

Подвизаться за веру, однажды преданную святым (Иуды 3)

Бог, благословенный вовеки Мюррей Дж. Харрис

ΙΟΥΣ 542

543

ΠΡΟΣ ΡΩΜΑΙΟΥΣ

9.1-12

θεός, ὅς· καὶ ἐντεχνάει
ἵσται· ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ
ἀ· ἡ· θεωρίως· ἡ· λυμὸς· ἡ·
· 36 καθὼς γέγραπται ὅτι
ἴλην τὴν ἡμέραν.

· σφάγης·
· κακῶν· δὲ τοῦ ἀγαθῆ·
· ο· τῆ· οὔτε θάνατος· οὔτε
· οὔτε ἐνεστώτα οὔτε μέ·
· ἴωμα οὔτε δάδος οὔτε τῆς
· ορίσαι ἀπὸ τῆς ἀγάπης
· ὃ κερῖω ἡμῶν·.

us^{ba} Cyril-Jerusalem Chrysostom

263 434 436 459 1175 1241 1319

055 [K I] Lect it^h 4 4 110 om., o sg

fenholix Eusebius^{1a} Aitapustius

hies Mecatus⁸θεντιεν^{8a} Chrysa-

hies Theodoen; Tertulien Nova-

eg^{12v} Origen¹Piers Guodostine

θεοῦ N⁶⁵⁵ 1566 f. 141¹⁰⁴ 1 592

s¹² Dápmos¹⁰¹ Meortins⁸Smc-

laus¹⁰¹ f¹ θεοῦ τῆς ἐν Χρίστῳ

smc¹⁰¹; Hilary¹²⁷)

πνῆστις⁸ ἡ¹⁰⁴ (ᾗ⁸ δάναις) N

· d¹ j=4) sg¹⁰¹ · cop¹⁰¹ · περὶ οἱ

as (Augustine¹⁰¹) f¹ οὔτε δονά-

· ἵετ μέδονταί παλαιῆς οὔτε

[I] Lect¹⁰¹ · d¹ it^h mpo geo¹ On-

le¹⁰¹ Andanos¹⁰¹ (Augustine¹⁰¹)

ssam¹ οὔτε δυνάμεις f¹ οὔτε

τος C (B οὔτε ἐξονοταί ἀν-

102 335 365 266 (1 590 omit

· οὔτε ἐξονοταί οὔτε

· sy⁸

9 Ἀλήθεια λέγω ἐν Χριστῷ, οὐ ψεύδομαι, συμ-
αρτυροῦσθαι μου τῆς συνειδήσεώς μου ἐν πνεύματι ἀγίῳ,
2 ὅτι λύπην μοι ἐστὶν μεγάλη καὶ ἀδιάλειπτος ὁδύνη τῇ
καρδίᾳ μου. 3 ἡχόμην γὰρ ἀνάθεμα εἶναι αὐτὸς ἐγὼ
ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν μου τῶν συγγενῶν
μου κατὰ σάρκα, 4 οἵτινές εἰσιν Ἰσραηλίται, ὧν ἡ
υἱοθεσία καὶ ἡ δόξα καὶ αἱ διαθήκαι καὶ ἡ νομοθεσία καὶ
ἡ λατρεία καὶ αἱ ἐπαγγελίαι, 5 ὧν οἱ πατέρες, καὶ ἐξ ὧν
ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα, ὃ ὧν ἐπὶ πάντων Θεὸς
ἐδόξασται εἰς τοὺς αἰῶνας. ἀμήν.

6 Οὐ γὰρ οἶδα ὅτι ἐκπέπτωκεν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ, οὐ
γὰρ πάντες οἱ ἐξ Ἰσραὴλ οὗτοι Ἰσραὴλ· 7 οὐδ' ὅτι εἰσὶν
σπέρμα Ἀβραάμ πάντες· τέκνα ἀλλ', Ἐν Ἰσαὰκ κλη-
θήσεται σοι σπέρμα. 8 τοῦτ' ἐστίν, οὐ τὰ τέκνα τῆς
σαρκὸς ταῦτα τέκνα τοῦ θεοῦ ἀλλὰ τὰ τέκνα τῆς ἐπαγγε-
λίας λογίζεται εἰς σπέρμα. 9 ἐπαγγελίας γὰρ ὁ λόγος
οὗτος. Κατὰ τὸν καιρὸν τοῦτον ἐλένσθαι καὶ ἔσται τῇ
Σάρρα υἱός· 10 οὐ μόνον δέ, ἀλλὰ καὶ Ῥεβέκκα ἐξ
ἐνὸς κοίτης ἔχουσα, Ἰσαὰκ τοῦ πατρὸς ἡμῶν· 11 μήπιν
γὰρ γεγενημέναν μὴδὲ πράξαντων τι ἀγαθὸν ἢ φαῦλον,
ἵνα ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις τοῦ θεοῦ μένη. 12 οὐκ

1 | B | οἱ διαθήκαι N C Ψ 6 33 81 104 256 263 365 424 436 459 1175 1241 1319
1506 1573 1739 1881 1912 (1962 omit ai) 2127 2200 2464 Byz [K] Lect it^h a in om., o
sy^{h,c}, sy^h, le cop¹⁰¹ amt geo slav Origen¹⁰¹ Eusebius Chrysostom Proclus; Hilary⁸
Ambr. Ambrosiaster Tyconius Jerome¹⁰¹ Pelagius Augustine¹⁰¹) | οἱ διαθήκαι N¹⁰¹ B
D F G 1538 Z 1154 it^h it^h cop¹⁰¹ slav Irenaeus¹⁰¹ ath Theodor. Cyril Hesychius; Cyprian
Hilary¹⁰¹ Jerome¹⁰¹ Augustine¹⁰¹.

5 NO C NIB TOB f Period. RSV TEV Seg¹⁰¹ VPP RIB NRSV¹⁰¹ as text. RSV¹⁰¹ TEV¹⁰¹ REB¹⁰¹ 1 Comm.
With TRSB Seg Fer Ver NET NIB REB NRSV¹⁰¹ JB omis ὁ δὲ ἐνὶ αἰῶν. πάντων¹⁰¹. Origen¹⁰¹ Cyril NY P¹⁰¹ REB

Также в этом номере:

ОДОБРЯЕТ ЛИ БИБЛИЯ ГЕНОЦИД? Часть II (с. 25)

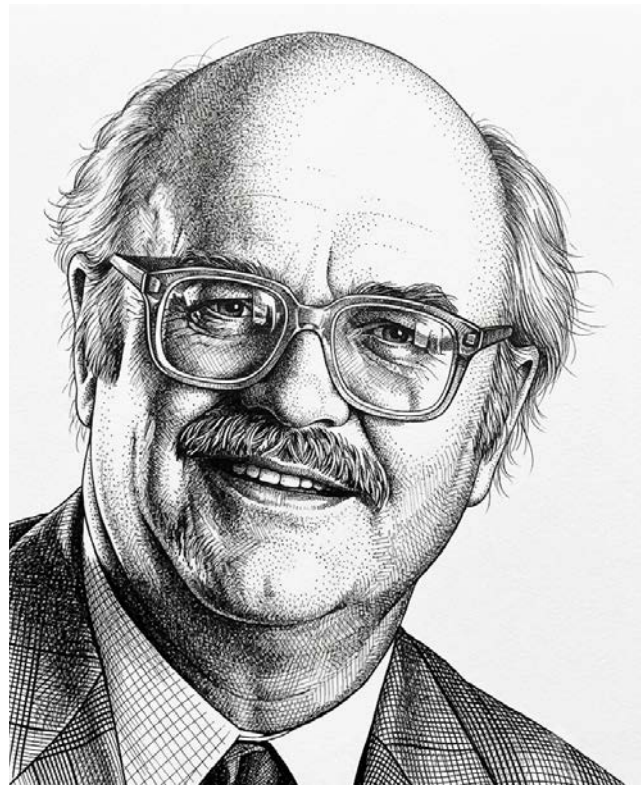
КРАТКОЕ ДОКАЗАТЕЛЬСТВО СУЩЕСТВОВАНИЯ БОГА (с. 34)

(...τῶν συγγενῶν μου κατὰ σάρκα...) ὧν οἱ πατέρες καὶ ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα, ὁ ὧν ἐπὶ πάντων θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν.

А. Введение

В изучении слова θεὸς как христологического титула стих Римлянам 9:5 занимает особое место. Это единственный текст в бесспорно Павловых посланиях (*Hauptbriefe* Фердинанда Кристиана Баура: Римлянам, 1-е и 2-е Коринфянам, Галатам), в котором слово θεὸς, возможно, относится ко Христу. И из всех новозаветных текстов, в которых Христос, возможно, называется θεὸς, данный стих стал объектом большего количества исследований, посвященных исключительно его экзегетическим проблемам, чем любой другой. За последнюю сотню лет помимо подробной монографии Гиацинта Фаччо одному только этому стиху были посвящены объемистые статьи Т. Дуайта, Э. Эббота, А. Дюрана, Б. Метцгера и О. Кусса. Более того, пунктуация этого стиха стала предметом более пристального изучения, чем пунктуация любого другого стиха в Новом Завете и, возможно, в любом другом предложении мировой литературы¹.

В последнее время исследования связи между 1-8 и 9-11 главами Послания к римлянам отошли от некогда господствовавшей точки зрения, согласно которой главы 9-11 представляют собой вставленный не на свое место постскрипtum или некую неловкую интерлюдия, разрывающую плавное течение мысли от стиха 8:39 к стиху 12:1. Ученым становится все более очевидно, что эти три главы составляют неотъемлемую часть послания². Размышляя над проблемой того, каким образом верность и справедливость Бога относятся к неверию евреев и вере язычников, Павел дополняет краткое изложение этого вопроса, представленное в стихах 3:1-9, 22, 29-30, а также рассматривает широкий спектр следствий, вытекающих из темы, сформулированной в стихах 1:16-17. Если суверенный замысел Бога относительно Израиля и избрание Израиля не гарантировали спасение народа, как христианин может быть уверен в том, что Божий замысел относительно церкви не будет расстроен, и что божественное избрание церкви не будет аннулировано? Эти проблемы теодицеи, проистекающие из свойственного евреям в целом отказа от мессианского спасения, предсказанного в еврейских Писаниях и осуществленного в Иисусе Христе, породили ряд мучительных вопросов. Оказались ли обещания, данные Богом Израй-

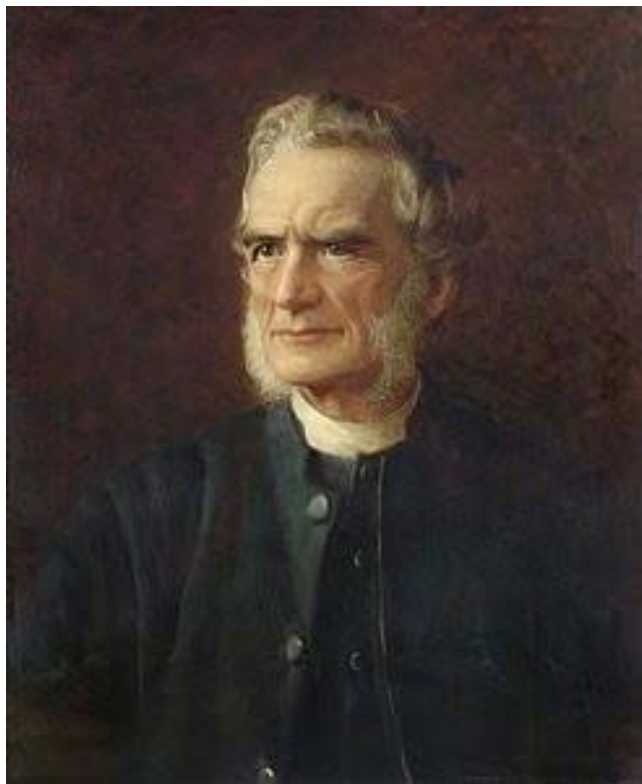


Мюррей Дж. Харрис

лю, пустыми (см. 9:6)? Как получилось, что язычники, не искавшие праведности, обрели ее, в то время как евреи, соблюдавшие закон праведности, не смогли достичь желаемой праведности (см. 9:30-31)? Отверг ли Бог Свой народ (11:1)? Настолько ли преткнулись евреи, чтобы совсем пасть (11:11)?

Приступая к изложению «христианской философии истории» (как характеризовали Рим. 9-11), Павел торжественно заверяет читателей в своей правдивости (ст. 1), заявляя, что испытывает глубокую печаль и постоянное мучение сердца оттого, что большинство его единоплеменников-евреев не приняли спасения, предложенного во Христе (ст. 2). Будь это возможно и допустимо, он молил бы (ἤυχομην) о том, чтобы он сам был проклят и, соответственно, отлучен от Христа, если бы только это гарантировало спасение его соотечественникам (ст. 3). В качестве объяснения того, почему его скорбь об общем неверии евреев так сильна, Павел перечисляет несравненные привилегии и уникальные преимущества, присущие еврейскому народу, его родственникам по крови и национальности (ст. 4-5). Перечислив шесть безличных благословений, которые принадлежат (ὧν) израильтянам (ст. 4), он упоминает два личных благословения, причем второе представляет собой их главную привилегию: «...их (ὧν) и отцы, и от них (καὶ ἐξ ὧν) Христос по плоти...» (ст. 5).

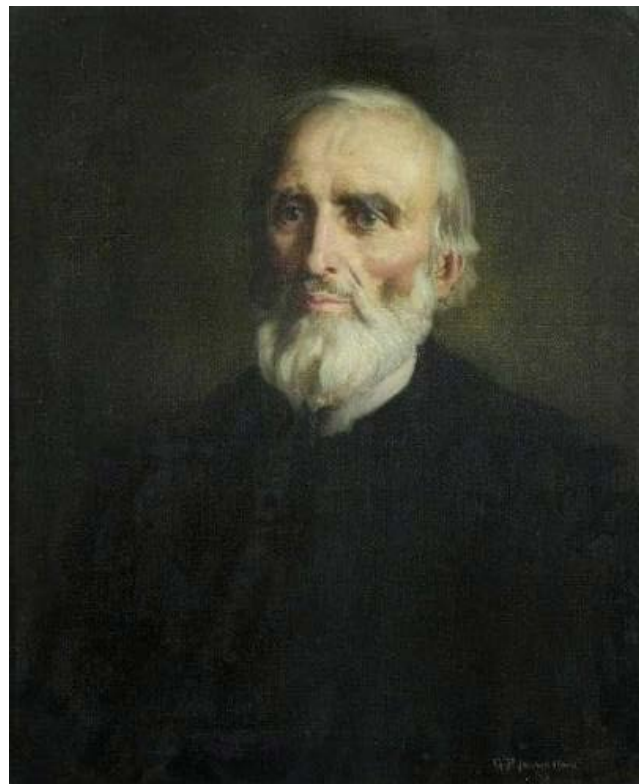
Как бы мы ни расставляли знаки препинания во второй половине 5-го стиха и как бы мы



Брук Фосс Уэсткотт

ее ни переводили, эта фраза представляет собой славословие, адресованное либо Богу, либо Христу. Однако некоторые толкователи сомневаются, что здесь присутствует «славословие», поэтому нам необходимо дать определение этому термину и обосновать свой тезис.

Славословие (δοξολογία) — это формальное провозглашение хвалы, чести, славы или благословения, адресованное Богу или Христу. Как правило, оно формулируется в третьем лице и зачастую включает в себя упоминание о каких-либо божественных качествах или деяниях, которые становятся причиной восхваления (см., напр., 1 Пет. 4:11; Иуды 24-25). Иногда оно заканчивается фразой εἰς τοὺς αἰῶνας или аналогичной и заключительным ἀμήν. В Новом Завете встречаются две разновидности славословия. Есть *пожелательное* или *восклицательное* славословие, которому обычно предшествует слово εὐλογητός, и которое выражает некое пожелание и подразумевает либо оптимизм (напр., εἴη или γένοιτο; «может быть»), либо императив (ἔστω или ἦτω; «да будет»)³. И есть *описательное* или *декларативное* славословие, обычно включающее в себя слово εὐλογητός или εὐλογημένος, в котором говорящий делает утверждение, подразумевающее либо изъявительное наклонение (напр., ἐστίν; «он есть»), либо причастную конструкцию (напр., ὁ ὢν; «сущий»). Слово ἀμήν регулярно встречается в конце обеих разновидностей славословия⁴ вне зависимости от того, кому славословие адресовано — Богу⁵ или Христу⁶. Если слово θεός



Фентон Джон Энтони Хорт

в Римлянам 9:5 относится к Богу Отцу, это может быть либо пожелательное («да будет Бог благословен»), либо описательное («Бог благословен») славословие. Если же слово θεός относится к Христу, это описательное славословие («Который благословен» или «Он благословен»)⁷.

В. Текст Римлянам 9:5

Специалисты по текстологии никогда не ставили под сомнение сам текст Римлянам 9:5. В своих разногласиях они сосредоточились на вопросе о том, как расставить знаки препинания в достоверном греческом тексте. Возьмите, например, необычное расхождение во мнениях по данному вопросу между Бруком Фоссом Уэсткоттом и Фентоном Джоном Энтони Хортом в «Заметках относительно избранных чтений» (Westcott B.; Hort F. *The New Testament in the Original Greek* [London: Macmillan, 1881], vol. 2, appendix 110). Тем не менее, грамматические двусмысленности в тексте стали причиной по меньшей мере трех конъектуральных (т. е. основанных не на фактах, а на догадках редакторов) исправлений, хотя только за первым из них стоит некая история, и только оно требует серьезного изучения.

1. Йонаш Шлихтинг (1592-1661), польский богослов-социнианин, судя по всему, первым высказал предположение, что первоначально Павел мог написать (или продиктовать) не ὁ ὢν, а ὢν ὁ, хотя сам он с таким конъектураль-

ным исправлением не соглашался⁸. Это предположение в 1726 году подхватил Лукас Мелериус Артемониус (псевдоним Сэмюэла Крелла), и его апология побудила Иоганна Альбрехта Бенгеля написать подробное опровержение (Bengel J. A. *Gnomon of the New Testament* [Edinburgh: Clark, 1863], 3:122-124). Впоследствии это исправление считали правильным Карл Барт («Послание к Римлянам»; впрочем, он впоследствии отказался от него в своей «Церковной догматике»), Гюнтер Хардер, Юлиус Шнивинд⁹, Ханс-Вернер Бартш, Уильям Лотон Лоример (в измененном виде) и Дж. Зислер (с оговорками).

На первый взгляд такая гипотеза кажется привлекательной, поскольку в результате возникает точный трехчастный параллелизм (ὡν ἥ... ὡν οἱ... ὡν ὁ), а первоначальное ΩΝΟ легко могло превратиться в ΩΝ благодаря тому, что переписчик случайно вписал не туда единственную букву омикрон. Тем не менее, это предположение сталкивается с рядом существенных трудностей, которые вполне оправданно не позволили толкователям Послания к римлянам ему последовать.

а. Фраза καὶ ἐξ ὧν в первой части 5-го стиха нарушает предполагаемую последовательность параллельных выражений, поскольку καὶ указывает на последний элемент в ряду (см. Bengel 3:123), а ἐξ ὧν обозначает происхождение, а не принадлежность (ὧν).

б. Этельберт Штауфер полагает, что «данная блестящая по форме догадка опровергается по существу стихом Рим. 3:29, где Павел прямо заявляет, что Бог — не только Бог иудеев» (TDNT 3:105). Такая ссылка на Римлянам 3:29 теряет силу, если фраза «от них... сущий над всем Бог» описывает Его уникальные заветные отношения с Израилем (см. «Я буду им Богом» в Иер. 32:38) или Его уникальное откровение Моисею (Исх. 3:6-15) (см. Kirk K. E. *The Epistle to the Romans* [Oxford: Clarendon, 1937], p. 104; Barrett C. K. *A Commentary on the Epistle to the Romans* [London: Black, 1962], p. 179). Однако можно согласиться с Фаччо в том, что «Бога нельзя назвать собственностью (*proprietas*) избранного народа в том же смысле, что и привилегии, перечисленные апостолом» (Faccio H. M. *De divinitate Christi juxta S. Paulum, Rom. 9,5* [Jerusalem: Franciscan Printing Press, 1945], p. 15), и вместе с Вернером де Боором можно задаться вопросом, насколько вероятно, что Павел мог включить живого Бога, наряду с другими привилегиями, в число того, что «принадлежит» Израилю, если и Сам Мессия, как написано, не «принадлежал» к Израилю, а всего лишь «восстал от Израиля»

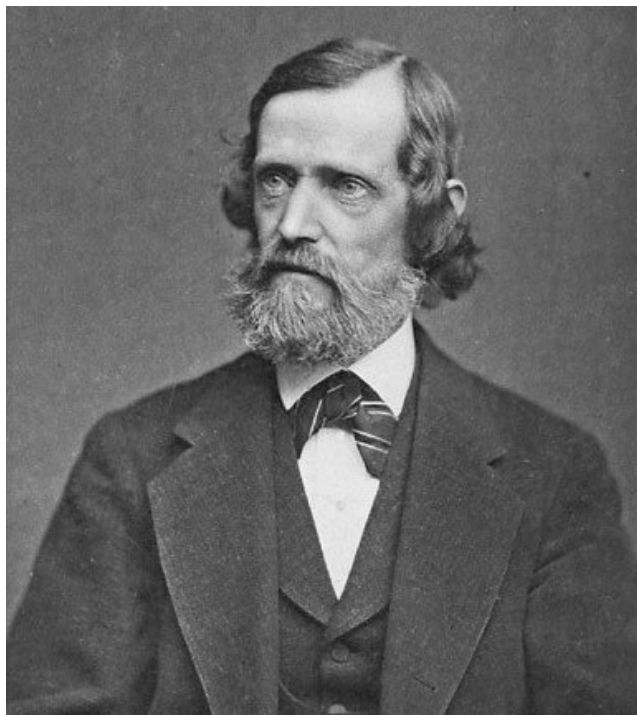
(De Boor W. *Der Brief des Paulus an die Römer* [Wuppertal: Brockhaus, 1967], 224). Кроме того, как отмечает Джон Кокрейн О'Нил, «весь перечень предполагает, что Бог — податель даров, вверенных израильтянам» (O'Neill J. C. *Paul's Letter to the Romans* [Harmondsworth: Penguin 1975], p. 153).

с. Если переместить артикль ὁ к существительному θεός, как того требует данная гипотеза (т. е. ὁ ἐπὶ πάντων θεός), понадобится еще один артикль перед εὐλογητός (Middleton T. F. *The Doctrine of the Greek Article* [London: Rivingtons, 1841], p. 248)¹⁰.

d. Поскольку практически единодушное свидетельство греческих рукописей (т. е. ὁ ὧν) с точки зрения грамматики имеет вполне определенный смысл (либо «который», либо «тот, кто»), нет никаких причин придумывать конъектуральное исправление.

