

Иоаннис Каравидопулос

ВВЕДЕНИЕ В НОВЫЙ ЗАВЕТ



«Слово крестное сила Божия есть»

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет

ИОАННИС КАРАВИДОПУЛОС

ВВЕДЕНИЕ в НОВЫЙ ЗАВЕТ



Москва

Издательство ПСТГУ

2009

УДК 27-246
ББК 86.372
К21

Перевод с греческого свящ. Максима Михайлова

Каравидопулос И.

К21 Введение в Новый Завет / И. Каравидопулос; [перевод с греч. свящ. Максима Михайлова]. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2009. — 366 с.

ISBN 978-5-7429-0408-3

Книга является классическим учебником по Новому Завету, уникальным образом сочетающим в себе самые современные достижения западной библеистики и глубокое знание православного восточного Предания. Книга адресована преподавателям и студентам богословов, а также всем, кто ориентируется на серьезное изучение Нового Завета в духе православного Предания. Каждая глава учебника снабжена подробной библиографией, включающей в себя как древних церковных авторов, так и современных греческих и западных исследователей.

УДК 27-246
ББК 86.372

ISBN 978-5-7429-0408-3

© Каравидопулос И., 2009
© Михайлов М. С., перевод на русский язык, 2009
© Оформление. Издательство Православного
Свято-Тихоновского гуманитарного университета, 2009

ПРЕДИСЛОВИЕ К ГРЕЧЕСКОМУ ИЗДАНИЮ 2007 ГОДА

Первое издание учебника «Введение в Новый Завет», которым начиналась серия «Библейская библиотека», на протяжении вот уже более 20 лет удовлетворяет потребности как студентов, изучающих богословие, так и всех, кто читает Священное Писание. В этот период, начиная с 1983 года и до сего дня, список книг по библеистике на греческом языке пополнился трудами, которые хотя и не содержат в себе чего-то революционно нового в решении общих и частных вопросов новозаветной библеистики, тем не менее предлагают свежий материал и новые аспекты для изучения. В настоящее, третье издание учебника был включен этот материал, с тем, конечно, ограничением, чтобы не уклониться от цели серии «Библейская библиотека», и поэтому новые данные приводим главным образом в разделе изданий текста и переводов Нового Завета. Само собой разумеется, что вся старая и новая специальная библиография приводится в начале каждой главы настоящего «Введения в Новый Завет».

В предисловии к первому изданию (1983), где вместе с приснопоминаемым собратом Василием Стояннисом мы определили богословские рамки и практические цели серии «Библейская библиотека», включающей на сегодняшний день уже 40 томов, было сказано следующее: «В отношении направленности серии следует ограничиться лишь напоминанием, что цель ее — служение Церкви и созидание народа Божия. А это означает, что мы должны принести людям живое евангельское слово, цельное, неподдельное, неповрежденное и удобопонятное современному человеку. Верность Преданию Церкви, искренность в обсуждении современных проблем, церковность в стиле и готовность защищать учение Церкви — вот те принципы, которыми руководствуются создатели серии, хотя бы имеющиеся силы не всегда позволяли осуществить это благочестивое желание авторов. Наша цель остается всегда неизменной — чтобы изучалось слово Божие, согласно второму правилу VII Вселенского Собора, «тщательно, а не мимоходом»¹.

¹ «Ἐρευνῆτικῶς καὶ οὐ παροδευτικῶς».

ПРЕДИСЛОВИЕ К РУССКОМУ ИЗДАНИЮ

С радостью представляю русскоязычным читателям, интересующимся вопросами, связанными с изучением Нового Завета, книгу известного современного греческого ученого Иоанниса Каравидопулоса «Введение в Новый Завет», которая за 20 лет с момента своего появления в оригинале выдержала несколько изданий. Издание переводного учебника православной традиции такого жанра является первым опытом в России.

Научная деятельность профессора И. Каравидопулоса (род. 1937) связана с Богословским факультетом Аристотелевского университета в Фессалониках, окончив который он продолжил обучение в университетах Франции и Германии. Затем в течение 40 лет преподавал в Фессалоникийском университете на кафедре исагогики и герменевтики, продолжая и теперь оставаться ее заслуженным профессором. Профессор И. Каравидопулос является членом международного научного общества по изучению Библии *Studiorum Novi Testamenti Societas*. Им внесен значительный вклад в область библейского перевода, поскольку он состоит членом международного издательского комитета, объединившего ведущих специалистов по библеистике, которым подготовлены оба наиболее известные критические издания греческого текста Нового Завета: 4-е издание Объединенных библейских обществ («The Greek New Testament») и 27-е издание Nestle-Aland. Кроме того, профессор Каравидопулос является одним из участников группы, которой выполнен перевод Нового Завета на новогреческий язык.

Это содержательное «Введение в Новый Завет» стало одним из наиболее распространенных учебников в православных богословских университетах Греции. Автор применил чрезвычайно важный для современного читателя подход, сочетающий приверженность традиционным позициям святоотеческого предания с использованием стиля и методологии, принятых в международной библеистике.

Прот. Алексей Емельянов

ВВЕДЕНИЕ

1. Что такое Новый Завет

Словосочетание «Новый Завет» освящено употреблением его Самим Господом Иисусом Христом. Согласно евангельскому повествованию и преданию, дошедшему до нас через апостола Павла, Господь во время установления таинства Евхаристии на Тайной вечери сказал: «Сие есть Кровь Моя *Нового Завета*¹, за многих изливаемая во оставление грехов» (Мф. 26, 28; см. также: Мк. 14, 24; Лк. 22, 20; 1 Кор. 11, 25). Этими словами Спаситель указал на новый период домостроительства нашего спасения, в основание которого положены Его Божественная Кровь и Крест. Этот новый для человечества период, который Сын Божий начинает Своим воплощением и запечатлевает крестной смертью и воскресением, является осуществлением обетований Ветхого Завета, ибо уже в те времена пророки созерцали новый, вечный завет Бога с Его народом. Пророк Иеремия благовествует: «Вот наступают дни, говорит Господь, когда Я заключу с домом Израиля и с домом Иуды *новый завет*...» (Иер. 31, 31 и след.; 32, 40; см. также: Иез. 16, 60; 36, 26). Это обетование осуществилось во Христе, и не только народ Израиля и Иуды, но и все человечество может теперь пользоваться в Церкви плодами Креста и Воскресения. Упоминание «за многих» в установительных словах Тайной вечери означает «за всех» и этим подчеркивается характер искупительной Жертвы Иисуса Христа.

Крест Христов, который явился исполнением тех древних пророчеств, стал одновременно дверью в новую эпоху, эпоху бытия Церкви. Богодухновенные писатели первенствующей Церкви запечатлели в книгах исполнение на деле всех тех событий, о которых так давно уже предвозвещали пророки: смерть и воскресение Христа, вступление мира в новую жизнь и эсхатологические чаяния вселенной. Эти книги и получили название «Новый Завет» для отличия их от книг предшествующего периода, так называемого Ветхого Завета. Упот-

¹ Здесь и далее по тексту курсив автора. — *Примеч. пер.*

ребление термина «Новый Завет» в отношении к собранию книг имеет свидетельства с конца II века по Рождестве Христовом, а с начала III века получает уже широкое распространение. Всех книг Нового Завета, написанных от середины до конца I века, насчитывается 27: 4 Евангелия (Мф., Мк., Лк., Ин.), Деяния святых Апостолов (Деян.), 13 посланий апостола Павла (Рим., 1 и 2 Кор., Гал., Еф., Флп., Кол., 1 и 2 Фес., 1 и 2 Тим., Тит., Флм.), Послание к евреям (Евр.), 7 Соборных посланий (Иак., 1 и 2 Петр., 1, 2, 3 Ин., Иуд.) и Апокалипсис Иоанна (Апок.).

2. Что изучает «Введение в Новый Завет»

Как Сам Сын Божий и Божественное Слово «стало плотию, и обитало с нами» (Ин. 1, 14), открывая таким образом человечеству Бога Отца, так и те истины, которые Сын Божий явил миру, облеклись в привычные для человека формы выражения и последующей их передачи. Эти истины содержатся в книгах Нового Завета, которые вышли из-под пера различных писателей. И хотя все эти книги заключают в себе одну спасительную весть, но выражают ее в зависимости от конкретных исторических условий, в каких они были написаны, различными языковыми и выразительными средствами. Настоящее «Введение в Новый Завет» занимается исследованием именно этих внешних исторических условий, в которых протекало миссионерское служение каждого из новозаветных писателей, а также вопросов авторства и цели написания каждой книги, дает обзор содержания, рассматривает другие частные проблемы.

В первой части «Введения» разбираются следующие основные темы: 1) история рукописного и печатного текста со времени его написания или со времени наиболее древней сохранившейся рукописи до настоящего дня; 2) история формирования канона Нового Завета, т.е. процесс собирания 27 новозаветных книг в один корпус, и 3) язык, на котором написаны новозаветные книги. Во второй части исследуются вопросы исагогики: авторства, времени, места, обстоятельств написания, а также содержание каждой книги в отдельности.

При исследовании этих вводных вопросов, будь то исторические обстоятельства написания или язык новозаветных книг, нельзя забывать о двуедином характере этих книг. С одной стороны, это «Писание», целиком принадлежащее Церкви, которое написали «святые Божии человеки, будучи движимы Духом Святым» (2 Петр. 1, 21). Но, с другой стороны, это плоды человеческой деятельности, написан-

ные на живом историческом языке. К сказанному следует добавить, что книги Нового Завета были написаны вовсе не в тиши кабинетов, но в обстановке напряженной церковной жизни, среди подвигов и в миру с его злободневными вопросами. Все это означает, что изучение вопросов исагогики не может ограничиваться сухим научно-историческим интересом, но должно служить более глубокому постижению того богословия, которое содержится в книгах Священного Писания и которое хотя и предполагает определенные исторические обстоятельства, но возвышается над ними и всегда остается актуальным. Другими словами, «Введение» в новозаветные книги является необходимой предпосылкой для их правильного понимания, ибо тому, кто хочет приступить к «сокровищу веры» Писания, необходимо прежде пройти через человеческий «глиняный сосуд», в котором оно сокрыто (2 Кор. 4, 7).

3. Краткий исторический обзор новозаветной исагогики

В качестве самостоятельной отрасли научного исследования введение в Новый Завет начало развиваться лишь с XVIII века. Церковные писатели и отцы специально не занимались вопросами исагогики, разве только иногда касались их в прологах к своим комментариям на библейские книги, так называемых *ὑποθέσεις*, или в полемических трактатах против еретиков. Некоторые сведения по исагогике мы находим у Папия, епископа Иераполя Фригийского (около 130 г. по Р.Х.), в тех отрывках его сочинений, которые сохранились у историка Евсевия Кесарийского. Кроме того, вопросами исагогики занимались святитель Иринеи Лионский, Тертуллиан, святитель Климент Александрийский, Ориген, упомянутый уже Евсевий, епископ Кесарии Палестинской, блаженный Иероним и др. Первым введением в новозаветные книги, пусть самым кратким, можно считать канон Муратори (конец II в. по Р.Х.), который содержит в себе перечень книг Нового Завета с краткими сведениями о каждой из них. Примерно к этой же эпохе относятся противомаркионитские предисловия к Евангелиям от Марка, Луки и Иоанна, сохранившиеся в 38 древних латинских рукописях Евангелий, из которых предисловие к Евангелию от Луки сохранилось также на греческом языке. Впервые термин «Введение в Священное Писание» употребил иеромонах Адриан Антиохийский (450 г. по Р.Х.)¹, который подразумевал под этим

¹ Адриан Антиохийский — сирийский иеромонах (V в.), представитель антиохийской школы экзегезы. Автор книги «Введение в Божественные Писания».

скорее введение к толкованиям на Священные книги, чем введение в их историко-филологическую проблематику.

Отцом исагогики в новое время считается француз, член ордена ораторианцев, Ришар Симон (Richard Simon, 1638–1712). Своей трилогией «Критическая история текста Нового Завета» (1689), «Критическая история переводов» (1690) и «Критическая история основных толкований на Новый Завет» (1693) он выделил новозаветную исагогику из общей исагогики Священного Писания и открыл путь для критического исследования текста Нового Завета, положив начало историко-филологическому анализу. Притом что труды Р. Симона встретили резкое противодействие (он был исключен из ордена, из написанного им десять книг были включены в реестр запрещенных для чтения), он считается в настоящее время отцом новозаветной исагогики.

Заметной вехой в области исагогики стала в XIX веке тюбингенская школа во главе с Фердинандом Бауэром¹. Диалектическую схему Гегеля (тезис — антитезис — синтез) Бауэр прилагает к истории раннего христианства. Он различает течение иудействующих во главе с Петром (тезис) и противоположное течение во главе с Павлом, который учил свободе от Закона Моисеева (антитезис). В результате противоборства этих двух направлений, по мнению Бауэра, произошел синтез II века. Подлинными книгами Священного Писания Бауэр признавал лишь те, которые несут в себе отголосок полемики этих двух течений (напр., Послания римлянам, галатам, Первое и Второе коринфянам и Апокалипсис). Тогда как те новозаветные книги, которые предполагают их мирное сосуществование, он считает произведениями объединенной Церкви II века (напр., Деяния, Евангелия, прочие апостольские послания). Эти взгляды тюбингенской школы встречали серьезные возражения уже с конца XIX века, поскольку совершенно справедливо было замечено, что они подгоняют события церковной истории под заранее выбранную искусственную схему.

В XX веке господствовало несколько школ библеистики. Школа «истории религии» (Вильгельм Буссе, Альфред Луази² и другие):

¹ Ferdinand Christian Bauer (1798–1860) — немецкий протестантский либеральный богослов, историк Церкви и экзегет, основатель тюбингенской школы.

² Johann Franz Wilhelm Bousset (1865–1920) — немецкий протестантский либеральный историк религий, специалист в области патристики и исследователь Нового Завета. Alfred Firman Loisy (1857–1940) — французский католический богослов и экзегет модернистского направления, профессор истории религий в Коллеж де Франс (1909–1930).

через изучение сходных идей и культовой практики других религий некоторые сторонники этой школы пытались представить христианство лишь итогом развития иных религий. Другие последователи школы «истории религии», признавая сходство только во внешних проявлениях, подчеркивали существенное отличие христианства от других вер. «Эсхатологическая школа» в лице своих представителей Иоганна Вейса и Альберта Швейцера¹ делала в учении Спасителя акцент на ожидании грядущих событий, тогда как Чарльз Додд² на первое место ставил те поучения, где Царство Божие описывается как уже наступившая реальность. Наконец, школа «истории форм» (Рудольф Бультман, Мартин Дибелиус, Карл Шмидт³) изучала предысторию евангельского предания, а школа «истории редакций» особенное внимание уделяла особенностям богословия каждого из евангелистов.

Теория «демифологизации» Нового Завета, предложенная Бультманом вскоре после Второй мировой войны, в течение целого десятилетия будоражила ученый мир постоянными спорами между ее ревностными сторонниками и противниками. Этот богословский диалог вышел за границы протестантского мира, в котором зародился, вовлек православных и католических богословов, и влияние его чувствовалось в течение трех десятилетий после Второй мировой войны.

После этой теории, не связанные напрямую с ней, одно за другим появлялись новые направления в рамках новозаветной библеистики, как, например, концепция социального Евангелия, стилистический

¹ Johannes Weiss (1863–1914) — немецкий протестантский либеральный библеист, специалист по Новому Завету, положивший начало «эсхатологической школе» в библеистике. Albert Schweitzer (1875–1965) — немецкий лютеранский богослов, миссионер, врач, музыковед, сторонник «последовательной эсхатологии» (consistent eschatology).

² Charles Harold Dodd (1884–1973) — британский конгрегационалистский библеист, исследователь Нового Завета, проф. Манчестерского (1930–1935) и Кембриджского (1935–1949) университетов, обосновавший теорию «осуществленной эсхатологии» (realized eschatology).

³ Rudolph Karl Bultmann (1884–1976) — немецкий протестантский модернистский богослов и историк религии, крупнейший представитель школы «истории форм», профессор Марбургского университета (1921–1951). Martin Franz Dibelius (1883–1947) — немецкий лютеранский библеист, проф. Гейдельбергского университета (1915–1947), один из основоположников школы «истории форм». Karl Ludwig Schmidt (1891–1956) — немецкий протестантский библеист, один из основоположников школы «истории форм».

анализ, структурный анализ, феминистическое направление и другие, при этом ни одно из них не смогло занять первенствующих позиций¹.

4. О настоящем издании «Введения в Новый Завет»

На греческом языке до сих пор написано очень мало введений в Новый Завет. Наиболее признанными остаются относительно недавние введения профессоров Афинского Университета приснопамятного Василия Иоаннидиса (1960) и досточестного Саввы Агуридиса (1971). На эти два пособия в значительной мере ориентируется и настоящее «Введение в Новый Завет», которое адресовано в первую очередь студентам, изучающим богословие, а также широкому кругу читателей, которые хотят глубже познакомиться с новозаветными книгами. По этой причине здесь достаточно подробно излагается содержание 27 новозаветных книг и их богословская проблематика, обращенная к современному читателю. Конечно, не оставлены вниманием и все те специальные вопросы библеистики, которые составляют предмет исагогики, но более подробное их изложение интересующиеся могут найти в двух вышеупомянутых введениях. Популяризаторская цель данного «Введения» делает излишними ссылки на специальные научные издания и постоянные упоминания имен современных библеистов. Такие ссылки приводятся только там, где это необходимо, и, как правило, в начале каждой главы, где библиография дается в хронологическом порядке, с предпочтением имеющих трудов греческих авторов. Более подробную библиографию не только по исагогике, но и по другим направлениям библеистики желающие могут найти в книге *Ἑλληνικὴ Βιβλικὴ Βιβλιογραφία του 20 αἰῶνα* (1900–1995)² в серии «Библейская библиотека» (Фессалоники, 1997, № 10).

¹ Подробнее см. гл. 31 настоящего издания.

² *Καραβιδόπουλου Γ. Ἑλληνικὴ Βιβλικὴ Βιβλιογραφία του 20 αἰῶνα* (1900–1995). Φεσσαλονίκη, 1997.

Часть I

ТЕКСТ, КАНОН И ЯЗЫК НОВОГО ЗАВЕТА

1. ИСТОРИЯ ТЕКСТА НОВОГО ЗАВЕТА

Βιβλιογραφία

Casson L. Οί βιβλιοθήκες στον αρχαίο κόσμο. Γρεχ. пер. Αντιγόνη Φιλίππουπούλου. 2006; Maas P. Κριτική τῶν κειμένων. Γρεχ. пер. Ν. Χιονίδη. 1975; Mioni E. Εισαγωγή στην Ἑλληνική Παλαιογραφία. Пер. Ν. Παναγιωτάκη. ³1985; Σγάλα Α. Ἱστορία τῆς ἑλληνικῆς γραφῆς. 1974; Σιώτη Μ. Εισαγωγή εἰς την κριτικὴν τοῦ κειμένου τῆς Κ. Διαθήκης. 1951; Он же. Αἱ δογματικαὶ παραλλαγαὶ τοῦ κειμένου τῆς Κ. Διαθήκης. Ἀ Προλεγόμενα. 1960; «Κριτικὴ τῆς Βίβλου». ΘНΕ 7. Σ. 1043–1049; Aland K. Arbeiten zur Neutestamentlichen Textforschung. 1963; Aland K., Aland B. Der Text des N. Testaments. 1982 (англ. пер. ²1989); Gregory C. R. Textkritik des N. Testament. 1–3. 1900–1909; Metzger B. M. Der Text des N. Testaments. 1966 (англ. пер. ⁴2006); Он же. The Early Versions of the N. Testament. 1977; Vaganay L., Amphoux C.B. An Introduction to N. T. Textual criticism. 1991.

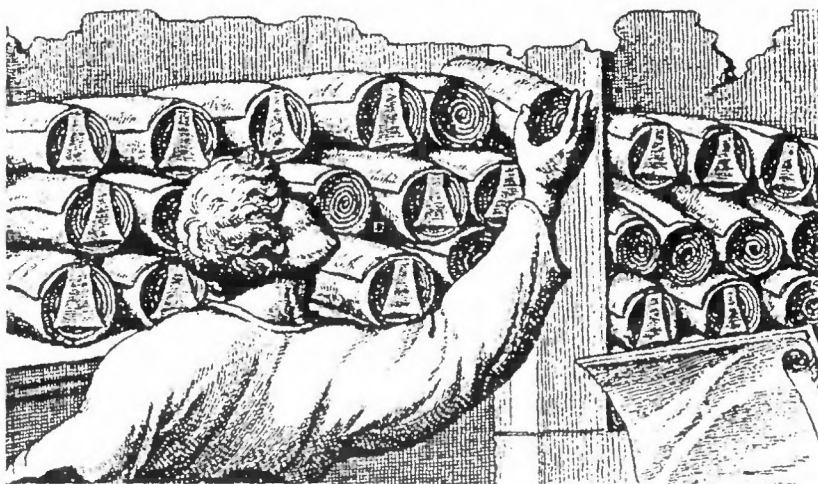
В данной главе дается краткий обзор истории новозаветного текста со времени его написания до наших дней. Эта история делится на два больших периода: рукописного текста и печатного текста. Пограничной вехой между этими двумя периодами является изобретение Гуттенбергом книгопечатания и издание первой латинской Библии в 1456 году. Более подробные сведения по этой теме можно почерпнуть в двух книгах Брюса Мецгера и в книге Курта Аланда и Барбары Аланд, которые указаны здесь в библиографии.

1.1. История рукописного текста

1.1.1. Из чего изготавливались книги

Наиболее древние рукописи Нового Завета, сохранившиеся до наших дней, выполнены на папирусе и на пергамене, хотя от последующего византийского периода имеются и бумажные (χαρτῶα) списки. Прежде чем перейти к содержанию рукописей, расскажем несколько подробнее об этих писчих материалах.

В древности материалом для письма служил папирус, который получали после соответствующей обработки из одноименного тростника, растущего по берегам реки Нил. Полоски обработанного тростника спрессовывались между собою таким образом, что получался один узкий (около 30 см в ширину) лист, обычно 9—10 м в длину. Этот лист скручивался в компактный и удобный для хранения свиток и последовательно разворачивался при чтении. Известна фраза Каллимаха, который в III веке до Рождества Христова при Птолемеи II заведовал Александрийской библиотекой: «Большая книга — большое зло» («Μέγα βιβλίον μέγα κακόν»). Например, для Деяний апостольских, одной из самых больших книг Нового Завета, требовался папирус около 9 м длиной. Целиком на папирусе ни одна из книг Нового Завета не уцелела (те 115 папирусов, которые хранятся сейчас в различных библиотеках по всему миру, содержат отрывки из



Древняя библиотека со свитками из папируса

новозаветных книг). Наиболее древний отрывок относится к началу II века (120—125 гг. по Р.Х.): это P⁵², который содержит чтение из Евангелия от Иоанна 18, 31—33; 37—38 и хранится в библиотеке «John Ryland» в английском Манчестере.

Папирус был довольно хрупким материалом, и, поскольку экспортировался он только из одной страны — из Египта, приобретение его было сопряжено с определенными трудностями. Таким образом, поиски иного материала для письма были неизбежны. Постепенно на смену папирусу стал приходить пергамен (περγαμηνή или μεμβράνη — тонкая кожа), который к IV веку в качестве материала для письма окончательно



Папирус P⁵² (120—125 гг. по Р.Х.)

вытеснил папирус, по крайней мере для книг Нового Завета. Этот новый писчий материал получали в результате выделки шкур овец, коз, крупного рогатого скота и антилоп в городе Пергаме в Малой Азии. Плиний Старший (23—79 гг. по Р.Х.) в своем сочинении «Естественная история» (Кн. 13, 68 и след.) дает нам некоторые сведения относительно времени и причины начала производства пергамена. Царь Пергама Евмен (возможно, Евмен II, 197—159 гг. до Р.Х.) пожелал устроить в столице своего государства библиотеку, которая не уступала бы знаменитой Александрийской. Но египетский царь Птолемей (возможно, Птолемей V Эпифан, 205—182 гг. до Р.Х.) наложил запрет на вывоз папируса из Египта, с тем чтобы воспрепятствовать ему в этом начинании. И тогда Евмену пришлось заняться производством пергамена, который, следует заметить, был известен и до него. Неизвестно, насколько сообщение Плиния соответствует действительности, основа его, по всей видимости, истинна. Производство пергамена связывают с городом Пергамом, от которого он и получил свое наименование.

Рукописи из пергамена редко имели форму свитка. Как правило, это были сложенные один с другим листы: четыре листа образыва-

ли тетрадку, несколько тетрадок вместе — кодекс. Совершенно очевидно, что на практике пользоваться кодексом намного удобнее, чем свитком, и в этом смысле примечательно, что и многие христианские папирусы имеют форму кодекса. С начала II века употребление кодексов (либо из папируса, либо позднее из пергамента) становится в Церкви повсеместным. Возможно даже, что христиане из язычников пользовались в Церкви кодексами с той целью, чтобы их Священное Писание отличалось от Писания иудейской синагоги, где Ветхий Завет имел форму свитка.

В 331 году император Константин дал поручение епископу Евсевию Кесарийскому изготовить 50 пергаменных кодексов с текстом Священного Писания для церквей новой столицы¹. Некоторые исследователи полагают, что два известных сегодня наиболее древних пергаменных кодекса Священного Писания, Синайский и Ватиканский, принадлежат как раз к числу тех 50, которые Константин заказал Евсевию.

Есть свидетельства тому, что тексты с папируса часто переписывали на пергамен, чтобы спасти их от гибели, потому что, как уже замечено, папирус был довольно хрупким и неудобным в обращении. Блаженный Иероним в своем 34-м Послании сообщает, что епископ Кесарийский Акакий и его преемник на кафедре Евзой между 340 и 380 годами по Рождестве Христовом позаботились о том, чтобы переписать на пергамены книги Кесарийской библиотеки, основанной там Оригеном и Памфилом.

Поскольку пергамен был довольно дорогим материалом, нередко случалось, что старые тексты стирали (точнее, соскабливали) и поверх них писали новые христианские или, наоборот, в поздние времена стирали христианские тексты, чтобы написать какие-либо другие. Такие кодексы называются палимпсесты² (*codices rescripti*). В наши дни при помощи специальной фототехники можно сфотографировать стертый текст, если он интересует нас более чем поздний, написанный поверх него.

Начиная с XIII века на смену пергамену приходит бумага, которая была дешевле, уже многие века изготавливалась в Китае и была известна в Египте и Сирии с VIII века по Рождестве Христовом. Многие византийские рукописи, которые хранятся в монастырях, и особенно на Афоне, написаны либо на пергамене либо на бумаге.

¹ См.: *Евсевий Кесарийский. Жизнь Константина*. 4, 36.

² Παλίμψητος — вновь написанный, от греч. *πάλι* — снова и *ψηφίο* — буква. — *Примеч. пер.*

1.1.2. Виды рукописей

В отношении способа написания рукописи Нового Завета довольно разнообразны. Но прежде чем говорить об этом, следует заметить, что в древности было два основных вида письма. В повседневных нелитературных текстах, таких, как письма, счета, договоры, использовалась обычно скоропись (*litterae cursivae*), или минускульное письмо, в котором маленькие буквы в словах писались слитно. А в литературных произведениях предпочитали более тщательно прорисованные буквы большого размера, так называемое унциальное письмо (*litterae unciales* — от лат. *uncia*, что означает двенадцатую часть чего-либо; в данном случае подразумевается строка унциального текста, которая занимает двенадцатую часть обычной страницы). Однако со временем, и особенно с IX века по Рождестве Христовом, минускульное письмо входит в употребление и для литературных текстов. Некоторые исследователи связывают это новшество с деятельностью образованных монахов Студийского монастыря в Константинополе.

Рукописи Нового Завета разделяются в соответствии с вышесказанным на две основных группы — унциальные и минускульные. Унциальные имели хождение до X века, написаны большими буквами, напоминающими наши заглавные, почти без пробелов между словами (слитное письмо), без знаков препинания и ударений. С IX века входит в употребление минускульное письмо, которое с XI века распространено уже повсеместно.

В отношении своего содержания новозаветные рукописи разделяются на те, которые заключают в себе последовательный текст книг Нового Завета, как правило четырех Евангелий, и написаны обычно в один столбец, а также на рукописи с евангельскими и апостольскими зачалами или перикопами (*περίκοπῃ* — отрывок), которые читаются за богослужением и написаны в два столбца. Рукопись с последовательным полным текстом четырех Евангелий называется «Четвероевангелие» («Τετραεὐαγγέλιον»), а с последовательным текстом Деяний и посланий называется «Праксапостол» («Πραξολόστολος»). Рукописи для богослужебного чтения будут называться соответственно «Священное Евангелие» («Ἱερόν Εὐαγγέλιον») и «Апостол» («Ἀπόστολος»). Если в богослужебной рукописи содержатся вместе зачала из Евангелия и Апостола, она называется «Апостолоевангелие» («Ἀποστολοεὐαγγέλιον»). Богослужебные Евангелия называют также «Эклогадия» («Ἐκλογάδια» — множественное чис-

ло)¹ или, согласно поздней терминологии, общепринятой сейчас на Западе, — «Εὐαγγελιστάρια» или «Εὐαγγελία» — хотя последние два термина произвольны и не имеют свидетельства в рукописях. Сборники богослужебных зачал называют еще «лексионари», от латинского *lectio*, что означает «чтение». Лексионари в подавляющем большинстве случаев написаны минускулом. В афонских монастырях, а также в других монастырях и библиотеках, в Греции и за границей, хранится огромное количество подобных рукописей — и с полным последовательным текстом Нового Завета, и сборники богослужебных зачал, — украшенные искусными миниатюрами и высокохудожественным письмом.

Число известных на сегодня греческих рукописей Нового Завета в монастырях и библиотеках по всему миру превышает 5600. Согласно каталогу К. Аланда «Kurzgefasste Liste der griechischen Handschriften des Neuen Testaments» (1994), с дополнениями, которые издаются в



Рукопись Четвероевангелия № 93.
Национальная Афинская библиотека (конец XII в.)

¹ «Эклогадия», или «Избранные чтения», от греч. *ἐκλογή* — выбор, *ἐκλογές* — избранные сочинения. — *Примеч. пер.*

Институте текстологии Нового Завета в Мюнстере (Германия), новозаветные рукописи насчитывают: 115 папирусов, 316 унциальных рукописи, 2877 минускульных и 2432 лекционариев (ἐκλογαῖα). Наибольшим числом рукописей представлены Евангелия. Практически полный Новый Завет содержится в кодексах Синайском, Александрийском, Ватиканском, кодексе Ефрема и примерно в 50 минускульных рукописях. Причем еще в двух унциалах и 147 минускулах недостает лишь книги Апокалипсиса. Перечень городов и монастырей, в библиотеках которых хранится наибольшее число новозаветных рукописей, в порядке возрастания будет следующий:

- от 50 до 100 рукописей: Кембридж (66), Кристоферратский монастырь возле Рима (69), Флоренция (79), Патмос (81), Москва (96);
- от 100 до 200 рукописей: Иерусалим (146), Оксфорд (158);
- от 200 до 500 рукописей: Синай (230), Санкт-Петербург (233), Лондон (271), Рим (367), Париж (373), Афины (419);
- свыше 500 рукописей: монастыри Святой горы Афон (1000).

Данные относительно монастыря Святой Екатерины на Синае (230 экз.) после открытия новых рукописей в 1975 году должны значительно возрасти.

Для обозначения новозаветных рукописей в настоящее время принята следующая международная система. Папирусы обозначаются буквой P с надстрочной цифрой (P¹, P² и т.д.), унциальные рукописи первой буквой еврейского алфавита (א), буквами латинского, затем греческого алфавита (которых нет в латинском) и, наконец, просто цифрами со сквозной нумерацией после цифры 0 (напр., 058, 059 и т.д.). Минускульные рукописи обозначаются арабскими цифрами, и лекционарии также арабскими цифрами, перед которыми стоит буква l (от лат. lectio).

1.1.3. Важнейшие рукописи

Здесь будут рассмотрены некоторые наиболее важные рукописи Нового Завета, начиная с унциальных кодексов.

Синайский кодекс (א) включает в себя весь Новый Завет, а также послание Варнавы и Пастырь Ермы. Рукопись относится к IV веку, написана в четыре столбца и происходит из Египта или Кесарии Палестинской. Обнаружил этот кодекс в середине XIX века (1844) в синайском монастыре Святой Екатерины немецкий ученый Констан-

[illegible][illegible][illegible]

ispanniti

20

в Лейпциге, где Тишендорф работал в качестве доцента. Отдельные листы (12 листов из ветхозаветных книг Числа, Левит, Второзаконие, Судей) были обнаружены в числе многих других рукописей в синайском монастыре Святой Екатерины в 1975 году.

Текст Синайского кодекса, очевидно, был правлен несколькими цензорами, как сразу после его написания, так и в более поздние времена (в VI—VII вв.). Согласно сообщению одного колофона, который помещен в конце книг Ездры и Есфирь, последние исправления были сделаны по древней рукописи, исправленной самим Памфилом, священником и мучеником. Памфил, как известно, обогатил библиотеку Кесарии Палестинской многими древними манускриптами.

Александрийский кодекс (A) относится к V веку и происходит из Египта. Евангельский текст этой рукописи относится к византийскому типу текста, остальные новозаветные книги являются одними из главных представителей александрийского типа текста, наряду с Ватиканским и Синайским кодексами. Рукопись написана в три столбца и содержит в себе почти весь Новый Завет, кроме некоторых лакун в Евангелиях от Матфея и Иоанна, а также во Втором послании коринфянам. Кроме новозаветных книг здесь помещены также Первое и Второе послания Климента (второе до 12, 5). Этот кодекс в 1627 году был подарен патриархом Кириллом Лукарисом королю Англии Карлу I и в настоящее время выставлен в Британском музее в стеклянной витрине рядом с Синайским кодексом.

Ватиканский кодекс (B) также родом из Египта и считается самым древним кодексом Нового Завета (начало — середина IV в.). Текст обрывается на Послании евреям 9, 14а, отсутствует окончание Послания евреям, а также послания Первое и Второе Тимофею,



*Ватиканский кодекс
(начало — середина IV в.)*

Титу, Филимону и Апокалипсис. Послание евреям помещается после Второго фессалоникийцам. Разделение текста на главы в Ватиканском кодексе не совпадает ни с одним из принятых в древних рукописях. Послания апостола Павла имеют сквозную нумерацию глав, начиная с Послания римлянам. Этот кодекс с XV века находится в Ватиканской библиотеке.

Кодекс Ефрема Сирина (C) является одним из самых важных палимпсестов, датируется V веком и относится к византийскому типу текста. Содержит в себе отрывки из всех почти книг Нового Завета, кроме Второго послания фессалоникийцам и Второго послания Иоанна. Текст этого кодекса в XII веке был стерт и записан греческим переводом 38 бесед преподобного Ефрема Сирина. После долгих стараний, с помощью современных ему технических средств, Тишendorf удалось прочитать первоначальный текст. В настоящее время этот кодекс находится в Национальной Парижской библиотеке.

Кодекс Безы (D), V или VI века, написан на двух языках: греческий текст на левой странице и латинский перевод на правой. Кодекс состоит из двух рукописей. В первой содержатся Евангелия (в порядке Мф., Ин., Лк., Мк.), Деяния апостолов и небольшой отрывок из Третьего послания Иоанна. Эта рукопись называется *Codex Bezae Cantabrigiensis*, поскольку в 1581 году была подарена Феодором Безой, другом и соратником Кальвина, Кембриджскому университету. Вторая включает в себя послания апостола Павла и называется *Codex Clagomontanus*, от монастыря Клермон (Clermont) во Франции, где прежде находилась эта рукопись. В настоящее время она хранится в Национальной Парижской библиотеке. Текст обеих рукописей относится к так называемому западному типу, имеет множество отличий, добавлений и пропусков в сравнении с известным новозаветным текстом, особенно в Деяниях апостольских. Стоит упомянуть одно незаписанное изречение Спасителя (аграфу), которое находится в Евангелии от Луки, глава 6 между 4-м и 5-м стихами: «В этот же день, увидев некоего, работающего в субботу, [Иисус] сказал ему: человек, если ты знаешь, что делаешь, то ты блажен, если же не знаешь, то ты под проклятием и преступник закона»¹. Также прибавка в Еван-

¹ «Τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ θεασάμενος τινὰ ἐργαζόμενον τῷ σαββάτῳ εἶπεν αὐτοῖς: ἀνθρώπε, εἰ μὲν οἶδας τί ποιεῖς, μακάριός εἰ: εἰ δὲ μὴ οἶδας, ἐλκῆτατος καὶ παραβάτης εἰ τοῦ νόμου». — В издании Nestle-Aland текст этой и следующих аграф приводится без ударений и придыханий, которых не было в унциальных кодексах. — *Примеч. пер.*

гелии от Матфея после 20, 28: «И вы старайтесь возрастать от малого и умаляться от большего. И когда идете к звавшему вас на ужин не спешите возлечь на почетных местах, чтобы не получилось так, что придет некто славнее тебя, и придя звавший скажет тебе: займи место пониже, — и ты постыдишься; если же возляжешь на низком месте и придет некто меньше тебя, то звавший тебя на ужин скажет тебе: пожалуйста повыше, — и это для тебя будет лучше»¹ (ср. Лк. 14, 8–10). В Евангелии от Луки 23, 53: «...и положив Его привалил к гробнице камень, который двадцать [человек] еле могли сдвинуть»². В Деяниях 12, 10: апостол Петр с ангелом, выйдя из темницы, «прошли 7 ступеней»³; и в Деяниях 19, 9: апостол Павел учил в Ефесе в школе Тиранна «с пятого до десятого часа дня»⁴ — и др.

