

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ РЕСПУБЛИКИ БЕЛАРУСЬ
БЕЛОРУССКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ФИЛОЛОГИЧЕСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ
Кафедра классической филологии

ГРИЦЕВИЧ Владимир Дмитриевич

**ПОНЯТИЯ *ПРАВО* И *СПРАВЕДЛИВОСТЬ* В ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОЙ
ЛИТЕРАТУРЕ И СПОСОБЫ ИХ ПЕРЕВОДА НА РУССКИЙ ЯЗЫК**

Дипломная работа

Научный руководитель:
кандидат филологических наук,
доцент
А. В. Кириченко

Допущена к защите

«__» _____ 2025 г.

Заведующий кафедрой _____

кандидат филологических наук, доцент

А. В. Кириченко

Минск, 2025

ОГЛАВЛЕНИЕ

ПЕРЕЧЕНЬ УСЛОВНЫХ ОБОЗНАЧЕНИЙ.....	3
АННОТАЦИЯ.....	4
ΑΝΑΤΑΞΙΑ.....	5
ANNOTATION	6
ВВЕДЕНИЕ.....	7
Глава 1. ЗНАЧЕНИЕ ПОНЯТИЙ ΔΙΚΗ И ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ, ПРАВО И СПРАВЕДЛИВОСТЬ В РУССКОМ И ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОМ ЯЗЫКАХ	12
1.1 Понятия <i>право</i> и <i>справедливость</i> в русском языке	12
1.2. Понятия <i>δίκη</i> и <i>δικαιοσύνη</i> в древнегреческом языке	13
Выводы по главе 1.....	16
ГЛАВА 2. ΔΙΚΗ И ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ У ДРЕВНЕГРЕЧЕСКИХ АВТОРОВ ДОКЛАССИЧЕСКОГО ПЕРИОДА	18
2.1 <i>Δίκη</i> в поэмах Гомера	18
2.2 <i>Δίκη</i> в поэме Гесиода «Труды и дни».....	21
2.3 <i>Δίκη</i> в трудах Солона	24
Выводы по главе 2.....	26
ГЛАВА 3. ΔΙΚΗ И ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ АВТОРОВ КЛАССИЧЕСКОГО ПЕРИОДА.....	29
3.1 <i>Δίκη</i> и <i>δικαιοσύνη</i> в произведениях Геродота	29
3.2 Трансформация понятия <i>δίκη</i> в произведениях трагиков	34
3.2.1 Понятие <i>δίκη</i> в трагедиях Эсхила (525–456 гг. до н.э.).....	34
3.2.2 Понятие <i>δίκη</i> в трагедии «Антигона» Софокла (496–406 гг. до н.э.).....	40
3.2.3 Понятия <i>δίκη</i> и <i>δίκαιος</i> в трагедии «Орест» Еврипида (480–406 гг. до н.э.).....	44
Выводы по главе 3.....	49
ГЛАВА 4. ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ В ТРУДАХ ПЛАТОНА И АРИСТОТЕЛЯ.....	51
4.1 <i>Δικαιοσύνη</i> в «Государстве» Платона	51
4.2 Значение <i>δικαιοσύνη</i> в произведениях Аристотеля (384–322 гг. до н.э.)..	53
Выводы по главе 4.....	59
ГЛАВА 5. ПОНЯТИЕ ПРАВЕДНОСТИ В CORPUS PAULINUM.....	61
5.1 Специфика использования языковых средств в Новозаветных текстах ...	61
5.2 Праведность Божия.....	62
5.3 Праведность человеческая	64
Выводы по главе 5.....	66
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	68
СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ	71
ПРИЛОЖЕНИЕ	78

ПЕРЕЧЕНЬ УСЛОВНЫХ ОБОЗНАЧЕНИЙ

Ag	Agamemnon – «Агамемнон», трагедия Эсхила (VI–V вв. до н.э.)
Ant	Antigone – «Антигона», трагедия Софокла (496–406 гг. до н.э.)
Choeph	Choephoroe – «Хоэфоры», «Плакальщицы», трагедия Софокла (496–406 гг. до н.э.)
Etic	Ethica Nicomachea – «Никомахова этика», одно из трех этических сочинений Аристотеля (384–322 гг. до н.э.)
Hist	Historiae – «История», произведение в 9-ти книгах историка Геродота (484–425 гг. до н.э.)
Il	Ilias – «Илиада», поэма Гомера (VIII–VII вв. до н.э.)
Mor	Magna moralia – «Большая этика», трактат Аристотеля (384–322 гг. до н.э.)
NA28	Греческий текст Нового Завета (критическое издание Нестле-Аланда, 28 издание)
Od	Odyssea – «Одиссея», поэма Гомера (VIII–VII вв. до н.э.)
Op. et d.	Opera et dies – «Труды и дни», поэма Гесиода (VIII–VII вв. до н.э.)
Or	Orestes – «Орест», трагедия Еврипида (480-е–406 гг. до н.э.)
Polit	Politica – «Политика», трактат Аристотеля (384–322 гг. до н.э.)
Rep	De Republica – «Государство», трактат Платона (428/427 или 424/423 – 348/347 до н.э.)
Rh	Ars rhetorica – «Риторика», трактат Аристотеля (384–322 гг. до н.э.)
ДЕС	Новозаветные Послания в переводе Андрея Десницкого
КАС	Перевод Нового Завета под редакцией епископа Кассиана (Безобразова)
Кул	Перевод Библии на русский язык под редакцией М. П. и М. М. Кулаковых
РБО	Перевод Библии на русский язык Российского библейского общества
СИН	Синодальный перевод Библии
ЦСЯ	Церковнославянский текст Священного Писания

АННОТАЦИЯ

Структура и объем дипломной работы: дипломная работа состоит из введения, пяти глав, заключения, списка использованных источников (87 источников) и 7 приложений. Полный объем работы составляет 69 страниц и 39 страниц приложения.

Ключевые слова: право, справедливость, *δίκη*, *δικαιοσύνη*, древнегреческая литература, древнегреческий язык, русский язык, закон, обычай, правосудие, добродетель, Библия, словообразование.

Объект исследования: произведения древнегреческой литературы разных периодов, в которых встречаются понятия *δίκη* и *δικαιοσύνη*.

Предмет исследования: эволюция, семантика и специфика употребления понятий *δίκη* и *δικαιοσύνη* в произведениях древнегреческих авторов, а также стратегии и особенности их перевода на русский язык в различных исторических и культурных контекстах.

Цель исследования: проследить семантическую эволюцию понятий *δίκη* и *δικαιοσύνη* в древнегреческой литературе от Гомера до апостола Павла, а также проанализировать стратегии их перевода на русский язык.

Методы исследования: В исследовании используются сравнительно-исторический, лингвистический, герменевтический и философско-правовой анализы, а также анализ переводов.

Полученные результаты и их новизна: Произведен комплексный анализ эволюции понятий *δίκη* и *δικαιοσύνη* и их переводов на русский язык, с акцентом на лексико-семантические особенности и сравнение концептов. Впервые подробно раскрыты механизмы перехода от устных правовых традиций к абстрактным категориям справедливости и рассмотрены переводческие стратегии с учетом культурного и богословского контекста.

Достоверность материалов и результатов дипломной работы: материалом данной работы послужил греческий текст произведений классических авторов и Нового Завета, а также авторитетные академические издания и переводы; результаты исследования апробированы на более чем 30 научных конференциях.

Область возможного практического применения: результаты исследования могут быть применены при переводе античных и библейских текстов, а также в преподавании курсов по древнегреческому языку, истории права, античной философии и библеистике. Выводы работы способствуют преодолению упрощенных трактовок справедливости, подчеркивая ее роль как моста между культурными традициями.

АНАТАЦЫЯ

Структура і аб'ём дыпломнай работы: дыпломная работа складаецца з уводзін, пяці глаў, заключэння, спісу выкарыстаных крыніц (87 крыніц) і 7 дадаткаў. Поўны аб'ём работы складае 69 старонак і 39 старонак дадаткаў.

Ключавыя словы: права, справядлівасць, *δίκη*, *δικαιοσύνη*, старажытнагрэчаская літаратура, старажытнагрэчаская мова, руская мова, закон, звычай, правасуддзе, дабрачыннасць, Біблія, словаўтварэнне.

Аб'ект даследавання: творы старажытнагрэчаскай літаратуры розных перыядаў, у якіх сустракаюцца паняцці *δίκη* і *δικαιοσύνη*.

Прадмет даследавання: эвалюцыя, семантыка і спецыфіка ўжывання паняццяў *δίκη* і *δικαιοσύνη* ў творах старажытнагрэчаскіх аўтараў, а таксама стратэгіі і асаблівасці іх перакладу на рускую мову ў розных гістарычных і культурных кантэкстах.

Мэта даследавання: прасачыць семантычную эвалюцыю паняццяў *δίκη* і *δικαιοσύνη* ў старажытнагрэчаскай літаратуры ад Гамера да апостала Паўла, а таксама прааналізаваць стратэгіі іх перакладу на рускую мову.

Метады даследавання: У даследаванні выкарыстоўваюцца параўнальна-гістарычны, лінгвістычны, герменеўтычнай і філасофска-прававой аналізу, а таксама аналіз перакладаў.

Атрыманыя вынікі і іх навізна: Праведзены комплексны аналіз эвалюцыі паняццяў *δίκη* і *δικαιοσύνη* і іх перакладаў на рускую мову, з акцэнтам на лексіка-семантычныя асаблівасці і параўнанне канцэптаў. Упершыню падрабязна раскрыты механізмы пераходу ад вусных прававых традыцый да абстрактных катэгорый справядлівасці і разгледжаны перакладчыцкія стратэгіі з улікам культурнага і багаслоўскага кантэксту.

Дакладнасць матэрыялаў і вынікаў дыпломнай работы: матэрыялам дадзенай работы паслужыў грэчаскі тэкст твораў класічных аўтараў і Новага Запавету, а таксама аўтарытэтныя акадэмічныя выданні і пераклады; вынікі даследавання апрабаваны на больш чым 30 навуковых канферэнцыях.

Вобласць магчымага практычнага прымянення: вынікі даследавання могуць быць прыменены пры перакладзе антычных і біблейскіх тэкстаў, а таксама ў выкладанні курсаў па старажытнагрэчаскай мове, гісторыі права, антычнай філасофіі і біблеістыцы. Вынікі работы спрыяюць пераадоленню спрошчаных трактовак справядлівасці, падкрэсліваючы яе ролю як маста паміж культурнымі традыцыямі.

ANNOTATION

Structure and scope of the diploma work: the diploma work consists of an introduction, five chapters, conclusion, a bibliography (87 sources) and 7 appendices. The full volume of the work is 69 pages and 39 pages of appendices.

Keywords: law, justice, δίκη, δικαιοσύνη, ancient Greek literature, ancient Greek language, Russian language, law, custom, justice, virtue, Holy Bible, word formation.

The object of the research: works of ancient Greek literature of different periods in which the concepts of δίκη and δικαιοσύνη occur.

The subject of the research: evolution, semantics and specificity of the use of the concepts δίκη and δικαιοσύνη in the works of ancient Greek authors, as well as strategies and features of their translation into Russian in different historical and cultural contexts.

The purpose of the research: to trace the semantic evolution of the concepts δίκη and δικαιοσύνη in ancient Greek literature from Homer to the Apostle Paul, as well as to analyse the strategies of their translation into Russian.

Methods of research: The study uses comparative historical, linguistic, hermeneutic, philosophical and legal analyses, as well as translation analysis.

The results of the work and their novelty. A comprehensive analysis of the evolution of the concepts δίκη and δικαιοσύνη and their translations into Russian is carried out, with an emphasis on lexico-semantic features and a comparison of concepts. For the first time, the mechanisms of transition from oral legal traditions to abstract categories of justice are disclosed in detail and translation strategies are considered taking into account the cultural and theological context.

Authenticity of the materials and results of the diploma work. The material of this work is the Greek text of the works of classical authors and the New Testament, as well as authoritative academic publications and translations; the results of the research have been tested at more than 30 scientific conferences.

Recommendations on the usage: the results of the study can be applied in the translation of ancient and biblical texts, as well as in teaching courses in ancient Greek, legal history, ancient philosophy and biblical studies. The conclusions of the work contribute to overcoming simplistic interpretations of justice, emphasising its role as a bridge between cultural traditions.

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность исследования обусловлена тем, что понятия *право* и *справедливость*, сформировавшиеся в древнегреческой культуре, не только оказали значительное влияние на развитие европейской философии, права и этики, но и продолжают оставаться предметом острых научных и общественных дискуссий в современном мире. В античности концепты *díkē* и *dikaioσύνη* охватывали широкий спектр значений – от обычая и судебного процесса до абстрактной справедливости и моральной добродетели, что отражает сложность и многослойность греческого правосознания и его тесную связь с религиозными представлениями, политическим устройством и социальной практикой. Важнейшей особенностью древнегреческого подхода было то, что *справедливость* мыслилась не только как юридическая норма, но и как высший космический и божественный принцип, обеспечивающий гармонию мира и общества, а нарушение справедливости воспринималось как угроза самому порядку бытия. Эволюция этих понятий – от коллективных устных обычаев и ритуалов к формализованным институтам права и индивидуальной этике, от сакральной функции богов к рациональному философскому осмыслению (Гомер, Гесиод, Солон, Геродот, трагики, Платон, Аристотель) – отражает глубинные изменения в структуре мышления и общественной организации, которые легли в основу европейской цивилизации.

Современные исследования показывают, что в русском языке и культуре понятия *право*, *праведность* и *справедливость* исторически разошлись как на лексическом, так и на концептуальном уровне, что затрудняет адекватный перевод и интерпретацию древнегреческих текстов, насыщенных семантическими и культурными нюансами. Проблема передачи этих понятий становится особенно острой при анализе библейских и философских текстов, где выбор переводческой стратегии напрямую влияет на понимание основополагающих категорий. Особое значение в этом контексте приобретает развитие библейской и классической филологии, которые, как отмечает Н. Б. Мечковская, представляют собой одни из старейших и наиболее разработанных дисциплин гуманитарного знания. Толкование и перевод древних текстов требуют не только лингвистической точности, но и глубокого понимания культурных, религиозных и исторических контекстов, что делает библеистику и античную филологию фундаментом для осмысления ключевых понятий западной цивилизации [23, с. 216]. В условиях глобализации, межкультурного диалога и поиска универсальных ценностей обращение к истокам античного

миропонимания и его сравнение с современным позволяет не только глубже понять механизмы формирования правовых и нравственных представлений, но и способствует более точному осмыслению современных проблем справедливости, права и их соотношения в обществе. Следовательно, исследование понятий *δίκη* и *δικαιοσύνη*, их эволюции и способов перевода на русский язык актуально как для теоретической разработки вопросов филологии, философии права, этики, так и для практики перевода, преподавания гуманитарных дисциплин и формирования межкультурной компетентности.

Цель работы – проследить семантическую эволюцию понятий *δίκη* и *δικαιοσύνη* в древнегреческой литературе от Гомера до апостола Павла, а также проанализировать стратегии их перевода на русский язык.

Задачи исследования:

1. Проанализировать лексико-семантические особенности и соотношение понятий *право* и *справедливость* в русском и древнегреческом языках, выявить их этимологию, структуру и культурно-исторические различия.

2. Исследовать эволюцию значений *δίκη* и *δικαιοσύνη* в произведениях древнегреческих авторов доклассического периода, проследить переход от устных обычаев к правовым и этическим категориям.

3. Описать особенности функционирования и трансформации понятий *δίκη* и *δικαιοσύνη* в произведениях авторов классического периода, выявить их роль в формировании правовых и моральных основ античного общества.

4. Проанализировать развитие и философское осмысление понятия *δικαιοσύνη* в трудах Платона и Аристотеля, определить его место в системе античной этики и политической мысли.

5. Рассмотреть специфику употребления и переводов понятий *δικαιοσύνη* и *δίκη* в новозаветных текстах на материале посланий апостола Павла, выявить основные переводческие стратегии и их влияние на богословское и культурное восприятие.

Объектом исследования являются произведения древнегреческой литературы разных периодов, в которых встречаются понятия *δίκη* и *δικαιοσύνη*.

Предметом исследования выступают эволюция, семантика и специфика употребления понятий *δίκη* и *δικαιοσύνη* в произведениях древнегреческих авторов, а также стратегии и особенности их перевода на русский язык в различных исторических и культурных контекстах.

Методологическая основа работы строится на сочетании философско-правового, филологического, сравнительно-исторического и герменевтического подходов, что позволяет всесторонне проанализировать эволюцию понятий *право* и *справедливость* в древнегреческой литературе и специфику их перевода на русский язык.

В исследовании применяются следующие методы:

- **Сравнительно-исторический анализ:** используется для выявления изменений в семантике и функциях понятий *δίκη* и *δικαιοσύνη* на разных этапах развития древнегреческой мысли – от гомеровского эпоса и поэзии Гесиода до произведений Солона, Геродота, трагиков, Платона, Аристотеля и новозаветных авторов. Такой подход позволяет проследить, как юридические и моральные значения этих терминов трансформировались в зависимости от культурного и исторического контекста.

- **Филологический и этимологический анализ:** проводится на основе данных ведущих словарей древнегреческого языка (И. Х. Дворецкий, Liddell & Scott и др.), а также анализа словообразовательных гнезд, что позволяет выявить внутреннюю структуру и динамику развития ключевых лексем, их производных и семантических оттенков.

- **Герменевтический и контекстуальный анализ:** применяется для интерпретации античных и новозаветных текстов, выявления специфики употребления понятий *δίκη* и *δικαιοσύνη* в разных жанрах и их смысловой нагрузки в конкретных историко-культурных условиях.

- **Сравнительный анализ переводов:** осуществляется сопоставление различных русскоязычных переводов древнегреческих текстов с целью выявления переводческих стратегий, трудностей и влияния выбора эквивалентов на интерпретацию понятий права и справедливости в русской культуре.

- **Философско-правовой анализ:** позволяет соотнести античные представления о справедливости с современными теориями права, выявить преемственность и различия в трактовке ключевых категорий, а также отразить их значимость для формирования европейской правовой и этической традиции.

В работе также используются методы анализа и синтеза, индукции и дедукции, системный подход при рассмотрении понятий в их взаимосвязи с социальными, политическими и религиозными институтами. Такой комплексный подход обеспечивает объективность и полноту исследования, позволяет выявить не только историческую динамику понятий *δίκη* и *δικαιοσύνη*, но и их роль в формировании понятийного аппарата современной гуманитарной науки.

Методологические принципы исследования включают объективность, историзм, междисциплинарность и учет культурно-языковых особенностей, что особенно важно для анализа переводов и интерпретаций античных текстов в современных условиях.

Источниковую базу работы составляют как памятники древнегреческой литературы, так и современные лексикографические, филологические и переводческие материалы. К числу основных первоисточников относятся произведения ключевых авторов архаического, классического и послеклассического периодов: поэмы Гомера [15, 16, 59, 59–61], труды Гесиода [14, 57], фрагменты Солона [1], сочинения Геродота [13], трагедии Эсхила [37, 38, 40–42], Софокла [32, 37, 75] и Еврипида [19, 37], трактаты Платона [25] и Аристотеля [2–4, 44–48], а также тексты Нового Завета [6–8, 8–10, 21, 24, 26, 27], прежде всего послания апостола Павла. Для анализа понятийного аппарата и семантики терминов *δίκη* и *δικαιοσύνη* использованы ведущие словари древнегреческого языка (И. Х. Дворецкий [17, 18], Liddell & Scott [64], А. Д. Вейсман [11]), этимологические и богословские справочники (Г. Киттель [62], Л. Палмер [67], Р. Хирцель [58] и др.).

Важное место занимает корпус русскоязычных переводов новозаветных текстов: Синодальный [7], Церковнославянский [9], РБО [10], МБО [6, 26], перевод М. П. и М. М. Кулаковых [21], А. Десницкого [27], еп. Кассиана [24] и др. Это позволяет выявить переводческие стратегии, трудности и особенности передачи ключевых понятий в различных культурно-исторических контекстах. В работе также широко используются современные научные исследования по истории античной мысли, философии права, библеистике и лингвистике, что обеспечивает комплексный и междисциплинарный характер анализа источников.

Теоретическая основа исследования опирается на труды отечественных и зарубежных исследователей, посвященные лингвистическому, философскому, правовому и богословскому анализу понятий *δίκη* и *δικαιοσύνη*, а также их соотношению с русскими понятиями *право* и *справедливость*. В работе активно используются классические исследования по семантике и этимологии древнегреческих терминов (Э. Бенвенист [5], М. Гагарин [52, 53], Р. Хирцель [58], Л. Палмер [67]), которые позволяют проследить эволюцию значений от архаики до классики и выявить словообразовательные особенности ключевых лексем. Философско-правовой аспект раскрывается на основе трудов Платона и Аристотеля, а также современных интерпретаций античной этики и политической мысли (С. Г. Воркачев [12]). Особое внимание уделено библеистике и проблемам перевода: анализируются концепции Н. Т. Райта [29–31, 80], Р. Мура [66],

Т. Стегмана [76]. Важную роль играют сравнительно-исторические и культурологические работы (К. Латте [63], Э. Хэвелок [54–56]), освещающие переход от устных правовых обычаев к письменному законодательству и формированию абстрактных этических категорий.

Научная новизна работы заключается в комплексном анализе эволюции понятий *δίκη* и *δικαιοσύνη* в древнегреческой литературе и особенностей их перевода на русский язык. Особое внимание уделяется лексико-семантическим особенностям, словообразовательным моделям, а также сопоставлению древнегреческих и русских концептов права и справедливости. Новизна проявляется в выявлении механизмов перехода от устных и ритуальных форм правопорядка к абстрактным этико-правовым категориям, а также в анализе переводческих стратегий, отражающих влияние культурного и богословского контекста на интерпретацию ключевых терминов.

Работа состоит из введения, пяти глав, заключения и 7 приложений. Материалы исследований апробированы на более чем 30 конференциях, опубликовано 11 статей, непосредственно касающихся темы дипломной работы.

Практическая значимость исследования заключается в возможности применения его результатов при переводе античных и библейских текстов, а также в преподавании курсов по древнегреческому языку, истории права, античной философии и библеистике. Выводы работы способствуют преодолению упрощенных трактовок справедливости, подчеркивая ее роль как моста между культурными традициями.

ГЛАВА 1. ЗНАЧЕНИЕ ПОНЯТИЙ ΔΙΚΗ И ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ, *ПРАВО И СПРАВЕДЛИВОСТЬ* В РУССКОМ И ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОМ ЯЗЫКАХ

1.1 Понятия *право* и *справедливость* в русском языке

Для европейской культуры в целом и философской, теологической мысли в частности понятия *право* и *справедливость* – основополагающие. Анализ данных понятий восходит к трудам Аристотеля [2, 3] и Платона [25]. Уже у Платона наблюдается разделение значений лексемы *право* на две группы: юридическую и моральную. Из европейских философов данной теме посвящали свои труды И. Кант [20], Г. Спенсер [33] и др.

«Словарь современного русского литературного языка» в 17-ти томах приводит следующие значения лексем *право* и *справедливость*.

Право – 1. Совокупность устанавливаемых и применяемых государством норм, правил, регулирующих общественные отношения между людьми, взаимоотношения людей в каком-либо обществе и выражающих волю господствующего класса. 2. Предоставляемая законами государства свобода, возможность совершать, осуществлять что-либо. <...> 3. Возможность что-либо делать, действовать каким-либо образом. 4. Причина, основание, повод для какого-либо действия [28, с. 26–30]. Как можно заметить, первые два значения – юридические.

Справедливость – 1. Свойство справедливого; истинность, правильность. 2. Беспристрастное, справедливое отношение к кому-, чему-либо. 3. Соответствие человеческих отношений, действий и т. п. моральным и правовым нормам; человеческие отношения, действия и т. п., соответствующие моральным и правовым нормам [34, с. 578–579].

От слова *право* «Словообразовательный словарь» А. Н. Тихонова приводит следующие производные [35, с. 360]:

правовой
вправе
прав(о) → бесправн(ый) → бесправно
бесправность
бесправие
правонарушение
полноправный

Отдельными гнездами представлены слова *правда*, *править*, *правило*, *правый* и *справедливый*. Лексему *справедливость* мы находим в словообразовательном гнезде *справедлив(ый)*. В современном русском языке

слова *право* и *справедливость* не находятся в одном словообразовательном гнезде [35, с. 444].

	Справедливо →	Несправедливо
Справедлив(ый) →	<i>Справедливость</i> →	Несправедливость
	Несправедлив(ый) →	Несправедливо
		Несправедливость

Становление справедливости как идеальной сущности, отличной от закона, совпадает по времени с тем моментом истории и языка, когда, как пишет Эмиль Бенвенист, «право, перешагнув через свой технический набор формул, облекается в моральные категории» [5, с. 318], а С. Г. Воркачев добавляет: «когда разделяются власти светская и религиозная, судебная и исполнительная, право и мораль» [12, с. 30].

1.2. Понятия *δίκη* и *δικαιοσύνη* в древнегреческом языке

Для того чтобы перейти к рассмотрению понятий *δίκη* и *δικαιοσύνη* в памятниках античных писателей, рассмотрим, как они переводятся и толкуются в различных словарях древнегреческого языка.

Словарь И. Х. Дворецкого дает следующие варианты перевода исследуемых понятий:

Δίκη, ἡ – 1. Обычай, уклад; 2. *Право, справедливость, законность*; 3. Судебное дело, судебный процесс, тяжба (частная); 4. Судебное решение, приговор; 5. Решение, веление, закон; 6. тж. pl. возмездие, кара, наказание; 7. (В пифагорейской философии) триада, троика [12, с. 406].

Δικαιοσύνη, ἡ – 1. *Справедливость, законность, праведность*; 2. *Правосудие, судопроизводство*; 3. *Благодеяние* [12, с. 405].

В свою очередь в словаре А. Д. Вейсмана мы находим следующие значения: *Δίκη, ἡ* – 1) первон. обычай; 2) *право, справедливость, правосудие*; 3) об. судопроизводство, процесс, тяжба, суд; 4) решение суда, наказание, штраф [11, стб. 330].

Δικαιοσύνη, ἡ – 1) *справедливость, законность, правосудие*; 2) дело праведное, благодеяние [11, стб. 329].

Древнегреческо-английский словарь Liddell&Scott приводит следующие варианты перевода:

Δίκη, ἡ – I. 1) a custom, usage, normal course of nature (*обычай, использование, нормальный ход природы*); 2) in the way of, after the manner of (*таким образом, по образцу*); II. 1) order, right, truth (*порядок, право, истина*), 2) duly, rightly (*должным образом, справедливо*); III judgement (*судебное решение*), IV of proceedings instituted to determine legal rights, hence (*о разбирательстве, возбужденном для определения законных прав*), 1) lawsuit;

prop. private suit or action (*иск; частный иск или действие*), 2) trial of the case; court by which it was tried b to plead a cause (*судебное разбирательство по делу; суд, в котором оно рассматривалось*), 3) the object or consequence of the action, atonement, satisfaction, penalty, (*объект или следствие действия, искупление, сатисфакция, штраф*) [64, с. 430].

Δικαιοσύνη, ἡ, I 1) a righteousness, justice, legal justice (*праведность, правосудие, юридическая справедливость*), 2) fulfilment of the law (*исполнение закона*); II justice, the business of a judge (*правосудие, дело судьи*) [64, с. 429].

«Богословский словарь Нового Завета» Герхарда Киттеля дает следующее определение лексеме *δίκη*:

«*Δίκη*: Идея права в классическом и эллинистическом греческом мире. Закон, религиозный, политический и этический, составляет основу и центр греческой мысли и общества. Отправная точка – богиня Дике. Затем эта богиня становится божественным, универсальным и торжествующим принципом закона у Солона. В «Теогонии» *праведность* выходит за рамки простого правосудия и охватывает все политические и этические нормы. Этимология слова *δίκη*, хотя и широко обсуждаемая, по-видимому, поддерживает это более широкое использование. Корень означает «давать направление», «указывать», «устанавливать», «устанавливать». Следовательно, само *δίκη* имеет смысл как указания, так и того, что указано или установлено. Таким образом, мы имеем следующее определение: 1. То, что установлено, становится состоянием или образом, так что *δίκη* означает а. то, что принято, б. то, что подобает, и с. то, что должно быть. 2. Юридически установлено то, что закреплено законом как а. закон, б. судебное дело, заявление о признании вины или решение и с. наказание» [62, с. 179–180].

Лексеме *δικαιοσύνη* в словаре Нового Завета посвящена обширная статья, в которой понятие *праведность* рассматривается в свете греческой, иудейской и христианской традиций. В статье отмечается, что в античной греческой этике *δικαιοσύνη* обозначала гражданскую добродетель, исполнение закона и долга, а также одну из основных (кардинальных) добродетелей. В юридическом контексте термин отражал идею распределительной справедливости. У иудейских авторов эллинистического периода, таких как Иосиф Флавий и Филон Александрийский, *δικαιοσύνη* связывалась как с божественной справедливостью, так и с человеческой добродетелью, причем у Филона она становится центральной этической категорией, связанной с гармонией души. В Септуагинте (LXX) *δικαιοσύνη* является эквивалентом еврейского термина *צדקה* (цедек), охватывая как юридический, так и заветный (отношения Бога и народа) аспекты справедливости. Божественная праведность в Ветхом Завете проявляется в спасении и верности завету, а человеческая – в исполнении воли Бога. В

раввинистической традиции акцент смещается на праведные дела, особенно на милостыню, а также на баланс между Божьей справедливостью и милостью, где милосердие превалирует над строгим судом. В новозаветных текстах вне посланий Павла *δικαιοσύνη* обычно означает правильное поведение перед Богом, соответствие Его воле, что проявляется в жизни, исполненной веры, любви и послушания. В различных книгах Нового Завета подчеркивается, что праведность – это не только дар Божий, но и задача для верующего, связанная с прощением, следованием за Христом и жизнью в общении с Богом. Авторы статьи обращают внимание на понимание *δικαιοσύνη* у апостола Павла. Для него это не достижимое человеком состояние, а дар Божий, реализуемый через Иисуса Христа и воспринимаемый верой. Павел развивает учение об «оправдании» (англ. justification), где Божья праведность одновременно выражает и суд, и милость: она даруется человеку как результат Божьего действия во Христе, а не как заслуга за дела закона. Это оправдание имеет как настоящую, так и будущую перспективу, соединяя в себе уверенность в спасении и призыв к новой жизни, исполненной праведности. Павел также подчеркивает связь между праведностью, верой, действием Святого Духа и новой жизнью во Христе. Следовательно, статья раскрывает эволюцию и многогранность понятия *δικαιοσύνη*, показывая его ключевую роль в формировании представлений о справедливости, спасении и этике в иудейско-христианской традиции [62, с. 192–210].

Лексема *δίκη*, по мнению Г. Куртиуса, связана с глаголом *δείκνυμι* ‘показывать, указывать, указывать, избличать’, что объясняет широкое первоначальное значение слова [49, с. 105]. *Δίκη* идентично санскр. *dīśā* ‘направление, часть неба’. Вероятно, *δίκη* происходит от корня, видимого в санскр. *dīś* – ‘направление, путь’, в латинском языке этот корень проявляется в *dis*-. Г. Кречмер считает, что *δίκη* заменило древнее слово, обозначающее *право*, латинское *iūs*, санскритское *yós*. Связь с *правом* – древняя и также прослеживается в латыни (*iudex*) [цит. по: 87, с. 334–335].

Таким образом, традиционный взгляд на этимологию *δίκη* заключается в том, что данная лексема образована от корня **deik* ‘показывать или указывать’, откуда *δίκη* означает «указание, направление, путь, обычай». Из этого вытекают и другие значения, такие как «указание на обычай, суждение о традиционных правах, праве, надлежащем наделе, притязании на надлежащую долю» и т. п. Немецкий филолог Р. Хирцель связывает *δίκη* с глаголом *δικεῖν* ‘бросить или ударить’ и говорит, что первоначально *δίκη* означало «бросок» жезла судьи при вынесении решения, а затем стало означать «решение» [58, с. 94–95]. В свою очередь Л. Р. Палмер утверждает, что по аналогии со словами схожего значения в других языках (латинское

modus, германское *mal* и др.) два основных значения для *δίκη* развились отдельно от этого корня **deik-*: 1) признак, отметка, характеристика; 2) граница, разделительная черта [67, с. 157–159].

Используя вышеназванные словари, было составлено словообразовательное гнездо лексемы *δίκη*, основа которой была принята как непроемлемая. (См. Приложение А) Приведенные в Приложении А примеры свидетельствуют, насколько продуктивной для образования новых слов, как простых, так и сложных, является в древнегреческом языке лексема *δίκη*. На наш взгляд, это говорит о востребованности понятия *право*, что выражается в многообразии слов, произведенных от одной лексемы.

