

УДК 348.112

ПРАВОВЫЕ ЦЕННОСТИ БИБЛЕЙСКОГО ПРАВА: ТЕОЦЕНТРИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ

© 2017 г. *Протоиерей Тимофей Фетисов*

Донская духовная семинария, г. Ростов-на-Дону

В статье проанализировано влияние Закона Божьего на формирование правовых ценностей. Автор приходит к выводу, что одной из фундаментальных особенностей теократического понимания права в Библии является то, что правовые ценности не являются производным от гуманистических идеалов. Добро и зло — это традиционные противостоящие полюса этики и морали, которая неизбежно присутствует в праве как «минимум нравственности».

Ключевые слова: *Закон Божий; правовая ценность; гуманизм; моральная ценность; правовая антропология; справедливость; кенотизм.*

The influence of the law of the Lord on the formation of legal values is being analyzed in the present article. The author concludes that one of the fundamental features of the theocratic understanding of law in the Bible is that the legal values are not derived from the humanistic ideals. Good and evil are these traditional opposing poles of ethics and morality, which inevitably exists in law as a «minimum of morality».

Key words: *the law of the Lord, legal value, humanism, moral value, legal anthropology, justice, kenotism.*

«Правда Твоя – правда вечная».
(Пс. 118, 142).

Одной из фундаментальных особенностей теократического понимания права в Ветхом и Новом Заветах является то, что правовые ценности здесь не являются производным от гуманистических идеалов. Добро и зло — эти традиционные противостоящие полюса этики и морали, которая неизбежно присутствует в праве как «минимум нравственности» [9, с. 535], имеют в библейском богословии собственное уникальное значение. «Закон Божий — не отражение индивидуальной природы человека со всеми ее внутренними особенностями, не схема его личной нравственной жизни... Он есть отражение в Боге живущей истины в возможно доступной для человеческого сознания форме (Рим. 2, 20). Он есть выражение святой воли Божией (Рим. 2, 18), программа внутренней и вне-

шней деятельности человека, данная самим Богом, отвне данная инструкция, по которой человек должен устроить свои к Богу и людям» [8, с. 2]. Человеку не нужно искать идею блага, потому что таковым является все, причастное Богу. Все, творение — «хорошо весьма» (Быт. 1, 31). Если действия и поступки людей соответствуют воле Божией, не противоречат Его замыслу, они оцениваются Священным Писанием как добро и благо. Целью данной статьи и является рассмотрение того, каким образом происходит формирование правовых ценностей и в какой мере на этот процесс оказывает влияние Закон Божий.

Цель библейской системы права лежит вне системы гуманистических представлений. Если положительная цель права — достижение блага [9, с. 69], то «отрицательная» его

задача — ограничение действия зла в мире [12, с. 82]. Но с точки зрения библейского мышления, зло не существует в сотворенных Богом сущностях и вещах (Быт. 1, 31.), «ибо Он создал все для бытия, и все в мире спасительно, и нет пагубного яда, нет и царства ада на земле» (Прем. 1, 13–14). Злом может быть только уклонение от воли Творца, от правды Божией. И достижение блага, и эмпирия зла и смерти вызываются либо праведностью и следованием воле Бога, либо ее нарушением и беззаконием (Прем. 1, 15). Человеку мира Библии незнакомо никакое иное благо, к которому должно приводить право, кроме того, что достигается усердным исполнением Закона: «благо есть славить Господа» (Пс. 91, 2). Подлинно высшим благом, с точки зрения библейского Откровения, может быть только Бог. Закон, приводящий человека к Богу через послушание, именно потому и считается великой ценностью (Пс. 118). Заповеди исполняются вне зависимости от того, что именно они предписывают, так их авторитет базируется не на нравственном содержании, а на повелении Бога. В ветхозаветном правопонимании только Премудрость Божия ведаёт, «что право по заповедям Твоим» (Прем. 9, 9).