Из унциальных кодексов кроме перечисленных выше особого упоминания заслуживают следующие:

Петербургский Пурпурный кодекс (N), VI века, написан на роскошном пергамене серебряными буквами, и только сокращения имен Бог и Иисус — золотыми буквами. Листы этого кодекса рассеяны по библиотекам разных стран: 182 листа в Петербурге, 33 на острове Патмос, 6 в Ватикане, 4 в Британском музее в Лондоне, 2 в Вене, 1 в Византийском музее Афин, 1 в Византийском музее в Фессалониках и 1 в Нью-Йорке.

Синопский кодекс (O), VI века, написан золотыми чернилами на роскошном пергамене. Это одна из первых рукописей, в которой уже появляются художественные украшения (миниатюры), хотя иллюстрации здесь несколько более позднего происхождения, чем сама рукопись. Находится в Национальной Парижской библиотеке.

Кодекс W, который хранится в музее Фриера (Freer) в Вашингтоне, был найден в начале XX века. Эта рукопись относится к концу IV — началу V века и содержит Евангелия в том же порядке, что и кодекс Безы (Мф., Ин., Лк., Мк). Одной из наиболее интересных особенностей этого кодекса является вставка, примерно в конце Евангелия от Марка (после 16, 14), диалога Спасителя с учениками. Это так

¹ «Υμεῖς δὲ ζητεῖτε ἐκ μικροῦ αὐξῆσαι καὶ ἐκ μεγάλου ἐλάττω εἶναι. εἰσερχόμενοι δὲ καὶ παρακληθέντες δειπνεῖσαι μὴ ἀνακλινέσθε εἰς τοὺς ἐξέχοντας τοποὺς, μήποτε ἐνδοξότερος σου ἐπέλθῃ καὶ προσελθὼν ὁ δειπνοκλήτωρ εἴπῃ σοι: ἐπὶ κατωὶ ᾤκει, καὶ κατασυχυθῇ. εἰ δὲ ἀναπεσῇς εἰς τὸν ἡττοῦνα τόπον καὶ ἐπέλθῃ σοι ἡττω, εἰρεῖ σοι ὁ δειπνοκλήτωρ: συναγε ἐπὶ αὐτῷ, καὶ ἔσται σοι τοῦτον χρησίμους».

² «Καὶ θεὸς αὐτοῦ ἐπεθῆκεν τῷ μνημείῳ λίθον ὃν μοῖς εἰκοσι ἐκύλισαν».

³ «Κατεβῆσαν τοὺς ἑπτὰ ἀναβάθμους».

⁴ «Ἀπὸ ὥρας ε' ἕως δεκάτης».

называемый фрагмент Фриера (Freer-Logion), который отчасти был известен уже блаженному Иерониму.

Россанский кодекс (Σ), VI века, написан на пурпурном пергамене серебряными буквами. Содержит в себе Евангелия от Матфея и Марка, причем три первые строки каждого Евангелия выполнены золотыми буквами. Это самая древняя рукопись, украшенная миниатюрами, современными самой рукописи.

Афонский кодекс Великой Лавры (Ψ), IX века, хранится в монастыре Великой Лавры на Афоне и содержит Евангелия (начиная с Мк. 9), Деяния апостолов, Соборные послания (в порядке 1, 2 Петр., Иак., 1, 2, 3 Ин., Иуд.), послания апостола Павла, включая и Послание евреям.

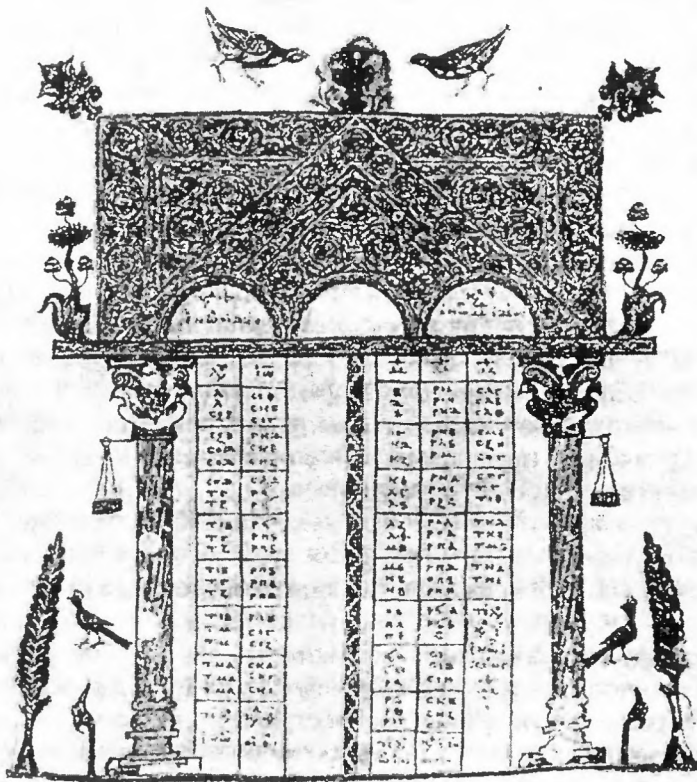
Кодекс Ω (codex Athous Dionysious) также находится на Афоне (монастырь Св. Дионисия), содержит Евангелия (кроме Лк. 1, 15–28) и датируется IX веком. Кроме Ψ и Ω на Афоне хранятся унциальные рукописи 049, 051, 052, 063, 0617 и др., а также множество минускулов, числом около 1000, как уже было отмечено выше.

Из наиболее своеобразных по своей форме новозаветных рукописей можно упомянуть три следующих: 1. Кодекс 047, текст которого на каждой странице повторяет форму креста (находится в Принстонской университетской библиотеке). 2. Минускульный кодекс 16, датируемый XIV веком, написан чернилами четырех цветов: повествовательная часть выполнена киноварью (т.е. темно-красным), слова Спасителя и ангелов окрашены ярко-красным, цитаты из Ветхого Завета, речи апостолов, Захарии, Елисаветы, Марии, Симеона и Иоанна Крестителя написаны синим и, наконец, высказывания фарисеев, Иуды Искарота и сатаны — черным цветом. 3. Кодекс 0169 самый маленький из всех. Размеры одной единственной страницы, найденной в Египетском городе Оксирихе, равны 9,5 × 7,25 см (карманное издание). Кстати, самой большой по размеру рукописью является латинский Гигантский кодекс, находящийся в Стокгольме, о котором речь пойдет ниже в главе о древних латинских переводах.

Краткое описание новозаветных рукописей (порядковый номер, датировка, место хранения, содержание) можно найти кроме каталога рукописей Курта Аланда в критическом 27-м издании Nestle-Aland, которое выходит с 1993 года (Приложение I).

1.1.4. Разделения текста, употреблявшиеся в древности

В древних рукописях Нового Завета нет того разделения текста на главы и стихи, к которому привыкли в современных изданиях. Деление текста на параграфы есть только в Ватиканском кодексе (не во всех книгах) и в Александрийском, причем в последнем дается и краткое оглавление перикоп (отрывков) в начале каждого Евангелия. Интересно деление Апокалипсиса, которое предложил в своем комментарии святой Андрей Кесарийский. Он разделил Апокалипсис на 24 «слова» (согласно с Апок. 4, 4, где 24 пресвитера сидят на тронах вокруг престола Божия) и каждое «слово» на три главы (тело —



Каноны Евсевия. Кодекс № 2, лист 14а
Иверского Афонского монастыря

душа — дух), так что вся книга оказалась составлена из 72 глав. Другие разделения новозаветного текста на *περίκοπες* (отрывки) или *ἀναγνώσεις* (чтения) приписываются Аммонию Александрийскому (III в.) и диакону Евфалию (V или VII в.).

Евсевий Кесарийский разделил четыре Евангелия на смысловые отрывки и составил 10 таблиц, которые он назвал «каноны», где цифрами указаны евангельские параллели. Каноны Евсевия имеются во многих, особенно византийских, рукописях перед Евангелиями и в наши дни печатаются в критических изданиях Нового Завета. Ориген также в своих «Гекзаплах» поделил текст на колоны (*ῥόλον*), каждый из которых содержит законченный смысловой отрывок. Подобное деление на колоны применено и в кодексе Безы (D): здесь каждая отдельная строка состоит из одного колона с законченным смыслом, чтобы читающий мог сделать паузу в конце строки, все строки получаются разной длины, как того требует смысловое деление. Кроме того, святители Климент Александрийский, Дионисий Александрийский и другие церковные писатели упоминают в своих трудах о главах (*κεφάλαια*), перикопях и других делениях, что вовсе не предполагает наличия единой системы деления библейского текста, которая была бы общепринятой в древней Церкви. Принятое в наши дни разделение текста на главы восходит к английскому ученому, профессору Сорбоннского университета (Париж, начало XIII в.) и затем архиепископу Кентерберийскому Стефану Лангтону († 1228). Деление на стихи принадлежит парижскому типографу Роберту Стефану и проведено впервые в его издании 1551 года. Естественно, что с изобретением и распространением книгопечатания эти деления были перенесены во все последующие издания и стали общепринятыми.

1.2. Древние переводы Нового Завета

Первый новозаветный текст, который написал на арамейском языке апостол Матфей (см. 6.2), вскоре уже был переведен на греческий язык и в таком виде распространился по всему миру. Также и весь Новый Завет, который первоначально был написан на греческом, переводился на другие языки той эпохи, с тем чтобы благовестие Христово распространилось «по всей земле» (Рим. 10, 18). Для Церкви Христовой перевод ее Писаний всегда был самым естественным делом. Наиболее древние из этих переводов имеют большое значе-

ние для уяснения истории новозаветного текста. Первые переводы восходят ко II веку, т.е. они намного древнее самых ранних известных нам греческих кодексов. В этой главе мы вкратце рассмотрим наиболее важные из древних переводов.

1.2.1. Латинские переводы

О времени и месте первого латинского перевода Священного Писания точных сведений не сохранилось. Видимо, в таком переводе и не было особой необходимости, по крайней мере для Рима, где многие в первые века христианства свободно говорили по-гречески. В большей степени латинский перевод мог быть востребован в Северной Африке. Действительно, многие исследователи полагают, что именно там были предприняты первые опыты перевода Священного Писания на латинский язык. В отношении времени также нет полной определенности. Обычно соглашались на том, что уже во II веке латинский перевод существовал. Однако первые ясные свидетельства об этом доносят до нас лишь Тертуллиан и Киприан Карфагенский (III в.). Блаженный Августин в IV веке сетует на то, что из-за большого числа разных переводов может произойти путаница. А блаженный Иероним замечает, что существует столько переводов, сколько и рукописей.

Благодаря одному упоминанию блаженного Августина в его работе «*De doctrina christiana*» (2, 21–22), где говорится о том, что из всех латинских переводов он отдает предпочтению переводу *Itala*, пошло обыкновение и все древние латинские переводы называть *Itala*. Однако более правильным было бы называть их древнелатинскими (*Vetus Latina*). Существует специальное научное учреждение *Vetus Latina Institut*, располагающееся в бенедиктинском монастыре в Вероне (Германия, рядом с Фрейбургом), где с 1949 года ведется работа над критическим изданием *Vetus Latina*. Каждая книга Ветхого или Нового Завета издается отдельным томом, но эта работа еще не завершена. Уже несколько десятилетий *Vetus Latina Institut* сотрудничает с католической богословской школой в Новом Лувене в Бельгии.

Рукописи древних латинских переводов обозначаются маленькими буквами латинского алфавита с арабской цифрой в скобках. Поскольку на сегодняшний день количество этих рукописей превышает число букв латинского алфавита, некоторые из них обозначаются только арабской цифрой. Наиболее известны из древних латинских

рукописей кодексы Боббионский (k), Веронский (b), кодекс Безы (D) и Гигантский (gig). Последний был назван так из-за своих огромных размеров: каждая страница этого кодекса имеет 49 см в ширину и 89,5 в высоту. Он был написан в одном из монастырей Богемии, затем перенесен в Прагу и с 1648 года находится в Королевской библиотеке в Стокгольме. Гигантский кодекс называют также дьявольской Библией, поскольку на 290-й странице здесь помещено изображение дьявола во весь лист.

Чтобы избежать путаницы из-за существования большого числа разных латинских переводов, папа Дамас (366–384) поручил известному толкователю Священного Писания Софронию Евсевию Иерониму выработать единый текст латинского перевода. Блаженный Иероним, благодаря своему глубокому знанию Писания и древних языков, вполне справился с этой задачей. Он взял за основу текст лучших древнелатинских переводов и исправил его по наиболее древним греческим рукописям, о чем сам говорит в своем послании папе Дамасу, помещенном в качестве предисловия к изданию латинского перевода Евангелий 384 года. Неизвестно, какие именно греческие рукописи использовал блаженный Иероним. Исследователи полагают, что они принадлежали александрийскому типу текста. Перевод всего Ветхого и Нового Завета был завершен к 405 году, но в общее употребление этот перевод блаженного Иеронима вошел уже значительно позже, в VIII веке, и в Средние века получил название Вульгаты (Vulgata = общеизвестная, распространенная Библия).

До нашего времени сохранилось около 10 000 рукописей Вульгаты, в которых содержится огромное число разночтений и смешений различных типов текста. Переписчики в монастырских или университетских центрах Европы на протяжении веков при копировании текста Вульгаты либо по памяти вставляли в нее хорошо известные им строки из древнелатинских переводов, либо намеренно изменяли текст Вульгаты, приближая его к *Vetus Latina*. Таким образом, пересмотр текста Вульгаты стал со временем острой необходимостью. Из всех изданий Вульгаты наиболее известно предпринятое при папе Сиксте V в 1590 году (решение об издании исправленного текста Вульгаты было принято на Тридентском Соборе в 1546 году), которое называется *Vulgata Sixtina*. Следующий папа, Климент VIII, позаботился о новом издании, которое вышло в 1592 году и получило название *Clementina*. Третье издание этой последней, увидевшее свет в 1598 году и получившее название

Sixtina-Clementina, стало на века официальной Библией Римо-Католической Церкви.

Наиболее известными и важными рукописями Вульгаты являются кодексы Амиантский (VIII в.), Фульдский (VI в.), в котором евангельское повествование выстроено по подобию Диатессарона Татиана, и Санкт-галленский кодекс V века, самый древний из рукописей Вульгаты.

Критическое издание Вульгаты осуществил в 1842–1850 годах Карл Лахманн (Karl Lachmann) параллельно с греческим текстом. В конце XIX века новое критическое издание Вульгаты (Нового Завета) начал профессор Оксфордского университета Джон Вордсворт (John Wordsworth) и продолжили Генри Уайт (H.J. White) и Г. Спаркс (H. Sparks) (годы этого издания 1889–1954). В 1907 году папа Пий X поручил ордену бенедиктинцев подготовить новое критическое издание Вульгаты (Ветхого Завета), основанное на древнем Иеронимовском тексте. Это предприятие было начато в 1933 году монастырем святого Иеронима в Риме и закончено в 1987-м. Между тем в 1969 году Роберт Вебер (R. Weber) осуществил совместное издание Ветхого и Нового Завета, которое и переиздается с тех пор Объединенными библейскими обществами¹. В 1979 году попечением папы Иоанна Павла II была издана Neo-Vulgata, являющаяся новой редакцией текста прежней Вульгаты.

1.2.2. Сирийские переводы

Древнейшим сирийским переводом, о котором сохранились свидетельства, является свод или «гармония» четырех Евангелий, выполненная Татианом во второй половине II века. Это так называемый Диатессарон (τὸ διὰ τεσσάρων — одно Евангелие из четырех), как сообщает о нем епископ Евсевий Кесарийский². Текст Диатессарона Татиана был утрачен, и все сведения о нем мы черпаем из толкования преподобного Ефрема Сирина, сохранившемся отчасти в сирийском и полностью в армянском переводе³.

¹ Biblia sacra, iuxta Vulgatam versionem. 2 v. Stuttgart, 1969 (4-е изд. 1994).

² Евсевий Кесарийский. Церковная история. IV, 29, 6.

³ Русский перевод: *Преподобный Ефрем Сирин*. Творения. Т. 8: Толкование на Четвероевангелие // Изд. Свято-Троицкой Сергиевой Лавры: Отчий дом, 1995. — *Примеч. пер.*

К концу II века относится и сирийский перевод четырех Евангелий раздельно, так называемое «Евангелие в разделенных текстах» («εὐαγγέλιο τῶν χωριστῶν»), в отличие от «Евангелия смешанных текстов» («εὐαγγέλιο τῶν μίχτῶν») Татиана. Этот перевод раздельно четырех Евангелий называется также древнесирийским (*Vetus Syra*). Текст древнесирийского перевода сохранился в двух формах, каждая из них представлена всего одной рукописью.

1. Кьюртонский сирийский перевод, от имени Вильяма Кьюртонна (*William Cureton*), который в 1842 году обнаружил в одном монастыре рядом с Каиром рукопись с отрывками из Евангелий (в порядке Матфей, Марк, Иоанн, Лука). В настоящее время хранится в Британском музее.

2. Синайско-сирийская рукопись, получившая свое название от палимпсеста IV или V века, который в 1892 году нашли в монастыре Святой Екатерины на Синае сестры Агния Льюис и Джильсон (*Agnes Lewis* и *Gilson*).

С начала V века распространение получает сирийский перевод всего Нового Завета, который позднее получил название Пешитта (*Peschitta*), или, согласно яковитскому произношению, т.е. произношению христиан западной Сирии, Пешитó (*Peschitto*). Пешитта в переводе с сирийского означает «простой» (т.е. простой перевод), или, согласно другой версии, «распространенная», «общая» Библия. Эта вторая версия сближает Пешитту с латинской Вульгатой. В современной науке было немало споров о том, какому переводчику или переводчикам принадлежит Пешитта, и окончательного решения до сих пор не найдено. Согласно преданию самих сирийских христиан, этот перевод ведет начало от одного из евангелистов или апостолов, — по одним от Марка, по другим от Фаддея. В начале XX века многие полагали, что он обязан своим происхождением Раввуле, епископу Едесскому (411–435). В настоящее время специалисты считают, что перевод Пешитта на самом деле является редакцией древнесирийского (*Vetus Syra*), что над ним потрудились несколько разных переводчиков и что он был закончен до отпадения Сирийской Церкви в 431 году.

В 508 году яковитский епископ Иераполя Евфратского Филоксен поручил своему хорепископу Поликарпу исправить текст Пешитты по греческим рукописям. Этот перевод, известный как Филоксенийский, включил в себя и четыре малых Соборных послания (2 Петр., 2, 3 Ин., Иуд.), а также Апокалипсис, которых не было в Пешитте, и распространился преимущественно между яковитами, т.е. монофи-

зитами в Западной Сирии. Филоксенийский перевод в свою очередь был отредактирован в 616 году Фомой, епископом Гераклийским, и так произошел Гераклийский перевод.

Считается, что к сирийским переводам следует отнести и так называемый Сиро-Палестинский или Христиано-Палестинский арамейский перевод, который был сделан в IV или V веке на арамейский диалект и начертанием букв подобен сирийскому переводу. На этом диалекте говорили христиане мельхиты в Палестине и окружающих ее областях.

1.2.3. Другие древние переводы

Коптские переводы. Коптский язык представляет собой позднюю форму развития древнеегипетского языка. Слова «копт», «коптский» являются искажением греческого слова αἰγύπτιος (египтянин) — так называли арабские завоеватели египетских христиан. Имеются свидетельства о существовании в первые века христианства нескольких коптских диалектов, которые не сильно различаются между собой: *саидский* диалект в Верхнем Египте, т.е. в южных областях ниже Фив; *бохейрский* в Нижнем Египте, т.е. на севере Египта, где многие говорили на греческом; *файюмский* в районе оазиса Файюм, *мемфисский*, или среднеегипетский, и *ахмимский*. Более распространенным из них литературным языком в Египте был саидский. Вместо древних иероглифов, которые еще употреблялись в Египте для письма до III века по Рождестве Христовом, копты использовали простой алфавит из 31 буквы: 24 из них соответствуют заглавным буквам греческого алфавита и 7 букв были изобретены для передачи особых звуков коптского языка. На коптском говорили в основном египетские крестьяне, тогда как высшие сословия в Египте предпочитали греческий язык.

Первый коптский перевод Нового Завета был осуществлен на саидский диалект. В III веке были переведены лишь отдельные места, а весь Новый Завет переведен в IV веке. К более поздней эпохе относится бохейрский перевод, который сохранился в большом числе рукописей. Также сохранилось много рукописей с отрывками из Нового Завета на файюмском диалекте, древнейшие из них датируются IV веком. Все коптские переводы предполагают за собой греческий текст александрийского типа.

Готский перевод был сделан около 380 года епископом Ульфилой, которого называют «апостолом готов», он же изобрел и готский ал-

фавит. Перевод Ульфила стал первым литературным памятником на германском языке. Сохранилось восемь рукописей этого перевода, важнейшей из которых является кодекс Аргентиус (Argentius), написанный серебряными чернилами на пурпурном пергамене. Он датируется VI веком и хранится в университетской библиотеке в Упсале (Швеция).

Армянский перевод. Происхождение армянского перевода, который многие исследователи за его точность называют «царем переводов», не вполне ясно. По одной версии перевод на армянский был сделан с греческого Месропом († 439), который при помощи католика армян Исаака Великого (350–439) придумал и армянский алфавит. Согласно другой версии, сам Исаак Великий осуществил этот перевод с сирийского текста. По всей видимости, первые армянские переводы Евангелий имели форму, подобную Диатессарону Татиана.

Древнеславянский перевод был сделан в IX веке солунскими братьями святыми Кириллом и Мефодием, которые составили и так называемый глаголический алфавит. Перевод был выполнен с византийских рукописей. Ученые до сих пор спорят о форме этих византийских прототипов: содержали они последовательный текст Евангелий или это были лекционари. Работу по переводу прочих новозаветных книг продолжили ученики равноапостольных братьев. Древнейшие из сохранившихся рукописей древнеславянского перевода восходят к XI веку (Codex Marianus). Следует заметить, что ни об одном из древних переводчиков Священного Писания — кроме разве блаженного Иеронима — не сохранилось столько сведений, как о святых Кирилле и Мефодии.

Из древних переводов следует упомянуть также грузинский, эфиопский, арабский, нубийский, персидский и согдианский.

В Церкви никогда не прекращались труды по переводу Священного Писания. В наши дни весь Новый Завет переведен уже на 1144 языка, хотя отдельные книги Ветхого или Нового Завета (напр., Евангелия или Псалмы) переведены уже на 2426 языков и диалектов примерно из 3000 существующих на земле. Целиком Ветхий и Новый Завет, согласно последним данным информационного отдела Объединенных библейских обществ, переведен на 429 языка. Таким образом, миссионеры всех христианских исповеданий несут через эти и через новые, готовящиеся переводы, евангельское слово во все концы земли.

Приложение

Новогреческие переводы Нового Завета

Библиография

Ἡ μετάφραση τῆς Ἀγίας Γραφῆς στήν Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία. Доклады участников IV съезда православных библиистов. 1986; *Κακουλίδη Ε.* Γιά τή μετάφραση τῆς Κ. Διαθήκης. 1970; *Κωνσταντινίδη Ε.* Τά Εὐαγγελικά. 1976; *Μεταλληνοῦ Γ.* Τό ζήτημα τῆς μεταφράσεως τῆς Ἀγίας Γραφῆς εἰς τήν νεοελληνικήν κατά τον XIX αἰώνα. 1977; *Vaporis N.M.* Translating the Scriptures into modern Greek. 1994.

Как уже сказано ранее, Церковь с самого начала смотрела на перевод слова Божия как на свою прямую обязанность и дело совершенно естественное, чтобы все народы земли могли слышать спасительную весть на своем родном языке. Необходимость в переводе Писания на новогреческий явилась значительно позже, в годы турецкого владычества, когда поработенный греческий народ возымел нужду в более живом и непосредственном соприкосновении с евангельской истиной, несущей людям свет надежды и воскресения. Впрочем, сразу следует оговориться, что подобный перевод с древнего на более простое наречие в рамках одного языка был делом очень непростым, которое осуществлялось не без противодействия со стороны влиятельных церковных кругов. Известно, что в определенные критические моменты истории священноначалие прямо запрещало продажу новогреческих переводов, а иногда запрещало даже просто чтение, без святоотеческого комментария, самого священного текста, чтобы предохранить верующих от неправильного его понимания. Впрочем, это делалось из-за опасности инославного прозелитизма среди верующих.

Здесь не место описывать все обстоятельства кампании против перевода Священного Писания на новогреческий и приводить доводы в защиту крайней необходимости такого перевода. Ограничимся лишь кратким обзором наиболее значимых новогреческих переводов со времен турецкого владычества до наших дней.

Первым переводчиком Нового Завета на новогреческий язык стал иеромонах Иоанникий Картанос (Ἰωαννίκιος Καρτάνος), уроженец Керкиры. В 1536 году, находясь в тюремном заключении в Венеции, он написал книгу «Новый и Ветхий Завет, избранные и наиболее важные места» («Ἡ Παλαιά τε καί Νέα Διαθήκη, ἥτοι τό ἄνθος καί

ἀναρχαῖον αὐτῆς»). В этой книге содержится 150 отрывков из Ветхого и Нового Завета, переведенных на простой язык. «Чтобы мог понять всяк мал человек хотя бы часть от Божественного Писания, что там написано, — как пишет сам автор в предисловии. — И это я сделал не для ученых, но для таких же невежд, как я сам, и чтобы любой ремесленник и неученый мог понять Божественное Писание, что там написано».

Веком позже, в 1638 году, был осуществлен уже полный перевод всего Нового Завета на новогреческий. Предпринял этот труд иеромонах Максим (Μάξιμος Καλλιούπολιτης). Перевод был издан в Женеве в 1645 году при поддержке Вселенского патриарха Кирилла Лукариса, который сам лично правил его текст после смерти переводчика, последовавшей в 1633 году. Инициатором этого издания стал патриарх Парфений II. В заголовке на титульном листе перевода указано: «Новый Завет Господа нашего Иисуса Христа, с параллельным текстом, где напротив текста оригинала (θεῖον πρωτότυπον) дан точный перевод его на простое наречие, сделанный блаженным господином Максимом Каллиуполитом».

В своем предисловии «малейший во иеромонахах» Максим говорит, что принялся за этот перевод, чтобы помочь соотечественникам, которые находятся в состоянии духовной нищеты и имеют нужду слышать и понять слово Божие, «ибо читать и не понимать, все равно что вверх ногами читать» («διὰ τὸ ἀναγινώσκειν καὶ μὴ γινώσκειν, κατὰ γινώσκειν ἑστίν»). Далее Максим обращается к тем переводам Священного Писания, которые в прежние века были сделаны другими на их родные языки, а также к примеру греческих переводчиков житий и святоотеческих писаний на простое наречие и продолжает: «...странно если жития и поучения святых мы стараемся сделать понятнее, поскольку они были люди, а Божественное Евангелие Богочеловека Христа, которое нужнее всего каждому христианину, оставим под кровом».

Приводит Максим и святоотеческие свидетельства о пользе Священного Писания, а также свидетельства самого Писания и, особенно, апостола Павла о необходимости верующим понимать то, что они слышат в Церкви. «Цель всего, что читается в Церкви, есть назидание, а назидание бывает через понимание того, что говорится. Потому что, как сможет поверить человек или оказать послушание тому, что говорится, если не поймет?» Ополчается он и против еретиков, которые запрещают чтение Священного Писания и учат, что достаточно одной веры. Нравственный облик этого переводчика

проявляется особенно в последней фразе его предисловия: «И мы хорошо знаем, что дело этого перевода намного превышает наши силы; но видя нищету нашего народа и что никому до того нет дела, мы сделали то что смогли, ибо то что по силе, то и Богу угодно. И если есть здесь что доброе, то это все от благодати Божией, если же где ошибка, то это все от нас».

Перевод иеромонаха Максима был встречен неодобрительно некоторыми церковными деятелями, особенно богословом Мелетием Сиригом (Μελέτιος Συρίγος), и в конце концов осужден на Иерусалимском Соборе 1672 года, при патриархе Досифее. Этот Собор ответил отрицательно на вопрос: «Подобает ли на простом наречии всем христианам читать Божественное Писание» («εἰ δὲ τὴν θεῖαν Γραφὴν κοινῶς παρὰ πάντων τῶν χριστιανῶν ἀναγινώσκεισθαι»).

Перевод иеромонаха Максима, исправленный монахом Серафимом Митиленским, вторично был опубликован в 1703 году в Лондоне на средства англиканского клира. Это издание сопровождалось оскорбительным предисловием в адрес греческих архиереев и позиции всего греческого духовенства в отношении новогреческого перевода. Издание вызвало резкое осуждение Вселенского патриарха Гавриила, который разорвал один его экземпляр во дворе Патриархии и в окружном послании 1704 года написал: «Разумение и глубина смысла Священных Писаний не лежат на поверхности, они неудобопостижимы даже ученым мужам, тем более простому народу. Посему христианину, желающему читать священные церковные книги, подобает читать их на исконно греческом; и если это чтение будет совершаться с благоговением, даже и без понимания всей глубины смысла, оно станет причиной освящения читающему, благодаря тому, что напечатлеет в нем церковное учение. Так что перевод Священных Писаний на простой язык оказывается излишним и бесполезным»¹.

Это же издание 1703 года было повторено в 1705 году, уже без оскорбительного предисловия, и еще раз в 1710-м с исправлениями Анастасия Михаила (Ἀναστάσιος Μιχαήλ). Спустя некоторое время, в 1723 году, Вселенский патриарх Иеремия III, с согласия патриархов Александрийского, Антиохийского и Иерусалимского, запретил уже само по себе чтение Священного Писания или по крайней мере некоторых его частей, особенно из Ветхого Завета, позволив такое чтение «только тем, кто после надлежащего обучения постиг уже глу-

¹ *М. I. Γεδεών. Κανονικά Διατάξεις*. 1888. I, 106.

бины Духа, и знает, каким образом подобает исследовать и преподавать и вообще читать Божественное Писание»¹. Подобные запреты, как и тот, что был сделан в 1704 году, всегда следует воспринимать в связи с вызвавшими их историческими обстоятельствами и в рамках пастырской заботы церковных властей.

В начале XIX века новоучрежденное Британское библейское общество (1804), с согласия Вселенской Патриархии (1810), приступило к переизданию исправленного перевода иеромонаха Максима. Этому новому витку издательской деятельности содействовал и Адамант Кораис (Αδαμάντιος Κοραΐς) своим письмом Британскому библейскому обществу. Кораис впоследствии и сам перевел Пастырские послания, которые были изданы в 1830 и 1831 годах, незадолго до его смерти (1833).

То же самое Библейское общество в 1828 году выпустило в свет новогреческий перевод синайского монаха Иллариона (впоследствии митрополита Тырновского). История этого перевода весьма запутанна. Он был готов к изданию уже с 1818 года и имел санкцию патриархов Кирилла VI и Григория V, но впоследствии был отвергнут Патриаршим Собором 1823 года при Анфиме III. Кроме того, Константин Икономос (Κωνσταντίνος Οἰκονόμος), который вначале читал и одобрил перевод первых трех Евангелий, впоследствии выступил против этого перевода.

Перевод Иллариона вскоре сменил новый перевод, который был сделан Неофитом Вамвасом (Νεόφυτος Βάμβας). Неофит прежде был преподавателем в Ионической академии, а после профессором философии в Афинском университете. В 1838 году был опубликован перевод Евангелий и Деяний, а в 1844-м весь Новый Завет.

Наиболее острый и драматичный момент в истории новогреческого перевода Нового Завета выпадает на начало XX века, когда вышли в свет два перевода. В 1900 году напечатан перевод Евангелий, выполненный Юлией Сомаки (Γουιλία Σωμάκη, впоследствии Καρόλου) при поддержке королевы Ольги, предназначенный «исключительно для домашнего употребления греческого народа». И в 1901 году в газете «Αχρόπολις» опубликован перевод Евангелия от Матфея, подготовленный Александром Паллисом (Ἀλέξανδρος Πάλλης). Протест, вызванный этими публикациями, привел к кровавым столкновениям, вошедшим в историю под названием «евангельский бунт» («Εὐαγγελικά» или «Εὐαγγελισχά»). Прямым следствием

¹ Μ.Τ. Γεδεών. Κανονικαὶ Διατάξεις. 1888. 2, 430—431.

этих событий стало смещение митрополита Афинского Прокопия, отставка правительства Феотокиса и окончательный запрет со стороны Церкви любых переводов на новогреческий. В своем окружном послании Церковь подчеркнула, что «отвергает и осуждает как кошунственные любые попытки изменения или переложения текста оригинала на более простое наречие...».

Впоследствии Александр Паллис издал свой перевод четырех Евангелий, публикация которого в газете «Αχρόπολις» была прежде прервана, в английском Ливерпуле («Ἡ Νέα Διαθήκη κατὰ τὸ Βατικανὸ χεῖρόγραφο», 1902). В 1910 году вышло второе исправленное издание этого перевода, которое фототипическим образом воспроизведено в 1977 году.

Результатом событий, связанных с «евангельским бунтом», стало изменение в Конституции, сделанное на заседании парламента Греции 1911 года. В статье 2, § 2 Конституции была добавлена следующая фраза: «Текст Священного Писания хранится неизменным: любое переложение и исправление его без предварительного разрешения Великой Константинопольской Церкви категорически запрещается». В новой редакции Конституции (1927) это место выглядело следующим образом: «...без предварительного разрешения автокефальной Елладской Церкви и Великой Константинопольской Церкви». И в последней Конституции (1975, статья 3, § 3) это распоряжение еще раз видоизменилось через добавление слова «официальный»: «...запрещается официальный перевод или переложение его [Священного Писания] без предварительного разрешения автокефальной Елладской Церкви и Великой Константинопольской Церкви». В комментариях к Конституции (в Приложении) подробно объясняется, что следует понимать под выражением «официальный перевод».

Несмотря на эти трагические события, попытки перевода Писания на новогреческий продолжились, поскольку они отвечали глубинным чаяниям церковной полноты. Изменилась только внешняя форма этих трудов: они стали выходить под видом парафразов или толковательных переложений, предназначенных для лучшего и более подробного уяснения смысла священного текста. В заключение этого обзора перечислим наиболее важные послевоенные¹ парафразы и переводы на новогреческий.

¹ Имеется в виду Вторая мировая война. — *Примеч. пер.*

1. *Τρεμπέλα Π.* Ἡ Καινὴ Διαθήκη μετὰ συντόμου ἐρμηνείας. Α' Αἱ ἐπιστολαὶ καὶ ἡ Ἀποκάλυψις. 1951; Β' Τὰ Εὐαγγέλια καὶ αἱ Πράξεις τῶν Ἀποστόλων. 1952 (49-е изд. 2004).
2. *Κολιτσάρα Ἰ.* Ἡ Καινὴ Διαθήκη. Ἑρμηνευτικὴ ἀπόδοσις. 1963 (31-е изд. 2005).
 Это два наиболее известных парафраза, широко распространившихся среди греческого народа благодаря издательской деятельности православных обществ «Ζωή» и «Σωτήρ».
3. *Δημητροπούλου Π., Καψῆ Μ.* (под общей редакцией Λούβαρι Ν.) Ἡ Καινὴ Διαθήκη. 1960.
4. Так называемый «Перевод четырех профессоров» («Μετάφραση τῶν τεσσάρων καθηγητῶν» — Βέλλα Β., Ἀντωνιάδης Ε., Ἀλιβιζάτου Ἀ., Κονιδάρη Γ. — преимущественно первого из них). Впервые издан Библейским обществом в 1967 году и переиздается постоянно до настоящего времени. Переиздается также церковным обществом «Ἀποστολικὴ Διακονία» Элладской Православной Церкви с 1981 года.
5. *Ψαρουδάκης Ν.* Τό Εὐαγγέλιον στή γλῶσσα τοῦ λαοῦ. 1978.
6. Ἀγία Γραφή — Βίβλος (иллюстрированное издание Κουμουндουρέα, в переложении и с толкованиями Κολιτσάρα Ἰ.). Τ. 1–7. 1981 и след.
7. Ἀγία Γραφή. Перевод Μακρῆ Σπ. Издание Πάτση Χ. Б.г.
8. Ἡ Καινὴ Διαθήκη. Τὸ πρωτότυπο κείμενο μετὰ φράση στη δημοτική (текст оригинала в переводе на димотику профессоров Афинского и Фессалоникийского университетов Ἀγουρίδης Σ., Βασιλειάδης Π., Γαλάνης Ἰ., Γαλίτης Γ., Καραβιδόπουλος Ἰ. и Στογιάννου Β.). Издание 1985 года Греческого библейского общества; и 2-е изд. 1989 года, в новой редакции Βασιλειάδης Π., Γαλάνης Ἰ., Γαλίτης Γ. и Καραβιδόπουλος Ἰ. Это второе издание получило благословение Вселенского патриарха, патриархов Александрийского и Иерусалимского, а также Синода Элладской Православной Церкви.
9. Ἡ Καινὴ Διαθήκη σε Νεοελληνικὴ ἀπόδοση. Переложение Δελιωστόπουλος Αθ., 1995.
10. *Σωτηρόπουλος.* Ἡ Καινὴ Διαθήκη στη δημοτική. 2001. 2003.
11. Ἡ Καινὴ Διαθήκη. Перевод епископа Велестинского Δαμασκηνοῦ Καζανάκη. 2004.