Лексема *δικαιοσύνη* образована от прилагательного *δίκαιος* ‘справедливый’ с помощью суффикса *-συν-* (указывает на абстрактность) [72, с. 353] по аналогии со словами *σωφροσύνη* ‘благоразумие, рассудительность’, *μηδосύνη* ‘благоразумие’, *φραδμοσύνη* ‘разумность’ и др.

Стоит отметить, что в современном понимании слова *право* и *справедливость* разделились, приобретая юридически и нравственный / богословский оттенки соответственно.

Таким образом, можно заметить, что понятия *право* и *справедливость* в русском языке и *δίκη* и *δικαιοσύνη* в греческом составляют неотъемлемую часть как юридического, так и этического словаря. Эти понятия настолько были важны для жизни человека и востребованы в греческом языке, что имеют множество однокоренных лексем. Появление абстрактных значений в греческом языке для *δίκη* может свидетельствовать о том, что оно выходит за рамки исключительно норм права и становится понятием, которым будут оперировать философы.

Выводы по главе 1

1. В русском языке понятия *право* и *справедливость* имеют как юридические, так и моральные оттенки значения, однако их словообразовательные гнезда в современном словообразовательном словаре не пересекаются, что подчеркивает различие между этими категориями на лексическом уровне. *Право* преимущественно связано с государственными нормами и возможностями, предоставляемыми законом, тогда как *справедливость* акцентирует внимание на истинности, правильности и беспристрастии в человеческих отношениях. Это разделение отражает историческое развитие языка и культуры, где *право* постепенно обретает моральные черты, а *справедливость* становится самостоятельной идеальной сущностью, отличной от закона.

2. В древнегреческом языке понятия *δίκη* и *δικαιοσύνη* охватывают широкий спектр значений, включающих обычай, закон, справедливость, судебное разбирательство и наказание, что свидетельствует о тесной связи права и справедливости с общественным порядком и моралью. Этимология *δίκη* восходит к понятиям «указание», «направление» и «граница», что подчеркивает роль *δίκη* как основы для установления порядка и справедливого распределения. Лексема *δικαιοσύνη*, образованная от *δίκαιος* ('справедливый'), отражает абстрактное и универсальное понимание справедливости, выходящее за рамки формального права. Продуктивность лексемы *δίκη* в словообразовании демонстрирует востребованность понятий права и справедливости в античной культуре и их значимость для философского осмысления общественных норм.

ГЛАВА 2. ΔΙΚΗ И ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ У ДРЕВНЕГРЕЧЕСКИХ АВТОРОВ ДОКЛАССИЧЕСКОГО ПЕРИОДА

Значениям понятий *δίκη* и *δικαιοσύνη* в древнегреческой литературе посвящено множество исследований, но единой точки зрения нет. Однако большинство исследователей сходятся во мнении, что значения *δίκη* и однокоренных с ним слов лишены морального оттенка (хотя стоит оговориться, что это не всегда так). Так, Курт Латте говорит, что у Гомера этот термин не используется для моральной оценки [63, с. 65]. Лайонел Пирсон в своей «Популярной этике Древней Греции» о словах *θέμις* и *δίκη* у Гомера пишет: «Язык гомеровских поэм ... определенно запрещает делать вывод, что эти слова означают что-либо вроде “естественного закона” или “самоочевидной справедливости”. Со временем, как показывает более поздняя литература, эти конкретные слова становятся абстрактными и приобретают этический подтекст» [69, с. 46]. Э. Хэвелок в статье, основная мысль которой заключается в том, что термин *δικαιοσύνη* был введен в середине V в. до н. э., пишет, что появление этого слова «знаменует начало усвоения моральной концепции, до сих пор рассматривавшейся с чисто социальной и внешней точки зрения» [54, с. 51]. В соответствии с этим тезисом *δίκη* не является термином морали. В двух статьях, прослеживающих историю слова *δίκη* от Гомера до начала V в. до н. э., Майкл Гагарин утверждает, что у Гомера и Гесиода *δίκη* может означать «особенность» или «характерное поведение», или «урегулирование», или «юридический процесс» и что это слово остается в основном юридическим термином без общего толкования морали, по крайней мере, до 480 г. до н. э. [52, с. 197].

Однако убеждение в том, что *δίκη* лишено морального значения у Гомера и Гесиода и ряда других ранних авторов – спорно. Ниже мы проанализируем некоторые отрывки из древнегреческих авторов, чтобы исследовать семантические изменения изучаемых понятий. Стоит отметить, что и на сегодняшний день не утихли споры вокруг значения данных лексем

2.1 *Δίκη* в поэмах Гомера

Одно из первых письменных упоминаний *δίκη* мы встречаем в тексте «Илиады». В данной поэме это комплекс правил, которые объединяются под общим понятием *δίκη* – справедливость. «Илиада», помимо психологических переживаний героев, описывает и определенную правовую систему общества [28, с. 132].

Поэма отображает практику народного суда или народного права. В данном виде она представляет собой судебную систему, включающую в себя как моральные утверждения, так и ряд религиозных обрядов и церемоний.

Согласно греческим представлениям, *δίκη* есть то, что обязательно воспроизводится вслух. Образ жизни поселения характеризуется двумя постулатами, которые были написаны на щите Ахиллеса, один из них касается как раз справедливости на суде. В 18 песне мы встречаем описание подобного суда:

Τῷ δόμειν ὃς μετὰ τοῖσι *δίκην* ἰθύντατα εἶποι / Мзда для того, кто из них справедливее **право** докажет. (II, XVIII, 508, пер. Н. И. Гнедича)

Две стороны спорили по поводу компенсации за убийство. Истец и ответчик вели полемику из-за возмещения суммы. Один утверждал, что все выплатил, на что второй отвечал, что не получал никаких денег. Справедливость в данном случае на стороне того, кто изящнее сможет это доказать на словах, т.к. каких-либо свидетелей или доказательств нет. Эта справедливость не является набором ранее существовавших принципов или набором решений, она навязывается судьями, это символ или процесс, достигаемый устным уговором и устным убеждением.

Нет судебной власти, задуманной как независимый государственный орган, но есть эксперты по устному «праву» – люди с воспоминаниями, как можно догадаться. Судебные функции в основном ограничиваются председательством, слушанием, речью и чувством консенсуса в аудитории; они делятся или распределяются равнодушно между экспертами, действующими как «управляющие судьями», старейшины или сами участники, в зависимости от обстоятельств.

В «Одиссее» *δίκη* приобретает уже то значение, в котором оно постепенно будет употребляться в литературе. И если в «Илиаде» оно встречается довольно редко и в основном для обозначения системы правосудия, то в «Одиссее» приобретает новые коннотации.

В «Одиссее» также есть места, где *δίκη* используется в значении судебного процесса. По мнению Э. Хэвелока, «Оба эпоса, однако, очень далеки от отождествления “справедливости” как принципа с априорными основами, независимо от того, понимается ли он как закон или как моральный смысл в человеке» [56, с. 180–181]. В «Одиссее» *справедливость* приобретает значение «правило приличия». В поэме мы 7 раз встречаемся с упоминанием этого понятия. Некоторые из них мы рассмотрим ниже.

1. Пенелопа протестует против позиции итакцев; они забыли, что их отцы говорили об Одиссее и о том, каким человеком он был:

...ἢ τ' ἐστὶ δίκη θεῶν βασιλῶν: ἄλλον κ' ἐχθαίρησι βροτῶν, ἄλλον κε φιλοίῃ... / ...хотя многосильным царям и **обычно** тех из людей земнородных любить, а других ненавидеть... (Od, IV, 691–692, пер. В. А. Жуковского)

2. Евмей, предлагая гостеприимство нищему, приносит свои извинения за скудность:

Γίνεται ἡμετέρη: ἡ γὰρ δμῶν δίκη ἐστὶν... / Слишком же щедрыми быть **нам не можно**, рабам... (Od, XIV, 55, пер. В. А. Жуковского)

3. Пенелопа жалуется женихам, что их поведение как претендентов на ее руку изменило нормальное правило:

Μνηστήρων οὐχ ἦδε δίκη τὸ πάροιθε τέτυκτο... / В прежнее время **обычай** бывал, что, когда начинали... (Od, XVIII, 275, пер. В. А. Жуковского)

4. Телемах, готовясь вместе с отцом к битве с врагами, замечает волшебный свет на балках крыши зала, из чего делает заключение о присутствии в комнате кого-то из богов:

Αὐτῇ τοι δίκη ἐστὶ θεῶν, οἱ Ὀλύμπου ἔχουσιν... / Боги, владыки Олимпа, такой уж имеют **обычай**... (Od, XIX, 43, пер. В. А. Жуковского)

5. Одиссей умоляет Пенелопу прекратить расспрашивать его:

Ἦ γὰρ δίκη, ὁπλότε πάτρης ἧς ἀπέησιν ἀνὴρ τόσσον χρόνον ὅσσον ἐγὼ νῦν... / **Так бывает со всяким**, кто долго в разлуке с милой семьей, сокрушенный, как я, меж людей земнородных... (Od, XIX, 168–169, пер. В. А. Жуковского)

При рассмотрении данных мест можно сделать заключение, что Гомер наделяет понятие *δίκη* следующим значением: «определенный набор качеств и норм, которые ожидаются от человека или богов, то, что присуще им в силу какой-то устоявшейся традиции». Подобные качества можно рассматривать как «ожидаемые привычки» или «ожидаемые обычаи», а в определенных случаях и как их комбинацию [56, с. 183].

В обоих эпосах *право* соответствует нормам устной морали, которые человек должен соблюдать. Это не только некие нормы закона, но и поведения, повседневной жизни и даже законы природы.

Корень *δίκ-* образует наречие *δικαίως* ‘справедливо’, которое может соотноситься с человеком, поступающим по справедливости, который, следуя определению *δίκη* как «должного процесса», должен означать не больше, чем «человек приличия» или «человек, который делает подобающую вещь».

Значение *права* в эпосах заключается в том, что каждый вправе ожидать того поведения, которое установлено нормами морали общества. Это значение соответствует *δίκη*, рассматриваемой как юридическая

процедура для рассмотрения жалоб и урегулирования претензий [56, с. 184]. При детальном исследовании поэм можно заключить, что справедливым является тот человек, который делает больше, чем от него требуют нормы морали или права. Он избегает агрессивных действий, высокомерия и т. п., физического насилия. «Можно сказать, что справедливый человек, если он предпочитает упорядоченность выше гнева, предпочитает мир выше войны, поскольку упорядоченность – это не только личное, но и социальное состояние» [50, с. 57].

2.2 *Δίκη* в поэме Гесиода «Труды и дни»

Употребление *δίκη* Гесиодом относится к области значений «урегулирование, судебный процесс». Однако значение *δίκη* расширяется как в сторону более абстрактного понятия «правовой процесс, право», так и в сторону идеи наказания за нарушение этого процесса. Но это значение не распространяется на какое-либо чувство справедливости, морали или наказания за ненадлежащее поведение в целом.

Нами будет рассмотрен раздел поэмы, где Гесиод говорит о мирном разрешении споров и говорит о *δίκη* (Op. et d., строки 213–285).

Этот раздел удобно разделить на следующие пункты:

- 1) обращение к Персу (213–247)
- 2) обращение к царям (248–273)
- 3) окончательное наставление Персу (274–285).

Кратко данный отрывок можно резюмировать следующими тезисами:

а) Перс должен придерживаться *δίκη* и избегать *ὄβρις* ‘бесчинство, насилие’, потому что *δίκη* в конце концов победит (213–218). Наказание следует, когда *δίκη* пренебрегается (219–224). Для тех, кто придерживается *δίκαι*, их город и земля процветают, и они получают многочисленные блага (225–237), но на тех, кто заботится о *ὄβρις*, Зевс насыляет всевозможные бедствия (238–247);

б) цари должны быть внимательны к *δίκη*, так как сами боги присутствуют рядом и следят за ее исполнением. Кроме того, данное понятие персонифицируется и становится девой *Δίκη*, которая следит и сообщает своему отцу Зевсу о всех случаях нарушения права (248–262). В связи с этим цари должны стремиться как можно лучше следовать *δίκαι*, потому что Зевс за этим следит (263–269);

в) далее Гесиод заключает, что Перс должен следовать *δίκη* и избегать *βίη* ‘насилие’, потому что Зевс дал людям *δίκη*, и тот, кто говорит *δίκαια* (поэтическая форма для *δίκη*) преуспевает, но тот, кто препятствует *δίκη*, будет посрамлен (274–285).

Этот раздел является попыткой концептуализировать *δίκη*, хотя Гесиод в большей степени полагается на повторение расплывчатых угроз и призывов, чем на четкое описание и аргументацию. Однако, несмотря на это, можно понять, что такое *δίκη* в трудах Гесиода. Прежде всего, стоит отметить несколько отрывков, в которых *δίκη* имеет традиционное значение: либо «урегулирование» (если говорит судья), либо «призыв» (если говорит участник) [53, с. 89].

В «Трудах и днях» происходит окончательное оформление понятия *δίκη* со значением «судебный процесс, правовая система, закон, верховенство права» [53, с. 89]. Кроме того, Гесиод один из первых, кто ясно олицетворяет и обожествляет *Δίκη*. Это олицетворение есть способ расширить значение слова до более общего и абстрактного смысла и возвысить его значение.

В общем смысле «закона» *δίκη* начинает приобретать значение «наказание за нарушение». Это мы можем проследить на следующем примере:

Οἷς δ' ὄβρις τε μέμηλε κακὴ καὶ σχέτλια ἔργα, τοῖς δὲ *δίκην* Κρονίδης τεκμαίρεται εὐρύοπα Ζεὺς. / Кто же в надменности злой и в делах нечестивых коснеет, Тем *воздаст по заслугам* владыка Кронид дальнзоркий. (Op. et d., 238–239, пер. В. В. Вересаева)

Δίκη здесь означает не просто какое-либо наказание, а только наказание, налагаемое на того, кто нарушает эту самую *δίκη*. Значение «наказание за нарушение судебного процесса», по-видимому, также присутствует в нескольких других случаях, которые мы рассмотрим ниже.

Отметим еще несколько характерных оттенков значения, которые вводит Гесиод для *δίκη*. Во-первых, *δίκη* явно противостоит *βίη* «насилие» и *ὄβρις* «бесчинство». Это противопоставление отмечается в начале каждого раздела, адресованного Персу, например:

ᾧ Πέρση, σὺ δὲ ταῦτα μετὰ φρεσὶ βάλλεο σῆσι, καὶ νῦν *δίκης* ἐπάκουε, *βίης* δ' ἐπλήθεο πάμπαν. / Перс! Хорошенько запомни душою внимательной вот что: Слушайся голоса *правды* и думать забудь о *насилии*. (Op. et d., 274–275, пер. В. В. Вересаева)

Точка зрения Гесиода ясна: споры необходимо разрешать мирным путем через *δίκη*, а не насильственно (в железном веке одним из признаков упадка является то, что *δίκη* δ' ἐν χερσὶ – «где сила, там будет и *право*» (Op. et d., 192, пер. В. В. Вересаева).

Во-вторых, существует связь между *δίκη* и принесением клятв. Представляется вероятным, что клятвы приносили как сами тяжущиеся стороны, так и другие свидетели, призванные для дачи показаний [22, с. 243]. То, что Гесиод придает большое значение клятвам, ясно из его упоминания в 219 стихе персонифицированного *Ὅρκος*, который преследует тех, кто

выносит неправильные решения (Αὐτίκα γὰρ τρέχει Ὀρκος ἅμα **σκολιῆσι δίκησιν** / Ибо тотчас за **неправым решением** Орк поспешает. (Op. et d., 219, пер. В. В. Вересаева)).

В-третьих, *δίκη* тесно связана с Зевсом. Гесиод неоднократно указывает на то, что Зевс следит за исполнением *δίκη*. Например:

Πάντα ἰδὼν Διὸς ὀφθαλμὸς καὶ πάντα νοήσας καὶ νῦν τάδ', αἳ κ' ἐθέλῃσ', ἐπιδέρεται, οὐδέ ἐ λήθει, οἷν δὴ καὶ τήνδε **δίκην** πόλις ἐντὸς ἐέργει. / Зевсово око все видит и всякую вещь примечает; Хочет владыка, глядит, – и от взоров не скроется зорких, как **правосудье** блюдется внутри государства любого. (Op. et d., 267–269, пер. В. В. Вересаева)

Ввиду тесной связи между *δίκη* и Зевсом многие ученые склонны считать, что *δίκη* есть «божественная справедливость», вечный порядок, устроенный Зевсом, и что богиня *Δίκη* контролирует человеческую мораль [73, с. 87–96]. Однако другие исследователи, например, Майкл Гагарин, утверждают, что *Δίκη* у Гесиода контролирует только мирные разбирательства споров.

Стоит заметить, что для Гесиода существовало разделение между правильным и законным поведением. Это разделение можно проследить до первоначальных значений корня **deik-*, и эти два значения развивались отдельно, а не одно из другого. Более того, расхождение между этими понятиями сохраняется и после Гомера и Гесиода. Из первого определения развилось более позднее *δίκη ἐστί* («это правильно, справедливо») и *δίκη* с родительным падежом для определения нормы чего-либо. Из второго определения появляются значения, связанные с судебным разбирательством: «урегулирование, наказание, заявление, дело, судебное разбирательство, судебный процесс» [53, с. 93].

Таким образом, можно заключить, что «Труды и дни» – это поэма о достижении процветания в трудных обстоятельствах. Одним из важных элементов этого процесса является *δίκη*. Народ должен подчиняться *δίκη*, избегать насилия и соблюдать свои клятвы; цари должны управлять своими государствами, соотносясь с принципами *δίκη*, мудро и честно.

Следовательно, под *δίκη* в данный период подразумевается не мораль или «справедливость» вообще, а «право, судебный процесс». Подчеркивая значение этого юридического процесса, Гесиод, безусловно, вносит важный вклад в теорию мирно функционирующего общества и подготавливает почву для последующего расширения значения *δίκη*, что можно будет проследить уже у следующих греческих авторов.

2.3 *Δίκη* в трудах Солона

Первым известным афинским законодателем является Драконт, его законы были впервые записаны, однако самый известный законодатель – Солон. Его свод законов существовал долгое время и после смерти архонта. Конечно, свод его законов не обошелся без *δίκη*. Кодекс Солона, независимо от его содержания, отражает специфику правовых ситуаций [55, с. 252]. Хотя его произведений сохранилось немного, из сохранившегося наследия можно заключить, что его взгляд был обращен к двум областям, проблемные поля которых совершенно различны. Стоит отметить, что из сохранившихся фрагментов только в одном (32) дважды употребляется непосредственно лексема *δίκη* (ниже будет рассмотрена), в остальных случаях встречаются производные от *δίκη* лексемы. Одна часть трудов Солона – дидактическая (в большинстве случаев это его элегии, которые представляют собой размышления автора по поводу общественной жизни Афин). Вторая группа произведений носит исторический характер, повествуя о событиях минувших дней. «Тон специфичен, а цель политическая, поскольку он анализирует свою политику и защищает ее результаты» [55, с. 252]. В каждой группе он использует *δίκη*, но по разным причинам и с разными смысловыми коннотациями.

В одном из фрагментов (30) Солон описывает свою жизнь, приводит своеобразную апологию и объясняет почему оставил ряд дел незавершенными. Он пишет:

πολλοὺς δ' Ἀθήνας πατρίδ' ἐς θεόκτιτον ἀνήγαγον πραθέντας, ἄλλον ἐκδίκως, ἄλλον δικάϊως, τοὺς δ' ἀναγκαίης ὑπὸ χρειοῦς φυγόντας ... [74, с. 116] / Вернул афинян, проданных в полон чужой Кто **правосудно**, кто **неправдой**. Я домой привел скитальцев, беглецов, укрывшихся ... [1, с. 135].

В указанном отрывке автор делает отсылку к «справедливости» «Илиады», где афиняне могли быть проданы в рабство, но данный акт выходит за рамки справедливости «“без «надлежащей процедуры»; законность продажи как таковая не ставится под сомнение» [79, с. 132].

В начале фрагмента Солон взывает к заступничеству богов перед судом истории:

συμμαρτυροῖ τοῦτ' ἄν ἐν *δίκη* χρόνου μήτηρ μεγίστη δαμνάσιν Ὀλυμπίων ἄριστα, Γῆ μέλαινα [74, с. 116] / Моей свидетельницей пред **судом** времен да будет черная земля, святая мать Богов небесных! [1, с. 135]

Справедливость предстает не столько как человеческий институт, сколько как категория, имеющая космическое и божественное измерение. Здесь *δίκη* – это не формальная судебная процедура, а высший принцип, по которому оцениваются поступки людей и правителей в масштабе истории.

Во втором случае Солон указывает на необходимость установления строгих законов и указывает на себя как на законодателя:

ταῦτα μὲν κράτει νόμου, βίην τε καὶ δίκην συναρμόσας, ἔρξα καὶ διήλθον ὡς ὑπεσχόμην [74, с. 116] / Законной властью облеченный, что сулил, с насильем *правду* сочетаю, – исполнил я [1, с. 135].

Здесь *δίκη* становится не только критерием правильности, но и практическим средством поддержания общественного порядка, интегрированным в систему законодательства. Таким образом, Солон, по отношению к ранним философам, более глубоко проникает в природу процессуальной «справедливости», подобной той, которая была показана в «Илиаде». То, что он написал, начинает восприниматься как законы. Их отличительная черта – видимая фиксированность.

Справедливость как юридическая процедура будет в центре размышлений законодателя. В политической программе Солона прослеживается попытка беспристрастной защиты богатых и бедных, благородных и простых людей, могущественных и беспомощных. В одном из отрывков он описывает, «как стоял со своим щитом, обведенным с обеих сторон» [55, с. 255]. Под этим он, вероятно, подразумевал, что защищал противостоящие стороны друг от друга, поскольку добавляет, что не позволял никогда и никому несправедливо возноситься [55, с. 255].

Однако по-прежнему не устанавливаются какие-либо нормы. Правила по-прежнему являются правилами существующих номосов и этосов, не определенными иным образом. Идеологическая новизна заключается в признании того, что жители Афин составляют как минимум два класса, богатые и бедные, и для существования этих классов в мире необходимы договоренности [56, с. 145–147]. Традиционная поддержка Солоном такого взгляда на человеческие дела лежит в «Одиссее», так же, как его процедурные представления уходят корнями в «Илиаду». Справедливый человек из «Одиссеи» показал свое качество обращением с незнакомцем, а также с бедными и нищими; что он должен дать им, так это «справедливость». Однако, когда Солон ссылается на это, он не использует *справедливость* как концепт, хотя, возможно, он приближается к этому в следующем фрагменте:

Ἐξ ἀνέμων δὲ θάλασσα ταρασσεται ἣν δέ τις αὐτὴν μὴ κινῆι, πάντων ἐστὶ δίκαιοτάτη [74, с. 97]. / Ветром волнуется море, когда же ничто не волнует глади морской, тогда нет тише ее ничего (пер. С. Радцига) [36, с. 253]. / Ветрами же море волнуемо: если же его ничто не тревожит, [есть] *справедливее* всех (пер. наш – В. Г.)

Каким бы ни был контекст, строки представляют собой афоризм, возможно, его собственного авторства, построенный, как и многие другие,

вокруг амбивалентности значения в одном ключевом слове. В каком смысле море может быть «справедливым»? Его нужно рассматривать не как силу природы, а как поверхность, по которой можно плыть. Это «справедливость» для путешественника, который использует ее, но только если ветер оставит море в покое. Это может обеспечить ту справедливость и беспристрастие, которые в «Одиссее» путешественник должен получить от людей. Но на втором уровне смысла море само по себе является метафорой для жителей города-государства. «Архилох (вероятно) изобрел формулу “государственного корабля”, – замечает Э. Хэвелок, – которая стала штампом. Его сравнение было между городом и судном во время шторма. Реально можно подумать, что Солон переносит его в море, потому что экипаж [в море] обычно не подрывает [мир между собой] ссорой, но море постоянно делает именно это. Ураганы, которые угрожают его стабильности, – это гражданские разногласия, опасность которых так заметно обыгрывается в его стихах» [51, с. 255–256]. Но, если не беспокоить, состояние города – «это состояние полной справедливости, что означает, что он является раем гостеприимства для всех, кто в нем живет» [78, с. 66]. Солон превозносит влияние закона и порядка, в отличие от беззакония, и, возможно, олицетворяет эти схожие термины, но он не делает это в прямой связи с правосудием, которому при символизации ранее в том же стихотворении назначается другая роль [50, с. 70–93].

В заключение следует сказать, что Солон никогда не обсуждает «справедливость» как тему, как это делал Гесиод. В прагматическом изложении своей политики он косвенно делает что-то, чтобы прояснить характер *δίκη* как процедурного метода. Его элегии не вносят никакого концептуального вклада, который выходит за пределы определения Гесиода. Надо отметить, что более длинная элегия, надписанная именем Солона, сохраняется в «Антологии» Стобея под заголовком «О справедливости». Но такая классификация, хотя и повлияла на современную интерпретацию взглядов Солона, является работой более позднего и грамотного века. Именно в философии Платона лексеме *справедливость* уже не соответствует *δίκη*, но вместо него появляется *δικαιοσύνη*, не имея каких-либо серьезных различий.

Выводы по главе 2

1. В гомеровских поэмах *δίκη* обозначает прежде всего комплекс общественных и правовых норм, регулирующих поведение людей, а не абстрактную моральную справедливость. В «Илиаде» *δίκη* выступает как устный судебный процесс, где справедливость определяется консенсусом и

речевым мастерством сторон, а не заранее установленными принципами. В переводах на русский язык *δίκη* чаще всего передается лексемами *право*, *суд* или *справедливость* в зависимости от контекста, что отражает многоаспектность исходного понятия: в судебных сценах преобладает *право и суд*, а при описании межличностных отношений и божественных норм встречается *справедливость*. В «Одиссее» значение *δίκη* расширяется и включает в себя не только судебные процедуры, но и нормы приличия, традиции и ожидаемые обычаи, присущие как людям, так и богам; здесь в переводах также используются эквиваленты *обычай* и *закон*. Таким образом, *δίκη* у Гомера – это скорее социальный и правовой порядок, основанный на устных традициях и коллективном согласии, чем выражение универсальной морали, а вариативность русских переводов подчеркивает отсутствие точного соответствия этому древнегреческому понятию в современной лексике.

2. В трудах Гесиода *δίκη* приобретает более развитое и многозначное содержание: от «урегулирования», «судебного процесса» до идеи «наказания за нарушение» установленных правил. Гесиод впервые олицетворяет *δίκη* как богиню и связывает ее с божественной волей Зевса, что придает понятию сакральный аспект. Однако *δίκη* у Гесиода по-прежнему не является синонимом моральной справедливости: это прежде всего правовой механизм мирного разрешения споров, противопоставленный насилию и бесчинству, а также средство поддержания порядка в обществе. В русских переводах *δίκη* передается по-разному: в зависимости от контекста используются такие лексемы, как *правда*, *правосудие*, *закон*, *возмездие*. В сценах обращения к царям и описаниях божественного воздаяния встречаются варианты *правда* и *справедливость*, а в юридических и процессуальных контекстах – *закон* и *суд*. Таким образом, у Гесиода *δίκη* – это фундаментальное условие процветания, обеспечивающее стабильность через соблюдение закона и избегание конфликтов, но еще не обладающее полноценной этической нагрузкой.

3. В трудах Солона *δίκη* получает дальнейшее развитие, отражая эволюцию правовых и этических представлений афинского общества. Солон использует эти понятия в различных контекстах: с одной стороны, как инструменты регулирования общественных и политических отношений, с другой – как выражение личной ответственности и справедливости в поступках. Его законодательная деятельность направлена на создание баланса между интересами различных слоев общества, где *δίκη* становится не только юридической процедурой, но и критерием оценки правильности и законности действий. В сохранившихся фрагментах Солона, помимо самой лексемы *δίκη*, широко представлены производные слова (*δίκαιος* ‘справедливо’, *ἐκδίκω* ‘несправедливо’). В русских переводах эти слова передаются как *правда*, *справедливость*, *правосудие*, *законность*, *закон*.

Таким образом, у Солона *δίκη* начинает сближаться с понятием общественной справедливости, что знаменует переход к более абстрактному и универсальному пониманию этих категорий в классической греческой мысли.

ГЛАВА 3. ΔΙΚΗ И ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ АВТОРОВ КЛАССИЧЕСКОГО ПЕРИОДА

3.1 Δίκη и δικαιοσύνη в произведениях Геродота

Следующий писатель, у которого встречается *δίκη*, – Геродот. Автор в своих трудах довольно часто употребляет *δίκη* в понимании, которое известно со времен Гомера, но он первым использует производное от него слово с отрицательной приставкой – ἄδικος ‘несправедливый’ [55, с. 296]. Процесс использования историком *δίκη* и слов, однокоренных с ним, отражает тенденцию закрепления этого термина в юридическом аспекте. Некоторые юридические идиомы с *δίκη*, которые к IV в. стали рутинными, сначала регулярно появляются в тексте в следующем значении: как выплачивать *δίκη*, назначать *δίκη* или принимать *δίκη* (как штраф) за что-то [55, с. 297]. Лексема *δίκη* традиционно охватывала процедурный процесс во всех его аспектах: определенное значение зависело от контекста. У Геродота семантика, как правило, сводится к определению штрафа или взысканию за нанесенный ущерб [54, с. 50]. Лексема *δικαιοσύνη* в текстах историка имеет различные смысловые оттенки. Данное понятие употребляется в трудах Геродота только 8 раз (в 5 историях) [55, с. 50]. Мы кратко проанализируем, в каком смысле употребляется исследуемая лексема.

1) История мидийского царя Дейока (Hist, I, 93-101).

В «Истории» Геродота категория *δίκη* (справедливость, суд) занимает центральное место в описании становления власти и легитимации монархии на примере Дейока, первого царя Мидии. Прослеживается эволюция судебной практики от личного авторитета к формализованной, бюрократической системе, что отражает фундаментальные изменения в понимании и реализации справедливости в архаическом обществе. Геродот подчеркивает, что именно личные качества Дейока, его стремление к справедливости (*δίκαιον*), становятся основанием для признания его авторитета среди сограждан (см. прил. Б1).

Данный фрагмент иллюстрирует, что *δίκη* здесь выступает не только как юридическая категория, но и как социальный институт, формирующийся вокруг личности судьи. Рост числа обращающихся за справедливым решением свидетельствует о кризисе правопорядка и о востребованности легитимного арбитра. Становление Дейока царем знаменует переход к новой форме осуществления справедливости (см. прил. Б2).

Δίκη приобретает черты института: вводится письменное судопроизводство, появляется бюрократическая процедура рассмотрения

дел, что свидетельствует о переходе от непосредственного, харизматического судейства к формализованной власти закона. Дейок уже не просто судья среди равных, а монарх, дистанцированный от подданных и осуществляющий *δίκη* посредством делегирования и письменных процедур.

Таким образом, *δίκη* в контексте становления мидийской монархии выполняет не только функцию разрешения частных споров, но и становится основой для формирования государственной власти. Дейок, начавший как частное лицо, обретает власть через признание его способности творить справедливость, а затем институционализирует эту функцию, превращая *δίκη* в инструмент управления и контроля. Пример Дейока у Геродота – это пример того, как *δίκη* становится фундаментом легитимности власти, а переход от личного судейства к бюрократическому аппарату отражает процесс становления государства в архаической Греции и на Востоке.

2) История двенадцати царей Египта (Hist, II, 141–153).

В истории Геродота о двенадцати египетских царях (Hist. II, 147–154) появляется *δικαιοσύνη*, выступающее не в узком юридическом смысле, а как комплекс норм, регулирующих сообщество власти, систему правления и взаимоотношений между соправителями. У Геродота лексема *δικαιοσύνη* появляется в Hist. II, 151, 1 (см. прил. БЗ).

Двенадцать царей правили, придерживаясь справедливости, то есть управляли согласно установленному порядку и согласованным нормам. Контекст указывает на то, что *δικαιοσύνη* здесь – это не абстрактная моральная категория, а конкретная форма политического поведения, включающая согласие между правителями и ограничение амбиций каждого из них. Это равновесие нарушается в эпизоде с золотыми чашами, когда первосвященник, по-видимому, случайно, выносит лишь одиннадцать сосудов вместо двенадцати. Указанная «ошибка» может интерпретироваться как форма божественного вмешательства, которая запускает механизм распада прежнего порядка. Недостаток одной чаши в условиях ритуала нарушает равновесие, тем самым косвенно указывая на того, кто должен выйти за рамки прежней политической *δίκη*.