е. Ганс-Вернер Барч (Bartsch H. W. Röm. 9, 5 und 1 Clem. 32, 4: Eine notwendige Konjektur im Römerbrief // *Theologische Zeitschrift* 21 (1965), pp. 408-409) пытается обосновать такое конъектуральное исправление, утверждая, что стих 32:4 из 1-го послания Климента Римского к коринфянам представляет собой парафраз Римлянам 9:5. Безусловно, в стихе 32:2 присутствуют отчетливые аллюзии на Римлянам 9:4-5. Климент перечисляет различные благословения, восходящие к Иакову, в числе которых он называет и то, что ἐξ αὐτοῦ ὁ κύριος Ἰησοῦς τὸ κατὰ σάρκα («От него [Иакова] Господь Иисус по плоти...»). Таким образом, концептуальное и вербальное сходство в стихе 32:2 очевидно, однако в стихе 32:4 (вопреки Bartsch, p. 408) это далеко не так. Климент «заменяет» ὁ ἐπὶ πάντων θεός из Римлянам 9:5 выражением ὁ παντοκράτωρ θεός. Как отмечает Дональд Хэгнер (Hagner D. A. *The Use of the Old and New Testaments in Clement of Rome* [Leiden: Brill, 1973], p. 216, n. 2), титул παντοκράτωρ часто встречается в послании Климента¹¹, поэтому нет никакой необходимости искать здесь аллюзию на Римлянам 9:5.

2. Кеннет Кирк задается вопросом, может ли слово θεός быть вставкой переписчика: «Если его опустить, текст будет вполне соответствовать обыкновению св. Павла говорить о Христе языком приличествующим упоминанию о Боге, но не приписывая Ему божественность явным образом» (p. 104). Однако текстологических оснований для такой корректуры недостаточно¹², и закрадывается мысль, что сам факт упоминания Кирком такой «возможности» и конъектурального исправления Шлихтинга обусловлен его довольно бесцеремонным пренебрежением традиционной точ-



Эзра Эббот

кой зрения, что ὁ ὦν κτλ. относится ко Христу: «Это на удивление грубое изложение великой истины, совершенно непохожее на обычную для св. Павла манеру обращения со столь глубокими вопросами» (там же).

3. Εξ ὧν ὁ Χριστὸς, ὁ ὦν ἐπὶ πάντων εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας — так выглядит оригинальный текст согласно гипотезе Джона О'Нила, который отмечает, что оборот τὸ κατὰ σάρκα опущен в D, а слово θεὸς — в G, в то время как текст Ириней Лионского предполагает вариант θεὸς ἐπὶ πάντων. К этому первоисточнику корректор, естественно, добавил ограничение τὸ κατὰ σάρκα и прямое указание на божественную природу Христа (θεὸς). Однако то, что О'Нил называет «возражениями» против традиционного текста, представляет собой неоднозначности или, в лучшем случае, затруднения. Поскольку текст в нынешнем виде нельзя считать бессмысленным, правило *lectio difficilior potior* («Наиболее сложное прочтение — наиболее предпочтительное») применимо даже в этом случае; традиционный текст, как бы мы его ни переводили, безусловно, более труден, чем вариант, предложенный О'Нилом.

С. Варианты пунктуации и перевода

1. Пунктуация Римлянам 9:5 в греческих рукописях

Относительно папирусов и унциалов, в которых есть Римлянам 9:5, Курт Аланд и Клаус Юнак из Мюнстерского Института текстологических исследований Нового Завета сооб-

щают¹³, что никаких знаков препинания в этом стихе нет ни в P⁴⁶ (ок. 200 г.), ни в Ξ (IV век), ни в D^p (VI век). Точка посередине после σάρκα присутствует в A (V век), B (вторая рука), F^p (IX век), G^p (IX век), Ψ (VIII-IX век), 049 (IX век) и 056 (X век). Точка сверху после σάρκα есть в L (IX век), 0142 (X век) и 0151 (X век). Пробел был оставлен после точки в 0151 и после σάρκα в C (V век)¹⁴.

Что касается минускулов, Эзра Эббот, обобщая результаты исследований Каспара Рене Грегори, пишет, что по крайней мере в 26 рукописях «имеется точка после σάρκα — в целом такая же, какая в них имеется после αἰῶνας или ἀμήν (Abbot E. *The Authorship of the Fourth Gospel and Other Critical Essays* [Boston: Ellis, 1888], p. 432). По оценкам Эббота, тщательное изучение всех греческих минускульных рукописей, в которых есть Римлянам 9:5, с большой вероятностью покажет, что точка после σάρκα присутствует в трех четвертях или четырех пятых из них.

Как истолковать эти сведения? Не подлежит сомнению, что в первые века переписчики, ответственные за передачу текста Нового Завета, использовали знаки препинания непоследовательно и хаотично. Например, по данным Катберта Лэтти (Lattey C. *The Codex Vaticanus on Romans ix.5 // Expository Times* 34 [1922-1923], p. 331), в Ватиканском кодексе (B) в 9-й главе Послания к римлянам точка стоит после σάρκα в ст. 3, оба раза после Ἰσραήλ в ст. 6, после Ἀβραάμ в ст. 7, после Ρεβέκκα в ст. 10 и после αὐτοῦ в ст. 22. Также Брюс Метцгер отмечает, что в Александрийском кодексе (A) в этой же главе точка стоит после μεγάλῃ в ст. 2, после Χριστοῦ и после σάρκα в ст. 3, а также после Ἰσραηλῖται в ст. 4 (Metzger B. M. *The Punctuation of Romans 9:5 // Christ and Spirit in the New Testament: Festschrift in Honour of C. F. D. Moule*, eds. B. Lindars; S. S. Smalley. [Cambridge: Cambridge University Press, 1973], p. 99). Даже при наличии очевидной последовательности, определить экзегетическую позицию переписчика на основании присутствия в рукописи знака препинания было бы невозможно. И ни в одной рукописи до V века точка после σάρκα не встречается. В лучшем случае можно сказать, что многие древние переписчики считали паузу после σάρκα естественной или необходимой.

2. Современные пунктуация и перевод Римлянам 9:5

Анализ показывает, что современные редакторы и переводчики с греческого¹⁵ или репре-

зентативные толкователи¹⁶ по-разному составляют знаки препинания в тексте Римлянам 9:5.

В результате сопоставления разных изданий греческого текста и основных переводов Римлянам 9:5 мы обнаруживаем два существенных изменения. Во-первых, если в NA²⁵ и в UBS^{1, 2} после σάρκα стоит точка сверху, то UBS³ (1975) и NA²⁶ (1979) помещают после σάρκα запятую, в результате чего ὁ ὢν κτλ. отсылает читателя к предшествующему ὁ Χριστός. Во-вторых, перевод RSV в редакциях 1946 и 1971 года подразумевал наличие точки после σάρκα: *God who is over all be blessed for ever* («Бог, сущий над всем, благословен вовеки») со сноской *Or Christ, who is God over all, blessed for ever* («Или Христос, сущий над всем Бог, благословен вовеки»). Однако перевод NRSV 1989 года подразумевает запятую после σάρκα (а возможно, и после πάντων: *The Messiah, who is over all, God blessed forever* («Мессия, сущий над всем, Бог благословенный вовеки»)¹⁷. На поля NRSV (альтернативный вариант) теперь, по существу, вынесен текст, который мы видели в RSV 1946 и 1971 года.

Д. Бог Отец как референт существительного θεός

Здесь я кратко перечислю основные причины, которые убедили многих толкователей Послания к римлянам¹⁸ и авторов общеподобных трудов¹⁹ в том, что Павел завершает перечисление привилегий, присущих «братьям его, родным ему по плоти», в Римлянам 9:4-5 славословием в адрес Бога Отца. (Критический анализ этих аргументов вы найдете в разделе Е.)

1. То, как в Библии используется слово εὐλογητός, говорит в пользу того, что оно относится к Богу Отцу.

- a. В Септуагинте εὐλογητός почти всегда используется применительно к Богу, а εὐλογημένος — к людям.
- b. В остальных семи случаях употребления εὐλογητός в Новом Завете оно применяется к Богу Отцу (Kuss O. *Zur Römer 9, 5 // Rechtfertigung: Festschrift für Ernst Käsemann zum 70. Geburtstag*, eds. J. Friedrich; W. Pohlmann; P. Stuhlmacher [Tübingen: Mohr, 1976], pp. 297-298, 303)²⁰.
- c. Очевидно неестественный порядок слов (ὁ...) θεός εὐλογητός в отличие от привычного εὐλογητός ὁ θεός можно объяснить (1) желанием Павла сделать

акцент на том, что Бог — владыка всего сущего (Abbot, *Authorship*, pp. 356-360) и (2) обращением к псалму 67:19-20: κύριος ὁ θεὸς εὐλογητός, εὐλογητός κύριος ἡμέραν καθ' ἡμέραν (Champion L. G. *Benedictions and Doxologies in the Epistles of Paul* [Oxford: Kemp Hall, 1935], p. 125), где очевиден такой же акцент на подлежащем (Meyer H. W. A. *Critical and Exegetical Hand-book to the Epistle to the Romans* [New York: Funk & Wagnalls, 1889], p. 363 n. 1).

- d. В бесспорно Павловых посланиях нет славословий, адресованных Христу; в пастырских посланиях есть только одно (2 Тим. 4:18), но его тоже ставят под сомнение (Abbot, *Authorship*, pp. 342, 361-363).

2. Ближайшая параллель с ὁ ὢν ἐπὶ πάντων в Павловых посланиях и во всем Новом Завете — Ефесянам 4:6: εἷς θεὸς καὶ πατὴρ πάντων, ὁ ἐπὶ πάντων, где «единый Бог» явно отделяется от Христа (εἷς κύριος, Еф. 4:5) (Abbot, *Authorship*, p. 363).

3. Учитывая, что Павел единообразно использует слово θεός лишь для описания Отца, очень маловероятно, что он едва ли не мимоходом, в одном-единственном случае стал бы писать о Христе не только как о θεός, но и как об ἐπὶ πάντων и εὐλογητός εἰς τοὺς αἰῶνας (см. Abbot, *Authorship*, pp. 363-374). Генрих Майер убедительно излагает эту мысль: «Получается, что здесь Христос назван не только и не просто θεός, но даже Богом над всем, и, следовательно, изображается как θεός παντοκράτωρ, что абсолютно несовместимо со всеми новозаветными представлениями о зависимости Сына от Отца... и особенно с такими текстами, как [Рим.] 8:34 (ἐντυγχάνει), 1 Кор. 3:23; 8:6, 9:3, Еф. 4:5, 6 и, что особенно примечательно, 1 Кор. 15:28» (Meyer, *Romans*, p. 362; см. также Schmithals W. *Der Römerbrief* [Gütersloh: Mohn, 1988], p. 333).

4. Контекст прекрасно согласуется с независимым славословием, обращенным к Богу:

- i. Иудей, размышляющий о Божьих благословениях, дарованных Израилю, вполне естественно завершил бы текст таким славословием Богу Израилеву;
- ii. «Бог над всем» — именно та фраза, которую мы ожидали бы от Павла, поскольку он перечисляет благословения Израиля не как принадлежащие только израильтянам, но как Божьи благословения, предназначенные для



Генрих Майер

- всех (см. 3:29–30; 4:13–17; а также обратный аргумент в 3:1–6);
- iii. упоминание Христа с титулом «Мессия» ставит Его в один ряд с другими преимуществами Израиля и даже делает Его, с точки зрения Павла, величайшим из этих преимуществ (кульминацией списка), тогда как резкий переход к описанию Мессии как «Бога над всем» оказался бы, мягко говоря, неожиданным;
 - iv. если же здесь подразумевается некий контраст между земным и небесным положениями Христа (Крэнфилд, Шлиер), можно было бы ожидать более ясного указания на это — либо с помощью антитетического параллелизма (как в 1:3–4), либо посредством противительного союза (Dunn J. D. G. *Romans* 9-16 [Dallas: Word, 1988], p. 529)²¹.

5. Отсутствие христологического акцента в славословии из Римлянам в конце раздела Римлянам 9-11 наводит на мысль, что Павел в своих христологических заявлениях хотел ограничиться «не вызывающими споров иудейскими категориями» (Dunn, *Romans*, p. 702; см. pp. 529, 535–536).

Е. Христос как референт существительного θεός

Вместо того, чтобы просто обобщить аргументы, на основании которых многие пришли к выводу, что слово θεός в Римлянам 9:5 отно-

сится ко Христу²², я предложу вам подробную пошаговую экзегезу данного текста, чтобы продемонстрировать, что такой вывод более убедителен, нежели точка зрения, будто конец 5-го стиха представляет собой славословие, адресованное Богу Отцу.

1. ὧν οἱ πατέρες καὶ ἐξ ὧν ὁ Χριστός

Во всех трех случаях, когда в стихах 4-5 используется местоимение ὧν, у него есть тот или иной антецедент. Например: τῶν συγγενῶν μου κατὰ σάρκα²³, — «родных мне по плоти», которых Павел уже называл «своими братьями» и далее идентифицирует как «израильтян». Союз καὶ перед ἐξ ὧν обозначает не только последний элемент списка из трех частей (ὧν... ὧν... καὶ ἐξ ὧν), но и переход от мысли о принадлежности (ὧν) к мысли о происхождении (ἐξ). Мессия ни в каком исключительном или высшем смысле не принадлежит израильтянам — ни как отдельным людям, ни как народу, но действительно произошел²⁴ из их племени или расы. Фредерик Года отмечает, что «отцы» принадлежат еврейскому народу как «национальное достояние», однако о Мессии сказать того же нельзя: «Он из них с точки зрения Своего происхождения, но не исключительно их с точки зрения Своего предназначения» (Godet F. *Commentary on St. Paul's Epistle to the Romans* [Edinburgh: Clark, 1892], p. 136). Джон Пайпер видит в конструкции καὶ ἐξ ὧν «кульминационное кольцо»: «Отцы в начале положили начало народу Израилеву; Христос в конце приходит из народа». С пришествием Христа привилегии Израиля достигли своей кульминации как с точки зрения хронологии, так и с точки зрения качества (Piper J. *The Justification of God: An Exegetical and Theological Study of Romans 9:1-23* [Grand Rapids: Baker, 1983], p. 27).

Принимая во внимание контраст между οἱ πατέρες («отцы») и ὁ Χριστός, а также тот факт, что Павел перечисляет привилегии, дарованные именно израильскому народу, не удивительно, что в некоторых англоязычных переводах фраза ὁ Χριστός переведена как «Мессия» (NEB, NAB1,2, REB, NRSV) или как «Христос» с определенным артиклем (TCNT, переводы Веймута, Моффата, Беркли, RSV, NASB, NRSV [на полях]; также Kramer W. *Christ, Lord, Son of God* [London: SCM, 1966], p. 210, §62e). С другой стороны, поскольку Павел признавал Иисуса из Назарета не кем иным, как Божьим Мессией (Гал. 3:1; Кол. 2:6; см. Деян. 9:22; 17:3), не будет ошибкой перевести ὁ Χριστός существительным «Христос» без определенного артикля (KJV, RV, ASV, перевод Гудспида, NIV)²⁵.

2. τὸ κατὰ σάρκα

Предложная конструкция κατὰ σάρκα довольно часто встречается в посланиях Павла (19 случаев), однако во всем тексте греческой Библии нет другого случая использования этой фразы в субстантивированной форме. Τὸ «четко указывает на ограничение („в той мере, в какой речь идет о телесном“»)» (Blass F.; Debrunner A. *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature* [Chicago: University of Chicago Press, 1961], §266), «до тех пор, пока речь идет о происхождении» (Moule C. F. D. *An Idiom Book of New Testament Greek* [Cambridge: Cambridge University Press, 1960], p. 58; см. также BAGD 744a)²⁶. Однако нет причин сводить смысл σάρκα к одной лишь телесности, как поступает Мартин Резе, предлагая перевод «soweit seine Leiblichkeit in Betracht kommt» (Rese M. *Die Vorzüge Israels in Rom. 9,4f. und Eph. 2, 12: Exegetische Anmerkungen zum Thema Kirche und Israel // Theologische Zeitschrift* 31 [1975], pp. 211-222), поскольку от рода Израилева Христос воспринял не только физическое тело (ἐξ ὧν). Слово σάρξ описывает «la nature humaine dans son intégrité» и в данном случае синонимично слову ἄνθρωπος (Durand A. *La divinité de Jésus-Christ dans S. Paul, Rom ix,5 // Revue Biblique* 12 [1903], p. 564; с ним согласен Годе [Romans, p. 136], который добавляет в качестве параллельных текстов Рим. 15:8 и Ин. 1:14). Можно согласиться с мнением Кусса (Kuss O. *Der Römerbrief übersetzt und erklärt* [Regensburg: Pustet, 1978], 3:690, 696; Kuss, *Römer*, pp. 297, 303), что это ограничение не нуждается в исправлении, но следует ли из этого, что за ним последует дополняющее утверждение или даже антитеза? Безусловно, отсутствие в стихе 5 противительной частицы (например, δέ) или формальной антитезы (например, τὸ δὲ κατὰ πνεῦμα; см. Рим. 1:3-4²⁷) показывает, что τὸ κατὰ σάρκα не требует выраженной антитезы, однако три соображения вынуждают нас допустить, что ὁ ὧν κτλ. может представлять собой неформальное противопоставление τὸ κατὰ σάρκα²⁸.

а. Если бы ὁ Χριστός произошел от евреев абсолютно во всех отношениях, Павел закончил бы свою фразу на слове Χριστός. Однако τὸ κατὰ σάρκα предполагает, что существует некий иной аспект личности Христа, к которой категория человеческого происхождения неприменима. Такую ограничивающую фразу нельзя применить к οἱ πατέρες.

б. Если бы Павел закончил предложение на ὁ Χριστός, это стало бы замечательно уместной кульминацией перечисляемых им приви-



Фридрих Адольф Филиппи

легий Израиля. Однако добавление τὸ κατὰ σάρκα неизбежно принижает значимость заявленных привилегий, если только далее не следует соответствующая антитеза, свидетельствующая о превознесенном статусе Мессии. Фридрих Адольф Филиппи так аргументирует данный тезис: «Происхождение Мессии от евреев — привилегия более высокая, нежели Его происхождение от них лишь по плоти. Но происхождение от них по плоти Того, Кто есть Бог, сущий над всем [или сущий над всем как Бог], — вот высшая привилегия, какую только можно себе представить» (Philippi F. A. *Commentary on St. Paul's Epistle to the Romans* [Edinburgh: Clark, 1879], 2:69-70).

с. Павел «рассуждает о Христе в рамках принятой схемы διπλοῦν κήρυγμα. В Рим. 1:3 и далее он называет Христа Сыном Давидовым κατὰ σάρκα и Сыном Божиим κατὰ πνεῦμα. В Рим. 9:5 он уже написал о Христе как о Сыне Израилевом κατὰ σάρκα, а теперь, следуя той же схеме, логически доводит свою мысль до окончательного вывода, называя Его „сущий над всем θεός“» (Stauffer E. *TDNT* 3:105)²⁹. Следовательно, субстантивирующий артикль τὸ связывает κατὰ σάρκα с предшествующим ἐξ ὧν [ἦλθεν]; Павел здесь писал не о «Христе-человеке» ὁ Χριστός (ὁ) κατὰ σάρκα. Однако этот же артикль указывает вперед, не на подразумеваемое κατὰ πνεῦμα, а на ὁ ὧν ἐπὶ πάντων θεός. Объект противопоставления — не просто два несоизмеримых происхождения Мессии, человеческое и божественное (как полагает Годе; Romans p. 137), а Его еврейское происхождение (ἐξ ὧν) и владычество над вселенной (ὁ ὧν ἐπὶ πάντων)³⁰ с одной стороны и

Его человеческая природа (κατὰ σάρκα) и божественность (θεός), человеческая и божественная стороны Его существа с другой³¹. Сравнимое противопоставление σάρξ-θεός присутствует в Римлянам 3:20; 9:8, Матфея 16:17; Луки 3:6 и 1 Коринфянам 1:29.

3. ὁ ὦν

И здесь мы подходим к водоразделу в тексте стиха. Какую функцию выполняет причастие с артиклем — начинает новое предложение или продолжает предыдущее? В других новозаветных текстах ὁ ὦν (или οἱ ὄντες), главным образом, выступает в этих двух ролях: либо вводит новую тему³², либо развивает уже начатую тему³³. С точки зрения грамматики, в Римлянам 9:5 возможны оба варианта, поэтому решение приходится принимать, опираясь на другие факторы. В данном случае есть даже не два, а три способа интерпретации ὁ ὦν.

а. Ненужное ὦν и θεός с артиклем

Если рассматривать причастие ὦν как «ненужное»³⁴, открывается возможность перенести артикль ὁ к существительному θεός (Champion, p. 125) и перевести всю фразу как «Бог, Который над всем сущим» (ASV)³⁵. Однако такому переводу лучше соответствует конструкция ὁ θεός ὁ ἐπὶ πάντων. Недостаточно отметить, как это делает Леонард Чэмпион (pp. 124-25), что в иудейских текстах после Вавилонского пленения обнаруживается тенденция вставлять слова между артиклем и субстантивом, и что причастия часто используются в славословиях (напр., 2 Кор. 11:31), потому что ни в одном из предполагаемых параллельных примеров вставленные слова или причастия нельзя назвать ненужными³⁶. Как справедливо утверждает Фердинанд Прат, что «можно сказать ὁ ἐπὶ πάντων, или ὁ ἐπὶ πάντων θεός, или даже ὁ ὦν ἐπὶ πάντων, но нельзя сказать ὁ ὦν ἐπὶ πάντων θεός, считая, что артикль ὁ относится к существительному θεός» (Prat F. *The Theology of Saint Paul* [Westminster, MD: Newman, 1926], 2:127 n. 1).

б. ὁ ὦν как субстантивированное причастие («Тот, Который», «Вечный» или «Я есмь»)

Как уже было сказано выше, в Новом Завете ὁ ὦν может знаменовать собой начало новой темы. Следовательно, если не учитывать другие соображения, вполне допустимы переводы, которые рассматривают ὁ ὦν как начало нового предложения: «Тот, Кто над всем су-

щим, Бог, да будет благословен вовек» (ASV [на полях]), «Der über allem ist, nämlich Gott, (sei) gepriesen in die Aionen» (Kuss, *Römerbrief*, p. 678), или «Тот, кто над всем сущим, есть Бог, благословенный вовеки» (RV [на полях]). Однако у такого прочтения есть недостаток: оно очень странным образом отделяет ὁ ὦν от его естественного антецедента ὁ Χριστός. Действительно, они разделены фразой τὸ κατὰ σάρκα, и в других случаях, когда ὁ ὦν носит относительный характер, оно обычно следует сразу за антецедентом³⁷, однако такое положение τὸ κατὰ σάρκα можно объяснить параллелизмом ὦν ἢ υἱοθεσία... ὦν οἱ πατέρες... ἐξ ὦν ὁ Χριστός в стихах 4-5 и тем фактом, что у Павла κατὰ σάρκα никогда не предшествует субстантиву, который данная фраза в каком-либо смысле обуславливает³⁸. Таким образом, остается в силе мой тезис, что настаивать на разделении ὁ ὦν и грамматически согласованной с ним фразы ὁ Χριστός неразумно.