В заключение приведем список изданий отдельных книг Нового Завета, также в хронологической последовательности:

Βλάχου Α. Τό κατά Αουκάν. 1974; Τά Εὐαγγέλια. 1977;
Παπακυριακοπούλου Γ. Τό κατά Ματθαῖον Εὐαγγέλιον. Ἐμμετρῇ

μετάφραση στή δημοτική. 1976; *Σεφέρη Γ. Ἡ Ἀποκάλυψη τοῦ Ἰωάννη. Μεταγραφή.* 1966; *Ἑλύτη Ὁδ. Ἡ Ἀποκάλυψη. Μορφή στα Νέα Ἑλληνικά.* 1985; *Μελετίου, Μητροπολίτη Νικοπόλεως. Εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον.* 1991; *Εὐαγγέλιον κατὰ Ἰωάννην.* 1993; *Σαρηγιάννη Χρῦσανθου, Μητροπολίτη Μόρφου. Τό Εὐαγγέλιον τοῦ Ματθαίου.* 1992; *Αρχιμ. Νικοδήμου Σκρέττα. Ἀποκάλυψις. Ποιητική ἀπόδοση στή Νεοελληνική.* 1995; *Χριστιανόπουλου Ντίνου. Τό ἅγιο καί ἱερό Εὐαγγέλιο κατὰ τόν Ματθαῖο.* 1996.

1.3. Цитаты из Нового Завета у отцов Церкви

Еще одним важным источником для изучения истории текста Нового Завета кроме греческих рукописей и переводов являются творения отцов Церкви. Эти творения изобилуют прямыми цитатами и косвенными ссылками на текст Нового Завета. По характерному замечанию текстолога библеиста Б. Мецгера, «если бы даже были утеряны все другие источники новозаветного текста, одних святоотеческих цитат было бы достаточно для того, чтобы восстановить целиком весь Новый Завет».

Изучение святоотеческих цитат очень полезно для воссоздания истории текста Нового Завета. Особенно в плане сопоставления этих цитат с известными типами новозаветного текста (о которых мы еще скажем подробно) для определения формы текста в различных странах в разные эпохи. Но в то же время это задача чрезвычайно сложная и деликатная, потому что в некоторых случаях, и особенно в коротких цитатах, отцы цитируют Священное Писание по памяти. А также потому, что позднейшие переписчики, как правило, исправляют библейские цитаты в отеческих творениях по известному современному им священному тексту. Поэтому изучение святоотеческих цитат требует огромных затрат времени, соединения усилий многих ученых и координации исследований в рамках специального института или исследовательского центра. Подобный центр вот уже много лет действует в Страсбургском университете. Это «Центр исследования библейских цитат у святых отцов», который с 1975 года издает серию «*Biblia Patristica*». До настоящего времени уже изданы шесть томов, от ранних отцов до святителя Амвросия Медиоланского, в которых приводятся соответствующие места (не весь текст) из отеческих писаний и содержащиеся в них новозаветные цитаты. Подобный труд по определению всех цитат Священного Писания в тру-

дах отцов Церкви проведен и нашим коллегой Иоанном Галанисом (Ιωάννης Γαλάνης), профессором богословского факультета Фессалоникийского университета. Результаты его исследований собраны в специальной компьютерной программе.

Из многих опубликованных в последние годы работ, посвященных новозаветным цитатам в святоотеческих творениях, следует упомянуть также диссертацию митрополита Перистеры Хризостома (Χρυσόστομος Ζαφείρης) «Протоевангельские тексты. Свидетельство отцов о древней форме евангельского предания и важность отеческих библейских цитат» (*Χρυσόστομος Ζαφείρης. Τὰ προεὐαγγελικά κείμενα. Ἡ μαρτυρία τῶν πατέρων περὶ τῆς ἀρχικῆς μορφῆς τῆς εὐαγγελικῆς παραδόσεως καὶ ἡ ἀξία τῶν πατερικῶν βιβλικῶν παραθέσεων.* 1979). И его же исследование на французском языке «Le texte de l' Évangile selon St. Matthieu d' après les citations de Clément d' Alexandrie...» (1970). В этой работе митрополит Хризостом исследует текст Евангелия от Матфея по цитатам у святителя Климента Александрийского: цитируемый святым Климентом текст сравнивается с подобными цитатами у всех греческих отцов и богословов со II по XV век.

1.4. История печатного текста Нового Завета

1.4.1. *От Эразма до Textus Receptus*

Первые печатные издания греческого текста Нового Завета появились на Западе в начале XVI века. После изобретения Иоанном Гуттенбергом книгопечатания (середина XV в.) первой вышедшей из печати книгой была, конечно, латинская Вульгата (1456, в немецком Майнце). Отдельные отрывки из Нового Завета на греческом языке печатались уже с конца XV века: гимны из Евангелия от Луки (1, 46–55, 68–79) напечатаны в конце Псалтыри, Милан (1481) и Венеция (1496); пролог Евангелия от Иоанна (1, 1–14) напечатан в типографии Альда Мануция (Венеция, 1495); отрывок из Евангелия от Иоанна (1, 1–6, 58) издан в 1504 году. Но полностью греческий Новый Завет был напечатан лишь во втором десятилетии XVI века.

Первым, кто позаботился об издании греческого оригинала новозаветного текста, стал испанский кардинал, архиепископ Толедский Франциско Хименес де Киснерос (Francisco Ximenes de Cisneros, 1436–1517). В сотрудничестве с другими учеными (среди которых

Zid Romanos.

Kab.ii.

"αὐτῶν" ἐν "αὐτοῖς" ἀπολαμβάνομεν. * καὶ * κα-
 εἶς οὐκ ἐλθοῖσιν αὐτοῖς. Τοῦ * θεοῦ * ἔχειμ' ἐμ' ἐπὶ
 μοσὶ παρὰ λαοῖς. αὐτοὺς οὐ * εὖ * εὖς ἐπὶ ἀδικίᾳ μου.
 * μόνῃ, * ποιεῖμ' ἐὰν * μὴ * καθήκοιτα. * πεπληρωμέ-
 νου, * πόσις * ἀδικία, * πορνεῖα, * πορνικία, * πλεο-
 μεῖα, * κακία. * μεστὸν * φόρον, * φόρον * ἐρίδου,
 * δόλου, * κακοῦθειας, * ψευδιστάς, * καταλά-
 λους, * θεοστὸν γένε, * νηρισταί, * υπνηράνους, * α-
 λαζάρους, * εφευρετάς, * κακῶν, * γονυμένων ἀπαιεῖ-
 "ασν μέτους, * ασν μέτους, * αστόργους, * ασπόμ-
 λους, * ασελήμιους, * οἷτις, * ἐπὶ * δικαίωμα, * του
 * θεοῦ, * ἐπὶ γόνιμος, * ὅτι, οἱ, * τα, * τοῖσιν, * τὰς *
 * σωματῶν, * αἱ οἱ, * σωματῶν, * εἰσιν, * οὐ, * μέγας, * αὐτὰ
 * ποιοῦσιν, * ἀλλὰ, * καὶ * σφμενδοκούσιν, * τοῖς
 * πρόσσουςσι.

Exp.

Απὸ ἀμαπολόγητος· εἰς ὧ ἀμέραπτε· πας ο
κρίκωμ· ἐν ὧ γὰρ κρίμας τοῦ ἑτεροῦ, σ
αυτοῦ κατακρίμεις, / τὰ γὰρ αὐτὰ· πρὰς σ
σεις ο· κρίκωμ· οἰδαμεν δὲ ὅτι τοῦ κρίμα τοῦ
θεοῦ ἐστὶ κατὰ ἀληθειαν ἐπὶ τοὺς τὰ τοιαῦ
τα πράσσοντας· λογιζ· δὲ τοῦτο ὧ ἀμέραπτε
ο· κρίκωμ τοὺς τὰ τοιαῦτα πράσσοντας· κα
ῶσαι αὐτὰ, ὅτι σὺ ἐκρέμης τοῦ κρίμα τοῦ
θεοῦ, καὶ τοῦ πλοῦτος τοῦ Χρηστότητος· αὐ
τοῦ· ἡ τῆς ἀποχῆς· καὶ τῆς μακροθυμίας· κα
ταφροεῖς· ἀγμωμ· ὅτι τοῦ Χρηστοῦ τοῦ· ἐε
οὐ ἐπὶ· μετὰ τοῦ σ· ἄγει· κατὰ δὲ τῆς σκλη
ροτήτος σου· καὶ ἀμετανοήτου· καρδία· ἔκασ
τις· σεαυτῷ ὀργὴν· ἐν ἡμέρα ὀργῆς· καὶ ἅ
ποκαλῶ φεως· καὶ· Δικαιοκρίσις· τοῦ θεοῦ,
ος ἀποδόσει ἐκαστὸν κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ.
· τοῖς μερ· καὶ· υπομομή· ἔργον· ἀγαθόν· λό
ξαν· καὶ· τιμὴν· καὶ· ἀφάρμοσιν· ἐπιζητοῦσιν· τῶ
ν· ἀμφοῖν· τοῖς δὲ ἐξ ἑρθεῖας,· καὶ· ἀπειθού
σιν μερ· τῆς ἀληθείας· ἀπειθόμενοι· δὲ· τῆς ἀλ·
κας· ἐν μὲν· καὶ ὀργὴν· ἐλθίφης· καὶ· στεροχω
ρία· ἐπὶ πᾶσιν· ψυχὴν ἀμφόρων· τοὺς κα
τεργαζόμενον· τοῦ κακοῦ τοῦ λαοῦ· τῶ πρώτου
· καὶ· ἑλληνος· δόξα· δὲ· καὶ· τιμὴ· καὶ· ἐρμήν
· παρτὶ τῶ· ἐργαζόμενον· τοῦ ἀγαθοῦ· τοῦ λαοῦ
· τῶ πρώτου· καὶ· ἑλληνι· οὐ γὰρ ἐστὶ πρὸ
σωποληψία· παρὰ τῶ θεῷ· ὅσοι γὰρ ἀμ
ως· ἡμάρτον, ἀμώως· καὶ ἀπολοῦνται· καὶ
· ὅσοι ἐν νόμῳ ἡμάρτον· διττὸ μόνον· κριέσθη
ται· οὐ γὰρ αὐ· ἀκροσται· τοῦ νόμου· Δίκαιοι
· παρὰ τῶ θεῷ, ἀλλοι· πικνται· τοῦ νόμου
· Δικαιοῦσιν· ὅταν γὰρ ἔσθῃ τὰ μὴ νό
μου· ἔχοντα· φύσει· τὰ τοῦ νόμου· ποιῶν, οὐ
τοι· νόμου· μὴ ἔχοντες· ἐαυτοῖς· εἰς· νόμους· ὅτι
πρὲς ἐμδεικνύματα· τοῦ ἔργου τοῦ νόμου· ὅρα
πτο· ἐν· ταῖς· καρδίαις· αὐτῶν,· σὺμμαρτυ

"fui" in "recipiente" recipiente. "Et" ficut
 non probaturus defu habere in nomina:
 "tradidit illos" bene in "reprobam" etc.
 "fensu" et faciant ea q' non concutit: "re-
 ptesco" of iniquitatu: malicia: fomicatio:
 nec: auaricia: neq'ua: plenos: munda: bo-
 micide: contemne: dole: malignitate:
 fultitudo: obtruncatio: deco dolores: co-
 nundiofos: fupbo: clauos: hucros: ma-
 loz: penibus no obediens: infipientes:
 incompetentes: fin: affectione: abis: f'f-
 dere: fup: mia. Quia co: iufus: co: cogno-
 uiffent: no hucleceff: qm' q' talia agut: bi-
 gni: fuit: morte: no folu q' ac facit: fed tu-
 gni: confutium: facientibus. Cap. 3.

Lab. 2.

Respectu quo iustificabilis es o homo
 ois q iudicas. In quo et aliter iu
 dicas inplum codonas. Eadem enim
 agis quo iudicas. Scim' eni qm iudi
 cium dei est com venientia in eos q
 talia agut. Et simas aut doc o homo
 qm iudicas co qm talia agunt et co
 facio ca: quia tu effugies iudicium co
 deti. An bonitas bonitatis tua co
 et patientia et longanimitas contem
 pgnitas quoniam benignitas dei co
 ad pntiam et adducit. Scim' aut diu
 nitiam et impetentia co detrahit
 tibi iram in die t're et revelationis co
 iusti iudici dei: co co co co co co co
 qui reddet vinctus secundum opa t're.
 Nos qd' est scis patientia boni opia glo
 rias t' bonos et incorruptione qntus vi
 tis eterna. Nos it' qd' est p'itoe et q' no
 adfectus veniat et surdum aut iniquum
 ira et indignano tribulano et angustia
 in omem animam bonitas operantis
 malum iudici p'mum co co co co co
 et greci. Gloria aut et bonos et par
 omis operanti bonum iudice co co co
 p'mis t' greco. No et q' acceptio glo
 rias apud dei. Quicq' eni sine lege
 peccaverit sine lege peribunt. Et co
 quicq' sine lege peccaverit p lege iudica
 bunt. Non eni p'itoe et bonos lego iusti sunt
 apud dei: sed factores legis co co co
 iustificabunt. E' eni q'ntes q' leges no
 habet naturaliter ca q' legis fur factu
 cuiusmodi leges no habetis ipi tibi sit
 ostendit epus legis scriptum i lter: qui
 in coeditur sine: scilicet non reddite illi

Компютенская Полиглотта
(Рим. 1, 27–2, 15)

был и Димитрий Дукас, грек с острова Крит) архиепископ Хименес начал в 1502 году работу по изданию Ветхого и Нового Завета, так называемой Комплютенской Полиглотты¹. Первым вышел из печати пятый том, содержащий Новый Завет (параллельно греческий и латинский текст) и греко-латинский словарь. В колофоне этого тома указана дата выхода: 10 января 1514 года. В шестой том вошли еврейский словарь и грамматика еврейского языка (1515). Остальные четыре тома (1—4) включили в себя Ветхий Завет (четвертый том датирован 10 июля 1517 г.), который был напечатан в три колонки на каждой странице: 1) греческий текст перевода Семидесяти (Септуагинта) с латинским подстрочником (латинский перевод между строк греческого текста); 2) латинский перевод блаженного Иеронима (Вульгата) и 3) еврейский текст. Кроме того, в Пятикнижии внизу страницы был напечатан арамейский таргум Онкелоса и его перевод на латинский язык. Второканонические ветхозаветные книги напечатаны в две колонки: текст Вульгаты и Септуагинта с латинским подстрочником. И Третья Маккавейская представлена только текстом Септуагинты с его латинским переводом. Официальное разрешение на издание этого труда было получено от папы Льва X только в 1520 году (точнее 22 марта 1520 г.), но в продажу он поступил только в 1522-м из-за смерти зачинателя и руководителя всего проекта кардинала Хименеса де Киснероса († 8 ноября 1517 г.).

Неизвестно, какие именно древние рукописи стоят за греческим текстом Нового Завета в Комплютенской Полиглотте. Но в тексте этом примечается следующая особенность: в нем отсутствуют придыхания, в однослоговых словах не проставлены ударения, а во всех остальных словах ударный слог отмечен значком, напоминающим греческое острое ударение, — то, что мы теперь называем однотонной системой (*μονотονικό σύστημα*)! При этом 12 страниц, которые помещены между Евангелием от Иоанна и Посланием римлянам² и содержат в себе «Путешествия святого апостола Павла», статьи диакона Евфалия «О времени проповеди святого Павла и о его мученической кончине» и «Предисловия» к Павловым посланиям — все это написано по-гречески, тем же шрифтом, что и остальной текст Нового Завета, но со всеми ударениями и придыханиями. Подобным образом проставлены ударения и придыхания в «Примечаниях», где

¹ Complutum — латинское название университетского городка Алкала.

² Деяния святых апостолов в Комплютенской Полиглотте идут вслед за Посланием евреям.

приводится объяснение, что однотонное письмо издатели сохранили только для древнего текста, из уважения к его древности, поскольку тогда не было еще придыханий и ударений.

Многоязычная Комплютенская Библия могла стать первым полным изданием греческого новозаветного текста. Но в книжные магазины первым попало издание Эразма Роттердамского. История эта произошла следующим образом. Швейцарский издатель Иоганн Фробениус (Johann Frobenius), узнав о готовящемся издании испанского кардинала Хименеса, поспешил заключить договор с известным голландским гуманистом Эразмом об издании греческого Нового Завета с латинским переводом. Типографские работы были закончены в рекордно короткие сроки, всего за шесть месяцев, и в 1516 году Новый Завет поступил в продажу — с огромным количеством опечаток и без должной сверки с древними рукописями. Эразм использовал всего шесть или семь рукописей, но ни в одной из них не было полного текста Нового Завета. Большая часть текста была напечатана по двум рукописям XII века. Апокалипсис был представлен всего одной рукописью, в которой не хватало шести последних стихов: Эразм сам перевел их с Вульгаты. Таким образом, в тексте Апокалипсиса оказались строки, которые не имеют свидетельства ни в одной рукописи и которые были увековечены благодаря *Textus Receptus* (см. еще Апок. 17, 4 «нечистотою»; 22, 16 «утренняя»; 22, 19 «отнимет (ἀφαιρήσει)» и др.). Колофон Эразмовского издания заканчивается фразой: «Итак, будьте мудры, как змии, и просты, как голуби» — и соответствующей эмблемой, изображающей крест на крест двух змей и голубя между ними.

Издание Эразма Роттердамского вызвало многочисленные критические отзывы, причиной чему был, возможно, текст латинского перевода, сделанный самим Эразмом и во многом отличающийся от привычной Вульгаты. Возможно также, что неприязнь была вызвана отсутствием так называемого *Comma Iohanneum* (1 Ин. 5, 7–8), которое Эразм включил в текст третьего издания (1522). Но при всей критике тираж эразмовского Нового Завета был раскуплен, и последовало второе издание (1919), с которого Лютер сделал перевод на немецкий язык (1521). За третьим изданием (1522) последовало четвертое (1527), в котором текст располагался в три столбца: греческий, латинская Вульгата и латинский перевод самого Эразма. В текст этого четвертого издания Эразм внес многочисленные исправления из Комплютенской Библии, которая к тому времени уже находилась в обращении и по качеству подготовки текста была намного лучше

эразмовской. Пятое, и последнее, издание Эразма, на этот раз уже без текста Вульгаты, вышло в свет в 1535 году.

На первых двух изданиях греческого Нового Завета мы остановились несколько подробнее, поскольку параллельное изложение их истории представляет немалый интерес. Все последующие издания, о которых здесь будет рассказано лишь вкратце, основывались главным образом на эразмовском тексте. По тексту Эразма было сделано и первое издание полной греческой Библии, Ветхого и Нового Завета, выпущенное в 1518 году венецианским издателем Альдом Мануцием.

Из четырех изданий парижского печатника Роберта Стефана, вышедших в 1546—1551 годах, наиболее важно третье (1550), так называемое *Editio Regia*, на внутренних полях которого были помещены примечания с указанием разночтений по 15 древним рукописям (среди которых и кодекс Безы) и по Комплютенской Полиглотте. Это первое в истории издание, снабженное критическим аппаратом. Именно с него в 1611 году был сделан официальный английский перевод Нового Завета, известный как *King James Version* (Библия короля Иакова) или *Authorized Version*. Также стоит упомянуть о четвертом издании Роберта Стефана, вышедшем в Женеве в 1551 году, где впервые было применено разделение текста на стихи, принятое теперь во всех изданиях Нового Завета.

Феодор Беза с 1564 по 1604 год выпустил в Женеве девять изданий Нового Завета, и 10-е издание увидело свет в 1611 году уже после его смерти. Печатники братья Эльзевир также опубликовали в Голландии семь изданий с 1624 по 1678 год. Второе издание братьев Эльзевир (1633) было снабжено прологом, где между прочим говорилось: «Вот перед тобою текст, принятый всеми, в котором мы не даем ничего измененного или ошибочного» («*Textum ergo habes nunc ab omnibus receptum, in quo nihil immutatum aut corruptum damus*»). От этой фразы произошел сам термин *Textus Receptus*, которым стали обозначать новозаветный текст, ставший образцовым на протяжении двух столетий после издания братьев Эльзевир. С этого текста до 1881 года были сделаны переводы на основные европейские языки, на его основе Библейские общества готовили переводы на различные языки мира, поскольку именно этот текст считался верным и безукоризненным.

1.4.2. Om Textus Receptus до критических изданий

Во второй половине XVII века увидели свет ряд изданий, отличительной особенностью которых было наличие обширных приме-

чаний с указанием большого числа разночтений, подобно третьему изданию Роберта Стефана, но с гораздо большим размахом. Важнейшие из этих изданий следующие: 1) Парижская Полиглотта (1645), в 10 томах большого формата, на еврейском, самаритянском, арамейском, греческом, сирийском, латинском и арабском языках; 2) Полиглотта Брайена Уолтона (Brain Walton), которую называют еще Лондонской Полиглоттой (1655—1657), в 6 томах: пятый том включает Новый Завет на греческом, латинском, сирийском, эфиопском, арабском и персидском (последнее только для Евангелий); 3) издание оксфордского библеиста Джона Милла (John Mill, 1645—1707): этот труд потребовал усилий 30 лет и был издан в 1707 году, спустя две недели после смерти своего начинателя; 4) получившее уже предварительно широкую огласку издание профессора классической филологии в Оксфордском университете Ричарда Бентли (Richard Bentley) так и не было опубликовано. В одном из черновых листов будущего издания Бентли дал образец своего исследовательского метода: в одной только главе Апокалипсиса содержалось 40 разночтений с *Textus Receptus*. Готовящееся издание профессор-классик называл не иначе как *ἡ τῆς αἰῶνος* (труд века) и «*Magna Charta*» (великой хартией) христианской Церкви. Бентли удалось собрать по подписке значительную сумму с 1000 будущих покупателей, но издание так и не осуществилось, и после его смерти деньги вернулись к подписчикам.

Критическое отношение к *Textus Receptus* в XVIII веке прослеживается в сочинениях и изданиях Бенгеля (J.A. Bengel, издание Нового Завета 1734 г.), Веттштейна (J.J. Wettstein, издание Нового Завета 1751—1752) и Грисбаха (J. Griesbach, издание Нового Завета 1774—1775), которые подвергли сомнению многие чтения в общепринятом тексте. Многие принципы текстуальной критики, которые сохраняют свою актуальность до настоящего времени, были сформулированы именно этими тремя учеными. Бенгель, например, установил принцип, согласно которому более трудное для понимания чтение считается более древним и ему отдается предпочтение. Веттштейн в критическом аппарате своего издания впервые стал обозначать унциальные рукописи буквами латинского алфавита, а минускульные — арабскими цифрами. Грисбах сформулировал 15 принципов текстуальной критики и привлек внимание исследователей к цитатам из Нового Завета у отцов Церкви.

Решительный перелом в отношении к *Textus Receptus* наметился в конце XIX века. Причины, побудившие отойти от общепринятого текста, следует искать, во-первых, в духе эпохи Просвещения,

когда все усилия обратились на восстановление изначального, более авторитетного с точки зрения истории текста. Во-вторых, доверие к *Textus Receptus* было поколеблено открытием и публикацией важных унциальных кодексов и других греческих рукописей, которые стали известны с XIX века. Кроме того, стремительное развитие текстуальной критики в области классической филологии (греческой и латинской) не могло пройти бесследно и для библейской текстологии.

Первым открыто отказался от *Textus Receptus* филолог классик Карл Лахман (*Karl Lachmann*). В 1831 году он издал в Берлине греческий текст Нового Завета с приложением к нему отдельного списка всех разночтений с *Textus Receptus*. Затем Константин Тишендорф (*K. Tischendorf*) предпринял целый ряд путешествий по библиотекам Европы и Ближнего Востока. Ему удалось обнаружить многие древние рукописи Нового Завета и издать некоторые из них, прочесть стертый текст палимпсеста кодекса Ефрема (С). Плодом исследовательской деятельности Тишендорфа стали многочисленные издания критического текста Нового Завета, важнейшим из которых является восьмое (*Editio octava critica major*. Т. I. 1869. Т. II, 1872).

В Англии издание Нового Завета предпринял в 1857–1872 годах Трегелльс (*S.P. Tragelles*), который кроме того издал в 1861 году палимпсест Закинфского кодекса (Ξ). Этот кодекс с 1821 года хранился в Лондоне, в библиотеке Британского Библейского общества, и не так давно вместе со всей этой библиотекой был передан в университетскую библиотеку Кембриджа. Два англичанина, профессора Кембриджского университета Весткот (*B.F. Westcott*, ставший затем епископом в Дареме) и Хорт (*F.J. Hort*), в результате 30 лет совместной работы осуществили ставшее затем классическим издание Нового Завета: «*The New Testament in the Original Greek*» (1881). Во втором томе, который служит введением к новозаветному тексту, Хорт, подводя итог совместным исследованиям, разделяет рукописи на четыре типа текста: сирийский или византийский, западный, александрийский и средний, — о чем речь пойдет далее (1.5.2). Среди публикаций XIX века следует упомянуть еще издания Веймаута (*R. Weymouth*) и Бернарда Вайса (*B. Weiss*). Последнее основывается главным образом на тексте Ватиканского кодекса.

В начале XX века наиболее грандиозным стало четырехтомное издание (1902–1913) Германа фон Зодена (*Hermann von Soden*), взявшего за основу своего исследования византийский текст Нового Завета. В новозаветных рукописях фон Зоден выделил три основных типа текста, которые восходят к трем редакциям первых веков хрис-

тианства: лукиановской, редакции Исихия и редакции Памфила. Первый тип текста фон Зоден назвал общим, второй исихиевским или египетским, и третий тип текста иерусалимским. Все эти три редакции восходят к одному древнему тексту, которым пользовался еще Ориген в конце II начале III века. Стоит упомянуть также трехтомное издание Грегори (R.C. Gregory), «Textkritik des Neuen Testaments» (1900–1909), где между прочим подчеркивается значение византийских лекционариев для изучения истории текста Нового Завета. В изданиях Александра Саутера (A. Souter, издание Нового Завета 1910, ²1947) и Таскера (R. Tasker, издание Нового Завета 1964) дается очередное исправление Textus Receptus, легшее в основу новой английской версии и в значительной степени совпадающее с текстом Весткота и Хорта 1881 года.

Необходимо упомянуть об изданиях трех католических библистов, Генриха Фогельса (H.J. Vogels, издание Нового Завета 1920, ⁴1995), Августина Мерка (A. Merk, издание Нового Завета 1933, ¹⁰1986) и Хосе Бовера (J.M. Bover, издание Нового Завета 1943, ⁴1968), которые вслед за фон Зоденом придерживаются византийского, или церковного, типа текста. Следует отметить также две большие программы новозаветных текстологических исследований, которые в настоящее время еще не принесли всех обещанных плодов. Это International Greek New Testament Project, где задействованы английские и американские библисты, и Novi Testamenti editio critica major, организованная Институтом текстологии Нового Завета в Мюнстере. В рамках первой программы до настоящего времени (2006) издан обстоятельный обзор разночтений новозаветных рукописей трех синоптических Евангелий. Вторая, мюнстерская программа выпустила на настоящий момент все разночтения новозаветных рукописей по Соборным посланиям (1997–2005).

Перечень изданий XX века можно завершить упоминанием об Эберхарде Нестле (Eberhard Nestle), который на основе публикаций Тишендорфа, Весткота Хорта и Бернарда Вайса осуществил ставшее самым популярным в наше время издание Нового Завета (с 1898 года и далее). С 13-го издания 1927 года эту работу продолжил его сын Эрвин Нестле (Erwin Nestle), а с 21-го издания (1952) развил и обогатил новыми данными из папирусов и других рукописей Курт Аланд (Kurt Aland), директор Института текстологии Нового Завета в Мюнстере († 1994). С 1993 года в свет выходит 27-е издание, которое обычно называют Nestle-Aland, принятое для изучения Нового Завета в университетах по всему миру. Издание Nestle с 1904 года использовалось

Британским библейским обществом в качестве основы для переводов Нового Завета на другие языки вместо принятого до того времени Textus Receptus. В настоящее время Объединенные библейские общества (United Bible Societies) приняли за основу для переводов критический текст, первое издание которого вышло в 1966 году (The Greek New Testament) и который весьма незначительно отличается от текста Nestle-Aland. 3-е издание его (1975) вовсе совпадает с текстом 26-го издания Nestle-Aland, опуская только подробный критический аппарат, не представляющий практической ценности для переводчиков.

В 1993 году было выпущено 4-е издание «The Greek New Testament» с расширенным критическим аппаратом, в котором гораздо больше внимания уделено византийским богослужебным рукописям, богослужебным Евангелию и Апостолу (Ἐκλογαῖα согласно принятой на Востоке терминологии или Εὐαγγελιστάρια согласно терминологии, принятой на Западе, а теперь проникшей и на Восток). Работа по сбору разночтений из этих византийских рукописей была проведена автором настоящего Введения как члена международного издательского комитета, включающего кроме него Барбару и Курта Аланд, Карло Мантини и Брюса Мецгера.

В этом 4-м издании «The Greek New Testament» указаны разночтения примерно на 1500 мест новозаветного текста. Это гораздо меньше в количественном отношении, чем в издании Nestle-Aland, но все приведенные разночтения имеют следующие две особенности: 1) указаны только важные разночтения, которые могут иметь значение для переводчиков Нового Завета на другие языки, и 2) в критическом аппарате приведено по возможности более полное число свидетелей каждого разночтения.

Особое внимание издателями «The Greek New Testament» было уделено святоотеческим свидетельствам о тексте Нового Завета. Естественно, что речь может идти только о прямых цитатах у отцов, потому что аллюзии на библейские повествования, парафразы, гармонизации синоптических отрывков и цитирование по памяти не могут приниматься в качестве таких свидетелей. Согласно этому критерию, учитываются свидетельства о тексте (в том числе и о разночтениях) Нового Завета у церковных авторов и отцов, но не позже половины V века, поскольку для воссоздания древней формы текста наибольшую ценность имеют цитаты этих первых веков. Отцы, жившие после V века, цитируют, как правило, византийскую форму текста, которая и без того хорошо известна из огромного числа сохранившихся

рукописей. Достаточно часто издатели приводят ссылки и по преподобному Иоанну Дамаскину, благодаря его огромному значению для всей Православной Церкви.

Текст 27-го издания Nestle-Aland и 4-го издания «The Greek New Testament» можно было бы считать вселенской, всеми принятой формой текста, поскольку по нему студенты в университетах по всему миру изучают толкование Священного Писания и с него совершаются переводы на иностранные языки и наречия. Впрочем, следует оговориться, что этот текст является лишь сводом из всех рукописей (вернее, всех бывших в распоряжении издателей), но в таком виде он никогда не существовал в истории Церкви и никогда не использовался за богослужением, в отличие от византийской (литургической) формы текста, которая является богослужебным текстом Церкви и об издании которой пойдет речь далее.

1.4.3. Издание Нового Завета в Греческой Православной Церкви

В Православной Церкви текст Нового Завета хранился и изучался с особенным благоговением, о чем свидетельствуют многочисленные рукописи искусного письма с высокохудожественными украшениями, хранящиеся в монастырях и библиотеках. Первые издания печатного текста вышли, как уже замечено, на Западе и оттуда были завезены на Восток. И вот среди известных неблагоприятных условий эпохи турецкого владычества сложилась такая ситуация, когда в обращении одновременно находилось большое число рукописей богослужебных Евангелия и Апостола, а также различных новых печатных изданий, но не было единого текста, принятого во всех церквях. В связи с этим Вселенская Патриархия образовала в 1899 году комиссию, куда вошли митрополиты Сардийский Михаил и Ставропольский¹ Апостолос, а также профессор Халкинской богословской школы Василий Антониадис. Этой комиссии было поручено собрать и изучить новозаветные рукописи из Константинополя и с горы Афона и подготовить издание Нового Завета, которое содержало бы «единый восстановленный текст древнего подлинника согласно церковному преданию».

Задача была весьма деликатной и сложной по причине множества имеющихся рукописей, содержащих либо последовательный текст, либо церковные зачала из Нового Завета, а также из-за огромного ко-

¹ Σταυρούπολη — город в Северной Греции, административный округ Ксаноис. — *Примеч. пер.*

личества встречающихся в них разночтений. В предисловии к своему изданию комиссия упоминает 116 рукописей богослужебных Евангелия и Апостола, 45 из которых Антониадис изучил лично в Константинополе и на Афоне, а остальные использовал при подготовке текста по колляциям, предоставленным его сотрудниками в Афинах и в Иерусалиме. В этих 116 рукописях представлен текст Нового Завета, который читался в церквях с IX по XVI век, т.е. на протяжении почти восьми веков, хотя большая часть отобранных рукописей относится к периоду с X по XIV век. Патриархийное издание греческого текста увидело свет в 1904 году (2-е издание 1912 г.), и с той поры по настоящий день «Апостолики Διακονία» (Ἀποστολική Διακονία) и другие церковные издательства и издательские дома в Греции продолжают переиздавать без изменения этот же текст.

Предложение английского библеиста Лейка (*Lake K. The Text of the N. Testament*, 1928. P. 85) признать патриархийное издание 1904 года как наиболее точную форму византийского текста вместо *Textus Receptus* не нашло отклика в ученом мире. Причины этому могли быть следующие: 1) для подготовки издания было привлечено не слишком большое число рукописей; 2) в некоторых местах, как признает сам Антониадис, предпочтение было оказано не византийским чтениям и 3) издание было выполнено почти исключительно по лекционариям, а не по рукописям с последовательным текстом Нового Завета, которые в деталях не везде совпадают с текстом лекционариев.

В любом случае издание 1904 года остается до настоящего времени наиболее серьезным опытом критического издания греческого текста Нового Завета в Православной Церкви. При этом вполне оправдано пожелание, которое высказывалось уже неоднократно и с самых разных сторон, о подготовке нового критического издания, которое учитывало бы всю совокупность известных нам греческих рукописей. Сам Антониадис в предисловии к своему изданию называет его лишь первой попыткой подобного издания и признает его недостатки. «Но слово Божие, — замечает он, — не связывается человеческими недостатками, потому что оно есть сила Божия во спасение всякому верующему» (ср. 2 Тим. 2, 9; Рим. 1, 16).

В наши дни о необходимости критического издания византийского текста Нового Завета снова и снова говорится со стороны международного научного сообщества. Следует заметить, что в университете Бирмингема в рамках деятельности Центра издания религиозных текстов (который недавно был переименован в Институт изучения текс-

та и электронных изданий) уже готовится критическое издание текста Евангелия от Иоанна, в критический аппарат которого будут включены разночтения 70 византийских рукописей, а также добавлены чтения, предложенные в патриархийном издании 1904 года и в 27-м издании Nestle-Aland. Издание в печатном и электронном виде должно выйти в 2007 году на средства Объединенных библейских обществ при участии одного православного ученого библеиста. Издательская программа будет продолжена и для других книг Нового Завета, если заслужит одобрение со стороны Православной Церкви, которая может либо оказать материальную поддержку, либо вовсе принять на себя инициативу по дальнейшему продолжению этого труда.

1.4.4. Издания богослужебных чтений из Евангелия и Апостола

Если издания последовательного текста Нового Завета отвечали научным интересам своей эпохи или предназначались для частного использования их верующими, то издания богослужебных чтений имели в виду практические нужды церквей, где богослужебные книги были рукописными, их часто не доставало, и те, что имелись, нередко были трудночитаемы от долговременного употребления. Поэтому спустя примерно два десятилетия после первого издания Эразма и Комплютенской Библии в Венеции в 1539 году выходит первое издание евангельских зачал (перикоп) под заглавием Ἱερόν Εὐαγγέλιον.