В системе монотеистической этики, где царствует теократический принцип, моральные ценности не имеют никакого другого основания, кроме воли Бога, Который и определяет, что есть добро и что есть зло. Квинтэссенцию теократического правопонимания выразил юрист и богослов Тертуллиан, причем в его изложении даже идея блага в праве не имеет никакого значения: «neque enim quia bonum est, idcirco auscultare debemus, sed quia Deus praecipit (мы имеем какие-либо обязательства не потому, что это благо, а потому, что этого требует Бог)» [20, с. 323].

По этой причине нормативная этика весьма слабо просматривается в библейском праве. Правовое деяние отличается от неправового лишь тем, что первое — это то, что совершено по послушанию воле Божией, а второе признается таковым в результате непослушания Богу, так как «Библия знает только один высший закон: воля Божия» [23, с. 60]. Правовым ли деянием было убийство гражданского населения, пусть и языческого? Библия отвечает на этот вопрос утвердительно, поскольку оно совершалось по повелению

Бога, исходя из Его целей. «Остальная часть истории Израиля в Ветхом Завете повествует об отношениях Господа с Израилем и народами. Захват земли, или исход, представлял собой акт справедливого суда над порочностью хананеев (Втор. 9, 4–6). Последующие победы описаны как акты справедливости или как правда Господа (Суд. 5, 11)» [13, с. 274].

Со всем теократическим ригоризмом святитель Иоанн Златоуст проповедует: «Что бывает по воле Божией, то, хотя бы казалось и худым, лучше всего; а что противно и не угодно Богу, то, хотя бы и казалось самым лучшим, хуже и беззаконнее всего. Если кто даже совершит убийство по воле Божией, это убийство лучше всякого человеколюбия; но если кто пощадит и окажет человеколюбие вопреки воле Божией, эта пощада будет преступнее всякого убийства. Дела бывают хорошими и худыми не сами по себе, но по Божию о них определению» [5, с. 669]. Профессор Димитриос Целенгидис приходит к аналогичному выводу: «Хранение заповедей в действительности означает отказ верующего от своей собственной воли, не считаясь с тем, насколько это может казаться добром» [18]. Указанная отличительная особенность библейского права и составляет, по нашему мнению, основную черту его теократической сущности. Как замечает Рудольф Бультман, «еврейской этике обоснование того, что есть добро и что требуется от человека, нельзя дать, опираясь на то или иное представление о человеке, исходя из рациональных идей, заложенных в разуме человека. А потому отсутствует, по сути дела, и учение о добродетели в том виде, в каком оно вырабатывается в сфере греческой концепции человека, а затем утверждается александрийским евреем Филоном под влиянием греческой философии» [17, с. 293–294]. В новозаветной теократической концепции, также невозможно найти некую моральную ценность, исходящую из воли человека вне связи с Богом. Более того, нравственность не опираться на антропоцентричное основание также потому, что «идея о том, что человеческая душа обладает «бесконечной» или «присущей ей по природе» ценностью, совершенно чужда Иисусу. Ничто не обладает собственным достоинством вне Бога. Ценность человека (как и птиц небесных или полевых

лилий) заключается в том, что он дорог Богу, а ценность и истинность радости измеряются радостью на небесах» [10, с. 22].

Следующим существенным свойством библейского права является органическая связь правовой онтологии с правовой антропологией. Состоит это в том, что правовые ценности в силу теоцентрического понимания права являются не автономными этическими или философскими добродетелями, а проекцией свойств Бога. При этом содержимое правовых императивов Бога не есть безпринципный произвол. Его воля энергично проявляет саму природу Бога. Древнееврейский закон в образном смысле был «продолжением» Бога и поэтому отображал Его личные качества, явленные в мистическом и историческом опыте Израиля. С особой силой эти свойства Бога самораскрываются в событиях исхода из Египта. Одной из важнейших опытно познанных ценностей становится справедливость, в существовании которой израильтяне убедились в акте сверхъестественного освобождения от египетских угнетателей: «И сказал Господь: Я увидел страдание народа Моего в Египте и услышал вопль его от приставников его; Я знаю скорби его и иду избавить его от руки Египтян и вывести его из земли сей в землю хорошую и пространную» (Исх. 3, 7–8). Неслучайно именно справедливость легла в основу Моисеева законодательства, ведь «правосудие и правота — основание престола Твоего...» (Пс. 88, 15).