Возникающее напряжение между установленной справедливостью и фактической ситуацией разрешается в фигуре Псамметиха, который, будучи тем, кому не досталось чаши, прибегает к изобретательности – он использует собственный шлем как сосуд для возлияния. Этот поступок, поначалу внешне нейтральный, оказывается исполнением пророчества, которое предвещало, что тот, кто совершит возлияние из металлического сосуда, станет единым царем. Здесь происходит смещение: *δικαιοσύνη* как коллективный принцип царствования заменяется индивидуальным проявлением власти, санкционированной прорицанием.

Следует подчеркнуть, что нарушение ритуала и последующее возвышение Псамметиха не просто разрушают прежний порядок, но и маркируются как переход к новому политическому состоянию – к монархии. В этой смене форм правления можно видеть типичную для Геродота диалектику *δίκη* и *ὑβρις*, при которой индивидуальное возвышение, даже будучи санкционированным прорицанием, разрывает прежнее равновесие.

Таким образом, *δίκη* и *δικαιοσύνη* в данном эпизоде – это не «справедливость» как моральная категория, но, в первую очередь, ритуально-политическая форма, обеспечивающая множественное и уравновешенное правление. Ее нарушение, даже через кажущееся случайное действие, знаменует конец одного порядка и начало нового. Через этот нарратив Геродот демонстрирует тонкую взаимосвязь между божественным прорицанием, символическим действием и реальной политической властью, отражая представление архаического сознания о том, что справедливость и власть — это, прежде всего, соразмерность и соблюдение предначертанного.

3) История Главка из Спарты (Hist, VI, 83–90)

В следующем случае обращение к понятию *δικαιοσύνη* в «Истории» Геродота представлено в рассказе о спартанском царе Леотихиде и примере Главка. Здесь справедливость рассматривается не столько как соблюдение установленных норм или коллективное регулирование, сколько как личное, моральное качество человека, гарантирующего безопасность общественных и частных обязательств.

Повествование о Главке вводится в контексте дипломатического противостояния между Афинами и Спартой относительно заложников, взятых Клеоменом и Леотихидом на Эгине. Отказ афинян выдать заложников Леотихиду, поскольку они были приняты от двух царей, вызвал в ответ нравоучительный рассказ, призванный убедить в необходимости исполнить взятое на себя обязательство, даже в случае его формальной неустойчивости. В этой риторической конструкции имя Главка символически функционирует как воплощение *δικαιοσύνη* – понятия, трактуемого уже не как юридическая процедура, а как личностная добродетель, основанная на доверии и репутации (см. прил. Б4).

Геродот с характерной для него установкой на персоналистический подход к нравственным категориям тщательно подчеркивает, что «человек этот превосходил прочих граждан во всех отношениях», и особенно – в *δικαιοσύνη*. Здесь справедливость представлена как то качество, которое делает человека объектом межполисного уважения и доверия. Это подчеркивает, что *δικαιοσύνη* в данном контексте выступает не столько как внутренняя категория закона, сколько как общественно признанное качество, приобретаемое и сохраняемое благодаря постоянству в соблюдении

моральных обязательств. Такая справедливость – не институциональная, а харизматическая, зиждущаяся на личной этической репутации.

Сюжет, изложенный Леотихидом, представляет Главка как посредника в устной сделке, что особенно важно для понимания архаических форм экономических и правовых отношений. Не существует формального контракта: сохранность вложенных средств гарантирована исключительно словом, честью и символическим залогом. Момент нравственного выбора наступает, когда после смерти вкладчика к Главку приходят наследники с предъявлением оговоренных знаков, а он, стремясь избежать утраты своего имущества, испытывает соблазн не признать обязательства. Эта коллизия между выгодой и репутацией получает разрешение в обращении к дельфийскому оракулу, который предписывает вернуть деньги. Таким образом, подытоживал Леотихид: «в случае залога даже не намереваются отказаться от оплаты претенденту» [55, с. 301].

Рассказ спартанского посредника указывает на новое значение *δίκαιοσύνη*. Справедливость становится характеристикой человека, управляющего сделкой, основанной на доверии и устных гарантиях.

4) История царя Кадма из Коса (Hist, VII, 164)

В контексте геродотовского повествования понятие *δίκη*, будучи традиционно соотнесенным с юридическим правопорядком и общественным возмездием, получает в образе Кадма дополнительное измерение, выходящее за рамки формальной легальности и приближающееся к понятию *δίκαιοσύνη* как внутренне мотивированной добродетели. Один из наиболее выразительных эпизодов, иллюстрирующих подобную трансформацию семантики *δίκη*, представлен в рассказе о посольстве Кадма, доверенного лица Гелона, тирана Сиракуз.

В условиях надвигающегося персидского вторжения греческий мир обратился к Гелону за военной поддержкой. Однако, не приняв условий, выдвинутых сиракузским правителем, греки были вынуждены рассчитывать на собственные силы. Гелон же, оценив нестабильность ситуации, избрал позицию нейтралитета, проявив при этом политическую предусмотрительность: он отправил в Дельфы значительную сумму денег с доверенным послом Кадмом, поручив ему передать эти средства победителю конфликта. Если бы верх одержали персы, деньги надлежало вручить Ксерксу как знак покорности; в случае победы греков – возвратить их в Сиракузы.

Выбор Гелона не был случайным. Кадм, как отмечает Геродот, еще прежде отличился необычайным поступком (см. прил. Б5). Геродот подчеркивает, что именно благодаря этому поступку, а также личному знанию честности Кадма Гелон доверяет ему не просто дипломатическую

миссию, но управление крупной казной в критический момент. Последующее поведение Кадма – возврат средств в Сицилию после победы греков – становится естественным продолжением его морального выбора: хотя внешних гарантий возврата не существовало, Кадм не воспользовался возможностью обогатиться [55, с. 303–304]. Здесь *δίκη* как внешне регламентированная справедливость уступает место этической *δικαιοσύνη*, основанной не на санкции, а на внутреннем убеждении.

Анализируемый фрагмент является особенно ценным для понимания того, как Геродот расширяет традиционное представление о справедливости. В терминологическом плане он не противопоставляет *δίκη* и *δικαιοσύνη*, но демонстрирует переход от одного уровня понимания справедливости к другому. Если *δίκη* в раннегреческом правосознании связана с воздаянием и структурой общинного права, то *δικαιοσύνη* у Геродота – это уже личностное качество, этическая установка, реализующаяся в поступке, даже когда отсутствует угроза наказания или возможность юридического преследования. Таким образом, в приведенном эпизоде Геродот демонстрирует понимание *δίκη/δικαιοσύνη* не только как социального регулятора, но и как личностной добродетели, воплощенной в историческом деятеле. Этот случай представляет собой своеобразный переход от архаического правового сознания к классическому представлению о добродетели как индивидуальном и нравственном императиве, что ставит текст Геродота в один ряд с этической мыслью раннего греческого рационализма.

Можно заключить, что лексема *справедливость* еще не достигает значения концепта. Но был сделан шаг к тому, чтобы понять, насколько сложным может быть это понятие. Само же понятие *δίκη* имеет значение устных правил, законов природы, того, что было изначально, а потому воспринимается людьми как непреложная истина. Это нормы поведения и морали, исполняя которые человек может претендовать на положительную нравственную оценку, и, наоборот, несоблюдение этих правил вело к порицанию такого человека [65, с. 102]. В случае с *δικαιοσύνη* можно отметить, что оно встречается довольно редко. Смысл исследуемого понятия на протяжении эпохи практически не меняется, а только приобретает все более четкие границы своего определения.

В трудах Геродота *δίκη* проходит важный этап институционализации: если в раннегреческой традиции этот термин охватывал широкий спектр значений от устного обычая до общественного порядка, то у Геродота *δίκη* становится юридической категорией, неразрывно связанной с формированием легитимной власти и судебных институтов. В текстах Геродота *δίκη*, *δικαιοσύνη* и однокоренные слова переводятся на русский язык

как *справедливость, суд, правосудие, штраф*, что отражает полисемантичность понятия и его переход от нравственной к юридической сфере.

3.2 Трансформация понятия *δίκη* в произведениях трагиков

3.2.1 Понятие *δίκη* в трагедиях Эсхила (525–456 гг. до н.э.)

В античных Афинах драматургия и театральное искусство играли значимую роль в том числе в политической жизни общества. Под эгидой Писистрата были основаны официальные драматические представления, которые стали катализатором для развития афинской драмы, способствуя ее проникновению в сферу классической мысли. Театрализованные постановки выступали в качестве инструмента политического образования, способствуя формированию у граждан чувства политической ответственности и приверженности культурным традициям. В трагедиях авторы раскрывали различные темы, важные для общества, в том числе и проблематику *δίκη*. В данной работе мы рассмотрим то, как ее разрешал Эсхил, один из трех знаменитых трагиков древней Греции, «отец» трагедии.

Эсхил в своей трилогии «Орестея» сочетал мифологию с политикой, чтобы сделать политические события понятными и актуальными для современной аудитории. Трагедия подчеркивает значение законности и помогает понять политические процессы, способствуя формированию гражданской идентичности и ответственности. Трилогия «Орестея» демонстрирует важность *δίκη* в политической жизни и необходимость защиты этого принципа, иллюстрируя противоречия и конфликты, возникающие в жизни полиса и конкретных горожан.

В тексте трагедии анализируются многоаспектные конфликтные взаимодействия между представителями различных полов. Каждый индивидуальный конфликт обладает собственной структурной целостностью и оказывает влияние на последующую динамику противостояний. В качестве примера можно привести фигуру Агамемнона, чье стремление к героическому величию катализирует процесс деструкции семейных уз, домашнего очага и социального устройства полиса. Жертвоприношение собственной дочери Агамемноном способствует размыванию морально-этических границ между законностью и несправедливостью. Конфликтные ситуации выходят за рамки семейного круга, распространяя свое воздействие на общественные структуры города. Пожилые граждане оказываются неспособными предотвратить убийство возвращающегося монарха, их

изолированные высказывания трансформируются в символ и вестник политического хаоса, охватившего Аргос (см. прил. В1).

В трагедиях Эсхила мы можем наблюдать, как этический кодекс героизма создает противоречия, исключительное желание превзойти себя считается чем-то восхитительным, но оно может привести к пренебрежению по отношению к другим людям и миру. Героический идеал отдаляет человека от его ежедневной жизни и ведет к его смерти и забвению. Примером служит убийство Агамемнона его женой, Клитемнестрой, желающей отомстить за смерть дочери и измену мужа. Эсхил описывает попытки Агамемнона избежать кары за убийство дочери, отец пытается зажать рот дочери, чтобы та не призвала *δίκη*, которая в данном случае может пониматься как проклятие, потому что убийство кровного родственника требует отмщения (см. прил. В2).

Агамемнон тоже творит *δίκη*, совершая молитву и жертвоприношение, но это приводит к дальнейшему кровопролитию. Собственно, хотя *δίκη* не было призвано самой дочерью, *Δίκη* остается божественной и поэтому по умолчанию должна быть исполнена, чем и занимается Клитемнестра. Однако ее поступок разрушает семейный очаг. Она использует свои полномочия и политическое влияние для достижения личной мести, тем самым разрушая как индивидуальное, так и общественное благополучие.

Хотя уже в 6-ой антистрофе можно заметить то, что Эсхил изменяет природу божественной *Δίκη*, она уже требует не крови, но милости, боги спасают дочь Агамемнона, но это неизвестно людям, иначе бы потерялся бы весь смысл трагедии [38, с. 538] (см. прил. В3).

В этом божественном акте прослеживается постепенный переход, можно предположить, что боги еще на стадии трансформации понимания *δίκη*, что можно увидеть в споре Аполлона и Эриний (Ag 461–467).

Эринии требуют мести за любую кровь, тем самым порождая новое кровопролитие, при этом указывая на то, что пролитие крови – нарушение закона, а преступление противно богам. Возникает замкнутый круг, старые боги больше не в состоянии разрешить ту проблему, которую они сами же создали: Арес также по-прежнему требует отмщения за любое нарушение *δίκη*, при этом не важен ни достаток, ни положение.

Клитемнестра, желая отомстить, совершает убийство собственного мужа. Ее действия могут быть истолкованы как попытка восстановить справедливость за совершенные преступления против нее и ее семьи. Однако ее методы отмщения нарушают общепринятые моральные и этические нормы, что вызывает вопросы о правомерности ее поступков перед *δίκη*, хотя сама Клитемнестра может утверждать, что ее деяния согласуются с божественной волей (см. прил. В4).

В данном случае, *Δίκη* – это вновь персонифицированная справедливость, богиня, несущая возмездие за незаконные поступки. В этом отрывке мы видим, что Эсхил сохраняет древнее понимание *δίκη* как того, чего не может избежать никто, нарушение закона неминуемо влечет за собой обращение к *δίκη*. При этом за соблюдением обычая стоит сама богиня, однако в данном случае закон понимается как обычай, то, что передается изустно. Собственно кровная месть, которую совершает Клитемнестра, в данном случае и есть *δίκη*, но такое понимание *δίκη* у Эсхила постепенно уходит, заменяясь новым, о чем будет сказано ниже, т.к. кровная месть не может завершить кровопролитие, порождая каждый раз новое, и в таком понимании *δίκη* перерождается в *ἀδικία* ‘несправедливость, обида, насилие’ [11, ст. 19].

Поведение Клитемнестры весьма противоречиво. Она стремится удержать власть даже после возвращения Агамемнона. Ее действия и слова отражают изменения в ее собственной личности и нарушают баланс в отношениях между мужчиной и женщиной. Клитемнестра, не зная, стоит ли убивать Агамемнона, поначалу проявляет свою силу в битве с ним. Ее победа над ним становится триумфом, оправдывающим ее стремление к власти. Битва происходит на пурпурном ковре, который становится полем битвы их конфликта. В этой сцене используются слова, связанные с битвами, победами и завоеваниями. Сцена с ковром изобилует словами конфликта: *μάχη* (940) означает как одиночный бой, так и сражение между армиями [11, ст. 784]; *νικάω* (941) означает победу, завоевание или превосходство [11, ст. 847]; *δῆρις* (942) также предполагает бой или состязание [11, ст. 300]; а *καταστρέφω* (956) означает ‘быть покоренным’ [11, ст. 685]. Вместе с этим данная сцена содержит и религиозный подтекст, т.к. пурпурная дорожка – это атрибут богов [39, с. 18], и попираание смертным этого атрибута неминуемо влекло бы наказание. Агамемнон изначально отказывается ступить на пурпур, но, поддавшись уговорам, совершается святотатство, тем самым теперь боги теперь требуют *δίκη*, чтобы восстановить справедливость. Этим действием Клитемнестра навлекает проклятие на своего супруга, его ждет скорая смерть, но *δίκη* не устанавливается, вместо этого начинается новый виток кровопролития.

Таким образом, попытка сохранить кровную чистоту путем мести не приводит к установлению *δίκη*, мимолетное услаждение кровью приводит к разрушению внутреннего порядка, хотя логика *δίκη* как обычая кровной мести требует этого. Здесь можно заметить противоречие, к которому подводит Эсхил своих слушателей. Древняя норма *δίκη* – не актуальна, она не может сохранить ни отдельный дом, ни полис вообще в порядке и гармонии, попытка «самоотделиться» и стать подобием героя, вершащим

правосудие, только больше усугубляет положение в обществе, а достижение *δίκη* становится совсем невозможным. Эсхил вводит новое понимание *δίκη*: ограничение и дополнение друг друга являются необходимыми для полной и справедливой жизни мужчин и женщин. Взаимность является основой справедливости и гармонии в обществе (хотя это и не буквальное значение слова *δίκη*) [51, с. 27].

Главным героем конфликта является также и Орест, который должен отомстить за отца, убив свою собственную мать. Именно в образе Ореста сходятся два понимания *δίκη*: архаическое с его кровной мстью и полисное, Эсхиловское, которое подразумевает диалог и милость, хотя стоит отметить, что человеческими силами этого достигнуть было невозможно, и Эсхил был вынужден вводить божественное вмешательство. Орест сталкивается с дилеммой, так как прошлое и будущее одновременно являются благословением и проклятием. Афина учреждает новый суд, который объединяет противоборствующие силы и помогает реализовать их прерогативы. Она показывает, как традиции ограничивают *правовые* нововведения и как преследования Эриний оживляют стремление к идеалу справедливости и равновесия. Справедливость требует активного обновления, признания и высказывания мнений всех сторон, учета прошлого и осуждения, а не циклической мести. Таким образом, политическая справедливость должна учитывать все эти аспекты для разрешения конфликта между старым и новым. Автор отмечает наличие морального противостояния между мужчинами и женщинами, которые представляют собой старое и новое поколения. Это напряжение также отражается в конфликте между божественными антагонистами Эриниями и Аполлоном. Эринии, воплощения мщения и наказания за убийство родственника, преследуют Ореста после убийства его матери. Они символизируют силу кровной мести и действуют в соответствии с древними обычаями и законами, требуя наказания за преступление. Когда Орест убивает свою мать и ее возлюбленного, Эгисфа, Эринии начинают преследовать его как убийцу. Их присутствие и постоянное мучение души Ореста демонстрируют исполнение справедливости в контексте кровной мести и неписаных законов общества (см. прил. В5).

Однако благодаря Афине Оресту удастся примириться с Эриниями, что символизирует переход от древних обычаев к новым законам и правосудию.

Аполлон выступает в качестве защитника Ореста и дает ему советы, как действовать. Он также выигрывает в суде перед Ареопагом, утверждая, что Орест был оправдан в своем действии убийства матери, так как действовал по его велению. Культ Аполлона и его авторитет помогают установить новые законы и справедливость в Афинах, которые заменяют

древние обычаи и кровную месть. Эти новые законы являются божественным установлением (см. прил. В6).

Справедливость требует суда, а не цикла мести, и включает в себя способность видеть вещи со стороны других и практиковать политическое мышление [43, с. 241]. Судебный процесс – это способность реагировать и оценивать действия. Электра первой отражает этот аспект суда. Когда хор велит ей молиться о ἐλθεῖν τιν' αὐτοῖς δαίμον' ἢ βροτῶν τινα (Choeph 119) / *Чтоб демон посетил их, из людей ли кто*, чтобы отомстить за отца, Электра прерывает его, спрашивая: πότ'ερα δικάστην ἢ δικηφόρον λέγεις (Choeph 120) / *Судьей ли правомощным и воздателем? Дикηφόρος* ‘несущий возмездие, карающий’ [4, с. 406] – слово, которое уже было известно древним грекам. Вестник использовал его, говоря о свержении Трои Агамемноном (см. прил. В7).

Однако δικάστης – слово, которое вводит в употребление Эсхил и означает «судью», того, кто вершит δίκη. Благодаря этому различию Электра задает вопрос, который раньше не задавался: справедливо ли возмездие, – и указывает путь к выходу из узкого следования обычаям и желания мести, о котором говорит хор. Тот же вопрос волнует Ореста, когда он размышляет о поступке, который должен совершить, а затем размышляет о совершенном поступке. Когда Орест возвращается, чтобы отомстить за убийство своего отца, он считает свой поступок справедливым и необходимым в соответствии с божественным порядком и δίκη. Это действие представляет собой форму кровной мести, которая считается необходимой для восстановления справедливости и порядка (см. прил. В8).

В отличие от своих родителей он понимает, что то, что он должен совершить, – преступление столь же великое, как и преступление, за которое он мстит, и что старая концепция δίκη ради δίκη включает в себя бесконечный цикл кровопролития. (И Агамемнон, и Клитемнестра считают, что их преступление – это конец прошлых преступлений и новое, очищенное, начало). Орест переосмысливает понятие δίκη, называя поступок матери преступлением: ἔκανες ὅν οὐ χρῆν, καὶ τὸ μὴ χρεὼν πάθει (Choeph 930) / *Ты страшный грех свершила; претерпи же грех!* (Пер. В. Иванова). Собственно, после этих слов Эсхил говорит, что в дом Приама наконец-то пришла δίκη, т.е. кровная месть завершается через Ореста (см. прил. В9).

Орест в трагедии демонстрирует широту взглядов и иное понимание своего поступка по сравнению с родителями. Это связано со смыслом справедливости. Богиня Афина является символом этой широты и справедливости, объединяя различные аспекты: старое и новое, мужское и женское. Она также делится своей силой и призывает человеческий суд, чтобы помочь ей принять решение. Афина предлагает свидетельствовать

всему своему народу в суде. Когда Ореста привлекают к ответу за убийство матери, сцена суда на Ареопаге представляет собой вынесение справедливого решения в соответствии с *δίκη*. Орест оправдывается перед судом, объясняя, что действовал по воле богов и совершил убийство в соответствии с их велением. Это показывает, что боги следят за соблюдением *δίκη* даже в наказаниях (см. прил. В10).

Итак, Эсхил учит зрителей пьесы и афинских жителей справедливости и тому, как ее вершить. Однако он через Афины также обучает гражданским добродетелям и политической справедливости, используя драматическую форму.

Таким образом, справедливость для Эсхила была сложным и многогранным понятием, которое связано с моральным порядком, божественным законом и правом. Эсхил практически не вкладывает слово *δίκη* в уста главных героев, но через хор он характеризует поступки главных персонажей трагедий. Особенность употребления *δίκη* у Эсхила заключается в том, что он показывает переходный этап между устным обычаем и писаным законом, между кровной мстостью и государственным правом. Важно заметить и то, что *δίκη* претерпевает трансформацию не только как некий институт человеческий, но и как божественный: сохраняя архаическую традицию персонификации *Δίκη*, Эсхил изменяет характер этой богини, она требует уже не столько возмездия, сколько милости. Кроме того, Эсхил вводит и новое понятие *δικαστής*, тем самым подчеркивая, что роль мстителя берет на себя государство и не каждый теперь имеет право вершить суд над обидчиком, что может служить очередным свидетельством упразднения кровной мести. В трагедиях Эсхила справедливость часто представляется как неотъемлемая часть космического порядка, который регулирует отношения между богами и людьми, а также между людьми друг с другом. Для Эсхила *справедливость* включала в себя следующие аспекты: божественный закон, кровную месть, судебный процесс, моральные и этические нормы. Эсхил использует древние мифы и легенды, чтобы позволить зрителям задуматься о своей жизни и осознать последствия своих поступков. Призывая к политической ответственности и приобщению к традициям, трагедия служит формой политического образования в древних Афинах. В дальнейшем концепция *δίκη* развивалась и у других трагиков. В русских переводах *δίκη* передается как *правда, отмщение, правосудие, жертва, суд, тяжба*, что отражает многозначность этого понятия и его эволюцию от семейно-родового обычая к политико-юридической категории. Стоит отметить и тот факт, что в русском литературном переводе иногда нет конкретного эквивалента для *δίκη* (Приложение Б8). Таким образом, у Эсхила *δίκη* становится не только критерием разрешения конфликтов, но и символом

перехода греческого общества к новому, государственно-правовому устройству, а разнообразие русских эквивалентов демонстрирует сложность передачи всех смысловых оттенков этого понятия.

3.2.2 Понятие *δίκη* в трагедии «Антигона» Софокла (496–406 гг. до н.э.)

Трагедия Софокла «Антигона» традиционно анализируется через призму межличностных и социальных конфликтов, что порой приводит к чрезмерному упрощению трактовки произведения. Исключительное внимание к конфликтам может привести к искажению понимания текста и к формулировке некорректных выводов, так как в «Антигоне» отсутствует разрешение конфликтных ситуаций, за исключением смертельного исхода. Однако данную трагедию можно исследовать вокруг ключевой темы – справедливости, и того, как вокруг данной проблематики разрешаются конфликты. В «Антигоне» герои обращаются к концепции справедливости, однако каждый из них придерживается собственной интерпретации данного понятия, что приводит к конфликту. Таким образом, трагедия трансформируется в исследование лексического поля понятия *справедливость*, поскольку термин *справедливость* обладает множественностью значений и подвержен интерпретационной изменчивости. Следовательно, противостояние в произведении разворачивается не между абсолютными категориями справедливости и несправедливости, а между различными толкованиями самого понятия справедливости.

«Изначально термин, используемый для обозначения вещей, как они есть, *δίκη* также приобрел нормативный смысл – вещи, какими они должны быть. В разное время и в разных контекстах это слово может означать обычай или обыкновение, правоприменительную власть, наказание и, конечно, справедливость как высший стандарт. Его точный семантический диапазон широк и изменчив. Таким образом, трагедия становится в некотором смысле вопросом словаря» [71, с. 181]. В «Антигоне» герои призывают к справедливости, но каждый определяет ее по-своему, так что конфликт происходит не столько между справедливостью и несправедливостью, сколько между одним видом справедливости и другим. В «Орестее» Эсхила ранее отмечался переход от кровной мести к судебному правосудию. Однако в «Антигоне» внимание сосредоточено не столько на изменениях в *δίκη*, сколько на вопросе, который эти изменения ставят, а именно на самой возможности *δίκη*. Учреждение суда привело трилогию Эсхила к разрешенному финалу. Видение справедливости у Софокла в «Антигоне» гораздо более строгое. Хотя он признает существование идеала справедливости, он обнажает присущие ему противоречия и

двусмысленность и тем самым ставит вопрос о том, может ли этот идеал когда-либо воплотиться в жизни людей.

Американский филолог-классик Гордон Кирквуд обратил внимание на множество драматических функций хора в пьесе Софокла и на его двусмысленность. В «Антигоне» три из хоральных од являются двусмысленными, оставляя под вопросом личность нарушителя порядка и права, нарушение воли небес и искажение разума из-за любви. Хор может не осознавать двойственности значения своих песен, но главные герои осознают эту двойственность в своем диалоге. Они не могут безоговорочно поддержать Креонта, но также не могут сразу осудить Антигону.

Тема справедливости становится ключевой в хоровом контексте пьесы. Хор интересуют не столько природа справедливости, сколько возможность ее осуществления. Они замечают, что человек, занимающий высокое положение в своем городе, должен соблюдать как законы земли, так и божественное правосудие. Вполне уместно, что заявление о справедливости прозвучало в самом двусмысленном хоровом контексте пьесы – великой оде о человеке (332–375). Тон задает одно из самых первых слов *δαινός*, которое означает одновременно «прекрасный» [64, с. 374] и «ужасный» [11, ст. 289] (см. прил. Г1).

Двусмысленность, усиливающая позицию хора как части народного собрания, придает его высказыванию некоторую объективную обоснованность. Народное собрание волнует не столько природа справедливости, сколько возможность когда-либо реализовать этот идеал (см. прил. Г2).

Софокл в данном отрывке говорит о важности соблюдения *δίκη*, т.к. это является залогом благополучия города. Соединение справедливости и закона напоминает перикловское изложение права в «Погребальной песне», изложенной у Фукидида [71, с. 182]. Однако американский филолог-классик М. Сантирокко пишет: «то, что Перикл утверждает как свершившийся факт, Софокл готов принять лишь как общее утверждение. Перикл утверждает, что афинский человек действительно подчиняется обоим нормам; софокловский хор лишь констатирует, что он должен. Справедливость должна преследоваться не сама по себе, а в ее социальном контексте; человек, который займет высокое положение в своем городе, должен примирить справедливость и закон. Ничто не может быть более верным. Но такое примирение не всегда возможно, и к концу пьесы ни Креонт, ни Антигона не занимают высокого положения в городе» [71, с. 182]. В конце Креонт говорит, что у него нет причин оспаривать настоящее положение вещей, и *δίκη* здесь понимается как соответствие действительности (см. прил. Г3).

Но когда ведут на смерть Антигону, ее призывы к божественной справедливости забываются, и к Антигоне обращаются в удивительно похожих выражениях (см. прил. Г4).

Трагедия Антигоны – это трагедия божественной справедливости. Она готова пожертвовать собой ради высшего морального долга, что приводит ее к гибели, но ее действия подтверждают незыблемость божественного закона. Однако проблема интерпретации *δίκη* – большая проблема т.к. каждая сторона конфликта считает, что именно их понимание права – это божественная норма, при этом их точки зрения не голословны, но подтверждены обычаем, так что они, вступая в конфликт, не могут быть разрешены человеческими силами.

Возможно, слова хора представляют собой точку зрения лишь части общества, но представляется полезным продолжить их, чтобы понять, есть ли смысл в том, что трагедия Антигоны, как и трагедия Креонта, – это трагедия справедливости.

Креонт, герой трагедии Софокла «Антигона», часто рассматривается как моральный монстр, но большинство критиков не находят особых недостатков в его первоначальной речи, где он провозглашает принципы строгого следования закону. Однако по ходу действия позиция Креонта подрывается различными ироническими ремарками. Он заявляет, что не будет почитать нечестивых и отвергать справедливых, но его определение справедливости соотносится исключительно с гражданской добродетелью и не предполагает примирение, которое основано на связи между законами людей и законами богов.

Реабилитация образа Креонта требует интерпретации трагедии с учетом иронического контекста, а не только внешних свидетельств. В трагедии присутствуют исторические аргументы того, как греки обращались с трупами предателей, но они не доказывают, что афинская аудитория считала Креонта полностью правым. Реакция горожан и зрителей на решение Креонта может квалифицировать его как справедливого правителя, а ирония, присутствующая на различных уровнях текста – лексическом, образном и философском – развенчивает такой образ.

Важное значение имеет лексико-семантическая игра, которая проявляется в смещении смысловых акцентов. Используя специфическую юридическую лексику, Креонт вначале определяет *νόμος* ‘закон’ как закон государства, но затем он начинает отождествлять его только с эдиктом, что подразумевает его представление о законности. Также присутствует образность, отражающая концепцию власти человека над другими людьми, которая должна относиться только к богам. Ирония присутствует и в

различных образах болезни, олицетворяющей несправедливость и непредставительность позиции Креонта.

Конфликт между *φύσις* ‘природа’ и *νόμος* ‘закон’, который описывается в трагедии, также приводит к ироническому характеру контекста. Креонт, защищая закон, использует слово *φύσις* в уничижительном смысле, чтобы оспорить естественные связи между сестрой и братом, живым и мертвым. Однако в этих словах присутствует имя его сына Гемона, что указывает на его собственное противоречие и разрушение своей семьи.

В данном контексте заслуживает внимания лексический выбор терминов, связанных с понятием *δίκη* и его производных, в диалоге Креонта с Гемоном, который стилистически напоминает издание официального указа. В этом фрагменте трагедии Креонт вновь формулирует определение справедливости, исходя исключительно из принципа беспрекословного следования закону (см. прил. Г5).

Трагедия Креонта – это трагедия человеческой справедливости, где упрямство и неспособность понять высшую моральную истину ведут к его собственному краху и страданиям. С другой стороны, Креонт представляет человеческую справедливость и законы города. Он считает, что его приказы не должны нарушаться, иначе порядок в государстве рухнет. Для него наказание Антигоны – это восстановление власти и справедливости среди людей. Однако в своем рвении он нарушает божественные законы и, в конце концов, сам сталкивается с последствиями своего поступка. Трагедия Креонта заключается в том, что его понимание справедливости оказывается ограниченным и деструктивным.

Впоследствии Креонт развивает идею, фактически вынося приговор самому себе. Когда Гемон апеллирует к отцу с просьбой оценивать его по заслугам, а не по возрасту, он обращается к отцовскому чувству справедливости: *μηδὲν τὸ μὴ δίκαιον: εἰ δ' ἐγὼ νέος, οὐ τὸν χρόνον χρὴ μᾶλλον ἢ τάρῃα σκοπεῖν.* (Ant 728–729) / Одной лишь **правде!** Если ж молод я, – Смотреть на дело должно, не на возраст. (Пер. Ф. Зелинского)

Перевод не в состоянии полноценно передать иронию, заложенную в специальном подборе слов, на которые Креонт вынужден реагировать: *ὦ παυκάκιστε, διὰ δίκης ἰὼν πατρί;* (Ant 742) / Ты, негодяй? И **судишься** с отцом? (Пер. Ф. Зелинского)

Обвинение Креонта в адрес сына, мотивированное стремлением к поддержанию законности, кажется само по себе несправедливым, когда Гемон утверждает, что он имеет право возражать: *οὐ γὰρ δίκαιά σ' ἐξαμαρτάνωνθ' ὀρῶ.* (Ant 743) / Так должно; **Правды** ты завет нарушил. (Пер. Ф. Зелинского)

Примечательно, что существительное *δίκη* не используется Креонтом в значении «справедливость». Скорее Креонт использует это слово в идиоматическом выражении, угрожая своей оппозиции наказанием – *δοῦναι δίκην* «должного возмездья» (Пер. С. Шервинского 303). Аналогичным образом стражник рассказывает о своих опасениях, что если он только сообщит о погребении Полиника, то будет вынужден понести наказание, предусмотренное для преступника, – *δώσει δίκην* (228). Существительное *δίκη* может быть использовано Креонтом только в крайне ограничительном значении наказания. Но *δίκη* как наказание – это не обязательно *δίκη* как справедливость.