В этом же XVI веке одно за другим выходят в Венеции еще около десяти изданий богослужебного Евангелия и шесть изданий Апостола. Из всех этих публикаций отметим только издание 1588 года (Θεῖον καὶ Ἱερόν Εὐαγγέλιον), увидевшее свет стараниями просвещенного жителя острова Хиос Эммануила Глизония (Ἐμμανουήλ Γλυζώνιος). В качестве приложения к своему изданию Эммануил Глизоний поместил так называемый Εὐαγγελιστάριον, в котором были «указаны евангельские чтения, где каждое начинается и где заканчивается. Кроме того, приложены и 35 правил, с помощью которых всегда можно найти воскресные Евангелия на весь год...». Все издания богослужебного Евангелия в XVII веке и последующих веках воспроизводят этот «евангелистарион» Эммануила Глизония, т.е. таблицу с указанием начала и конца каждого богослужебного зачала и дня, в который оно читается. Неизвестно, был ли Эммануил Глизоний первым составителем евангелистария, следует только заметить, что сам этот термин с течением времени закрепился не только за таблицей евангельских зачал, но и за всей книгой с текстом евангельских бо-

гослужбных чтений. По аналогии с печатными изданиями и рукописи богослужбного Евангелия, так называемые лекционарии или эклогадии (Ἐκλογαδία), стали называть евангелистариями, хотя этот термин в рукописях нигде не встречается.

В наши дни богослужбные Евангелие и Апостол издаются в Греции главным образом издательским домом «Апостолики Διακονία» (Ἀποστολική Διακονία) по старым венецианским изданиям и, как правило, без евангелистария, но с таблицей богослужбных чтений, которая называется «Κυρίακιοβρόχιον». Разногласия в отдельных местах между текстом богослужбных чтений и текстом патриархийного издания 1904 года, а также между различными богослужбными изданиями безусловно наводят на мысль о необходимости их согласования.

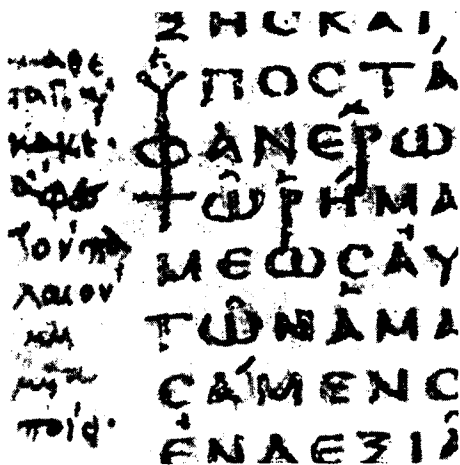
1.5. Критика новозаветного текста: достижения и перспективы

1.5.1. Что такое критика текста Нового Завета

Говоря о «критике новозаветного текста», мы подразумеваем прежде всего те усилия ученых библеистов, которые они прилагали в течение двух последних столетий для восстановления древнего текста Нового Завета в том виде, как он вышел из-под пера священных писателей. Конечно, подобная критическая работа над текстом имела место и в ранние века. Речь идет о трех так называемых редакциях текста, которые были проведены независимо одна от другой около 300 года по Рождестве Христовом в Антиохии, Александрии и Палестине. Первую приписывают пресвитеру и мученику Лукиану, вторую — епископу Исихию Египетскому и третью — епископу Евсевию Памфилу. Впрочем, следует заметить, что в современной науке нет единого мнения относительно действительности существования этих трех редакций. С большей уверенностью можно говорить о редакции антиохийской или лукиановской. В любом случае обилие разночтений в рукописях не могло не беспокоить священноначалие и богословов, и поэтому серьезный пересмотр текста с целью его восстановления был неизбежен.

В процессе переписывания текста в многочисленных рукописях, унциальных и минускульных, на греческом и других языках, возникли различные ошибки, объясняемые либо небрежностью переписчика, либо намеренным исправлением текста. Не следует

удивляться тому, что Промысл Божий допустил возникновение ошибок. Ибо с того самого момента, когда слово Божие вошло в человеческую историю, нимало не потеряв при этом своих свойств как слова Божия, оно восприняло в своих внешних формах законы существования произведения человеческого. Так, например, если две строчки в тексте заканчиваются одним словом, вполне возможно при переписывании — особенно если внимание писца притупилось из-за усталости — пропустить вторую строку. Подобное явление



Исправления на полях Ватиканского кодекса

непреднамеренного пропуска строки называется омиотелевтонией (ομοιoteλεύτητο — одинаковое окончание). Также возможно выпадение слога, если он похож на предыдущий (ἀλλογραφία — аллография, упрощение на письме), или добавление лишнего слога или буквы (δίτογραφία — диттография, удвоение на письме). Намеренное исправление текста замечается в местах неудобопонятных, которые переписчик старается улучшить добавлением или опущением слов либо согласованием их с параллельными местами. Последнее является самым обычным делом для синоптических Евангелий. Так, например, в некоторых рукописях в отрывке из Евангелия от Матфея 24, 36 опускаются слова «ни Сын»; в Евангелии от Иоанна 7, 39 после слов «ибо еще не было на них Духа» (οὐλὼ γάρ ἦν πνεῦμα) добавляется один из следующих вариантов: «Святого» (ἁγίου), «не был дан» (δεδομένον), «Святого на них» (ἁγίου ἐπ' αὐτοῖς), «Святого дано им» (ἁγίου δεδομένον) и т.д. И сам Ориген, видя многочисленные различия в рукописях, замечает: «Возникли большие различия между рукописями, либо от нерадения некоторых переписчиков, либо от полного непонимания того, что переписывают, либо, наконец, от самовольного исправления через добавление или отнятие»¹.

¹ «Πολλή γέγονεν ἡ τῶν ἀντιγραφῶν διαφορά, εἴτε ἀπὸ ραφινίας τινῶν γραφέων, εἴτε ἀπὸ τόλμης τινῶν μοχθηρᾶς διαθέσεως τῶν γραφομένων, εἴτε καὶ ἀπὸ τῶν τὰ ἑαυτοῖς δοκοῦντα ἐν τῇ διορθώσει προστιθέντων ἢ ἀφαιρούντων».

Иной раз переписчики или правщики, не соглашаясь с каким-нибудь сделанным до них исправлением, невольно выражают свое возмущение на полях рукописи. Так, например, один из правщиков Ватиканского кодекса в Послании евреям напротив 1, 3: «являя (φαυερῶν) все словом силы Своей», — не терпя исправления на φέρων (держа) вместо древнего чтения φαυερῶν (являя) Ватиканского кодекса, — написал: «невежественнейший и злодей, оставь старое, не исправляй»¹. Впрочем, предыдущего правщика оправдывает другое рукописное предание, подтверждающее чтение φέρων, которое принято и в новейших критических изданиях, и в византийском тексте.

1.5.2. Классификация рукописей по типам текста

Наличие множества разночтений в рукописных текстах побудило исследователей в середине XVIII века классифицировать рукописи на группы по виду содержащегося в них текста. Бенгель был первым, кто разделил различные рукописи на группы или семьи. Вслед за ним Грисбах выделил три группы рукописей: западную, александрийскую и константинопольскую. Важным моментом в истории изучения новозаветного текста стали выводы двух английских ученых, друзей, профессоров в Кембридже Весткота и Хорта. В результате 30 лет совместных исследований рукописей Нового Завета Весткот и Хорт в 1881 году опубликовали двухтомник, первый том которого содержал текст Нового Завета, а во втором (написанном Хортом, но заключающем в себе выводы обоих ученых) было помещено Введение к новозаветному тексту. Признавая себя продолжателями теории Грисбаха, эти два английских текстолога разделили новозаветные рукописи на четыре группы, каждая из которых представляет особый тип текста. Эти четыре типа текста следующие:

1. *Средний* (intermediate) тип текста — так Весткот и Хорт назвали текст, который содержится в двух древних кодексах, Ватиканском и Синайском, преимущественно в первом. Этот тип текста они считали наиболее чистым и древним, почему и в своем издании придерживались именно его. Уверенность в своей правоте отразилась даже в заголовке их издания: «The New Testament in the Original Greek».

2. *Александрийский* тип текста произошел от среднего в результате филологической правки, произведенной образованными александрийскими переписчиками. Представителями этого типа являются кодекс Ефрема (С), королевский кодекс (L), коптский бохейрский

¹ «Ἀμαθέστατε καὶ κακῆ, ἄφες τὸ παλαιόν, μὴ μεταλοίει».

перевод и текст, которым пользовались александрийские богословы святитель Климент, Ориген (частично), святитель Дионисий, Дидим и святитель Кирилл.

3. *Западный* текст был в употреблении у церковных авторов с конца III века, главным образом у Татиана, святителя Ириния Лионского, Тертуллиана и святителя Киприана Карфагенского. Он представлен также в кодексе Безы (D) и в древних латинских и сирийских переводах. Этот тип текста отличается пространными и важными исправлениями, которые были сделаны в первые века, по всей видимости, в Сирийской Церкви, оттуда попали в первые сирийские и латинские переводы и затем были перенесены на Запад. Поэтому название данного типа «западным» вовсе не означает его происхождения в странах Запада.

4. *Сирийский* или *антиохийский* тип текста известен нам из сочинений святителя Иоанна Златоуста, через него он распространился по всей римской империи. Этот текст появился в результате тщательной редакции, целью которой было сведение к единообразию различных вариантов рукописных чтений и упрощение сложных для понимания мест. Для большей связности в текст были вставлены различные союзы, местоимения заменены для устранения неясности именами Божиими, редкие грамматические обороты уступили место более употребительным. Эта редакция была проведена в IV веке по всей видимости пресвитером Лукианом, и исправленный текст быстро распространился по всей Римской империи. Именно этому тексту следуют издания Textus Receptus XVI и XVII веков.

Последний тип текста Весткот и Хорт считают непригодным для восстановления первоначального текста Нового Завета из-за его позднего происхождения. Не слишком ценным английские исследователи сочли и западный текст, за одним исключением: в тех местах, где западный текст, при общей своей склонности к более пространному изложению, оказывается лаконичнее среднего, они предпочли западные чтения. Текст этих отрывков они назвали Western non-interpolations (т.е. подлинные, не добавленные позже западные чтения), считая их более древними. Но в целом наиболее древним и чистым они считали, как сказано выше, средний текст и на его основе подготовили свое издание 1881 года.

В настоящее время эта классификация типов текста, предложенная более 100 лет назад Весткотом и Хортом, несколько видоизменилась в результате исследовательской работы новых поколений текстологов. Исследования в этом направлении, конечно, еще про-

должаются, но большинство ученых признают сейчас существование следующих четырех типов новозаветного текста.

1. *Александрийский текст*. Родиной этого текста является Египет, он засвидетельствован в большинстве папирусов, в Ватиканском и Синайском унциальных кодексах, в сочинениях александрийских богословов святителя Климента и Оригена, в коптском бохейрском переводе и др. Этот тип текста соответствует среднему и александрийскому в классификации Весткота и Хорта.

2. *Западный текст*. Этот тип текста называется западным не потому, что сложился в западных странах, но потому, что был распространен там уже во II веке, о чем свидетельствуют древние латинские и сирийские переводы, западные отцы, кодекс Безы (D) и некоторые папирусы. Местами этот текст весьма существенно отличается от традиционного текста рукописных памятников, особенно в книге Деяний апостольских. Последние исследования обнаружили следы этих западных чтений в самых древних новозаветных рукописях Египта. Поэтому многие считают родиной этого текста Александрию.

3. *Кесарийский текст* во многом напоминает александрийский тип текста и представлен в папирусе P⁴⁵, унциальном кодексе W, в кодексе Коридети (Θ), кодексе Тишендорфа (Λ), в Бератском кодексе (Φ), а также в грузинском переводе. Многие полагают, что этот текст был принесен Оригеном из Египта в Кесарию Палестинскую.

4. *Византийский, общераспространенный* (χοινὸ ἡέμενον), или *церковный текст* появился в результате правки новозаветного текста, проведенной антиохийским пресвитером и мучеником Лукианом, был перенесен святителем Иоанном Златоустом в Константинополь и оттуда распространился по всей Римской империи. Называется также константинопольским или имперским (αὐτοκρατορικό). После взятия Константинополя византийский текст был перенесен образованными греками на Запад и стал основой для Textus Receptus. Именно этот тип текста Церковь использовала в своем богослужении. В самых разных по времени написания рукописях византийский тип текста довольно устойчив: он засвидетельствован в святоотеческих трудах начиная с IV века и далее, в лекционариях и в переводах, сделанных после 300 года по Рождестве Христовом.

Серьезная работа по исследованию новозаветных рукописей проводится последние десятилетия в Институте текстологии Нового Завета в Мюнстере (Германия). Именно здесь выходят в свет издания Нового Завета, известные как издания Nestle-Aland (см. 1.4.2). При-

том что уже более ста лет прошло со времени научных изысканий Весткота и Хорта, предубеждение библеистов-текстологов против византийского или церковного текста нисколько не изменилось. Но преимущество исследователей упомянутого института перед первыми английскими текстологами заключается в том, что за прошедшее столетие были опубликованы папирусы III века и значительное число минускульных рукописей, которые в той или иной мере используются при новых изданиях текста Нового Завета.

1.5.3. Значение греческого церковного текста для современных исследований текста Нового Завета

В предыдущей главе мы упомянули о том типе текста, который Весткот и Хорт называли антиохийским или сирийским и который впоследствии получил еще другие наименования: византийский, общераспространенный, патриархийный, имперский, константинопольский и церковный. Наиболее употребительным среди текстологов в настоящее время является наименование византийский тип текста. В критическом аппарате 4-го издания «The Greek New Testament» Объединенных библейских обществ он обозначается как Byz или Byz Lect, а в 27-м издании Nestle-Aland буквой M, т.е. текст большинства (Multitude) рукописей. Мы предпочитаем называть его церковным текстом. Не потому, конечно, что только этот текст оправдывает такое его наименование: и другие типы текста так или иначе использовались Церковью, либо за богослужением, либо для домашнего чтения или катехизации. Но потому, что он сохранился во множестве рукописей с последовательным новозаветным текстом, имеющих явные признаки их литургического использования, а также во множестве лекционариев, литургическое назначение которых нет нужды доказывать. Этот тип текста можно было бы назвать литургическим.

С тех пор как абсолютный авторитет Textus Receptus был поставлен под сомнение, критические издания Нового Завета ориентируются главным образом на унциальные рукописи IV века, которые являются предшественниками византийских рукописей. А в XX веке внимание издателей в большей степени было обращено уже на папирусы (II и III вв.), которые предшествуют и самим унциалам. Конечно, никто не может отрицать, что папирусы и унциальные рукописи стоят ближе по времени к автографам священных писателей. Но при этом никто не может исключать возможности того, что правы были

и те древние мужи, от которых ведут свое начало византийские или церковные рукописи. Несмотря на то что их текст является плодом редакторской правки и критической обработки, направленной на выравнивание стиля, прояснение смысла и гармонизацию отдельных частей повествования — труд, который приписывается обычно пресвитеру и мученику Лукиану, — никто не может отрицать, что этот текст несет в себе древние чтения, которые нельзя упускать из вида при воссоздании первоначальной формы текста. К подобным древним чтениям можно отнести те места византийского текста, которые очевидно совпадают с чтениями папирусов или унциальных кодексов, а также те, где византийский текст лаконичнее прочих типов текста. Весткот и Хорт называли *Western non-interpolations* те места западного текста, в которых при общей его тенденции к пространности и добавлениям он оказывается лаконичнее других типов текста. Эти места английские текстологи посчитали более древними и подлинными. То же самое можно применить и к тем чтениям византийского текста, которые не несут в себе признаков стилистической правки или интерполяции. Можно было бы даже по аналогии назвать их *Eastern non-interpolations* и считать более древними.

Совершенно очевидно, что византийский или церковный текст до сих пор не изучался должным образом. За исключением патриархального издания 1904 года не было осуществлено ни одного критического издания. В Чикагском университете (США) группа исследователей во главе с профессорами Колвелом (Colwell) и Ридлом (Riddle) приступили с 1930 года к изучению текста византийских лекционариев и опубликовали ряд интересных работ, но этот их труд не нашел своих продолжателей. Также были напечатаны в разных странах мира отдельные исследования текста Нового Завета в творениях отцов Церкви. Можно упомянуть еще издание Нового Завета, которое вышло в США в 1982 году под названием «*The Greek New Testament according to the Majority Text*» (издание Z.C. Hodges — A.L. Farstad). Текст этого издания в основном следует византийскому типу.

Думается, что изучение византийского текста, особенно текста лекционариев, может быть весьма полезным для современной библейской текстологии. Потому что литургический текст, на протяжении многих веков непрерывно употреблявшийся в Церкви и бдительно сохранявшийся священноначалием, не претерпел сколько-нибудь серьезных изменений. Но дело всестороннего исследования церковного текста — это задача не одного лишь какого-либо ученого. Оно требует совместной работы и объединения усилий многих людей,

особенно в среде православных специалистов, чтобы в будущем стало возможным критическое издание, учитывающее все множество византийских рукописей¹.

Подобное издание было бы вдвойне полезным. С одной стороны, оно станет значительным вкладом в современную библеистику на самом высоком международном уровне. И с другой стороны, такое издание поможет достичь единообразия литургического текста, чтобы греческие издания последовательного текста Нового Завета и богослужебных зачал из Евангелия и Апостола, которые читаются в Церкви, были согласны между собою, что в настоящее время происходит далеко не всегда. Та благосклонность, с какой весь православный мир встретил издание В. Антониадиса 1904 года, должна внушать надежду, что с еще большей благодарностью православный народ примет новое тщательно подготовленное издание текста Нового Завета.

В современных условиях, когда повсюду действуют многочисленные исследовательские центры в самых разных отраслях науки и постоянно создаются новые, успеху библеистики в Греции весьма содействовало бы создание соответствующего библейского центра или института, в задачи которого входило бы также исследование и издание текста Нового Завета на уровне современных научных требований с использованием новейших компьютерных технологий.

¹ См. 1.4.3 о критическом издании Евангелия от Иоанна.

2. ИСТОРИЯ КАНОНА НОВОГО ЗАВЕТА

Библиография

Σάκκου Σ. Ο κατάλογος του Μουρατόρι. 1970; Ἡ 39 Εορταστικὴ ἐπιστολὴ του Μ. Αθανασίου. 1973; *Campenhause H., von.* Die Entstehung der christlichen Bibel. 1968; *Gamble H.Y.* The N. Testament canon. Its Making and Meaning. 1985; *Goodspeed E.J.* The Formation of the N. Testament. 1927; *Lagrange M.J.* Histoire ancienne du canon du N. Testament. 1933; *Metzger B.M.* The canon of the N. Testament. Its Origin, Development and Significance. 1987; *Zahn Th.* Grundriss der Geschichte des Neutestamentlichen Kanons. 1904.

2.1. Что называлось Писанием в ранней Церкви

История собирания 27 книг Нового Завета в единый корпус и осознание его Церковью в качестве Священного Писания представляет чрезвычайный интерес. Но прежде чем приступить к рассмотрению всех этапов формирования корпуса книг Нового Завета, т.е. истории «канона» Нового Завета, следует ответить на вопрос: что первенствующая Церковь называла своим Писанием? В книгах Нового Завета мы часто встречаем фразы: «ибо так написано», «Писание говорит», «все написанное», «по Писанию» и подобные им. При помощи этих фраз как Сам Христос, так и писатели новозаветных книг вводят в повествование цитаты из Ветхого Завета, который являлся Священным Писанием ранней Церкви и который они называют также «закон и пророки».

В Ветхом Завете Господь наш Иисус Христос видел пророческое изображение всей Своей земной жизни и служения, смерти и воскресения. И в Нагорной проповеди, обобщая Свое отношение к Ветхому Завету, Спаситель говорит: «Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить» (Мф. 5, 17). Апостолы впоследствии также подтверждали

свою проповедь Ветхим Заветом, повсюду распространяя веру, что в лице Господа Иисуса Христа исполнились ветхозаветные пророчества. Евангелие, которое они возвещали, есть то самое, «которое Бог прежде обещал через пророков Своих, в святых писаниях» (Рим. 1, 2). Следуя этому принципу, святые отцы и гимнографы Церкви позднее толковали Ветхий Завет через призму веры Христовой.

Говоря, что Священным Писанием первых христиан был Ветхий Завет, мы имеем в виду лишь различные ветхозаветные книги, но не определенный их канон, сформировавшийся уже позднее. Именно поэтому в некоторых случаях священные писатели Нового Завета фразами «как написано» или «Писание говорит» вводят в свое повествование тексты, которых нет в известных нам книгах Ветхого Завета¹. Весьма возможно, как показали новейшие исследования, что в первенствующей Церкви наряду с книгами Ветхого Завета были в обращении и некие собрания messiанских ветхозаветных текстов, которые называются теперь *Testimonia* (свидетельства) или *Florilegia* (антологии) и которыми пользовались христиане. Подобные сборники были найдены между рукописями ессеев в Кумране возле Мертвого моря. Церковь не стала ограничивать себя так называемым узким канонам из 39 книг Ветхого Завета, утвердившемся в иудаизме после Собора раввинов в Иамнии в конце I века по Рождестве Христовом. Напротив, в своей литургической практике она позднее «усыновила» в качестве Священного Писания пространный канон из 49 книг, большая часть которых цитируются в Новом Завете и входят в греческий перевод Септуагинты.

Если посмотреть на списки тех книг Ветхого Завета, которые цитируют святые отцы, и на их рассуждения (филологического и богословского характера) об этих текстах, легко убедиться в том, что даже следов существования проблемы разграничения узкого и пространного канона не видно в древней Церкви. Проблема эта возникла лишь после Реформации, в XVI веке, в связи с полемикой протестантов и римокатоликов. Подробнее о Ветхом Завете как «Писании» Церкви см. в следующем приложении.

¹ См., напр.: 1 Кор. 2, 9; Иак. 4, 5; ср. Иуд. 14 и след.

Приложение

Ветхий Завет как Священное Писание Церкви

Каким бы странным ни показалось это утверждение, но в первые годы своего существования и распространения Церковь жила не с Новым Заветом, который еще не был написан, но с книгами Ветхого Завета. И они соответственно были ее Священным Писанием. Господь наш Иисус Христос Сам неоднократно толковал это Писание и Сам же его исполнял («не нарушить пришел Я, но *исполнить*»): прежде всего Своей жизнью, смертью и воскресением. Евангелист Лука, описывая первую проповедь Спасителя в субботу в синагоге Назаретской (Лк. 4, 16–28), обращает внимание на несколько характерных черт. Спаситель «по обыкновению» вошел в синагогу, и Ему было предложено прочитать из книги пророка Исаии. Он *развернул* эту книгу (книга, естественно, имела форму свитка) и прочитал мессианское место: «Дух Господень на Мне; ибо Он помазал Меня благовествовать нищим...» (Ис. 61,1 и след.). И к великому удивлению всех присутствовавших тотчас прибавил: «ныне исполнилось писание сие, слышанное вами» (Лк. 4, 21). С этого самого момента Спаситель начал открыто и «со властью» (Лк. 4, 32) толковать Ветхий Завет, объясняя его христологически и христоцентрически. Подобное толкование, которое впервые облеклось в плоть и кровь с Рождеством Богомладенца в Вифлееме Иудейском — поскольку именно Рождеством Христовым исполнилось соответствующее ветхозаветное пророчество, — в будущем станет господствующим типом толкования в Церкви.

Все книги Нового Завета усеяны такими фразами, как например: «ибо так написано», «по Писанию», «Писание говорит», «сказано», «а слово обетования таково», «Исаия же вопиет», «Что же говорит ему Божеский ответ?», «И Писание, провидя... предвозвестило Аврааму...» — и подобными им формулами, при помощи которых вводятся в повествование дословные цитаты или аллюзии на ветхозаветные тексты. И Господь Иисус Христос в книгах Ветхого Завета везде видит как в зеркале прообразы Себя Самого и Церкви. Этому же примеру будут следовать потом и апостолы в своих первых проповедях и писаниях. Апостол Павел толкует мессиански даже те места, которые на первый взгляд не относятся к Мессии. Один пример: обращаясь к повествованию книги Исход (17, 6), согласно которому Моисей в ответ на ропот народа по повелению Божию ударил своим жезлом

в камень у горы Хорив и извел оттуда воду, апостол Павел замечает: «Ибо пили из духовного последующего камня; камень же был Христос» (1 Кор. 10, 4).

Даже при беглом просмотре последних критических изданий текста Нового Завета¹, в конце которых есть таблица ветхозаветных цитат в книгах новозаветных и в которых эти ветхозаветные цитаты напечатаны курсивом, разряженным или жирным шрифтом (в любом случае отличным от остального текста), можно удостовериться, что Новый Завет объясняет Ветхий, но сам непонятен без него, так же как и Ветхий Завет предвозвещает Новый, но без него не может быть правильно понят. Оба Завета даны одним Богом. Выразительно говорит об этом святитель Иоанн Златоуст: «Если бы они не принадлежали одному Господину, то ни этот не мог бы называться Новым, ни тот Ветхим. Так что это различие в названиях доказывает их взаимное сродство, причем и различие то не по существу, но лишь по времени следования одного за другим»². И в другом месте тот же отец замечает: «Ветхий Завет предвосхитил Новый и Новый истолковал Ветхий... новое уже не ново, ибо ветхое предвосхитило. Ветхое не уничтожилось, потому что истолковано в Новом»³. Очевидно, что святитель Иоанн Златоуст выступает здесь против еретиков, которые отрицали тождество Бога в Ветхом и Новом Завете и считали, что Бог Ветхого Завета — это какой-то другой, не Тот, в Которого верят христиане. Подобная этой жизненная позиция знакома нам и по нашему обществу...

Было бы, конечно, преувеличением сказать, что если убрать из Нового Завета все ветхозаветные места, останется не более чем образ Иисуса, Который проповедует обычное нравственное учение и совершает чудеса. Справедливо лишь то, что и Ветхий и Новый Завет находятся между собою в теснейшей связи, и отображают историю одного народа, который если и имеет какую-либо особенность, то состоит она в его вселенском посланничестве и ответственности перед другими народами донести до них всемирную весть о спасении. Эти посланничество и ответственность имел прежде древний Израиль, а впоследствии восприняла христианская Церковь. Вне этой исторически обусловленной общности, ветхого и нового Израйля, трудно понять и еще труднее истолковать Ветхий Завет.

¹ Напр., *Novum Testamentum Graece*, 27-е издание Nestle-Aland или *The Greek New Testament*, 4-е издание Объединенных библейских обществ.

² PG 51, 282.

³ PG 50, 796.

Понятие исключительности одного народа чуждо библейскому видению, библейскому упованию. Обязанность как ветхого, так и нового Израиля состоит в том, чтобы открыть надежду на спасение всему миру. Те церковные круги, которые в наши дни имеют склонность — как правило с самым благочестивым настроем — лишить других, даже из членов своей Церкви, надежды на спасение или, еще хуже, предвидят их вечные муки, тем самым показывают свое непонимание и неспособность пережить всеобъемлющую любовь Божию.

Возникает вопрос: как может такая книга, где повествуется о войнах израильского народа и описываются деяния, которые кажутся нам сегодня дикими и некультурными, стать Священным Писанием христиан? Следует признать, что сейчас многие пребывают в глубоком неведении относительно того, в чем заключается богооткровенный и библейский характер той части Священного Писания, которая называется Ветхий Завет. Эта книга, а точнее, эти книги представляют собою одну непрерывную историю божественного водительства, поэтапно развивающихся спасительных событий, человеческого устремления к грядущему царству Мессии. На языке богословия центральная идея этих книг может быть выражена как «история божественного домостроительства» (*ἱστορία τῆς θείας οἰκονομίας*), что по-немецки называется *Hailsgeschichte*). Все, что находится вокруг этой истории божественного домостроительства, которая венчается историческим фактом воплощения Сына Божия, может быть связано 1) либо с культурными явлениями той эпохи, которые отличаются от привычной нам культуры и, естественно, вызывают неприятие (в этом случае требуется лишь соответствующее объяснение тех явлений и восприятие их в связи с понятиями современной им эпохи); 2) либо с обычаями тех народов и конкретными фактами всемирной истории, среди которой — и никак не вне времени и места — развивается история божественного домостроительства; 3) либо, наконец, с разными другими явлениями той эпохи, что встречается и в книгах Нового Завета (отношение к женским прическам, покрывалу на голове, что связано с общественными нормами того времени).

Божественное Откровение есть одно непрерывное действие благодати и Промысла Божия в рамках человеческой истории, а книги Священного Писания описывают и поясняют эту связь между Богом и тварным миром. В беседе с иудеями о Священном Писании Христос сказал: «Исследуйте Писания, ибо вы думаете чрез них иметь

жизнь вечную; а они свидетельствуют о Мне. Но вы не хотите прийти ко Мне, чтобы иметь жизнь» (Ин. 5, 39–40). Насколько неразумно с точки зрения Церкви Христовой при чтении Ветхого Завета не увидеть Христа и не прийти к Нему, в Котором завершаются закон и пророки, настолько неразумно при чтении Нового Завета не прийти ко Христу и не обрести эту жизнь в свободе и любви, но каждый раз спотыкаться о букву новозаветных текстов, гоняться за тенью, будучи уязвленным этим буквоедством или другим каким-либо видом фундаментализма. «Потому что буква убивает, а дух животворит» (2 Кор. 3, 6).

Христианство обычно называют религией книги (как, впрочем, и иудаизм и ислам). Но эта книга, Священное Писание, не была дана людям сразу и не упала с неба, но была написана богодухновенными людьми. И притом людьми, которые говорили на разных языках, получили различное образование, жили среди различных исторических и общественных условий, писали притом по разным поводам и были побуждаемы различными обстоятельствами, но все они проповедовали одну и ту же спасительную истину. Основой для всех священных писателей служит история, потому что они заботятся о конкретных проблемах людей в рамках этой истории и описывают спасительные действия божественной благодати также в рамках этой истории (исход из Египта, послание пророков, обетование о Мессии, эсхатологические события).

Другими словами, христианское Откровение, будь то в Ветхом Завете как прообраз, будь то в Новом Завете как уже свершившаяся реальность, имеет один и тот же совершенно ясный исторический характер. Незнание или намеренное устранение этой исторической основы в первые века христианства породило гностицизм, а в наши дни ведет к идеологизации веры и нагнетает нездоровые страхи вокруг спасительной истины. Церковь первых веков самым жестким образом боролась с гностическими ересями (зародившимися по большей части в сфере платоновской и неоплатоновской философии), которые в силу своего дуалистического мечтательного характера ослабляли историческую основу, притупляли чувство реальности и направляли людей в бесплотные сферы «духовности», которые обещали будто бы более глубокое чувство удовлетворения. Этому извращению Церковь противопоставила не какую-либо свою христианскую метафизику, но «соблазн Креста» («Σχάνδαλον τοῦ σταυροῦ» — Гал. 5, 11), исторический факт Креста Христова, который является вершиной всей истории божественного домостроительства, о чем было сказано прежде.

Слово Божие «стало плотью, и обитало с нами» (Ин. 1, 14), для того чтобы преобразить человека и вместе с ним весь мир не только в эсхатологической перспективе, но уже сейчас, в рамках нашей истории.

Ветхий Завет, который вместе с Новым стал Священным Писанием Церкви Христовой, с самых разных сторон и многократно был истолкован отцами Церкви в их многочисленных творениях и стал глубочайшим источником вдохновения для авторов церковных песнопений и житий святых. Ветхозаветные псалмы с самого начала вошли в литургическую жизнь Церкви, и многие церковные песнопения были созданы по мотивам важнейших событий Ветхого Завета. Иконописцы запечатлели сцены и лица Ветхого Завета на стенах храмов рядом с новозаветными сюжетами, чтобы верующие могли видеть их во время богослужения, особенно те, кто не умел читать, и чтобы, таким образом, эти изображения служили украшением и назиданием для них. Церковный календарь наконец обогатился днями памяти святых и событий Ветхого Завета.

Кроме сказанного уже следует заметить, что Ветхий Завет, будучи переведен с еврейского оригинала на греческий, вобрал в себя языковые и мировоззренческие особенности греческой культуры и затем уже в этом греческом своем виде вошел в жизнь Церкви. В монастырях и библиотеках хранится множество рукописей Ветхого Завета, которые своим содержанием и высокохудожественными миниатюрами представляют огромную культурную ценность. Для того чтобы понять всю степень влияния греческой культуры, которая проявилась в переводе Ветхого Завета на греческий язык, достаточно привести один пример. Тайнственное имя Божие, которое открывается Моисею в пламени горящей купины и означает на еврейском «Я есть Тот, кто Я есть», переводится в греческой Библии при помощи платоновской терминологии «Ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν» («Я есмь Сущий» — Исх. 3, 14). Это именование будет изображено на византийских иконах в нимбе Христовом: Ο ΩΝ — доказательство тождества и единства Бога Ветхого и Нового Завета. Об этом же тождестве говорят и все «Ἐγὼ εἰμι»: путь, истина, жизнь, воскресение, пастырь, дверь, — и все остальные атрибуты Христа, о которых говорит евангелист Иоанн, венчающийся «Ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν, ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος» («Я есмь... Который есть и был и грядет») в Апокалипсисе Иоанна.

После этого можно понять, почему Церковь приняла Ветхий Завет как свою книгу и включила его в свое Священное Писание. Конечно, не из-за тех войн, которые там описаны в рамках всеобщей человеческой истории, и не ради описания тех культурных и бытовых

особенностей ветхозаветных народов, которые кажутся нам сегодня столь чуждыми. И не потому также, что своим законодательством он вносит более гуманные правила во взаимные отношения человека с человеком и с обществом. И конечно, не потому, что содержит рекомендации экологического характера, полезные для нашего времени, как, например, не рубить плодовые деревья во время осады города (Втор. 20, 19) или закапывать свою нечистоту в пустыне при помощи лопаточки, которую носят на бедре (Втор. 23, 14). Но потому, что включает в себе историю божественного домостроительства, прообразы спасения, изображает Бога всегда близким к человеку и ко всему миру, дает обетование о Царстве Небесном — одним словом, предызображает и предвозвещает Иисуса Христа.

Стоит упомянуть здесь об одном святоотеческом толковании, согласно которому Божественный Логос прежде Своего воплощения в человеческой истории являл Себя людям духовно в богоявлениях Ветхого Завета, которые были явлениями триединого Бога, образуя собою центр всего Ветхого и Нового Завета. Евангелист Иоанн уже в прологе своего Евангелия подчеркивает, что Церковь «видела» славу Божественного Логоса, Который стал «плотью» внутри человеческой истории (Ин. 1, 14).

2.2. Первые упоминания о Новом Завете как Писании

Проповедь Спасителя, которая облеклась в письменную форму четырех Евангелий и в то же время передавалась изустно как Предание, в сознании верующих имела высочайший авторитет. Апостол Павел в своих посланиях часто подтверждает истину сказанного им ссылками на учение Господа: «Ибо сие говорим вам словом Господним» (1 Фес. 4, 15); «не я повелеваю, а Господь» (1 Кор. 7, 10); «Господь повелел» (1 Кор. 9, 14); «Ибо я от Господа принял то, что и вам передал» (1 Кор. 14, 23; см. также Деян. 20, 35). И апостольские мужи в дальнейшем в качестве авторитетного источника используют кроме Писания, т.е. Ветхого Завета, слова Самого Господа. Но берут их не из написанных уже Евангелий, а ссылаются на «Евангелие», разумея под этим термином устную проповедь и Предание Церкви¹. Ссылаются они также на «заповедь» Господа, которую передали апостолы².

¹ См.: Koester H. Synoptische Überlieferung bei den apostolischen Vätern. 1957.

² См., напр., Первое послание Климента 13, 2 и след.; 46, 2 и след.

Из этого следует, что вначале живое Предание Церкви играло первенствующую роль в распространении христианской истины. Папий, епископ Иераполя Фригийского, в начале II века, притом что ему были известны письменные Евангелия, о которых он сообщает нам важные сведения (о чем пойдет речь в следующей части), замечает: «Я не замедлю присоединить к моим толкованиям и то, чему сам некогда хорошо научился у старцев и хорошо запомнил... Ибо я понимал, что не столько получу пользы от чтения книг, сколько от слушания живого и остающегося в душе голоса»¹. О преимуществе живой личности Спасителя перед записанным словом говорит также ответ, данный в начале II века святителем Игнатием Антиохийским тем, кто настаивал, что если они не найдут написанными «у древних» всех христианских истин, то не поверят в них. «А таковым я говорю, — пишет святитель Игнатий, — что для меня древнее Сам Иисус Христос, не слушать Которого есть явная ошибка. Авторитетная для меня древность есть Его крест, смерть и воскресение, и вера в эти истины» (Послание к филадельфийцам 8, 2). Первые христиане были уверены в том, что Дух Божий положил начало новой эпохе истории человечества, эпохи, когда «древнее прошло, теперь все новое» (2 Кор. 5, 17). Поэтому «служители Слова», которые свидетельствуют об истине Христовой и Его учении, есть служители «Нового Завета, не буквы, но духа, потому что буква убивает, а дух животворит» (2 Кор. 3, 6).