Известно, что идее справедливости в огромном количестве работ от Платона до современных юристов так же, как и законе Моисеевом, усваивается значение доминирующей правовой ценности [15, с. 82]. Однако в свете теократического принципа она имеет неповторимое специфическое содержание. Это проявляется, в частности, в том, что в тексте Библии она многократно выражается посредством гендиадиса — «*правда и суд*» [13, с. 265], имея при этом гораздо более широкое смысловое значение, нежели *jus* в греко-римском его значении. В этом нетрудно убедиться, обратившись к одному из характерных текстов: «Если кто праведен и творит суд и правду, на горах жертвенного не ест и к идолам дома Израилева не обращает глаз своих, жены ближнего своего не оскверняет и к своей жене во время очищения нечистот ее не приближается,

никого не притесняет, должнику возвращает залог его, хищения не производит, хлеб свой дает голодному и нагого покрывает одеждою, в рост не отдает и лихвы не берет, от неправды удерживает руку свою, суд человеку с человеком производит правильный, поступает по заповедям Моим и соблюдает постановления Мои искренно: то он праведник, он непременно будет жив, говорит Господь Бог» (Иез. 18, 5–9). Очевидно, что в портрете человека, поступающего справедливо, пророк Иезекииль явственно изображает дела любви и милосердия. Мотивация правового поведения опять-таки коренится в памяти об Исходе, где действие Божественной справедливости было вызвано не холодным, механическим и безличным восстановлением нарушенных прав, но любовью Бога к Своему народу (Исх. 3, 10). Это, с одной стороны, подчеркивает то, что сущность библейского права может быть выражена как «*imitatio Dei*», а с другой — открывает ту сторону библейского понимания справедливости, которая выражается другим гендиадисом — «*милость и суд*» (Пс. 100, 1; Иер. 9, 24; Ос. 12, 6; Зах. 7, 9; Мф. 23, 23). Как отмечает Дж.Н. Шофильд, «справедливость и милость не были противоположными понятиями. Элемент милосердия и благоволения в «праведности» был настолько сильным, что в позднем иврите слово становится обычным термином для подаяния» [22, с. 115].

И, наконец, третьим способом передачи понятия «справедливость» является употребление такого библейского термина, как «*правда*» (Пс. 118, 42), который, на наш взгляд, синонимически объединяет в себе все вышеназванные смысловые оттенки данного понятия. Совпадение понятий «*правда*» и «справедливость» мы встречаем и у Б.Н. Чичерина, который считает их общим разумным и одновременно метафизическим началом в разграничении свободы отдельных лиц путем установления закона: «Это начало есть правда, или справедливость. Само слово показывает, что оба эти понятия, *право и правда*, проистекают из одного корня. И это было высказано уже римскими юристами: *jus a justitia appellatum est*, право получило свое название от правды» [19, с. 95]. Священное Писание также воспринимает право как правду, но при этом открывает ее новые грани. Так, правда в нем помещается в один повествовательный кон-