Следует учесть и то обстоятельство, что во всех новозаветных славословиях присутствует явная связь между собственно славословием и каким-то предшествующим ему словом (или словами); асиндетические славословия не встречаются ни разу³⁹. Например, в Римлянам 1:25 ὃς ἐστὶν εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας отсылает читателя к τὸν κτίσαντα, а в Римлянам 11:36 у αὐτῷ ἢ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας есть антецедент в виде κυρίου (Рим. 11:34). Однако в Рим. 9:5, если рассматривать вторую часть стиха как славословие Богу Отцу, какая-либо связь с предыдущим текстом отсутствует.

Фрэнсис Бёркитт рассматривал вторую часть 5-го стиха как скобки, в которых Павел торжественно призывает Бога Израилева в свидетели истинности ярких заявлений, которые он делает в стихах 9:2-5, 6 и далее. Выражение ὁ ὦν берет начало в книге Исход 3:14-16⁴⁰ и представляет собой греческий эквивалент священной тетраграммы, которая, когда ее имплицитно произносят, естественно влечет за собой неизменную форму благословения, εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν (Burkitt F. C. *On Romans ix 5 and Mark xiv 61* // *Journal of Theological Studies* 5 [1904], pp. 452-453; Burkitt F. C. *The Punctuation of New Testament Manuscripts* // *Journal of Theological Studies* 29 [1928], pp. 398). Он перефразировал 1-й и 5-й стихи 9-й главы так: «Я не лгу... Вечный (блаженно имя Его!), Его я призываю в свидетели» (Romans, p. 454)⁴¹. Генри Джеймс Уорнер предположил (судя по всему, независимо от Бёркитта), что ὁ ὦν следует безусловно рассматривать как имя собственное, «Я есмь», «знакомый и официальный перевод Πῶς?» в книге Исход 3:14,

и что знаки препинания во второй части 5-го стиха следует расставить так: κατὰ σάρκα, ὁ ὢν, ἐπὶ πάντων θεὸς, εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας.

У меня есть два возражения против идеи рассматривать ὁ ὢν как титул. (1) Случаи, когда ὁ ὢν в Новом Завете однозначно используется в роли титула, есть только в книге Откровение: дважды в сочетании только с ὁ ἦν (11:17; 16:5) и трижды в сочетании с ὁ ἦν и ὁ ἐρχόμενος (1:4, 8; 4:8), но ни разу само по себе. (2) Даже если словосочетание ὁ ὢν было традиционным греческим эквивалентом ΠΠΉ, этот титул нечасто используется в Септуагинте (всего пять раз)⁴², так что грекоговорящий человек с гораздо большей вероятностью сделал бы смысловую паузу после ἐπὶ πάντων («[он], который над всем»), нежели после ὢν⁴³.

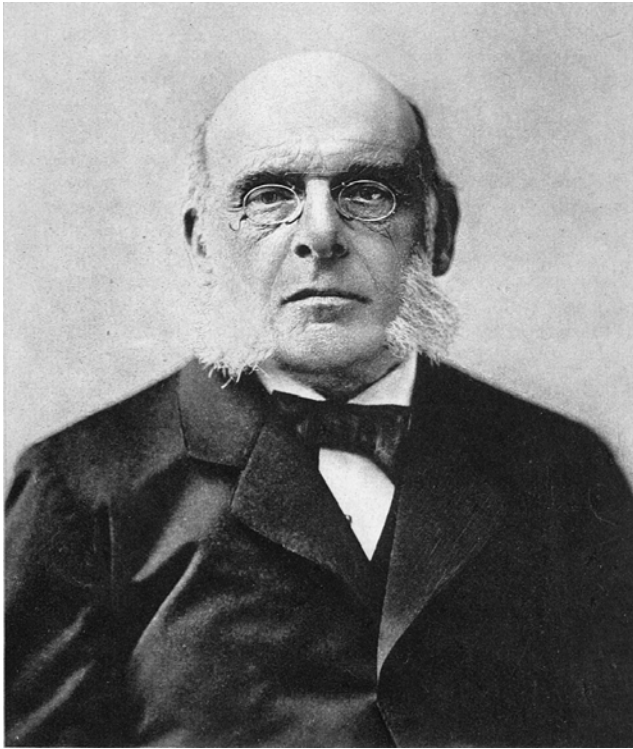
с. ὁ ὢν как относительное причастие («который есть» = ὅς ἐστι)

Использование причастия с артиклем в относительной функции часто встречается в новозаветном греческом языке (см. Blass-Debrunner §412), и выше (см. сноску 37) я уже перечислил восемь случаев использования ὁ ὢν в таком значении. Но почему такая интерпретация этой фразы в Рим. 9:5 предпочтительна⁴⁴, и почему бремя доказательства ложится на плечи тех, кто считает иначе? Прежде всего, имя собственное (ὁ Χριστός) предшествует ὁ ὢν и согласуется с ней, так что изменение субъекта невероятно с точки зрения антецедента⁴⁵. Во-вторых, что бы ни говорили о θεὸς εὐλογητὸς κтл., описание «который над всем» вполне уместно применительно к Христу (см. Кол. 1:17; Еф. 4:10), так что читатель, скорее всего, исходил бы из того, субъект один — во всяком случае, до ἐπὶ πάντων⁴⁶. В-третьих, во 2 Коринфянам 11:31 есть очень похожая конструкция: ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ οἶδεν, ὁ ὢν εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας, ὅτι οὐ ψεύδομαι. Как пронизательно отмечает Тимоти Дуайт, если изменить конструкцию этого стиха следующим образом: ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ οἶδεν ὅτι οὐ ψεύδομαι, ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας, — мы без малейших колебаний связали бы причастный оборот с предшествующим ὁ πατὴρ (Dwight T. On Romans ix.5 // *Journal of Biblical Literature* 1 [1881], p. 24). В-четвертых, можно предложить убедительные объяснения того, почему фраза τὸ κατὰ σάρκα столь необычно расположена между антецедентом *ex hypothesi* (ὁ Χριστός) и причастием с артиклем, которое выполняет относительную функцию (см. выше §Е.3.б)⁴⁷.

4. ἐπὶ πάντων

Следующая фраза, ἐπὶ πάντων, которую следует понимать в связи с ὁ ὢν⁴⁸, описывает превосходство над всем сущим: словосочетание «[который] над всем» подразумевает статус, которому соответствует власть⁴⁹, «всевышний» (TCNT), «который есть... Господь всего» (Cranfield C. E. B. *Some Comments on Professor J. D. G. Dunn's Christology in the Making with Special Reference to the Evidence of the Epistle to the Romans* // *The Glory of Christ in the New Testament: Studies in Christology in Memory of George Bradford Caird*, eds. L. D. Hurst; N. T. Wright [New York: Oxford University Press, 1987], p. 273)⁵⁰. Этот статус владыки подразумевает — но только подразумевает — фактическое правление⁵¹. Если слово πάντων мужского рода, то в контексте речь идет обо всех людях без исключения — о патриархах, о верующих и неверующих евреях и обо всех язычниках (см. Рим. 1:16; 3:29-30; 10:12; 11:32). Таким образом, Бог или Мессия не только не «принадлежит» (см. ὦν) исключительно еврейскому народу или даже евреям и язычникам вместе, но и обладает верховной властью над всем сущим. Но более вероятно, что слово πάντων среднего рода, и тогда оно включает в себя не только неодушевленную вселенную (Hodge C. *Commentary on the Epistle to the Romans* [Grand Rapids: Eerdmans, 1953], p. 300), или всех тварных существ (Reicke B. *TDNT* 5:889, 894), или людей и события (Abbot, *Authorship*, p. 353), или историю человечества (Käsemann E. *Commentary on Romans* [London: SCM, 1980], p. 260; Zeller D. *Der Brief an die Römer* [Regensburg: Pustet, 1985], p. 173), а всех людей и все неодушевленные вещи (Cranfield C. E. B. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans* [Edinburgh: Clark, 1979], 2:469 n.2), всю вселенную и в том числе историю каждого тварного предмета или существа⁵².

Сама по себе эта фраза никак не помогает нам определить ее референт, потому что и Отца, и Сына можно назвать ἐπὶ πάντων. Действительно, явным образом это говорится только об Отце (Еф. 4:6: εἰς θεὸς καὶ πατὴρ πάντων, ὁ ἐπὶ πάντων), однако отсюда не следует делать вывод, будто Павел никогда не сказал бы ἐπὶ πάντων о Христе, — ведь апостол описывает Иисуса как κύριος πάντων (Рим. 10:12; см. Деян. 10:36), всевышнего Господа вселенной и церкви (Еф. 1:20-23; Флп. 2:9-11), Который «владевает и над мертвыми и над живыми» (Рим. 14:9), а также пишет, что Христос прὸ πάντων (Кол. 1:17) как Тот, Кто сотворил и ныне поддерживает все-



Тимоти Дуайт

ленную (τὰ πάντα, Кол. 1:16, 17)⁵³. Утверждая вечное и вселенское всевластие Христа, Павел вовсе не поступается верой в подчинение Сына Отцу, о котором столь ясно говорится в 1 Коринфянам 3:23, 11:3 и 15:28, поскольку он явно исключает Отца из числа πάντες или πάντα, над которыми Христос обладает полнотой власти, — так же, как он явным образом поступает в 1 Коринфянам 15:27. Точно так же не поступается и своим обычаем применять такие титулы, как κύριος παντοκράτωρ (2 Кор. 6:18) или ὁ... μόνος δυνάστης (1 Тим. 6:15), исключительно к Богу Отцу. Ведь, даже если мы связываем θεός с ἐπὶ πάντων, выражение θεός παντοκράτωρ в собственном виде не применяется к Христу, так же как ни один новозаветный автор не использует применительно ко Христу титулы κύριος ὁ θεός или ὁ μόνος ἀληθινός θεός.

5. εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν

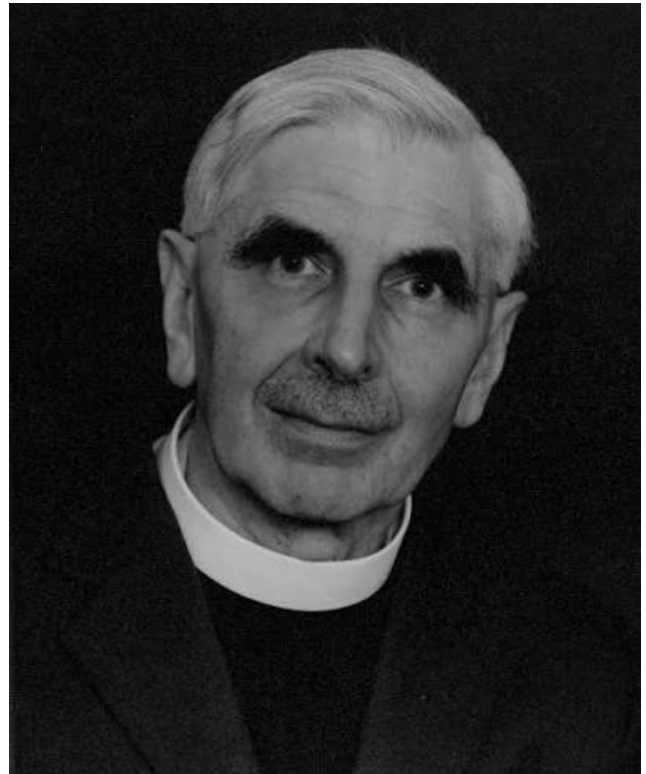
Переводчика, который относит слово εὐλογητὸς к Богу Отцу, считая его пожелательным («да будет благословен») или описательным («благословен») славословием, подстерегает одно серьезное затруднение⁵⁴. Повсюду в тексте греческой Библии, где εὐλογητὸς встречается в составе независимого или асиндетического славословия, оно всегда предшествует имени Божьему⁵⁵. Возьмите, например, καὶ εὐλογητὸς ὁ θεός ὁ ὑψιστος (Быт.14:20) и εὐλογητὸς ὁ θεός καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ (2 Кор. 1:3; Еф. 1:3; 1 Пет. 1:3)⁵⁶. Но в

Римлянам 9:5 εὐλογητὸς стоит после θεός. Если бы Павел в этом стихе придерживался обычного порядка слов, характерного для независимых славословий, текст выглядел бы либо так: εὐλογητὸς ὁ θεός εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν (если мы связываем ὁ ὢν ἐπὶ πάντων с ὁ Χριστός), либо εὐλογητὸς ὁ θεός ὁ ὢν ἐπὶ πάντων εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν.

Обойти это убедительное возражение, о котором Чарльз Крэнфилд справедливо пишет, что оно «практически само по себе ставит точку в данном вопросе» (Cranfield, *Romans*, p. 468), обычно пытаются двумя способами. Во-первых, ссылаются на явное исключение из обычного порядка слов во фразе из псалма 67:20⁵⁷ κύριος ὁ θεός εὐλογητός, εὐλογητός κύριος ἡμέραν καθ' ἡμέραν, которой переведена еврейская фраза מִיּוֹם יוֹם יְבָרַךְ יְיָ. Второе слово εὐλογητός занимает правильное положение, но первое, которое отсутствует в еврейском тексте, нарушает правило. Существуют разные объяснения данного факта: первая фраза может быть позднейшей вставкой (Alford H. *The Greek Testament* [Chicago: Moody, 1958], 2:405); вероятно, слово יְיָ было дважды использовано в еврейском оригинале (Meyer, *Romans*, p. 363 n. 1); переводчик дважды повторил слово по ошибке (Metzger, *Punctuation*, p. 107 n. 24; Cranfield, *Romans*, p. 467); «текст Септуагинты представляет собой вольный парафраз с отчетливым риторическим акцентом (переставлены слова, удвоено εὐλογητός, более сильная форма благословения следует за более слабой)» (Liddon H. P. *Explanatory Analysis of St. Paul's Epistle to the Romans* [Minneapolis: James & Klock, 1977], p. 152; Лиддон также полагает, что первая фраза может быть позднейшей вставкой; см. также Hodge C. *Systematic Theology* [Grand Rapids: Eerdmans, 1965], 1:512). Однако самое подробное и глубокое исследование перевода LXX предложил Тимоти Дуайт (Dwight, *On Romans ix.5*, pp. 32-33), который отказался признавать данный отрывок параллельным Римлянам 9:5⁵⁸ по двум причинам: (1) двойное славословие не имеет аналогов в греческой Библии, и (2) создатели LXX не смогли понять еврейский текст, что привело к повторению слова εὐλογητός (с доводами Дуайта можно ознакомиться в сносках на с. 32 его статьи), хиастическому порядку слов κύριος... εὐλογητός, εὐλογητός κύριος с целью придать словам славословия такую же силу, которая в случае единственного восклицательного предложения достигается, если поместить εὐλογητός в самое начало. Дуайт подытоживает: «Этот стих из Септуагинты, на наш взгляд, не только не представляет собой исключения, которое

доказало бы, что слово, выражающее славословие, может стоять после подлежащего... но и усиливает противоположную точку зрения, поскольку показывает, что даже в данном конкретном случае этому слову придается величайший возможный вес» (р. 33). Безусловно, порядок слов в псалме 67:20 показывает, что в греческом языке нет никакого непреложного правила, которое бы запрещало помещать подлежащее в славословии перед словом εὐλογητός, однако выводить из одного-единственного исключения в Септуагинте (притом лишь видимого) закономерность, которая может послужить ключом к истолкованию неоднозначного новозаветного отрывка, — чистой воды произвол.

Альтернативное объяснение столь необычного изменения порядка слов (с учетом допущения, что ст. 5 представляет собой славословие, адресованное Богу Отцу) заключается в предположении, что подлежащее — когда оно выражает основную мысль, или автор придает ему особое значение — может предшествовать сказуемому (предикату). Соответственно, некоторые говорят, что Павел хочет подчеркнуть «вселенский масштаб того, что принадлежит Богу» (Dunn, *Romans*, p. 536) или верховенство провидения Бога как «все-вышнего Владыки» (Abbot, *Authorship*, p. 360): «Тот, кто есть Бог над всем, да будет благословен вовек. Аминь». Идя аналогичным путем, Георг Бенедикт Винер провозглашает, что «...только эмпирический истолкователь мог бы счесть сие положение [предикат на первом месте] за непреложное правило; ибо, когда субъект составляет главное понятие, в особенности же когда он противопоставляется другому субъекту, предикат может и должен быть поставлен после него, ср. Пс. 67:20» (Winer G. B. *A Grammar of the Idiom of the New Testament* [Andover, Mass.: Draper, 1872], p. 551). Фридрих Адольф Филиппи метко отвечает ему так: «В истолковании формулы, сделавшейся неизменною, эмпиризм совершенно уместен, а еще более там, где для установившегося употребления может быть приведено достаточное основание (*ratio*). Как скоро славословие, по пропуске глагола существительного (*verb. substant.*), видимо имеет чисто восклицательную форму, мысль о хвале становится столь преобладающею, что слово, выражающее сию хвалу, по необходимости должно стоять во главе» (Philippi, *Romans*, 2:76). Если бы Павел хотел адресовать славословие Богу Отцу, он наверняка понял бы, что уникальное положение εὐλογητός способно помешать правильному пониманию стиха. Если он действительно



Чарльз Крэнфилд

хотел подчеркнуть идею вселенского характера божественного промысла и при этом устранить любые трудности истолкования, можно было бы ожидать, что он напишет τῷ δέ (ὅντι) ἐπὶ πάντων θεῷ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν, или τῷ δέ θεῷ τῷ ἐπὶ πάντων (ὅντι) δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν⁵⁹, что соответствовало бы славословиям, в которых используется дательный падеж, — они нередко встречаются в Павловых посланиях в концах абзацев⁶⁰. Более того, трудно вообразить, что больше нигде во всей греческой Библии подлежащее в славословии не акцентировано настолько же сильно, как в Римлянам 9:5, чтобы это потребовало изменения привычного порядка слов⁶¹.

Таким образом, положение εὐλογητός после ὁ ὢν и θεός делает крайне маловероятным, что ὁ ὢν κτλ. может быть независимым славословием, будь то пожелательным («Бог, который над всем, да будет благословен вовек!») или описательным («тот, кто есть Бог над всем, благословен вовек»). Следовательно, остается два варианта: либо с εὐλογητός начинается восклицательное славословие в адрес Христа («да будет Он благословен вовек!» [Кассирер]), либо это слово входит в состав описательного славословия, адресованного Христу («...Который... благословен вовек». Первый вариант несостоятелен, поскольку нет ни одного прецедента, когда подлежащее пожелательного славословия оставалось бы невыраженным, и неестественно отделять εὐλογητός от соседнего θεός. Некоторые возражают против вто-

рого варианта, которого я придерживаюсь, на том основании, что εὐλογητός ни в одном другом тексте не используется применительно к Христу, а исключительно к Отцу⁶², и что ἀμήν указывает на предшествующее восклицательное славословие⁶³. Давайте рассмотрим эти возражения.

Невозможно поспорить с тем, что во всех семи остальных случаях использования εὐλογητός в Новом Завете это слово относится к Богу Отцу⁶⁴, в то время как εὐλογημένος используется применительно к Христу шесть раз⁶⁵. Однако никаких принципиальных возражений против использования εὐλογητός по отношению к Христу быть не может: хотя в Септуагинте εὐλογητός обычно используется, когда речь идет о Боге, а εὐλογημένος — когда речь идет о людях, есть примеры, когда εὐλογημένος используется применительно к Богу⁶⁶, а εὐλογητός — применительно к людям⁶⁷. Изучение того, как Павел употребляет ἀμήν, показывает, что вне его использования в благословениях⁶⁸ этим словом обычно заканчиваются пожелательные славословия⁶⁹. Однако в двух случаях оно завершает провозглашения (Рим. 1:25; 1 Фес. 3:13 [один из вариантов текста]). Первый отрывок содержит конструкцию, похожую на Римлянам 9:5, поскольку там ἀμήν завершает декларативное славословие, которое находится выше в тексте того же послания, представляет собой относительное придаточное предложение и содержит слово εὐλογητός⁷⁰ и фразу εἰς τοὺς αἰῶνας⁷¹: (...τὸν κτίσαντα,) ὃς ἐστὶν εὐλογητός εἰς τοὺς αἰῶνας. ἀμήν. Из вышеизложенного следует, что, хотя на первый взгляд наличие ἀμήν в Римлянам 9:5 может указывать на предшествующее этому слову пожелательное славословие, такой вывод ни в коем случае не неизбежен, поскольку ἀμήν может означать и торжественное согласие с предшествующим утверждением — например, содержащимся в описательном славословии.

Проливает ли какой-то свет на вопрос о референте слова θεός непосредственный контекст 9-й главы Послания к римлянам?

Существуют полярные мнения относительно уместности славословия, адресованного Богу Отцу, в конце отрывка Римлянам 9:1-5. Генрих Майер полагает, что «перечисление отличий своего народа» побудило Павла «посвятить славословие Богу, Источнику этих привилегий, Который, таким образом, не несет ответственности за горько оплакиваемое неверие евреев» (Mayer, *Romans*, p. 361). Однако такое мнение не учитывает того факта, что причиной самого перечисления привилегий

израильян было желание апостола «подчеркнуть, насколько вопиюща непокорность евреев» (Cranfield, *Romans*, p. 468); в стихах 1-5 Павел, по существу, сокрушается из-за непослушания евреев, а не радуется их привилегиям, поэтому обращение к Богу Отцу со славословием представляется неуместным⁷². Каким образом непрестанная скорбь, с которой апостол описывает преимущества Израиля, могла стать поводом для хвалы?⁷³ Вершина всех привилегий — тот факт, что от евреев произошел Мессия, — тоже причиняла Павлу глубокую боль, ведь те, кому Бог оказал столь несравненную честь, в целом так и не приняли своего Мессию. Эдвин Гиффорд ставит вопрос ребром: «Как мог апостол благословить Бога за то, что Христос родился евреем, страдая оттого, что евреи Его отвергли?» (Gifford E. H. *The Epistle of St. Paul to the Romans* [London: Murray, 1886], p. 169)⁷⁴.

Будь окончание стиха Римлянам 9:5 независимым славословием, можно было бы ожидать, что апостол использует частицу δέ — если не для указания на противопоставление, то хотя бы как указание на переход (см. Иуды 24) от одного подлежащего (ὁ Χριστός) к другому (θεός)⁷⁵. Опять же, асиндетическое славословие в адрес Бога после упоминания о Христе, скорее, имело бы уничижительный смысл по отношению к личности Христа: «Но Тот, кто над всем, не есть Христос, а Бог Отец, который один благословен вовек!» (Lyonnet S. *Quaestiones in Epistulam ad Romanos* [Rome: Pontifical Biblical Institute, 1962], p. 28). Напротив, если вторая часть стиха 9:5 представляет собой славословие в адрес Христа, в ней присутствует естественная кульминация, возвышающая личность Мессии, а также антитеза, дополняющая ограничение, обозначенное с помощью фразы τὸ κατὰ σάρκα (см. Выше §Е.2). Мессия не просто вышел из еврейского народа; Он Царь вселенной, Которому будут вечно поклоняться как Богу. Решение отнести слово θεός ко Христу отлично согласуется с непосредственным контекстом. Более того, необходимо учесть возможность, что в Римлянам 9:5 слышится отголосок слов 44-го псалма: царь, к которому обращены слова εὐλόγησέν σε ὁ θεός εἰς τὸν αἰῶνα (Пс. 44:3), впоследствии сам назван «Богом», ὁ θρόνος σου, ὁ θεός, εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος (Пс. 44:7)⁷⁶.