Таким образом, в трагедиях Софокла *δίκη* играет важную роль, представляя собой концепцию божественного закона или нравственной справедливости. *Δίκη* является высшим моральным порядком, который должен соблюдаться независимо от человеческих законов и указов. В центре конфликта стоят два противоположных взгляда на *δίκη*. Креонт, правитель города, представляет собой власть и закон, который требует от Антигоны не хоронить своего брата Полиника, считая его предателем. Антигона же, следуя *δίκη*, настаивает на своем праве похоронить брата, даже если это противоречит указам Креонта. В итоге, конфликт между *δίκη* и *νόμος* приводит к трагическому развитию событий, где обе стороны понесут трагические потери. *Δίκη* в «Антигоне» символизирует вечные истины и нравственные ценности, которые не подвластны времени и власти, и напоминает о важности соблюдения высших принципов нравственности в обществе. В русских переводах *δίκη* передается как *правосудие, справедливое дело, закон, справедливость*, что отражает многоуровневую семантику понятия в трагедиях и подчеркивает его нормативную и этическую изменчивость. Многообразие русских эквивалентов *δίκη* в переводах свидетельствует о сложности и неоднозначности этого понятия, а также о невозможности его однозначной передачи вне контекста культурного и этического выбора.

3.2.3 Понятия *δίκη* и *δίκαιος* в трагедии «Орест» Еврипида (480–406 гг. до н.э.)

В трагедии Еврипида «Орест» понятие *δίκη* занимает центральное место в повествовании. Действие трагедии происходит после убийства Клитемнестры ее сыном Орестом, который стремился отомстить за смерть своего отца Агамемнона, и в ней с разных точек зрения рассматриваются сложности правосудия. Еврипид заставляет зрителей задуматься о противоречиях между личной местью и общественным законом,

божественным установлением и человеческой ответственностью, а также о психологическом бремени вины и безумия. Вместе с использованием лексемы *δίκη* Еврипид очень часто для раскрытия темы использует также производное прилагательное *δίκαιος*, которое сопоставляется с понятием, выраженным лексемой *ἔσιος*.

В трагедии Еврипида можно выделить несколько уровней функционирования понятия *δίκη*: личный, гражданский, юридический, божественный. Стоит отметить, что нет четких границ между этими уровнями и каждый из них влияет на другой, тем самым усложняя определение *δίκη*. Говоря о личностном уровне понимания *δίκη*, надо указать на трагедию, разворачивающуюся вокруг самого Ореста.

Ученые долго спорили о различиях между понятиями «благочестивый» (*ἔσιος*) и «справедливый» (*δίκαιος*). Бельгийский филолог-классик Саския Пилс утверждает, что в V в. до н.э. *ἔσιος* – это действия, которые угодны богам, а *δίκαιος* – это обычаи смертных [70, с. 134–135]. Таким образом, эти две сферы справедливости различны. Однако в трагедии «Орест» Еврипида они смешиваются. Именно в этой трагедии, по мнению ряда исследователей, можно проследить формирования понятия *δίκη* у Еврипида.

Хотя прилагательные *ἔσιος* и *δίκαιος* иногда используются взаимозаменяемо, не все, что является *ἔσιος*, является *δίκαιος*, и наоборот. Электра, Орест и другие главные герои трагедии часто используют эти слова. Они обвиняют других в нарушении божественных законов, но не определяют, что такое благочестие или справедливость. Лексема *ἀνόσιος* ‘нечестивый’ используется 10 раз, в то время как *ἔσιος* только 4 раза. Лексемы *δίκαιος* и *ἐνδίκος* ‘справедливый’ используются 10 раз, а *ἄδικος* ‘несправедливый’ только 6 раз [77, с. 4]. С. Пилс предполагает, что использование *ἀνόσιος* более эмоционально окрашено, чем просто использование *ἔσιος*. Орест называет Менелая *ἀνόσιος πατήρ* ‘нечестивый отец’ именно в таком значении слова (Or. 718–725; Or. 1213). Герои понимают, что неприятно для богов или несправедливо с точки зрения человеческого закона, но их понимание благочестия и справедливости ограничено.

Рассмотрение исследуемого понятия в первую очередь стоит начать с речи Тиндарея, который оценивает поступки Ореста как несправедливые и противоречащие благочестию, однако он утверждает, что действия Ореста были бы оправданными в рамках обеих категорий, если бы последний ограничился изгнанием Клитемнестры, вместо того чтобы прибегнуть к ее убийству. С уточнением семантики *δίκαιος* становится возможным более глубокое понимание утверждений Тиндарея (см. прил. Д1).

Тиндарей утверждает, что Орест поступил неразумно, игнорируя закон, и связывает это с «общим обычаем греков» (τὸν κοινὸν Ἑλλήνων νόμον). Он прав в том, что по греческим законам убийство матери было незаконным. Ни Орест, ни Менелай не представляют убедительных аргументов в пользу обратного, поскольку запрет на подобные убийства был сакральным законом в Афинах [68, с. 60]. То, что Тиндарей говорит о «кровавом наказании» и «священном акте», отражает его желание изгнать свою мать из дома (см. прил. Д2).

Тиндарей пытается связать понятия «священный» и «праведный» в своем утверждении, призывая Менелая не помогать Оресту, чтобы не противодействовать богам. Орест, а также Электра и Пилад, которые связаны с ним, попадают в противоположную сторону в этой параллели. Орест ни разу не называет убийство матери ὅσιος 'священным', но только δίκαιος 'праведным'. В отличие от других персонажей, он остается последовательным в своих взглядах. Он использует слово ὅσιος только для описания акта мести за своего отца, Агамемнона. В своей речи на могиле Агамемнона он утверждает, что его поступок был δίκαιος и что у него было по крайней мере законное, если не моральное, право на убийство Клитемнестры (см. прил. Д3).

Таким образом, Орест осознает, что оказался перед моральной дилеммой: с одной стороны, убийство матери ничего само по себе не изменит в его отношениях с богами, с другой стороны, все же он совершает это деяние под руководством Аполлона. Этот внутренний конфликт отражается в его речи на могиле Агамемнона. Он понимает, что его поступок может быть несправедливым, но он все равно считает его праведным по своему пониманию. Это подтверждает, что Орест является сложным персонажем, который был вынужден совершить неправомерное действие во имя справедливости и благочестия.

Орест уверен в своей невиновности в убийстве матери и стремится доказать это, противопоставляя свои страдания несправедливым поступкам его матери Клитемнестры (см. прил. Д4).

Он также упоминает о несправедливости повеления Аполлона, по которому мать была убита на треножнике Фемиды. Электра также поддерживает Ореста, указывая на несправедливость Аполлона (см. прил. Д5).

Однако хор не соглашается с таким мнением и говорит, что как бы там ни было – это божественное указание, боги – справедливы, а следовательно, выносят божественный приговор. И Аполлон, и Эринии – представители старого понимания δίκη. Аполлон отдает приказ «исполнить правду» и совершить убийство, а как только совершается кровопролитие, тут же

возникают Эринии, требующие кровного возмездия, они преследуют Ореста, призывая *τινύμεναι δίκαν*, *τινύμεναι φόνον* (Or. 324) / «покарать по *праву*, покарать за кровь». Следовательно, мы видим то, как автор пытается переосмыслить понятие *δίκη*: с одной стороны – божественное установление отомстить за кровопролитие, которое является справедливым, а с другой – осознание того, что такое поведение никак не изменит ход событий, не остановит череду убийств, а, следовательно, несправедливо. Еврипид тем самым подводит своих слушателей к тому, что старые представления о *δίκη* уже не применимы, т.к. вместо благополучия в город и в общество они будут вносить только смуту. И эти представления ненормальны, даже если они связаны с богами.

Далее Еврипид говорит, что Пилад также поддерживает Ореста и посвящает себя ему, однако выражает сомнение в том, что люди поверят истории Ореста о справедливости его поступка. Он также сам был изгнан из Фокисы за *ἀνόσιος* ('нечестивый') поступок (Or. 775). Пилад говорит, что *τὸ γε δίκαιον ὧδ' ἔχει*. / «**Правдой** речь твоя [Ореста] светла» (Or. 797), т.е. поступок, инициированный богом, хотя и ведет к смерти, но праведен, ведь убийство одного невинного должно было быть отомщено, хотя это поступок и нечестив. В то же самое время, понимая священность могил, Орест отправляется на могилу к отцу, ища там себе защиту от смерти. В попытке спастись от смерти дети Агамемнона пытаются снова совершить кровопролитие, думая тем самым совершить *δίκη*. Находясь в старой парадигме, они по прежнему считают, что только кровь может остановить кровь. После того как Менелай отказывается помогать Оресту, он желает отомстить ему, убив Елену. Вместе с Электрой и Пиладом на могиле Агамемнона они призывают дух отца стать их соучастником. Затем же Пилад говорит, что эти действия – суть божественное установление (см. прил. Д6).

В трагедии Менелай и Елена представлены как политически прагматичные люди, которые интригуют и стремятся улучшить свое положение. Менелай описывается как расчетливый злодей, который стремится управлять Аргосом. В то же время Елена является соучастницей плана Менелая и оказывает ему поддержку. Менелай ставит под сомнение справедливость происходящих в трагедии событий, связанных исключительно с попыткой убийства Елены, а не с убийством Клитемнестры. Однако в речах Менелая и Ореста можно проследить риторику новой и старой школы понимания *δίκη* (см. прил. Д7)

Менелай ставит под сомнение поступки Аполлона, а Орест утверждает, что то, что решил бог – незыблемо. Хотя уже ближе к концу трагедии Еврипид говорит об изменении риторики Аполлона: он изменяет *δίκη* и таким образом прекращает череду убийств.

Вестник, описывая события трагедии, представляет четыре точки зрения: две в пользу Ореста и две против. Он также критикует политические амбиции Аргоса и двуличную речь Талфибия. В трагедии Еврипид изображает Талфибия как самодовольного политика, который стремится использовать суд над Орестом для улучшения своего положения. Явление Аполлона в конце трагедии разрешает ситуацию в аргосской общине, предотвращая масштабное кровопролитие и насилие. Аполлон принимает роль судьи для разрешения моральных дебатов. Таким образом, нравственный закон этой пьесы происходит непосредственно от богов, и герои охотно и даже с энтузиазмом следуют приказам Аполлона. Указания Аполлона в конце пьесы исправляют человеческий суд и отменяют решения, принятые на собрании.

Таким образом, трагедия «Орест» Еврипида разворачивается вокруг нравственной проблемы, связанной с взаимодействием благочестия и справедливости. В ходе обсуждений главного конфликта Ореста встречаются мнения различных персонажей. Елена проявляет пассивность, Менелай следует прагматичному подходу, а Тиндарей выражает возмущение и отделяется от Ореста. Электра и Пилад остаются верными и поддерживают Ореста. Несмотря на все суждения и мнения персонажей, приказ Аполлона конечно, исполняется, и юридические последствия поступка Ореста забываются. В трагедии «Орест» Еврипида исследуются понятия благочестия (*ῥσιος*) и справедливости (*δίκαιος*), их сочетание и различия. Термины *ῥσιος* и *δίκαιος* не являются взаимозаменяемыми, и не все, что является благочестивым, является справедливым, и наоборот. Понятие справедливости раскрывается прежде всего в речи Тиндарея, который считает действия Ореста несправедливыми. Орест, с другой стороны, рассматривает свой поступок как справедливый в соответствии с собственным пониманием. Орест был вынужден совершить убийство матери по приказу Аполлона для того, чтобы совершить *δίκη*, но это вызывает в Оресте внутренний конфликт. Использование *δίκη* в контексте сопоставления *ῥσιος* и *δίκαιος*, говорит о том, что Еврипид пытается переосмыслить *δίκη*. Собственно, это мы видим на протяжении всей трагедии, которая строится в первую очередь вокруг божественного установления. С одной стороны, исполнение божественной воли – благочестиво и праведно, но с другой – приводит к осквернению через кровь. Таким образом Еврипид подводит своих читателей к той мысли, что необходимо переосмыслить ритуальные установления. Если в произведениях предшествующих трагиков мы видим, как изменялась юридическая сторона *δίκη*, то Еврипид доводит ее до того уровня, когда необходимо не только юридическое определение, но и сакральное. Таким образом, для разрешения дальнейших конфликтов не

только в трагедии, но и в жизни больше не потребуется *deus ex machina*, т.к. уже сами боги становятся более милосердны и дают возможность человеку прекратить убийства и кровную месть не только потому, что того требует случай, а потому что того требует новое понимание *δίκη*. Трагедия «Орест» исследует этические дилеммы, с которыми сталкиваются персонажи в своем стремлении к праведным поступкам. Понимание их понятий благочестия и справедливости сложное и противоречивое. В целом трагедия представляет собой исследование сочетания этих понятий и различий между ними, а также отражение постоянных этических дилемм, с которыми сталкиваются герои. То, что у предыдущих трагиков было только интенцией, Еврипид концептуализирует и говорит о том, что есть новое понятие благочестия и права, которые выходят за рамки кровной мести и становятся новым миропорядком как в полисе, так и межличностных отношениях. Лексема *δίκη* и производные от нее в оригинале и в русских переводах передаются как 'справедливый', 'правый', 'правосудие', 'закон'. Еврипид показывает, что традиционные формы возмездия и правосудия уже не дают однозначного ответа на вопрос о справедливости. Таким образом, у Еврипида *δίκη* окончательно выходит за рамки формальной юридической процедуры и превращается в проблемную категорию, требующую индивидуального и коллективного переосмысления.

Выводы по главе 3

1. В произведениях Геродота *δίκη* постепенно эволюционирует от архаического значения устного обычая и коллективного правопорядка к юридическому институту и инструменту легитимации власти. Например, в описании реформ Дейока *δίκη* передается как *суд* или *правосудие*, что подчеркивает ее роль как формализованной процедуры. Вместе с тем *δικαιοσύνη*, встречаясь реже, приобретает смысл личной добродетели, этической установки и общественного доверия, выходя за рамки формальных процедур и становясь мерилom индивидуальной нравственности. Так, в рассказе о спартанском царе Клеомене *δικαιοσύνη* переводится как *справедливость* или *честность*, чем акцентируется ее связь с личными качествами правителя. Геродот демонстрирует переход от коллективных и ритуально-политических форм справедливости к осмыслению ее как личностного и морального качества, что отражает более широкий сдвиг в греческом правосознании от архаики к классике. Вариативность переводов подчеркивает двойственность этих категорий у Геродота: они сохраняют связь с правовыми институтами, но уже обретают этическое измерение.

Например, в эпизодах, связанных с разрешением споров, *δίκη* передается как *законное решение*, а в контексте личных качеств – как *справедливость*, что отражает контекстуальную гибкость термина. Этот синтез стал основой для дальнейшего развития понятий в философии Платона и Аристотеля, где *δικαιοσύνη* окончательно утверждается как центральная добродетель.

2. В трудах древнегреческих трагиков понятие *δίκη* проходит сложную эволюцию: у Эсхила оно предстает как переходная категория между архаическим обычаем кровной мести и новым государственным правом, где справедливость уже неотделима от судебного разбирательства и милосердия. Например, в «Орестее» *δίκη* в сцене ареопага переводится как *правосудие* или *суд*, что подчеркивает ее институционализацию. Конфликт между личным возмездием и общественным порядком становится ключевым мотивом, разрешающимся через синтез архаики и нового права. У Софокла в «Антигоне» *δίκη* приобретает многозначность и становится ареной столкновения различных трактовок справедливости: божественной и человеческой. В споре Антигоны и Креонта *δίκη* передается как *справедливость* или *закон*, что отражает ее нормативную гибкость. Этот конфликт приводит к неразрешимому противоречию и ставит под вопрос саму возможность достижения справедливости в человеческом обществе, где даже божественные законы не гарантируют гармонии. У Еврипида в «Оресте» *δίκη* рассматривается сквозь призму этических и религиозных дилемм, где противопоставление справедливости и благочестия становится центральным. В русских переводах *δίκη* передается как *‘право’*, *‘справедливость’*. Еврипид подвергает критике традиционные формы возмездия, как в сцене оправдания Ореста, где божественное решение Аполлона противоречит человеческой морали, что приводит к необходимости переосмысления самого понятия справедливости и отказу от бесконечного круга кровной мести в пользу нового, более гуманного порядка. Таким образом, трагики V в. до н.э. не только отражают кризис и трансформацию традиционных представлений о справедливости, но и формируют новые основания для понимания *δίκη* как принципа, объединяющего божественное, человеческое и политическое измерения.

ГЛАВА 4. ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ В ТРУДАХ ПЛАТОНА И АРИСТОТЕЛЯ

4.1 Δικαιοσύνη в «Государстве» Платона

Хотя учение о четырех главных добродетелях не может быть официально задокументировано раньше, чем в «Государстве» Платона в первой четверти IV в. до н. э., обычно считается, что оно поддержано традицией, уходящей на два столетия назад в архаический период [54, с. 49]. Особое место в трудах Платона занимает *δικαιοσύνη* – *справедливость*. Хотя первая книга «Государства» заканчивается апорически, цельная система произведения направлена на создание концепции о главной добродетели.

Благодаря античному философу сформировалось учение о следующих добродетелях: мудрость (σοφία), мужество (ἀνδρεία), справедливость (δικαιοσύνη), умеренность (σωφροσύνη). Однако только *δικαιοσύνη* рассматривается в тракте из 10 книг – «Государстве». Платон выделяет два аспекта в рассмотрении термина: психологический и созерцательный. Уже в первой книге мы встречаемся с вопросом: что такое *справедливость*? Однако из этого текста нельзя однозначно заключить, в чем заключается справедливость. Этому будут посвящены следующие книги. В первой книге дается вектор рассмотрения темы: *δικαιοσύνη*, как высшая добродетель, должна быть определена сама по себе [55, с. 308].

Автор приводит размышления личности, приближающейся к смерти. Человек в старости начинает думать о прошлой жизни и, обнаружив в ней множество несправедливости, он пугается; однако, если человек не осознает в себе чего-либо несправедливого, он получает удовольствие и успокоение. Платон использует *δικαιοσύνη* в следующих смыслах:

1) в качестве залога, в таком же смысле, как ее использовал Геродот;

2) любой штраф или наказание [55, с. 310].

В дальнейшем тексте диалога автор вводит новые значения исследуемого слова:

1) говорить правду и отдавать то, что взял (Rep, 331d2).

2) «искусство приносить друзьям пользу, а врагам причинять вред» (Rep, 332d).

3) «Когда надо сообща распорядиться серебром или золотом, бывают ли случаи, чтобы справедливый человек был полезнее других?

– Бывают, Сократ. Это когда надо отдать их на хранение или сбережение» (Rep, 333c7);

4) и, наконец, это означает запрещение причинения вреда кому бы то ни было, включая врагов, что означает отказ от ранее цитированной максимы (Rep, 335dl 1–336a8).

Дальнейшее развитие темы приводит к тому, что *δικαιοσύνη* из объекта рассуждения превращается в твердую концепцию, имеющую свои тезисы. Введение определенных литературных оборотов в текст подготавливает слушателей к тому, что в последующем в трактате Платона *δικαιοσύνη* будет представлена в виде концепции. Когда для этого была подготовлена почва, четвертая книга диалога, наконец, достигает точки, где может начаться формальное описание Платоном того, что такое *δικαιοσύνη*. Философ создает идеальный полис, в котором возможно существование исследуемого понятия. Об этом и говорится в четвертой книге «Государства». В ней мы видим зарождение идеи морали как принципа, существующего независимо от его использования.

В конце концов попытка концептуализировать *δικαιοσύνη* находит завершение в формуле: «Делать свое дело» («Значит, нам надо помнить, что и каждый из нас только тогда может быть справедливым и выполнять свое дело, когда каждое из имеющихся в нас [начал] выполняет свое» (Rep, 441 e). Формула кажется скудной с моральной точки зрения, что удивительно. В ней Платон указывает на то, чтобы каждый выполнял отведенную ему роль, используя установленные правила поведения и морали.

В дальнейшем философ говорит о личной *δικαιοσύνη*, хотя там и приводятся максимы, сформулированные Гомером, Гесиодом, Солоном и др. философами: «если такому человеку дать на хранение золото или серебро, можно ли думать, что он их украдет? Кто, по-твоему, станет считать, что такой человек может это сделать скорее, чем те, кто не таков, как он сам? – Никто. – Он в стороне от святотатств, краж, предательств, касаются ли они частного обихода – его личных друзей или же общественного – государственной жизни. – Да, он от этого всего в стороне. – И он, конечно, не вероломен в клятвах и разного рода соглашениях. – Конечно. – Прелюбодеяние, пренебрежение к родителям, непочитание богов – все это скорее подходит кому угодно другому, только не ему. – Да, любому другому. – А причиной всему этому разве не то, что каждое из имеющихся в нем начал делает свое дело в отношении правления и подчинения? – Да, причиной это, а не что-либо другое. – И ты еще хочешь, чтобы *справедливость* была чем-то другим, а не той силой, которая делает такими, а не иными как людей, так и государства?» (Rep 442–443).

Однако интерпретация Платоном понятия *δικαιοσύνη* отличается от его понимания предыдущими мыслителями. Для автора «Государства»

предпочтительнее общество, где нет нужды в корректировках, необходимых для поддержания определенных норм. Платоновское осмысление *δικαιοσύνη* в том виде, в каком оно выражено в «Государстве», становится символом неизменной стабильности. Определения *δικαιοσύνη* у Платона изобилует парадоксами, которые невозможно устранить, однако именно у него мы впервые находим определение личной *δικαιοσύνη* [55, с. 322].

Таким образом, можно заключить, что если в произведениях Солона *δίκη* в первую очередь юридический термин, а благосостояние полиса зависит от того, будут ли его граждане придерживаться *δίκη*, то в «Государстве» Платон утверждает, что *δικαιοσύνη* персональная может быть реализована только в том случае, если в полисе существует *δικαιοσύνη* общественная. Платон продолжает архаическую традицию делать акцент на *δίκη* как на системе экономического и политического закона и порядка, но расширяет ее смысл до этико-метафизической категории. В русских переводах *δικαιοσύνη* у Платона переводится как *справедливость* или *праведность*, что отражает переход от конкретно-правового к абстрактно-этическому значению. *Δίκη* в трудах Платона впервые развила свое значение и важность в контексте организованного общества, соединив юридические, экономические и моральные аспекты. В V и IV вв. *δικαιοσύνη* продолжает пониматься как экономический и политический термин (например, в контексте распределения благ или регулирования сословий), но также приобретает философские оттенки значения, становясь синонимом гармонии души и идеального государственного устройства. Преемственность между Солоном и Платоном проявляется не только в сохранении правового ядра понятий, но и в их творческом переосмыслении, где архаическая *δίκη* трансформируется в универсальный принцип *δικαιοσύνη*, объединяющий право, этику и метафизику.

4.2 Значение *δικαιοσύνη* в произведениях Аристотеля (384–322 гг. до н.э.)

Учение Аристотеля о справедливости зарождается в основополагающих принципах его философии, в первую очередь, в его взглядах на человечество, душу, моральные качества и благо. По мнению мыслителя, справедливость занимает одно из ключевых мест среди человеческих добродетелей и является благом, перед которым всегда следует отдавать предпочтение. К добродетелям Аристотель причисляет все, что заслуживает восхищения у людей. Следование добродетели ведет к счастью. Аристотель рассматривал *справедливость* в утраченном произведении *Περὶ*

δίκαιοσύνης (сохранились фрагменты) [48], в третьей книге «Политики» и в 5-й книге «Никомаховой этики».

В структуре ценностей, представленной Платоном в его трактате «Государство», справедливость стоит на вершине, являясь универсальной добродетелью. В философии Аристотеля ключевым местом для воплощения справедливости является человеческая душа, которая включает в себя разумное и неразумное начало, где вместе с добродетелями существуют и пороки. Каждый человек обладает и хорошими качествами, и пороками, и важно, какие из них доминируют. Разумная часть души поддерживает развитие мыслительных добродетелей, в то время как неразумное начало способствует развитию этических (нравственных) качеств. Ни одна из этих добродетелей не может существовать без разума, которым обладает человек. Вместе с тем, добродетели взаимодействуют с разумом, поддерживая его действенность.

Среди положительных человеческих качеств Аристотель выделяет мужество, благоразумие, щедрость, великодушие, свободное бескорыстие, рассудительность, мудрость [3, с. 33]. Но самая главная добродетель, согласно Аристотелю, – справедливость. Именно справедливость человека особенно ярко проявляется в его поступках, влияя на окружающих. Древнегреческий философ убежден, что *δίκαιοσύνη* ... κοινωρικὴν γὰρ ἀρετὴν εἶναι φάμεν τὴν *δίκαιοσύνην*, ἣ πάσας ἀναγκαῖον ἀκολουθεῖν (Polit. 3, 1283a, 35) / «**справедливость**...*есть добродетель, необходимая в общественной жизни, а за справедливостью неизбежно следуют и остальные добродетели*» [4, с. 469–470]. Аристотель считает справедливость полезной для общественного блага и отмечает, что в обществе наибольшее уважение получают те, кто проявляет справедливость и мудрость. Справедливость он относит к таким благам, которые всегда стоит выбирать и распространять среди людей, в то время как такие качества, как сила, богатство и власть, не всегда заслуживают такого же предпочтения [4, с. 301]. Под благом Аристотель понимает то, что является желательным по своей сути, а не только средство для достижения какой-либо цели [3, с. 26].

Аристотель пишет, что ἔστι δὲ *δίκαιοσύνη* μὲν ἀρετὴ δι' ἣν τὰ αὐτῶν ἕκαστοι ἔχουσι, καὶ ὡς ὁ νόμος: ἀδικία δὲ δι' ἣν τὰ ἀλλότρια, οὐχ ὡς ὁ νόμος [Rh. 1.9.7] / «**справедливость** – *такая добродетель, в силу которой каждый владеет тем, что ему принадлежит, и так, как велит закон, а несправедливость – зло, из-за которого люди посягают на то, что им не принадлежит, и поступают не так, как велит закон*» [3, с. 33]. Философ понимает справедливость в контексте взаимоотношений между людьми, а именно как баланс между добром и злом. Он часто прибегает к понятию «пропорции», которое не ограничивается чисто математическим контекстом:

например, добродетель представляет собой «...некую середину между противоположными страстями» [4, с. 308], а τὸ μὲν οὖν **δίκαιον** τοῦτο, τὸ ἀνάλογον: τὸ δ' **ἄδικον** τὸ παρὰ τὸ ἀνάλογον [Etic. 1131 b] / «...**правосудие** – это пропорциональность, а **неправосудие** – непропорциональность» [4, с. 152]. В этом свете справедливым считается человек, который способен по собственному осмысленному решению разделять блага между собой и другими, а также между другими людьми, не так, чтобы он получил больше, чем заслуживает, а другой – меньше (и наоборот, при распределении вреда), но так, чтобы каждая сторона получила пропорционально равное количество [4, с. 158].

Аристотель выделяет две формы справедливости: одна – это соответствие закону, другая – справедливость в отношениях с другими людьми [4, с. 324]. В первом случае критерии справедливости определены внешними нормативами. Περὶ δὲ **δικαιοσύνης** λοιπὸν ἂν εἴη εἰπεῖν, τί ἐστὶ καὶ ἐν τίσιν καὶ περὶ ποῖα. Πρῶτον μὲν οὖν εἰ λάβοιμεν τί ἐστὶ τὸ **δίκαιον**, ἔστιν δὴ διττὸν τὸ **δίκαιον**, ὧν τὸ μὲν ἐστὶ κατὰ νόμον. **Δίκαια** γάρ φασι εἶναι ἃ ὁ νόμος προστάττει. ὁ δὲ νόμος κελεύει τὰνδρεῖα πράττειν καὶ τὰ σώφρονα καὶ ἀπλῶς ἅπαντα ὅσα κατὰ τὰς ἀρετὰς λέγεται (Mor. 1.33,1–2) / «Осталось сказать еще о **справедливости** – что она такое, в чем проявляется и к чему относится. Возьмем сначала **справедливое** – что оно такое. **Справедливое** бывает двух родов. Один из них – соответствие закону: **справедливым** называют то, что приказывает закон. Закон велит поступать мужественно, благоразумно и вообще вести себя в согласии с тем, что зовется добродетелями» [4, с. 324]. В этом контексте право и этика в основном являются идентичными. Задача индивида – неукоснительно следовать предписаниям закона. Таким образом, он действует по принципам справедливости, исключая любые основания для обвинений в его адрес и сохраняя право быть справедливым в своих действиях.

Аристотеля в свою очередь больше интересует следующий аспект справедливости: то, как это качество выражается в межличностных взаимодействиях. Он подчеркивает, что в отношениях с другими людьми невозможно быть справедливым исключительно для себя: οὐ γὰρ ἔστιν ἐν τοῖς πρὸς ἕτερον **δικαίοις** οὕσιν καθ' αὐτὸν εἶναι **δίκαιον**. Τοῦτο δ' ἐστὶν ὃ ζητοῦμεν **δίκαιον** καὶ τὴν **δικαιοσύνην** τὴν περὶ ταῦτα (Mor. 1.33,3) / «В вещах **справедливых** по отношению к другому человеку нельзя быть **справедливым** [только] для самого себя. А мы исследуем как раз **справедливое** по отношению к другому человеку и соответствующую ему **справедливость**» [4, с. 324]. Кроме того, он напоминает о том, что ни один человек не стремится совершать несправедливость [4, с. 330]. В процессе исследования этого аспекта философ приходит к пониманию, что

справедливость проявляется через равенство в обязательствах между участниками; справедливость – это среднее между избытком и недостатком, между многим и малым. Аристотель считает, что следование этому правилу и есть справедливость. Справедливость проявляется в ситуациях, когда каждый участник получает вознаграждение в соответствии с его вкладом, то есть в размере, который ему по праву принадлежит – не больше и не меньше. Следовательно, *δίκαιος* δὲ ὁ τὸ ἴσον βουλόμενος ἔχειν / «...**справедливый** – это человек, стремящийся иметь равное» [4, с. 325]. Такое стремление к равенству является ключевым аспектом существования справедливости, как на индивидуальном уровне, так и в рамках общества в целом.

Аристотель интересуется конкретными проявлениями правосудия и несправедливости. Он пытается описать способы распределения материальных и духовных благ в обществе, то есть различные формы справедливости. Он выделяет два вида частного правосудия: распределительную, которая учитывает вклад каждого индивида в общее благо, и сферу притязаний, которая определяется правовыми и моральными нормами [4, с. 152]. Однако частная справедливость не всегда реализуется полностью, поскольку существует соблазн претендовать на большее, чем заслужено. Аристотель отмечает, что справедливость зависит от законодательной базы общества и уровня его моральных норм. Распределительная справедливость имеет недостатки и может привести к злоупотреблениям властью и статусом [4, с. 150]. Аристотель утверждает, что борьба и жалобы возникают, когда неравные люди получают равные доли или, наоборот, равные люди получают неравные доли. Он также подчеркивает, что каждый должен получать вознаграждение по достоинству, но понятие достоинства различается у разных людей. Добродетели в обществе могут потерять свою значимость, а их место занять поступки и качества, которые ранее считались обычными.

Аристотель уделяет значительное внимание анализу взаимосвязи объективного и субъективного в понятии справедливости и механизмам ее проявления в различных аспектах человеческой деятельности и социальной жизни. Его мысли по этому вопросу представляют интерес, однако содержат в себе и противоречия. Он осуждает Сократа за необоснованное слияние добродетели и знания. Аристотель утверждает: οὐ γὰρ εἴ τις οἶδεν τὴν *δίκαιοσύνην* τί ἐστίν, εὐθέως *δίκαιος* ἐστίν (Etic 1135b5) / «Ведь если кто знает, что такое **справедливость**, еще не **справедлив**» [4, с. 300]. Другими словами, знание принципов справедливости и ее сущности автоматически не влечет за собой наличие этой добродетели в поведении человека. Согласно Сократу, «...не в нашей власти...стать хорошими или дурными» [4, с. 308]. Аристотель же занимает противоположную позицию: «...от нас зависит быть

людьми достойными или дурными» [4, с. 309]. Он с особым вниманием размышляет о том, как совпадают личные желания человека быть справедливым с реализацией этих стремлений в реальных условиях. Воплощение желаемого не всегда совпадает с действительностью, и иногда обстоятельства оказываются сильнее человека.