текст с милостью: «Господи! Милость Твоя до небес... Правда Твоя — как горы Божии» (Пс. 36, 6–7). С осуществлением Правды Божией неразрывно связаны любовь и милость, в которых сама справедливость получает свое высшее оправдание и мотивацию. «Правда Божия» имеет ближайшее, непосредственное отношение к Божественной любви, — отношение настолько близкое, существенное и неразрывное, что «Правда Божия» называется у Отцов «человеколюбием» (φιλανθρωπία)» [3, с. 195]. Кроме того, профессор Санкт-Петербургской духовной академии С.М. Зарин раскрывает сотериологическое значение божественного права: «Правда Божия является в сущности одним из свойств Божественной воли, определяя цель и способ ее действий по отношению к людям. В этом же отношении «воля Божия есть спасение людей» [3, с. 195]. «Правда Божия», таким образом, оказывается как бы истолкованием любви Божественной, определением способов и свойств ее осуществления в действительной жизни тварного бытия..., проявляясь преимущественно в применении всех возможных способов и средств для привлечения их к союзу с источником их истинного блаженства — Богом» [3, с. 196]. В ряд этих способов и средств входит и справедливое наказание. В Священном Писании оно теряет обычный юридический характер воздаяния. Даже наказание, которое, на первый взгляд, кажется необходимым возмездием и проявлением справедливости, на самом деле будет ничем иным, как проявлением человеколюбия и милосердия постольку, поскольку оно служит искоренению греха: «Господь, Бог человеколюбивый и милосердый, долготерпеливый и многомилостивый, и истинный, сохраняющий милость в тысячи родов, прощающий вину и преступление и грех, *но не оставляющий без наказания*» (Исх. 34, 6–7). Справедливость здесь несколько не противоречит любви, если она продиктована не отмщением, а заботой о нравственном исправлении преступника. Цель библейского правосудия заключается в том, чтобы преступивший закон воскликнул вместе с псалмопевцем: «Благо мне, что я пострадал, дабы научиться уставам Твоим» (Пс. 118, 71).

Итак, справедливость, обычно считающаяся ценностью этически более низкого порядка, нежели любовь, в библейском понимании

способна быть ее проявлением. Онтологическое родство и взаимная зависимость двух вышеуказанных ценностей в общественных отношениях способны неожиданно проявиться именно в правовом контексте. Так, если любовь — это жертва чем-то «своим», то кем и на чем основано признание того, что субъект жертвует действительно «своим»? Подтверждением права собственности здесь служит юридический принцип справедливости, разграничивающий «мое» и «твое».

Взгляд на справедливость как на равное воздаяние характерен не только для секулярного правоведения. Точно такое же мнение о справедливости, лишь с оговоркой на ее метафизическое происхождение, встречается среди сторонников теории Божественного происхождения естественного права [7, с. 142]. Однако притча Христа о рабочих, получивших равную плату за неравную работу, разрушает все классические стереотипы справедливости. В этом Евангельском откровении мы видим, как хозяин заплатил тем, кто работал с самого утра, и тем, кто проработал только один час, одно и то же вознаграждение — один динарий. С точки зрения естественной нормы, это вопиющая несправедливость. Что же хозяин? «Он же в ответ сказал одному из них: друг! я не обижаю тебя; не за динарий ли ты договорился со мною? Возьми свое и пойд; я же хочу дать этому последнему то же, что и тебе; разве я не властен в своем делать, что хочу? или глаз твой завистлив от того, что я добр?» Мф. 20, 13–15).

В этом отрывке Евангелия мы видим следующие отличительные свойства Божественной справедливости:

- 1) Божественная справедливость совершается властью и господством Бога — «разве Я не властен в своем делать, что хочу?»;
- 2) свобода человека и его права не нарушаются — «возьми свое и пойд;»;
- 3) Бог, несмотря на неравные заслуги, воздает всем равную любовь — «последнему то же, что и тебе»;
- 4) Божественная справедливость совершается по Его любви — «Я добр».

Как мы можем убедиться, подлинной сутью справедливости Бога является воздаяние каждому *равной любви*. Господь при этом действует со смирением: «Друг! Я не обижаю тебя». Разве возможны были бы подоб-

ные слова в диалоге могущественного царя с тем, кто находится в его полной власти? Итак, в основе Божественной справедливости лежит безграничная и равная вне зависимости от заслуг любовь к творению.