Е. Смысл слова θεός

Проведенный анализ каждой фразы из второй части стиха Римлянам 9:5 показал, что с экзегетической точки зрения правильное отнести

эти слова ко Христу, а не к Богу Отцу. И непосредственный контекст тоже свидетельствует в пользу такого решения. Если так, то в отношении Христа Павел делает по меньшей мере два отдельных утверждения: Он «над всем» и «благословен вовек». Оба словосочетания синтаксически подчинены вневременному причастию с артиклем ὁ ὢν. Христос — царь вселенной и объект вечного поклонения.

Однако между этими двумя утверждениями находится слово θεός. Следует ли его отнести к предшествующей фразе ὁ ὢν ἐπὶ πάντων или к последующей фразе εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας? Или оно вообще стоит особняком как третье утверждение?

С точки зрения грамматики, нет ничего невозможного в том, что у ὁ ὢν может быть три отдельных предиката⁷⁷. В таком случае Павел утверждал бы, что Христос (1) обладает верховной властью над вселенной, (2) Бог по природе, (3) достоин вечного поклонения людей. Первое и второе утверждения были бы истинно вневременными⁷⁸, а истинность третьего стала бы очевидной после воскресения Спасителя. Однако связка θεός и εὐλογητὸς в греческой Библии встречается настолько часто, что воспринимать эти слова по отдельности было бы в высшей степени странно — особенно, когда перед εὐλογητὸς нет союза καί.

Немало богословов, которые видят в Римлянам 9:5 славословие в адрес Христа, связывают θεός с ὁ ὢν ἐπὶ πάντων⁷⁹, «[Христос,] Который есть над всем Бог». С другой стороны, θεός можно рассматривать в аппозиции к ὁ ὢν ἐπὶ πάντων (Prümm K. *Die Botschaft des Römerbriefes* [Freiburg: Herder, 1960], p. 140): «[Христос,] Который, как Бог, [властвует] над всем»⁸⁰. Обе эти конструкции разрывают естественную связь между θεός и εὐλογητὸς и лучше согласуются с таким порядком слов: ὁ ὢν θεός ἐπὶ πάντων. Кроме того, как отмечает Крэнфилд, если Павел действительно написал, что Христос «Бог над всем», его слова могли неправильно понять таким образом, «что божественность Христа исключает божественность Отца или делает Его выше, чем Отец» (Cranfield, *Romans*, p. 469).

Поэтому я предпочитаю связывать θεός с последующей фразой εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας⁸¹. В результате возможны два варианта перевода. Во-первых, «[Христос,] Который над всем, Бог, благословенный вовек»⁸². В этом случае θεός ктλ. выступает в роли второго предиката, подчиненного ὁ ὢν⁸³. Второй вариант — «[Христос,] Который над всем как Бог, благословенный вовек». Во втором варианте, которого придерживаюсь я, θεός находится в аппозиции к ὁ ὢν ἐπὶ πάντων⁸⁴, а εὐλογητὸς ктλ. описывает θεός.

Но что означает здесь слово θεός применительно к Христу? Перед θεός нет артикля не только по причине его аппозитивной (или предикативной) функции, но и потому, что оно играет роль качественного существительного, т. е. подчеркивает присущую Христу божественность, а не отождествляет личность Христа с личностью Бога Отца. Дело не только в том, что Христос «обладает рангом Бога» (Harrison E. F. *Romans* // Harrison E. F. et al. *EBC: Romans through Galatians* [Grand Rapids, MI: Zondervan, 1977], p. 103), хотя это действительно так, — Он изначально обладает божественной природой⁸⁵. Поскольку Павел уже описал Христа как сущего «над всем», то есть обладающего верховным положением и достоинством, θεός нельзя воспринимать в ослабленном или политеистическом смысле⁸⁶.

Завершая перечисление привилегий, которые есть у Израиля (Рим. 9:4-5), Павел сосредотачивает внимание на двух величайших преимуществах, которые представлены в виде личностей: отцы (патриархи) и Мессия (ст. 5). В 5-м стихе присутствуют два набора противоположностей (см. таблицу).

Из текста Римлянам 9:5 можно вычленить три отдельных утверждения о Христе: Он Владыка всего, Он Бог по природе, Его будут славить вечно. Однако в том виде, в котором Павел высказывает эти три мысли, они взаимосвязаны⁸⁷. Христос владычествует над всей вселенной, одушевленной и неодушевленной, поскольку Он Бог по природе (θεός) и достоин вечной славы, которая обычно ассоциируется с Отцом (Рим. 1:25; 2 Кор. 11:31). Именно в та-

1 ὢν — принадлежность (отцы принадлежат израильтянам)	ἐξ ὢν — происхождение (the Messiah arose from Israelite stock)
2 ἐξ ὢν — национальная идентичность [ἦλθεν] — происхождение τὸ κατὰ σάρκα — человеческая природа (Мессия по Своей человеческой природе вышел из израильского народа)	ἐπὶ πάντων — верховная власть над вселенной ὁ ὢν — положение θεός — божественность (Мессия выше всего и всех потому, что обладает божественной природой)

ком качестве, в силу Своего статуса как божественной Личности, которую будут славить вечно, Христос властвует над всем сущим. Назвав мимоходом Христа $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$, Павел тем самым показывает, что личный опыт и размышления вынудили его переосмыслить унаследованный от предков монотеизм и включить Христа в категорию Божества⁸⁸.

Однако прежде чем окончательно согласиться с такой экзегетической конструкцией, необходимо принять во внимание возражения, основанные на более широком контексте Павловой христологии. Всего их три.

**Несмотря на неприятие
большинства
израильтян,
Иисус Христос
превознесен над всем
мирозданием,
поскольку Он
по природе Бог
и достоин вечного
поклонения**

Во-первых, мог ли еврей-монотеист, каковым был Павел, даже задуматься о том, чтобы использовать слово $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ по отношению к кому бы то ни было за исключением Яхве, Бога Израилева?⁸⁹ В представлении Павла слово $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ имело достаточно широкий смысл, чтобы его можно было использовать в отношении других личностей помимо Яхве. Если он позволял себе называть так любое существо, которое кто-либо считал достойным поклонения (1 Кор. 8:4; 2 Фес. 2:4; см. Деян. 17:23), или писать о так называемых богах языческих религий (1 Кор. 8:5; Гал. 4:8; 2 Фес. 2:4), или описывать безудержное стремление удовлетворить все естественные инстинкты (метонимически именуемые $\eta\ \kappa\omicron\iota\lambda\acute{\iota}\alpha$, т. е. «чрево») как $\delta\ \theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ (Флп. 3:19), или именовать сатану $\delta\ \theta\epsilon\acute{o}\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \alpha\iota\omega\nu\omicron\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon$ (2 Кор. 4:4), не существует никаких априорных причин, в силу которых он не мог бы использовать это слово применительно к Тому, Кого считал тождественным по природе и равным по достоинству единому истинному Богу. Тем более, что $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ может употребляться и в качественном значении, и как генерализованный титул, и как личное имя Бога Отца⁹⁰. Иными словами, нельзя считать это решение Павла неуместным,

ведь он сам называл одним из признаков антихриста то, что антихрист присвоит себе титул $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ (2 Фес. 2:4), а в одном или двух случаях и сам говорил об истинном Христе как о $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$. Более того, Павлова христология была достаточно «высокой» и позволяла использовать $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ по отношению к Иисусу как титул. Вот несколько свидетельств того, насколько высокими были представления Павла о Христе (см. также Elwell W. *The Deity of Christ in the Writings of Paul // Current Issues in Biblical and Patristic Interpretation: Studies in Honor of Merrill C. Tenney*, ed. G. F. Hawthorne [Grand Rapids: Eerdmans, 1975], pp. 297-308):

- Христос обладает божественной природой (Флп. 2:6) и божественными качествами (Еф. 4:10; Кол. 1:19; 2:9).
- Ветхозаветные тексты и титулы (например, $\kappa\upsilon\ \rho\iota\omicron\varsigma$), относящиеся к Яхве, применяются ко Христу (напр., Иоил. 2:32 в Рим. 10:13; см. 1 Кор. 1:2; Ис. 45:23 в Флп. 2:10-11)⁹¹.
- Бог и Христос совместно образуют единый источник божественной благодати и мира (напр., Рим. 1:7; Флм. 3), руководства (1 Фес. 3:11) и утешения (2 Фес. 2:16-17)⁹².
- Христос — объект спасительной веры (Рим. 10:8-13; см. Деян. 16:31), а также поклонения со стороны людей и ангелов (Флп. 2:9-11).
- Христу адресуются ходатайственные молитвы (1 Кор. 1:2; 16:22; 2 Кор. 12:8).
- Христос осуществляет исключительные божественные функции — например, творит мир (Кол. 1:16), прощает грехи (Кол. 3:13), вершит окончательный суд (1 Кор. 4:4-5; 2 Кор. 5:10; 2 Фес. 1:7-9).

Второе возражение заключается в следующем. Поскольку Павел больше нигде не использует титул $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ по отношению к Христу, разве при толковании такой неоднозначной конструкции, как Римлянам 9:5, решающую роль не должно играть его обычное словоупотребление, в соответствии с которым $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ означает Бога Отца (Abbot, *Authorship*, pp. 363-374)?⁹³ Есть убедительные причины считать, что в Титу 2:13 Иисус Христос назван $\delta\ \mu\epsilon\gamma\alpha\varsigma\ \theta\epsilon\acute{o}\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \sigma\omega\tau\eta\rho\ \eta\mu\acute{\omega}\nu$. Конечно, не все библеисты считают это письмо Павловым, но даже в этом случае стих Титу 2:13 может отражать неизбежное или закономерное развитие Павловой традиции. Римлянам 9:5 и Титу 2:13 — единственные два текста в корпусе Павловых посланий, где $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ с какой-либо вероятностью выступает в роли христологического титула.

Не подлежит сомнению, что Павел обычно — практически всегда — использует слово $\theta\epsilon\omicron\varsigma$ по отношению к Богу Отцу. Однако «обычно» и «исключительно» — не одно и то же. Поскольку есть ряд текстов, в которых $\theta\epsilon\omicron\varsigma$ явно относится не к Отцу⁹⁴, мы не можем называть практику использования этого слова единообразной. В сфере лексикографии мы без проблем признаем, что Павел использовал *hara* *legomena* (напр., $\chi\epsilon\iota\rho\omicron\upsilon\rho\alpha\phi\omicron\nu$, Кол. 2:14) и *dis* *legomena* (например, $\theta\rho\iota\alpha\mu\beta\epsilon\upsilon\epsilon\iota\nu$, 2 Кор. 2:14; Кол. 2:15). Почему же в сфере богословской терминологии мы должны отказывать ему в удовольствии время от времени употреблять *hara* или *dis* *legomena*, возможно, отражающие представления (о божественности Христа), которые он в своих посланиях выражал разнообразными в лингвистическом плане и взаимодополняющими способами?⁹⁵ Назвать Христа $\theta\epsilon\omicron\varsigma$ — не единственный способ, которым Павел мог выразить свою веру в божественность Христа. Другие титулы, такие как $\kappa\upsilon\rho\iota\omicron\varsigma$ и $\upsilon\iota\omicron\varsigma$, великолепно служили этой цели, и в ранней церкви использовались таким образом гораздо чаще, чем $\theta\epsilon\omicron\varsigma$, поскольку их труднее было неправильно понять. И здесь мы подходим к третьему возражению.

«Если он [Павел] действительно позволил себе здесь говорить так откровенно [о Христе как $\theta\epsilon\omicron\varsigma$], трудно себе представить, что он не поступил бы так же и в других своих посланиях, где для этого было множество возможностей» (Kirk, *Romans*, p. 104). Я кратко изложу несколько возможных причин, в силу которых Павел так редко называет Иисуса $\theta\epsilon\omicron\varsigma$.

- Применительно к Отцу $\theta\epsilon\omicron\varsigma$ выступает в роли личного имени. Если бы Иисуса регулярно называли $\theta\epsilon\omicron\varsigma$, и это слово, подобно $\chi\rho\iota\varsigma\tau\omicron\varsigma$, перестало бы восприниматься как титул и превратилось в имя собственное, воцарилась бы лингвистическая путаница.
- Если слово $\theta\epsilon\omicron\varsigma$ в целом используется применительно только к Отцу, сохраняется различие между Отцом и Сыном: Отец — $\epsilon\iota\varsigma$ $\theta\epsilon\omicron\varsigma$, Сын — $\epsilon\iota\varsigma$ $\kappa\upsilon\rho\iota\omicron\varsigma$ (1 Кор. 8:6), — и не остается возможности для компромисса, связанного с подчиненностью Сына Отцу.
- Если бы слово $\theta\epsilon\omicron\varsigma$ стало личным именем не только Отца, но и Сына, ранним христианам было бы трудно защититься от обвинений в двоебожии и утверждений, что Иисус — по сути, $\delta\epsilon\upsilon\tau\epsilon\rho\omicron\varsigma$ $\theta\epsilon\omicron\varsigma$ ⁹⁶.
- Если бы Иисуса постоянно называли $\theta\epsilon\omicron\varsigma$, под угрозой оказалась бы вера в истинную человеческую природу Иисуса — не говоря

уже о богословских ребусах, которые бы возникали благодаря таким выражениям, как «Бог умер за нас» (см. Рим. 5:8) или «в теле Плоти Бога» (см. Кол. 1:22).

Но даже если оставить в стороне эти возможные объяснения, можно задаться вопросом: если автор четвертого евангелия, в котором слово $\theta\epsilon\omicron\varsigma$ встречается 83 раза, трижды применил его к Иисусу (Ин. 1:1, 18; 20:28), почему Павел, который использовал слово $\theta\epsilon\omicron\varsigma$ более 500 раз, не мог применить его к Иисусу однажды (Рим. 9:5) или дважды (Рим. 9:5; Тит. 2:13).

Итак, вот три возражения общего характера, которые выдвигают против утверждения, что Римлянам 9:5 $\theta\epsilon\omicron\varsigma$ — христологический титул: (1) что Павел не стал бы называть Иисуса $\theta\epsilon\omicron\varsigma$, (2) что Павел никогда не использовал $\theta\epsilon\omicron\varsigma$ в отношении Иисуса, и (3) что, если бы Павел использовал этот титул применительно к Иисусу, он поступал бы так гораздо чаще. Ни одно из этих возражений не убедительно настолько, чтобы из-за него стоило бы отказаться от вывода, сделанного на основании одной лишь экзегезы.

Г. Вывод

Основные аргументы в пользу того, что $\theta\epsilon\omicron\varsigma$ в Римлянам 9:5 относится к δ $\chi\rho\iota\varsigma\tau\omicron\varsigma$, можно подытожить следующим образом.

1. Считать, что δ $\chi\rho\iota\varsigma\tau\omicron\varsigma$ и δ $\omega\upsilon\nu$ — одно и то же лицо, проще и более естественно, чем настаивать на обратном, поскольку существительное и причастие согласуются друг с другом грамматически.
2. Хотя фраза $\tau\omicron$ $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}$ $\sigma\acute{\alpha}\rho\kappa\alpha$ сама по себе не требует дополнительной антитезы, она естественным образом предполагает некое противопоставление, и когда фраза δ $\omega\upsilon\nu$ $\kappa\tau\lambda$. соответствует этому ожиданию, возможность того, что эти фразы противопоставлены и дополняют друг друга, становится вероятностью. Отсюда следует, что δ $\chi\rho\iota\varsigma\tau\omicron\varsigma$ — референт δ $\omega\upsilon\nu$ $\kappa\tau\lambda$.
3. Если вторая часть 5-го стиха представляет собой славословие, адресованное Отцу, трудно объяснить некоторые нюансы:
 - a. асиндетон, поскольку славословия у Павла всегда относятся к предшествующему подлежащему;
 - b. присутствие $\omega\upsilon\nu$, которое избыточно, если δ $\omega\upsilon\nu$ $\epsilon\pi\iota$ $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu$ $\theta\epsilon\omicron\varsigma$ означает «Бог над всем», а порядок слов не

допускает перевода «Он, Кто есть Бог над всем»;

- с. порядок слов, поскольку в греческой Библии εὐλογητός неизменно (несмотря на Пс. 67:19 в Септуагинте) предшествует имени Божьему в независимых славословиях.

И напротив, если вторая часть стиха относится к Христу,

- d. относительное ὃς ὢν согласуется с предшествующим текстом, так что славословие не асиндетическое;
- e. ὃς ὢν эквивалентно ὅς ἐστιν, так что ὢν не избыточно;
- f. εὐλογητός относится к слову θεός и с добавлением εἰς τοὺς αἰῶνας естественным образом следует за θεός, поэтому εὐλογητός не оказывается на необычном месте.
4. Поскольку Павлу не чужда идея всевластия Христа над мирозданием, не составляет труда отнести фразу ὃς ὢν ἐπὶ πάντων ко Христу, при этом считая титул θεός παντοκράτωρ принадлежащим исключительно Отцу.
5. Если тон отрывку 9:1-4 задают слова λύπη и ὀδύνη, с помощью которых Павел описывает свои чувства в связи с неверием подавляющего большинства своих соотечественников, было бы совершенно уместно, если бы апостол закончил абзац указанием на превознесенное положение и божественную природу отвергнутого евреями Мессии, но было бы совершенно неуместно закончить его радостным славословием Бога в отсутствие какого-либо противительного союза.
6. Принимая во внимание высокую христологию посланий Павла, в соответствии с которой Иисус носит божественное имя, обладает божественной природой, исполняет божественные функции, к Нему обращены вера и поклонение людей, нас не должно удивить, если Павел при случае использует по отношению к Иисусу генерализованный титул θεός.

Таким образом, в высшей степени вероятно, что понятие θεός в Римлянам 9:5 применяется к Христу⁹⁷. И даже если остановиться на такой точке зрения, остается некоторая неясность относительно того, как наиболее правильно расставить в предложении знаки препинания и перевести его. Я согласен с пунктуацией в NA²⁶

(UBS³): запятая стоит после ὁ ἄρκα, а перевод стиха выглядит так: «Им принадлежат патриархи и из их рядов, с точки зрения человеческого происхождения, вышел Христос, Который превыше всего как Бог, благословенный вовеки». Именно это утверждает апостол в конце отрывка 9:1-5. Несмотря на недостойное неприятие, оказанное Ему большинством соотечественников-израильтян, Мессия, Иисус Христос превознесен над всем мирозданием, одушевленным и неодушевленным, включая и отвергающих Его евреев, поскольку Он по природе Бог и достоин вечного поклонения.

Примечания

1. Наиболее полное изложение истории толкования Римлянам 9:5 можно найти в работах Abbot E. On the Construction of Romans ix.5 // *Journal of Biblical Literature* (1881), pp. 87-154; Abbot E. Recent Discussions on Romans ix.5 // *Journal of Biblical Literature* (1883), pp. 90-112; Durand A. La divinité de Jésus-Christ dans S. Paul, Rom ix, 5 // *Revue Biblique* (1903), pp. 550-570; Faccio, Hyacinthus M. *De Divinitate Christi iuxta S. Paulum, Rom. 9, 5* (Jerusalem: Typis PP. Franciscanorum, 1945), pp. 64-108; Kuss, Otto. *Der Römerbrief Übersetzt Und Erklärt* (Regensburg: F. Pustet, 1957), 3:683-688; Kuss, Otto. *Zur Römer 9,5 // Rechtfertigung: Festschrift für Ernst Käsemann zum 70. Geburtstag*, eds. J. Friedrich, W. Pöhlmann, P. Stuhlmacher (Tübingen: Mohr, 1976), pp. 292-301. Более краткое изложение есть в работах Liddon H P. *Explanatory Analysis of St. Paul's Epistle to the Romans* (Minneapolis: James & Klock, 1977), pp. 151-152; Sanday W.; Headlam A. C. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans* (Edinburgh: Clark, 1902), p. 234; Cranfield C. E. B. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans* (Edinburgh: Clark, 1979), 2:469-470. Рассматривая данные вплоть до конца IX века, Фаччо стремится показать, что в сочинениях отцов и других церковных писателей никаких разногласий относительно применения славословия в стихе 9:5 ко Христу не было (pp. 64-101, 135). Далее он демонстрирует, что Иоганн Веттштейн и другие критики нового времени ошибаются, когда утверждают, что многие отцы относили вторую часть стиха 9:5 к Богу Отцу (pp. 102-108).
2. Обзор различных мнений о том, как связаны между собой 1-8 и 9-11 стихи 9-й главы Послания к римлянам, можно найти, например, в Cranfield, *Romans*, pp. 445-47, 820; а также в Johnson E. E. *The Function of Apocalyptic and Wisdom Traditions in Romans 9-11* (Atlanta: Scholars Press, 1989), pp. 110-147.
3. Лк. 1:68; 1 Пет. 1:3; 2 Кор. 1:3; Еф. 1:3. См. Robertson A. T. *A Grammar of the Greek New Testament in Light of Historical Research* (Nashville: Broadman, 1934),