Книги, вошедшие в состав Нового Завета, несут в себе часть того Предания, которое передавалось из уст в уста. Но эти книги не тотчас после своего написания были восприняты как Писание. Из числа прочих книг их выделяло в сознании христиан их апостольское происхождение и согласие с учением Церкви, т.е. с живым Преданием, идущим от тех, кто был «с самого начала очевидцами и служителями Слова» (Лк. 1, 2). Лишь в середине II века впервые цитаты из Евангелий упоминаются как Писание и вводятся в текст фразами «как написано», «другое Писание говорит» и т.п., которыми обычно обозначают библейские цитаты (см. Второе послание Климента 2, 4, где цитируется Мф. 9, 13; Второе послание Климента 14, 1, где цитируется Мк. 11, 17; Послание Варнавы, где цитируется Мф. 22, 14).

¹ *Евсевий Кесарийский. Церковная история. III. 39, 3—4.*

2.3. Первые собрания книг Нового Завета: гипотезы и данные для решения вопроса

После всего что было сказано о ссылках апостольских мужей на устное предание, на Самого Господа, возникает вопрос: возможно ли сказать что-либо более определенное о существовании в первенствующей Церкви сборников новозаветных книг, и если да, то когда впервые появляются такие сборники?

Первое ясное упоминание о подобном сборнике относится к 140 году по Рождестве Христовом и принадлежит еретику Маркиону, жившему в Риме. Этот Маркион, сын епископа в Синопе Понтийском, прибыл в Рим и основал там свою собственную церковь. Находясь под влиянием гностических учений, он учил, что правосудный и суровый Бог Ветхого Завета отличен от того Бога любви, Которого открыл Христос, и гораздо ниже Его. Таким образом, Маркион отверг Ветхий Завет. Поскольку он утверждал также, что двенадцать апостолов исказили учение Христово, то признавал как единственного проповедника чистого учения апостола Павла. Маркион установил свой канон, куда вошли «Евангелие» («εὐαγγέλιον») и «Апостол» («ἀποστολικόν»). Таким образом, канон Маркиона состоял из одного Евангелия, именно от Луки, который был сотрудником и спутником апостола Павла и, следовательно, содержал Павлово учение, и десяти посланий апостола Павла в следующем порядке: галатам, Первое и Второе коринфянам, римлянам, Первое и Второе фессалоникийцам, лаодикийцам (так он назвал Послание ефесянам), колоссянам, Филимону, филиппийцам. Из Евангелия от Луки Маркион вырезал все, что не было согласно с его учением.

Но вновь встает вопрос: был ли Маркион первым, кому пришла идея собрать книги Нового Завета в единый корпус? Многие исследователи отвечают на этот вопрос положительно, полагая, что отрицательный пример укороченного Маркионова сборника подвиг Церковь заняться определением канона книг Нового Завета. Впрочем, имеются определенные указания на то, что и до Маркиона уже существовали сборники посланий апостола Павла.

Во Втором Соборном послании апостола Петра — чтобы начать со свидетельства самих новозаветных текстов — упоминание об апостоле Павле¹ предполагает, возможно, что христиане — адресаты Вто-

¹ «...Как и возлюбленный брат наш Павел, по данной ему премудрости, написал вам, как он говорит об этом и во всех посланиях, в которых есть нечто

рого послания Петра — уже были знакомы с Павловыми посланиями в виде некоего сборника. Далее, святитель Игнатий Антиохийский в начале II века часто приводит цитаты из посланий апостола Павла. Это указывает на то, что он пользовался сборником из нескольких посланий апостола Павла (см., напр., Послания святителя Игнатия ефесянам 12, 2; 18, 1—2; к римлянам 5, 1; 9, 2; к смирнянам 1, 1; к магнезийцам 1, 1 и др.). Также и святитель Поликарп Смирнский в своем Послании филиппийцам обнаруживает знакомство с посланиями апостола Павла, но при этом из его слов видно, что и адресатам его они хорошо известны (см., напр., 1, 3; 3, 3; 4, 1; 5, 3; 6, 2 и далее; в 12, 1 он прямо называет Послание апостола Павла ефесянам 4, 26 Писанием). Святой Иустин Философ нигде прямо не упоминает апостола Павла, но при этом из его речи видно, что ему известен текст посланий к римлянам, Первого коринфянам, галатам, ефесянам, колоссянам, Второго фессалоникийцам, Второго Тимофею и евреям.

На основании перечисленных выше признаков многие исследователи полагают, что появление так называемого *Corpus Paulinum*, или сборника посланий святого апостола Павла, можно отнести к концу I или началу II века. В качестве места появления сборника называется Коринф или Ефес. Те, кто склоняются к Ефесу, считают первым составителем сборника епископа Ефесского Тимофея, или, согласно другим, епископа Онисима. Поводом к составлению сборника могла стать книга Деяний апостольских, получившая тогда широкое обращение среди христиан. Кроме того, сторонники этой версии объясняют таким образом появление в 90-х годах по Рождестве Христовом в среде христианской письменности множества посланий, создавших целый литературный жанр — например, посланий во 2-й и 3-й главах Апокалипсиса, Первого и Второго посланий Климента, Послания Игнатия Богоносца и т.д., — которые продолжают собой эпистолярную традицию апостола Павла. Те, кто называет местом первого появления сборника Коринф, обращают внимание на тот факт, что наиболее древний каталог новозаветных книг, канон Муратори (см. 2, 4), в конце II века поставляет Первое и Второе послания коринфянам во главе всех посланий апостола Павла. Это, конечно, только предположения, которые тем не менее разделяются очень многими учеными.

Можно ли сказать нечто подобное о четырех Евангелиях? Вплоть до середины II века Евангелия еще не имели всеобщего признания, неудобовразумительное, что невежды и неутвержденные, к собственной своей гибели, превращают, как и прочие Писания» (2 Петр. 3, 15—16).

как Священное Писание. Как уже замечено, в творениях мужей апостольских лишь изредка изречения Спасителя упоминаются как Писание. Причем в этих текстах речь идет о «Евангелии» (в единственном числе) и этот термин обозначает здесь благовестие, проповедь Церкви о Христе, но еще не книгу или книги, содержащие это благовестие. В середине II века святой Иустин Философ упоминает о «Евангелиях» (во множественном числе), которые он характеризует как «воспоминания апостолов» (*ἄπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων*) и сообщает, что они читаются христианами в богослужебных собраниях вместе с писаниями пророков¹.

Позднее Татиан, ученик святого Иустина Философа, около 170 года составил гармонизацию четырех Евангелий, которую епископ Евсевий в своей «Церковной истории» называет «Τὸ διὰ τεσσάρων» (так называемый Диатессарон Татиана)². Для этого евангельского синтеза Татиан использовал совершенно очевидно текст четырех Евангелий.

Таким образом, во второй половине II века мы можем говорить уже о существовании сборника из четырех Евангелий. Еще более ясные свидетельства этому мы увидим далее в сообщениях святителя Иринея Лионского и других церковных писателей конца II века. Остается вопросом, когда именно Евангелия вместе с посланиями и другими новозаветными книгами получили общее признание как «Писание», как «Новый Завет». Далее приведены сведения, необходимые для ответа на данный вопрос.

2.4. Конец II века как решающий момент в истории новозаветного канона

Время между серединой и концом II века стало наиболее значимым для истории новозаветного канона. Фраза одного из борцов с монтанистской ересью, возможно святителя Поликрата Ефесского: «ὁ τῆς τοῦ εὐαγγελίου καὶ τῆς διαθήκης λόγος», — которую приводит

¹ «Апостолы в своих воспоминаниях, которые называются Евангелиями, так заповедали...» (св. Иустин Философ. Первая Апология. 66, 3). «И при восходе солнца, когда наступает день, все живущие в городах и селениях собираются вместе, и читаются воспоминания апостолов или писания пророков согласно обычаю» (св. Иустин Философ. Первая Апология. 67, 3). См. также Диалог св. Иустина. 103, 8; 106, 3; 107, 1.

² Евсевий Кесарийский. Церковная история. IV. 29, 6.

церковный историк Евсевий¹, является наиболее ранним (192) случаем употребления термина «Новый Завет» в отношении к новозаветным книгам. За два или три десятилетия до этого святитель Мелитон Сардийский уже говорил о «ветхозаветных книгах» («παλαιὰ βιβλία») или о «книгах Ветхого Завета» («τὰ τῆς παλαιᾶς διαθήκης βιβλία»)², возможно отличая их тем самым от книг «Нового Завета». Впрочем, он нигде еще не употребляет этот последний термин, который окончательно утвердился с начала III века.

В конце II века святитель Ириней епископ Лугдунский (современный Лион), который в своей полемике с гностиками обращался к новозаветным текстам так часто, как никто другой из церковных писателей, живших до него, приводит в своем труде «Пять книг обличения и опровержения лжеименного знания» около 1075 мест почти из всех книг Нового Завета (кроме Флм., 2 Петр., 3 Ин., Иуды). В этой своей работе святитель Ириней подчеркивает авторитет четверичного числа Евангелий («τετράμορφου εὐαγγελίου»), объясняет значение четырех символов евангелистов и утверждает справедливость существования именно четырех, не больше и не меньше, Евангелий. «Поскольку у мира, в котором мы живем, четыре стороны, — пишет святитель Ириней, — и Церковь рассеяна по всей земле, а Евангелие и Дух жизни являются ее столпом и опорой, то надлежит Церкви иметь четыре столпа... И если это так, то суетны и невежественны, к тому же и дерзки оказываются все, кто отвергает эту идею Евангелия, и вводят большее или меньшее число евангелистов; в первом случае они полагают, будто нашли больше самой истины, а во втором отвергают домостроительство Божие»³. Кроме Евангелий святитель Ириней причисляет к книгам Нового Завета также послания апостола Павла, Деяния, Апокалипсис и из Соборных посланий Первое Петра, Первое и Второе Иоанна. В качестве Писания он цитирует также Пастырь Ермы.

Примерно в это же время святитель Климент Александрийский цитирует как Писание четыре Евангелия, которые он вполне отличает от апокрифов. Ему были известны, кроме того, 14 посланий апостола Павла (вместе с Посланием евреям), Деяния, Соборные посла-

¹ «Учение Евангелия Нового Завета» (*Евсевий Кесарийский*. Церковная история. V. 16, 3).

² *Евсевий Кесарийский*. Церковная история. IV. 26, 14.

³ *Свт. Ириней Лионский*. Пять книг обличения и опровержения лжеименного знания. III. 11, 8–9.

ния Первое Петра, Первое и Второе Иоанна, Иуды и Апокалипсис¹. Согласно Евсевию, святитель Климент истолковал в своих «Очерках» («Ὑποτύπωσις») все Соборные послания, а также послание Варнавы и Апокалипсис Петра². Кроме четырех Евангелий святитель Климент использовал также евангелия евреев и египтян, впрочем, не ставя их на один уровень с каноническими. Цитирует он также Первое послание Климента Римского, Дидахэ и Пастырь Ермы.

Большое значение для определения состояния новозаветного канона в конце II века имеет отрывок древней рукописи, найденной в 1740 году монахом Муратори в Амвросианской библиотеке в Милане, который получил название канон Муратори. Этот текст датируется примерно 200 годом по Рождестве Христовом, был написан, по всей видимости, в Римской Церкви и включает в себе не просто точку зрения отдельного автора, но воззрение Церкви. На довольно плохом местами латинском языке здесь перечисляются 23 книги Нового Завета и даются краткие «исагогические» комментарии. Невразумительный латинский текст наводит на мысль, что он является плохим переводом с греческого оригинала.

Канон Муратори перечисляет следующие книги Нового Завета: четыре Евангелия³; о четвертом Евангелии говорится, что оно написано учеником Христовым Иоанном; Деяния святых апостолов, написанные евангелистом Лукой; 13 посланий апостола Павла, среди которых первым поставлено Первое коринфянам, и с примечанием, что как Иоанн написал семи церквам (Апок. 2–3), так и Павел обращается к жителям Коринфа, Ефеса, Филипп, Колосс, Галатии, Фессалоник и Рима, а также Филимону, Титу и Тимофею; три Соборных послания: Иуды, Первое и Второе Иоанна; Апокалипсис Иоанна и Апокалипсис Петра, причем о последнем в каноне Муратори замечено, что некоторые не хотят, чтобы он читался в Церкви. Отсутствует Послание евреям, которое до конца IV века не упоминается на Западе среди канонических книг. Вызывает недоумение отсутствие Первого послания Петра, которое признавали каноническим святитель Ириней Лионский, Тертуллиан, святители Климент Александрийский и Ипполит. Католический ученый Викинхаузер (Wikenhauser) объясняет это опущение невнимательностью переписчика древнего памятника. Совершенно неожиданно среди книг Нового Завета упо-

¹ *Свт. Климент Александрийский*. Строматы. III. 13, 93.

² *Евсевий Кесарийский*. Церковная история. VI. 14, 1.

³ Хотя начало рукописи Мураториева канона утрачено и текст начинается с упоминания о Евангелии от Марка (самый конец). — *Примеч. пер.*

минается книга Премудрости Соломона, написание которой канон приписывает друзьям Соломона или, согласно восстановленному греческому тексту Мураториева канона, Филону Александрийскому. Сторонники этой последней версии утверждают, что канон был переведен с греческого оригинала. Кроме того, в тексте упоминаются другие два послания, приписываемые апостолу Павлу, о которых прямо говорится, что они не подлинные и происходят из среды сторонников Маркиона. Эти и другие подложные книги не могут быть приняты Церковью, потому что «не подобает в мед подмешивать желчь» (стих 67).

Подводя итоги, можно сказать, что к концу II века признаны каноническими большинство из 27 новозаветных книг: четыре Евангелия, Деяния, 13 посланий апостола Павла (и Послание евреям у некоторых отцов), из Соборных посланий несомненно признаны Первое Петра и Первое Иоанна, и завершает список Апокалипсис Иоанна. Канон Муратори и святитель Ириней Лионский упоминают два Соборных послания Иоанна. Второе послание Петра упоминается святителем Ипполитом и послание Иуды у Тертуллиана и в каноне Муратори. Долгое время Запад колебался в вопросе признания каноничности Соборного послания Иакова и Послания евреям. Даже в XVI веке Лютер в своем переводе отнесет послания евреям, Иакова и Иуды в конец Нового Завета, вместе с Апокалипсисом, чтобы таким образом уменьшить их значимость. В итоге, единственная часть новозаветного канона, которая окончательно определилась к концу II века, это четыре Евангелия.

Как правило, Евангелия расположены в порядке: Матфей, Марк, Лука, Иоанн, — последовательность, которая, по всей видимости, представлена в каноне Муратори и распространилась благодаря епископу Евсевию Кесарийскому и блаженному Иерониму. Но встречается и последовательность Матфей, Иоанн, Лука, Марк (рукописи D, W, X, в других минускулах, в Готфском переводе и в некоторых древних рукописях Пешитты), а также другие варианты в отдельных рукописях, где на первом месте стоит Евангелие от Иоанна или Марка.

Кроме разногласий относительно некоторых Соборных посланий, о чем говорилось прежде, в отдельных случаях между книгами Нового Завета упоминаются или читаются в некоторых Поместных Церквах Апокалипсис Петра, Евангелие Петра, Пастырь Ермы, послания Варнавы и Дидахэ.

2.5. Споры о каноничности некоторых книг Нового Завета в III веке

В III веке уже ни у кого не вызывает сомнений каноничность четырех Евангелий, Деяний святых апостолов, 13 посланий апостола Павла и больших Соборных посланий, т.е. всех тех книг, за которыми уже с конца II века закрепился авторитет Священного Писания. Разногласия среди Поместных Церквей примечаются только в отношении малых Соборных посланий (2 Петр., 2 и 3 Ин., Иуды), Послания евреям (преимущественно на Западе) и Апокалипсиса (преимущественно на Востоке). О состоянии новозаветного канона в начале III века мы узнаем из сочинений Оригена, свидетельство которого чрезвычайно важно, поскольку этот великий церковный писатель путешествовал по многим странам (Греция, Малая Азия, Рим, Египет, Палестина) и был знаком с воззрениями разных Церквей на каноничность новозаветных книг. Так, согласно Оригену, решающим признаком при определении каноничности какой-либо книги является не столько даже апостольское ее происхождение, сколько согласие (*consensus*) всей Церкви, поскольку Церковь, водимая Духом Святым, всегда может отличить книгу богодухновенную от небогодухновенной.

Ориген пользуется термином «Новый Завет», который получил уже широкое распространение, и разделяет новозаветные книги на две группы: 1) общепризнанные («ὁμολογούμενα») или бесспорные («ἀναγνώριτα») и 2) сомнительные («ἀμφιβαλλόμενα»)¹. К первым относятся четыре Евангелия, 13 Павловых посланий, Послание евреям (Ориген отмечает сомнения некоторых Церквей относительно только принадлежности его апостолу Павлу), Деяния, Соборные послания Первое Петра и Первое Иоанна и Апокалипсис. Ко вторым, которые Ориген называет сомнительными, поскольку не все Церкви были согласны с их каноничностью, он причисляет Соборные послания Второе Петра, Второе и Третье Иоанна, послания Иакова и Иуды. С большим уважением он относится к Пастырю Ермы, Первому посланию Климента, деяниям апостола Павла, посланию Варнавы и Дидахэ, но не сравнивает их ни в коем случае с богодухновенными и каноническими книгами. Ложными («ψευδῆ») книгами Ориген называет еретические евангелия Фомы, Василида, Матфия, евангелие Двенадцати и от египтян.

¹ *Евсевий Кесарийский. Церковная история. VI. 25.*

В середине III века ученик Оригена Дионисий, глава Александрийского огласительного училища и впоследствии епископ Александрии, вступил в полемику с хилиастом Непотом, епископом Арсиной, который использовал в своем учении Апокалипсис. На основании многих доводов филологического характера Дионисий утверждал, что своим написанием Апокалипсис обязан не апостолу Иоанну Богослову, с Евангелием и посланиями которого он не имеет ничего общего, но какому-то другому богодухновенному писателю Церкви, которого также звали Иоанном. Эти рассуждения Дионисия вовсе не привели его к отвержению каноничности Апокалипсиса. Но другие ученики Оригена, а также представители антиохийской богословской школы, основанной Лукианом, не принимали Апокалипсис в число канонических книг Нового Завета. В целом Восток очень настороженно относился к этой книге. Это выразилось в том факте, что Церковь не назначила чтений из Апокалипсиса за богослужением, и в другом факте — почти 2/3 рукописей Нового Завета не содержат в себе текста Апокалипсиса.

2.6. Окончательное формирование канона в IV веке

Спустя примерно 100 лет после Оригена, около 325 года по Рождестве Христовом, епископ Евсевий в своей «Церковной истории» выделяет следующие группы новозаветных книг¹:

1. Общепризнанные («ὁμολογούμενα βιβλία») — среди них Евсевий первыми называет «святую четверицу Евангелий», Деяния святых апостолов, послания апостола Павла (не выделяя из них Послания евреям), Первое Иоанна и Первое Петра. К этим книгам он причисляет также Апокалипсис Иоанна, констатируя при этом наличие возражений против него.

2. Спорные («ἀντιλεγόμενα») — сюда относятся принимаемые многими послания Иакова, Иуды, Второе Петра, Второе и Третье Иоанна. О двух последних Евсевий замечает: «...они принадлежат либо евангелисту Иоанну, либо какому-то его тезке».

3. Подложные или псевдоэпиграфы («νόθα βιβλία») — деяния Павла, Пастырь Ермы, апокалипсис Петра, послание Варнавы, Учение апостолов (Διδαχαί), евангелие евреев и Апокалипсис Иоанна. Апокалипсис Иоанна Евсевий сопровождает фразой: «...если угод-

¹ Евсевий Кесарийский. Церковная история. III. 25.

но [т.е. можно отнести его и к подложным]: потому что некоторые, как мы сказали, отвергают его, а другие причисляют к общепризнаным».

4. Еретические книги — это евангелия Петра, Фомы, Матфия и других, деяния Андрея и Иоанна и других апостолов. Об этих книгах Евсевий замечает, что они «совершенно нелепые и нечестивые», «измышления еретиков».

Сомнения Евсевия относительно Иоаннова Апокалипсиса, который он относит одновременно к первой и третьей группам и сопровождает неопределенной фразой «если угодно», были сомнениями не только Евсевия, но и всего Востока. Источник их можно видеть в тех доводах Дионисия Александрийского, которые он выдвинул против подлинности этой книги, хотя сам Дионисий признавал ее каноничность. Впрочем, независимо от вопроса подлинности Апокалипсиса, т.е. происхождения его от апостола Иоанна Богослова, каноничность этой книги, ее принадлежность канону Нового Завета, продолжает подвергаться сомнению и в IV веке. Так, около 350 года святитель Кирилл Иерусалимский перечисляет 26 книг Нового Завета (без Апокалипсиса); тот же список приводят 59-е правило Лаодикийского Собора и святитель Григорий Назианзин. Святитель Амфилохий Иконийский замечает, что большинство не принимают Апокалипсис. Что касается Послания евреям, то хотя сам Евсевий и не отличает его от прочих посланий апостола Павла, но в другом месте замечает, что нельзя замалчивать тот факт, «что некоторые отвергают Послание к евреям... утверждая что оно не Павлово»¹.

Наряду с этим в некоторых рукописях после книг Нового Завета помещаются и другие книги, которые в конце концов не были включены в новозаветный канон. В Синайском кодексе, например, после общеизвестных книг Нового Завета идет послание Варнавы и Пастырь Ермы; в Александрийском кодексе добавлены Первое и Второе послания Климента. В кодексе Безы (Clarmontanus) имеется каталог новозаветных книг, вписанный между Посланиями Филимону и евреям, где перечислены все новозаветные книги (странным образом без Послания евреям): в конце этого списка добавлены также послание Варнавы (возможно, так здесь названо Послание евреям), Пастырь Ермы, деяния апостола Павла и апокалипсис Петра.

На Востоке главным образом подвергалось сомнению каноническое достоинство Апокалипсиса Иоанна, а на Западе высказывались

¹ Евсевий Кесарийский. Церковная история. III. 3, 5.

сомнения относительно Послания евреям, хотя, естественно, были исключения с той и другой стороны. На Востоке и Западе долгое время имели место противоположные взгляды на некоторые из малых Соборных посланий. Для примера вот один из списков канонических книг той эпохи (360), так называемый канон Mommsenianus, названный по имени своего издателя Моммсена (Mommsen). В этом каноне, происходящем с Запада, точнее, из Северной Африки отсутствуют Послания евреям, Иакова и Иуды. В одной из двух сохранившихся рукописей этого списка канонических книг к Соборным посланиям Иоанна и Петра добавлена фраза *una solo* (= только одно) — свидетельство того, что составитель этого списка признавал каноническими только Первое Иоанна и Первое Петра.

Последним этапом в развитии новозаветного канона считается 39-е Праздничное послание святителя Афанасия Великого (367), в котором перечислены 27 книг Нового Завета в следующем порядке: четыре Евангелия, Деяния, 7 Соборных посланий (Иак., 1 и 2 Петр., 1, 2, 3 Ин., Иуд.), 14 посланий апостола Павла (Послание евреям поставлено после Второго фессалоникийцам и перед Пастырскими и Филимону) и в конце Апокалипсис. Послание святителя Афанасия заканчивается следующими словами: «Это источники спасения, так что жаждущим следует почерпать от этих словес жизни: только здесь проповедуется учение благочестия. Никто к ним да не прибавляет и никто от них да не отнимает ничего».

Следует заметить, что святитель Афанасий Великий первым стал использовать термин «канон» в приложении к совокупности книг Священного Писания. Книги, которые были включены в канон, он называет «βιβλία κανονιζόμενα» (канонизованные книги), тогда как Пастырь Ермы, например, он характеризует «ὡς μὴ ὄντα ἐκ τοῦ κανόνα» («как не из канона»). Святитель Амфилохий Иконийский также завершает перечисление книг Священного Писания словами: «Сей есть самый неложный канон богодухновенных Писаний» («οὗτος ἀψευδέστατος κανὼν ἐν εἰῇ τῶν θεοπνευστῶν γραφῶν»). С этого времени книги, которые принадлежат канону Священного Писания, стали называться «κανονικά», «κανονιζόμενα», «ἐκ κανονιζόμενα», а все остальные получили название *неканонических* (ἀκανόνιστα), *апокрифических* (ἀπόκριφα) и т.д. Латиняне, которые переняли греческую терминологию, также пользуются этими терминами *canon* и *scripturae canonicae*. В древности слово *κανὼν* обозначало черту, строительный отвес и в переносном смысле — линейку, с помощью которой мы измеряем другие вещи. Так же оно обозначает таблицу,

список, каталог и в этом значении используется в математике, астрономии и историографии.

На Западе в IV веке получил распространение канон из 27 книг, перечисленных в 39-м Послании святителя Афанасия Великого. Так, блаженный Иероним перевел именно 27 книг. Он первым из представителей Западной Церкви встал на защиту каноничности семи Соборных посланий в своем послании к Павлину (385). При этом блаженный Иероним упоминает о тех затруднениях, какие вызывает у некоторых вопрос признания каноничности этих посланий. Независимо от блаженного Иеронима признавали канон из 27 книг также Руфин и блаженный Августин. Заключительным этапом в процессе формирования канона на Западе считается декрет папы Геласия — хотя это достаточно поздний документ VI века и сомнительной подлинности, который тем не менее ссылается на решения Собора 382 года, бывшего в Риме при папе Дамасе, — где перечислены книги Нового Завета, а также на послание папы Иннокентия I к епископу Тулузы (405) и на документы Соборов Иппонского (393) и Кархидонского (397), где присутствовал блаженный Августин. Следует подчеркнуть, что это были первые в истории Соборы, хотя и Поместные, не Вселенские, на которых получили признание все 27 книг Нового Завета. До этого времени единственным, что выделяло эти книги из числа прочих, была вера в их апостольское происхождение, общее признание их со стороны священноначалия и церковного народа.

При всем том сомнения в каноничности Апокалипсиса продолжались на Востоке и после 39-го Послания святителя Афанасия Великого. Весьма характерно, что святители Иоанн Златоуст и блаженный Феодорит не оставили толкований на Апокалипсис и отцы каппадокийцы не придавали ему большого значения. Следует заметить, что и Пятошестой Вселенский Собор (692) утвердил одновременно два списка канонических книг, один с Апокалипсисом, другой без него. И наконец, «Стихометрия» патриарха Константинопольского Никифора (IX в.) не упоминает Апокалипсис среди книг Нового Завета¹. Только с X века постепенно исчезают последние сомнения в каноничности этой книги, которая будет играть все более заметную роль среди драматических событий, последовавших за падением Византии, утешая сердца поработенных православных народов надеждой на грядущую победу.

¹ PG 100, 1057.

2.7. Канон Сирийской Церкви

В Сирийской Церкви вплоть до IV века широкое распространение имел Диатессарон Татиана, который назывался «Евангелие смешанных текстов» («εὐαγγέλιον τῶν μιχτῶν»). Параллельно с ним использовались послания апостола Павла (вместе с Посланием евреям и подложным Третьим коринфянам) и книга Деяний апостольских. Эти книги составили первый канон Сирийской Церкви. Но сохранился сирийский список канонических книг, датируемый 400 годом, с четырьмя отдельными Евангелиями и без Третьего коринфянам. Известно, что позднее блаженный Феодорит, епископ Кирский (413–460), заменил более 200 экземпляров Диатессарона в церквях своей епархии на текст четырех отдельных Евангелий, который назывался «εὐαγγέλιον τῶν χωριστῶν»¹. В настоящее время не сохранилось ни одного экземпляра греческих рукописей Диатессарона, кроме одной страницы, которая была найдена в 1933 году в Сирии, в местечке Дура-Европос, недалеко от Евфрата. Остался только его армянский и отчасти сирийский перевод. Большая часть дошедших до нас сведений о Диатессароне исходит из упоминаний сирийских церковных писателей, и особенно из комментария преподобного Ефрема Сирина, написанного на Диатессарон в IV веке.

Сирийский перевод Священного Писания начала V века (см. 1.2.2), известный как Пешитта, включает 22 книги: 4 Евангелия, 14 посланий апостола Павла, 3 Соборных послания (Иак., 1 Петр., 1 Ин.) и Деяния. Сближение с каноном Греческой Церкви произошло благодаря Филоксенийскому (508) и Гераклийскому (616) переводам, которые включили в себя также остальные Соборные послания и Апокалипсис.

Некоторая запутанность в каноне Сирийской Церкви связана с христологическими спорами V века, которые привели в конечном счете к разделению этой Церкви. Те христиане, которые жили восточнее города Эдессы, стали несторианами, а те, что жили в западных областях Сирии, приняли монофизитство. Первые признавали канон Пешитты из 22 книг, с которого позднее были сделаны арабский и персидский переводы. Вторые, монофизиты, называвшиеся также яковитами, вместе с переводами Филоксена (508) и Фомы Гераклийского (616) приняли 27 книг, те же, что и в окончательно сформировавшемся каноне Православной Церкви.

¹ PG 83, 372.

2.8. Связь между каноном Нового Завета и Церковью

Относительно вопроса, что побудило Церковь определить точное число книг, в которых содержится спасительная истина, т.е. определить канон Священного Писания, некоторые исследователи, о чем мы уже упоминали, высказывали мнение, будто еретик Маркион своим собственным каноном, состоявшим из одного укороченного Евангелия от Луки и 10 посланий, подал пример Церкви к собиранию своих богодухновенных книг. Но, как уже было сказано, Маркион не был первым, кому пришла в голову идея священного канона. Имеются указания в самом Священном Писании и у церковных писателей начала II века, что и до него уже были в обращении сборники посланий святого апостола Павла. Маркион, быть может, только ускорил своим отрицательным примером эту работу по окончательному определению границ церковного канона.

Другое обстоятельство, которое следует иметь в виду при решении данного вопроса, это наличие во II веке большого числа разных апокрифических сочинений (о них см. 30.1). Стремление оградить своих чад от этих еретических учений, которые выходили за всякие границы в своих нелепых фантазиях, было важнейшей заботой Церкви. Таким образом, Церковь, с одной стороны, противостояла Маркиону, сводившему авторитетные книги к одному лишь, и то укороченному, Евангелию от Луки и 10 посланиям, а с другой стороны, боролась с различными еретическими и гностическими учениями, из среды которых выходили разные псевдоэпиграфы. В противовес первому (Маркиону) Церковь расширила свой канон до четырех Евангелий, Павловых и прочих новозаветных посланий, включив также и Апокалипсис. Защищаясь от гностиков, она ограничила число подлинных и богодухновенных книг 27, которые и составили в итоге канон Нового Завета.

К сказанному следует добавить, что Церковь существовала и прежде появления канона и, будучи руководима Духом Святым, всегда отличала богодухновенные книги от небогодухновенных. Вполне справедливо богословы Восточной Церкви, начиная с Оригена, при определении каноничности какой-либо книги почитали наиболее важным критерием согласное свидетельство (*consensus*) всех Церквей. Даже апостольское происхождение книги не могло иметь столь решающего значения, особенно после того как появилось множество псевдоэпиграфов, надписанных именем апостолов, на самом деле им

не принадлежащих. Это согласное свидетельство Церкви не следует понимать как результат богословских дискуссий, но прежде всего как литургическое и частное использование данной книги. Маркион и апокрифические книги гностиков могли послужить своего рода катализатором в процессе определения канона, но Церковь руководилась прежде всего стремлением укрепить исторические основы своей веры в Господа Иисуса Христа для своей полноценной литургической жизни и миссионерской проповеди.

Следует заметить, что при определении отношения между Священным Писанием и Церковью неверно было бы преувеличивать главенство одной или другой стороны. Церковь без Священного Писания, безусловно, будет подобна кораблю без руля. Но и Писание без Церкви невозможно ни правильно понять, ни верно объяснить. Если мы имеем Священное Писание, то имеем лишь потому, что Церковь дает нам его в руки, ручается за его подлинность и изъясняет его, отменяя еретические толкования. Без этой харизмы толкования, изливаемой Духом Святым, Которым «устроен весь чин церковный», Священное Писание останется книгой «запечатанной семью печатями». Но и при наличии этой харизмы толкования в Церкви, конечно, предполагается, что толкователь занимается своим делом «тщательно, а не мимоходом» («ἐρευνῆτιξῳ καὶ οὐ παροδεῦτιξῳ»), согласно второму правилу VII Вселенского Собора.

В то же время не следует забывать, что сама Церковь видит в Священном Писании то правило, тот канон, который направляет и приводит во взаимное согласие правую веру и благочестивую жизнь своих членов. Замечательно говорит об этом преподобный Иоанн Дамаскин: «Как древо, насажденное при источниках вод, так и душа, орошаемая Божественным Писанием, напаяется и приносит зрелый плод, православную веру, и всегда произращает листья, т.е. божественные добродетели и прекрасные деяния, будучи направляема к добрым деяниям и неложному созерцанию Священным Писанием»¹.

¹ Преп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. IV, 17.

3. Язык книг Нового Завета

Βιβλιογραφία

Αντωνιάδη Ε. Τό πρόβλημα τῆς γλώσσης τοῦ Ἰησοῦ. 1933; Θαβώρη Α. Ἱστορία τῆς ἑλληνικῆς γλώσσης. 1983; Φιλίππιδη Α. Ἱστορία τῆς ἐποχῆς τῆς Κ. Διαθήκης. 1958. Σ. 918—950. Κυριακούλας Παπαδημητρίου. Γλώσσα καί ἐρμηνεῖα τῆς Καινῆς Διαθήκης. Γλωσσολογικὲς καί θεολογικὲς δοκιμὲς. 2004; Она же, греческий перевод книги G. Horsley, Ἡ Ἑλληνικὴ τῆς Καινῆς Διαθήκης. Θεσσαλονίκη, 2003; Bauer W. Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des N. Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur. 1988; Blass F., Debrunner A., Rehkopf F. Grammatik des Neutestamentlichen Griechisch. 1990; Caragounis C. The Development of Greek and the New Testament. 2004; Deissmann A. Licht vom Osten. 1923; Moulton J. H., Milligan G. The Vocabulary of the Greek Testament illustrated from the Papyri and other non-literary sources. 1957; Wenham J. W. The Elements of N. T. Greek. 1973.

3.

Все книги Нового Завета были написаны на греческом языке, том языке, который был распространен по всей территории Римской империи. Только «Λόγια» («Изречения») Спасителя, та первоначальная основа Евангелия от Матфея, о которой речь впереди (6.2), были написаны вначале на арамейском. Но и они впоследствии были переведены на греческий и вошли в окончательный вариант Евангелия от Матфея.

На каком языке, однако, проповедовали Господь и апостолы? Язык, на котором говорили в Иудее после возвращения из вавилонского плена, был арамейский. Это один из диалектов семитского языка, родственный еврейскому. В то же время еврейский язык продолжал оставаться языком храмового богослужения и синагогальных чтений. Поскольку народ большей частью не понимал уже еврейского, приходилось переводить ветхозаветные тексты на арамейский. Так возникли таргумы, свободные переложения или парафразы Ветхого Завета на арамейский. Именно на этом языке говорил Христос. Арамейская основа некоторых Его изречений в Евангелии обратила

на себя внимание современных ученых. Впрочем, для иудеев рассеяния Ветхий Завет приходилось переводить уже на греческий язык. Это и было совершено или, вернее, получило начало в Александрии в III веке до Рождества Христова. Согласно с тем, о чем говорится в письме Аристея, одном иудейском апокрифе I века до Рождества Христова, Пятикнижие было переведено при Птолемеи II Филадельфе (285—246 гг. до Р.Х.).

Учитывая, что по всей империи общепринятым языком был греческий и что он был вторым языком в Палестине после арамейского и на нем говорили иудеи эллинисты, вполне вероятно, что некоторые поучения или беседы Спасителя (как, например, беседа с Пилатом или с сирофиникиянкой) были произнесены по-гречески. То обстоятельство, что надпись на кресте Спасителя была сделана на еврейском, латинском и греческом (Ин. 19, 20), отображает реальную языковую ситуацию в тогдашней Палестине. В любом случае непреложным фактом является то, что апостолы проповедовали на греческом. После того как христианские проповедники вышли за пределы Палестины и начали распространять спасительную весть в среде греко-римской цивилизации, самым естественным для них было воспользоваться греческим языком. И тем более естественно было написать первые христианские тексты на этом языке, чтобы быть понятыми на всем пространстве греко-римского мира.