С особой силой органическая связь справедливости с милосердием и любовью открывается в Новозаветном Откровении, где она являет свою *кенотическую* основу. Данное обстоятельство, по нашему мнению, позволяет ввести в богословско-правовой оборот новое понятие — *кенотическое право*. Предлагая данный термин, мы не претендуем на выявление некоего отдельного вида права. В данном случае, будучи со стороны синтаксиса определенным, понятие «кенотическое» обозначает некое свойство, признак или качество, раскрывающее смысл и содержание исследуемого нами библейского права. Таким образом, нашей задачей в данном случае является лишь прояснение специфики библейского права, заключающейся, на наш взгляд, в его особом, кенотическом характере. К сожалению, данный аспект никогда не рассматривался исследователями в области философии или богословии права.

Как известно, понятие «кенозиса» прочно вошло в тезаурус восточной патристики и в целом христианского богословия как результат осмысления известного христологического текста святого апостола Павла об уничижении и славе Спасителя (Фил. 2, 5–8). Наряду с этим в аскетической литературе «кенозис» имеет также антропологический, глубоко личностный аспект и отождествляется с добродетелью смирения. «Смирение, — писал преподобный Исаак Сириин, — есть риза Божества. В него облеклось вочеловечевшееся Слово и через него приобщилось нам в теле нашем. И всякий облеченный в него истинно уподобился нисшедшему с высоты Своей и славу Свою прикрывшему смирением» [4, с. 182].

Ветхий Завет исполняется смиренным пришествием Мессии. Бог не только отказывается от жертв, предлагаемых человеком, но и в бескрайнем умалении Своем добровольно становится закланным Агнцем. Установление Нового Завета скрепляется не кровью тельцов, а Собственной Кровью воплотившегося Бога. Что бы человек ни вознамерился принести Богу в качестве жертвы, отныне она теряет всякую ценность, поскольку ничто в мире не может превзойти цены той Жертвы,

в которой Он есть и Приносящий и Приносимый. Это означает, что вступить в Новый Завет с Богом, Завет, основанный на Его Крови (Лк. 22, 20), с этого момента возможно лишь через *сопричастность* Жертве Великого Первосвященника. Отношения с Богом теперь не разграничены двумя сторонами договора. Человек отныне не один, как в Ветхом Завете, несет свои обязательства, но Бог Своим Крестом участвует в них лично, разделяя боль, страдания и смерть со Своим творением.

Таким образом, служение Творцу и участие в Его Новом Завете утрачивают договорно-возмездный принцип и приобретают еще более жертвенный, кенотический характер. Если Ветхий Завет регламентировал жертвы посредством Закона, то Новый Завет провозгласил Жертву как Закон, как *основной принцип социальной жизни*. Нормативным выражением Закона Жертвы становится: «Заповедь новую даю вам, да любите друг друга; как Я возлюбил вас» (Ин. 13:34). Участвовать в Новом Завете может тот, кто понесет вместе с Христом Крест жертвенной Любви. Самоумаление человека в выполнении Новозаветного Закона основано теперь не на слепом послушании Богу, а на подражании *смирению Бога*, преподающего образ такого послушания (Мф. 11:29). Примечательно, что в Новом Завете Божественная Любовь Христа не исключает абсолютное послушание Отцу Небесному, но открывается именно через него. Самоумаление Спасителя имеет особую, онтологическую глубину, как самооткровение Святой Троицы. По мысли архимандрита Софрония (Сахарова), богословие триадологии умозрительно открывает нам Сына Божия, как Того, Кто в «совершенной полноте самоистощающейся любви предает Себя Отцу и в Божестве, и в человечестве Своем» [16, с. 169].