- р. 396. Однако, если согласиться с Эбботом (Abbot E. *The Authorship of the Fourth Gospel and Other Critical Essays* [Boston: Ellis, 1888], pp. 355-361, 409-410) и настаивать на различии εὐλογητός = *laudandus* или *laude dignus*, а εὐλογημένος = *laudatus*, с εὐλογητός мог бы использоваться только глагол в изъявительном наклонении (как, собственно, и утверждает Эббот; см. также Beyer H. W. TDNT 2:764; с другой стороны, см. Winer G. B. *A Grammar of the Idiom of the New Testament* [Andover, Mass.: Draper, 1872], p. 586). Но что бы ни говорили о смысле других отглагольных прилагательных, заканчивающихся на -τέος или -τός (см. Caragounis C. C. *The Ephesian Mystery: Meaning and Content* [Lund: Gleerup, 1977], p. 79 n. 3), представляется априори маловероятным, что εὐλογητός ὁ θεός утверждает всего лишь, что Бог достоин хвалы (εὐλογία ἄξιος). Эта фраза выражает пожелание, чтобы Бога прославили, и тем самым сама славит Его. Судя по всему, Эббот молчаливо соглашается с данным тезисом, когда отмечает, что славословие, в котором присутствует εὐλογητός, «с точки зрения грамматики, носит декларативный, а не оптативный характер, хотя эффект оригинального текста перевод „да будет прославлен“, наверное, передает лучше, чем вариант „должен быть прославлен“» (Abbot, *Authorship*, p. 410). С другой стороны, О'Брайен предпочитает называть отрывки 2 Кор. 1:3-4, Еф. 1:3-14 и 1 Пет. 1:3-5 «вводными эвлогиями» (O'Brien P. T. *Introductory Thanksgivings in Letters of Paul* [Leiden: Brill, 1977], p. 233 n. 4), различая при это «доксологии, в которых используется слово δόξα или его синонимы, такие как τιμή, κράτος и т. п., и эвлогии (= berakoth), в которых используется слово εὐλογητός (там же, p. 236 n. 19). Аналогичной точки зрения придерживается Маллинс, который выделяет в Септуагинте и Новом Завете три вида «атрибуций» (*ascriptions*): объявления горя, объявления блаженства и эвлогии; в число четырех формальных эвлогий или «дидактических атрибуций» в Новом Завете он включает Лк. 1:68; 1 Пет. 1:3; 2 Кор. 1:3; Еф. 1:3 (Mullins T. Y. *Ascription as a Literary Form* // *New Testament Studies* [1973], pp. 195, 201-203).
4. Вопреки мнению Бёркитта (Burkitt F. C. *Christian Beginnings* [London: University of London Press, 1924], p. 452), который, судя по всему, признает лишь восклицательные славословия и, ссылаясь на присутствие ἀμήν в Римлянам 9:5, считает эти слова апостола атрибуцией, а не описанием.
 5. 1 Пет. 4:11; 5:11; Иуды 24-25; Рим. 1:26; 11:36; 16:27; Гал. 1:5; Еф. 3:20-21; Флп. 4:20; 1 Тим. 1:17; 6:15-16; Евр. 13:21; Откр. 7:11-12.
 6. 2 Пет. 3:18; 2 Тим. 4:18; Откр. 1:6-8.
 7. Любопытно, что Эббот, отрицая применимость θεός в Римлянам 9:5 ко Христу, открыто признает существование как пожелательных, так и объявительных славословий (Abbot, *Authorship*, p. 366), в то время как Гиффорд, который относит θεός в Римлянам 9:6 ко Христу, настаивает на том, что в этом стихе вообще нет славословие, а есть лишь «торжественное провозглашение божественности — в точности такое же по форме, как во 2 Кор. 11:31» (Gifford E. H. *The Epistle of St. Paul to the Romans* [London: Murray, 1886], p. 179). Из английских переводов, которые относят θεός ко Христу, только перевод Кассирера содержит пожелательное славословие: «Им принадлежат патриархи, и их человеческий род, из которого пришел Христос, Он, Который правит как Бог всем сущим. Да будет Он благословен вовек. Аминь». Бернхард Вайс — пример богослова, который считает Римлянам 9:5 славословием в адрес Христа (Weiss B. *Biblical Theology of the New Testament* [Edinburgh: Clark, 1882-1883], 1:393).
 8. Подробности см. Cranfield, *Romans*, p. 465 n. 2.
 9. Библиографические сведения о работах Хардера и Шнивинда см. Bartsch H. W. Röm. 9,5 und 1. Clem. 32,4: Eine notwendige Konjektur im Römerbrief // *Theologische Zeitschrift* (1965), pp. 401-409.
 10. Возможно, именно знакомство с данным фактом, а также наличие параллельной конструкции ὁ θεός... ὁ ὢν εὐλογητός εἰς τοὺς αἰῶνας во 2 Кор. 11:31 побудили Лоримера (Lorimer W. L. *Romans ix.3-5* // *New Testament Studies* [1966-1967], p. 385) изменить вариант, предложенный Шлихтингом, следующим образом: ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεός, <ὁ ὢν> εὐλογητός εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν.
 11. См. 1 Клим. 1; 32; 56; 60; 62.
 12. О достоверности текста Римлянам 9:5, в особенности о предполагаемом отсутствии θεός в сирийских переводах, см. Faccio, pp. 12-15.
 13. В письме, адресованном Метцгеру (Metzger B. M. *The Punctuation of Romans 9:5* // *Christ and Spirit in the New Testament: Festschrift in Honour of C. F. D. Moule*, eds. B. Lindars; S. S. Smalley [Cambridge: Cambridge University Press, 1973], pp. 97-98).
 14. Согласно сведениям, полученным Лэтти от Пера Будона, в палимпсесте С между σάρκα и ὁ ὢν есть маленький крестик, эквивалент двоеточия (Lattey C. *The Codex Ephraemi Rescriptus on Romans ix.5* // *Expository Times* [1923-1924], pp. 42-43).
 15. Скилтон (Skilton J. H. *Romans 9:5 in Modern English Versions: A Study in Syntax and Doctrine* // *The New Testament Student*, ed. J. H. Skilton [Philadelphia: Presbyterian & Reformed, 1975], 2:104-115) разделил около 100 английских переводов, изданных с 1881 по 1973 год, на две группы: те, что следуют KJV и относят ὁ ὢν κтл. ко Христу, и те, что отдают предпочтение варианту RSV и ставят двоеточие или точку после σάρκα.
 16. О том, как выглядел текст Римлянам 9:5 в древних переводах (латинском, сирийском, коптском, готском, армянском, эфиопском) см. Metzger, *Punctuation*, pp. 100-101. Метцгер обнаружил

- «определенные расхождения в том, как несколько разных переводчиков обошлись с ἐπὶ πάντων — некоторые помещали эту фразу перед словом „Бог“, некоторые после, а в эфиопском переводе она полностью отсутствует. Однако почти все переводы (не считая латинского, который двусмыслен) единодушно считают ὁ ὧν к. т. л. описанием Христа» (там же, р. 101).
17. Нельзя считать случайностью тот факт, что ученый, написавший влиятельную статью о Римлянам 9:5 (Metzger, Punctuation), в которой отстаивал правильность греческого текста UBS³, сам был членом комиссии UBS и председателем комиссии, работавшей над NRSV.
 18. Meyer H. A. W. *Critical and Exegetical Hand-book to the Epistle to the Romans* (New York: Funk & Wagnalls, 1889), pp. 360-364; Denney J. St. Paul's Epistle to the Romans // *The Expositor's Greek New Testament*, ed. W. R. Nicoll (Grand Rapids: Eerdmans, 1970), 2:555-725; Lietzmann H. *A History of the Early Church* (Cleveland: World, 1961), p. 90; Barth K. *The Epistle to the Romans* (London: Oxford University Press, 1933), p. 339; Dodd C. H. *The Epistle to the Romans* (London: Hodder & Stoughton, 1932), pp. 152-153, 165; Kirk K. E. *The Epistle to the Romans* (Oxford: Clarendon, 1937), pp. 103-104; Taylor V. *The Epistle to the Romans* (London: Epworth, 1955), pp. 61-62; Kuss, *Der Römerbrief*, pp. 678-696; Käsemann E. *Commentary on Romans* [London: SCM, 1980], pp. 259-260; Wilckens U. *Der Brief an die Römer* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1980), p. 189; Zeller D. *Der Brief an die Römer* (Regensburg: Pustet, 1985), pp. 173-174; Dunn J. D. G. *Romans 9-16* (Dallas: Word, 1988), pp. 521, 529, 635-636; Schmithals W. *Der Römerbrief* (Gütersloh: Mohn, 1988), pp. 327, 333; Stuhlmacher P. *Der Brief an die Römer* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990), pp. 131-132.
 19. Abbot, *Authorship*, pp. 332-438; Abbot, *Discussions*; Burkitt F. C. On Romans ix 5 and Mark xiv 61 // *Journal of Theological Studies* (1904), pp. 452-454; Burkitt F. C. *The Punctuation of New Testament Manuscripts* // *Journal of Theological Studies* (1928), p. 398; Bousset W. *Kyrios Christos* (New York: Abingdon, 1970), p. 210; Champion L. G. *Benedictions and Doxologies in the Epistles of Paul* (Oxford: Kemp Hall, 1935), pp. 124-126; Andrews E. *The Meaning of Christ for Paul* (New York: Abingdon, 1949), pp. 126-127; Bultmann R. *Essays Philosophical and Theological* (London: SCM, 1955), p. 276; Bultmann R. *Theology of the New Testament* (London: SCM, 1952-1955), p. 1:129 n.; Funk R. W. *The Syntax of the Greek Article: Its Importance for Critical Pauline Problems* (кандидатская диссертация, Вандерbiltский университет, 1953), pp. 157-158; Barth K. *Church Dogmatics* (Edinburgh: Clark, 1957), 2.2:205; Taylor V. *New Testament Essays* (London: Epworth, 1970), pp. 84-85; Cerfaux L. *Christ in the Theology of St. Paul* (New York: Herder, 1959), pp. 517-520; Barclay W. *Jesus as They Saw Him* (London: SCM, 1962), pp. 28-29; Schweizer E. *TDNT* 7:128 n. 238; Kümmel W. G. *The Theology of the New Testament* (Nashville: Abingdon, 1973), p. 164; Schneider J. God // *The New International Dictionary of New Testament Theology* (Grand Rapids: Zondervan/Exeter: Paternoster, 1975-1978), 2:80; Kuss, *Der Römerbrief*, pp. 302-303; Goppelt L. *Theology of the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1981-1982), 2:79; von der Osten-Sacken P. *Christian-Jewish Dialogue: Theological Foundations* (Philadelphia: Fortress, 1986), pp. 20, 221 n. 56; Dunn J. D. G. *The Partings of the Ways* (Philadelphia: Trinity, 1991), pp. 203-204.
 20. Тематическая статья Кусса из 3-го тома его толкования на Послание к римлянам (pp. 679-696), изданного в 1978 году, в значительной мере совпадает с его статьей «Zur Römer 9,5» из сборника статей в честь Эрнста Кеземана 1976-го года, хотя в первом случае он уделяет больше внимания современным толкователям Римлянам 9:5 (pp. 683-687), удачно обобщая взгляды некоторых основных сторонников двух упомянутых экзегетических подходов; однако самое подробное толкование из всех доступных на любом языке — монография Фаччо на латыни — не упомянуто.
 21. В своем толковании на Послание к римлянам 1988 года (pp. 628-629, 635-636) Данн настойчиво возражает против отнесения θεός ко Христу, однако ранее он допускал (хотя и в конечном счете отверг) «очень реальную возможность» того, что Павел здесь называет Христа Богом или «богом» (Dunn J. D. G. *Christology in the Making* [London: SCM, 1980], p. 45; см. Dunn J. D. G. *Unity and Diversity in the New Testament* [London: SCM, 1977], pp. 63, 405 n. 37).
 22. К числу этих «многих» относятся...
СПЕЦИАЛИСТЫ ПО ГРАММАТИКЕ: Middleton T. F. *The Doctrine of the Greek Article* (London: Rivingtons, 1841), pp. 314-119; Moulton J. H. *A Grammar of New Testament Greek* (Edinburgh: Clark, 1908), 1:228; Weiss B. *Der Gebrauch des Artikels bei den Gottesnamen* // *Theologische Studien und Kritiken* (1911), pp. 319-392, 503-538; Robertson A. T. *Grammar*, p. 1108; Robertson A. T. *Word Pictures in the New Testament* (New York: Long & Smith, 1932), 4:381; Zerwick M. *Analysis philologica Novi Testamenti graeci* (Rome: Pontifical Biblical Institute, 1966), p. 350; Turner N. *Grammatical Insights into the New Testament* (Edinburgh: Clark, 1965), p. 15.
ТОЛКОВАТЕЛИ: Bengel J. A. *Gnomon of the New Testament* (Edinburgh: Clark, 1863), 3:124-125; Olshausen H. *The Epistle of St. Paul to the Romans: A Biblical Commentary on the New Testament* (Edinburgh: Clark, 1856), pp. 324-326; Hodge C. *Commentary on the Epistle to the Romans* (Grand Rapids: Eerdmans, 1953), pp. 300-302; Vaughan C. J. *St. Paul's Epistle to the Romans* (London: Macmillan, 1874), p. 175; Moule H. C. G. *The Epistle to the Romans*

(London: Pickering & Inglis), pp. 248, 261-262; Moule H. C. G. *The Epistle of Paul the Apostle to the Romans* (Cambridge: Cambridge University Press, 1899), pp. 164-165; Godet F. *Commentary on St. Paul's Epistle to the Romans* (Edinburgh: Clark, 1892), 2:136-143; Philippi F. A. *Commentary on St. Paul's Epistle to the Romans* (Edinburgh: Clark, 1879), 2:68-78; Shedd W. G. T. *A Critical and Doctrinal Commentary on the Epistle of St. Paul to the Romans* (Minneapolis: Klock & Klock, 1978), pp. 278-279; Weiss B. *Handbuch über den Brief des Paulus an die Römer* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1881), pp. 436-439; Gifford, pp. 168-169, 178-179; Alford H. *The Greek Testament* (Chicago: Moody, 1958), 2:404-406; Liddon, *Romans*, pp. 151-154; Sanday; Headlam, pp. 232-238; Zahn T. *Der Brief des Paulus an die Römer* (Leipzig: Deichert, 1910), pp. 432-435; Lagrange M. J. *Saint Paul: Épître aux Romains* (Paris: Gabalda, 1950), p. 227; Haering T. *Der Römerbrief des Apostels Paulus* (Stuttgart: Calwer, 1926), p. 89; Sickenberger J. *Die Briefe des Heiligen Paulus an die Korinther und Römer* (Bonn: Hanstein, 1932), p. 249; Schlatter A. *Gottes Gerechtigkeit: Ein Kommentar zum Römerbrief* (Stuttgart: Calwer, 1965), pp. 295-296; Lenski R. C. H. *The Interpretation of St. Paul's Epistle to the Romans* (Columbus: Lutheran Book Concern, 1936), pp. 590-593; Nygren A. *Commentary on Romans* (London: SCM, 1952), pp. 358-359; Althaus P. *Der Brief an die Römer* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966), pp. 98, 100; Michel O. *Der Brief an die Römer* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966), pp. 229; Leenhardt F. J. *The Epistle to the Romans* (London: Lutterworth, 1961), pp. 245-247; Murray J. *The Epistle to the Romans* (Grand Rapids: Eerdmans, 1965), 2:6-7, 246-248; Bruce F. F. *The Epistle of Paul to the Romans* (Grand Rapids: Eerdmans, 1963), pp. 186-187; Bruce F. F. *An Expanded Paraphrase of the Epistles of Paul* (Exeter: Paternoster, 1965), p. 211; Best E. *The Letter of Paul to the Romans* (Cambridge: Cambridge University Press, 1967), p. 107; de Boor W. *Der Brief des Paulus an die Römer* (Wuppertal: Brockhaus, 1967), p. 224; Cranfield, *Romans*, 2:465-470, 840; Cranfield C. E. B. *Romans: A Shorter Commentary* (Edinburgh: Clark, 1985), pp. 222-224; Schlier H. *Der Römerbrief* (Freiburg: Herder, 1977), p. 288; Ridder-bos H. N. *Aen de Romeinen* (Kampen: Kok, 1977), pp. 208-209; Harrison E. F. *Romans // The Expositor's Bible Commentary* (Grand Rapids: Zondervan, 1976-1992), 10:103; Hendriksen W. *Exposition of Paul's Epistle to the Romans* (Grand Rapids: Baker, 1981), 2:315-316; Morris L. *The Epistle to the Romans* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), p. 350. У Харви (Harvey A. E. *Jesus and the Constraints of History* [London: Duckworth, 1982], p. 176) были основания утверждать, что «подавляющее большинство толкователей и переводчиков в последние годы рассматривает Рим. 9:5 как независимое словословие в адрес Бога» (ссылаясь в качестве примера на толкование Ганса Литцмана [1928]).

См. также сноску 98.

АВТОРЫ ТРУДОВ ОБЩЕГО ХАРАКТЕРА: Dwight T. On Romans ix.5 // *Journal of Biblical Literature* (1881), pp. 24-50; Westcott B. F.; Hort F. J. A. *The New Testament in the Original Greek* (London: Macmillan, 1881), vol. 2, app. 110; Liddon H. P. *The Divinity of Our Lord and Saviour Jesus Christ* (London: Rivingtons, 1889), pp. 316-319, 437; Durand, pp. 563-570; Warfield B. B. *The Lord of Glory* (London: Hodder & Stoughton, 1907), pp. 70, 250, 254-255, 259; Stevens G. B. *The Theology of the New Testament* (Edinburgh: Clark, 1911), pp. 397-398; Stevens G. B. *The Pauline Theology* (New York: Scribner, 1903), pp. 201-202; Rostron S. N. *The Christology of Paul* (London: Scott, 1912), pp. 180-184; McGiffert A. C. *The God of the Early Christians* (New York: Scribner, 1925), p. 27; Prat F. *The Theology of Saint Paul* (Westminster, MD: Newman, 1926), 1:261, 2:126-127; Warfield B. B. *Christology and Criticism* (New York: Oxford University Press, 1929), pp. 267-270; Lebreton J. *History of the Dogma of the Trinity from Its Origins to the Council of Nicaea* (London: Burns, Oates & Washbourne, 1939), 1:371; Cotter A. C. The Divinity of Jesus Christ in Saint Paul // *Catholic Biblical Quarterly* (1945), pp. 259-289; Faccio, pp. 17, 25-61, 134; Warner H. J. Romans ix.5 // *Journal of Theological Studies* (1947), pp. 203-204; Stauffer E. *New Testament Theology* (New York: Macmillan, 1955), p. 283 n. 348, p. 324 n. 803; Stauffer E. *TDNT*, 3:105; Munck J. *Christ and Israel: An Interpretation of Romans 9-11* (Philadelphia: Fortress, 1967), pp. 32-33; Wainwright A. W. *The Trinity in the New Testament* (London: SPCK, 1962), pp. 54-58; Cullmann O. *The Christology of the New Testament* (London: SCM, 1959), pp. 312-313; Prümmer K. *Die Botschaft des Römerbriefes* (Freiburg: Herder, 1960), p. 140; Rahner K. Theos in the New Testament // K. Rahner. *Theological Investigations* (Baltimore: Helicon, 1961), 1:135; Lyonnet S. *Quaestiones in Epistulam ad Romanos* (Rome: Pontifical Biblical Institute, 1962), pp. 26-30; Bonsirven J. *Theology of the New Testament* (Westminster, Md.: Newman, 1963), pp. 229 n. 10, 381; Whiteley D. E. H. *The Theology of St. Paul* (Oxford: Blackwell, 1964), p. 119; Fahy T. A Note on Romans 9:1-18 // *Irish Theological Quarterly* (1965), p. 262; Brown R. E. *Jesus, God and Man: Modern Biblical Reflections* (Milwaukee: Bruce, 1967), pp. 20-22; Sabourin L. *The Names and Titles of Jesus* (New York: Macmillan, 1967), pp. 301, 304 n. 6; Sabourin L. *Christology: Basic Texts in Focus* (New York: Alba, 1984), pp. 126-127; Longenecker R. N. *The Christology of Early Jewish Christianity* (London: SCM, 1970), pp. 138-139; Metzger B. M. *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (New York: United Bible Societies, 1971), pp. 620-622; Metzger, Punctuation, pp. 103-112; Fortman E. J. *The Triune God: A Historical Study of the Doctrine of the Trinity* (Westminster: Philadelphia, 1972), pp. 20, 27; Feuillet A. *Christologie paulinienne et tradition biblique* (Paris: Desclée de Brouwer, 1973), p. 26;

- Ridderbos H. N. *Paul: An Outline of His Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), p. 68; Ridderbos H. N. *Paul and Jesus* (Philadelphia: Presbyterian & Reformed, 1958), p. 73; Elwell W. The Deity of Christ in the Writings of Paul // *Current Issues in Biblical and Patristic Interpretation: Studies in Honor of Merrill C. Tenney*, ed. G. F. Hawthorne (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), p. 306; Thüsing W. *Gott und Christus in der paulinischen Soteriologie* (Münster: Aschendorff, 1986), 1:147-150; Siegert F. *Argumentation bei Paulus gezeigt an Röm 9-11* (Tübingen: Mohr, 1985), pp. 119, 122-123; Morris L. *New Testament Theology* (Grand Rapids: Zondervan, 1986), p. 48; Piper J. *The Justification of God: An Exegetical and Theological Study of Romans 9:1-23* (Grand Rapids: Baker, 1983), p. 28; Cranfield C. E. B. Some Comments on Professor J. D. G. Dunn's Christology in the Making with Special Reference to the Evidence of the Epistle to the Romans // *The Glory of Christ in the New Testament: Studies in Christology in Memory of George Bradford Caird*, ed. L. D. Hurst; N. T. Wright (New York: Oxford University Press, 1987), p. 273; Raymond R. L. *Jesus, Divine Messiah: The New Testament Witness* (Phillipsburg, N.J.: Presbyterian & Reformed, 1990), pp. 272-276.
23. Καί перед ἐξ ὧν (ст. 5) указывает на то, что третье употребление ὧν относится не к οἱ πατέρες (Weiss B., *Römer*, p. 435; однако см. Zahn, *Römer*, p. 435).
 24. Можно использовать такие глаголы, как ἦλθεν (см. 1 Тим. 1:16), ἐγένετο (см. Гал. 4:4) или хотя бы просто ἦν.
 25. Хотя в новозаветных посланиях обычно не используется артикль со словом Χριστός, когда оно выступает в роли имени собственного (Blass F.; Debrunner A. A. *Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature* [Chicago: University of Chicago Press, 1961], §260; Robertson A. T. *Grammar*, p. 760), Χριστός с артиклем может быть именем собственным, а не титулом (см., напр., Кол. 3:1-4 [4х]). «Использование артикля не помогает нам определить, когда Χριστός — титул, а когда имя» (Grundmann W. *TDNT*, 9:540 со ссылкой на Рим. 14:15 и 14:18; 16:7 и 15:8; 1 Кор. 1:12 и 1:13; 1:17).
 26. Фаччо метко сравнивает τὸ ἐξ ὑμῶν (= ἐξ ὑμῶν γε) в Рим. 12:18, «если возможно с вашей стороны» (p. 30).
 27. См. Ксенофонт. Киропедия 5:4:11: νῦν τὸ μὲν ἔπ' ἐμοὶ οἴχομαι, τὸ δ' ἐπὶ σοὶ σέσωσμαι.
 28. См. несколько иные аргументы в пользу того же заключения в статье Dwight, *Romans*, pp. 25-31.
 29. Штауффер отмечает, что «такую же двойную схему, использованную для построения предикации существительного Θεός можно найти у Игнатия Антиохийского в Послании к ефесянам 7:2; 18:2 (см. Stauffer E. *TDNT*, 3:105 n. 264).
 30. См. парафраз Сандэя и Хедлама «От них [патриархов] в эти последние дни пришел Мессия по Своему естественному происхождению — тот Мессия, Который, хотя и был отпрыском родителя-человека, превыше всего сущего, не кто иной, как Бог, вечный объект человеческого славословия!» (p. 225).
 31. На этот контраст обращают внимание многие толкователи, которые объясняют его как противопоставление двух сторон Христова существа (B. Weiss, *Römer*, p. 435; Sickenberger, p. 249; Best, p. 101) или Его человеческой и Его божественной («высшей») природ (Bengel 3:124; Olshausen, p. 325; Hodge, *Romans*, pp. 300-301; Moule H. C. G. *The Epistle to the Romans*, p. 262; Weiss B. *Theology*, 1:343; Alford, 2:404; Liddon, *Romans*, pp. 152-153. Лиддон также видит здесь контраст между воспринятой Христом человеческой природой и Его вечной личностью [ὁ ὧν], p. 150; Fassio. pp. 29 n. 1, 61, 134). Однако нет необходимости соглашаться с утверждением Отто Барденгевера (которое без ссылки на источник цитирует Коттер [Cotter, p. 262]), что Римлянам 9:5 представляет собой «классическое свидетельство в пользу двойственности природы в единстве личности».
 32. Мф. 12:30; Лк. 6:3; 11:23; Ин. 3:31; 6:46; 8:47; 9:40; 18:37; Деян. 22:9; Рим. 8:5, 8; 13:1.
 33. Ин. 1:18; 3:13; 11:31; 12:17; Деян. 11:1; 2 Кор. (5:4); 11:31; Еф. 2:13; Кол. 4:11.
 34. «Использование ὧν, в котором самом по себе нет необходимости, акцентирует фразу ἐπὶ πάντων» (Denney, p. 659).
 35. Аналогично Goodspeed, NAB²; Käsemann, *Romans*, p. 256.
 36. Причастие ὧν может быть избыточным или относительно бесцветным («существующий, нынешний, настоящий»), если слова выстроены в порядке артикль-ὧν-субстантив; напр., Деяния 5:17: ἡ οὐσα αἵρεσις τῶν Σαδδουκαίων, «садукейская ересь какой она тогда была» (NEB). См. Turner N. *A Grammar of New Testament Greek* (Edinburgh: Clark, 1963), 3:151-152. BAGD приводит в пример папирус P Mich. 155:3 (II век н. э.): ὁ ὧν θεὸς ὁ ἰαὼ κύριος παντοκράτωρ, «бог сущий...» (223a).
 37. На этом настаивает Эббот (Abbot, *Authorship*, p. 345), который считает фразу ὁ ὧν κтл., «вставленную в скобках» после ὁ θεός... οἶδεν во 2 Коринфянам 11:31, единственным в Новом Завете исключением из этого правила относительно порядка слов.
 38. Этот предложный оборот следует за субстантивом (напр., Рим. 4:1), но может быть помещен между артиклем и субстантивом (напр., Рим. 8:4-5). Во 2 Коринфянам 5:16 он относится к ἐγνώκαμεν, а не к Χριστόν.
 39. См. Zahn, *Römer*, p. 433 n. 78; Metzger, *Punctuation*, p. 106.
 40. 40. Καὶ εἶπεν ὁ θεὸς πρὸς Μωυσῆν Εγὼ εἰμι ὁ ὧν [ἡ ἱεὺς ἡ ἱεὺς ἡ ἱεὺς], καὶ εἶπεν Οὕτως ἐρεῖς τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ ὁ ὧν [ἡ ἱεὺς] ἀπέσταλκέν με πρὸς ὑμᾶς... τοῦτο μού ἐστιν ὄνομα αἰώνιον.
 41. Бёркитт последовательно интерпретирует ὁ ὧν во 2 Коринфянам 11:31 как титул: «Бог и Отец нашего