Философ исследует понятия справедливости и несправедливости, привлекая внимание к уровню информированности и свободному выбору субъекта. Человека, допустившего проступок по незнанию и совершившего тем самым несправедливость по отношению к другому человеку, он называет не несправедливым, не нарушителем справедливости, а несчастным. По мнению Аристотеля, ἔστω δὲ τὸ ἀδίκημα τὸ βλάπτειν ἐκόντα παρὰ τὸν νόμον (Rh. 1. 10 3) / «...поступить **несправедливо** значит причинять вред намеренно, вопреки закону» [3, с. 38]. Аристотель связывает несправедливость с преднамеренным причинением вреда и нарушением закона. Он видит причины несправедливых поступков в пороках и несдержанности людей. Однако иногда даже благие цели могут привести к несправедливости. Аристотель судит о человеке по его поступкам и мотивации, опираясь на его желания и цели. Он признает, что намеренное деяние может продуцировать несправедливость, но при этом указывает на условия, которые к нему приводят, такие как самоуверенность, желание остаться безнаказанным и получить выгоду. Таким образом, Аристотель неоднозначно рассматривает соотношение справедливости и несправедливости, а также связи между ними и мотивацией и целями человека.

Аристотель в своей «Риторике» обращает внимание на вопросы справедливости и ее роли в обществе. Он считает, что справедливость имеет большое значение при оценке поступков и действий людей. Аристотель отмечает, что несправедливость – это причинение вреда другим людям и самому себе [4, с. 340]. Использование благ по справедливости приносит пользу окружающим и самому индивиду, в то время как несправедливое поведение может причинить вред. Он отмечает, что не все, что он называет несправедливым, является таким на самом деле, так как справедливость относится к распределению блага и зла в соответствии с поступками и действиями людей. Он указывает на то, что справедливость проявляется в отношениях между людьми, а не в оценке их личных качеств. Аристотель иногда применяет дихотомию «справедливое – несправедливое» на сферы, где она не применима.

Равенство и справедливость играют важную роль в функционировании общества и государства. Одной из основных идей демократии является то, что ни богатые, ни бедные не должны иметь преимуществ перед другими.

Аристотель также отмечает, что нарушение справедливости является причиной социальных возмущений, как намеренных, так и случайных. Люди часто стремятся к равенству и справедливости, но эти понятия всегда являются относительными и зависят от объективных и субъективных условий. Он отмечает, что история показывает, что большинство переворотов и социальных потрясений происходят из стремления людей к справедливости, свободе и равенству. Поэтому важно создавать условия для соблюдения принципов справедливости и социального равенства во всех сферах общества, чтобы избежать социальных протестов.

Аристотель утверждает, что справедливость – красота, а справедливое – это совершенство. Философ акцентировал свое внимание на понимании справедливости как общего блага, которое должно привести к благополучию и процветанию государства. Важно отметить, что в античной философии разум, добродетель и богатство связаны между собой. В эпоху классической Греции наблюдается стремление к синтезу божественного и человеческого, что нашло свое отражение в учениях Платона и Аристотеля. В общем, греческая философская мысль стремилась к формированию концепции справедливости, которая включала в себя стремление к единению с божественной справедливостью, желание создать упорядоченное общество, однако идея справедливости также отражала социально-экономические нормы. При этом общее благо считалось отражением естественно-правовой справедливости, но такие права были доступны лишь свободному гражданину полиса.

Таким образом, Аристотель уделял значительное внимание понятию *δικαιοσύνη* и связанным с ним лексемам, производным от корня *δίκ-*. Философ довольно часто использует эти понятия для описания различных аспектов правосудия и правопорядка. В «Политике» и «Никомаховой этике» термин *δίκη* употребляется в контексте обсуждения правовых и моральных аспектов управления полисом, а также в анализе различных форм правосудия и правопорядка. В свою очередь, *δικαιοσύνη* описывается как центральное понятие, определяющее правильное поведение и взаимодействие в обществе. Она связывается с понятием равенства и баланса в распределении благ и прав. *Δίκαιος* используется для характеристики индивидов и их поступков в соответствии с принципами справедливости. В трудах Аристотеля это качество связывается с внутренней добродетелью и моральной целостностью. Исследование использования Аристотелем *δικαιοσύνη* и производных от *δίκη* лексем показывает, что эти термины играют ключевую роль в его философии справедливости. Они охватывают широкий спектр значений, связанных с правовыми, моральными и социальными аспектами, и позволяют детализировать и структурировать понятие справедливости в

различных контекстах. Аристотель использует эти термины для создания сложной и многослойной концепции справедливости, которая остается актуальной и сегодня. В русских переводах произведений Аристотеля исследуемые понятия передаются следующим образом: *δικαιοσύνη* практически всегда переводится как справедливость, а производные от корня *δίκ-* – как *правосудие, право, законность, закон* и т.п. В зависимости от контекста *δίκη* может обозначать как судебную процедуру, так и принцип справедливого распределения. В этико-философских рассуждениях и в анализе общественных отношений *δικαιοσύνη* последовательно передается как *справедливость*. Таким образом, в русскоязычной традиции перевода трудов Аристотеля сохраняется разграничение между юридическим, моральным и этическим аспектами этих понятий, что позволяет передать их многослойность и богатство смыслов, заложенных в античной философии.

Выводы по главе 4

1. В трудах Платона понятие *δικαιοσύνη* (*справедливость*) проходит значительную трансформацию: если в архаическом периоде, у таких авторов, как Солон, *δίκη* преимущественно выступает юридическим и общественно-правовым термином, то в «Государстве» Платона *δικαιοσύνη* становится центральной добродетелью, определяющей как устройство идеального полиса, так и внутреннюю гармонию личности. Платон впервые формулирует личностное измерение справедливости, связывая его с моральной целостностью и выполнением каждым своим делом, однако сохраняет и традиционное понимание справедливости как основы общественного порядка. В русских переводах *δικαιοσύνη* последовательно передается как *справедливость*, а *δίκη* как *право, суд* или *закон*, что отражает сдвиг от формально-юридического к этико-философскому содержанию понятия. Таким образом, в философской традиции V–IV веков до н. э. *δικαιοσύνη* приобретает не только политико-экономическое, но и глубокое этическое значение, становясь фундаментом для дальнейшего развития античной теории добродетели и концепции справедливого общества, а также демонстрируя сложность и многозначность перевода этого понятия в русскоязычной традиции.

2. В учении Аристотеля понятие *δικαιοσύνη* (*справедливость*) интегрируется в его этико-политическую систему как ключевая добродетель, объединяющая личную нравственность и общественный порядок. Философ выделяет две формы справедливости: универсальную (соответствие закону, обеспечивающее стабильность полиса) и частную (пропорциональное равенство в межличностных отношениях, где вознаграждение соответствует

вкладу). Аристотель подчеркивает, что справедливость не сводится к теоретическому знанию, а требует практического воплощения через свободный выбор и баланс между избытком и недостатком («серединой»). В отличие от Сократа, он отделяет знание о справедливости от ее реализации, акцентируя роль воли и ответственности индивида. При этом *δικαιοσύνη* у Аристотеля сохраняет связь с традиционным пониманием *δίκη* как правового порядка, но расширяет его до этического идеала, где гармония души (разумное управление страстями) отражает гармонию полиса. Критикуя субъективизм в оценке «достоинства», философ утверждает объективную основу справедливости через закон и пропорциональное распределение благ, что делает ее краеугольным камнем общественного блага и защиты от социальных конфликтов. В русских переводах *δικαιοσύνη* последовательно передается как *справедливость*, а *δίκη* – как *правосудие*, *суд* или *закон*, что отражает двойственную природу *δίκη*: связь с правовыми институтами и этическим идеалом. Таким образом, аристотелевская концепция синтезирует архаические правовые представления с антропоцентричным подходом, закладывая основы понимания справедливости как комплексной категории, соединяющей этику, политику и право.

ГЛАВА 5. ПОНЯТИЕ ПРАВЕДНОСТИ В CORPUS PAULINUM

5.1 Специфика использования языковых средств в Новозаветных текстах

Послания апостола Павла составляют значительную часть корпуса текстов Нового Завета, на основании которых строится все христианское богословие. По мнению христианских богословов, Иисус Христос излагает свое учение, евангелисты его записывают, а апостол Павел истолковывает. В Посланиях поднимаются различные темы: и морально-нравственные, и практические, и вероучительные. Стоит отметить, что стиль изложения мысли у апостола Павла весьма витиеват, что вызывает сложности в интерпретации не только отдельных пассажей, но и конкретных лексем. О данной проблеме писал уже и его соотечественник – апостол Петр: «брат наш Павел, по данной ему премудрости, написал вам, ... во всех посланиях, в которых есть нечто неудобовразумительное» (2 Пет. 3:15–16). Одной из таких лексем, вокруг которой не угасают споры на протяжении уже многих столетий, является *δικαιοσύνη* ‘праведность/справедливость’. В корпусе Нового Завета она употребляется 92 (или 93)¹ раза, из которых в Посланиях апостола Павла – 59 раз, что составляет больше половины случаев.

Комплементарное понятие *δίκη* ‘обычай, суд, приговор’ в Новом Завете употребляется всего 4 раза (1 раз во Втором послании к Коринфянам 1:9 в значении наказания). В корпусе Ветхого Завета – 18 раз. Подобное явление объясняется тем, что переводчики LXX и авторы Новозаветных текстов, дабы избежать возможных аллюзий с греческой богиней Дике, используют абстрактное понятие *δικαιοσύνη*.

Специфика всех новозаветных текстов и Посланий апостола Павла в частности заключается в том, что их писали авторы двух культур: иудейской и греческой. В связи с этим в термины и понятия, которые использовали авторы НЗ текстов, могли добавляться значения, изначально чуждые греческой мысли, но присущие иудейской. Исключением не становится и термин *δικαιοσύνη* (евр. *שִׁדְדָּה* (*šēdēq*), иногда переводчики могли переводит евр. *מִשְׁפָּט* [*mišpāt* – суд] как *δικαιοσύνη* [1–А, 10–А]). Из-за этого смешения культур происходит в том числе и расширение семантического поля исследуемого понятия, а как результат – и проблемы при переводе на тот или иной язык.

¹ Данная погрешность объясняется разночтениями в рукописях Мф. 6. Ср. TR и NA28

Проблему, связанную с тем, что термин *δικαιοσύνη* в Посланиях Павла полисемантичен, озвучивает известный английский библеист и теолог Николас Томас Райт. Исследователь в своих переводах придерживается стратегии смыслового перевода и избегает использования одного конкретного понятия для *δικαιοσύνη*. В свою очередь, подобную практику не разделяют оппоненты Райта, например, библеисты Томас Стегман и Ричард Мур. Последний в своих исследованиях выделяет родовые категории: «δ-род» в языке Септуагинты и греческого языка Нового Завета и «г-род» и «j-род» для англоязычных переводов. Мур подчеркивает тот факт, что греческое слово *δικαιοσύνη* и однокоренные ему слова невозможно перевести на английский дословно и поэтому переводчики всегда использовали два варианта перевода: righteousness (‘праведность’) и justify (‘оправдание’/‘справедливость’) [66]. Автор указывает на тот факт, что все интерпретаторы, начиная с редакторов King James Version, используют в большинстве случаев именно эти две родовые словесные категории, чего не придерживается Райт [4–А].

Исходя из классификации, изложенной Р. Муром, в русскоязычных переводах возможно выделить «п[раведность]-род», «с[праведливость]-род» и «о[правдание]-род». Однако в ряде переводов не прослеживается четкой градации и могут использоваться различные понятия или даже целые конструкции [2–А].

5.2 Праведность Божия

Отдельное место в текстах апостола Павла занимает фраза *δικαιοσύνη τοῦ Θεοῦ*. Ниже мы рассмотрим ряд мест и проанализируем специфику перевода как термина *δικαιοσύνη* отдельно, так и *δικαιοσύνη τοῦ Θεοῦ*. Автором статьи на основании его диссертационного исследования, проведенного в Минской духовной академии, были выявлены категориальные группы (см. прил. Е.), поэтому мы проанализируем лишь несколько мест из каждой группы. Нами рассматривались следующие переводы: ЦСЯ, Син., РБО, МБО, Кулаковых, А. Десницкого, еп. Кассиана (Безобразова).

В первую очередь отметим категорию *δικαιοσύνη τοῦ Θεοῦ*, являющуюся у апостола Павла независимым термином [3–А]. Первый случай употребления – Рим. 1:17 (см. прил. Ж). В большинстве изданий мы видим одинаковый вариант перевода – «Праведность Божия», т.е. большинство переводчиков исходят из той предпосылки, что *δικαιοσύνη* – это морально-нравственная категория, и только переводчики МБО и РБО рассматривают данный термин в юридическом ключе, а следовательно, *δικαιοσύνη* – это

судебный приговор. При этом различаются и акценты, которые делают редакторы переводов. Стоит, однако, оговориться, что в 3-ем издании МБО редакторы, вероятно, под влиянием других переводов изменяют свою версию текста следующим образом: «В Радостной Вести **праведность** от Бога открывается верой, и только верой, как и написано». Исследуемый отрывок находится во введении Послания и таким образом задает тон всему оставшемуся тексту. Вероятно, и тот факт, что данный текст – вводный, обуславливает и специфику перевода: не давать объяснения в начале, чтобы была возможность последующего раскрытия смыслов, собственно это мы и видим в большинстве переводов. В данном отрывке фраза *δικαιοσύνη τοῦ Θεοῦ* относится к Богу-Отцу, однако встречаются и места, где апостол обращает этот термин к Иисусу Христу. Таким местом, например, является Рим. 5:17, где апостол Павел говорит о том, что благодаря Иисусу Христу верующие могут принимать τῆς δωρεᾶς **τῆς δικαιοσύνης** ‘Дар **праведности**’. Большинство переводчиков продолжают в данном отрывке придерживаться выбранной ими стратегии, которую можно было заметить в Рим. 1:17. Опять же обращает на себя внимание перевод МБО, где во втором издании сменяется юридическая коннотация термина на морально-нравственную (данное различие уже упразднено в 3-ем). РБО в данном отрывке вводит новое значение лексемы *δικαιοσύνη*: дар Божьей доброты, дающий оправдание.

В категории «Свойство Божие» (см. прил. Е) выделяется перевод РБО в котором *δικαιοσύνη* неожиданно начинается переводиться словом «добро» (см. прил. Ж), что вызывает некоторое недоумение, т.к. подобное решение – новое для традиции библейских переводов и не встречалось никогда ранее. В других местах данной категории (см. прил. Е) в переводе РБО снова встречается традиционное для него понятие «оправдание». Однако уже в 2 Кор. 11:15. РБО обращается к более классической версии перевода *δικαιοσύνη* – **праведность**, что можно объяснить и тем фактом, что здесь используется сочетание δῆκονοι δικαιοσύνης – букв. «служители праведности», а согласно христианскому вероучению даровать или дать *δικαιοσύνη* может только Бог, следовательно, вариант «слуги оправдания», просто не может иметь места в классическом христианском тексте. Стоит обратить внимание на КУЛ, которые используют в переводе слово **правда**, значение которого может отличаться от ЦСЯ, можно предположить, что при переводе редакторы КУЛ вкладывали современное значение слова «правда» и поэтому данный перевод отличается от других тем, что выводит лексему *δικαιοσύνη* в данном отрывке из классического библейского понимания праведности как верности Заветным отношениям, в плоскость межличностных человеческих. В 2 Тим 2:22, где апостол Павел дает наставление своему ученику, перевод РБО снова

продолжает придерживаться юридической стратегии перевода и вводит новое для РБО значение δικαιοσύνη – «справедливость».

В контексте исследования концепта δικαιοσύνη τοῦ Θεοῦ отдельно выделяется категория «орудие праведности», которая встречается в Рим. 6:13, 2 Кор. 6:7, Еф. 6:11–17. И в данных отрывках вновь выделяется перевод РБО: если в Рим. 6:13 используется слово «добро» (употребленное ранее в Рим.), то в 2 Кор. 6:7 греческая конструкция изменяется так, что эквивалент слова δικαιοσύνη, которое в оригинале стоит в Genetivus и является определением, т.е. «орудие праведности», имеет в переводе форму именительного падежа, что значительно изменяет смысловую нагрузку текста, т.к. теперь данный стих звучит следующим образом: «Наше оружие – праведность». В отрывке Еф. 6:11–17 все переводчики переводят слово δικαιοσύνη одинаково – *праведность*.

Таким образом, можно заключить, что практически все переводчики придерживаются классической траектории перевода δικαιοσύνη – *праведность*, однако перевод РБО существенно выделяется и отходит от такой практики, предпочитая использовать различные выражения в различных контекстах, что, с одной стороны, объясняется задачами перевода – сделать текст, легкий для понимания – но, с другой стороны, существенно изменяющий первоначальный замысел автора.

5.3 Праведность человеческая

Следующей крупной категорией является «праведность человеческая», где выделяют две также крупных подкатегории: праведность от дел и по вере. В Рим. 4:11, 13; 9:30–31; 10:3; Гал. 5:5; Флп. 3:9 РБО снова переводит δικαιοσύνη как *оправдание*. В Рим 6:16 РБО вновь выбирает новую стратегию перевода и одно слово δικαιοσύνη переводит фразой «примирение с Богом», что опять же не находит поддержки у других авторов. Из-за большого объема отрывка Рим. 10:3–10 мы ограничимся кратким комментарием. Большинство толкователей придерживается традиционной системы интерпретации термина как «праведность», а перевод РБО говорит нам о моральных качествах Бога. В Рим. 10:4–6 также разными переводчиками по-разному передается смысл: одни перевели δικαιοσύνη как *праведность*, другие – как *оправдание*.

В силу того, что категория праведность от дел – весьма объемная, мы рассмотрим только некоторые места, которые помогут создать общее впечатление о семантико-стилистических особенностях употребления δικαιοσύνη в данной категории в Посланиях апостола Павла. В Рим. 14:17; Еф. 5:9, 1 Тим. 6:11, Евр. 11:33 РБО опять же использует слово

справедливость, что в очередной раз указывает на то, что редакторы прочитывают данный термин исключительно в юридическом ключе. Снова обращает на себя внимание то, что переводчики РБО в семантическое поле лексемы *δικαιοσύνη* при переводе 2 Кор. 9:10 вводят новое значение – *благодетельство*, в то время как остальные переводчики остаются в рамках принятого значения – «праведность». Так же специфически переводят редакторы РБО понятие *δικαιοσύνη* в 2 Тим. 3:16: «честная жизнь»

В завершение стоит рассмотреть еще одну категорию, в которой праведность выступает как синоним спасения, освящения, совершенства. В данной категории впервые в СИН переводе слово *δικαιοσύνη* переводится как *оправдание* в 2 Кор. 3:9; Гал. 2:21, такой же перевод встречается и в РБО. В Евр. 5:13 РБО снова творчески подходят к осмыслению греческого *δικαιοσύνη* и переводят его «что верно, а что нет», А. Десницкий в данном месте также отступает от принятой им стратегии и переводит исследуемую лексему как «праведное слово», делая из несогласованного определения – согласованное, в свою очередь в КУЛ в данном контексте наблюдается перевод *δικαιοσύνη* как *истина*, что опять же приводит к расширению семантического поля.

«Сегодня не выработано единой концепции в понимании греческого термина *δικαιοσύνη*. На современном этапе не имеется общей переводческой системы, что приводит к различным толкованиям текста и разнообразным смысловым оттенкам, которые влагаются интерпретаторами. Сегодня большинство переводчиков придерживается классического варианта перевода, выработанного авторами Синодального и Церковнославянского переводов. Из современных изданий Библии можно выделить три направления в переводах исследуемого термина: классическое (не дающее какого-либо комментария), юридическое (изображающее судебную модель поведения) и моральное (раскрывающее образ правильного поведения человека или Бога)» [1–А, с. 92].

Обобщая вышеизложенное, можно заключить, что термин *δικαιοσύνη* в Посланиях апостола Павла представляет собой сложное полисемантическое понятие, вмещающее как юридические, так и морально-нравственные смыслы и во многом отражающее пересечение еврейской и греческой культурных традиций. Разнообразие русскоязычных переводов демонстрирует, как выбор семантического эквивалента влияет на богословское восприятие текста: одни переводчики стремятся сохранить морально-этический оттенок (*праведность*), другие — юридический контекст (*оправдание, избавление от вины*), а отдельные попытки (например, перевод как *добро*) отходят от традиционного понимания и вызывают вопросы. Таким образом, переводческая практика напрямую связана с

интерпретацией богословских категорий, а употребление *δικαιοσύνη τοῦ Θεοῦ* становится ключом к пониманию апостольского учения о спасении и Божьем замысле.

Выводы по главе 5

1. В Посланиях апостола Павла понятие *δικαιοσύνη* (*праведность/справедливость*) становится ключевым богословским термином, однако его интерпретация осложняется синтезом иудейских и греческих традиций, что приводит к расширению и усложнению его семантического поля. В отличие от более узкого юридического термина *δίκη*, *δικαιοσύνη* у Павла охватывает как аспект оправдания верой, так и этическую праведность, что затрудняет его однозначный перевод и вызывает споры среди исследователей и переводчиков. Дискуссии вокруг передачи этого понятия в разных языках (например, *праведность*, *справедливость*, *оправдание*) подчеркивают его многозначность и необходимость учитывать культурно-исторический контекст для адекватного понимания. Таким образом, *δικαιοσύνη* в посланиях Павла выступает не только богословской, но и культурно-лексической категорией, отражающей сложное взаимодействие иудаизма и эллинизма и оказывающей значительное влияние на формирование христианской этики и учения о спасении.

2. Фраза *δικαιοσύνη τοῦ Θεοῦ* в посланиях апостола Павла демонстрирует существенные расхождения в интерпретации термина, обусловленные как богословскими установками переводчиков, так и задачами адаптации текста для современной аудитории. Большинство переводов (ЦСЯ, Син, Касс) придерживаются традиционной стратегии, используя выражение «праведность Божия», что подчеркивает морально-нравственный и вероучительный аспект понятия, укорененный в иудео-христианской традиции. Однако перевод РБО, вводя вариативность (*оправдание*, *добро*, *справедливость*), смещает акценты в сторону юридической и этико-прагматической интерпретации, что, с одной стороны, упрощает восприятие текста, а с другой – нивелирует богословскую глубину Павловой терминологии, особенно в ключевых текстах (Рим. 1:17, 5:17). Особую проблему представляет непоследовательность в передаче термина внутри одного перевода (например, РБО), где контекстуальная замена «праведности» на «добро» или «справедливость» нарушает единство концепта и создает риск субъективизации исходного смысла. При этом даже модернизированные версии (МБО, Кул) в итоге возвращаются к классическим формулировкам, что подтверждает устойчивость традиционного понимания *δικαιοσύνη* в *Corpus Paulinum* как богооткровенной

праведности, совмещающей веру, нравственность и сотериологию. Таким образом, переводческие решения не только отражают лингвистические сложности, но и становятся индикатором актуальных тенденций в интерпретации базовых категорий христианского богословия.

3. Анализ перевода термина *δικαιοσύνη* в Посланиях апостола Павла выявляет его принципиальную полисемантическую, объединяющую юридические («оправдание»), нравственное («праведность») и сотериологические («спасение») аспекты, что отражает синтез иудейской и эллинистической традиций. Переводческие стратегии демонстрируют проблему между сохранением классической богословской терминологии («праведность» в ЦСЯ, Синодальном переводе) и попытками модернизации, где преобладает юридический дискурс («оправдание», «справедливость» в РБО) или нравственно-прагматические интерпретации («добро», «примирение с Богом»). Особую проблему представляет непоследовательность внутри отдельных переводов (например, РБО), где контекстуальные замены («благодетель», «честная жизнь») нарушают целостность концепта. Разнообразие переводческих решений подчеркивает отсутствие консенсуса в интерпретации термина, что отражает как филологическую сложность, так и актуальные дискуссии о соотношении между буквальной точностью, богословской традицией и адаптацией для современного читателя.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

По результатам исследования семантической эволюции понятий *δίκη* и *δικαιοσύνη* в древнегреческой литературе доклассического и классического периодов можно сделать следующие выводы:

1. Сопоставление языковых систем русского и древнегреческого демонстрирует принципиальное различие в концептуализации права и справедливости: если в русском языке *право* и *справедливость* образуют отдельные словообразовательные гнезда, подчеркивая дихотомию юридической нормы и морального идеала, то древнегреческие *δίκη* и *δικαιοσύνη* объединяют правовые, этические и социальные аспекты в единую семантическую сеть. Этимология *δίκη* («указание», «граница») отражает ее роль как основы порядка, регулирующего как судебные процедуры, так и распределение благ, тогда как *δικαιοσύνη*, производная от *δίκαιος*, воплощает абстрактный идеал универсальной справедливости, выходящей за рамки формального закона. Продуктивность этих терминов в древнегреческом словообразовании (напр., *δικάζω*, *δικαστής*) подчеркивает их центральное место в античной культуре, где *право* и *справедливость* не противопоставлялись, а взаимодополняли друг друга, формируя целостное понимание общественной гармонии. Таким образом, язык становится зеркалом культурных парадигм: русская лексическая дистанция между правом и справедливостью акцентирует их историческое размежевание, тогда древнегреческая интеграция *δίκη* и *δικαιοσύνη* отражает синкретизм архаического правосознания, где закон, мораль и божественная воля мыслились как части единого космического порядка.

2. Эволюция понятия *δίκη* в архаической греческой мысли отражает постепенный переход от конкретных социально-правовых норм к абстрактному идеалу справедливости, закладывая основы классического правосознания. У Гомера *δίκη* воплощает устный правопорядок, регулируемый коллективным согласием и судебной процедурой, где справедливость ситуативна и лишена универсальной моральной нагрузки. Гесиод, олицетворяя *δίκη* как богиню и связывая ее с волей Зевса, добавляет сакральный и провиденциальный аспект, трансформируя ее в механизм божественного воздаяния и социальной стабильности, хотя этическая составляющая остается второстепенной. Качественный скачок происходит у Солона: *δίκη* становится инструментом баланса интересов в полисе, сочетая правовое регулирование с идеей личной ответственности и абстрактной справедливости, что предвосхищает ее классическое понимание как универсального принципа. Таким образом, от гомеровского консенсуса через

гесиодовский сакральный закон к солоновскому законодательному идеалу *δίκη* эволюционирует от практики устного обычая к этико-правовой категории, становясь основой для формирования греческой концепции справедливости как гармонии индивидуального и общественного блага.

3. Эволюция понятий *δίκη* и *δικαιοσύνη* в V в. до н.э. отражает ключевой сдвиг в греческом правосознании от архаических коллективных норм к классическому синтезу права, этики и индивидуальной ответственности. У Геродота *δίκη* трансформируется из устного обычая в инструмент легитимации власти и юридический институт, а *δικαιοσύνη* обретает значение личной добродетели, становясь мерилем нравственности и общественного доверия. Этот переход от ритуально-политической справедливости к этико-индивидуальной находит параллель в творчестве трагиков: Эсхил, Софокл и Еврипид переосмысливают *δίκη* как поле конфликта между архаикой (кровная месть) и новым правовым порядком, вводя этические дилеммы (противоречие божественного и человеческого закона, критика возмездия) и утверждая справедливость как принцип, интегрирующий сакральное, социальное и личностное измерения. Если Геродот акцентирует институционализацию *δίκη*, то трагики раскрывают ее экзистенциальную многомерность, подготавливая почву для формирования философских концепций Платоном и Аристотелем. Таким образом, V в. до н.э. становится эпохой, когда справедливость перестает быть лишь нормой обычая, превращаясь в универсальную категорию, связывающую право, мораль и метафизику.

4. Эволюция понятия *δικαιοσύνη* в античной философии достигает своей концептуальной зрелости в трудах Платона и Аристотеля, где оно трансформируется из архаического правового принципа (*δίκη*) в комплексную категорию. У Платона справедливость становится стержнем идеального полиса и внутренней гармонии личности, соединяя нравственную целостность с общественным порядком, что закладывает основы понимания добродетели как единства личного и коллективного блага. Аристотель развивает эту идею, выделяя универсальную и частную формы справедливости. Если Платон акцентирует статичную гармонию идеального государства, то Аристотель делает шаг к динамичному равновесию, где справедливость – краеугольный камень общественного блага, связывающий разумное управление страстями с объективным законом. Оба философа, сохраняя связь с традиционным *δίκη*, расширяют его смысл: Платон – через метафизику идеального, Аристотель – через антропоцентризм и прагматику социальных отношений. Их концепции, дополняя друг друга, формируют парадигму, в которой справедливость становится не только нормой права, но

и этическим идеалом, определившим дальнейшее развитие европейской мысли о человеке, обществе и их взаимной ответственности.

5. Концепт *δικαιοσύνη* в Посланиях апостола Павла предстает как центральная богословская категория, соединяющая иудейские и эллинистические традиции, что обуславливает его полисемантичность: от юридического «оправдания» до этической «праведности» и сотериологического «спасения». Специфика перевода термина, особенно в ключевой формуле *δικαιοσύνη τοῦ Θεοῦ*, выявляет сложность между сохранением традиционной интерпретации («праведность Божия») и модернизацией, где доминируют юридические («оправдание») или этико-прагматические («добро», «справедливость») эквиваленты. Непоследовательность в передаче термина внутри отдельных переводов (например, РБО) демонстрирует риски редукции богословской глубины Павловой мысли, подменяющей целостность концепта контекстуальными упрощениями. При этом устойчивость классических подходов подтверждает неразрывную связь *δικαιοσύνη* с божественным заветом, верой и нравственным совершенством. Разнообразие переводческих стратегий отражает не только лингвистические сложности, но и актуальные дискуссии о балансе между буквальной точностью, традицией и адаптацией, подчеркивая, что интерпретация термина остается ключом к пониманию Павловой сотериологии и нравственности в контексте диалога культур.

6. Общий анализ способов перевода *δίκη* и *δικαιοσύνη* показывает, что в русскоязычной традиции эти древнегреческие понятия передаются с помощью целого ряда эквивалентов: «суд», «правосудие», «право», «закон», «справедливость», «праведность», «честность» и других, – выбор которых определяется не только контекстом оригинального текста, но и жанровыми, историко-культурными и богословскими особенностями самого перевода. В юридических и институциональных контекстах *δίκη* чаще всего переводится как «суд», «право» или «правосудие», тогда как в морально-философских и поэтических – как «справедливость» или «закон». Понятие *δικαιοσύνη* преимущественно передается как «справедливость», но в ряде случаев, особенно в библейских текстах, встречаются варианты «праведность», «оправдание», «честность», что отражает его сложную семантическую структуру и многослойность. Такая вариативность переводов свидетельствует о том, что ни одно русское слово не способно в полной мере охватить весь спектр значений, заключенный в греческих терминах, и подчеркивает необходимость контекстуального и междисциплинарного подхода при работе с античными и философскими текстами.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

1. Античная лирика / пер с древнегр и латин. – Москва : «Художественная литература», 1968. – 623 с.
2. Аристотель. Политика / Аристотель. Перевод С. А. Жебелева. – Москва: Изд-во АСТ, 2016. – 384 с.
3. Аристотель. Риторика. Поэтика / Аристотель. Под ред. В. Аппельрота, перевод Н. Платоновой. – Москва : Изд-во АСТ, 2016. – 352 с.
4. Аристотель. Сочинения : в 4 т. Т. 4 / Аристотель. Пер. с древнегреч. общ. ред. А.И. Доватура-е изд. – Москва : Мысль, 1983. – 830 с.
5. Бенвенист, Э. Словарь индоевропейских социальных терминов / Э. Бенвенист. Под ред. Ю. С. Степанова. – Москва : Прогресс–Универс, 1995. – 456 с.
6. Библия. – Biblica, 2014. – 1216 с.
7. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – Брюссель : Жизнь с Богом, 1973. – 2535 с.
8. Библия. Священное Писание Ветхого и Нового Завета. – Москва – 2013. – 2047 с.
9. Библия, сиречь книги священного Писания Ветхаго и Новаго Завета. – Санкт-Петербург : Синодальная типография, 1900. – 1658 с.
10. Библия. Современный перевод РБО. – Москва : Российское библейское общество, 2017. – 2650 с.
11. Вейсман, А. Д. Греческо-русский словарь / А. Д. Вейсман. – 1899. – 1370 с.
12. Воркачев, С. Г. Правды ищи: идея справедливости в русской лингвокультуре / С. Г. Воркачев. – Москва : Флинта, 2015. – 192 с.
13. Геродот. История в девяти книгах / Геродот. – Ленинград : изд-во «Наука», 1972. – 599 с.
14. Гесиод. Полное собрание текстов / Гесиод. Под ред. В. В. Вересаев. – Москва : Лабиринт, 2004. – 254 с.
15. Гомер. Илиада / Гомер ; под ред. Н. И. Гнедич. – Москва : Государственное издательство художественной литературы, 1960. – 436 с.
16. Гомер. Одиссея / Гомер ; под ред. П. В. Жуковского. – Москва : ACADEMIA, 1935. – 536 с.
17. Дворецкий, И. Х. Древнегреческо-русский словарь. Т. 2 / И. Х. Дворецкий. – ГИС, 1958. – 1905 с.
18. Дворецкий, И. Х. Древнегреческо-русский словарь. Т. 1 / И. Х. Дворецкий. – ГИС, 1958. – 1043 с.