Тогда возникает вопрос: какой именно греческий язык мы встречаем в текстах Нового Завета и каковы его особенности? Очевидно, что это не классический язык Аттики. Поскольку в языке Нового Завета постоянно встречаются необычные и вовсе не известные в древнегреческом языке слова и выражения, долгое время — а именно до конца XIX века — полагали, что имеют дело с особым «священным» языком, который получил название «библейский греческий язык» или «язык Святого Духа». Однако после того как Адольф Дейссман (A. Deissmann, конец XIX — начало XX века) и после него другие ученые исследовали найденные к тому времени папирусы с текстами бытового содержания (частные письма, договоры и т.п.), относящиеся как раз к эпохе эллинизма, стало ясно, что язык Нового Завета — это повседневный язык той эпохи («κοινή» ἑλληνιστική), который является следствием естественного развития древнегреческого языка и предшественником современного греческого. Греческое «κοινή» распространил по всей вселенной Александр Великий и его преемники. И именно на этот язык, как уже замечено, были переведены книги Ветхого Завета.

Язык эпохи эллинизма и его особенности были предметом внимательного изучения многих исследователей. Обычно в этом языке различают два стиля: «высокий» (ἁνώτερη κοινή), который стремится подражать классическим образцам аттического языка, и «низкий» (κατώτερη κοινή), язык простого народа, язык надписей и папирусов с перепиской частного характера, документов и писем. Язык, например, Полибия, Лукиана и Плутарха, а также иудейских писателей Филона и Иосифа Флавия, — это высокое κοινή. Весьма примечателен тот факт, что среди повсеместного тогда увлечения древними аттическими образцами писатели Нового Завета не стали прибегать к стилизованному под древность языку филологов и философов, но воспользовались языком, на котором говорил и который мог понимать простой народ, другими словами, на «димотике» того времени.

Книги Нового Завета, безусловно, неоднородны в отношении их языка. Сравнительно лучший язык с точки зрения стиля и лексики представлен в Послании евреям, в Соборных посланиях Первом Петра и Иакова и творениях евангелиста Луки. Близкий к народному и простой язык мы видим в Евангелии от Марка и Апокалипсисе. Стиль Евангелия от Марка один иностранный исследователь характеризует как «стиль разговорного языка», т.е. его язык напоминает не письменный текст, а скорее устную речь. Весьма сложно подвести под какое-либо определение стиль посланий апостола Павла. В них встречаются взлеты не превзойденного по изяществу литературного языка, поэтические отрывки и литургические гимны, но в то же время нередки нарушения синтаксиса, эллипсис предложений, несогласованные конструкции и тому подобное. Апостол Павел не подчиняется правилам синтаксиса и языковым нормам: стремительный поток его мыслей разрывает преграды, которые обычно ставят грамматика и синтаксис. Апостол часто начинает предложение и забывает его закончить, потому что новые идеи как волны набегает на прежние и ведут его мысль все дальше. Те определения, какие обычно даются подобному синтаксису (несогласованный и т.д.), далеко не исчерпывают стиль апостола Павла, который ломает обычные схемы, чтобы дать выход переполняющим его сердце чувствам и богословским соображениям.

Писания апостола Иоанна Богослова — за исключением Апокалипсиса, о котором еще в III веке святитель Дионисий Александрийский заметил, что язык его заметно отличается от прочих Иоанновых произведений, — написаны простым языком, без всяких ухищрений и сложной терминологии, но с необъятной глубиной богословских

созерцаний. Мысль апостола, выраженная самыми простыми фразами, движется циклически, возвращаясь часто к одной и той же теме, для того чтобы лучше уяснить ее с самых разных сторон.

Как уже было сказано, новозаветные писатели используют язык, который существенно отличается от древнегреческого, и исследователи долгое время предполагали, что имеют дело с неким особым «священным» языком. Но это неправильно также и с богословской точки зрения. Ибо как «Слово стало плотию», так и Его проповедь и проповедь Церкви приняла языковую форму своей эпохи, чтобы спасительная весть стала понятной для людей. Человеческая речь является тем средством, с помощью которого передаются божественные истины. Церковь заинтересована не в создании своего собственного нового языка, но в создании нового человека во Христе, используя для этой цели язык своего времени.

К этому следует добавить, что язык, по замечанию филологов, не только служит средством общения, но и сам по себе является важным культурным фактором. На страницах Нового Завета между простыми словами и фразами встречаются эллинистическая культура и мир ветхозаветный, две разных цивилизации, и эта встреча дает начало новой вселенской культуре, культуре христианской. Проповедники Евангелия берут на вооружение греческую терминологию, и она становится для них сосудом, мехами, которые наполняются новым вином и приносятся в дар всему человечеству. Греческие термины с их новым христианским наполнением распространяются теперь среди всех народов. И каждый народ в дальнейшем переводит их на свой язык и прививает таким образом к своей культуре. Слова древнегреческого языка, такие, как «Евангелие», «искупление», «апостол», «смирение», «премудрость» и другие, наполняются новым смыслом. Например, слово «искупление» (ἀπολύτρωσις) апостол Павел переносит из сферы социальных отношений, где оно означало выкуп (λύτρα) за пленника или раба, в религиозную сферу, где оно становится одним из основополагающих богословских терминов, синонимом спасения.

Подобное возвышение от бытового уровня на степень богословия и духовного понимания испытали слова «смирение» (ταπεινότης), «смирennemудрие» (ταπεινοφροσύνη), «смирeнный» (ταπεινός). Прилагательное ταπεινός в древнегреческой письменности означало человека, занимающего самое низкое социальное положение, презираемого и бессильного, с рабским образом мыслей, униженного, вообще означало раба. Лишь в редких исключениях это прилагатель-

ное и однокоренные с ним слова имеют положительное значение, преимущественно у Платона и Эсхила. Положительный смысл слово «смирennemудрие» и однокоренные с ним (смиряться, смиренный, смирение) впервые получают в Новом Завете, где они означают освобождение человека от эгоистического самодовольства и вместе с тем вверение себя в руки Божии. Смирение получает также значение жертвенности, жертвенного служения ближним, по образу Жертвы Христовой, Которого апостол Павел предлагает как пример крайнего смирения (Флп. 2, 8).

Теперь можно обобщить наиболее характерные признаки эллинистического «κοινῆ», языка, на котором написаны книги Нового Завета.

1. Прежде всего язык новозаветной эпохи начинает отличаться от аттического произношением дифтонгов. Это результат языкового развития, образец которого виден и в новогреческом. Дифтонг ει [эй] начинает произноситься как ι [и], буква η [э] также совпадает произношением с ι [и], то же происходит и с дифтонгом οι [ой]. О таком произношении дифтонгов свидетельствуют папирусы и надписи того времени, в которых встречаются многочисленные «итацизмы» (ι вместо ει, οι, η, υ, υι — ошибки, которые говорят о том, что произношение всех этих дифтонгов и букв уже не различалось). Позднее также дифтонг αι [ай] стал произноситься как звук э, дифтонги ευ и αυ как звуки еф и аф. Таким образом, можно убедиться, что «эразмовское» произношение, которому следуют западные ученые при чтении новозаветных текстов, прочитывая отдельно все дифтонги, совершенно не соответствует реальному произношению той эпохи, о чем свидетельствуют папирусы, найденные в последние десятилетия.

2. В отношении синтаксиса «κοινῆ» значительно проще аттического языка: исчезает употребление инфинитива и причастий, обнаруживается склонность к немногословию и несогласованным конструкциям.

3. Проще становится и грамматика: исчезает двойственное число, дательный падеж сохраняется только в выражениях с предложной конструкцией; винительный падеж множественного числа глаголов 3-го спряжения с основой на согласный начинает совпадать с написанием глаголов с основой на гласный (напр., ἰχθῦα вместо ἰχθῦ). В спряжении глаголов выходит из употребления оптатив, мало остаются глаголов с окончанием на -μι и в изобилии начинают использоваться описательные конструкции (ἐγένετο βασιλεὺς, ἦν ἔχων, ἦσαν νηστεύοντες и др.).

4. При частом употреблении предложных конструкций предлоги в сложных словах теряют свое значение и уже не несут, как в древнегреческом, прежнюю смысловую нагрузку.

5. Со стороны лексики наблюдаются значительные изменения. Прежнее значение слов классической древности изменяется на новое, как, например, в словах «εὐαγγέλιον», «ἀπόστολος» и других, упомянутых выше. В то же время создаются новые слова для выражения содержания новой веры, создаются, другими словами, новые словесные мехи, которые наполняются вином новой веры. Среди этих новых слов такие, как: обновлять (ἀνακαινίζειν), воздаяние (ἀντιμισθία), антихрист (ἀντίχριστος), благовествовать (εὐαγγελίζεσθαι), сердцеведец (καρδιογνώστης), маловерный (ὀλιγόπιστος), самовольное служение (ἑθελοθρησκεία), человекоугодие (ὀφθαλμοδοουλία), лжеапостол (ψευδἀπόστολος) и др. Весьма примечательно, что многие слова в Новом Завете являются араха legomena во всей древней письменности.

6. Проникают в тексты и входят в употребление элементы из других языков. Так, например, встречаются слова еврейского языка (авва, аминь, осанна и др.), семитские выражения (сыны света, этот век, всякая плоть и др.), латинские слова (центурион, спира, т.е. отряд воинов, претория, кодрант, спекулятор и др.).

7. В заключение следует добавить, что язык Нового Завета претерпел значительное влияние греческого перевода Ветхого Завета (Септуагинты) с его гебраизмами и арамеизмами.

Об особенностях языка каждого из новозаветных писателей пойдет речь ниже. Здесь следует только сказать, что язык является всего лишь «глиняным сосудом», внутри которого нам преподается «сокровище веры» (ср. 2 Кор. 4, 7). И все, что изложено здесь или будет сказано в последующих главах, имеет своей целью лишь более глубокое уяснение этого скрытого сокровища.

Часть II

ВВЕДЕНИЕ В КНИГИ НОВОГО ЗАВЕТА

4. ΕΒΑΝΓΕΛΙΑ

Βιβλιογραφία

Αγουρίδη Σ. Βιβλικά Μελετήματα. 1—2. 1971; Ἡ ἐπὶ τοῦ ὄρους ὁμιλία τοῦ Ἰησοῦ. 1984; *Βασιλειάδη Π.* Ἡ περὶ τῆς πηγῆς τῶν Αὐγίων θεωρία. 1971; Τὰ Λόγια τοῦ Ἰησοῦ. Το ἀρχαιότερο Εὐαγγέλιο. 2005; *Ἰωαννίδη Β.* Ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ κατὰ την διδασκαλίαν τῆς Κ. Διαθήκης. 1955; *Καραβιδόπουλου Ἰ.* Ἡ ἐπιστημονικὴ ἔρευνα τῆς Κ. Διαθήκης στὸν Προτεσταντισμὸ καὶ το Ρωμαιοκαθολικισμὸ κατὰ την τελευταία πεντηκονταετία (Σύντομη ἱστορικὴ ἐπισκόπηση). ΕΕΘΑΘ II. 1966; а также в Μελέτες ἐρμηνείας καὶ θεολογίας τῆς Κ. Διαθήκης 13—47; Τὸ Πάθος τοῦ Χριστοῦ κατὰ τίς διηγήσεις τῶν Συνοπτικῶν Εὐαγγελίων. 1974; *Παναγόπουλου Ἰ.* Ὁ προφήτης ἀπὸ Ναζαρέτ. Ἱστορικὴ καὶ θεολογικὴ μελέτη τῆς περὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰκόνης τῶν Εὐαγγελίων. 1973; *Πατρώνου Γ.* Ἡ ἱστορικὴ πορεία τοῦ Ἰησοῦ. Ἀπὸ τη φάτνη ὡς τον κενὸ τάφο. 1991; *Ράμφου Σ.* Το μυστικὸ τοῦ Ἰησοῦ. 2006; *Ράτσηγκερ Γ.* (Παπα Βενεδикт XVI). Ὁ Ἰησοῦς ἀπὸ τη Ναζαρέτ (перевод на греческий Σ. Δεσπότη). 2007; *Τρεμπέλα Π.* Ἰησοῦς ὁ ἀπὸ Ναζαρέτ. 1955; *Marrow S.* Τα λόγια τοῦ Ἰησοῦ στὰ Εὐαγγέλια (перевод на греческий Σ. Αγουρίδη). 1986.

4.1. Общие сведения о Евангелиях, их характеристика и цель написания

Слово «евангелие» является одним из тех понятий Древней Греции, которое наполнилось новым содержанием в христианстве. В древней греческой литературе это слово означало радостную весть (εὐ — благо, ἀγγέλλω — возвещаю) по случаю, как правило, какой-нибудь по-

беды, могло обозначать также награду, которую получает принесший это радостное известие, или, наконец, евангелием называлась жертва, приносимая богам при получении сообщения о победе¹.

В смысле радостного известия употребляет, как правило, это слово иудейский историк I века по Рождестве Христовом Иосиф Флавий². В Ветхом Завете перевода Семидесяти чаще встречается глагол «благовествовать» (εὐαγγελίζειν или εὐαγγελίζεσθαι)³ и гораздо реже слово «евангелие» (εὐαγγέλιον)⁴ в древнем его значении доброй вести или награды за эту весть. Представляет интерес употребление слова «евангелие» в культе императора времен Византийской империи, что явствует из надписи 9 года по Рождестве Христовом, найденной в местечке Принис (Πρίνης) в Малой Азии, согласно которой день рождения императора считался «евангелиями» (во множественном числе) для человечества⁵.

Но самой радостной вестью для человечества явилось спасение, которое Бог принес миру через Рождество, Крест и Воскресение Христово. Так, в словоупотреблении первенствующей Церкви слово «εὐαγγέλιον» наполняется особым христианским смыслом. Оно начинает означать победу Христа над силами зла, которые держали людей в своем плену. Слово «Евангелие» использует в Своей речи Сам Спаситель (см. Мк. 1, 15; 8, 35; 10, 29; 13, 10; 14, 9; 16, 15 и парал.), а затем и Церковь Христова для обозначения дела Христова, в особенности Его крестной смерти и воскресения, а также спасения, которое Он принес человечеству. В книгах Нового Завета, особенно в посланиях апостола Павла, Евангелие означает спасительную весть, содержанием которой является Христос, а целью — покаяние всех людей, которые принимают эту весть и воспринимают новую жизнь под сенью Креста Христова.

Начиная со II века наименование «Евангелие» начинает прилагаться к тем книгам Нового Завета, которые повествуют о победе Христа над демоническими силами посредством Его божественных чудес и учения, смерти и воскресения (см. Дидахэ 8, 2; Второе пос-

¹ См.: Гомер. Одиссея. 60, 152 и след.; 166 и след; Аристофан. Гиппий. 656; Плутарх. Димитрий. 17 и др.

² См.: Иосиф Флавий. Иудейская война. 4. X, 6: «...и каждый город праздновал добрые вести (ἐώρταζεν εὐαγγέλια) и приносил за него [т.е. за Веспасиана] жертвы»; 4. XI, 5: «...а когда Веспасиан прибыл в Александрию, из Рима пришли добрые вести (τὰ εὐαγγέλια)...».

³ 1 Цар. 4,13; 2 Цар. 4,10; 18,31; Пс. 39,10; Ис. 61,1; Иер. 20,15 и др.

⁴ 2 Цар. 18, 22, 25, 27.

⁵ «Ἦρξεν δὲ τῷ κόσμῳ τῶν δι' αὐτόν εὐαγγελίων ἡ γενέθλιος τοῦ θεοῦ».

ление Климента 8, 5; св. Иустин Философ. Первая Апология 66, 3 и др.). Таким образом, церковные писатели первых веков обозначают словом «Евангелие» либо в целом спасительную весть Нового Завета, либо четыре книги в совокупности, все Четвероевангелие (см. характерное высказывание святителя Ириней Лионского: «[Слово Божие] дало нам четверочастное Евангелие, но проникнутое одним Духом»¹), либо каждую из четырех книг в отдельности с добавлением имени евангелиста.

Перейдем теперь к объяснению символических изображений четырех евангелистов согласно иконописному преданию Церкви, к терминологии, принятой в современной науке в отношении Евангелий, и, наконец, к общей характеристике и цели написания каждого из Евангелий.

Согласно преданию Церкви, особенно ее иконографической традиции, каждому из четырех евангелистов придается особый символический образ. Матфей изображается в образе человека, Марку соответствует образ льва, Лука изображается как телец и Иоанн как орел. Эти символические образы имеют своим источником книгу пророка Иезекииля (1, 10) и Откровение Иоанна Богослова (4, 7). Самое раннее истолкование этих четырех символов в приложении к евангелистам — хотя и не в том соотношении, какое стало привычным для нас теперь, — мы находим у святителя Ириней Лионского, в его третьей книге Опровержения лжеименного знания. Святитель Ириней пишет следующее: «Херувимы имеют четыре лица и их лики означают образы деятельности Сына Божия. Первое животное, как сказано, подобно льву (Апок. 4, 7), что характеризует Его действительность, господство и царственность. А второе подобно волу, являя Его литургическое и священническое достоинство. Третье имеет лицо человека, предельно ясно изображая Его пришествие как человека. И четвертое подобно орлу летящему, что указывает на даяние Духа, парящего над Церковью. Посему и Евангелия согласны с этими [образами], в которых изображается Христос. Ибо одно из них (от Иоанна) повествует о Его царственном... и славном рождении от Отца, говоря: «В начале было Слово...» Евангелие от Луки, которое имеет священнический характер, начинается от священника Захарии, приносящего жертву Богу. Потому что уже приготовлен был телец упитанный, которому предстояло быть закланным ради обретения млад-

¹ «Ἐδωκεν ἡμῖν τετράμορφον τὸ εὐαγγέλιον, ἐνὶ δὲ πνεύματι συνεχόμενον» (свт. Ириней Лионский. Пять книг обличения и опровержения лжеименного знания. III. 11, 8).

шего сына. Матфей возвещает Его человеческое рождение, говоря: «Родословие Иисуса Христа...» Итак, это Евангелие антропоморфно. А Марк начинает с пророческого Духа, свыше приходящего к людям, говоря: «Начало Евангелия, как написано у пророка Исаии...»¹

За тремя первыми Евангелиями в современной науке закрепилось название «синоптические», поскольку расположенный в три параллельных столбца текст этих Евангелий позволяет нам видеть одновременно (отсюда их наименование: *συν* — вместе, *ὄψις* — взгляд) и общее в их повествованиях, и, по местам, их особенности, для того чтобы изучать происходящие из этого сравнения вопросы. Издание синоптических Евангелий тремя параллельными колонками в одной книге получило название «Синописис». Впервые термины «синопсис», «синоптические Евангелия» в таком их значении стал использовать Иоганн Грисбах (J. Griesbach) в 1776 году. Пользуются популярностью издания «Синописис трех первых Евангелий» Хука-Лидзмана (Huck-Lietzmann), переизданное «Greeven», и Курта Аланда (*Aland. K. Synopsis quattor evangeliorum*), где в четвертой колонке даны параллельные синоптическим чтения Евангелия от Иоанна. Совпадения и разночтения трех первых Евангелий дают повод так называемой синоптической проблеме (см. 8.1).

Что представляют собой новозаветные Евангелия с точки зрения их жанра? Можно ли назвать их подробными и обстоятельными жизнеописаниями Господа Иисуса Христа? Или это исторические труды в классическом смысле Фукидида, Иосифа Флавия и других историков древности? Безусловно, Евангелия — это произведения исторического характера, поскольку они повествуют о событиях, реально произошедших в истории человечества и, кроме того, коренным образом эту историю изменивших. Но характер Евангелий далеко не исчерпывается одной историчностью. Богодухновенные евангелисты имели своей целью не только рассказать о жизни Иисуса Христа, Его учении и деяниях. Главным их намерением было запечатлеть в своих писаниях веру Церкви в Иисуса Христа и Его служение, т.е. дать объяснение тем событиям, которые имели своей целью спасение человечества. Евангелия прежде всего и по преимуществу являются свидетельствами веры, выражением живого опыта Церкви, миссионерской проповедью, обращенной к людям вне Церкви, являются, наконец, назиданием членам Церкви. На первом месте, таким обра-

¹ Свт. Иринеи Лионский. Пять книг обличения и опровержения лжеименного знания. III. 11, 7–9.

зом, стоит богословский и вероучительный характер Евангелий, а не интересы историографии священных писателей.

События, о которых повествуют Евангелия, это не просто история давно минувших дней. Они обращены к каждому человеку, в каком бы веке и в каком бы месте он ни жил, потому что дают разгадку тайне греха и открывают дорогу к новой жизни. И евангелисты, излагая земное служение, проповедь, деяния и, в конце концов, распятие и воскресение Господа Иисуса Христа, тем самым передают человечеству послание веры и надежды, чтобы призвать всех идти по пути спасения.

Но возникает вопрос, почему евангелисты при всем их желании передать нам эту спасительную весть не постарались расположить описываемые события в хронологическом порядке по всем законам схоластики или почему не согласовали между собою описание одних и тех же событий, во избежание разногласий. Так, например, апостол Иоанн рассказывает об очищении храма Соломонова почти в самом начале своего Евангелия, а синаптики помещают это событие в конце земного служения Христа. Объяснение этому следует видеть именно в том, что евангелисты на первое место ставят внутренний смысл и богословие евангельских повествований, адресуя их к верующим членам Церкви, и менее всего заботятся о соблюдении хронологической точности.

4.2. Церковное предание, предшествовавшее написанию Евангелий

Время написания первых трех Евангелий исследователи относят примерно к 70 году по Рождестве Христовом. Но и до этого момента Церковь Христова уже существовала, вела свою миссионерскую деятельность, совершала богослужение воскресшему Господу и наставляла в благочестии своих чад. Свою веру в искупительную смерть Христову и ее спасительные плоды Церковь запечатлела в различных исповеданиях веры, воспела в богослужебных гимнах и изложила в проповеди всему человечеству. И вот эта проповедь первенствующей Церкви, ее гимны и исповедания веры стали первыми записанными текстами Нового Завета и сохраняются до сих пор на страницах новозаветных книг, кроме Евангелий, прежде всего в книге Деяний апостольских, а также в посланиях святого апостола Павла.

I. Исповедания веры — это наиболее краткие формулы, выражающие веру Церкви во Христа Спасителя. Подобные исповедания, скорее всего, могли быть включены в различные новозаветные тексты, поскольку отличаются краткостью, афористичностью, очень выразительны и глубоки по своему содержанию и, что немаловажно, имеют очень удобную для запоминания форму. Первые исповедания веры, которые сохранились в древнейших книгах Нового Завета, т.е. в посланиях апостола Павла, очень лаконичны и состоят всего из одной фразы, речь в которой идет о Господе Иисусе Христе:

κύριος ἰησοῦς (1 Кор. 12, 3);
 κύριος ἰησοῦς χριστός εἰς δόξαν θεοῦ πατρός (Флп. 2, 11);
 πιστεύω τον υἱόν του θεοῦ εἶναι τον ἰησοῦν χριστόν (Деян. 8, 37).

В то же время появляются исповедания веры, состоящие из двух фраз, как, например, в Первом послании коринфянам 8, 6: «ἀλλ' ἡμῖν εἷς θεός ὁ πατήρ... καὶ εἷς Κύριος Ἰησοῦς Χριστός», а также в Первом Тимофею 2, 5; 6, 13; Втором Тимофею 4, 1. Позднее были составлены трехчастные исповедания, которые прославляют Отца, Сына и Святого Духа. Создание подобных исповеданий веры было обусловлено определенными нуждами Церкви. И прежде всего такая нужда возникла во время крещения новых учеников, которые должны были при этом свидетельствовать во всеуслышание свою веру. Были и другие обстоятельства, где также требовалось исповедание веры, как, например, литургическая жизнь Церкви, гонения со стороны властей, полемика с еретиками и заклинательные молитвы против демонов.

Наиболее важное, судя по его древности и лаконичности, исповедание веры первых христиан в искупительную смерть и воскресение Господа Иисуса Христа приводит апостол Павел в Первом послании коринфянам 15, 3–5:

«Ибо я первоначально преподавал вам, что и [сам] принял,
 что Христос умер за грехи наши, по Писанию,
 и что Он погребен был,
 и что воскрес в третий день, по Писанию,
 и что явился Кифе, потом двенадцати».

Апостол Павел совершенно ясно показывает здесь, что он передает своим адресатам именно то, что сам принял от Церкви. Подобные исповедания веры мы находим и в других местах Священного Писания, как, например, Рим. 4, 25; Гал. 1, 4; 1 Тим. 2, 6; 6, 13; Тит. 2, 14; 1 Петр. 3, 18 и др.

2. Если в исповеданиях Церковь выражает свою веру очень краткими формулами, то в богослужебных гимнах она уже более пространно славословит Бога за спасение, дарованное нам во Христе. О существовании подобных гимнов упоминает апостол Павел в Послании ефесянам 5, 19: «...назидая самих себя псалмами и славословиями и песнопениями духовными» и в Первом коринфянам 14, 15, 26: «Что же делать? Стану молиться духом, стану молиться и умом; буду петь духом, буду петь и умом... Когда вы сходитесь, и у каждого из вас есть псалом, есть поучение, есть язык, есть откровение, есть истолкование, — все сие да будет к назиданию». Некоторые отрывки из Павловых посланий и других новозаветных книг, в которых примечается ритм и литургический характер, современные исследователи называют гимнами первенствующей Церкви. Вот некоторые из этих мест:

Флп. 2, 6–11:

«...Ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ,
ὃς ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων
οὐχ ἄρπαγμόν ἠγάγατο
τό εἶναι ἴσα Θεῷ,
ἀλλ' ἐαυτὸν ἐκένωσεν
μορφὴν δούλου λαβὼν,
ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος
καὶ σχήματι ἐϋθρεῖς ὡς ἄνθρωπος
ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν
γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου,
φανάτου δὲ σταυροῦ.
διὸ καὶ ὁ Θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν
καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα
τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα,
ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ
πᾶν γόνυ κάμψῃ
ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ κατα-
χθονίων,
καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσεται
ὅτι Κύριος Ἰησοῦς Χριστός
εἰς δόξαν Θεοῦ πατρὸς».

«...Во Христе Иисусе
Он, будучи образом Божиим,
не почитал хищением
быть равным Богу;
но уничижил Себя Самого,
приняв образ раба,
сделавшись подобным человекам
и по виду став как человек;
смирил Себя,
быв послушным даже до смерти,
и смерти крестной.
Посему и Бог превознес Его
и дал Ему имя
выше всякого имени,
дабы пред именем Иисуса
преклонилось всякое колено
небесных, земных и
преисподних,
и всякий язык исповедал,
что Господь Иисус Христос
в славу Бога Отца».

Кол. 1, 15–20:

«Ὁς ἐστὶν εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἁοράτου,	«Который есть образ Бога невидимого,
πρωτότοκος πάσης κτίσεως,	рожденный прежде всякой твари;
ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα	ибо Им создано все,
ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς,	что на небесах и что на земле,
τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα,	видимое и невидимое:
εἴτε θρόνοι εἴτε κυριότητες	престолы ли, господства ли,
εἴτε ἀρχαὶ εἴτε ἐξουσίαι:	начальства ли, власти ли,
τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν	все Им и для Него создано...»
ἔκτισται...»	

Еф. 1, 3–14:

«Εὐλογητὸς ὁ Θεὸς καὶ πατὴρ	«Благословен Бог и Отец
τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ	Господа нашего Иисуса Христа,
ὁ εὐλόγησας ἡμᾶς ἐν πάσῃ εὐλογίᾳ	благословивший нас всяким
πνευματικῇ	духовным благословением
ἐν τοῖς ἐπουρανοῖς ἐν Χριστῷ...»	в небесах во Христе...»

1 Тим. 3, 16:

«Ὁς ἐφανερώθη ἐν σαρκὶ	«Он, Кто явлен был во плоти,
ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι,	оправдан был в Духе,
ὥφθη ἀγγέλοις,	виден был ангелами,
ἐκηρύχθη ἐν ἔθνεσιν,	проповедан был в народах,
ἐπιστεύθη ἐν κόσμῳ	принят был верою в мире,
ἀνελήφθη ἐν δόξῃ».	вознесён был во славе».

1 Петр. 3, 18:

«Χριστὸς ἅπαξ περὶ ἁμαρτιῶν	«Христос один раз умер за грехи,
ἔπαθεν, δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων	Праведный за неправедных,
ἵνα ὑμᾶς προσαγάγῃ τῷ Θεῷ	чтобы нас привести к Богу,
θανατωθεὶς μὲν σαρκὶ	быв умерщвлен во плоти,
ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι...»	но оживлен в духе...»

Подобные гимны есть в Послании ефесянам 5, 14, в Первом Петра 2, 21–24 и других посланиях, в изобилии они встречаются в книге Апокалипсис. Одним из гимнов предвечному и воплощенному Слову считается также Пролог Евангелия от Иоанна (Ин. 1, 1–18). Конечно, невозможно во всех этих случаях утверждать, что апосто-

лы Павел, Петр или Иоанн цитируют древние церковные гимны в их первоначальной форме. Не исключено, что часть этих отрывков вышла из-под пера самих новозаветных авторов либо является творческой переработкой или же вариацией на тему древних церковных песнопений. В любом случае сущность дела не изменяется, потому что один и тот же Дух Святой вдохновляет как писателей новозаветных книг, так и гимнографов первенствующей Церкви. Из богатой церковной сокровищницы черпают священные писатели не только гимны и исповедания веры, но и все содержание своих книг. Прежде чем богословствовать и прежде чем проповедовать миру об искупительной силе Креста Христова, Церковь уже жила Христом и во Христе и воспевала Его в своих гимнах. Потому что духовная и литургическая жизнь предшествуют богословию, и если кто не живет этой жизнью, тот не может и богословствовать.

3. Крест Христов и излившаяся от него спасительная благодать обращены не только к сердцу христианина, в благодарности источающему гимны и молитвы и являющему таким образом всему миру любовь Божию. Эти истины составили ядро миссионерской проповеди к людям вне Церкви, к иудеям и язычникам, которые призваны приобщиться к этим благам спасения. Образцы первохристианской проповеди содержатся в речах служителей Слова в книге Деяний апостольских (Деян. 2, 14–39; 3, 12–26; 4, 8–12; 5, 29–32; 10, 34–43; 13, 16–41; 14, 15–17; 17, 22–31). Краткий обзор апостольской проповеди к язычникам мы находим также в посланиях апостола Павла (Рим. 1, 4; 10, 8–9; 1 Кор. 15, 1 и след.; Гал. 1, 3–4; 1 Фес. 1, 9–10). В проповеди первых христианских миссионеров акцент делается главным образом на следующих вопросах: 1) в лице Господа Иисуса Христа, происходящего из рода Давидова, исполнились ветхозаветные пророчества; 2) Христос был распят за наши грехи; 3) был погребен; 4) воскрес в третий день; 5) вознесся одесную Бога Отца; 6) вновь придет как Судия; 7) увещание к покаянию.

Помимо исполнения во Христе обетований Ветхого Завета в речах книги Деяний выделяются следующие три момента: 1. Вина за распятие Праведника Иисуса возлагается на иудеев, настоявших на этом, вопреки желанию Пилата отпустить Его (см. Деян. 2, 22–23: «Иисуса Назорея... вы взяли и, пригвоздив руками незаконных, убили»; 2, 36: «Иисуса, Которого вы распяли»; 3, 13–15: «Бог отцов наших, прославил Сына Своего Иисуса, Которого вы предали и от Которого отреклесь перед лицом Пилата, когда он полагал освободить Его. Но вы... Начальника жизни убили»; также Деян. 4, 10; 5, 30; 7, 52; 10, 40;

13, 29 и след.). 2. Объяснение такого поступка иудеев: они совершили это по неведению, которое, впрочем, было свойственно и язычникам (Деян. 3, 17: «Впрочем я знаю, братия, что вы, как и начальники ваши, сделали это по неведению»; ср. 17, 30). Отсюда следует 3. призыв к покаянию (Деян. 2, 38; 3, 19; 17, 30; 26, 20). Излишне говорить, что проповедь о Христе распятом, слово крестное, неразрывно связано с проповедью о Воскресении Христовом, которое является началом и залогом воскресения всех людей.

4.3. Предыстория и литературная форма Евангелий согласно современным научным исследованиям

Как уже было сказано, написанию Евангелий предшествовала напряженная церковная жизнь, в ходе которой создавались исповедания веры, богослужебные гимны, вырабатывался образ апостольской проповеди. Письменным памятникам предшествовало живое предание, которое включало в себя кроме перечисленного выше устные рассказы о различных событиях из жизни Спасителя, Его смерти и воскресении; из уст в уста передавались также поучения Христа. Таким образом постепенно сформировались повествования об учении и жизни Господа Иисуса Христа, служившие образцом и руководством для ее апостольского служения, катехизации, пастырского руководства, богослужения, апологетики и всех остальных отраслей деятельности Церкви. Все эти повествования составляют предысторию Евангелий, изучением которой занимается так называемая школа «истории литературных форм» (*Formgeschichte*, *Formgeschichtliche Methode*), которая зародилась в Германии в 1920 году.

Основоположники данного метода Карл Шмидт, Мартин Дибелиус и Рудольф Бультман занялись исследованием различных до-литературных форм, через которые прошел евангельский материал, прежде чем принять свою окончательную форму. Изучение этих дописанных форм позволяет нам приблизиться к пониманию тех исторических условий, которые позволили каждому из фрагментов евангельского повествования занять свое место в жизни и мировоззрении первенствующей Церкви. Помогает понять те конкретные цели (миссионерские, богослужебные, апологетические и т.д.), которые первоначально преследовал каждый из этих фрагментов. И, в конце концов, помогает понять то исходное значение, которое эти евангельские рассказы имели для жизни Церкви. Конкретные куль-

турно-исторические условия жизни Церкви, среди которых сформировалось каждое из этих евангельских повествований, стали обозначаться немецким термином *Sitz im Leben*. Из сказанного становится понятным, что все упомянутые повествования о жизни и учении Спасителя были сохранены Церковью для ее жизненно важных потребностей, и вовсе не из научного интереса.

Основные принципы метода «истории литературных форм» можно свести к следующим положениям:

1. Прежде чем евангелисты записали в окончательном виде евангельские повествования, каждое из них в виде отдельных самостоятельных фрагментов уже существовало в различных Поместных Церквях и имело в каждом случае свое конкретное предназначение, будь то миссионерское, учительное, богослужбное или др. Все эти исходные повествования получили от представителей школы «истории литературных форм» соответствующие наименования. Например, различные диалоги Спасителя Бультман называет «ἀποφθέγματα» (краткие рассказы, изречения), а Дибелиус их же именует «παραδείγματα» (примеры). Небольшие истории с описанием преимущественно чудес Спасителя получили название «новеллы». Поучения Христа, в зависимости от их содержания, разделяются на софиологические, пророческие, приточные, наставления относительно Закона, и поучения, которые начинаются со слов «я говорю вам».

2. Поскольку евангелисты только собирали и записывали предание Церкви относительно Господа Иисуса Христа, не следует искать полной связности и последовательности в их повествованиях от начала до конца. Но исторические и географические рамки, на фоне которых изображается жизнь и учение Спасителя, принадлежат по большей части самим евангелистам.

3. Различные евангельские рассказы или группы рассказов имеют, согласно своему содержанию или цели, определенную форму, связанную с теми культурно-историческими условиями жизни Церкви (*Sitz im Leben*), среди которых эти рассказы сформировались.

Кроме этих общих принципов, с которыми соглашались как основоположники метода «истории литературных форм», так и их преемники, существуют и некоторые разногласия в рамках данной школы. По-разному предлагается называть те дописанные источники, из которых впоследствии составились Евангелия. Но главное противоречие между двумя основателями этой школы, Бультманом и Дибелиусом, заключается в их взгляде на историю и роль Церкви в формировании Евангелий, на отношение евангельского преда-

ния к историческому Иисусу. Если первый (Бультман) считает, что Церковь проявила очень большую свободу в формировании евангельского предания, то второй (Дибелиус) полагает, что предание об Иисусе Христе, сохраненное Церковью, вполне исторично и может быть объектом изучения при помощи метода «истории литературных форм».

Среди упомянутых основных принципов «истории литературных форм» есть, безусловно, преувеличения и неточности, речь здесь не о них. Хотелось бы прежде всего обратить внимание на то положительное, что привносит этот метод в изучение евангельского предания и его предыстории. Если, например, мы будем учитывать ту особенность евангелистов, которую особенно подчеркивает школа «истории литературных форм», а именно достаточно условный, формальный способ соединения различных евангельских эпизодов простыми «и», «тотчас», «снова» и подобными им, то мы не станем уже удивляться тем разночтениям, которые встречаются в параллельных повествованиях у разных евангелистов. Для нас не будут уже странными те хронологические упущения или различия в описании одних и тех же событий или поучений Спасителя. Главным достижением школы «истории форм» можно назвать тот вывод, согласно которому наши Евангелия представляют собой не цельные и исчерпывающие жизнеописания Господа Иисуса Христа, а выборочное изложение некоторых центральных событий Его жизни и служения, тех событий, которые имели первенствующее значение для жизни верующих и апостольской проповеди Церкви. И сами евангелисты из Предания Церкви черпают то, что в первую очередь необходимо для спасения читателей (см. Ин. 20, 30–31; 21, 25).