- Господа Иисуса, сам Вечный (блаженно имя Его!), знает, что я не лгу» (Burkitt, Romans, p. 454).
42. Исх. 3:14; Иер. 1:6; 14:13; 39:17.
 43. Также см. критику в адрес точки зрения Бёркитта в Faccio, pp. 57-61.
 44. На том, что ὁ ὢν имеет относительный смысл, настаивает подавляющее большинство тех, кто относит θεὸς ко Христу. Однако некоторые авторы из этой категории рассматривают ὁ ὢν как приложенный субстантив («он, кто есть») (напр., Moule H. C. G. *The Epistle to the Romans*, p. 248; Lenski, *Romans*, p. 591; Fahy, p. 262).
 45. Замечание Найджела Тёрнера (Turner N. *Insights*, p. 16), что «нет никаких грамматических причин, по которым причастие, согласованное со словом „Мессия“ следует сначала оторвать от него, а потом истолковать как пожелание в адрес другой личности», несколько озадачивает, поскольку никто из толкователей не считает, что пожелательным стало причастие.
 46. Варианты перевода, вынесенные на поля RV, NEB, NIV и REB, относят фразу ὁ ὢν ἐπὶ πάντων ко Христу и заканчивают стих славословием в адрес Бога Отца.
 47. Если кто-нибудь спросит, почему Павел здесь использует ὁ ὢν, а не ὃς ἔστιν, можно предположить, что нефинитное и вневременное причастие отражает мысль о вечности и неизменности власти Христа над вселенной более однозначно по сравнению с финитным причастием настоящего времени (см. Ин. 1:18; 3:13).
 48. В Новом Завете есть еще три случая, когда предложный оборот непосредственно соединен с относительным ὁ ὢν или οἱ ὄντες (Ин. 1:18; 11:31; Кол. 4:11).
 49. Εἶναι ἐπὶ (+ родительный падеж) означает «быть на» (буквальное указание на место; см. Лк. 17:31; Ин. 20:7) или «быть над» (метафорическое описание положения; см. Иудифь 14:13: ὁ ὢν ἐπὶ πάντων τῶν αὐτοῦ) (BAGD 225c); см. Blass-Debrunner §234(5). В Римлянам 9:5 εἶναι ἐπὶ (см. Деян. 8:27) имеет тот же смысл, что и ἐξουσίαν ἔχει ἐπὶ (см. Откр. 20:6).
 50. Перевод «превознесенный над всем» (Веймут; Prat F. *The Theology of Saint Paul* [Westminster, MD: Newman, 1926], 2:125) допустим, если в него не вкладывать тот смысл, что Иисус обрел власть над вселенной только после воскресения.
 51. См. βασιλεῦειν ἐπὶ + винительный падеж (Лк. 1:33; 19:14, 27). BAGD 632d и Good News Bible предлагают вариант «который властвует над всем» (с этим согласны Кассирер и Штульмахер, хотя перевод последнего, в котором использован глагол herrschen, сохраняет двусмысленность: «Gott, der über das All herrscht» [p. 131]).
 52. Барретт переводит вторую часть 5-го стиха так: «Благословен будь вовеки Бог, руководящий всем процессом» (Barrett C. K. *A Commentary on the Epistle to the Romans* [London: Black, 1962], pp. 175, 177), «оставляя открытым вопрос о том, кому адресовано славословие, Христу или Богу Отцу» (p. 179).
 53. Некоторые из этих текстов, по всей видимости, «отсчитывают» владычество Христа над вселенной с момента воскресения (Рим. 14:9; Еф. 1:20-23; Флп. 2:9-11), однако следует различать извечно присущее Христу достоинство и его признание после воскресения. Аналогичным образом Иисус не «стал», а «открылся... в силе» Сыном Божиим (Рим. 1:4).
 54. Перед εὐλογητὸς нет артикля, поэтому эту фразу нельзя перевести как «единственный благословенный Бог» или «единственный Благословенный». Для этого понадобилась бы иная конструкция: (ὁ) θεὸς ὁ εὐλογητὸς.
 55. Ситуация с εὐλογημένος (עֲבוּרָה) в Септуагинте, где глагольная форма (напр., εἶη, ἔστω или γένοιτο) и подлежащее могут предшествовать εὐλογημένος (напр., 2 Пар. 9:8: ἔστω κύριος ὁ θεὸς σου ηὐλογημένος). В Новом Завете εὐλογημένος всегда предшествует подлежащему (зачастую в цитате из Пс. 117:26)].
 56. Такой же порядок слов в еврейской Библии и еврейской литературе сопутствует עָבַר или עָבַר. Например, каждое из 18 славословий («Шмоне-эсре») начинается словами «Благословен Ты, Господь...»
 57. См., напр., Schlier, p. 288.
 58. Что немаловажно, это признает даже Эббот (Abbot, *Authorship*, p. 356), автор одной из самых исчерпывающих апологий Римлянам 9:5 как славословия в адрес Бога Отца. Единственное другое исключение, связанное с εὐλογητὸς (в противоположность εὐλογημένος), — Бытие 26:29: καὶ νῦν σὺ εὐλογητὸς ὑπὸ κυρίου (см. Abbot, *Authorship*, p. 357). Такому чтению отдают предпочтение Альфред Ральфс и Джон Уильям Уэверс (в геттингенском издании Септуагинты). О том, что переписчики были знакомы с правильным порядком слов, свидетельствует то обстоятельство, что вместо σὺ εὐλογητὸς в некоторых рукописях мы находим εὐλογητὸς σὺ или εὐλογημένος σὺ, или просто εὐλογητὸς или εὐλογημένος (см. Wevers J. W. *Genesis* [Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1974], p. 255). Однако отличие Бытия 26:29 от Римлянам 9:5 заключается в том, что в первом случае εὐλογητὸς относится к простому смертному (Исааку), а не к θεὸς, то есть это не славословие ни в каком смысле.
 59. Аналогично Dwight, Romans, p. 38; Meyer, *Romans*, p. 398; Faccio, p. 63.
 60. Рим. 11:36; Гал. 1:5; Еф. 3:21; Флп. 4:20; 1 Тим. 1:17; 2 Тим. 4:18; см. Евр. 13:21; 1 Пет. 4:11; 5:11; 2 Пет. 3:18.
 61. Дуайт (Dwight, Romans, pp. 36-37) ссылается на несколько фрагментов из Септуагинте, в которых в силу этого принципа можно было бы ожидать увидеть инверсию, однако инверсии в них нет (напр., εὐλογητὸς в 1 Цар. 25:33 и 2 Макк. 15:34).

62. Abbott, *Authorship*, p. 361.
63. См. Burkitt, *Romans*, p. 452; Barclay, *Jesus*, p. 29.
64. Мк. 14:61; Лк. 1:68; Рим. 1:25; 2 Кор. 1:3; 11:31; Еф. 1:3; 1 Пет. 1:3.
65. Мф. 21:9 (// Мк. 11:9; Лк. 19:38; Ин. 12:13); Мф. 23:39 (// Лк. 13:35).
66. 3 Цар. 10:9; 1 Пар. 16:36; 2 Пар. 9:8; Иудифь 13:18; Дан. 3:53.
67. Быт. 12:2; 26:29; 43:28; Втор. 7:14; 28:6; 33:24; Суд. 17:2; Руфь 2:20; 1 Цар. 15:13; Иудифь 13:18; 2 Макк. 15:34.
68. Рим. 15:33; 16:24; 1 Кор. 16:24; Гал. 6:18; Флм. 25.
69. Рим. 11:36; 16:27; Гал. 1:5; Еф. 3:21; Флп. 4:20; 1 Тим. 1:17; 6:16; 2 Тим. 4:18. О разнице между «пожелательными/восклицательными» и «описательными декларативными» славословиями см. раздел А этой статьи.
70. В противоположность слову $\delta\acute{o}\xi\alpha$, которое присутствует в семи из восьми пожелательных славословий.
71. Эту фразу, сокращенный вариант $\epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\varsigma\ \alpha\acute{\iota}\omega\nu\alpha\varsigma\ \tau\omicron\omega\nu\ \alpha\acute{\iota}\omega\nu\omega\nu$ (Гал. 1:5; Флп. 4:20; 1 Тим. 1:17; 2 Тим. 4:18), можно перевести как «во веки» (*BAGD* 27с со ссылкой на Рим. 1:25; 9:5; 2 Кор. 11:31; см. Blass-Debrunner §141), поскольку «множественное число предполагает знание о многочисленности $\alpha\acute{\iota}\omega\nu\epsilon\varsigma$, эпох и периодов времени, бесконечная последовательность которых составляет вечность» (Sasse H. *TDNT*, 1:199).
72. В Римлянам 1:26 мы действительно находим адресованное Богу славословие в контексте скорби, однако в этом случае, как и во 2 Коринфянам 11:31, славословие добавлено так, как это делали раввины, когда в тексте присутствовало имя Божье (Sanday, Headlam, pp. 236-237).
73. Хендриксен объясняет эту мысль, используя современную аналогию: «Сегодня едва ли можно себе представить, что миссионер, отчитываясь перед своей организацией, скажет: „Люди, среди которых я занимался благовестием, благословлены многими преимуществами — в том числе материальным благополучием, крепким здоровьем, светлым умом и т. д., — однако к Богу обратились лишь немногие из них. Хвала Господу!» (Hendriksen, *Romans*, p. 316).
74. Утверждать, как это делает Кусс (Kuss, *Römerbrief*, pp. 690, 696; Kuss, *Römer*, pp. 297, 302), что в 9-11 главах Послания к римлянам Павел обращается прежде всего к евреям-нехристианам и опирается исключительно на иудейские представления, а потому славословие Римлянам 9:5, вероятно, адресовано Богу Отцу, значит без всякого на то основания полагать, что в Римлянам 9:1 происходит изменение адресата (иудеи вместо христиан), что ссылаться на Ветхий Завет значит пользоваться иудейской аргументацией и что цель Павла в 9-11 главах — не объяснить римским христианам (евреям и язычникам), почему большинство евреев отвергло Мессию, а обратить иудеев ко Христу. См. Cranfield, *Romans*, p. 466 n. 7.
75. Возражение Эббота (Abbot, *Authorship*, p. 342), что переходное $\delta\acute{\epsilon}$ «сделало бы славословие слишком формальным», представляется абсолютно необоснованным.
76. См. Kidner D. *Psalms 1-72* (London: Inter-Varsity, 1973) p. 171; Bruce, *Romans*, p. 187.
77. Такая позиция отражена в Liddon, *Romans*, p. 150; Moule H. C. G. *The Epistle to the Romans*, pp. 248, 261-262; Haering, p. 88.
78. Оспаривая точку зрения, согласно которой Христос обрел божественность лишь в прославленном состоянии, Готе отмечает (Godet F., 2:143), что Павел требует дополнить мысль об израильском происхождении Иисуса мыслью о Его еще более высоком происхождении. Следовательно, речь идет не о Его возвышении, а о Его предземном существовании... С точки зрения библейского единобожия, стать Богом, не будучи таковым по природе, — чудовищная идея».
79. Olshausen, p. 326; Philippi, p. 68; Weiss B. *Theology* 1:393 n. 5; Alford, 2:405; Schlatter, *Gerechtigkeit*, p. 295; Nygren, p. 358; Faccio, pp. 110, 136; O. Michel, *Römer*, p. 229.
80. «[Christ...], Он, Кто владычествует как Бог над всем сущим» (Cassirer).
81. См. также Godet, p. 142; Sanday, Headlam, pp. 232, 238; Lagrange, *Romains*, p. 227; Leenhardt, p. 247; Murray J., 2:248; Feuillet, *Christologie*, p. 26; Ridderbos, *Romeinen*, p. 208; Cranfield, *Romans*, pp. 451, 469. Если Павел хотел, чтобы $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ связывали с $\epsilon\acute{\upsilon}\lambda\omicron\gamma\eta\tau\acute{o}\varsigma\ \kappa\tau\lambda.$, а не с $\acute{\epsilon}\pi\iota\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu$, он исключил любую возможность отождествить Христа с $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma\ \pi\alpha\nu\tau\omicron\kappa\rho\acute{\alpha}\tau\omega\rho$.
82. Например, на полях в RSV, NRSV, REB, NIV, RV, NEB; в тексте NIV, NJB; в переводах Лютера, Беркли, Кассирера; в толкованиях Альтхауса, Шлиера, Фаччо и Фахи.
83. Ленски (Lenski, *Romans*, p. 591) предпочитает рассматривать одно лишь существительное $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ как второй предикат $\acute{o}\ \acute{\omega}\nu$, а $\epsilon\acute{\upsilon}\lambda\omicron\gamma\eta\tau\acute{o}\varsigma\ \kappa\tau\lambda.$ присоединяет к $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ как определение.
84. Аналогично Zahn, *Römer*, p. 434; Prat, 2:127 n. 1. См. парафраз Бенгеля (Bengel 3:124): «Христос от отцов по плоти и в то же время был, есть и будет над всем, поскольку Он Бог, благословенный во веки»; аналогично Godet, p. 142.
85. Такое толкование представлено, помимо прочего, в Weiss B. *Gebrauch*, p. 323; Lagrange, *Romains*, p. 227; Prat, 2:127; O. Michel, *Römer*, p. 224; Leenhardt, p. 247; Lyonnet, p. 28; de Boor, *Römer*, p. 224; Cranfield, *Romans*, pp. 469 n. 3, 840; Cranfield, *Comments*, p. 273. Мейер признает, что, если $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ здесь относится ко Христу (с чем он сам не согласен), то «Христос Бог не на словах, а по природе» (Meyer H. A. W. *Romans*, p. 363).

86. Аналогично Cotter, p. 262. Прат рассудительно комментирует: «Иисус Христос не является Богом в каком-то неоправданном, побочном или аналогическом смысле. Он превознесен превыше всего, что не есть Бог. Поскольку этим свойством божественного всевластия может обладать только одно существо, Сын неизбежно должен быть единосущным Отцу и тождественным Ему по природе» (Prat, 2:127).
87. Конечно, фразы «который над всем» и «Бог, благословенный вовеки» могут просто стоять бок-о-бок как отдельные утверждения, однако отсутствие артикля перед θεός и отсутствие καί перед или после θεός убеждают меня в том, что Павел хотел явно или неявно связать эти два или три утверждения друг с другом.
88. Однако Чарльз Скотт пишет: «По всей видимости, [в Павловых посланиях] мы видим, что опыт вынуждает апостола и убеждения побуждают его практически признать, что Христос Бог, однако в конечном счете наследственное единобожие не позволило ему сделать такое признание» (Scott C. A. A. *Christianity according to St. Paul* [Cambridge: Cambridge University Press, 1927], p. 274; Scott C. A. A. *Dominus Noster: A Study in the Progressive Recognition of Jesus Christ Our Lord* [Cambridge: Heffer, 1918], pp. 182, 216-220).
89. См. описанную выше точку зрения Чарльза Скотта.
90. Коттер делает интересное наблюдение: «Павел не использует ни одного из трех титулов — θεός, κύριος, πνεῦμα, — как исключительную принадлежность одной из трех божественных Личностей» (Cotter, p. 285).
91. Здесь можно также отметить сходство между Римлянам 9:5 и псалмом 40:14, где сказано: Εὐλόγητός κύριος ὁ θεός Ἰσραὴλ ἀπὸ τοῦ αἰῶνος καὶ εἰς τὸν αἰῶνα.
92. В этих двух фрагментах из Послания к фессалоникийцам содержатся примечательные случаи «эналлаги чисел» и перестановки слов — обе эти особенности подчеркивают тесное единство Бога и Христа.
93. Эббот подытоживает свое подробное рассмотрение этого возражения мощным риторическим вопросом: «Можем ли мы поверить, что тот, кто во всех своих сочинениях ставит Христа в такое подчиненное положение по отношению к Отцу и постоянно использует имя „БОГ“ для указания именно на Отца в отличие от Христа, кто также называет Отца единым Богом, единым премудрым Богом (Рим. 16:27), единым Богом (1 Тим. 1:17) и Богом Христа, здесь, вопреки единообразному во всех остальных случаях употреблению слова, встречающегося 600 раз, внезапно назвал Христа «сущим над всем Богом, благословенным вовеки»?» (Abbot, *Authorship*, p. 374). Эббот считает эти соображения «абсолютно решающими» (Abbot, *Authorship*, p. 363).
- Смежное по смыслу возражение утверждает, что в Новом Завете нет христологических славословий, «для которых провозглашение δόξα Кириос в посланиях Павла, 1 Кор. 8:6; 12:3; Флп. 2:11, а также в Откр. 1:6; 2 Пет. 3:18, лишь готовят почву» (Käsemann, *Romans*, p. 260). Однако трудно определить, каких составляющих настоящего славословия недостает в словах, адресованных Христу во 2 Тим. 4:18 (где под «царством» имеется в виду царство Иисуса Христа [ст. 1], а потому «Господом» назван Иисус); 2 Пет. 3:18; Откр. 1:5-6; 5:12-13.
94. 1 Кор. 8:5; 2 Кор. 4:4; Гал. 4:8; Флп. 3:19; 2 Фес. 2:4.
95. См. аналогичные наблюдения в Metzger, *Punctuation*, pp. 110-112.
96. Уэйнрайт (Wainwright, *Trinity*, p. 67) пишет: «Вполне возможно... что он [Павел] считал Христа Богом и частным образом доносил это убеждение до своих последователей, но не хотел упоминать об этом в своих посланиях, потому что еще не примирил в своих мыслях эту идею со своим иудейским монотеизмом».
97. Из 56 основных толкований 13 высказываются в пользу того, что речь идет о Боге Отце, а 36 — в пользу того, что речь идет о Христе. Еще 7 не отдают однозначного предпочтения ни тому, ни другому объяснению. Господствующая точка зрения, которую можно обнаружить в толкованиях самого разного богословского направления, теперь может опереться на поддержку составителей NA²⁶ and UBS³, а также авторов перевода NRSV, которые существенным образом пересмотрели свои предыдущие позиции.

Мюррей Дж. Харрис (род. 19 марта 1939 года) — американский библист, ученик Фредерика Брюса. До выхода на пенсию занимал должность профессора экзегетики и богословия Нового Завета в Евангелической богословской школе Троицы в Дирфилде, штат Иллинойс. Автор ряда монографий по экзегетике и богословию Нового Завета, в т. ч. двух толкований на 2-е Послание к коринфянам в сериях Expositor's Bible Commentary (EBC) и New International Greek Testament Commentary (NIGTC).

Настоящий материал представляет собой перевод 6-й главы монографии Мюррея Харриса *Jesus as God: The New Testament Use of Theos in Reference to Jesus* (Grand Rapids, MI: Baker Books, 1992). Все права принадлежат автору.

ОДОБРЯЕТ ЛИ БИБЛИЯ ГЕНОЦИД?

Часть II

Мэтью Фланнаган и Пол Копан

Следствия из аргумента Волтерсторффа

Из своего гиперболически-агиографического прочтения книги Иисуса Навина Волтерсторфф делает два вывода. Во-первых, «полное истребление» хананеев Иисусом Навином — именно то, что «повелел Моисей, раб Господень»:

И все города царей сих и всех царей их взял Иисус и побил мечом, предав их закланию, как повелел Моисей, раб Господень... (Нав. 11:12).

А всю добычу городов сих и скот разграбили сыны Израилевы себе; людей же всех перебили мечом, так что истребили всех их: не оставили ни одной души. Как повелел Господь Моисею, рабу Своему, так Моисей заповедал Иисусу, а Иисус так и сделал: не отступил ни от одного слова во всём, что повелел Господь Моисею (Нав. 11:14-15).

...чтобы преданы были закланию и чтобы не было им помилования, но чтобы истреблены были так, как повелел Господь Моисею (Нав. 11:20).

Всеобъемлющие выражения в книге Иисуса Навина перекликаются с радикальными повелениями Моисея «поразить» хананеев и «предать их закланию», «не оставляя в живых ни одной души»⁴⁹. Писание ясно свидетельствует о том, что Иисус выполнил данный ему Моисеем наказ. Следовательно, если Иисус сделал именно то, что повелел Моисей, и если описание осуществленного им истребления — на самом деле широкое преувеличение, распространенное в древнеближневосточных военных реляциях, с которыми Моисей был

знаком, то очевидно, что и сам Моисей не имел в виду буквальное поголовное истребление хананеев⁵⁰.

Во-вторых, поскольку описания носят весьма преувеличенный характер, нельзя прийти к выводу, будто автор намеревался таким образом сказать, что израильтянам было дано повеление в буквальном смысле уничтожить всех до одного мужчин, женщин и детей в Ханаане.

Но что же в таком случае автор имел в виду на самом деле — если только его повествование не было чистым вымыслом (в чем я очень сильно сомневаюсь)? Трудно сказать. Когда игрок школьной баскетбольной команды говорит, что вчера вечером они «устроили бойню» другой команде, он не подразумевает, что его команда в буквальном смысле перерезала соперников. Что же он имеет в виду? Трудно сказать. Что они победили с разгромным счетом? Возможно. Но, допустим, они победили с минимальным перевесом. Значит ли это, что баскетболист лжет? Не обязательно. Возможно, он просто преувеличивает. Школьники часто так делают⁵¹.