19. Еврипид. Трагедии. Т. 2 / Еврипид. Пер. И. Анненского. Ред. М. Л. Гаспаров, В. Н. Ярхо. – Москва : Ладомир, Наука, 1999. – 703 с.
20. Кант, И. Сочинения : в 6-ти т. Т. 4 / И. Кант. – Москва : Изд-во социально экономической литературы «Мысль», 1965. – 544 с.
21. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета в современном русском переводе / под ред. М. П. Кулакова и М. М. Кулакова. – Москва : Издательство ББИ, 2015. – 1856 с.
22. Латышев, В. В. Очерк греческих древностей. В 2-х ч. Ч. 1 : государственные и военные древности. / В. В. Латышев. – Санкт – Петербург, 1888. – 355 с.
23. Мечковская, Н. Б. Язык и религия : Пособие для студентов гуманитарных вузов / Н. Б. Мечковская. – Москва : Агенство «ФАИР», 1998. – 352 с.
24. Новый Завет на греческом и русском языках. – Москва : Российское библийское общество, 2021.
25. Платон. Сочинения в четырех томах / под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса; пер. с древнегреч. – Санкт-Петербург : Изд-во С. -Пб. Ун-та; «Изд-во Олега Абышко», 2007. – Т. 3. Ч. 1 / А. Ф. Лосев. – Санкт-Петербург : Изд-во С. -Пб. Ун-та; «Изд-во Олега Абышко», 2007. – 752 с.
26. Послание Римлянам (Новый русский перевод) // Biblica [Электронный ресурс]. – 2025. – Режим доступа: <https://www.biblica.com/bible/nrt/послание-римлянам/1/>. – Дата доступа: 10.04.2025.
27. Послания Апостолов / пер. и комм. А. С. Десницкого. – Москва : Гранат, 2021.
28. Право // Словарь современного русского языка // под ред. Р. кол : А. М. Б. и др. – Изд-во Академии наук СССР, 1963. – Т. Т. 14 : Пра-пятью. – С. 26–30.
29. Райт, Н. Т. Главная тайна Библии / Н. Т. Райт. – Москва : ЭКСМО, 2018. – 416 с.
30. Райт, Н. Т. Павел и верность Бога. : в 3 т. Т. 1 : Четвертая часть труда «Истоки христианства и вопрос о Боге» / Н. Т. Райт. – Черкассы : Коллоквиум, 2015. – 776 с.
31. Райт, Н. Т. Что на самом деле сказал апостол Павел. Был ли Павел из Тарса основателем христианства? / Н. Т. Райт. – Москва : Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2010. – 192 с.
32. Софокл. Трагедии / Софокл. Пер. С. В. Шервинского ; ред. и примеч. Ф. А. Петровского. – Москва : ГИХЛ, 1954. – 472 с.
33. Спенсер, Г. Справедливость / Г. Спенсер. – Санкт-Петербург : тип. А.А. Пороховщикова, 1898. – 243 с.

34. Справедливость // Словарь современного русского языка // под ред. Р. кол : А. М. Б. и др. – Изд-во Академии наук СССР, 1963. – Т. 14 : Со-
сям. – С. 578–579.
35. Тихонов, А. Н. Школьный словообразовательный словарь
русского языка / А. Н. Тихонов. – Культура и традиции, 1996. – 576 с.
36. Эллинские поэты / Под ред. Г. М. Л. – Москва : Ладомир, 1999. –
515 с.
37. Эсхил, Софокл, Еврипид. Античная трагедия / Эсхил, Софокл,
Еврипид. – Москва : Издательство АСТ, 2020. – 736 с.
38. Эсхил. Трагедии / Эсхил. – Москва : Наука, 1989. – 609 с.
39. Ярхо, В. Н. Античная драма : Технология мастерства / В. Н.
Ярхо. – Москва : Высшая школа, 1990. – 144 с.
40. Aeschylus. Agamemnon / Aeschylus. – Cambridge : University Press,
1910. – 284 p.
41. Aeschylus. Choephoroi / Aeschylus. – Oxford : Clarendon Press, 1989.
– 394 p.
42. Aeschylus. Eumenides / Aeschylus. – Cambridge : University Press,
1989. – 324 p.
43. Arendt, H. Truth and Politics / H. Arendt // Between Past and Future
// H. Arendt. – New York : The Viking Press, 1968. – P. 227–264.
44. Aristotle. Art of Rhetoric / Aristotle. – Harvard : Harvard University
Press, 1926. – LII, 495 p.
45. Aristotle. Metaphysics. Volume II: Books 10-14. Oeconomica. Magna
Moralia / Aristotle. – Harvard : Harvard University Press, 1935. – 704 p.
46. Aristotle. Politics / Aristotle. – Harvard : Harvard University Press,
1959. – XXIII, 684, 10 p.
47. Aristotle. The Nicomachean Ethics / Aristotle. – Harvard : Harvard
University Press, 1934. – XXX, 656 p.
48. Aristotle. Περὶ δικαιοσύνης. The fifth book of the Nicomachean
ethics of Aristotle / Aristotle. – Harvard : Cambridge University Press, 1879. –
xxxii, 125, [1] p.
49. Curtius, G. Grundzuge der griechischen etymologie : Band 1 / G.
Curtius. – 1858. – 371 s.
50. Ehrenberg, V. Aspects of the Ancient world / V. Ehrenberg. – 1946. –
256 p.
51. Euben, J. P. Justice and the Oresteia / J. P. Euben // American
Political Science Review. – 1982. – Vol. 76. – № 1. – P. 22–33.
52. Gagarin, M. Dike in Archaic Greek Thought / M. Gagarin // Classical
Philology. – 1973. – Vol. 69. – № 3. – P. 186–197.

53. Gagarin, M. Dike in the Works and Days / M. Gagarin // *Classical Philology*. – 1973. – Vol. 68 – P. 81–94.
54. Havelock, E. A. “Dikaioσune”. An Essay in Greek Intellectual History. (In Tribute to George Grube, the Distinguished Author of Plato’s Thought) / E. A. Havelock // *Phoenix*. – 1963. – Vol. 23. – № 1. – P. 49–70.
55. Havelock, E. A. The Greek Concept of Justice from Its Shadow in Homer to its Substance in Plato / E. A. Havelock. – Harvard University Press, 1978. – 392 p.
56. Havelock, E. A. The Liberal Temper in Greek Politics / E. A. Havelock. – Yale University Press, 1957. – 443 p.
57. Hesiod. Theogony. Works and day. Testimonia / Hesiod. Ed. G. W. Most. – Harvard University Press, 2006. – 308 p.
58. Hirzel, R. Themis, Dike und Verwandtes: ein Beitrag zur Geschichte der Rechtsidee bei den Griechen / R. Hirzel. – Leipzig, 1907. – 445 s.
59. Homer. The Odyssey : in 2 vol. Vol. 1 / Homer. Ed. A. T. Murray. – Harvard University Press, 1995. – 465 c.
60. Homerus. The Iliad : in 2 vol. / Homerus. Ed. D. B. Monro. – Oxford, 1890–1903. – Vol. 1 / ed. D. B. Monro. – 1890. – 392 p.
61. Homerus. The Iliad : in 2 vol. / Homerus. Ed. D. B. Monro. – Oxford, 1890–1903. – Vol. 2 / ed. D. B. Monro. – 1903. – 439 p.
62. Kittel, G. Theological Dictionary of the New Testament. / G. Kittel. – 1964. – 963 p.
63. Latte, K. Der Rechtsgedanke im archaischen Griechentum / K. Latte // *Antike und Abendland*. – 1946. – T. 2 – S. 63–76.
64. Liddell, H. G. A Greek-English Lexicon / H. G. Liddell, R. Scott. – Oxford, 1996. – 2042+320 p.
65. Lloyd-Jones, H. The Justice of Zeus / H. Lloyd-Jones. – California, 1971. – 237 p.
66. Moore, R. K. N. T. Wright’s treatment of ‘Justification’ in The New Testament for Everyone / R. K. N. T. Moore // *The Expository Times*. – 2014. – Vol. 125(10) – P. 483–486.
67. Palmer, L. R. The Indo-European Origins of Greek Justice / L. R. Palmer // *Transactions of the Philological Society*. – 1950. – Vol. 49(1) – P. 149–168.
68. Parker, R. What are Sacred Laws? / R. Parker // *The Law and the Courts in Ancient Greece* / Edward Harris and Lene Rubinstein // R. Parker. – London : Duckworth, 2004. – P. 57–70.
69. Pearson, L. Popular Ethics in Ancient Greece / L. Pearson. – Stanford, 1962. – 272 c.

70. Peels, S. Hosios: A Semantic Study of Greek Piety. Vol. 387 / S. Peels. – Leiden & Boston : Brill, 2016. – XIII, 295 p.
71. Santirocco, M. S. Justice in Sophocles' Antigone / M. S. Santirocco // Philosophy and Literature. – 1980. – Vol. 2 (4) – P. 180–198.
72. Seebas, H. Righteousness, Justification. CL. / H. Seebas // The New International Dictionary of New Testament Theology // H. Seebas; Trans. C. Brown. – Zondervan, 1971. – Vol. 3. – P. 352–356.
73. Solmsen, F. Hesiod and Aeschylus / F. Solmsen. – Ithaca, New York, 1949. – 230 p.
74. Solon the Athenian. The Poetic Fragments / Solon the Athenian. – Brill, 2010. – 579 p.
75. Sophocles. The Plays and Fragments : in 7 vol. / Sophocles. Ed. by R. C. Jebb. – Cambridge : Cambridge University Press, 2010. – Vol. 3 : The Antigone / ed. by R. C. Jebb. – 2010. – 286 p.
76. Stegman, T. D. Paul's use of dikaio- terminology: moving beyond N. T. Wright's forensic interpretation / T. D. Stegman // Theological Studies. – 2011. – Vol. 72 – P. 496–524.
77. Uhl, C. Conflating Piety and Justice in Euripides' Orestes / C. Uhl // Berkeley Undergraduate Journal of Classics. – 2018. – Vol. 6 (2) – C. 1–13.
78. Vlastos, G. Solonian Justice / G. Vlastos // Classical Philology. – 1946. – Vol. 41. – № 2. – P. 65–83.
79. Woodhouse, W. J. Solon the Liberator / W. J. Woodhouse. – Oxford, 1938. – 218 p.
80. Wright, N. T. Translating δικαιοσύνη: A Response. / N. T. Wright // The Expository Times. – 2014. – № 125(10). – P. 487–490.
81. Δίκη // Beekes, Robert. Greek-English etymological dictionary (in 2 vol.). Vol. 1 / Robert Beekes. – Brill – 2016. – P 334–335.

Публикации автора

- 1–А. Грицевич, В. Д. Особенности перевода на русский и белорусский языки термина «δικαιοσύνη» на примере Послания апостола Павла к Римлянам / В. Д. Грицевич // Вестник БарГУ. – 2021. – № 1. – С. 86–92.
- 2–А. Грицевич, В., иерей. Интерпретация термина «δικαιοσύνη» в Послании апостола Павла к Римлянам в современных русских переводах / иерей Владимир Грицевич // LABORATORIUM BIBLICUM: сборник студенческих научных работ по библеистике. – 2020. – Вып. 8. – С. 34–46.
- 3–А. Грицевич, В., иерей. Современная богословская полемика вокруг термина «δικαιοσύνη» в послании апостола Павла к римлянам / иерей Владимир Грицевич // IV Международная научная конференция «Церковная

наука в начале третьего тысячелетия: актуальные проблемы и перспективы развития». – Минск : Минская духовная академия, 2019. – С. 75–82.

4–А. Грицевич, В. Д., священник. Особенности понимания праведности в книгах Ветхого Завета / священник В. Д. Грицевич // Христианские ценности в культуре современной молодежи : материалы VII и VIII междунар. студен. науч. конф., Минск, 25 окт. 2019 г. / ред.-сост. : С.И. Шатравский, С.А. Юшкевич. – Минск : Ковчег, 2021. – С. 23–30.

5–А. Грицевич, Владимир Дмитриевич, иерей. Связь библейской концепции δικαιοσύνη с ближневосточными, древнеегипетскими и древнегреческими аналогами / иерей Владимир Дмитриевич Грицевич // Социум и христианство: Сборник научных статей участников IX Международной научно-практической конференции, г. Минск, 25–27 января 2025 г. / редкол.: Голубев К. И. [и др.]. – Минск : Издательство Минской духовной академии, 2025. – С. 47–50.

6–А. Грицевич, В. Д. Понятия δίκη, θέμις и νόμος в трудах древнегреческих авторов / В. Д. Грицевич // Классические языки и античная культура: рецепция, методика преподавания: материалы Межуниверситетского круглого стола, Минск, 22 января 2025 г. / БГУ, Филологический фак., редкол.: А.В. Кириченко (отв. ред.) [и др.]. – Минск : БГУ, 2025. – С. 20–26.

7–А. Грицевич, В. Д., иерей. Понятие ρηξ в контексте египетской и ближневосточной литературы / иерей В. Д. Грицевич // IX Международная научная конференция «Церковная наука в начале третьего тысячелетия: актуальные проблемы и перспективы развития». – Минск : Минская духовная академия. – (В печати)

8–А. Грицевич, В. Д. Понятие ΔΙΚΗ в трагедии Софокла «Антигона» / В. Д. Грицевич // Идеи. Поиски. Решения : Материалы XVIII Международной научно-практической конференции, Минск, 22 октября 2024 года. – Минск: Белорусский государственный университет, 2024. – С. 23–26.

9–А. Грицевич В. Д., священник. ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ: употребление и проблематика истолкования в богословии апостола Павла (в контексте Ветхого Завета) / священник В. Д. Грицевич // Нива Господня : Вестник Пензенской Духовной Семинарии. – 2022. – Выпуск 1 (23). – С. 16–26.

10–А. Грицевич Владимир, иерей. Δικαιοσύνη Θεοῦ в богословии апостола Павла / иерей Владимир Грицевич // Христианство и нравственные вызовы современности : Сборник научных статей XXIX Международных Кирилло-Мефодиевских чтений (г. Минск, 18–19 мая 2023 г.) / ред. -сост.: С. И. Шатравский, священник Святослав Рогальский. – Минск : издательство Института теологии им. свв. Мефодия и Кирилла Белорусского государственного университета, 2024. – С. 115–118.

11–А.Грицевич Владимир. Понятия «право» и «справедливость» в древнегреческой литературе доклассического и классического периода / Владимир Грицевич // Мова і літаратура : матэрыялы 80-й навук. Канферэнцыі студэнтаў і аспірантаў філалагічнага фак. БДУ, Мінск, 27 красавіка 2023 г. / БДУ, Філалагічны фак. ; [рэдкал.: Г. У. Навумава (гал. рэд.) і інш.]. – Мінск : БДУ, 2023. – С. 32–35.

ПРИЛОЖЕНИЕ

ПРИЛОЖЕНИЕ А

Словообразовательное гнездо лекси́мы *δίκη*

<i>Δίκη</i>	δικήγορος	δίκηλον
	δίκηλος	
	δικητροπεῖ:	δικογραφία, δικογραφικῶς
	δικογράφος	
	δικηφόρος	δικολογία, δικολόγος
	δικίδιον	
	δικοδίφης	δικορράφος, δικορραφία
	δικολέκτης	
	δικολογέω	δίκαιον
	δικοτέχνης	
	δικοτροπεῖ:	δικαιάδικος
	δικορραφέω	
	δικολύμης	δικαίως
	δικομαχέω	
	δικομήτρα	δικαιοκρίτης
	δίκαιος	δικαιοσύνη , δικαιοσυνος
		δικαίωμα, δικαιοκρισία, δικαιοκρίτης, δικαιολογέομαι, δικαιολογία, δικαιολογικός, δικαιονομέω, δικαιονομία, δικαιονόμος, δικαιοσύνης, δικαίωσις, δικαιοτήριον, δικαιοτής, δικαιοδοσία, δικαιοδοτέω, δικαιοδότης, δικαιοπόλις, δικαιοθέτης, δικαιοκρισία, δικαιοκρίτης, δικαιολογέομαι, δικαιολόγητον, δικαιολογίζομαι, δικαιολόγος, δικαιομέτρον, δικαιοποιέω, δικαιοφανής, δικαίωμα
	δικαιονομέω	δικαιονομία
	δικαιοπραγέω	δικαιοπράγημα, δικαιοπραγία, δικαιοπραγμοσύνη, δικαιοπραγής, δικαιοπραγητέον

δικάζω	δικάστρια	
δικαιόω	δικασταγωγός	
δικαστής	δικαστική	
	δικαστικός	δικαστικῶς
	δικαστεία δικαστέον	
	δικαστήρ	– δικαστήριον – δικαστηρίδιον.
	Δικαστηριακός	
	δικαστὺς	
	δικάστρια	
	δικαστοφιλακέω	
δίκασις	δικασία	
δίκησις	δοκάσιμος	
δικασμός		
δίκανα:	δικανικός δικανούς	
δικίδιον		
δικασπολέω	δικασπόλος	
δικασκόποι		
δικασπολία		
δικαία ποэт.	δικαιάδικος	
для δίκη	δικαιαρχία:	
	δικαιικός	
ἀδικία	ἀδικίον	
	ἄδικον	
ἄδικος	ἀδίκως	
	ἀδϊκέω	
ἀδίκημα		
ἀδίκαστος 2		
δικανικός		
δικηφόρος		
δικολόγος		

Тексты Геродота

- | | |
|--|--|
| <p>Б1 πλεῦνος δὲ αἰεὶ γινομένου τοῦ ἐπιφοιτέοντος, οἷα πυνθανομένων τὰς δίκας ἀποβαίνειν κατὰ τὸ ἐόν, γνοὺς ὁ Δηϊόκης ἐς ἐωυτὸν πᾶν ἀνακείμενον οὔτε κατίζειν ἔτι ἤθελε ἔνθα περ πρότερον προκατίζων ἐδίκαζε, οὗτ' ἔφη <i>δίκαν</i> ἔτι· οὐ γὰρ οἱ λυσιτελέειν τῶν ἐωυτοῦ ἐξημεληκότα τοῖσι πέλας δι' ἡμέρης δικάζειν. (Hist. I, 97:1)</p> | <p>Число обращающихся к Деиоке становилось все больше благодаря тому, что разносилась молва о справедливости его приговоров. Деиока увидал, что обойтись без него больше не могут; тогда он не захотел, как прежде, садиться публично и так творить <i>суд</i>, и совсем отказался судить впредь, так как для него убыточно, говорил он, по целым дням разбирать дела соседей, в ущерб собственным (пер. Ф. Г. Мищенко)</p> |
| <p>Б2 ἐπεῖτε δὲ ταῦτα διεκόσμησε καὶ ἐκράτυνε ἐωυτὸν τῇ τυραννίδι, ἣν τὸ <i>δίκαιον</i> φυλάσσων χαλεπός· καὶ τὰς τε <i>δίκας</i> γράφοντες ἔσω παρ' ἐκεῖνον ἐσπέμπεσκον, καὶ ἐκεῖνος διακρίνων τὰς ἐσφερομένας ἐκπέμπεσκε. Ταῦτα μὲν κατὰ τὰς <i>δίκας</i> ἐποίεε, (Hist. I, 100:1-2)</p> | <p>Установив такой порядок и тем укрепив свою власть, он при всей <i>справедливости</i> был суровый владыка. Подававшие <i>жалобы</i> писали их и посылали к царю, а царь разбирал жалобы и по решению отсылал назад. Так поступал он с <i>жалобами</i> (пер. Ф. Г. Мищенко) // Когда он устроил все это и укрепил свою власть как тиран, он стал строг в соблюдении <i>справедливости</i>. И те, кто подавали <i>судебные тяжбы</i>, писали их и отправляли к нему внутрь, а он, разбирая поступающие дела, отправлял обратно решения. Так он поступал в отношении <i>судебных тяжб</i> (Пер. наш – В. Г.).</p> |
| <p>Б3 ὧν δὲ δωδέκα βασιλέων <i>δικαιοσύνη</i> χρεωμένων, ἀνὰ χρόνον ὡς ἔθυσαν ἐν τῷ ἱερῷ τοῦ Ἡφαίστου, τῇ ὑστάτῃ τῆς ὀρτῆς, μελλόντων κατασπεύσειν, ὁ ἀρχιερεὺς ἐξήναικέ σφι φιάλας χρυσέας, τῇσί περ ἐώθεσαν σπένδειν, ἀμαρτῶν τοῦ ἀριθμοῦ, ἔνδεκα δωδέκα ἐοῦσι (Hist. II, 151, 1).</p> | <p>Двенадцать царей управляли страной <i>справедливо</i>. Однажды при совершении жертвы в храме Гефеста, когда в последний день праздника они должны были совершить возлияние, первосвященник вынес им золотые чаши, в которых обыкновенно совершалось возлияние царями, но ошибся и вынес одиннадцать чаш для двенадцати царей (Пер. Ф. Г. Мищенко)</p> |

- Б4 τοῦτον τὸν ἄνδρα φαμέν τά τε ἄλλα
πάντα περιήκειν τὰ πρῶτα, καὶ δὴ
καὶ ἀκούειν ἄριστα **δικαιοσύνης**
πέρι πάντων ὅσοι τὴν Λακεδαίμονα
τοῦτον τὸν χρόνον οἴκεον.
συνενειχθῆναι δέ οἱ ἐν χρόνῳ
ἰκνευμένῳ τάδε λέγομεν. ἄνδρα
Μιλήσιον ἀπικόμενον ἐς Σπάρτην
βούλεσθαι οἱ ἐλθεῖν ἐς λόγους
προϊσχύμενον τοιάδε. “εἰμὶ μὲν
Μιλήσιος, ἦκω δὲ τῆς σῆς Γλαῦκε
βουλόμενος **δικαιοσύνης**
ἀπολαῦσαι. ὥς γὰρ δὴ ἀνὰ πᾶσαν
μὲν τὴν ἄλλην Ἑλλάδα, ἐν δὲ καὶ
περὶ Ἰωνίην τῆς σῆς **δικαιοσύνης** ἦν
λόγος πολλός, ἐμεωυτῷ λόγους
ἐδίδουν καὶ ὅτι ἐπικίνδυνος ἐστὶ αἰεὶ
κοτε ἡ Ἰωνίη, ἡ δὲ Πελοπόννησος
ἀσφαλέως ἰδρυμένη, καὶ διότι
χρήματα οὐδαμὰ τοῦς αὐτοῦς ἐστὶ
ὁρᾶν ἔχοντας (Hist. VI, 86A, 2–4)
- Б5 ὁ δὲ Κάδμος οὗτος πρότερον τούτων
παραδεξάμενος παρὰ πατρὸς
τυραννίδα Κῶων εὖ βεβηκυῖαν,
ἐκὼν τε εἶναι καὶ δεινοῦ ἐπιόντος
οὐδενὸς ἀλλὰ ὑπὸ **δικαιοσύνης** ἐς
μέσον Κῶιοισι καταθεὶς τὴν ἀρχὴν
οἶχετο ἐς Σικελίην, ἔνθα παρὰ
Σαμίων ἔσχε τε καὶ κατοίκησε πόλιν
Ζάγκλην τὴν ἐς Μεσσήνην
μεταβαλοῦσαν τὸ οὔνομα. Τοῦτον
δὴ ὁ Γέλων τὸν Κάδμον καὶ τοιοῦτῳ
τρόπῳ ἀπικόμενον διὰ **δικαιοσύνην**,
τὴν οἱ αὐτὸς ἄλλην συνήδεε ἐοῦσαν,
ἔπεμπε· (Hist. VI, 86A, 2–4)
- человек этот превосходил прочих граждан
во всех отношениях, в особенности он
стяжал себе славу самого **справедливого**
человека из всех современников своих в
Лакедемонe. С ним-то в роковую пору
случилось следующее: в Спарту явился
некий милетянин с целью побеседовать с
этим человеком и обратился к нему с такими
словами: «я – милетянин, и пришел сюда,
Главк, для того, чтобы воспользоваться
твоею **справедливостью**; ведь громкая
слава о твоей **справедливости** идет по всей
Элладе, особенно по Ионии. Сам с собою я
размышлял о том, что Иония издавна и
непрерывно находится среди опасностей,
тогда как существование Пелопоннеса
обеспеченное и неизменное, что у вас
никогда имущество не остается в руках
одних и тех же людей (Пер. Ф. Г. Мищенко).
- тот самый Кадм раньше того получил от
отца прочную власть тирана над Косом; но
затем добровольно, при отсутствии какой бы
то ни было опасности, только по чувству
справедливости уступил власть народу
Коса, а сам удалился в Сицилию; здесь
отнял у самиян и заселил город Занклу,
причем переименовал его в Мессену. Этого-
то Кадма, явившегося в Сицилию при таких
обстоятельствах, Гелон выбрал послом в
Дельфы благодаря его **честности**, которую
тиран замечал в нем и сам в разных случаях.

Тексты Эсхила

B1 πένθει' ἀτλησικάρδιος δόμων ἐκάστου πρέπει. Πολλὰ γοῦν θιγγάνει πρὸς ἧπαρ: οὓς μὲν γάρ δε ἔπεμψεν οἶδεν, ἀντὶ δὲ φωτῶν τεύχη καὶ σποδὸς εἰς ἐκά- στου δόμους ἀφικνεῖται. (Ag 433–436)	Каждый кров осиротел, Покинутый. Плач творят По родным, по кормильцам семьи. Мужа за море слали: Мужа взамен приемлют Лишь доспехи, да пепла горсть В погребальном ковчеге. (Пер. В. Иванова)
B2 λιτὰς δὲ καὶ κληδόνας πατρώους παρ' οὐδὲν αἰῶ τε παρθένειον ἔθεντο φιλόμαχοι βραβῆς. Φράσεν δ' ἀόζοις πατήρ μετ' εὐχὰν δίκαν χιμαίρας ὑπερθε βωμοῦ πέπλοισι περιπετῇ παντὶ θυμῷ προνωπῇ λαβεῖν ἀέρδην, στόματός τε καλλιπρώρου φυλακᾷ κατασχεῖν φθόγγον ἀραῖον οἴκοις. (Ag 228–237)	Ее мольбы, плач, к отцу взыванья, Ее красоты нежный цвет свирепых Не тронули Арея слуг. С молитвой царь подал знак, <i>и жертву</i>, Не козочку – деву – тканью длинной Покрыв, схватили; еле живую Повергли на жертвенник; Полных, как парус, милых уст Звук заглушили томный, – Чтоб не кляла злодеев. (Пер. В. Иванова)
B3 τὰ δ' ἔνθεν οὕτ' εἶδον οὕτ' ἐννέπω· τέχνηι δὲ Κάλχαντος οὐκ ἄκραντοι. Δίκα δὲ τοῖς μὲν παθοῦ- σιν μαθεῖν ἐπιρρέπει· τὸ μέλλον ἐπεὶ γένοιτ' ἂν κλύοις· πρὸ χαιρέτω· ἴσον δὲ τῷ προστένειν. Τορὸν γὰρ ἤξει σύνορθρον αὐγαῖς. Πέλοιτο δ' οὖν ἅ 'πὶ τούτοισιν εὖ πράξις, ὥς θέλει τόδ' ἄγχιστον Ἀπίας γαίας μονόφρουρον ἔρκος. (Ag 248–257).	Как пал удар, – скажет тот, кто там был. Не видел я. Жрец Калхант искусный... Страданием учит нас <i>Правды</i> суд по- божьи жить. Событий грядущих шаг Слыша, – жди, пока придут. Встречая ж их, будь готов И слезы лить... День взойдет – покровы Спадут. Добро верх возьмет... Да вершит Правда суд! – Как по сердцу, паче всех, надеже Града сего — царице. (Пер. В. Иванова)

B4	εὐθὺς γενέσθω πορφυρόστρωτος πόρος ἐς δῶμ' ἄελπτον ὡς ἂν ἡγῆται Δίκη. Τὰ δ' ἄλλα φροντὶς οὐχ ὕπνω νικωμένη θήσει—δικαίως σὺν θεοῖς εἵμαρμένα. (Ag 910–913).	Что медлите? Раскиньте ж ткань пурпурную! Тропой багряной Правда поведет его К нечаянному сретению, в готовый дом. (Пер. В. Иванова)
B5	μέγας γὰρ ἔμπας παρ Διὸς θρόνοις λέγῃ. ἐγὼ δ', ἄγει γὰρ αἷμα μητρῶον, δίκας μέτειμι τόνδε φῶτα κάκκυνηγετῶ. (Eum 229–231)	Пусть ты велик пред Зевсом: не умалю я Тебе в угоду прав своих. Кровь матери Взывает об отмищеньи! Выхожу на лов. (Пер. В. Иванова)
B6	ὁ μὲν δίκαιον τοῦθ' ὅσον σθένει μαθεῖν, βουλῇ πιφάσκω δ' ὕμῃ ἐπισπέσθαι πατρός· ὄρκος γὰρ οὔτι Ζηνὸς ἰσχύει πλέον (Eum 619–621)	Какая в этой правде мощь, помыслите — И Зевсову совету воспоследуйте: Присяга не сильнее воли божией. (Пер. В. Иванова)
B7	ἀλλ' εὖ νιν ἀσπάσασθε, καὶ γὰρ οὖν πρέπει Τροίαν κατασκάψαντα τοῦ δικηφόρου Διὸς μακέλλῃ, τῇ κατείργασται πέδον. (Ag 524–526)	Встречайте славословьем, целованием Того, кто плугом Зевса правосудного С землей твердыню Трои, запахав, сравнил: (Пер. В. Иванова)
B8	Ἥλιος, ἀναγνα μητρὸς ἔργα τῆς ἐμῆς, ὡς ἂν παρῇ μοι μάρτυς ἐν δίκη ποτέ, ὡς τόνδ' ἐγὼ μετῆλθον ἐνδίκως μόρον τὸν μητρός· Αἰγίσθου γὰρ οὐ λέγω μόρον· ἔχει γὰρ αἰσχυντήρος, ὡς νόμος, δίκην. (Choeph 986–990)	Отец пусть видит, — мой отец? — нет, общий всем, Всезрящий, Солнце!.. Солнце, будь свидетелем, Что право поступил я, смертью мать казнив!.. Эгисфа нет нужды мне поминать: давно, Как ложа осквернитель, заслужил он смерть. (Пер. В. Иванова)
B9	ἔμολε μὲν δίκη Πριαμίδαις χρόνῳ, βαρύδικος ποινά· (Choeph 935–936)	Час наступил, — пришла Правда в Приамов дом, Мсть беспощадная. (Пер. В. Иванова)
B 10	τὸ πρᾶγμα μεῖζον, εἴ δε οἶεται τόδε βροτὸς δικάζειν· οὐδὲ μὴν ἐμοὶ θέμις φόνου διαιρεῖν ὀξυμηνίτου δίκας· ἄλλως τε καὶ σὺ μὲν κατηρυκῶς ἐμοῖς ικέτης δεῖλθες καθαρὸς ἀβλαβῆς δόμοις· οὕτως δ' ἄμομφον ὄντα σ' αἰδοῦμαι πόλει. (Eum 470–475)	Столь страшно это дело, что не смертному Его судить. Запретно и богине мне Кровавой мести ведать тяжбы тяжкие. То — правда, что нескверно богомалец мой, Очистившись по чину, ты пришел сюда В мой град, тебя приемлю: без порока ты. (Пер. В. Иванова)