Прежде чем перейти к подробному рассмотрению Евангелий в хронологической последовательности их написания, обратимся еще к одному направлению в современной библеистике, которое пришло на смену «истории литературных форм». Речь идет о так называемой «истории редакций» (Redaktionsgeschichte). Сторонники этой теории пришли к убеждению, что евангелисты были не только собирателями и летописцами церковного Предания, как то полагала школа «истории литературных форм». Каждый из евангелистов был прежде всего богословом, имел свои выраженные богословские склонности и индивидуальный авторский почерк. Утверждалось, что не только выбор евангельского материала из всего объема предания, но и его изложение являются выражением богословских предпочтений каждого из евангелистов. Интересы исследователей переместились, таким

образом, от истории форм устного предания к истории составления и дальнейшего издания евангелистами первоначального материала. Не отдельные повествования или блоки текста стали теперь в центре внимания исследователей, но каждое Евангелие как цельное произведение, которое несет на себе печать индивидуальности своего составителя.

Каждый из евангелистов в описании одних и тех же событий земного служения Спасителя может по-разному выделять одни и те же подробности или акцентировать разные детали. Хотя это утверждение сторонников теории «истории редакций» исходит из других предпосылок и преследует иные цели, его можно было бы сравнить с тем, как отцы Церкви понимают роль евангелистов в написании Евангелий. С той лишь разницей, что святых отцов интересует прежде всего то общее у евангелистов, что ясно указывает на единый источник их вдохновения от Духа Святого, а последователи данного нового направления в библеистике стараются увидеть у каждого евангелиста его авторские особенности, личные богословские предпочтения. Впрочем, эти особенности нельзя мыслить в отрыве от конкретных нужд и условий жизни той церковной общины, среди которой живет и для которой пишет евангелист.

Чтобы дополнить картину современных научных исследований литературных форм Евангелий, упомянем еще несколько новейших направлений, которые представляют интерес прежде всего с точки зрения филологии. Так, во Франции получил развитие и оттуда распространился «структурный анализ» евангельских текстов, т.е. исследование языковой структуры, строения священных текстов. Внимание исследователей обращено здесь не столько на смысл или содержание спасительной вести, сколько на внешнее строение и взаимное расположение фраз, на риторические приемы и стиль речи. Метод структурного анализа не ограничивается, конечно, исследованием Евангелий, но распространяется и на другие книги Нового Завета. Сегодня на смену структурному анализу пришел «Пост-структуралистический», или пост-модернистский метод исследования (см. 31).

5. ΕΒΑΝΓΕΛΙΟ ΤΟΤ ΜΑΡΚΑ

Βιβλιογραφία

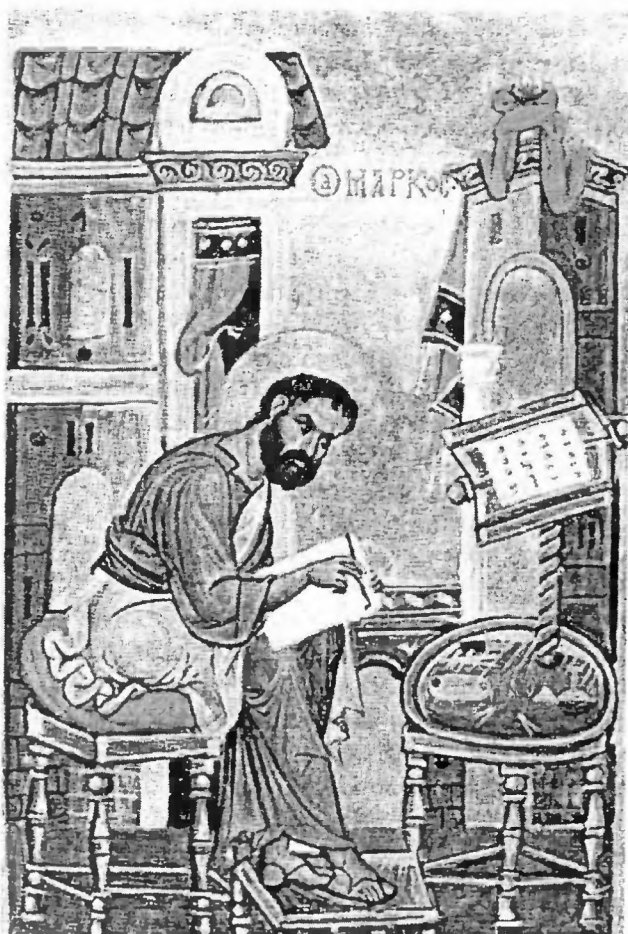
Τолкования: Βίκτωρα Ἀντιοχέα // *Cramer. Catenae Graecorum Patrum in Novum Testamentum*. Переиздание 1967. I. 263–447; *Θεοφυλάκτου*. PG 123; *Ζιγαβνοῦ*. PG 129; *Δαμαλᾶ Ν.* Ἑρμηνεία ἐκ παραλλήλου τῶν τριῶν πρώτων Εὐαγγελίων // Ἑρμηνεία εἰς τὴν Κ.Δ. Τ. 2–3. 1892; *Καραβιδόπουλου Ι.* Τὸ κατὰ Μάρκον Εὐαγγέλιο. ΕΚΔ 2. 1988; *Τρεμπέλα Π.* Ὑπόμνημα εἰς τὸ κατὰ Μάρκον. 1951, ³1983; *Gnilka J.* Das Evangelium nach Markus. I–II. ΕΚΚ. 1978, ³1989; *Grundmann W.* Das Evangelium nach Markus. ThHNT, 1971, 1984; *Légasse S.* L'Evangile de Marc. I–II. 1997; *Lane W.L.* The Gospel according to Marc. NICNT, 2. 1979; *Mann C.S.* Mark. AB 27. 1986; *Focant C.* L'Evangile selon Marc. 2004.

Научные исследования: *Βασιλειάδη Π.* Προλεγόμενα στίς σχέσεις ἀνάμεσα στοῦ κατὰ Μάρκον καὶ τὴν Πηγὴ τῶν Λογίων. Βιβλικὲς Ἑρμηνευτικὲς Μελέτες. 1988. 235–263; *Καρακόλη Χρ.* Ὁ θάνατος τοῦ Ἰωάννη τοῦ Βαπτιστῆ. Ἀφηγηματικὴ τεχνικὴ καὶ χριστολογία στοῦ κατὰ Μάρκον Εὐαγγέλιο // Θέματα Ἑρμηνείας καὶ Θεολογίας τῆς Κ. Διαθήκης. ΒΒ 24, 2002; *Τρακατέλλη Δ.* Ἐξουσία καὶ Πάθος. Χριστολογικὲς ἀπόψεις τοῦ κατὰ Μάρκον Εὐαγγελίου. 1984; *Marxsen W.* Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktiongeschichte des Evangeliums, 1956; *Neirynck F.* The Gospel of Mark. A cumulative bibliography (1950–1990). 1992; *Sabbe M.* L'Evangile selon Marc. Tradition et Rédaction. 1988; *Trocmé E.* La formation de l'Evangile selon Marc. 1963.

5.1. Первенство Евангелия от Марка по времени его написания

С самых первых веков христианства и до середины XIX века Евангелие от Марка считалось сокращением Евангелий от Матфея и Луки. Этим объясняется тот факт, что сохранилось очень мало святоотеческих толкований на это Евангелие. В конце V века епископ

Виктор Антиохийский замечает, что после тщательных поисков¹ он убедился в полном отсутствии толкований на Евангелие от Марка. Чтобы восполнить этот пробел, он лично сделал выборку из толкований на Евангелия от Матфея, Луки и Иоанна таких древних экзегетов, как Ориген, Тит Бострийский, Феодор Мопсуестийский,



Евангелист Марк. Кодекс № 80 с о. Патмос (XI в.)

¹ «Πολυπραγμονήσας παρά τῶν σπουδῆν ποιουμένων τὰ τῶν ἀρχαίων συνάγειν πονήματα...» («тщательно исследовав собрания трудов древних [отцов]...»).

святители Иоанн Златоуст и Кирилл Александрийский, и свел в одну компиляцию все те места, которые касались Евангелия от Марка. Этот комментарий епископа Виктора Антиохийского был впоследствии издан в серии J. Cramer'a.

Традиционный взгляд на время написания Евангелия от Марка стал меняться с середины XIX века. В 1835 году Карл Лахман (K. Lachmann) выдвинул гипотезу, что Евангелие от Марка предшествует по времени написания другим синоптикам и даже послужило для них одним из источников. Этот взгляд, подтвержденный многочисленными исследованиями, распространился затем повсеместно и с конца XIX — начала XX века был принят почти всеми учеными. Огромное количество научных трудов доказывают первенство написания Евангелия от Марка и приводят этому многочисленные вполне убедительные доказательства. Вот для примера следующие три аргумента:

1. Почти все содержание Евангелия от Марка, за исключением примерно 30 стихов (1, 1; 3, 20–21; 4, 26–29; 7, 3–4; 8, 22–26; 12, 34; 14, 51–52 и др.), приводится также в Евангелиях от Матфея и Луки. Евангелие от Марка не могло быть написано позже этих двух и заимствовать из них свой материал или быть их сокращением. В этом случае было бы необъяснимо, как в более позднем тексте, являющемся сокращением первых двух, могут отсутствовать такие важные повествования, как, например, Рождество Христово, Его замечательные притчи, Нагорная проповедь и другие поучения Спасителя.

2. Евангелисты Матфей и Лука согласны между собой — как это заметил еще Лахман — в хронологии тех евангельских событий и поучений Спасителя, которые у них общи с евангелистом Марком. И напротив, в тех местах, которых нет у Марка, каждый из них следует своей собственной последовательности изложения. Это означает, что везде, где святые Матфей и Лука используют Евангелие от Марка, они следуют его хронологии, а когда излагают собственный материал, руководствуются уже своими соображениями или используют другой источник, который был у них перед глазами.

3. В тех местах, которые имеют параллели у всех трех синоптиков, повествования евангелистов Матфея и Луки лучше по стилю и удачнее с точки зрения богословия, нежели у евангелиста Марка. Этого никак нельзя было бы ожидать, если бы евангелист Марк шел по следам своих предшественников.

5.2. Об авторе Евангелия от Марка

Заголовки в древних книгах не были изначально частью текста, но имели обычно более позднее происхождение. Так и заголовок «*κατὰ Μάρκον*» («от Марка» или «согласно Марку») не принадлежит самому автору этого Евангелия, датируется II веком и свидетельствует о вере древней Церкви в то, что Евангелие это было написано апостолом Марком. Единодушное Предание Церкви и большинство современных ученых отождествляют этого автора с Иоанном Марком, который упоминается в книге Деяний апостольских и новозаветных посланиях. Некоторые из современных исследователей предпочитают говорить в общем и неопределенно об авторе этого Евангелия как об иудее-эллинисте, который живет за пределами Палестины и пишет для христианских общин, состоящих из греков.

Иоанн, который, по обычаю иудеев той эпохи брать себе второе греческое или римское имя, назывался также Марком, был сыном одной состоятельной христианки по имени Мария. Согласно преданию, эта Мария предоставила свой очевидно достаточно просторный дом в Иерусалиме для собраний христиан. Некоторые древние толкователи полагают, что именно в этом доме Господь совершил Свою последнюю Тайную вечерю с учениками. И что человек, «несущий кувшин воды» (Мк. 14, 13), который показал ученикам, посланным Спасителем приготовить вечерю, «горницу большую, устланную, готовую» (Мк. 14, 15), был сам евангелист Иоанн Марк. Он же, предполагают, был тем самым юношей, который «завернувшись по нагому телу в покрывало» (Мк. 14, 51) следовал за Спасителем в Гефсиманию.

Святой Марк был помощником двух первоверховных апостолов Павла и Петра в распространении Евангелия. Вначале мы встречаем его вместе с Варнавой (чьим племянником был Марк) в первом путешествии апостола Павла. После того как апостол Павел с прочими своими помощниками отправляется с Кипра в Пергию Памфилийскую, Марк разлучается с ним и возвращается в Иерусалим (Деян. 12, 25; 13, 13). В начале второго путешествия, после Апостольского Собора, последовало «огорчение» между апостолами Павлом и Варнавой, в результате которого Варнава с Марком отплыли на Кипр, а Павел с Силой отправились в юго-западную часть Малой Азии (Деян. 15, 37 и след.). Позднее святой Марк снова оказывается рядом с апостолом Павлом, когда тот пишет свои послания из уз (Кол. 4, 10; Флм. 24) и

в последний раз упоминается в Первом послании Петра 5, 13: «Приветствует вас избранная, подобно [вам, церковь] в Вавилоне и Марк, сын мой» и во Втором Тимофею 4, 11: «Марка возьми и приведи с собою, ибо он мне нужен для служения».

Различные предания о евангелисте Марке мы находим в свято-отеческих творениях и в древних латинских рукописях его Евангелия. Так, например, святитель Ипполит Римский называет Марка «*ζολοβοδάχτυλον*» (дословно «имеющий короткие пальцы»)¹. Такое его прозвище могло объясняться тем, что у апостола Марка были непропорционально маленькие пальцы, как говорит об этом рукопись Вульгаты, называемая *Toletanus*. Согласно другой рукописи Вульгаты, прозвище могло произойти от того, что сам Марк отсек себе один палец, когда стал христианином, чтобы уклониться от совершения левитского служения, как имеющий такое увечье. И, наконец, по третьему толкованию, уже аллегорического характера, такое наименование объясняется тем, что Евангелие от Марка лишено предисловия и эпилога. Святитель Епифаний Кипрский² сообщает, что святой Марк был одним из семидесяти учеников Христовых и был также среди тех, кто соблазнился словами Спасителя в беседе о Хлебе Небесном о вкушении Его Плоти и отошел от Него (Ин. 6, 66). И последнее, церковное Предание обычно называет евангелиста Марка основателем Александрийской Церкви.

5.3. Содержание Евангелия от Марка

Сам апостол Марк в первых же строках своего Евангелия называет его «Евангелие Иисуса Христа». И нет уже нужды доказывать, что евангелист пишет не «биографию» Иисуса Христа, но предлагает читателю слово жизни, долгожданное известие, одним словом «Евангелие». Именно поэтому святой Марк начинает сразу с личности Иисуса Христа, и именно с того момента, когда о Нем возвещает святой Иоанн Предтеча, когда Бог Отец свидетельствует о Нем как о «Сыне возлюбленном» и Сам Спаситель проповедует «*εὐαγγέλιον τοῦ Θεοῦ*»³. Святой Марк становится, таким образом, изобретателем нового жанра мировой литературы, Евангелия, которое, не переста-

¹ *Ἰππόλυτος*. Κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος. 7, 30.

² *Свт. Епифаний Кипрский*. Против ересей. 20, 4; 51, 6.

³ Так в GNT: Мк. 1, 14. В патриархийном греческом издании: «*εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ*» («Евангелие Царствия Божия»). — *Примеч. пер.*

вая быть историческим повествованием, выходит далеко за пределы только историчности. Евангелие становится той долгожданной вестью, все содержание которой и само центральное лицо этой истории, Господь Иисус Христос, обращаются к каждому из нас, в каком бы веке мы ни жили.

В Евангелии от Марка, как, впрочем, и в других Евангелиях, мы не найдем полного и систематического описания жизни Спасителя. Евангелие приводит лишь отдельные, наиболее характерные эпизоды Его земного служения и отдельные поучения, как бы выбранные из богатой сокровищницы церковного предания. Все эти разрозненные сведения связаны в Евангелии единой богословской идеей и призваны показать, что в лице Господа Иисуса Христа исполнились обетования Божии о спасении рода человеческого. Все основные моменты евангельского повествования, такие, как: исполнение во Христе ветхозаветных пророчеств или уверение в том, что Христос пострадал согласно Писаниям, что Он воскрес и снова придет судить мир, и связанный с этим призыв ко всем людям покаяться и уверовать, — все это составляет основу первохристианской проповеди, которую мы можем видеть как в апостольских речах в книге Деяний, так и в Евангелии от Марка.

Исследователи предлагают разные способы разделения Евангелия от Марка. Большинство из них соглашаются с периодизацией, основанной на географических рамках служения Спасителя: проповедь в Галилее, путь в Иудею, последние события перед входом в Иерусалим, Страсти, Воскресение. Мы здесь будем следовать другой схеме разделения содержания. Возьмем за основу деления не внешние географические рамки, а последовательное раскрытие мессианского достоинства Спасителя и той тайны Царства Божия, которую Он проповедует.

I. *Начало явления Мессии.* Проповедь Иоанна Предтечи, Крещение, искушения (Мк. 1, 1–13).

II. *Чудеса Мессии и враждебное отношение к Нему представителей ветхозаветной религии* (Мк. 1, 14–3, 6). После первой проповеди Иисуса Христа (1, 14–15) и призвания первых четырех учеников (1, 16–20) евангелист приводит ряд чудес, которые объединяет одна особенность: все они заканчиваются указанием на враждебное отношение к Спасителю представителей иудейской религии. Святой Марк упоминает следующие чудеса: исцеление бесноватого (1, 23–28), исцеление тещи Петра (1, 29–31), очищение прокаженного (1, 39–45), исцеление расслабленного (2, 1–10) и сухорукого (3, 1–5). В этом разделе приве-

л

дены также некоторые поучения, как, например, о посте (2, 18–22) и о смысле субботнего покоя (2, 23–28). Заканчивается раздел решением фарисеев и иродиаи убить Иисуса Христа.

III. *Созидание нового народа Божия. Откровение тайны Царства Божия в притчах и чудесах* (Мк. 3, 7 — 5, 43). Созидание нового народа Божия начинается с избрания двенадцати учеников (3, 13–19), а в предыдущем отрывке речь шла о множестве народа, пришедшего к Спасителю, и об исцелении многих (3, 7–12). На клевету книжников о том, что Христу помогает веельзевул, Спаситель отвечает разными приточными поучениями и словом о хуле на Духа Святого (3, 20–30). Вокруг Господа Иисуса Христа собирается новая семья, куда входят все, кто соблюдает заповеди Божии (3, 31–35). Этой новой семье, которая и есть новый народ Божий, Спаситель открывает тайны Царства Божия в притчах, как, например, в притче о сеятеле (4, 1–20), о свече и о мере (4, 21–25), о невидимо растущем семени (4, 26–29), о зерне горчичном (4, 30–32). Царствие Божие Спаситель являет также посредством чудес, таких, как: укрощение бури (4, 35–41), исцеление бесноватого в Герасах (Γέρασα) или, по другим рукописям, в Гадарах (5, 1–20), воскрешение дочери Иаира и исцеление кровоточивой женщины (5, 21–43).

IV. *Отвержение Мессии Израилем. Обращение проповеди к язычникам. Откровение Царства Божия язычникам* (Мк. 6, 1 — 8, 26). После отвержения Спасителя Его соотечественниками в Назарете (6, 1–6) двенадцать учеников посылаются проповедовать в других областях Палестины (6, 7–13). В связи с различными толками в народе об Иисусе (кто Он: Иоанн Предтеча? Илия? один из пророков?) евангелист повествует об усекновении главы святого Иоанна Предтечи по приказу Ирода Антипы (6, 14–29). После возвращения апостолов из путешествия (6, 30–31) Господь совершает чудо, которое ясно показывает Его мессианское достоинство и в то же время имеет экклезиологический смысл: насыщение пяти тысяч человек пятью хлебами и двумя рыбами (6, 32–44). Далее Христос совершает чудо хождения по водам, останавливает бурю (6, 45–52) и исцеляет многих больных (6, 53–56). Затем следует поучение о чистом и нечистом (7, 1–23), изгнание демона из дочери одной идолопоклонницы в области города Тира, т.е. там, где жили язычники (7, 24–30), исцеление глухонемого в районе Десятиградия (7, 31–37), насыщение четырех тысяч — опять в области, где жили язычники, что явствует из контекста (8, 1–9). Возвратившись на другой берег озера, Иисус Христос отказывается исполнить желание фарисеев показать им какое-нибудь эффектное

знамение (8, 10–13) и укоряет Своих учеников за неверие и окаменение их сердец (8, 14–21). Раздел заканчивается исцелением слепого в Вифсаиде (8, 22–26).

V. *Откровение ученикам о будущих страданиях Мессии* (Мк. 8, 27–10, 52). Этот новый раздел, в котором Спаситель постепенно готовит учеников к Своим страданиям, начинается с исповедания Петра: «Ты Христос» (8, 27–30). В ответ на это исповедание Господь впервые прямо говорит о предстоящих Ему Страстях (8, 31–33), говорит о пути страдания, по которому пойдут и Его истинные ученики (8, 34 и след.), о несравненной ценности души (8, 35 и след.) и о пришествии Царствия Божия в силе (9, 1). За этим следует рассказ о Преображении (9, 2–13), об исцелении бесноватого отрока (9, 14–29), второе предсказание о Страстях (9, 30–32), собрание наставлений Спасителя ученикам (9, 33–50), беседа с фарисеями о разводе (10, 1–12), благословение детей (10, 13–16), беседа с одним богатым иудеем о стяжании жизни вечной (10, 17–31), третье предсказание о Страстях (10, 32–34), просьба апостолов Иоанна и Иакова (10, 35–45). И заканчивается раздел исцелением слепого Вартимея в Иерихоне (10, 46–52).

VI. *Вход в Иерусалим и последние поучения перед Страстями* (Мк. 11, 1–13, 37). После Входа в Иерусалим (11, 1–11) Господь словом иссушает бесплодную смоковницу (11, 12–14), очищает Храм (11, 15–19), поучает о силе веры (11, 20–25), о Своей мессианской власти (11, 27–33), произносит притчу о злых виноградарях (12, 1–12), дает ответ вопрошавшим о подати кесарю (12, 13–17), беседует с саддукеями о воскресении (12, 18–27), с одним из книжников о наибольшей заповеди (12, 28–34) и с народом о Мессии, как сыне Давидовом (12, 35–37). Далее Христос обличает книжников в лицемерии (12, 38–40), дает наставление о двух лептах вдовицы (12, 41–44) и говорит о последних временах, в преддверии которых призывает постоянно бодрствовать (13, 1–37).

VII. *Страсти и Воскресение* (Мк. 14, 1 — 16, 8).

Эпilog: *Явления воскресшего Христа* (Мк. 16, 9–20).

5.4. Свидетельства древнего церковного Предания

У многих древних церковных авторов мы находим свидетельство о том, что Евангелие от Марка представляет собою записанную проповедь апостола Петра или, по выражению святого Иустина Филосо-

фа, «воспоминания апостола Петра»¹. Все более поздние упоминания о происхождении Евангелия от Марка основываются на свидетельстве святого Папия, епископа Иераполя Фригийского (130 г. по Р.Х.), который в своем труде «Пять книг истолкования Господних изречений»² сообщает буквально следующее: «Марк был истолкователем Петра (ἑρμηνευτής Πέτρου); он точно записал все, что запомнил из сказанного (τὰ λεχθέντα) и содеянного (τὰ πραχθέντα) Господом, но не по порядку. Ибо сам он не слышал Господа и не ходил с Ним, но впоследствии, как уже было сказано, сопровождал Петра. А Петр учил, как того требовали обстоятельства, и не собирався слова Господа располагать в порядке. Так что Марк нисколько не погрешил, записывая все так, как он запомнил. Заботился он только о том, чтобы ничего не пропустить и не передать неверно»³.

В современной науке было много споров о том, что может означать термин «ἑρμηνευτής» в приведенной выше цитате из святителя Папия Иерапольского. И основные версии были следующие: 1) что святой Марк перевел с арамейского на греческий проповеди апостола Петра, чтобы их смогли понять христиане эллинисты, живущие в Иерусалиме, и 2) что он записал устную проповедь апостола Петра и передал ее Церкви в виде Евангелия. Древнее церковное Предание в этом случае понимало термин «ἑρμηνευτής» во втором значении.

Сообщение святителя Папия подтверждают многие более поздние церковные писатели. В конце II века святитель Ириней Лионский пишет, что святой Марк, ученик и толкователь (ἑρμηνευτής) апостола Петра, записал проповеди своего учителя после смерти апостолов Петра и Павла⁴. Это известие согласно с тем, что сообщается в антимаркионитском прологе к Евангелию от Марка в некоторых древних латинских рукописях (конец II в. по Р.Х.). Если к этим свидетельствам добавить сообщения Тертуллиана⁵, святителя Климента Алек-

¹ «Ἀπομνημονεύματα τοῦ Πέτρου» (Св. Иустин Философ. Диалог с Трифоном иудеем. 106, 3).

² «Λογίων χρονικῶν ἐξηγήσεως συγγραμμάτων πέντε». Этот труд свт. Папия Иерапольского был утерян, но цитаты из него сохранились в «Церковной истории» еп. Евсевия Кесарийского.

³ *Евсевий Кесарийский*. Церковная история. III. 39, 15.

⁴ *Свт. Ириней Лионский*. Пять книг обличения и опровержения лжеименного знания. III. 1, 2. *Евсевий Кесарийский*. Церковная история. V. 8, 3.

⁵ Adv. Marcionem. 4, 5.

сандрийского¹, Оригена² и епископа Евсевия Кесарийского³, то мы получим полную картину древнего Предания Церкви относительно Евангелия от Марка.

При всем том следует заметить, что в Евангелии от Марка нигде не встречаются те богословские рассуждения апостола Петра, какие есть в двух его Соборных посланиях и в речах апостола Петра в книге Деяний. Впрочем, это совсем не обязательно, поскольку Евангелие от Марка описывает земное служение Спасителя, а не богословие одного из Его учеников. Святой Марк был учеником и у апостола Павла (см., напр., Деян. 12, 25; 13, 5–13; 15, 37; Кол. 4, 10; 2 Тим. 4, 11), так что некоторые исследователи стараются найти и следы Павлова богословия в его Евангелии. Действительно, святой Марк был учеником и соратником двух этих первоверховных апостолов, но и сам он был очевидцем некоторых из описанных им событий. Многие исследователи, древние и современные, о чем уже говорилось, в рассказе евангелиста Марка (14, 51–52) о юноше, который следовал из Гефсимании за Христом и нагой убежал от воинов, видят указание на автора Евангелия.

5.5. Особенности богословия Евангелия от Марка

1. В отличие от трех других евангелистов, святой Марк не столько старался передать учение Иисуса Христа (τὰ λεχθέντα — сказанное), сколько изобразить Его личность (τὰ πραχθέντα — содеянное Господом), т.е. сверхъестественную власть Сына Божия, Мессии, Который изгоняет сатану и освобождает людей от рабства ему. Уже в самом начале своей книги святой Марк определяет ее содержание как «Евангелие Иисуса Христа, Сына Божия». Следует заметить, что в Евангелии от Марка мессианский титул Сын Божий по отношению к Иисусу Христу звучит не из уст окружающих людей. Сыном Своим называет Иисуса Сам Бог Отец в важнейшие моменты Его земного служения (Крещение, Преображение). Сыном Божиим исповедуют Его демоны, которые догадываются о Его мессианском достоинстве и понимают, что пришел конец их владычеству. И только один раз, в самом конце, этот титул произносит человек, а именно римский сотник, стоявший при Кресте Христовом (15, 39). Исполнен глубокого

¹ *Евсевий Кесарийский*. Церковная история. II, 15, 2. VI, 14, 6 и след.

² Там же. VI, 25, 5.

³ Там же. II, 15.

значения тот факт, что в конце Евангелия один человек, и именно язычник, исповедует Иисуса Сыном Божиим. Причем это происходит в момент смерти Иисуса Христа и самым очевидным образом показывает, как спасительные плоды Креста начинают распространяться на все человечество.

2. Примечательно, что Евангелие от Марка избегает называть Спасителя титулом «Христос» (только в Мк. 8, 29 — исповедание Петра). Так же редко используются наименования «Сын Давидов» (10, 47; 12, 35), «пророк» (6, 15; 8, 28), «Господь» (7, 28; 11, 3), «учитель» (4, 38; 5, 35; 9, 17; 10, 17; 12, 32 и др.). Титул, которым предпочитает называть себя Сам Иисус, это «Сын Человеческий». Земное служение Спасителя изображается как служение Сына Человеческого, Который идет навстречу Страстям и претерпевает страдания для спасения «многих» (ср. Мк. 14, 24). Справедливо было замечено, что Евангелие от Марка является, по существу, «историей Страстей Христовых с пространным предисловием» (М. Kähler).

3. На всем протяжении Евангелия от Марка Спаситель не только избегает называть Себя мессианскими титулами, но и хранит полное молчание о Своем мессианском служении. Господь не позволяет говорить об этом и всем окружающим: демонам, которые узнавали в Нем Христа (Мк. 1, 34; 3, 12), исцеленным Им от болезней (1, 44; 5, 43; 7, 36; 8, 26), Своим ученикам (8, 30; 9, 9). Чудеса Спаситель совершает обычно вдали от народа и предпочитает учить притчами, чтобы оградить тайну Царствия Божия от «внешних» (Мк. 4, 11 и след.). Такой образ действий Господа Иисуса Христа в Евангелии от Марка проступает гораздо отчетливее, нежели у других евангелистов, и обычно называется «тайна Мессии» или «мессианская тайна». Выражение это принадлежит Вильяму Вреде (W. Wrede), который в своей книге «*Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*» (начало XX в.) развил целую теорию относительно «тайны Мессии». Евангелист Марк, согласно этой теории, стал выразителем веры первенствующей Церкви в мессианское достоинство Господа Иисуса, Который будто бы Сам не сознавал Себя Мессией. И святой Марк, соединив веру Церкви в Иисуса как Мессию, с тем, что Сам Он сознавал Себя одним из пророков, в своем Евангелии искусно приоткрыл нам «тайну Мессии».

Теория Вильяма Вреде сама по себе безусловно ошибочна, но ее центральное понятие «тайна Мессии» было воспринято, как отображение того, что действительно имело место в евангельской истории. Господь придерживается мудрой педагогики и ограждает Себя от политизированных мессианских чаяний той эпохи. Сам Иисус

совершенно ясно сознает Себя Мессией. Но при этом Он не хочет быть политическим деятелем, земным Мессией, которого готовы были принять иудеи. Привлеченные чудом умножения хлебов иудеи однажды уже готовы были провозгласить Его царем (см. Ин. 6, 15), потому что неверно истолковали Его служение — не земного царя, а страждущего Отрока Господня, о Котором пророчествовал Исаия. Поэтому Спаситель был вынужден перед лицом иудеев, а кроме того и перед Своими учениками, которые часто разделяли мессианские взгляды своей эпохи, придерживаться такой охранительной тактики и лишь постепенно открывать им, Кто Он и в чем заключается Его миссия.

4. Господь Иисус Христос находится в центре евангельского повествования, и Его постоянно окружают двенадцать учеников, которых Он избрал, «чтобы были с Ним, и чтобы посылать их проповедовать, и иметь им власть изгонять бесов» (Мк. 3, 14–15). Хотя ученики и не всегда до конца понимают смысл поступков или слов Спасителя (4, 10; 6, 51–52; 7, 17; 8, 17–21 и др.), они тем не менее являются начатком народа Божия, теми столпами, которые по сошествии Святого Духа положат основание Церкви.

5.6. Стил ь и язык Евангелия от Марка

Стил ь Евангелия от Марка отличается простотой и живостью изложения. Эта живость достигается, с одной стороны, частым использованием настоящего времени (примерно 150 мест) и, с другой, простым синтаксисом, который использует евангелист, соединяя предложения при помощи одних и тех же «и», «тотчас», «снова», «же» и т.п. Евангелист Марк очень краток в изложении событий, но при этом он сохраняет в своем повествовании некоторые характерные подробности, которых нет у двух других синоптиков, хотя у тех эти же события в параллельных местах изложены пространнее. Так, например, святой Марк сообщает о том, как прокопали отверстие в кровле дома в Капернауме, чтобы спустить кровать с расслабленным (Мк. 2, 4), упоминает о сне Спасителя на изголовье на корме лодки во время бури на озере (4, 38), о числе свиней — около двух тысяч, — в которых вошли демоны (5, 13), о послании учеников на проповедь парами (6, 7), о том, что народ расположился на траве группами во время чудесного умножения хлебов (6, 39), говорит о том, каким образом был исцелен глухонемой (7, 33), о том, как поэтапно

возвращалось зрение слепому в Вифсаиде (8, 23–25), сообщает имя слепого нищего в Иерихоне (10, 46) и т.д.

Также в Евангелии от Марка часто используется одно выражение, характеризующее его стиль: как Спаситель окидывает взором окружающих Его людей (Мк. 3, 5, 34; 5, 32; 9, 8; 10, 23; 11, 1). Святой Марк использует при этом свой излюбленный глагол περιβλέτομαι (смотреть вокруг), который кроме него только один раз встречается в Евангелии от Луки (6, 10).

Язык Евангелия от Марка является повседневным языком той эпохи. Многие из тех слов, которыми пользуется святой Марк, мы не встретим в литературных памятниках того времени. Поэтому и евангелист Лука в своих параллельных повествованиях заменяет их на другие, более возвышенные слова и выражения, например: кровать (κράβαττος — Мк. 2, 4) = одр, постель (κλινίδιον — Лк. 5, 19); находиться при смерти (ἐσχάτως ἔχειν — Мк. 5, 23) = умирать (αποθνήσκειν — Лк. 8, 42); равви (ραββουνί — Мк. 10, 51) = Господи (κύριε — Лк. 18, 41); Авва Отче (ἄββᾶ, ὁ πατήρ — Мк. 14, 36) = Отче (πάτερ — Лк. 22, 42) и подобные им.

Стилю Евангелия от Марка свойственны также многочисленные плеоназмы (напр., ἄλλο μακρόθεν — Мк. 8, 3, ἐκ παιδιόθεν — Мк. 9, 21, ἐξέρχεσθαι ἔξω — Мк. 1, 26 и другие), любовь к уменьшительно-ласкательным именам (κυνάρια — собачки, ψυχία — крошки, ἰχθυῖδια — рыбки, χοράσιον — дочка, πλοιάριον — лодочка, ὠτάριον — ушко и др.), использование многочисленных арамеизмов или арамейских выражений, которые употреблял Сам Иисус Христос (Βοανηργές, ταλιθά کوئم, хорβάν, ѐффаθά, ἄββᾶ, ѐλωί, лемᾶ σαβαχтані). Евангелист Марк нередко использует латинизмы (ὁδὸν ποιεῖν, ἱκανὸν ποιεῖν, ἐσχάτως ἔχειν и т.д.) и латинские слова (напр., λεγεὼν — легион, οπτεκουλάτωρ — оруженосец, δηνάριον — динарий, хентуρίων — центурион, κουστωδία — стража, ξέστης — кружка, φραγγελοῦν — бичевать, хѣνσον — подать, κοδράντης — кодрант, медная римская монета). В нескольких местах евангелист Марк даже переводит греческие термины на латинский язык, чтобы помочь своим читателям (напр., Мк. 12, 42: «две лепты, что составляет кодрант»; 15, 16: «внутри двора, т.е. в преторию»).

У читателя Евангелия от Марка в целом создается впечатление, что его стиль — по выражению одного французского исследователя — являет скорее образец устной речи. Евангелист скорее обращается к нам с живой и образной речью, нежели с письменным словом.

5.7. Адресаты, время и место написания Евангелия от Марка

Евангелие от Марка обращено к христианам, которые не слишком сведущи в книгах Ветхого Завета и в иудейских обычаях. Поэтому святой Марк достаточно редко цитирует Ветхий Завет, в отличие, например, от евангелиста Матфея. И когда ему приходится описывать реалии иудейской жизни, святой Марк разъясняет их для своих читателей как для людей, принадлежащих другой культуре (напр., Мк. 7, 3; 14, 12; 15, 42 и др.). Отсюда становится очевидным, что Евангелие от Марка обращено к христианам, которые прежде были язычниками и живут за пределами Палестины.

Местом написания Евангелия от Марка уже с самых древних времен считался Рим (святитель Климент Александрийский, блаженный Иероним, епископ Евсевий Кесарийский). Точка зрения святого Иоанна Златоуста, что святой Марк написал свое Евангелие в Александрии, стоит совершенно обособленно и не подтверждается никем из древних авторов. В наше время местом написания Евангелия от Марка практически всеми признаётся Рим, за исключением нескольких исследователей, которые называют возможным местом его написания Галилею или одну из христианских общин в Сирии.