Аналогичным образом, поняв, что повествование книги Иисуса Навина носит агиографический, сильно преувеличенный характер, лучший вывод, который мы можем сделать из историй об «истреблении всего, что дышит», таков:

Израиль одержал решительную победу. А поскольку мы понимаем, что описание событий гиперболизировано, мы даже не можем сказать, насколько решительной была эта победа. Иисус Навин не захватил все города в обетованной земле, а в захваченных городах не истребил все население поголовно. Книга Иисуса Навина ничего подобного не говорит⁵².

Заключение

Если подвести итог всему сказанному выше, бросаются в глаза несколько вещей. Во-первых, Бог в Библии не повелевает нам совершать действия, которые нарушают П1. Библия рассказывает о повелении, данном конкретному народу в конкретное время, а не о всеобщей заповеди, предназначенной для всех людей. Во-вторых, Библия свидетельствует о том, что хананеи были виновны в тяжких преступлениях, и допускает возможность, что люди, отвратившиеся от подобных деяний, могли избежать гибели. В-третьих, Божьи повеления, как правило, требуют не истребления, а вытеснения населения Ханаана. В-четвертых, хотя в некоторых эпизодах действительно есть упоминания о том, что евреи «предали всех жителей мечу» и «не оставили в живых ни единой души», факты указывают на то, что эти повествования носят агиографический, очень преувеличенный характер, и что авторы этих повествований не предполагали, что их слова будут поняты буквально. Очевидно, что библейский теист может признать ошибочным пункт 4 в рассуждениях Брэдли. Иначе говоря, он будет прав, отвергнув предположение, будто Бог повелевает нам безжалостно убивать мужчин, женщин и детей, не совершивших никаких серьезных злодеяний.

Однако можно возразить, что Бог все-таки повелел израильтянам силой выгнать хананеев из обжитых мест, и что очень маловероятно, чтобы во время таких сражений — даже если принять во внимание общую порочность хананеев и присутствие в тексте преувеличений — не пострадали невинные, чтобы не был убит ни один невинный человек. И это подводит нас к следующему вопросу. Может ли библейский теист признать ошибочным пункт 3 в рассуждениях Брэдли? Этот тезис звучит таким образом: «Совершать действия, которые нарушают принцип П1, безнравственно и непозволительно ни для кого». Иначе говоря, «Умышленно и безжалостно истреблять мужчин, женщин и детей, не повинных ни в каких серьезных злодеяниях, безнравственно».

Всегда ли неправильно убивать невинных людей?

Брэдли утверждает, что библейский теист не может отрицать тезис 3. Поступить иначе значит...

...поставить себя в один ряд с такими чудовищами, как Чингиз-хан, Гитлер, Сталин и Пол-Пот. Это значит отказаться

от любых претензий на веру в объективные нравственные ценности. Таким образом, отрицать тезис 3 равносильно тому, чтобы стать нравственным нигилистом. И ни один теист, верящий в Десять заповедей или Нагорную проповедь, на это не согласится⁵³.

Брэдли уверяет, что отрицание тезиса 3 влечет за собой два проблемных следствия. Во-первых, отрицание тезиса 3 предполагает нигилизм — убеждение, что никакой поступок не может быть безнравственным. Во-вторых, отрицание тезиса 3 предполагает, что злодеяния Чингиз-хана, Гитлера, Сталина и Пол-Пота не были безнравственными. Оба утверждения несовместимы с нравственным учением Писания, с тем, что библейский теист обязан отстаивать.

Аргумент Уильяма Лэйна Крэйга

Уильям Лэйн Крэйг предложил незатейливый способ, каким библейский теист может отвергнуть истинность П1, не сделавшись при этом нигилистом. Доводы Брэдли опираются на утверждение, что П1 — «вселенский принцип» в том смысле, что он «справедлив без исключения для всех людей, мест и времен». Однако Крэйг настаивает на том, что технически П1 не абсолютен. Вспоминая, как Бог велел Аврааму принести в жертву Исаака, Крэйг утверждает, что в этом крайне неординарном случае Бог ради некоего высшего блага освободил Авраама от нравственного принципа, который в ином случае был бы для него непреложным⁵⁴.

Аргумент, с помощью которого Крэйг приходит к такому выводу, состоит из трех тезисов⁵⁵:

1. «Наши нравственные обязанности определяются заповедями любящего и справедливого Бога»⁵⁶. (Здесь Крэйг опирается на теорию этики как божественного повеления, которая работает таким же образом, как утверждение, что вода состоит из монооксида дигидрогена.)
2. В обычных обстоятельствах любящий и справедливый Бог запрещает убивать невинных.
3. В прошлом, в крайне неординарных обстоятельствах Бог иногда велел людям убить невинных ради некоего высшего блага.

Эти три тезиса означают, что 3-й тезис Брэдли ошибочен. Из тезисов I и II следует,



Уильям Лэйн Крэйг

что обычно убивать невинных безнравственно. Однако из тезисов I и III следует, что это не было безнравственным в тех крайне неординарных ситуациях, когда любящий и справедливый Бог в силу достаточных нравственных причин и ради значимых целей велел людям убивать невинных. Следовательно, П1, строго говоря, не непреложен для всех людей, мест и времен.

Аргумент Крэйга предлагает библейским теистам возможность отвергнуть тезис 3, избежав при этом обоих проблемных следствий, на которые указывает Брэдли. Из позиции Крэйга не следует, что безнравственных поступков не существует. И тезис I, и тезис II предполагают, что, за исключением немногочисленных и крайне неординарных случаев, убивать невинных неправильно. С другой стороны, точка зрения Крэйга не обязывает библейского теиста одобрять злодеяния Чингиз-хана, Гитлера, Сталина и Пол-Пота. Так было бы лишь в том случае, если бы библейский теист поверил, что Гитлер, Сталин и Чингиз-хан следовали Божьему повелению. Однако точка зрения Крэйга никоим образом не обязывает библейского теиста так думать. Крэйг утверждает, что случаи, когда Бог давал подобные повеления, остались в прошлом и даже тогда были исключительно редки. Крэйг убежден, что они имели место, только потому, что в Писании есть тому убедительные свидетельства. Сопоставимых свидетельств того, что Гитлер или Сталин получали подобные повеления, нет, а в отсутствие такого рода свидетельств «нам следует с крайним недоверием относиться ко всякому, кто говорит: „Бог велел мне убить того-то и того-то!“»⁵⁷ Более того, у библейского теиста вполне могут быть богословские причины полагать, что такого рода повеления невозможны за пределами

тех самых крайне неординарных событий, сведения о которых сохранились в истории спасения⁵⁸. Таким образом, соглашаясь с точкой зрения Крэйга, можно даже сказать, что убийство невинных — абсолютное зло по сути своей.

Успех аргументации Крэйга зависит от того, сможет ли библейский теист принять разумом тезисы I, II и III. Судя по всему, с тезисом II у христианина, верящего Писанию, проблем не возникнет. Библейский теист уже верит, что любящий и справедливый Бог существует, и для него очевидно, что такой Бог в обычных обстоятельствах не разрешит убивать невинных. Таким образом, вопрос сводится к тому, может ли библейский теист согласиться с тезисами I и III.

Стандартные возражения против понимания этики как божественного повеления

Аргумент Крэйга основан на понимании этики как божественного повеления. Однако многие полагают, что подобные этические теории несостоятельны по целому ряду причин. Здесь мы сосредоточимся на одной. Считается, что теориям божественного повеления присущ очень серьезный изъян: они представляют нравственность как нечто произвольное. Практически все можно назвать «добром», если Бог повелел это сделать, — даже изнасилование или причинение людям боли ради развлечения. Такое возражение основано на предположении, что Бог способен повелеть людям совершить злодеяние, нечто по сути своей недопустимое. Однако такое предположение даже не сомнительно, оно откровенно ошибочно. Необходимо помнить, что мы рассуждаем о добре и зле, отталкиваясь от повеления не кого-нибудь, а Бога! Того самого Бога, которого Брэдли назвал «всемогущим, всеведущим и совершенным в нравственном отношении»⁵⁹. Необходимо благое существо не способно давать такие повеления.

Итак, в соответствии с данными определениями, утверждение, что Бог может повелеть людям пытаться друг друга ради забавы, истинно лишь в том случае, если нравственно безупречная личность способна повелеть совершить столь чудовищное деяние. Но это аналитически невозможно! Сама причина, по которой критики ссылаются на примеры вроде мучения людей ради забавы, заключается в том, что подобные действия представляют собой парадигмы поведения, которые ни один нравственный человек никогда не смог бы ни допустить, ни одобрить.

На это можно возразить следующее: если некий поступок порочен потому, что Бог его запрещает, Бога нельзя назвать «благим» ни в каком разумном смысле. Утверждение «Бог благ», по сути, превращается в утверждение, что Бог повинуется собственным повелениям. А если так, можно ли сказать, что у Бога есть хоть какие-то обязательства?

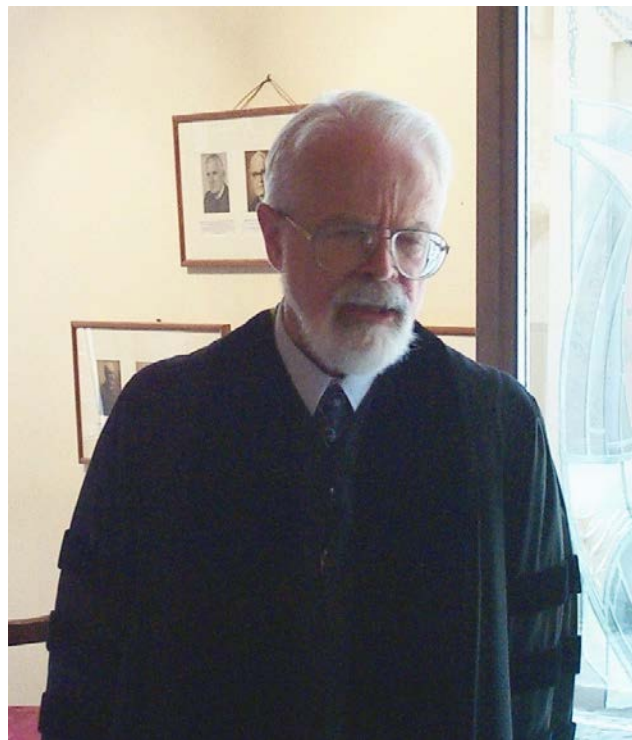
В предположении, что Бога нельзя назвать «благим» ни в каком разумном смысле, если у Него нет никаких обязательств, есть зерно истины. Если мы под благодатью Бога мы понимаем то, что у Него есть обязательства, которые Он неизменно выполняет, теория божественного повеления не может объяснить Его благодать. Но почему фразу «Бог благ» нужно понимать именно как утверждение о том, что у Бога есть обязательства?

Критики часто выставляют теорию божественного повеления в неверном свете, потому что путают «нравственность» и «благодать»⁶⁰, и многие богословы и философы предложили альтернативный вариант: понимать под «благодатью» Бога то, что у Него есть определенные личностные свойства. Назвать Бога благим значит приписать Ему правдивость, благонамеренность, любовь, милосердие и отрицать Его терпимость к таким поступкам, как убийство, изнасилование, мучение людей ради развлечения и т. п. Но даже если у Бога нет обязательств, из этого не следует, что Он не может обладать такими чертами. Да, Бог действительно не обязан любить других, говорить правду и т. п., но это не означает, что Он не может любить других и говорить правду. Богу не нужно быть обязанным что-либо сделать, чтобы сделать это, но внутренне присущая Ему благодать означает, что Он действует именно так, хотя никто не может Его обязать или заставить поступать таким образом⁶¹.

Таким образом, самое распространенное возражение против теории божественного повеления несостоятельно. Мы утверждаем, что и другие возражения, которые можно встретить в литературе, нисколько не лучше⁶².

Возражение Роберта Адамса: можно ли непротиворечиво утверждать, что Бог повелевает нарушить П1?

Вопросы к аргументу Крэйга связаны с его тезисом III. Для того чтобы обойти возражение, что теория божественного повеления привносит в нравственность элемент произвола, сторонник данной теории должен апеллировать к тому факту, что Бог благ, т. е. обладает определенными добродетелями: любовью, справед-



Роберт Меррихью Адамс

ливостью, истинностью, благожелательностью, милосердием и т. п. Поскольку Бог обладает такими качествами, некоторые повеления — например, мучить детей — для Него невозможны. По мнению Роберта Адамса, это означает, что у повелений, которые мы можем непротиворечиво приписывать Богу, есть определенные границы⁶³. У нас есть некоторое представление о том, что такое благодать, и каких действий благая личность не станет требовать. Отсюда следует, что Бога нельзя непротиворечиво назвать благим, если Его повеления противоречат «присущим нам нравственным убеждениям»⁶⁴. Поступить иначе значит «заниматься интеллектуально нечестными словесными играми»⁶⁵ и лишить «слово „святость“ его обычного значения, превратив его в синоним „зла“»⁶⁶. Однако П1 относится к числу присущих нам нравственных убеждений, поэтому мы не можем непротиворечиво приписывать такое повеление любящему и справедливому Богу.

Рассуждения Адамса слишком поспешны. Критики отмечают, что на самом деле его выводы не так однозначны, как может показаться. Адамс утверждает, что наши представления о Божьих повелениях ограничиваются «присущими нам нравственными убеждениями», но далее пишет, что Бог не может дать «повеления, которые слишком сильно расходятся с этическими представлениями, которые мы привносим в свое этическое мышление»⁶⁷. Слова «слишком сильно» наводят на мысль, что повеления, в какой-то степени расходящиеся с представлениями, которые мы привносим

в свое этическое мышление, принять все-таки можно.

Две мысли, которые Адамс высказывает в других текстах, свидетельствуют о том, что такая оговорка необходима. Во-первых, хотя мы в какой-то степени имеем представление о добре и зле, очевидно, что наши нравственные суждения погрешимы⁶⁸. Бог не повелевает творить зло, но вполне вероятно, что совершенно благое и всеведущее Существо может отдать повеление, которое нам покажется недопустимым. Предполагать иное означало бы догматично считать себя настолько совершенными арбитрами нравственности, что точка зрения Бога никогда не разойдется с нашей.

Во-вторых, мы склонны пересматривать свои представления о нравственности. Мы меняем свое мнение относительно того, насколько хороши и правильны определенные вещи, при этом не «занимаясь интеллектуально нечестными словесными играми» и не лишая «слова „святость“ его обычного значения, превратив его в синоним „зла“». В противном случае мы никогда не смогли бы ответственно или рационально поменять мнение ни о каком этическом вопросе. Адамс признает это. Он допускает «возможность обращения, в ходе которого все наши этические представления претерпевают революционные изменения и реорганизируются вокруг нового ядра»⁶⁹, но настаивает на том, что «едва ли возможно слишком близко подойти к порогу такой революции, когда добро и зло, так сказать, меняются местами»⁷⁰.

Однако подобные оговорки ограничивают выводы Адамса. По существу, его рассуждения доказывают не то, что «присущие нам нравственные убеждения должны служить ограничителем наших представлений о том, что повелевает Бог», а, скорее, что такую роль играют лишь присущие нам убеждения определенного рода. Точнее говоря, этические убеждения, которые настолько принципиальны для нашего понимания добра, что отвергнуть их означало бы «подойти к порогу такой революции, когда добро и зло, так сказать, меняются местами»⁷¹. Бэггетт и Уоллс описывают их как «убеждения, настолько глубоко укоренившиеся — как психологически, так и рационально, — что они по настоящему непреложны и неопровержимы, — по крайней мере, без того, чтобы извратить само понятие нравственности»⁷². Они называют такие убеждения «непреложными нравственными представлениями».

Рисслер приводит два примера случаев, когда предполагаемое божественное повеление идет вразрез с непреложным убеждением⁷³. В первом случае Бог повелевает изменить

наше представление о добре и зле на противоположное или дает ряд повелений, нарушающих многочисленные нравственные императивы, которые мы на тот момент исповедуем. Во втором случае, как пишет Рисслер, повеление может противоречить какому-нибудь нравственному постулату «достаточно существенному для нашего представления о морали», чтобы отказ от этого постулата повлек за собой настолько радикальный пересмотр всех представлений, что это полностью разрушит само наше понимание добра. Вообразите себе повеление убить всех окружающих исключительно ради развлечения или разрешение причинять вред, боль и страдания людям просто так, без всяких причин. Или, например, приказ ненавидеть Бога и презирать всех остальных людей. Аналогичным образом, невозможно согласиться с божественными повелениями, если они объявляют ложными все нравственные обязательства, в которые мы верим. Не можем мы принять и систему, из которой следует, что подавляющее большинство наших нравственных представлений ошибочно. Это слишком похоже на ту проблемную революцию, о которой пишет Адамс.

Получается, вопрос не в том, относится ли П1 к числу присущих нам нравственных убеждений, а в том, насколько он для нас непреложен. При ближайшем рассмотрении становится очевидно, что П1 не непреложен. Многие специалисты по этике полагают, что утверждение «убивать невинных людей неправильно» справедливо как общее правило, однако его может пересмотреть в редких обстоятельствах «крайней необходимости»⁷⁴ — например, когда пощадить noncombatant в условиях боевых действий значит допустить значительно большее зло и когда негативные последствия отказа от их убийства весьма серьезны. Как бы вы ни относились к данной точке зрения, от нее нельзя просто отмахнуться, словно она концептуально несостоятельна. Если бы сторонник некоей абсолютной позиции по вопросу об убийстве noncombatant изучил все доводы и пришел к выводу, что в редких обстоятельствах крайней необходимости убийство noncombatant не будет злом, маловероятно, что его представления о добре настолько разойдутся с прежними убеждениями, что «добро и зло поменяются местами», или что его прежние убеждения были всего лишь игрой в слова. Возможно, эта точка зрения ошибочна, однако в ней нет очевидной непоследовательности. Следовательно, П1, если рассматривать его как всеобщий принцип, нельзя считать непреложным.



Иммануил Кант

Конечно, П1 вполне можно признать непреложным убеждением, если не рассматривать его как всеобщий принцип. Постулат, что в нормальных обстоятельствах убивать невинных неправильно, играет ключевую роль в нашем понимании нравственности. Именно в таком смысле Крэйг признает П1 как в целом состоятельный. Он утверждает, что Бог повелевал убивать невинных только в самых неординарных, необычных случаях в прошлом.

Возражение Канта: может ли разумный человек поверить, что Бог способен повелеть нарушить П1?

Даже если можно непротиворечиво верить в то, что Бог повелевал нарушить П1, может возникнуть вопрос о том, насколько вообще разумно верить в это? Классическая формулировка этого возражения принадлежит Иммануилу Канту:

Аврааму следовало ответить этому якобы божественному голосу: «То, что я не должен убивать своего доброго сына, совершенно несомненно. Но то, что ты, явившийся мне, — Бог, в этом я не уверен и никогда не могу быть уверен, даже если бы этот голос доносился до меня с (видимых) небес»⁷⁵.

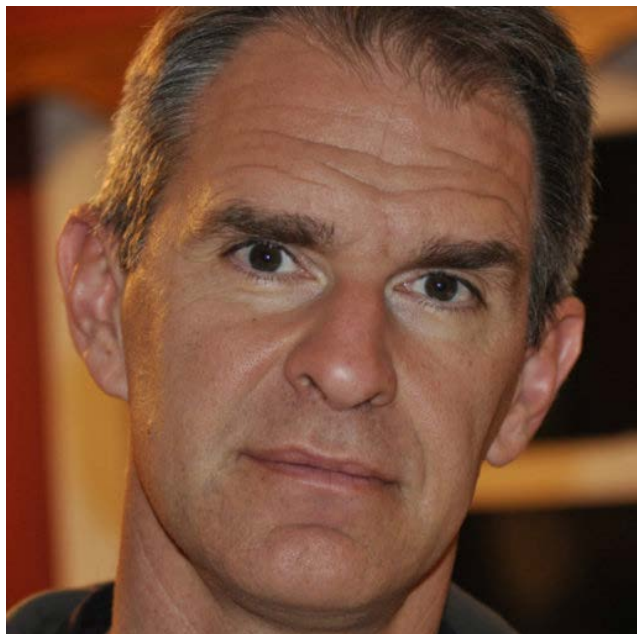
Аргумент Канта основан на эпистемологическом правиле: если эпистемический статус двух противоречащих друг другу утверждений отличается, отвергнуть следует утверждение, обладающее более низким статусом⁷⁶. По его мнению, такие нравственные постулаты, как «убивать невинных людей дурно», не подлежат

сомнению. Утверждения же о том, что Бог повелевает или запрещает некие поступки, недоверены и никогда не смогут быть достоверными. Следовательно, даже если в утверждении, что Бог повелел П1, нет никакого внутреннего противоречия, разумный человек никогда не признает такое утверждение истинным.

Филип Куинн замечает в рассуждениях Канта два изъяна. Во-первых, «Кант придерживается крайне оптимистических представлений о нашей способности достичь эпистемической уверенности относительно принципов нравственной неправоты»⁷⁷. Он полагает, что мы можем быть уверены в незыблемости нравственных постулатов в любой ситуации. Однако не факт, что это действительно так. Есть нравственные постулаты, в справедливости которых мы очень уверены. Мы уверены, например, что неправильно причинять максимально возможную боль другому человеку просто ради развлечения. Мы вполне уверены, что убийство, разбой, воровство и ложь — зло при отсутствии доказательств обратного. Такие поступки можно оправдать лишь при наличии какого-нибудь более важного нравственного фактора. Однако многие нравственные постулаты далеко не однозначны. Возьмите, к примеру, споры о нравственности смертной казни, эвтаназии или позитивной дискриминации. По этим вопросам есть обоснованные и оправданные точки зрения, но едва ли мы можем с уверенностью утверждать, что нам известны однозначные решения.

Во-вторых, Кант утверждает, что мы никогда не можем быть уверены в том, от Бога ли исходит некое повеление. Даже если это так, Куинн отмечает: «По всей видимости, Богу вполне под силу послать нам какой-нибудь знак, который придаст бы утверждению, что Бог повелевает совершить некий поступок, довольно высокий эпистемический статус»⁷⁸. Судя по всему, нет причин полагать, что нравственные постулаты о недопустимости определенных поступков всегда будут обладать более высоким эпистемическим статусом, нежели утверждения о Божьей воле.

Утверждение, будто нравственные постулаты обладают более высоким эпистемическим статусом по сравнению с богословским, весьма сомнительно. Кристофер Эберле умело продемонстрировал, что многие возражения скептиков против веры в Бога столь же хорошо применимы и к нравственным убеждениям⁷⁹. Эберле отмечает, что такие претензии, как непонятность и недоступность для широкой публики, невоспроизводимость, претензии на не-



Кристофер Эберле

погрешимость, отсутствие независимых внешних подтверждений и доказательств достоверности, которые люди высказывают по отношению к богословским убеждениям, в полной мере применимы и к убеждениям нравственным⁸⁰. Таким образом, нельзя сказать, что нравственные постулаты всегда обладают более высоким эпистемическим статусом, нежели представления о Божьих повелениях.