Тексты Софокла

Г1	πολλὰ τὰ δεινὰ κοῦδὲν ἀνθρώπου δεινότερον πέλει. (Ant 332)	Много есть чудес на свете, Человек – их всех чудесней. (Пер. С. Шервинского)
Г2	σοφόν τι τὸ μηχανόεν τέχνας ὑπὲρ ἐλπίδ' ἔχων τοτὲ μὲν κακόν, ἄλλοτ' ἐπ' ἐσθλὸν ἔρπει, νόμους γεραίρων χθονὸς θεῶν τ' ἔνορκον δίκαν , ὑψίπολις: ἄπολις ὅτῳ τὸ μὴ καλὸν (Ant 365–370)	Хитрость его и во сне не приснится; Это искусство толкает его То ко благим, то к позорным деяньям. Если почитит он законы страны, Если в суде его будут решенья Правыми , как он богами клялся,– Неколебим его город; но если Путь его гнусен – ни в сердце мое Ни к очагу он допущен не будет... (Пер. С. Шервинского)
Г3	οἴμ' ὥς ἔοικας ὁψὲ τὴν δίκην ἰδεῖν (Ant 1270)	Увы, ты правду видишь слишком поздно (Пер. С. Шервинского)
Г4	προβᾶς' ἐπ' ἔσχατον θράσους ὑψηλὸν ἐς Δίκας βάθρον προσέπεσες, ὦ τέκνον, πολύ: πατρῶον δ' ἐκτίνεις τιν' ἄθλον. (Ant 853–856)	Дойдя до крайнего дерзанья, О трон высокий правосудья Преткнулась больно ты, дитя, И платишься за грех отцовский. (Пер. С. Шервинского)
Г5	ἀλλ' ὃν πόλις στήσειε τοῦδε χρὴ κλύειν καὶ σμικρὰ καὶ δίκαια καὶ τὰναντία (Ant 666–667)	Кого народ начальником поставил, Того и волю исполняй - и в малом, И в справедливом деле , и в ином. (Пер. Ф. Зелинского)

Тексты Еврипида

Д1	εἰ τὰ καλὰ πᾶσι φανερά καὶ τὰ μὴ καλὰ, τούτου τίς ἀνδρῶν ἐγένετ' ἀσυνετώτερος, ὅστις τὸ μὲν δίκαιον οὐκ ἐσκέψατο οὐδ' ἦλθεν ἐπὶ τὸν κοινὸν Ἑλλήνων νόμον (Or. 492–495);	Умен ли был Орест, едва ль возможен; Коль белое всем бело и черно Всем черное, безумней, верно, На свете не найдется. Он признать Всем эллинам священного закона Не захотел; (Пер. И. Анненского)
Д2	χρῆν αὐτὸν ἐπιθεῖναι μὲν αἵματος δίκην, ὅσιαν διώκοντ', ἐκβαλεῖν τε δωμάτων μητέρα, (Or. 500–502);	Преследуй мать законом и тотчас Вон вышвырни ее, – и из несчастья Он вышел бы прославленный за ум, Закону страж и друг благочестивым... (Пер. И. Анненского)
Д3	ἐγὼ δ' ἀνόσιός εἰμι μητέρα κτανών, ὅσιος δε γ' ἕτερον ὄνομα, τιμωρῶν πατρί (Or. 546–547);	Ты говоришь: я грешен был, старик, Что мать свою убил, слова другие И ту же мысль возьми, и буду прав: (Пер. И. Анненского)
Д4	ἐπεὶ δ' ἀμαρτοῦσ' ἦσθετ', οὐχ αὐτῇ δίκην ἐπέθηκεν, ἀλλ', ὥς μὴ δίκην δοίῃ πόσει, ἐξημίωσε πατέρα κάπεκτειν' ἐμόν. (Or. 576–578);	Вину поняв свою, не захотела ж Виновную небось она убить. Нет, моего она отца казнила... (Пер. И. Анненского)
Д5	ἄδικος ἄδικα τότε ἄρ' ἔλακεν ἔλακεν, ἀπό- φονον ὅτ' ἐπὶ τρίποδι Θέμιδος ἄρ' ἐδίκασε φόνον ὁ Λοξίας ἐμᾶς ματέρος, (Or. 163–165);	Божье, увы! Несправедлив был Феб-Аполлон: Ужас убийства матери нашей Правым назвал он с трона Фемиды. (Пер. И. Анненского)
Д6	παύσασθε, καὶ πρὸς ἔργον ἐξορμώμεθα. εἶπερ γὰρ εἴσω γῆς ἀκοντίζουσ' ἀραί, κλύει. σὺ δ', ὦ Ζεῦ πρόγονε καὶ Δίκης σέβας, δότης εὐτυχῆσαι τῷ δ' ἐμοί τε τῇδέ τε: τρισσοῖς φίλοις γὰρ εἷς ἀγών, δίκη μία, ἢ ζῆν ἅπασιν ἢ — θανεῖν ὀφείλεται. (Or. 1240–1245);	Ну, будет же. За дело! Заклинанья, Коль ранить могут землю, он слышал. Ты, предок наш, о Зевс, и ты, о Правда, Пошлите нам удачу всем троим! Ему, и мне, и ей уж жребий вынут, И всем один, но что скрывает он - Жизнь или смерть, - еще мы не узнали. (Пер. И. Анненского)
Д7	Μεν.: ἀμαθέστερός γ' ὢν τοῦ καλοῦ καὶ τῆς δίκης.	Мен.: Он позабыл, что есть на свете правда? Ор.: Бог все же бог, а мы – его

Ὅρ.: δουλεύομεν θεοῖς, ὅ τι ποτ' εἰσὶν οἱ рабы.
θεοί. Мен.: И тот же Феб дает Оресту
Μεν.: καὶ τ' οὐκ ἀμύνει Λοξίας τοῖς σοῖς гибнуть?
κακοῖς; (Пер. И. Анненского)
(Or. 417–419);

ПРИЛОЖЕНИЕ Е

Сводная таблица категориальных значений концепта δικαιοσύνη в Посланиях апостола Павла²

Праведность Божия (δικαιοσύνη τοῦ Θεοῦ) как дар / как свойство Божие		
Послание к Римлянам	1:17	
	3:5	
	3:21–22	
	3:25–26	
	5:17	Праведность Христа
	5:21	
	6:18–20	Свойство Божие ³
	8:10	
1 Послание к Коринфянам	1:30	Свойство Божие
2 Послание к Коринфянам	11:15	
2 Послание к Тимофею	2:22	
Послание к Евреям	1:9	
	7:2	
Орудие праведности		
Послание к Римлянам	6:13	
2 Послание к Коринфянам	6:7	
Послание к Ефесянам	6:11–17	
Праведность человеческая		
По вере		
Послание к Римлянам	4:3–6	
	4:9	
	4:11–13	
	4:22	
	6:16	
	9:30–31	
	10:3–6	

² Таблица составлена автором на основе проведенного диссертационного исследования, проведенного в Минской духовной академии.

³ Можно понимать как синоним Бога.

Послание к Галатам	3:6	
	5:5	
Послание к Филиппийцам	1:11	Праведность через веру во Христа, являемая делами
	3:9	
Послание к Евреям	11:7	
От дел		
Послание к Римлянам	10:3	Праведность по Закону
	10:10	Дела – результат праведности
	14:17	Праведность подтверждается делами
2 Послание к Коринфянам	6:14	Праведность – добродетель
	9:9–10	
Послание к Ефессянам	4:24	
	5:9	
	6:14	
Послание к Филиппийцам	3:6	Праведность по Закону
	3:9	
1 Послание к Тимофею	6:11	Дела – результат праведности
2 Послание к Тимофею	3:16	Праведность – добродетель
Послание к Титу	3:5	Праведность не равняется делам
Послание к Евреям	11:33	Дела – результат праведности
Праведность как синоним спасения, освящения, совершенство		
2 Послание к Коринфянам	3:9	Спасение
	5:21	Освящение
Послание к Галатам	2:21	Спасение через Закон
	3:21	
2 Послание к Тимофею	4:8	Спасение
Послание к Евреям	5:13	Совершенство
	12:11	Спасение

ПРИЛОЖЕНИЕ Ж

Тексты Corpus Paulinum

Ст	NA 28	ЦСЯ	СИН	РБО	ДЕС	КУЛ	КАС
Рим. 1:17	δικαιοσύνη γὰρ θεοῦ ἐν αὐτῷ ἀποκαλύπτεται ἐκ πίστεως εἰς πίστιν, καθὼς γέγραπται· ὁ δὲ δίκαιος* ἐκ πίστεως ζήσεται. *	Правда бо Божия в нем является от веры в веру, якоже есть писано. праведнии же от веры жив будет.	В нем открывается правда Божия от веры в веру, как написано: праведный верою жив будет.	Ведь в ней от- крывается, что избавление от вины дается Богом за веру и только за веру. Потому что в Писании сказано: « Праведник благодаря вере будет жив».	В Евангелии открывается праведность Бога – от веры и ради веры!– как и написано: « праведный жив будет верой».	Потому что в этой Вести открывается праведность Божия , которая через веру <i>дается</i> и к вере <i>ведет</i> ; так и в Писании сказано: « Праведный жить будет верою».	Ибо праведность Божия в нем открывается от веры в веру, как написано: праведный верою жив будет.

Ст	NA 28	ЦСЯ	СИН	РБО	ДЕС	КУЛ	КАС
Рим. 3:5	εἰ δὲ ἡ ἀδικία ἡμῶν θεοῦ δικαιοσύνην συνίστησιν, τί ἐροῦμεν; μὴ ἄδικος ὁ θεὸς ὁ ἐπιφέρων τὴν ὀργήν;	Аще ли не- правда наша Божью правду составляет, что речем? еда ли неправеден Бог наносѣй гнев?	Если же наша неправда открывает правду Божию , то что скажем? не будет ли Бог несправедлив, когда изъясляет гнев?	А если наша несправедливост ь делает еще более очевидной справедливость Бога? Так, может быть, Бог несправедлив, если обрушивает на нас Свой гнев?	Что же тогда получается: наша неправда показывает праведность Бога? Может, тогда Божья кара людям несправедлива	Но если вся наша греховность делает еще более очевидной праведность Божью , что скажем мы тогда? Может быть, Бог несправедлив, если обрушивает Свой гнев на нас?	Если же неправда наша являет Божью праведность , что скажем: неужели неправеден Бог, наводящий Свой гнев? Я говорю по человечеству.
Рим. 3:21–22	Νυνὶ δὲ χωρὶς νόμου δικαιοσύνη θεοῦ πεφανέρωται μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν, δικαιοσύνη δὲ θεοῦ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας. οὐ γάρ ἐστιν διαστολή,	Ныне же кроме закона правда Божия явился, свидетельствуем а от закона и пророк. Правда же Божия верою Иисус Христовою во всех и на всех верующих: несть бо разнствия,	Но ныне, независимо от закона, явилась правда Божия , о которой свидетельствую т закон и пророки, правда Божия через веру в Иисуса Христа во всех и на всех верующих, ибо нет различия	Но теперь Бог открыл людям путь избавления от вины помимо Закона, хотя и Закон, и Пророки тоже свидетельствуют о нем. Это оправдание через веру в Иисуса Христа – для всех, кто верит, без разницы:	О праведности Бога свидетельствуют закон и пророки, а теперь она открылась и помимо закона. Верность Иисуса Христа Отцу открывает эту праведность всем верующим, без различия.	Некогда о праведности Божией свидетельствовали Закон и пророки, теперь же она открылась людям отдельно от Закона; и эта праведность Божия , на вере в Иисуса Христа основанная, она для всех, кто верит, ибо нет различий.	Но теперь, помимо Закона, явлена праведность Божия , о которой свидетельствуют Закон и Пророки, — праведность Божия чрез веру в Иисуса Христа для всех верующих; ибо нет различия.

Ст	NA 28	ЦСЯ	СИН	РБО	ДЕС	КУЛ	КАС
Рим. 3:25–26	ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον διὰ [τῆς] πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ, πρὸς τὴν ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ ἐν τῷ νῦν καιρῷ, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ.	егоже предположи Бог очищение верою в крови его, в явление правды своея , за отпущение прежде бывших грехов, в долготерпении Божии, и в показание правды его в нынешнее время, во еже быти ему праведну и оправдающе сущаго от веры Иисусовы.	Которого Бог предложил в жертву умилоствлении в Крови Его через веру, для показания правды Его в прощении грехов, соделанных прежде, во [время] долготерпения Божия, к показанию правды Его в настоящее время, да [явится] Он праведным и оправдывающим верующего в Иисуса.	Бог предназначил Ему стать жертвой, кровью которой будут очищены все поверившие Ему. Бог явил Свою справедливость , простив грехи, совершенные в прошлом, в те времена, когда Он их терпел. И тем явил Свою справедливость в настоящее время, показав, что сам Он праведен и оправдывает верящих Иисусу.	Бог по Его вере принял Его кровавую смерть как жертву во очищение людских грехов. Так Бог явил Свою праведность , прощая совершенные прежде грехи. Тогда Он терпел их, а теперь явил Свою праведность : Сам Он праведен и делает праведным человека, поверившего в Иисуса.	Бог сделал так, что через Него свершилось умилоствление и примирение по вере в пролитую Кровь Его. Этим Бог показал, что был справедлив и прежде, когда Он в долготерпении оставлял грехи без наказания; так и ныне являет Он правду Свою : то, что праведен Он Сам и оправдывает верующих в Иисуса.	Его поставил Бог в умилоствление кровью Его чрез веру к показанию праведности Его — при невменении прошлых грехов, в долготерпении Божиим, — для показания праведности Его в настоящее время, чтобы быть Ему праведным и оправдывающим верующего в Иисуса.

Ст	NA 28	ЦСЯ	СИН	РБО	ДЕС	КУЛ	КАС
Рим. 4:3–6	τί γὰρ ἡ γραφὴ λέγει; ἐπίστευσεν δὲ Ἀβραὰμ τῷ θεῷ καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην. τῷ δὲ ἐργαζομένῳ ὁ μισθὸς οὐ λογίζεται κατὰ χάριν ἀλλὰ κατὰ ὀφείλημα, τῷ δὲ μὴ ἐργαζομένῳ πιστεύοντι δὲ ἐπὶ τὸν δικαιοῦντα τὸν ἄσεβῃ λογίζεται ἡ πίστις αὐτοῦ εἰς δικαιοσύνην. καθάπερ καὶ Δαυὶδ λέγει τὸν μακαρισμὸν τοῦ ἀνθρώπου ὃ ὁ θεὸς λογίζεται δικαιοσύνην χωρὶς ἔργων.	Что бо Писание глаголет? Верова же Авраάμъ Богови, и вменися ему в правду. Делающему же мзда не вменяется по благодати, но по долгу: а не делающему, верующему же во Оправдающего нечестива, вменяется вера его в правду. Якоже и Давид глаголет блаженство человека, емуже вменяет Бог правду, без дел	Ибо что говорит Писание? «Поверил Авраам Богу, и это вменилось ему в праведность». Воздаяние делающему вменяется не по милости, но по долгу. А не делающему, но верующему в Того, Кто оправдывает нечестивого, вера его вменяется в праведность. Так и Давид называет блаженным	Что говорит Писание? – «Авраам поверил Богу – и в этом Бог увидел его праведность». Для того, кто работает, плата не дар, а то, что ему причитается. Но если человек полагается не на дела, а на веру и верит Богу, который оправдывает неправого, то его веру Бог признает за праведность. Именно это имел в виду Давид, когда говорил о	А что говорит Писание? «Поверил Авраам Богу, и это вменилось ему в праведность». Это работник получает плату по договору, а не по благодати. Но праведником здесь признается верующий – не по трудам, а по вере в Того, Кто может сделать из нечестивца праведника. Так и Давид говорит о блаженстве	Что Писание говорит? «Поверил Авраам Богу, и было это зачтено ему в праведность». Работнику платят по долгу, а не из милости. Но когда человек, не ставя себе в заслугу дела свои, доверяется Богу, оправдывающем у грешника, сама вера его вменяется ему в праведность. Давид говорит то же самое: называет блаженным он	Ибо что Писание говорит? Но поверил Авраам Богу, и это было зачтено ему в праведность. Делающему не засчитывается плата по благодати, но по долгу; а не делающему, но верующему в Того, Кто оправдывает нечестивого, засчитывается в праведность его вера, как и Давид называет блаженным человека, которому Бог зачитывает

Ст	NA 28	ЦСЯ	СИН	РБО	ДЕС	КУЛ	КАС
		закона:	человека, которому Бог вменяет праведность независимо от дел:	счастье того, кого Бог признает праведным без дел:	человека, которого Бог счел праведником не по его поступкам:	того человека, которого Бог признает праведным не по делам его:	праведность помимо дел.
Рим. 4:9	Ὁ μακαρισμὸς οὖν οὗτος ἐπὶ τὴν περιτομὴν ἢ καὶ ἐπὶ τὴν ἀκροβυστίαν; λέγομεν γάρ· ἐλογίσθη τῷ Ἀβραάμ ἡ πίστις εἰς δικαιοσύνην.	Блаженство убо сие на обрезание ли, или на необрезание? Глаголем бо, яко вменися аврааму вера в правду.	Блаженство сие [относится] к обрезанию, или к необрезанию? Мы говорим, что Аврааму вера вменилась в праведность.	А это счастье касается только тех, кто обрезан, или необрезанных тоже? – Мы говорим: вера Авраама была признана за праведность.	А это блаженство – оно связано с обрезанием или нет? Мы уже говорили: «Аврааму вера вменилась в праведность».	Но это блаженство, оно для обрезанных только или для необрезанных тоже? Мы говорим: «Вера была зачтена Аврааму в праведность. ».	Итак, ублажение это к обрезанным относится или к необрезанным? Ибо мы говорим: Аврааму вера была зачтена в праведность.
Рим. 4:11	καὶ σημεῖον ἔλαβεν περιτομῆς σφραγίδα τῆς δικαιοσύνης τῆς πίστεως τῆς ἐν τῇ ἀκροβυστίᾳ, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πατέρα πάντων τῶν	И знамение прият обрезания, печать правды веры, яже в необрезании. Яко быти ему отцу всех	И знак обрезания он получил, как печать праведности через веру, которую имел в	И он сделал обрезание, которое было знаком, печатью оправдания за веру, что была у него до	Обрезание для него стало знаком, запечатлевшим праведность, полученную им по вере еще	А обрезание знаком явилось 'внешним', печатью той праведности, какую имел он уже по вере до	И знамение обрезания он получил, как печать праведности по вере, которую имел в

Ст	NA 28	ЦСЯ	СИН	РБО	ДЕС	КУЛ	КАС
	πιστευόντων δι’ ἀκροβυστίας, εἰς τὸ λογισθῆναι [καὶ] αὐτοῖς [τὴν] δικαιοσύνην,	верующих в неообресании, во еже вменитися и тем в правду.	неообресании, так что он стал отцом всех верующих в неообресании, чтобы и им вменилась праведность	ообресания.	прежде ообресания. И так он стал предком для всех неообресанных, кто принимает веру, и эта вера вменяется им в праведность.	ообресания. Стал он отцом всех верующих, которым и без ообресанья вера их может быть 'Господом' в праведность зачтена;	неообресании, чтобы быть ему отцом всех верующих в неообресании, чтобы зачтена была им праведность,
Рим. 4:13	Οὐ γὰρ διὰ νόμου ἡ ἐπαγγελία τῷ Ἀβραάμ ἢ τῷ σπέρματι αὐτοῦ, τὸ κληρονόμον αὐτὸν εἶναι κόσμου, ἀλλὰ διὰ δικαιοσύνης πίστεως.	Не законом бо обетование аврааму, или семени его, еже быти ему наследнику мирови, но правдою веры.	Ибо не законом [даровано] Аврааму, или семени его, обетование – быть наследником мира, но праведностью веры.	И не за то, что Авраам исполнял требования Закона, Бог дал ему обещание, что он и его потомки будут владеть миром, а за его веру, благодаря которой он был оправдан.	Аврааму и его потомству было обещано, что они унаследуют весь мир – и это не по закону, а благодаря праведности, которая от веры.	И само обещание Аврааму, что ему и потомкам его будет отдан в наследство весь мир, не с соблюдением Закона было связано, а с праведностью, зависящей от веры.	Ибо не чрез Закон обещание Аврааму, или семени его, быть наследником мира, но чрез праведность по вере.

Ст	NA 28	ЦСЯ	СИН	РБО	ДЕС	КУЛ	КАС
Рим. 4:22	διὸ [καὶ] ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην.	Темже и вменися ему в правду.	Потому и вменилось ему в праведность.	Вот почему веру эту Бог признал за праведность.	И это было вменено ему в праведность.	Вот почему вера его [и] была зачтена ему в праведность.	Потому и было зачтено ему в праведность.
Рим. 5:17	εἰ γὰρ τῷ τοῦ ἐνὸς παραπτώματι ὁ θάνατος ἐβασίλευσεν διὰ τοῦ ἐνός, πολλῶ μᾶλλον οἱ τὴν περισσεΐαν τῆς χάριτος καὶ τῆς δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης λαμβάνοντες ἐν ζωῇ βασιλεύσουσιν διὰ τοῦ ἐνὸς Ἰησοῦ Χριστοῦ.	Аще бо единаго прегрешением смерть царствова едином, множае паче избыток благодати и дар правды приемлюще, в жизни воцарятся едином Иисус Христом.	Ибо если преступлением одного смерть царствовала посредством одного, то тем более приемлющие обилие благодати и дар праведности будут царствовать в жизни посредством единого Иисуса Христа.	Ведь если из-за одного преступления, совершенного одним человеком, воцарилась смерть — тем более, благодаря одному Человеку, Иисусу Христу, будут жить и царствовать с Богом те, кто получил щедрый дар Божьей доброты, дающей оправдание.	Когда один человек преступил закон, в мире воцарилась смерть — тем более будут жить и царствовать те, кто получают изобильную благодать и дар праведности одному Иисусу Христу.	И если преступлением одного человека, через него одного, стала царствовать смерть, то тем более будут царствовать в жизни через Одного, через Иисуса Христа, получившие в преизбытке благодать и дар праведности.	Ибо если грехом одного смерть царствовала чрез этого одного, — тем более получающие обилие благодати и дара праведности будут царствовать в жизни чрез одного Иисуса Христа.

Ст	NA 28	ЦСЯ	СИН	РБО	ДЕС	КУЛ	КАС
Рим. 5:21	ἵνα ὥσπερ ἐβασίλευσεν ἡ ἁμαρτία ἐν τῷ θανάτῳ, οὕτως καὶ ἡ χάρις βασιλεύσῃ διὰ δικαιοσύνης εἰς ζωὴν αἰώνιον διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν.	да якоже царствова грех во смерть, такоже и благодать воцарится правдою в жизнь вечную, Иисус Христом Господем нашим.	дабы, как грех царствовал к смерти, так и благодать воцарилась через праведность к жизни вечной Иисусом Христом, Господом нашим.	и как грех воцарился, принесся с собой смерть, так и Божья доброта воцарится, чтобы избавить нас от вины и дать вечную жизнь через Иисуса Христа, Господа нашего.	Как смерть возвела на престол грех, так и праведность Иисуса Христа, Господа нашего, возводит на престол благодать, чтобы нам обрести вечную жизнь.	чтобы так же, как грех властвовал в своем царстве смерти, могла в силе праведности царствовать благодать, ведущая через Иисуса Христа, Господа нашего, к вечной жизни.	чтобы, как царствовал грех в смерти, так и благодать царствовала чрез праведность к жизни вечной чрез Иисуса Христа, Господа нашего.
Рим. 6:13	μηδὲ παριστάνετε τὰ μέλη ὑμῶν ὅπλα ἀδικίας τῇ ἁμαρτίᾳ, ἀλλὰ παραστήσατε ἑαυτοὺς τῷ θεῷ ὡσεὶ ἐκ νεκρῶν ζῶντας καὶ τὰ μέλη ὑμῶν ὅπλα δικαιοσύνης τῷ θεῷ.	ниже представляйте уды ваша оружия неправды греху: но представляйте себе Богу яко от мертвых живых, и уды ваша оружия правды Богу.	и не предавайте членов ваших греху в орудия неправды, но представьте себя Богу, как оживших из мертвых, и члены ваши Богу в орудия праведности.	Не допускайте, чтобы какая-нибудь часть вашего тела служила греху как орудие зла. Вместо этого отдайте себя — умерших и обретших жизнь — Богу и все свое существо Богу как орудие добра.	Не позволяйте греху превращать ваши тела в орудия греха. Вы умерли, но теперь живы, так отдайте себя Богу, пусть ваши тела будут у Него орудиями праведности.	Не отдавайте его греху как орудие зла, но Богу себя предоставьте как из мертвых ожившие; каждую часть плоти своей Богу отдайте как орудие праведности,	и не предавайте членов ваших греху, в орудия неправды, но предавайте себя Богу, как живых из мёртвых, и члены ваши — в орудия праведности Богу.

Ст	NA 28	ЦСЯ	СИН	РБО	ДЕС	КУЛ	КАС
Рим. 6:16	οὐκ οἶδατε ὅτι ὃ παριστάνετε ἑαυτοὺς δούλους εἰς ὑπακοήν, δοῦλοί ἐστε ὃ ὑπακούετε, ἥτοι ἀμαρτίας εἰς θάνατον ἢ ὑπακοῆς εἰς δικαιοσύνην;	Не весте ли, яко ему же представляете себе рабы в послушание, рабы есте, его же послушаете, или греха в смерть, или послушания в правду?	Неужели вы не знаете, что, кому вы отдаете себя в рабы для послушания, того вы и рабы, кому повинуетесь, или [рабы] греха к смерти, или послушания к праведности?	Разве вы не знаете, что если вы отдали себя кому-либо в рабство, то вы действительно стали рабами того, кому повинуетесь: вы или рабы греха, что ведет к смерти, или рабы того повиновения, что ведет к примирению с Богом...	Сами знаете: кому вы себя отдали в послушание и рабство, тому вы стали послушными рабами. Вы послушны либо греху, что ведет к смерти, либо Богу – к праведности.	Неужели не ясно, что, если вы подчинились кому-то и готовы его слушаться, рабами его становитесь: можете сделаться вы рабами греха, что к смерти ведет, или рабами того послушания, что ведет к праведности.	Не знаете ли вы, что кому вы предаете себя как рабы в послушание, того вы и рабы, кого слушаетесь, будь то греха к смерти, или послушания к праведности?
Рим. 6:18–20	ἐλευθερωθέντες δὲ ἀπὸ τῆς ἀμαρτίας ἐδουλώθητε τῇ δικαιοσύνῃ. Ἀνθρώπινον λέγω διὰ τὴν ἀσθένειαν τῆς σαρκὸς ὑμῶν. ὥσπερ γὰρ παρεστήσατε τὰ μέλη ὑμῶν δοῦλα τῇ	Свободившись же от греха, поработитесь правде. Человеческо глаголю, за немошь плоти вашей. Якоже бо представите	Освободившись же от греха, вы стали рабами праведности. Говорю по рассуждению человеческому, ради немощи плоти вашей. Как предавали вы	Вас освободили от рабства греху, но для того, чтобы вы стали рабами добра – я говорю таким языком из- за человеческой непонятливости, чтобы вам было	Освободившись от греха, вы стали рабами праведности. Я объясняю это на примерах из человеческой жизни, потому что человек слаб. Прежде вы	Освобожденные от греха, вы стали рабами праведности. К человеческим прибегаю сравнениям, потому что вы все еще в человеческой	А будучи освобождены от греха, вы были поработены праведности. По человечеству говорю, ради немощи плоти вашей. Как вы предали члены

Ст	NA 28	ЦСЯ	СИН	РБО	ДЕС	КУЛ	КАС
	ἀκαθαρσία καὶ τῇ ἀνομίᾳ εἰς τὴν ἀνομίαν, οὕτως νῦν παραστήσατε τὰ μέλη ὑμῶν δοῦλα τῇ δικαιοσύνῃ εἰς ἁγιασμόν. ὅτε γὰρ δοῦλοι ἦτε τῆς ἁμαρτίας, ἐλεύθεροι ἦτε τῇ δικαιοσύνῃ.	уды ваша рабы нечистоте и беззаконию в беззаконие, тако ныне представите уды ваша рабы правде во святыню. Егда бо раби бесте греха, свободни бесте от правды.	члены ваши в рабы нечистоте и беззаконию на дела дела беззаконные, так ныне представьте члены ваши в рабы праведности на дела святыне. Ибо, когда вы были рабами греха, тогда были свободны от праведности.	яснее. И как некогда вы отдали себя в рабство нечистоте и пороку, для дурных дел, – так теперь отдайте себя в рабство добру, чтобы посвятить себя Богу. Когда вы были рабами греха, вы были свободны от добра.	сами отдали свои тела нечистоте и беззаконию (вот и получалось беззаконие), а теперь отдайте их в рабство праведности, тогда они станут святыми. Когда вы были рабами греха, то были «свободны» от праведности.	немощи вашей. 'Когда-то' отдали тела вы свои в рабство моральной нечистоте и растущему беззаконию, отдайте же их теперь в рабство праведности для освящения. Ведь когда вы были рабами греха, не чувствовали вы своего долга перед праведностью.	ваши в рабы нечистоте и беззаконию и впали в беззаконие, так теперь предайте члены ваши в рабы праведности к освящению. Ибо когда вы были рабами греха, вы были свободны от праведности.
Рим. 8:10	εἰ δὲ Χριστὸς ἐν ὑμῖν, τὸ μὲν σῶμα νεκρὸν διὰ ἁμαρτίαν τὸ δὲ πνεῦμα ζωὴ διὰ δικαιοσύνην.	Аще же Христос в вас, плоть убо мертва греха ради, дух же живет правды ради.	А если Христос в вас, то тело мертво для греха, но дух жив для праведности.	Но если Христос в вас, то хотя тело ваше и смертно из-за греха, но дух живет благодаря примирению с Богом.	Но если есть в вас Христос, то тело ваше мертво для греха, а дух жив для праведности.	Если же в вас живет Христос, то, хотя, по причине греха, ваше тело и смертно, вы, Духом Божиим в праведность облеченные, живы.	Если же Христос в вас, то тело мертво чрез грех, но дух есть жизнь чрез праведность.

Ст	NA 28	ЦСЯ	СИН	РБО	ДЕС	КУЛ	КАС
Рим. 9:30–31	Τί οὖν ἐροῦμεν; ὅτι ἔθνη τὰ μὴ διώκοντα δικαιοσύνην κατέλαβεν δικαιοσύνην, δικαιοσύνην δὲ τὴν ἐκ πίστεως, Ἰσραὴλ δὲ διώκων νόμον δικαιοσύνης εἰς νόμον οὐκ ἔφθασεν.	Что убо речем, яко языцы, не гоняции правду, постигоша правду, правду же, яже от веры: израиль же, гоня закон правды, в закон правды не постиже.	Что же скажем? Язычники, не искавшие праведности, получили праведность, праведность от веры. А Израиль, искавший закона праведности, не достиг до закона праведности.	Итак, что из этого следует? Что язычники, не добивавшиеся оправдания, получили оправдание, оправдание через веру, в то время как Израиль, добивавшийся оправдания через Закон, этого не достиг.	Что же выходит? Язычники, не стремившиеся к праведности, обрели ту праведность, которая дается по вере, а Израиль, добивавшийся праведности исполнением закона, по закону ее не достиг.	Что же выходит? Язычники, хоть и не искали праведности, все же достигли ее, обрели праведность, основанную на вере. А Израиль, устремляясь к закону праведности, так и не пришел к нему.	Что же скажем? Скажем, что язычники, не стремившиеся к праведности, достигли праведности: праведности по вере; а Израиль, стремившийся к Закону праведности, до Закона не дошёл.
Рим. 10:3-6	ἀγνοοῦντες γὰρ τὴν τοῦ θεοῦ δικαιοσύνην καὶ τὴν ἰδίαν [δικαιοσύνην] ζητοῦντες στήσαι, τῇ δικαιοσύνῃ τοῦ θεοῦ οὐχ ὑπετάγησαν. τέλος γὰρ νόμου Χριστὸς εἰς δικαιοσύνην παντὶ	Не разумеюще бо Божия правды и свою правду ищуще поставить, правде Божией не повинушася: кончина бо закона Христос, в правду	Ибо, не разумея праведности Божией и усиливаясь поставить собственную праведность, они не покорились праведности	Поэтому они, не зная, какой путь избрал Бог для оправдания людей, и стремясь утвердить свой собственный, не подчинились праведной воле Божьей. Потому	Не знают они праведности Божьей и стремятся утвердить собственную, а Божьей праведности не покоряются. А ведь закон	Не осознав праведности Божией, не захотели они ей покориться и сие собственную свою [праведность] утвердить. Но во Христе ведь уже достигнута цель,	Ибо, не зная Божией праведности и стремясь утвердить собственную праведность, они праведности Божией не

Ст	NA 28	ЦСЯ	СИН	РБО	ДЕС	КУЛ	КАС
	τῷ πιστεύοντι. Μωϋσῆς γὰρ γράφει τὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ [τοῦ] νόμου ὅτι ὁ ποιήσας αὐτὰ ἄνθρωπος ζήσεται ἐν αὐτοῖς. ἡ δὲ ἐκ πίστεως δικαιοσύνη οὕτως λέγει· μὴ εἴπῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου· τίς ἀναβήσεται εἰς τὸν οὐρανόν; τοῦτ' ἔστιν Χριστὸν καταγαγεῖν·	всякому верующему. Моисей бо пишет правду юже от закона: яко сотворивый та человек жив будет в них. А яже от веры правда сице глаголет: да не речеши в сердцы твоем: кто взыдет на небо, сиречь Христа свести:	Божией, потому что конец закона — Христос, к праведности всякого верующего. Моисей пишет о праведности от закона: «исполнивший его человек жив будет им». А праведность от веры так говорит: «не говори в сердце твоем: кто взойдет на небо?», то есть Христа свести.	что Христос — конец Закона: теперь каждый, кто верит, оправдан Богом. Моисей пишет об оправдании через Закон: «Только тот, кто исполнит все повеления Закона, будет жить». Но вот что говорит Писание об оправдании за веру: «Не спрашивай себя: кто взойдет на небо?» (это значит: для того, чтобы привести на землю Христа).	устремлен ко Христу*, чтобы всякий верующий достиг праведности. О праведности, которая от закона, Моисей пишет: «человек, исполнивший закон, им и будет жив»*. А праведность, которая от веры, призывает: «не говори в сердце своем: “Кто бы взошел на небо (чтобы свести оттуда Христа)	что была Законом указана, так что обрести праведность теперь может каждый, кто верует в Него. Когда Моисей говорил, что «человек, соблюдающий все повеления Закона, в них и найдет для себя жизнь», он о праведности по Закону говорил. А праведность, что по вере, так говорит: «Не вопрошай в сердце своем: „Кто на небо взойдет?“ (Как если бы нужно было Христа оттуда свести.)	подчинились. Ибо конец Закона — Христос, к праведности каждого верующего. Ибо Моисей пишет о праведности по Закону, что человек, исполнивший её, жив будет ею. А праведность по вере говорит так: не говори в сердце своем: «кто взойдет на небо?» — чтобы Христа свести.