По нашему мнению, библейское право всего корпуса Священного Писания пронизано новозаветным кенотическим духом. И даже договорный характер Синайского завета, будучи внешне похож на юридический акт, не противоречит свойству любви, потому что в этом договоре Бог «не ищет своего». Сущностью ветхозаветного права неизменно остается любовь трансцендентного Бога, имманентного творению в Своем смирении. Ибо Он «предустраивал человека посредством Десятословия в дружбу Свою и в согласие с ближним: это, ко-

нечно, было полезно для самого человека, так как Бог ни в чем не нуждается от человека... Это доставляло славу человеку, а Богу ничего не доставляло» [16, с. 170]. Святой Климент Римский пишет, что Бог «*кроток* ко всему творению Своему», говоря о долготерпении Его воли [6, с. 66]. Если, по словам Христа, весь Ветхозаветный Закон основывается на любви к Богу и ближнему (Мф. 22, 37–40), то и Ветхозаветное право не может не быть кенотическим. Христос цитирует ту самую заповедь, которая в Ветхом Завете уже была неотъемлемой нормой Моисеева законодательства. Нормой она остается и в Новом Завете, и даже делается основополагающим правовым принципом. Она не только не теряет статус Закона, но признается сутью и основой Богоустановленного права (Мф. 22, 35–40). Единственным отличием здесь является новое понимание образа этой любви — «как Я возлюбил вас», т.е. любви бесконечной, не останавливающейся перед необходимостью пожертвовать не только чем-то личным во имя ближнего, но способной отдать, подобно Христу, и саму жизнь. Новой эта заповедь (*χριστόνομος*) становится не по содержанию, а по способу ее осуществления: «Носите бремена друг друга, и таким образом исполните закон Христов» (Гал. 6, 2).

Воля Божия выражается, так или иначе, в виде заповедей. Эти заповеди могут носить и нравственный, и юридический характер, и любой другой. Но всех их объединяет то, что они представляют собой не пожелание, не мудрый совет, а требование Бога. Всякая же заповедь или правило, обязательное для исполнения, автоматически становится законом. Поэтому под библейским правом необходимо понимать все нормы и заповеди, которые имеют Божественное происхождение. Не является исключением даже заповедь любви. «Любовь к Богу от всего сердца — идеальнейшее требование закона» [21, с. 30] и связывается воедино с его соблюдением (Втор. 10, 12–13). «Любите друг друга» — это не афоризм, а божественное требование, а потому названо в Священном Писании именно «царским законом» (Иак. 2, 8). Таким образом, когда воля Божия становится требованием, право воплощается в законе. По мнению Гарольда Дж. Бермана, право — это не только правила и концепции, «право — это также (и в первую очередь) тип отношений между людьми. Любовь в христианском пони-

мании этого слова не более исключена из правовых отношений, чем из любого другого вида человеческих отношений» [2, с. 369]. Согласно принципу любви древний юридический принцип «каждому — *свое*», который считался классиками сущностью права, в кенотическом праве Христа замещается противоположным установлением: «Никто не ищи *своего*, каждый пользы другого» (1 Кор. 10, 24), где благо другого видится, как свое собственное. Итак, телеологическое единство справедливости и любви наиболее полно и ярко раскрывается в богословии кенозиса, центральной идеей которого является добровольное, даже до Креста, самоумаление Бога. Ведь именно на искупытельном Кресте, именно посредством жертвенной любви Господа нашего Иисуса Христа была восстановлена справедливость. Крест Христов становится, таким образом, онтологическим источником кенотического права.

Признание трансцендентальных начал справедливости [1, с. 253], основанных на теоцентрическом ее понимании и связи с любовью, утверждает нравственный элемент права [11, с. 111] и делает его требования экзистенциально обоснованными, особенно в тех случаях, когда проявить справедливость означает отказаться от каких-то прав или благ в пользу ближнего. Д.В. Рождественский, выражая общее святоотеческое понимание, пишет, что подлинная справедливость состоит *в почитании прав других* и воздаянии каждому должного [14, с. 182]. Подобное понимание справедливости полагает надежный предел «праву силы» и создает мировоззренческие предпосылки для сознательной актуализации «силы права».