Здесь скептик может возразить: «Действительно, не все нравственные постулаты обладают высоким эпистемическим статусом, однако постулат, что намеренно убивать невинных предосудительно, конечно же, им обладает!» Однако такое суждение игнорирует важное различие: утверждение, что в обычных условиях убивать невинных неправильно, представляется нам практически безусловным. Но утверждение, что делать это недопустимо никогда и ни при каких обстоятельствах, современная теория этики находит в высшей степени спорным⁸¹. В современной этике широким признанием пользуется тезис, что из правил, которые запрещают убивать невинных, есть редкие исключения, связанные с неким высшим благом. Пороговая деонтология, утилитаризм действия, утилитаризм правила, ситуационная этика и деонтология Расса — все эти теории соглашаются с таким выводом. Предположение, что принцип, отвергнутый практически всеми основными сегодняшними этическими теориями, более правдоподобен, нежели вера в то, что Бог в редких случаях повелевал нарушить П1, по меньшей мере спорно. Прежде чем согласиться с этим спорным тезисом, библейский теист вправе потребовать каких-то доказательств.

Таким образом, стандартные возражения против тезиса III Крэйга несостоятельны. Судя по всему, нет никаких серьезных причин, в силу которых библейский теист не мог бы утверждать, что в редких случаях, ради высшего блага, Бог освобождал людей от запрета убивать, дав им на этот счет прямое повеление.

Подведем итог

В ходе рассуждений мы пришли к двум выводам. Во-первых, люди, признающие авторитет Писания, не обязаны верить, что Бог повелел истребить абсолютно всех ханаанских мужчин, женщин и детей. Библейское повествование содержит гораздо больше нюансов. Скорее, Бог в первую очередь повелел израильтянам выгнать народы, заселившие обещанную им землю. Вдобавок эти народы веками творили бесчинства и преступления. Более того, в самом тексте присутствуют свидетельства в пользу того, что израильтяне часто проявляли милосердие и щадили хананеев, которые отказывались от своих порочных обычаев. Кроме того, многие описания сильно гиперболизированы, заявления о поголовном истреблении не стоит понимать буквально. И даже такие гиперболизированные повеления давались изредка, в особых ситуациях, и не обязательны для исполнения для всех народов и во все времена.

Во-вторых, теисты могут с полным основанием утверждать, что в прошлом, хотя и в редких случаях, Бог ради некоего высшего блага освобождал людей от нравственного запрета на убийство невинных, и не приходится при этом к абсурдным с нравственной точки зрения выводам. Таким образом, на наш взгляд, библейского теиста, признающего повествования о завоевании Ханаана частью авторитетного Божьего Слова, нельзя упрекнуть ни в непоследовательности, ни в абсурдных представлениях о нравственности⁸².

Примечания

49. Второзаконие 7:2 гласит: «...[когда] предаст их тебе Господь, Бог твой, и поразишь их, тогда предай их заклятию...» Аналогичным образом Второзаконие 20:16-17 предписывает: «...не оставляй в живых ни одной души, но предай их заклятию...» В 10-й главе книги Иисуса Навина мы находим стереотипные выражения: «и предал Господь [город]», и он (они) «поразил(и) его мечом и царя его», «никого не оставил(и) в ней, кто бы уцелел». Подытоживаются события 10-й главы так: «И поразили Иисус всю землю... никого не оставил, кто уцелел бы,

и всё дышащее предал закланию...» (ст. 40). Сходство выражений во Второзаконии и книге Иисуса Навина вполне очевидно.

50. Wolterstorff, Reading Joshua, p. 252. Сам Янгер отмечает, что имеет место нечто подобное. На с. 235 он высказывает предположение, что фраза «полностью уничтожить» выражает идею «тотальной войны» (когда уничтожается не только армия, но и мирное население). Некоторые, ссылаясь на этот вывод, утверждают, будто исследование Лоусона доказывает, что подобные боевые действия по определению подразумевают убийство как военных, так и мирных жителей, а потому такого рода выражения нельзя рассматривать как преувеличение. Однако такой вывод из текста не следует.
- Во-первых, одно то, что у некоего слова есть словарное значение, не значит, что оно не может быть использовано как гипербола. Например, слово «собака» по определению означает животное из семейства псовых. Но мы вполне можем спросить, «где тут зарыта собака» и даже оскорбить другого человека, назвав его собакой. И ни в том, ни в другом случае мы не имеем в виду, что в буквальном смысле ищем могилу собаки или считаем того человека четвероногим животным. Во-вторых, в сноске на той же странице Янгер отмечает, что, как говорит Бог в других отрывках библейского текста, хананеи будут медленно вытеснены, а не уничтожены в буквальном смысле. Это означает, что на практике повеление «истребить» население не всегда следовало исполнять буквально. Аналогичным образом, на с. 226-228 он несколько раз повторяет, что фраза «предать закланию» в книге Иисуса Навина «используется в гиперболическом смысле». А на с. 243-247 он утверждает, что описания полного истребления в книге Иисуса Навина носят «образный и гиперболический характер». Следовательно, они не противоречат другим текстам из книг Иисуса Навина и Судей, из которых следует, что население не было уничтожено подчистую.
51. Wolterstorff N. Reply to Antony // *Divine Evil? The Moral Character of the God of Abraham*, eds. M. Bergmann; M. J. Murray; M. C. Rea (Oxford University Press, 2011), p. 263.
52. Доклад «Reading Joshua», представленный Николасом Волтерсторффом на конференции «My Ways Are Not Your Ways»; этот абзац доклада не был включен в опубликованный вариант.
53. Bradley, Raymond. A Moral Argument for Atheism, p. 136.
54. См. раздел 21 в комментариях Уильяма Лэйна Крэйга к дебатам с Эвином Кёрли о существовании христианского Бога, состоявшимся 5 февраля 1998 года в Мичиганском университете (URL: www.reasonablefaith.org/site/News2?page=NewsArticle&id=5283). Филип Куинн приводит доказательства того, что в данном случае Крэйг следует

- давной традиции христианского толкования (см. Quinn, Philip. The Recent Revival of Divine Command Ethics // *Philosophy and Phenomenological Research* 50 [Fall 1990], pp. 345-365).
55. Крэйг излагал свою точку зрения преимущественно в популярных публикациях и дебатах; приведенный здесь аргумент представляет собой реконструкцию того, как мы понимаем суть его аргументации, изложенной в этих источниках.
56. Craig W. L.; Moreland J. P. *Philosophical Foundations of a Christian Worldview* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2003), p. 531.
57. Крэйг, комментарии, раздел 21.
58. Возьмите, к примеру, цессационистскую точку зрения, которой придерживаются в том числе Б. Б. Уорфилд, Дж. Грешэм Мэчен, Ф. Н. Ли, Ричард Б. Гэффин-младший, Джон Ф. Макартур и Дэниел Уоллас, и в соответствии с которой пророчества прекратились с окончанием апостольской эпохи.
59. Bradley, Raymond, Opening Statement.
60. Более подробно это распространенное заблуждение рассматривается в статье Flannagan, Matthew. The Premature Dismissal of Voluntarism // *Colloquium: The Australian and New Zealand Theological Review* 42, no. 1 (2010), pp. 38-66.
61. Более подробно этот тезис рассматривается в статье Flannagan, Matthew. Tooley, Plantinga and the Deontological Argument from Evil // *Philosophia Christi* 13, no. 2 (2011), pp. 385-388.
62. Анализ и опровержение стандартных возражений против теорий божественного повеления можно найти в следующих изданиях: Quinn, Philip L. *Divine Commands and Moral Requirements* (Oxford: Oxford University Press, 1978); Quinn, Philip L. *Divine Command Theory* // *Blackwell Guide to Ethical Theory*, ed. Hugh LaFollette (Cambridge: Blackwell Publishers, 2000), pp. 53-73; Quinn, Philip L. *Theological Voluntarism* // *The Oxford Handbook of Ethical Theory* (New York: Oxford University Press, 2006), pp. 63-90. См. также Wierenga, Edward. *The Nature of God: An Inquiry into the Divine Attributes* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1989), pp. 215-227; Wierenga, Edward. *Utilitarianism and the Divine Command Theory* // *American Philosophical Quarterly* 21 (1984), pp. 311-318; Wierenga, Edward. *A Defensible Divine Command Theory* // *Nous* 17 (1983), pp. 387-408; Baggett, David; Walls, Jerry L. *Good God: The Theistic Foundations of Morality* (New York: Oxford University Press, 2011); Flannagan, The Premature Dismissal of Voluntarism, pp. 38-66.
63. Adams, Robert M. *Finite and Infinite Goods: A Framework for Ethics* (New York: Oxford University Press, 1999), p. 250.
64. Там же, p. 256.
65. Вступительное заявление Рэймонда Брэди во время дебатов с Уильямом Лэйном Крэйгом о том, может ли любящий Бог посылать людей в ад, проходившим

- в 1994 году в Университете им. Саймона Фрэйзера в Ванкувере (URL: www.reasonablefaith.org/site/News2?page=NewsArticle&id=5301).
66. Bradley, A *Moral Argument for Atheism*, p. 143.
 67. Adams, *Finite and Infinite Goods*, p. 256.
 68. Адамс называет это «трансцендентностью» добра. «Все заповеди и суды Божьи праведны; Бог — мерило нравственности. Однако наши представления о судах и заповедях Божьих (даже самые дорогие нашему сердцу) следует отличать от самих заповедей и судов Божьих. Игнорировать эту разницу — идолопоклонство. Мы проявляем уважение к разнице между Богом и нами, если мы критически оцениваем этические и богословские теории и в принципе готовы рассмотреть аргументы против любой из них, хотя у нас могут быть все основания испытывать к некоторым из них сильную привязанность» (Adams, Robert M. *Responses // Philosophy and Phenomenological Research* 64, no. 2 [2002], p. 485).
 69. Adams, *Finite and Infinite Goods*, p. 256.
 70. Там же.
 71. Rissler, James. A Psychological Constraint on Obedience to God's Commands: The Reasonableness of Obeying the Abhorrently Evil // *Religious Studies* 38 (2002), pp. 140-141.
 72. Baggett; Walls, *God Good*, p. 135.
 73. Рисслер объясняет: «В таком случае послушание требует, чтобы человек отказался от всех своих прежних представлений о нравственности... ему было заповедано отречься от всех своих понятий о природе добра, у него не останется никакого представления о добре, с помощью которого можно было бы идентифицировать Божью заповедь, произойдет полный разрыв между всеми его нынешними утверждениями о добре и всем, во что ему предлагается поверить о добре» (Rissler, pp. 140-141).
 74. См. Walzer, Michael. *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations* (New York: Basic Books, 2000). См. также Primoratz, Igor. The Morality of Terrorism // *Journal of Applied Philosophy* 14 (1997), pp. 221-233.
 75. Kant, Immanuel. Religion Within the Boundaries of Mere Reason (1793) // *Religion and Rational Theology* (Cambridge University Press, 1996), pp. 203-204. В другом сочинении Кант пишет: «То, что лишать человека жизни из-за его религиозных убеждений неправильно, несомненно, если только (в самом крайнем случае) божественная воля, открывшаяся инквизитору каким-то чрезвычайным образом, не постановила иначе. Но вопрос о том, являл ли Бог когда-нибудь такую ужасную волю, представляет собой предмет исторических свидетельств, и ответ на него никогда не будет аподиктически достоверным. В конце концов, откровение дошло до инквизитора лишь через других людей и их толкований, и даже если инквизитору кажется, что оно исходит от самого Бога (подобно данному Аврааму повелению зарезать сына, словно овцу), остается по меньшей мере возможность, что в этом вопросе возобладало заблуждение» (Kant, Immanuel. *The Conflict of the Faculties* [1798] // *Religion and Rational Theology*, p. 283).
 76. Quinn, Philip. Religion and Politics // *The Blackwell Guide to Philosophy of Religion*, ed. William Mann (Malden, MA: Blackwell, 2005), p. 316.
 77. Там же, p. 318.
 78. Там же, p. 319.
 79. Eberle, Christopher. *Religious Convictions in Liberal Politics* (Cambridge University Press, 2002), pp. 234-287.
 80. Это следует из рассуждений самого Канта. Как уже было отмечено (см. прим. 75), он утверждает, что мы никогда не можем быть уверены в том, Бог ли повелел совершить то или иное действие, потому что «откровение дошло до инквизитора лишь через других людей и их толкований, и даже если инквизитору кажется, что оно исходит от самого Бога (подобно данному Аврааму повелению зарезать сына, словно овцу), остается по меньшей мере возможность, что в этом вопросе возобладало заблуждение» (Kant, Conflict on the Faculties, p. 283). Однако это справедливо в отношении многих нравственных убеждений. Значительная доля человеческих представлений о нравственности формируется при посредстве других людей и их толкований. Своей приверженностью либеральным идеям (равноправию женщин, неприятию рабовладения и т. п.) западный человек обязан другим людям и традициям, воспринятым от своих предков. Более того, эти идеи сформировались под влиянием библейского предания (см. Schmidt, Alvin. *How Christianity Changed the World* [Grand Rapids, MI: Zondervan, 2004]). Более того, даже если бы мы формировали нравственные ценности с помощью одной интуиции, мы все равно могли бы ошибиться. Ведь нравственные догадки и суждения человека погрешимы и не гарантированы от ошибок.
 81. Не забывайте: Брэдли воспринимает П1 как всеобщую норму.
 82. Мэтью Фланнаган хотел бы поблагодарить Закари Ардерна и Эндрю Гарланд-Смита за помощь с приведением настоящей статьи к окончательному виду. Пол Копан хотел бы поблагодарить за участие Хита Томаса.

Окончание, начало см. в №103

Настоящий материал был впервые опубликован на английском языке в скандинавском академическом издании *Theofilos*, vol. 6, no. 2, 2014 (theofilos.no). Все права принадлежат авторам.

КРАТКОЕ ДОКАЗАТЕЛЬСТВО СУЩЕСТВОВАНИЯ БОГА

Стивен Э. Пэрриш и Филип Хупер

Чтобы кратко доказать, что Бог существует, я сравню две конкурирующие философские системы. Это (1) теизм совершенного существа и (2) натурализм. Теизм совершенного существа (ТСС) — точка зрения, согласно которой Бог представляет Собой совершенное существо: всемогущее, всеведущее, всеблагое, всевластное, необходимо существующее во всех возможных мирах и так далее. Бог — самая фундаментальная часть реальности, и все остальное существует благодаря Ему. Натурализм — точка зрения, согласно которой существует только материальная вселенная. Это мировоззрение также может включать в себя идею о существовании других материальных вселенных (мультивселенная). Однако оно не предполагает существование чего-то большего или более фундаментального, чем вселенная, — за возможным исключением абстрактных сущностей. Абстрактными сущностями (если они действительно существуют) называют такие вещи, как числа, утверждения (например, «снег холодный») и универсалии (например, зеленость). Атеизм почти всегда опирается на натурализм, поэтому для краткости я буду считать натурализм и атеизм эквивалентными понятиями.

Прежде чем перейти к рассуждениям, необходимо дать определение понятия возможных миров. Попросту говоря, возможный мир — это реальность, какой она могла бы быть. Актуальный мир — это реальность, какая она есть на самом деле. Терминология может показаться несколько запутанной. Например, если мультивселенная существует, значит, есть и множество вселенных. Чем определяется возможность существования того или иного мира? Законом



Стивен Пэрриш

противоречия и природой заключенных в этом мире сущностей. Миры, в которых нет внутренних противоречий, возможны; миры, в которых есть противоречия, невозможны. Например, на первый взгляд могут существовать миры, в которых у меня есть не сестра, а брат, в которых никогда не было Второй мировой войны, и даже миры, где скорость света вдвое выше, чем в нашем. Дело в том, что ни одно из этих утверждений не содержит внутренних противоречий. Невозможны миры, в которых существуют круглые квадраты, где $2 + 2 = 17$, и где Байден одновременно занимает и не занимает пост президента США в одном и том же смысле и в одно и то же время.

Теперь, когда мы подготовили почву, перейдем к аргументам, в центре которых будут ответы на три вопроса.

1. Можно ли считать наш мир единственно возможным, или существует множество — возможно, бесконечное — других миров?
2. Почему что-то вообще существует?
3. Почему существует Бог?

1. Можно ли считать актуальный мир единственно возможным? Похоже, что нет. Дело в том, что мир, по-видимому, полон обусловленных вещей (*contingencies*). Под обусловленными вещами в данном случае я имею в виду, что реальность могла бы выглядеть иначе. Например, мысль о том, что у вас на голове могло оказаться на один волос больше, чем есть на самом деле, ничему не противоречит. Существует, по всей видимости, бесчисленное множество вариантов, при которых вселенная могла бы выглядеть иначе, не создав при этом никаких противоречий. Большинство философов — как теистов, так и атеистов — согласны с тем, что вселенная полна обусловленных вещей, и что, следовательно, реальность могла бы выглядеть иначе. В таком случае существует множество возможных миров. Единственная ситуация, в которой актуальный мир окажется единственно возможным, — если он сотворен необходимо существующим Богом, и если это единственный мир, который Бог мог бы создать. Такие концепции отстаивали, например, Лейбниц и Спиноза, хотя и каждый по-своему. Самый серьезный изъян такой точки зрения заключается в том, что наш мир настолько велик, и число сущностей и переменных в нем настолько бесконечно, что трудно представить, почему Божество не могло бы создать какой-то иной мир. Но наверняка мы этого знать не можем. В любом случае объяснение, апеллирующее к Богу, для атеистов неприемлемо — ведь человек, который верит в Бога (как создателя пресловутого единственного мира), уже не атеист. Таким образом, истинность натурализма, по-видимому, предполагает существование нескольких — вероятно, бесконечного множества — возможных миров.

2. Почему что-то вообще существует? Об этом ведутся жаркие споры. По мнению некоторых философов, никакая обусловленная вещь не может существовать сама по себе. Иначе говоря, при естественном положении вещей ничего обусловленного не должно быть. Если это так, единственный способ объяснить, почему существует нечто, а не ничто, почему существует огромное количество обусловленных вещей, — предположить, что есть некое необходимо суще-



Филип Хупер

ствующее существо, которым обусловлено существование обусловленных вещей. Но если двигаться в этом направлении, это уже существенный шаг в сторону теизма, и атеистам такой вариант не подходит. Другая возможность заключается в предположении, что существует бесконечное число возможных миров, один из которых должен был стать актуальным. Таким образом, мир, в котором вовсе нет конкретных (в отличие от абстрактных) сущностей, — лишь один из бесконечного числа возможных вариантов, поэтому вероятность того, что именно пустой мир был бы воплощен в реальность или актуализирован, бесконечно мала.

С точки зрения теизма, Бог, как совершенное или величайшее возможное существо, существует необходимо и выбирает, какой мир воплотить в реальность. С точки зрения атеизма существа, которое могло бы выбрать актуализируемый мир, не существует, поэтому какой-то мир становится актуальным исключительно в силу случайности. Одна из проблем, с которыми сталкивается атеизм, заключается в том, что число хаотичных миров, по всей видимости, намного превосходит число миров упорядоченных. Законы природы выглядят обусловленными, так почему же действуют именно они, а не какой-то другой набор законов, или, что еще более вероятно, почему законы не отсутствуют вообще? Более того, учитывая,

что актуальный мир и все в нем сущее возникли исключительно благодаря случайности, без какой-либо причины или основания, даже если в силу стечения обстоятельств законы природы до сих пор действовали, нет никаких причин, по которым они не могли бы в любой момент перестать действовать. Собственно, вероятность того, что эти законы перестанут действовать или исчезнут, астрономически велика. Более того (и это еще более сокрушительно для натурализма), если вселенная существует лишь в силу случайности, никаких законов природы не может быть в принципе. Если что-то случайным образом повторяется, это не закономерность, а простое совпадение. Этим также опровергается идея о том, что существует бесконечное число вселенных, каждая из которых представляет собой один из возможных способов существования реальности. Будь это так, наша вселенная в любой момент времени с почти бесконечно большей вероятностью была бы хаотичной, а не оставалась бы неизменной.

Еще один способ взглянуть на проблему — рассмотреть любой объект во вселенной. Возьмем, к примеру, один протон и назовем его Бобом. Почему Боб существует в момент времени t_1 ? По случайности, без всякой причины. Почему тогда Боб существует и в следующий момент времени t_2 ? Опять же, без всякой причины. Между объектами в разные моменты времени нет причинно-следственной или необходимой связи. Поскольку Боб существует в определенном моменте без всякой причины, нет никаких оснований полагать, что он будет существовать и в следующий момент, и так далее. Действительно, судя по всему, случайное существование Боба, а не других возможных объектов и даже ничего вообще, крайне маловероятно, а, поскольку нет причины, по которой Боб должен существовать и далее, его дальнейшее существование чрезвычайно, бесконечно маловероятно.

Попыткой обойти эти затруднения стала концепция «объективной необходимости» (*brute necessity*). Имеется в виду, что некая сущность может быть как объективной (беспричинной), так и необходимой. Однако это звучит как оксюморон. Объективная — значит, существует без всякой причины. Необходимая — значит, не может быть иной. Одним словом, объективно

необходимая сущность существует определенным образом без всякой причины, но должна быть именно такой и иной быть не может. Эти утверждения противоречат друг другу. Несмотря на недавний всплеск популярности, объективно необходимые сущности логически невозможны.

Итак, судя по всему, не существует никаких возможных вариантов, при которых атеизм и натурализм можно было бы признать рационально обоснованным. Следовательно, теизм должен быть истинным.

3. Почему существует Бог? В отсутствие других объяснений тому, почему упорядоченная вселенная существует и продолжает существовать, и даже остается устойчивой в течение времени, Бог как величайшее возможное существо (*Greatest Possible Being, GPB*) должен существовать. Он существует, потому что Его отсутствие породило бы противоречие. Будучи GPB, обладая единоличной властью над всем сущим, Он должен существовать во всех мирах.

Можно зайти с другой стороны — спросить, каким образом Бог мог бы не существовать. Он не мог бы не существовать в силу случайности, ведь тогда Он не был бы величайшим возможным существом. Точно так же, как в понятие игральной кости входит наличие шести граней и восьми углов, необходимое существование включено в понятие Бога как совершенного существа. И существо, существование которого — результат случайности, не может быть необходимым существом. И ничто не способно уничтожить его или помешать его существованию.

Единственный вариант, при котором Бог мог бы не существовать, — если бы понятие Бога содержало внутренние противоречия. У нас есть веские основания утверждать, что понятие Бога непротиворечиво, поэтому Бог существует, и только существование Бога может объяснить, почему существует вселенная. Никакое другое объяснение вселенной не состоятельно. Бог существует и существует необходимо.

Оригинал статьи был опубликован в сетевом издании *The Worldview Bulletin Newsletter* (worldviewbulletin.substack.com). Все права принадлежат авторам.

Руководитель проекта Павел Столяров
Редактор Дмитрий Розет
Корректор Алла Амстиславская

Почта: 191186, Россия, СПб., а/я 100
Веб-страница: www.apologetika.ru
E-mail: Russia@apologetika.ru

При перепечатке ссылка на «Вестник ЦАИ» с указанием почтового и электронного адресов ЦАИ обязательна