Ст	NA 28	ЦСЯ	СИН	РБО	ДЕС	КУЛ	КАС
Рим. 10:10	καρδία γὰρ πιστεύεται εἰς δικαιοσύνην , στόματι δὲ ὁμολογεῖται εἰς σωτηρίαν.	сердцем бо веруется в правду , усты же исповедуется во спасение.	потому что сердцем веруют к праведности , а устами исповедуют ко спасению.	Кто верит сердцем – будет оправдан . Кто исповедует устами – будет спасен.	Вера в сердце приводит к праведности , исповедание устами – ко спасению.	Потому что вера в сердце к праведности ведет, а исповедание устами – ко спасению.	Ибо сердцем веруют к праведности , а устами исповедуют ко спасению.
Рим. 14:17	οὐ γάρ ἐστιν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ βρῶσις καὶ πόσις ἀλλὰ δικαιοσύνη καὶ εἰρήνη καὶ χαρὰ ἐν πνεύματι ἁγίῳ·	Несть бо Царство Божие брашно и питье, но правда и мир и радость о Дусе святе.	Ибо Царствие Божие не пища и питье, но праведность и мир и радость во Святом Духе	Ведь Царство Бога не есть нечто, относящееся к еде или питью. Оно – справедливость , мир и радость, которые дает Святой Дух.	Царство Божие – это не пища и не питье, но праведность , мир и радость в Духе Святом.	Царство Божие – это ведь не еда и не питье, а праведность , и мир, и радость, даруемые Духом Святым.	Ибо Царство Божие не пища и питье, но праведность и мир и радость в Духе Святом.
1 Кор. 1:30	ἐξ αὐτοῦ δὲ ὑμεῖς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ὃς ἐγενήθη σοφία ἡμῖν ἀπὸ θεοῦ, δικαιοσύνη τε καὶ ἁγιασμός καὶ ἀπολύτρωσις,	Из негоже вы есте о Христе Иисусе, иже бысть нам премудрость от Бога, правда же и освящение и избавление,	От Него и вы во Христе Иисусе, Который сделался для нас премудростью от Бога, праведностью и освящением и искуплением,	Ведь это Бог соединил вас с Христом Иисусом, которого Он сделал для нас мудростью! Благодаря Ему мы оправданы Богом, посвящены Богу, выкуплены на свободу.	И вас Он соединил со Христом Иисусом, Который и стал вашей божественной мудростью, праведностью , освящением и искуплением,	Ибо только благодаря Ему пребываете вы в единстве со Христом Иисусом, Который стал для нас мудростью от Бога и праведностью , и освящением, и искуплением.	Но от Него — вы во Христе Иисусе, Который стал премудростью для нас от Бога, и праведностью и освящением и искуплением,

Ст	NA 28	ЦСЯ	СИН	РБО	ДЕС	КУЛ	КАС
2 Кор. 3:9	εἰ γὰρ τῇ διακονίᾳ τῆς κατακρίσεως δόξα, πολλῷ μᾶλλον περισσεύει ἡ διακονία τῆς δικαιοσύνης δόξης.	Аще бо служение осуждения, слава, много паче избыточествует служение правды в славе.	Ибо если служение осуждения славно, то тем паче изобилует славою служение оправдания.	И если служение закону, ведущему к осуждению, воссияло славой, насколько превзойдет его славой служение тому, что ведет к оправданию?	Если славным было служение, осуждающее человека, насколько же богаче славой служение, делающее его праведным!	Если в сиянии славы свершалось служение, которое вело к обвинению, то не большей ли изобилует славой служение, ведущее к праведности?!	Ибо если служение осуждения — слава, тем более изобилует славою служение оправдания
2 Кор. 5:21	τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν, ἵνα ἡμεῖς γενώμεθα δικαιοσύνη θεοῦ ἐν αὐτῷ.	Не ведевшего бо греха по нас грех сотвори, да мы будем правда Божия о нем.	Ибо не знавшего греха Он сделал для нас [жертвою за] грех, чтобы мы в Нем сделались праведными пред Богом.	Того, кто не знал греха, Бог ради нас сделал грехом, чтобы сделать нас, в единении с Христом, Божественной праведностью.	Того, Кому грех был неведом, Бог ради нас сделал жертвой за грех, чтобы нам обрести в Нем Божью праведность.	Он на Христа, не знавшего греха, возложил грехи всех нас, чтобы мы в Нем стали сопричастны праведности Божией.	Не Знавшего греха Он соделал грехом вместо нас, чтобы мы стали праведностью Божией в Нем.
2 Кор. 6:7	ἐν λόγῳ ἀληθείας, ἐν δυνάμει θεοῦ· διὰ τῶν ὅπλων τῆς δικαιοσύνης τῶν δεξιῶν καὶ	в словеси истины, в силе Божией, оружии правды десными и	в слове истины, в силе Божией, с оружием правды в правой и левой	словом истины, Божьей силой. Наше оружие — праведность , с ним мы нападаем, им и защищаемся.	со словом истины и силой Божьей. Оружие праведности у нас в правой и	в слове истины и в силе Божией. Мы держим оружие праведности в правой и левой руке;	в слове истины, в силе Божией, с оружием праведности в правой и левой

Ст	NA 28	ЦСЯ	СИН	РБО	ДЕС	КУЛ	КАС
	ἀριστερῶν,	шуими,	руке,		левой руке:		руке,
2 Кор. 6:14	Μὴ γίνεσθε ἑτεροζυγοῦντες ἀπίστοις· τίς γὰρ μετοχὴ δικαιοσύνης καὶ ἀνομία, ἢ τίς κοινωνία φωτὶ πρὸς σκότος;	Не бывайте удобь преложни ко иному ярму, якоже невернии. Кое бо причастие правде к беззаконию? Или кое общение свету ко тьме?	не преклоняйтесь под чужое ярмо с неверными, ибо какое общение праведности с беззаконием? Что общего у света с тьмою?	Не впрягайтесь в одну повозку с неверными! Что связывает праведность с грехом? Что общего у света с тьмой?	Не впрягайтесь в одну упряжку с неверными: может ли праведность быть вместе с беззаконием? Что общего у света со тьмой?	Но не позволяйте себе склониться под одно ярмо с живущими не по вере! Что общего у праведности с беззаконием, или как свет может мириться со тьмой?	Не впрягайтесь в чужое ярмо вместе с неверными. Ибо какое общение праведности с беззаконием? Или что общего у света с тьмой?
2 Кор. 9:9–10	καθὼς γέγραπται· ἐσκόρπισεν, ἔδωκεν τοῖς πένησιν, ἢ δικαιοσύνη αὐτοῦ μένει εἰς τὸν αἰῶνα. ὁ δὲ ἐπιχορηγῶν σπόρον τῷ σπεύροντι καὶ ἄρτον εἰς βρῶσιν χορηγήσει καὶ πληθυνεῖ τὸν σπόρον	якоже есть писано: расточи, даде убогим: правда его пребывает во век века. Даяй же семя сеющему и хлеб в снедь, да подаст и умножит семя ваше, и да	как написано: расточил, раздал нищим; правда его пребывает в век. Дающий же семя сеющему и хлеб в пищу подаст обилие посеянному вами и умножит	Как сказано в Писании: «Беднякам раздал дары, его праведность вовек не забудется». Тот, кто снабжает сеятеля семенами и хлебом для пищи, снабдит семенами и вас. И Он	Как написано: «он все растратил, раздал нищим, и праведность его пребывает вовек». Бог подает «семя сеятелю и хлеб в пищу», и вам подаст, что	в Писании о том сказано: «Щедро дает он нуждающимся, праведность его – благодеяния его – вовек не забудется». Дающий сеятелю семя и хлеб насущный возрастит и преумножит посеянное вами; Он	как написано: Расточил, дал бедным, праведность его пребывает вовек. Подающий же семя сеющему и хлеб в пищу даст обилие посеянному вами и возрастит

Ст	NA 28	ЦСЯ	СИН	РБО	ДЕС	КУЛ	КАС
	ὕμῶν καὶ αὐξήσει τὰ γενήματα τῆς δικαιοσύνης ὑμῶν.	возрастит жита правды вашей.	плоды правды вашей,	взрастит их и умножит жатву ваших благоденний.	сеять, и произрастит, как колос, вашу праведность.	сделает обильной вашу жатву праведности.	плоды праведности вашей,
2 Кор. 11:15	οὐ μέγα οὖν εἰ καὶ οἱ διάκονοι αὐτοῦ μετασχηματίζονται ὥς διάκονοι δικαιοσύνης · ὧν τὸ τέλος ἔσται κατὰ τὰ ἔργα αὐτῶν.	не велие убо, аще и служителие его преобразуются яко служители правды: имже кончина будет по делом их.	а потому не великое дело, если и служители его принимают вид служителей правды ; но конец их будет по делам их.	Так что же особенного в том, что его слуги подделываются под служителей праведности ? Но по делам их будет им и конец!	Так великое ли дело, если его служители притворятся служителями праведности? Но ждет их конец, который они заслужили своими делами.	А потому нет в том ничего странного, что и слуги его надевают на себя личину служителей правды ; таких, однако, и участь ждет по делам их.	Потому не великое дело, если и служители его принимают вид служителей праведности : конец их будет по делам их.
Гал. 2:21	Οὐκ ἀθετῶ τὴν χάριν τοῦ θεοῦ· εἰ γὰρ διὰ νόμου δικαιοσύνη , ἄρα Χριστὸς δωρεὰν ἀπέθανεν.	Не отметаю благодати Божия. Аще бо законом правда , убо Христос туне умре.	Не отвергаю благодати Божией; а если законом оправдание , то Христос напрасно умер.	Так неужели я отвергну Божий дар?! Ведь если оправдание может дать Закон, значит, Христос умер напрасно!	Не отвергну я Божьей благодати: ведь если праведность достигается путем закона, то Христос умер напрасно!	Не отвергаю я благодати Божией, ведь если праведность может прийти к нам через Закон, значит, Христос напрасно умер.	Не отвергаю я благодати Божией; ибо, если чрез Закон – оправдание , – значит Христос напрасно умер.

Ст	NA 28	ЦСЯ	СИН	РБО	ДЕС	КУЛ	КАС
Гал. 3:6	Καθὼς Ἄβρααμ ἐπίστευσε τῷ Θεῷ, καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην.	Якоже авраам верова Богу, и вменися ему в правду.	Так Авраам поверил Богу, и это вменилось ему в праведность .	Вот, к примеру, Авраам. Он «поверил Богу – и в этом Бог увидел его праведность ».	Так и написано: «поверил Авраам Богу, и это вменилось ему в праведность ».	Авраам, как помните, поверил Богу, и это вменилось ему в праведность .	Так Авраам поверил Богу, и это зачтено было ему в праведность .
Гал. 3:21	ὁ οὖν νόμος κατὰ τῶν ἐπαγγελιῶν [τοῦ θεοῦ]; μὴ γένοιτο. εἰ γὰρ ἐδόθη νόμος ὁ δυνάμενος ζῶποιοῖσαι, ὥντως ἐκ νόμου ἂν ἦν ἡ δικαιοσύνη·	Закон ли убо противу обетованием Божиим? Да не будет. Аще бо дан бысть закон могий оживити, воистинну от закона бы была правда :	Итак закон противен обетованиям Божиим? Никак! Ибо если бы дан был закон, могущий животворить, то подлинно праведность была бы от закона;	Так значит, Закон противоречит обещаниям Бога? Ни в коем случае! Ведь если бы люди получили Закон, способный давать жизнь, их оправдание , конечно же, полностью зависело бы от исполнения Закона.	Так что же, закон противоречит Божьим обещаниям? Ни в коем случае! Если бы нас возродил к жизни тот закон, который некогда дал Бог, то и праведниками мы становились бы по закону.	Значит ли это, что Закон противоречит обещаниям [Божьим]? Ни в коем случае! Ведь если бы дан был Закон, который мог наделить жизнью, то праведность действительно достигалась бы посредством такого Закона.	Итак Закон противен обещаниям Божиим? Отнюдь нет. Ибо, если бы дан был Закон, могущий оживотворить, — праведность была бы действительно от Закона;
Гал. 5:5	ἡμεῖς γὰρ πνεύματι ἐκ πίστεως ἐλπίδα δικαιοσύνης ἀπεκδεχόμεθα.	мы бо духом от веры упования правды ждем.	а мы духом ожидаем и надеемся праведности от	Ведь надежду на то, что мы будем оправданы Богом, внушил	а мы надеемся обрести праведность от Духа и по вере.	Ведь Дух привел нас к тому, что мы верою с нетерпением	Ибо мы Духом, от веры, ожидаем ту праведность , на

Ст	NA 28	ЦСЯ	СИН	РБО	ДЕС	КУЛ	КАС
			веры.	нам Дух через веру.		ожидаем исполнения надежды на получение венца праведности.	которую надеемся.
Еф. 4:24	καὶ ἐνδύσασθαι τὸν καινὸν ἄνθρωπον τὸν κατὰ θεὸν κτισθέντα ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι τῆς ἀληθείας.	и облещися в новаго человека, созданного по Богу в правде и в преподобии истины.	и облечься в нового человека, созданного по Богу, в праведности и святости истины.	и облекитесь в Нового Человека, созданного по образу Бога, в истинной праведности и святости!	станьте другими людьми, созданными Богом как Его подобие в праведности и истинной святости.	и надо вам облечься в природу нового человека, созданного по образу Божьему в праведности и святости, которые порождены истиной.	и облечься в нового человека, созданного по Богу в праведности и святости истины.
Еф. 5:9	ὁ γὰρ καρπὸς τοῦ φωτὸς ἐν πάσῃ ἀγαθωσίᾳ καὶ δικαιοσύνῃ καὶ ἀληθείᾳ—	плод бо духовный есть во всяцей благодости и правде и истине:	потому что плод Духа состоит во всякой благодости, праведности и истине.	А плод света – это доброта, справедливость и истина.	А плод света – все, что есть доброго, праведного и истинного.	(а где свет, там все доброе, там праведность и истина),	ибо плод света во всякой доброте, и праведности , и истине,

Ст	NA 28	ЦСЯ	СИН	РБО	ДЕС	КУЛ	КАС
Еф. 6:14	στῆτε οὖν περιζώσαμενοι τὴν ὀσφὺν ὑμῶν ἐν ἀληθείᾳ καὶ ἐνδυσάμενοι τὸν θώρακα τῆς δικαιοσύνης	Станите убо препоясани чресла ваша истиною, и оболкшеся в броня правды,	Итак станьте, препоясав чресла ваши истиною и облекшись в броню праведности,	Так стойте неколебимо, опоясав себя истиной и облекшись в панцирь праведности.	стойте, опоясавшись истиной и надев броню праведности,	Стойте же твердо, препоясавшись истиной и облекшись в броню праведности,	Итак стойте, опоясав чресла ваши истиной, и облекшись в броню праведности,
Флп. 1:11	πεπληρωμένοι καρπὸν δικαιοσύνης τὸν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς δόξαν καὶ ἔπαινον θεοῦ.	исполнени плодов правды Иисус Христом, в славу и похвалу Божию.	исполнены плодов праведности Иисусом Христом, в славу и похвалу Божью.	с обильными плодами праведности, что созидаются через Иисуса Христа во славу и хвалу Богу.	Приносили обильный плод праведности – той, которая приходит от Иисуса Христа – к славе и хвале Божьей.	и во всей его полноте принесли плод праведности для хвалы и славы Божией, что возможно только через Иисуса Христа.	исполнены плода праведности, который чрез Иисуса Христа, во славу и похвалу Божию.
Флп. 3:6	κατὰ ζῆλος διώκων τὴν ἐκκλησίαν, κατὰ δικαιοσύνην τὴν ἐν νόμῳ γενόμενος ἄμεμπτος.	по ревности гоним Церковь Божью, по правде законней быв непорочен.	по ревности – гонитель Церкви Божией, по правде законной – непорочный.	по рвению – гонитель Церкви, по праведности, достигаемой исполнением Закона, –	а по собственному рвению гнал церковь, и что до той праведности, которая	с ревностью преследовал Церковь, и что до праведности, предписываемой Законом, был я в том безупречен.	по ревности гонитель Церкви, по праведности Законной — безупречный.

Ст	NA 28	ЦСЯ	СИН	РБО	ДЕС	КУЛ	КАС
				человек безупречный.	определяется законом, я безупречен.		
Флп. 3:9	καὶ εὐρεθῶ ἐν αὐτῷ, μὴ ἔχων ἐμὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου ἀλλὰ τὴν διὰ πίστεως Χριστοῦ, τὴν ἐκ θεοῦ δικαιοσύνην ἐπὶ τῇ πίστει,	и обрящуся в нем, не имый моя правды , яже от закона, но яже верою (Иисус) Христовою, сущую от Бога правду в вере:	и найтись в Нем не со своею праведностью , которая от закона, но с тою, которая через веру во Христа, с праведностью от Бога по вере;	и обрести себя в Нем. Я стремлюсь уже не к тому оправданию , которое приобретается собственными усилиями, исполнением Закона. Нет, я ищу оправдания через веру в Христа, оправдания , которое дается Богом через веру. Я хочу одного:	лишь бы оказаться вместе с Ним. Моя праведность – не та, что происходит от закона, но та, что дается верой Христовой, эта праведность от Бога и по вере.	и быть в подлинном с Ним единении, не с собственной своей праведностью быть, которая от Закона, но с той, что через веру во Христа достигается, с праведностью , от Бога исходящей и на вере основанной.	и быть найденным в Нем не со своей праведностью , которая от Закона, но с той, которая чрез веру во Христа, с праведностью , которая от Бога по вере,

Ст	NA 28	ЦСЯ	СИН	РБО	ДЕС	КУЛ	КАС
1 Тим. 6:11	Σὺ δέ, ὁ ἄνθρωπε θεοῦ, ταῦτα φεῦγε· δίδωκε δὲ δικαιοσύνην εὐσέβειαν πίστιν, ἀγάπην ὑπομονήν πραῦπαθίαν.	Ты же, о, человеке Божий, сие бегай: гони же правду, благочестие, веру, любовь, терпение, кротость:	Ты же, человек Божий, убегай сего, а преуспевай в правде, благочестии, вере, любви, терпении, кротости.	Но ты, человек Божий, беги от этого! Добивайся справедливости, подлинного благочестия, веры, любви, стойкости, кротости.	Но ты, Божий человек, избегай всего этого, ты стремись к праведности и благочестию, к вере и любви, к стойкости и кротости.	Но ты, как человек Божий, беги этого! Ищи праведности, благочестия, веры, любви, терпения, кротости.	Ты же, человек Божий, избегай этого, ищи же праведности, благочестия, веры, любви, терпения, кротости.
2 Тим. 2:22	Τὰς δὲ νεωτερικὰς ἐπιθυμίας φεῦγε, δίδωκε δὲ δικαιοσύνην πίστιν ἀγάπην εἰρήνην μετὰ τῶν ἐπικαλουμένων τὸν κύριον ἐκ καθαρᾶς καρδίας.	Похотей юных бегай, держися же правды, веры, любви, мира со всеми призывающими Господа от чистого сердца.	Юношеских похотей убегай, а держись правды, веры, любви, мира со всеми призывающими Господа от чистого сердца.	Избегай юношеских страстей и стремись к справедливости, вере, любви и миру со всеми, кто чистым сердцем призывает Господа.	Избегай желаний, свойственных юности, но стремись к праведности, вере, любви и миру со всеми, кто призывает Господа от чистого сердца.	Беги похотей юношеских; вместе с теми, кто в чистоте сердца своего поклоняется Господу, ищи неустанно праведности, веры, любви и мира.	Юношеских же похотей убегай, но ищи праведности, веры, любви, мира с призывающими Господа от чистого сердца.

Ст	NA 28	ЦСЯ	СИН	РБО	ДЕС	КУЛ	КАС
2 Тим. 3:16	πᾶσα γραφή θεόπνευστος καὶ ὠφέλιμος πρὸς διδασκαλίαν, πρὸς ἐλεγμόν, πρὸς ἐπανάρθωσιν, πρὸς παιδείαν τὴν ἐν δικαιοσύνῃ,	Всяко писание Богодухновенно и полезно (есть) ко учению, ко обличению, ко исправлению, к наказанию еже в правде,	Все Писание богодухновенно и полезно для научения, для обличения, для исправления, для наставления в праведности,	Всякое Писание богодухновенно о и полезно: оно помогает учить, обличать, исправлять, наставлять, как жить честной жизнью,	Все Писание вдохновлено Богом и приносит пользу: обучает, обличает, исправляет и наставляет в праведности.	Все Писание богодухновенно , в нем есть все, чтобы учить людей истине, обличать во грехе, исправлять ошибки, одним словом, вести к праведности,	Всё Писание богодухновенно и полезно для научения, для обличения, для исправления, для наставления в праведности
2 Тим. 4:8	λοιπὸν ἀπόκειται μοι ὁ τῆς δικαιοσύνης στέφανος, ὃν ἀποδώσει μοι ὁ κύριος ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ, ὁ δίκαιος κριτής, οὐ μόνον δὲ ἐμοὶ ἀλλὰ καὶ πᾶσιν τοῖς ἡγαπηκόσιν τὴν ἐπιφάνειαν αὐτοῦ.	прочее убо соблюдается мне венец правды, егоже воздаст ми Господь в день он, праведный судия: не токмо же мне, но и всем возлюбльшим	а теперь готовится мне венец правды, который даст мне Господь, праведный Судия, в день онный; и не только мне, но и всем, возлюбившим	И теперь меня дожидается приз – венчик праведности, который вручит мне Господь в тот День, а Он – праведный Судья. И Он вручит его не только мне, но и всем, кто с	Теперь готов для меня венец праведности, и в назначенный день вручит мне его Господь, праведный судья – и не только мне, но и всем, кто любит Его и ждет Его	залог того, что ждет меня в будущем венец праведности. Сам Господь, Судья праведный, даст его мне в День Свой. И не мне одному, но и всем чающим	Отныне уготован мне венец праведности, который в День тот воздаст мне Господь, праведный Судия, и не только мне, но и всем возлюбившим

Ст	NA 28	ЦСЯ	СИН	РБО	ДЕС	КУЛ	КАС
		явление его.	явление Его.	любовью ждет Его возвращения.	пришествия.	явления Его.	явление Его.
Тит. 3:5	οὐκ ἐξ ἔργων τῶν ἐν δικαιοσύνη ἃ ἐποιήσαμεν ἡμεῖς ἀλλὰ κατὰ τὸ αὐτοῦ ἔλεος ἔσωσεν ἡμᾶς διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου,	не от дел праведных , ихже сотворихом мы, но по своей его милости, спасе нас банею пакибытия и обновления духа святаго,	Он спас нас не по делам праведности , которые бы мы сотворили, а по Своей милости, банею возрождения и обновления Святым Духом,	не по нашим « праведным » делам, которые мы совершали, но по Его милости, – Он спас нас, очистив водой возрождения и обновив Святым Духом.	Не совершили мы праведных дел, и не по нашим заслугам, а лишь по Собственной милости Он нас спас и в крещении возродил к новой жизни действием Духа Святого –	Он – не за дела праведные , сколько бы мы их ни совершили, но по Своей милости – спас нас очищающей силой возрождения и обновления Духом Святым,	то не делами праведности , которые бы мы сотворили, но по Своей милости, Он спас нас чрез омовение возрождения и обновления Духом Святым,
Евр. 1:9	ἠγάπησας δικαιοσύνην καὶ ἐμίσησας ἀνομίαν· διὰ τοῦτο ἔχρισέν σε ὁ θεὸς ὁ θεός σου ἔλαιον ἀγαλλιάσεως παρὰ τοὺς μετόχους σου.	возлюбил еси правду и возненавидел еси беззаконие: сего ради помаза тя, Боже, Бог твой елеем радости паче причастник твоих.	Ты возлюбил правду и возненавидел беззаконие, поэтому помазал Тебя, Боже, Бог Твой елеем радости более соучастников Твоих.	Ты любишь правду , ты ненавидишь зло, за это Бог – твой Бог – елеем радости помазал тебя, как никого из тех, кто рядом с тобой!»	праведность Ты возлюбил, беззаконие – возненавидел, потому и помазал Тебя Бог, Твой Бог, елеем радости обильнее, чем всех остальных».	Ты любишь праведность и ненавидишь беззаконие, вот почему Я, Бог Твой, помазал Тебя, Боже, Бог твой елеем радости, как никого из тех, кто с Тобой».	Ты возлюбил праведность и возненавидел беззаконие; поэтому помазал Тебя, Боже, Бог Твой елеем радости преимущественн о перед общниками

Ст	NA 28	ЦСЯ	СИН	РБО	ДЕС	КУЛ	КАС
							Твоими.
Евр. 5:13	πᾶς γὰρ ὁ μετέχων γάλακτος ἄπειρος λόγου δικαιοσύνης, νήπιος γάρ ἐστιν·	Всяк бо причащаяся млека неискусен слова правды, младенец бо есть:	Всякий, питаемый молоком, несведущ в слове правды, потому что он младенец;	Ведь всякий, кто питается молоком, не разбирается в том, что верно, а что нет, потому что он еще младенец.	Всякий, кто питается молоком – младенец, несведущий в праведном слове.	Понятно, что всякий молоком питаемый не опытен в истине, он ведь младенец.	Ибо всякий, питаемый молоком, неиспытан в слове праведности, потому что он младенец.
Евр. 7:2	ὃ καὶ δεκάτην ἀπὸ πάντων ἐμέρισεν Ἀβραάμ, πρῶτον μὲν ἐρμηνευόμενος βασιλεὺς δικαιοσύνης ἔπειτα δὲ καὶ βασιλεὺς Σαλήμ, ὃ ἐστιν βασιλεὺς εἰρήνης,	ему же и десятину от всех отдели авраам, первое убо сказуется Царь правды, потом же Царь салимский, еже есть, Царь мира,	которому и десятину отделил Авраам от всего, – во-первых, по знаменованию [имени] царь правды, а потом и царь Салима, то есть царь мира,	и Авраам уделил ему десятую часть всей добычи. Имя его, во-первых, переводится как «царь справедливый», а во-вторых, он еще и царь Салима, то есть «царь миролюбивый».	При этом Авраам «уделил ему десятину от всей добычи». Имя Мелхиседек переводится как «Царь правды», а «царь Салима» означает «царь мира».	Ему отделил Авраам десятую часть от всего добытого в сражении. Имя «Мелхиседек» означает прежде всего «царь праведности», но он также царь Салима, что значит «царь мира».	которому Авраам отделил десятину от всего, он, во-первых, согласно значению своего имени, царь праведности, а затем и царь Салима, что значит царь мира,

Ст	NA 28	ЦСЯ	СИН	РБО	ДЕС	КУЛ	КАС
Евр. 11:7	Πίστει χρηματισθεῖς Νῶε περὶ τῶν μηδέπω βλεπομένων, εὐλαβηθεῖς κατεσκεύασεν κιβωτὸν εἰς σωτηρίαν τοῦ οἴκου αὐτοῦ δι' ἧς κατέκρινεν τὸν κόσμον, καὶ τῆς κατὰ πίστιν δικαιοσύνης ἐγένετο κληρονόμος.	Верою ответ приим ное о сих, яже не у виде, убоявся сотвори ковчег во спасение дому своего: еюже осуди (весь) мир, и правды, яже по вере, бысть наследник.	Верою Ной, получив откровение о том, что еще не было видимо, благоговея приготовил ковчег для спасения дома своего; ею осудил он (весь) мир, и сделался наследником праведности по вере.	Благодаря вере Ной, которого Бог предупредил о том, чего еще нельзя было увидеть, в благоговейном страхе поспешил выстроить корабль для спасения своих домашних. Благодаря той же вере он осудил грешный мир, а сам был сделан наследником той праведности, что дается за веру.	Это вера позволила Ною получить предупреждение о том, что еще не было видно, и потому он с благоговением приготовил ковчег для спасения всей своей семьи. Вера позволила ему осудить весь мир и унаследовать ту праведность, которая приходит от веры.	Верил Ной и потому, предупрежденны й о сокрытом от его глаз будущем, исполненный страха Божьего, построил ковчег, дабы спасти семейство свое. Вера его стала приговором миру, а сам он по вере обрел праведность.	Верою Ной, получив откровение о том, что еще не было видимо, благоговея, построил ковчег для спасения дома своего; ею осудил он мир и стал наследником праведности по вере.

Ст	NA 28	ЦСЯ	СИН	РБО	ДЕС	КУЛ	КАС
Евр. 11:33	οἱ διὰ πίστεως κατηγωνίσαντο βασιλείας, εἰργάσαντο δικαιοσύνην , ἐπέτυχον ἐπαγγελιῶν, ἔφραξαν στόματα λεόντων,	иже верою победиша царствия, содеяша правду , получиша обетования, заградиша уста львов,	которые верою побеждали царства, творили правду , получали обетования, заграждали уста львов,	Благодаря вере они покоряли царства, вершили справедливость , добивались того, что обещал им Бог, усмиряли львов,	Своей верой они покоряли царства, вершили справедливость ь , шли навстречу обещанному, закрывали пасти львам,	Силою веры своей покоряли они царства, утверждали справедливость , обретали всякий раз обещанное им и даже заграждали пасти львам.	которые чрез веру покорили царства, творили правду , достигли обещаний, заградили уста львов,
Евр. 12:11	πᾶσα δὲ παιδεία πρὸς μὲν τὸ παρὸν οὐ δοκεῖ χαρᾶς εἶναι ἀλλὰ λύπης, ἑστέρον δὲ καρπὸν εἰρηνικὸν τοῖς δι' αὐτῆς γεγυμνασμένοις ἀποδίδωσιν δικαιοσύνης .	Всякое бо наказание в настоящее время не мнится радость быти, но печаль: последи же плод мирен наученным тем воздаст правды .	Всякое наказание в настоящее время кажется не радостью, а печалью; но после наученным через него доставляет мирный плод	Конечно, всякое наказание не радует, а огорчает, но только на время, а потом те, кого оно исправило, пожнут плоды мирной и праведной жизни.	Всякое наказание сначала доставляет не радость, а печаль. Но плод его мирен, оно закаляет людей, и наградой им служит праведность .	Всякое наказание, когда совершается оно, кажется, конечно, не радостью, а печалью, но приносит потом плод мира и праведности тем, кого так	Всякое же наказание в настоящее время кажется не радостью, а печалью, но впоследствии оно приносит мирный плод праведности тем, которые

Ст	NA 28	ЦСЯ	СИН	РБО	ДЕС	КУЛ	КАС
			праведности.			поучали.	чрез него были научены