Литература

1. Алексеев С. С. Самое святое, что есть у Бога на земле. — М., 1998. — 495 с.
2. Берман Гарольд Дж. Вера и закон: примирение права и религии. — М., 1999. — 431 с.
3. Зарин С. М. Аскетизм по православно-христианскому учению. — К. Киев. 2006. — 372 с.
4. Иларион (Алфеев), митр. Духовный мир преподобного Исаака Сирина. — М., 2013. — 347 с.
5. Иоанн Златоуст, свт. Творения. Т 1. Кн. 2. Слово 4-е против иудеев. — СПб: Изд. СПбДА, 1895. — 780 с.

6. *Карашев А. В.* О новооткрытом памятнике «Учение двенадцати апостолов». — М., 1896. — 200 с.
7. *Морозова Л. А.* Теория государства и права. Учебник для вузов. Издание 4-е. — М.: Эксмо, 2009. — 414 с.
8. *Мышцын В. Н.* Учение св. апостола Павла о законе дел и законе веры. Изд. 2-е. — М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2012. — 214 с.
9. *Нерсеяц В. С.* Философия права. Учебник для вузов. — М.: НОРМА, 2005. — 552 с.
10. *Нибур Ричард.* Христос и общество. — М.: Издательство «Посох», 2009. — 231 с.
11. *Новгородцев П. И.* Право и нравственность // Правоведение. — 1995. — №6. — С. 83–111.
12. Православная община №13–15: журнал Свято-Филаретовской московской высшей православно-христианской школы. — М., 1993. — 104 с.
13. *Райт Кристофер.* Око за око. Этика Ветхого Завета. — Черкассы: Издательство «Коллоквиум», 2011. — 487 с.
14. *Рождественский Д. В.* Нравственное Богословие. — М., 1999. — 500 с.
15. *Сорокин В. В.* Понятие и сущность права в духовной культуре России. — М.: Издательство «Юрлитинформ», 2007. — 456 с.
16. *Софроний (Сахаров), арх.* Видеть Бога как Он есть. — Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2006. — 269 с.
17. *Флуссер Д., Бультман Р.* Загадка Христа. Две эпохальные работы об Иисусе. — М.: Эксмо, 2009. — 464 с.
18. *Целенгидис Димитриос*, проф. Вклад свт. Григория Паламы в исихазм. Богословские основания жизни во Святом Духе: <http://palama.ru/esxatologiya/vklad-svt-grigoriya-palamy-v-isixazm-bogoslovskie-osnovaniya-zhizni-vo-svyatom-duxe.html>.
19. *Чичерин Б. Н.* Философия права. Изд. 2-е, испр. — М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2011. — 395 с.
20. *Шмитт К.* Государство: Право и политика / пер. с нем. и вступ. Ст. О. В. Кильдюшова; сост. В. В. Анашвили, О. В. Кильдюшов. — М.: Издательский дом «Территория будущего», 2013. — 323 с.
21. *Юнгерс П. А.* Учение Ветхого Завета о бессмертии души и загробной жизни. — К.: «Пролог», 2006. — 230 с.
22. *Schofield J. N.* «Righteousness» in the Old Testament, Bible Translator 16, 1965. — P. 112–116.
23. *Yehezkel Kaufman.* «The Religion of Israel». — Chicago, 1960. — 260 p.

Поступила в редакцию

14 июля 2016 г.



Протоиерей Тимофей Фетисов — ректор Донской духовной семинарии, кандидат богословия, докторант ОЦАД им. свв. Кирилла и Мефодия.

Archpriest Timofey Fetisov — rector of the Don theological Seminary, candidate of theology, doctoral student of SS Cyril and Methodius postgraduate and doctoral studies.

344034, г. Ростов-на-Дону, ул. Портовая, 72
72 Portovaya st., 344034, Rostov-on-Don, Russia
Тел.: 8 (863) 269-42-52, e-mail: donseminary@gmail.com