В пользу Рима, как места написания Евангелия от Марка, говорят следующие доказательства: 1. Древнее церковное предание о том, что апостол Петр, истолкователем (ἐρμηνευτής) которого был святой Марк, в конце своей жизни был предстоятелем Римской Церкви и претерпел там мученическую кончину. 2. Самые ранние цитаты из Евангелия от Марка находятся в Первом послании Климента и Пастыре Ермы. Оба эти произведения были написаны в Риме. 3. В Евангелии от Марка присутствует множество латинских слов и, кроме того, некоторые греческие понятия переводятся на латинский язык. Этот довод чаще всего приводится исследователями, хотя здесь можно было бы возразить, что на латинском языке говорили не только в Риме, отдельные латинские слова были в ходу по всей территории Римской империи. 4. Упоминание о гонениях (напр., в Мк. 8, 34–38; 10, 38 и след.; 13, 9–13) некоторыми исследователями воспринималось как намек на гонения Нерона. Здесь также можно возразить, что слова Спасителя о гонениях носят более общий характер. И, наконец, пятое, авторитет и всеобщее признание Евангелия от Марка могут быть связаны с его происхождением от одной из таких влия-

тельных Церквей, какой была Римская Церковь. Притом что каждое из этих доказательств не может считаться вполне непоколебимым, общим убеждением в современной науке стало, что Евангелие от Марка было написано в Риме.

Относительно времени написания наиболее вероятной датой считается десятилетие после 60 года, и в любом случае до 70 года по Рождестве Христовом, поскольку в Евангелии от Марка (13 гл.) нет никакого намека на окончательное разрушение Иерусалима и Храма. По всей видимости, Евангелие от Марка было написано между 64 и 70 годами. И древние церковные авторы подтверждают эту хронологию, поскольку относят его написание ко времени вскоре после смерти апостола Петра (святитель Ириней Лионский) или еще при жизни последнего (святитель Климент Александрийский).

5.8. Эпилог Евангелия от Марка (16, 9–20)

Изучение древних рукописей Нового Завета ставит нас перед вопросом, каким первоначально был эпилог Евангелия от Марка: не заканчивалось ли оно словами «потому что боялись» (Мк. 16, 8)? Именно на этом стихе заканчивается Евангелие от Марка в двух древних кодексах, Синайском и Ватиканском; эту же концовку мы встречаем в Синайско-сирийском переводе и в большинстве армянских рукописей Нового Завета. Эта концовка была известна таким древним церковным авторам, как святитель Климент Александрийский, Ориген, епископ Евсевий Кесарийский, епископ Виктор Антиохийский, блаженный Иероним, Евфимий Зигабен и др. Монах Евфимий Зигабен (первая половина XII в.) в своем толковании на Евангелие от Марка, когда доходит до 16, 9, делает даже следующее замечание: «Некоторые из толкователей говорят, что здесь заканчивается Евангелие от Марка, а все дальнейшее [повествование] является позднейшей припиской»¹. Но и за много веков до Зигабена святитель Григорий Нисский заметил по этому поводу: «В наиболее точных списках Евангелие от Марка заканчивается словами потому что боялись»².

Следует обратить внимание и на то, что два других синоптика следуют за евангелистом Марком в описании Страстей и Воскресе-

¹ «Φασί δέ τινες τῶν ἐξηγητῶν ἐνταῦθα συμπληροῦσθαι τὸ κατὰ Μάρκον εὐαγγέλιον, τὰ δὲ ἐφεξῆς προσθήκην εἶναι μεταγενεστέραν».

² «Ἐν μὲν τοῖς ἀκριβεστέροις ἀντιγράφοις τὸ κατὰ Μάρκον εὐαγγέλιον μέχρι τοῦ Ἐφοβοῦντο γάρ ἔχει τὸ τέλος».

ния вплоть до Мк. 16, 8, но далее расходятся и уже каждый в своей последовательности перечисляют явления воскресшего Господа. Многие задаются вопросом, почему святой Марк в конце своего Евангелия так и не показал исполнение того обетования Спасителя, что Он встретится со Своими учениками в Галилее (Мк. 14, 28; 16, 7). И предполагают, что первоначальная концовка Евангелия от Марка могла быть утеряна. Действительно, в некоторых рукописях мы можем видеть попытку написать другой эпилог Евангелия от Марка. Один из таких эпилогов содержится в рукописях L (Королевский кодекс, VIII в.), Ф (Бератский кодекс, VI в.), 099 и других, где после Мк. 16, 8 читаем следующее: «Но они [мироносицы] вкратце пересказали Петру и бывшим с ним все, что им было сказано. После этого и сам Иисус послал их проповедовать от востока до запада священную и бессмертную весть о вечном спасении»¹.

Более привычный нам эпилог Евангелия от Марка состоит из стихов 9–20, которые в новейших критических изданиях Нового Завета помещаются в квадратные скобки или другим образом выделяются из остального текста. Некоторые исследователи считают, что эти стихи принадлежат Аристиону, о котором упоминает святитель Папий Иерапольский². Основанием для этого служит подзаголовок в одной армянской рукописи, датируемой 989 годом, где указано, что стихи 9–20 принадлежат некоему пресвитеру Аристону. Подзаголовок этот, по всей видимости, более позднего происхождения, чем сама рукопись, но на основании этой надписи многие исследователи стали отождествлять Аристона с Аристионом. Другие полагают, что сам евангелист Марк позже добавил этот хорошо известный нам эпилог (стихи 9–20), или же это дело рук одного из учеников Господних, неизвестного нам по имени, но пользующегося непререкаемым авторитетом.

Эпилог стихов 9–20, помимо того что отсутствует во многих древних рукописях, отличается по стилю и лексике от остального текста Евангелия. Здесь мы встречаем целый ряд таких слов, которые евангелист Марк ни разу не употребляет в других главах, например: ἀπιστῶ (не верить), βεβαιῶ (подкреплять, подтверждать), βλάπτω (вредить), ἐπακολουθῶ (следовать), θανάσιμος (смертный), θεῶμαι (быть видимым), μετὰ ταῦτα (после сего), πρώτη (сперва), ὁ

¹ «Πάντα δὲ τὰ λαρηγγεῖλμένα τοῖς περὶ τὸν Πέτρον συντόμως ἐξήγγειλαν. Μετὰ δὲ ταῦτα καὶ αὐτὸς ὁ Ἰησοῦς ἀπὸ ἀνατολῆς καὶ ἄχρι δύσεως ἐξαπέστειλεν δι' αὐτῶν τὸ ἱερόν καὶ ἁφθαρτὸν κήρυγμα τῆς αἰωνίου σωτηρίας».

² *Евсевий Кесарийский*. Церковная история. III. 39, 4–7, 14.

Κύριος Ἰησοῦς (Господь Иисус — стих 19). Вполне справедливо было замечено, что эти стихи являются сокращенным пересказом повествования других Евангелий о явлениях воскресшего Господа. Другими словами, эпилог Евангелия от Марка является примером древнейшей «евангельской гармонизации». В повествовании Евангелия от Марка (16, 9–11) легко узнать явление Христа Марии Магдалине (Ин. 20, 11–18), в стихах 12–13 — явление двум ученикам на пути в Эммаус (Лк. 24, 13–35), в стихе 14 — явление одиннадцати (Лк. 24, 36–49; Ин. 20, 19–23), в стихе 15 — заповедь воскресшего Спасителя ученикам (Мф. 28, 18–20) и, в заключение, в стихах 19–20 — параллель повествованию о Вознесении (Лк. 24, 50–53). В кодексе W (начало V в.) пространный эпилог Евангелия от Марка еще несколько расширен за счет прибавления после стиха 14 короткого диалога воскресшего Господа с учениками¹. Эта прибавка получила наименование «λόγιον Freeer» (фрагмент Фриера) по названию музея Фриера Смитсоновского института в Вашингтоне, где хранится рукопись W.

В любом случае каноничность эпилога Евангелия от Марка (16, 9–20) никем не ставится под сомнение. По всей видимости, эти стихи очень рано были добавлены к тексту Евангелия либо самим евангелистом Марком, либо другим членом Церкви. И свидетельством такого раннего их происхождения служит то, что они были известны уже святому Иустину Философу, Татиану и святителю Иринею Лионскому.

5.9. Евангелие от Марка в современных исследованиях

С тех пор как большинство ученых признали первенство написания Евангелия от Марка по отношению к двум другим синоптикам, огромное количество научных работ было опубликовано на эту тему. Определяющим для всех дальнейших исследований стал труд немецкого библеиста Вилли Марксена (Willi Marxsen). «Der Evangelist

¹ После упрека воскресшего Христа ученикам «за неверие и жестокосердие, что видевшим Его воскресшего не поверили» (Мк. 16, 14), в тексте следует: «И они оправдывались, говоря: «Этот век беззакония и безверия под сатаной, который не допускает, чтобы правда и сила Божия одержали верх над нечистыми силами. Поэтому покажи Свою праведность сейчас», — так говорили они Христу. И Христос отвечал им: «Время власти сатаны свершилось, но грядут другие беззакония. И для тех, кто согрешил, Я прошел через смерть, чтобы они могли вернуться на путь истинный и не грешить больше; чтобы они могли наследовать духовную непреходящую славу праведности на небесах».

Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums» (1956). В этой книге утверждается, что евангелист Марк не просто собирал и записывал тот материал, что предоставляло ему Предание, как считала «школа истории форм», но, как богослов, внес и свою редакторскую правку в евангельский материал, который был не просто записан, но и богословски переосмыслен евангелистом. Именно от заголовка этой книги заимствовало свое название новое направление в библеистике, так называемое, *Redaktionsgeschichte* («история редакций»), согласно которому в каждом из евангелистов следует видеть автора с только ему присущими богословскими тенденциями.

Кроме изучения редакторского влияния в Евангелии от Марка и его связи с двумя другими синоптиками в современной науке предпринимаются усилия выяснить, какие письменные памятники мог использовать сам святой Марк в качестве источника для своего Евангелия. Может быть, существовали некие сборники с описанием чудес Спасителя или с изложением истории Страстей? Сама постановка этого вопроса вполне оправдана в виду того замечания евангелиста Луки, что «многие начали составлять повествования о совершенно известных между нами событиях» (Лк. 1, 1). Впрочем, исследования в этом направлении не привели пока к каким-либо положительным результатам.

Единственная гипотеза, к которой время от времени возвращались исследователи, была гипотеза некоего Прото-Марка (*Ur-Markus*), т.е. предположение, что до известного нам канонического текста Евангелия от Марка существовал его более древний вариант, который несколько отличался от современного окончательного текста. При помощи этой гипотезы ее сторонники объясняют, например, тот факт, что некоторые общие у всех трех синоптиков евангельские фразы, или перикопы, имеют совершенно одинаковую форму у евангелистов Матфея и Луки, но при этом отличаются от известного нам текста Евангелия от Марка. Впервые гипотеза Прото-Марка была выдвинута во второй половине XIX века, затем периодически привлекала внимание исследователей в продолжение XX века, но так и не смогла закрепиться в ученых кругах.

Пока ученые исследования в области библеистики не придут к каким-либо новым более основательным заключениям, евангелист Марк будет считаться первым автором последовательного изложения истории Господа Иисуса Христа, не просто хронологии, но именно автором Евангелия, долгожданной для всего человечества вести. Поскольку Крест и Воскресение Христово являются цент-

ральными моментами первохристианского исповедания веры, следует считать неудачным предположение одного современного католического библииста Страсбургского университета Этьена Трокме (Etienne Trocmé), которое тот изложил в своей работе «La formation de l'Évangile selon Marc» (1963), что Евангелие от Марка вначале существовало без повествования о Страстях, т.е. только главы 1—13. Напротив, в Евангелии от Марка, которое является первым письменным евангельским памятником, подчеркивается вера Церкви во Христа, Который: 1) всю Свою жизнь шел к этому моменту Страстей, которые намечаются уже в Евангелии от Марка (3, 6) и ясно предвозвещаются Им Самим (8, 31; 9, 31; 10, 33); что 2) Христос предал Себя на смерть «для искупления многих» (Мк. 10, 45); и 3) воскрес из мертвых (Мк. 16, 16).

5.10. Значение Евангелия от Марка для нашего времени

Эта новозаветная книга является первой представительницей нового для всемирной литературы жанра, святого Евангелия. Спасительная весть, которую Христос принес миру, сообщила, таким образом, свое название и самой книге, заключающей в себе эту весть. Первое в Новом Завете Евангелие выдвигает на передний план не столько учение, сколько личность и дела Носителя и Исполнителя спасительного Промысла Божия, Господа Иисуса Христа, Который открывает для человечества новую жизнь. Выдвигает на передний план Сына Божия, Который освобождает людей от порабощения силам зла и тления и ведет их к новой жизни.

Смысл спасительной вести в Евангелии от Марка можно обобщить следующим образом: любое обращение и движение ко благу в рамках человеческой истории бессмысленно и неосуществимо одними естественными человеческими силами и средствами, если не прибегнуть ко Христу Спасителю, Который даровал миру освобождение и новую жизнь.

Чтения из Евангелия от Марка в течение годового богослужебного круга предлагаются по субботам и воскресеньям Великого поста (кроме недели Торжества Православия), а также в рядовых чтениях последних седмиц периода Матфея и Луки, т.е. в рядовых чтениях после 12-й седмицы Матфея и после 13-й седмицы Луки.

6. ΕΒΑΝΓΕΛΙΕ ΟΤ ΜΑΤΦΕΑ

Βιβλιογραφία

Толкования: Ὠριγένη. PG 13; Χρυσόστομου. PG 57 и 58; Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας. PG 72; Θεοφυλάκτου. PG 123; Ζιγαβηνοῦ. PG 129; Δαμαλᾶ Ν. Ἑρμηνεία ἐκ παραλλήλου τῶν τριῶν πρώτων εὐαγγελίων // Ἑρμηνεία εἰς τὴν Κ.Δ. Т. 2–3. 1892; *Cramer*. Catenae. I, 1–257; *Reuss J.* Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche. 1957; Τρεμπέλα Π. Ὑπόμνημα εἰς τὸ κατὰ Ματθαῖον. 1951, ⁵2000; *Bonnard P.* L'Evangile selon St. Matthieu. CNT I. 1963, 2002; *Davies W., Allison D.* The Gospel according to St. Matthew. ICC, t. I–II. 1988–91; *Grundmann W.* Das Evangelium des Matthäus. ThHNT 1968, ⁴1975; *Luz U.* Matthäus-evangelium. EKK, t. I. ²1989; t. II. 1990; t. III. 1997.

Научные исследования: Τὸ κατὰ Ματθαῖον Εὐαγγέλιο. Προβλήματα μεταφραστικά, φιλολογικά, ἱστορικά, ἐρμηνευτικά, θεολογικά // Εἰσηγήσεις Ζ' Συνάξεως Ὁρθοδόξων Βιβλικῶν Θεολόγων (Материалы VII съезда православных библистов. Бухарест, сентябрь 1993), 1996; Ἀγουρίδης Σ. Ἡ ἐπὶ τοῦ ὅρους ὁμιλία τοῦ Ἰησοῦ (Введение и краткое толкование). 1975; *Он же*. Ματθαῖος ὁ εὐαγγελιστής. Αθήνα, 2000; *Οἰκονόμου Χρ.* Οἱ ἀπαρχές τῆς οἰκουμενικότητος τῆς Ἐκκλησίας // Σπουδές στὸν ἀρχέγονο Χριστιανισμό. I. 1997; *Σιώτη Μ.* Ἑρμηνεία εἰς τὴν ἐπὶ τοῦ ὅρους ὁμιλία τοῦ Κυρίου // «Ὁρθόδοξος Ἐπιστάσις». Б.г.; *Στοιγιάννου Β.* Ἡ προσκύνησις τῶν μάγων. Ἑρμηνευτικά Μελετήματα. 1988. 592–651; *Brown R.* The Birth of the Messiah. 1993; *Luz U.* Studies in Matthew. 2005; *Stendahl K.* The School of St. Matthew and its Use of the Old Testament. 1954, ²1968; *Stanton G.* A Gospel for a new People. Studies in Matthew. 1994.

6.1. Содержание Евангелия от Матфея

Εβανγέλιε от Μатфея включает в себя почти все содержание Εβανγελία от Μαρκα. Остальной материал Εβανγελία от Μатфея частью совпадает с материалом евангелиста Луки (240 стихов), частью представляет уникальный материал самого апостола Μатфея (примерно 1/6 всего содержания Εβανγελία от Μатфея). В параллельных

с евангелистом Марком местах Евангелие от Матфея воспроизводит последовательность изложения событий первого евангелиста. Но в остальном евангелист Матфей придерживается своей последовательности, которая не совпадает с хронологией Евангелия от Луки даже в параллельном у этих двух евангелистов материале. Источником этого общего материала у евангелистов Матфея и Луки послужил так называемый источник Q, о котором подробнее будет сказано далее.

В целом тот план евангельской истории, который мы видели у евангелиста Марка, сохраняет и Евангелие от Матфея, дополняя его в начале и в конце: начинается с родословия и Рождества и завершается описанием явлений воскресшего Спасителя и заповедью ученикам «идите, научите все народы» (Мф. 28, 19). И если в Евангелии от Марка в центре внимания находятся Страсти Христовы и к ним ведут все остальные события, то у евангелиста Матфея чудеса и поучения Спасителя — большая часть которых вовсе отсутствуют у Марка — объединяются вокруг двух полюсов, с одной стороны, Рождество Христово и с другой — Крест и Воскресение.



Начало Евангелия от Матфея. Кодекс № 274 из монастыря св. Иоанна Богослова, о. Патмос (XII в.)

Другой особенностью Евангелия от Матфея является его систематичность в изложении евангельского материала. Святой Матфей группирует однородный евангельский материал, изменяя первоначальную последовательность его изложения. Роль евангелиста Матфея никак нельзя свести к одной лишь фиксации, записыванию предания, как то полагала «школа истории форм». Он скорее истолкователь слов и дел Спасителя, объясняющий их для своей паствы, среди которой живет и проходит апостольское служение. Апостол Матфей распределяет поучения Спасителя на пять больших групп, а именно: Нагорная проповедь (Мф. 5–7), наставления ученикам перед отправлением их на проповедь (9, 35–11, 1), притчи о Царстве Небесном (гл. 13), так называемая беседа о Церкви (18, 1–19, 1) и эсхатологическая беседа (24, 1–26, 1). Кроме этих пяти в Евангелии от Матфея есть, конечно, и меньшие по размеру собрания наставлений Спасителя, как, например, поучение об Иоанне Предтече (11, 2–19), о чистом и нечистом (15, 1–20), о несении каждым своего креста (16, 24–38), о фарисеях (23, 1–36) и др.

Из чудес Спасителя, описанных в Евангелии от Марка, лишь малая часть сохраняют у евангелиста Матфея свой первоначальный хронологический порядок. Например, исцеление сухорукого (Мк. 3, 1–6; Мф. 12, 9–14), исцеление дочери хананеянки (Мк. 7, 24–30; Мф. 15, 21–28), исцеление бесноватого отрока (Мк. 9, 14–29; Мф. 17, 14–21), исцеление слепых близ Иерихона (Мк. 10, 46–52; Мф. 20, 29–34). Большая часть чудес в Евангелии от Матфея собрана в главах 8–9. В описаниях чудес, по замечанию Костера¹, Иисус Христос предстает не как лишь исполненный божественной силы чудотворец, который вызывает похвалы и удивление окружающих людей, но более как Господь и Спаситель, дарующий людям милость Божию и исполняющий пророческие слова Исаии (53, 4): «Он взял на Себя наши немощи и понес наши болезни». Следует заметить, что это место у пророка Исаии обычно прилагается к Страстям Христовым (см. 1 Петр. 2, 24), а евангелист Матфей помещает его в раздел с описанием чудес Спасителя (Мф. 8, 17).

После этих общих замечаний о связи Евангелия от Матфея с Евангелием от Марка мы можем выделить в Евангелии от Матфея следующие основные части:

I. Родословная, Рождество Христово, поклонение волхвов, бегство в Египет, избитие Иродом вифлеемских младенцев, возвращение из Египта и поселение святого семейства в Назарете (гл. 1–2).

¹ Koester H. Einführung. P. 610 etc.

II. Появление и проповедь Иоанна Крестителя (3, 1–12), Крещение Спасителя (3, 13–17), искушения в пустыне (4, 1–11), начало служения Иисуса Христа в Галилее (4, 12–17), призвание первых учеников (4, 18–22), проповедь в Галилее (4, 23–25), Нагорная проповедь (гл. 5–7).

III. Чудеса: очищение прокаженного, исцеление слуги сотника, исцеление тещи Петра, укрощение бури, исцеление двух бесноватых в Гадаре (по другим рукописям в Герасе или Гертесах), исцеление расслабленного, призвание Матфея, вопрос учеников Иоанновых о посте, воскрешение дочери Иаира, исцеление кровоточивой, исцеление слепых и одержимого немостою (8, 1–9, 36). Наставления ученикам перед отправлением их на проповедь (9, 37 — 11, 1).

IV. Вопрос учеников Иоанновых о мессианском достоинстве Иисуса и Его ответ, а также другие поучения Спасителя (11, 2–12, 50). Притчи о Царстве Небесном: притча о Сеятеле, о плевелах, о горчичном семени, о закваске, о скрытом на поле сокровище, о драгоценной жемчужине, о неводе (гл. 13).

V. Усекновение главы святого Иоанна Предтечи (14, 1–12), насыщение пяти тысяч (14, 13–21), хождение по водам (14, 22–33), спор с фарисеями (15, 1–20), исцеление дочери хананеянки (15, 21–28), насыщение четырех тысяч (15, 32–39), просьба фарисеев о знамении с неба (16, 1–12), исповедание Петра (16, 13–20), поучения о крестоношении учеников, о ценности души и Пришествии Сына Человеческого (16, 21–28), Преображение Господне (17, 1–13), исцеление бесноватого отрока (17, 14–21), случай с уплатой дидрахм (17, 24–27). Беседа о Церкви: наставления о жизни и поведении членов Церкви и ее пастырей (18, 1–20). Притча о неблагодарном рабе (18, 21–35).

VI. Вопрос фарисеев о разводе (19, 1–12), благословение детей (19, 13–15), беседа с богатым юношей о стяжании жизни вечной (19, 16–30). Притча о виноградарях (20, 1–16), предсказание Спасителя о Своих Страстях и просьба апостолов Иоанна и Иакова (20, 17–28), исцеление двух слепцов (20, 29–34).

VII. Вход в Иерусалим, очищение Храма и различные беседы (21, 1–27), притчи о двух сыновьях (21, 28–32), о злых виноградарях (21, 33–46) и о брачном пире (22, 1–14). Вопрос фарисеев и иродиан о подати кесарю (22, 15–22), вопрос саддукеев о воскресении (22, 23–33), вопрос законника о наибольшей заповеди (22, 34–39), вопрос Спасителя к фарисеям о Сыне Давидовом (22, 41–46). Обличение книжников и фарисеев в их лицемерии (23, 1–36), плач об Иерусалиме (23, 37–39), эсхатологическая речь (24, 1–44). Притчи о

бодрствовании: о верном и неверном рабе (24, 45–51), о десяти девах (25, 1–13), о талантах (25, 14–30), о Страшном Суде (25, 31–46).

VIII. Страсти (гл. 26–27). Воскресение: жены мироносицы у пус- того гроба, наставления воскресшего Спасителя ученикам (гл. 28).

Многие современные толкователи Евангелия от Матфея разделя- ют его на пять больших частей по числу книг Пятикнижия Моисее- ва, желая показать этим, что оно является своего рода Пятикнижием Нового Завета. За исключением двух первых вводных глав (Мф. 1–2) и трех заключительных, где повествуется о Страстях и Воскресении (Мф. 26–28), основную часть Евангелия делят на пять частей сле- дующим образом: гл. 3–7; гл. 8–11; 11, 2 — 13; 14–18; 19–25. Таким образом, первые четыре части совпадают с пунктами 2–5 нашего де- ления, а пятая часть с нашими 6–7 пунктами. Каждый из этих пяти разделов начинается с описания каких-либо событий, а завершает- ся поучениями; в конце каждого раздела стоит одна и та же фраза: «И когда Иисус окончил слова сии...» (Мф. 7, 28; 11, 1; 13, 53; 19, 1; 26, 1). Подобное сопоставление первой книги в каноне Нового Заве- та с Пятикнижием само по себе, конечно, достойно внимания. Мы не можем, однако, быть вполне уверены в том, что такой схемой, в духе современной систематизации, обязательно должен был руко- водствоваться сам евангелист.

6.2. Свидетельства древнего церковного Предания

Автором первого в новозаветном каноне Евангелия церковное Предание называет апостола Матфея, одного из двенадцати учени- ков Спасителя. Матфей, или Левий, согласно сообщению евангелиста Марка (2, 14), был по профессии мытарь и жил в Капернауме, ког- да Господь призвал его к апостольскому служению (Мф. 9, 9 и след.). Других подробностей о жизни апостола Матфея в книгах Нового Завета не сохранилось. Предание сообщает нам о его проповеди вна- чале в пределах Палестины и затем в странах: Эфиопии, Понте, Пер- сии, Сирии и др. Имя евангелиста Матфея в переводе с еврейского означает примерно то же, что и греческое имя Феодор (Божий дар).

Посмотрим теперь, какие имеются данные о связи апостола Мат- фея с первой канонической книгой Нового Завета.

Заголовок Евангелия «*κατὰ Ματθαίου*» («от Матфея» или «со- гласно Матфею»), конечно, более позднего происхождения, чем сама книга. Этот заголовок свидетельствует о несомненной уверенности

Церкви начиная со II века и далее в том, что за этим Евангелием стоит авторитет одного из учеников Спасителя, апостола Матфея. Кроме того, есть множество свидетельств церковных писателей об авторстве этого Евангелия, наиболее ранним из которых является упоминание епископа Папия Иерапольского, который пишет следующее: «Матфей на еврейском языке (ἐβραϊδὶ διαλέκτῳ) составил изречения (τὰ λόγια), а переводили их (ἤρμηνευσε δ' αὐτά) кто как мог (ὥς ἦν δυνατός ἕκαστος)»¹. Следующим по времени идет свидетельство святителя Иринея Лионского (конец II в.): «Матфей дал евреям Евангелие на их родном языке и письме, как раз в то время, когда Петр и Павел проповедовали в Риме и основывали Церковь»². Примерно то же сообщают нам об авторстве первого Евангелия Ориген³ и святитель Епифаний Кипрский⁴, подтверждая свидетельство епископа Папия Иерапольского. Сам епископ Евсевий, который сохранил для нас все вышеприведенные свидетельства, добавляет от себя следующее: «Матфей первоначально проповедовал евреям; и когда собрался к другим народам, записал свое Евангелие на родном языке. Покидая их, он оставил им взамен себя свое Писание»⁵.

Остановимся немного на очень важном сообщении епископа Папия Иерапольского.

Основной вопрос в данном случае: какая связь могла существовать между известным нам текстом Евангелия от Матфея и теми «Λόγια» («Изречениями» Спасителя), о которых говорит епископ Папий? И кроме того: что подразумевает епископ Иераполя Фригийского под термином «Λόγια»? И каким образом их переводили («ἤρμηνευσε») по мере возможности («ὥς ἦν δυνατός»)? Это сообщение епископа Папия, следует признать, весьма озадачило современных исследователей, равно как и подобные свидетельства других церковных авторов, приведенные здесь. Получается следующая картина: христиане, возможно, пользовались вначале неким сборником поучений Господа Иисуса Христа, который был составлен апостолом Матфеем «ἐβραϊδὶ διαλέκτῳ», т.е. на разговорном языке жителей Палестины, — а это был арамейский язык. Не исключено, что этот сборник включал в себя и описание некоторых событий из жизни Спасителя. Подобные сборники имели хождение и в гностических

¹ *Евсевий Кесарийский*. Церковная история. III. 39, 16.

² Там же. V. 8, 2.

³ Там же. VI. 25, 4.

⁴ *Епифаний Кипрский*, *свт.* Против ересей. 30, 3.

⁵ *Евсевий Кесарийский*. Церковная история. III. 24, 6.

кругах. Например, в апокрифическом евангелии от Фомы, найденном в 1948 году в Верхнем Египте, содержится 114 таких «логий», или поучений Иисуса Христа.

Сборник изречений Спасителя, составленный апостолом Матфеем на арамейском языке, «каждый, — продолжает епископ Папий, — переводил по мере возможности» («ἡρμῆνευσε... ὡς ἤνδυνάτος ἕκαστος»). Исследователи по-разному понимают глагол ἡρμῆνευσε. Вот два основных варианта. Либо речь идет об устном переводе поучений Господа Иисуса Христа с арамейского на греческий язык во время богослужебных собраний христиан где-нибудь вне Палестины. Но в этом случае трудно объяснить аорист глагола (прошедшее время, совершенный вид), когда более естественно было бы употребить прошедшее время несовершенного вида. Либо, думается, епископ Папий Иерапольский под глаголом ἡρμῆνευσε подразумевал комментарий¹ на сборник изречений, который, по-видимому, его лично не вполне устраивал, почему он и взял на себя труд составить более подробное толкование в своей работе «Пять книг истолкования Господних изречений» («Λογίων Κυριακῶν ἐξηγήσεως συγγραμματα πάντα»).

В любом случае Евсевий Кесарийский сохранил для нас это сообщение епископа Папия, потому что посчитал его важным. Свидетельство Папия Иерапольского, как уже было замечено, ставит перед исследователями множество вопросов, на которых мы не можем здесь подробно останавливаться. Единственное, что нас интересует, это вопрос соотношения известного нам Евангелия от Матфея с теми «Логиями», которые апостол Матфей написал на арамейском.

Прежде всего представляется невозможным, чтобы греческий текст Евангелия от Матфея мог быть простым переводом с арамейского оригинала. Тонкая игра слов, сочетания синонимических и антонимических рядов, в целом стиль и построение греческого текста Евангелия от Матфея не позволяют согласиться с мыслью, что перед нами обычный переводной текст. Скорее всего, сам евангелист или кто-то другой перевел на греческий язык арамейский текст «Изречений», дополнив его новым материалом, так что окончательный текст стал не дословным переводом арамейского оригинала, но его расширением и творческой переработкой. При составлении этого окончательного варианта были использованы и другие источники, речь о которых пойдет далее.

¹ У глагола ἡρμῆνευω два основных значения: переводить что-либо с иностранного языка и объяснять, истолковывать. — *Примеч. пер.*

6.3. Источники Евангелия от Матфея

С конца XIX века и до настоящего времени среди ученых ведется оживленная дискуссия о предполагаемом источнике Евангелий от Матфея и Луки, содержащем в себе изречения Спасителя. В основном обсуждаются следующие вопросы: этот предполагаемый источник, известный как «источник Логий», или Q (от немецкого слова Quelle — источник), существовал в письменной или в устной форме? И если в письменной, то был ли он написан на греческом или на арамейском языке? Эти вопросы напрямую связаны с попытками разрешения синоптической проблемы и главным образом с изучением общего материала евангелистов Матфея и Луки. Нас в рамках данной проблематики более всего интересует, можно ли отождествить этот «источник Логий» (Q) с теми «Λόγια», которые, согласно свидетельству епископа Папия, апостол Матфей написал на арамейском языке.

Думается, что написанные апостолом Матфеем «Логии» многократно и разными людьми переводились на греческий, что вполне объясняет, как могли произойти разночтения в параллельных местах у евангелистов Матфея и Луки. Причем это вовсе не исключает возможности того, что в дальнейшем на основании этих переводов был выработан единый общепринятый греческий текст «источника Логий». Правда, многие исследователи полагают сейчас, что этот источник изначально был написан на греческом. Но это только предположения. Гипотеза тождества «источника Логий» с «Логиями» апостола Матфея, которую после Шлейермахера разделяют также Михаэлис (W. Michaelis), Коэстер (Koester), Иоаннидис (Ἰωαννίδης) и другие, вполне согласуется, таким образом, с Преданием Церкви, которое уже со II века связывает апостола Матфея с Евангелием, носящим его имя. И если древний «источник Логий» действительно был написан Матфеем, апостолом Христовым и свидетелем Его земного служения, то Церковь с полным основанием возводит и окончательный текст Евангелия к апостолу Матфею, пусть даже окончательная переработка древних «Логий» и дополнение к ним нового материала из устного предания и из уже написанного Евангелия от Марка принадлежит другому члену Церкви, которого принято называть редактором. С богословской точки зрения на первом месте следует поставить не личность священного писателя, а личность Святого Духа, Который просвещает членов Церкви и дает возможность правильно запечатлеть слово истины.

Этот последний редактор, которого современная наука условно называет Матфеем, был иудеохристианином, или, по другой версии, эллинистом христианином. Он хорошо знаком с раввинистическими обычаями и книгами Ветхого Завета, исполнение которого видит во Христе и в основанной Им Церкви. Он, несомненно, владеет греческим языком, и Церковь, среди которой он живет, составлена частью из бывших иудеев, частью из бывших язычников. Местопребывание этой общины следует полагать где-то неподалеку от Палестины, может быть в Антиохии Сирийской (см. 6.5). В учении Господа Иисуса Христа он подчеркивает исполнение в Его лице Закона и Пророков, необходимость дел любви как ответ верующих на спасающую их Божию Правду, предупреждение фанатичным и лицемерным иудеям (и иудеохристианам), что «многие придут с востока и запада и возлягут с Авраамом, Исааком и Иаковом в Царстве Небесном; а сыны царства извержены будут во тьму внешнюю» (Мф. 8, 11–12). И завершает Евангелие словом об открытости Церкви всему миру и всем народам, которое звучит в заповеди Спасителя ученикам: «Идите, научите все народы» (Мф. 28, 19).

После того что было сказано о связи Евангелия от Матфея с Евангелием от Марка и с «Логиями», следует хотя бы вкратце упомянуть еще об одном источнике первого канонического Евангелия. У евангелиста Матфея помимо общего материала с Марком, имеющего параллели у всех трех синоптиков, и помимо материала общего только для Матфея и Луки, который они черпали из «источника Логий», приводится и так называемый уникальный материал, которого нет у двух других синоптиков. Этот уникальный материал восходит напрямую к преданию той Поместной Церкви, среди которой жил и написал свое Евангелие апостол Матфей. Можно, таким образом, сказать, что основных источников Евангелия от Матфея было три: 1) «Логии» («Изречения» Спасителя), 2) Евангелие от Марка и 3) предание той Церкви, в которой жил и проходил свое служение евангелист. Вместо последнего пункта с особым преданием апостола Матфея западные исследователи предпочитают говорить еще об одном источнике (письменном или устном), который они обозначают буквой «М». Но поскольку нет никаких доказательств существования еще одного источника, мы предпочитаем все же говорить об особом предании, которым пользовался евангелист. Это более согласуется с приведенными здесь свидетельствами церковных авторов первых веков о том, что автором первоначального ядра Евангелия («Изречений» Спасителя) был очевидец земного служения и учения Господа Иисуса Христа.

6.4. Центральные богословские идеи и характерные особенности Евангелия от Матфея

1. В Евангелии от Матфея на первом плане стоит учение о Царстве Божием, или, согласно наиболее частому словоупотреблению самого евангелиста, о «Царстве Небесном». Последнее выражение у апостола Матфея встречается 51 раз. Начало этому Царству полагает Сам Мессия, Который и распространяет его среди людей, одновременно призывая верующих бодрствовать в ожидании грядущей полноты Царства Небесного. Речь идет, таким образом, не о частном лишь явлении Царства в лице одного Иисуса Христа (как полагает Чарльз Додд, основоположник теории «осуществленной эсхатологии») и также не об отнесенном целиком в будущее Царстве Божием (как утверждает школа «последовательной эсхатологии» Альберта Швейцера). Евангелие от Матфея открывает нам тайну Царства Божия, которая, открывшись через служение Господа Иисуса Христа, в то же время ожидает своего полного откровения в конечных судьбах мира.

Святые отцы теснейшим образом связывают между собою понятия Царство Небесное и Церковь. В притчах о Царстве Небесном 13-й главы Евангелия от Матфея они усматривают изображение того, как распространяется и возрастает Церковь. Земля, на которой сеется семя и плевелы, а также невод, наполненный разными рыбами, изображают собою мир. А закваска и горчичное семя символизируют ту преобразующую силу Церкви и Царства Небесного, которая действует в этом мире.

2. В лице Иисуса Христа, открывающего тайны Царства Небесного, исполняются пророчества Ветхого Завета. Христос собирает вокруг Себя новый народ Божий, т.е. Церковь, начатком которой становятся двенадцать учеников. Ветхозаветные двенадцать колен возобновляются и находят свое продолжение в Церкви Христовой, которая становится наследницей обетований Божиих, данных ветхому Израилю. Царство Небесное отъемлется от бесплодного Израиля и дается «народу, приносящему плоды его» (Мф. 21, 43). Мессия, собирающий вокруг Себя Церковь, носит титулы «Сын Давидов» (22, 45), «Сын Божий» (8, 19; 12, 38; 19, 16; 22, 16 и др.), «Сын Человеческий» (8, 20; 9, 6; 10, 23; 12, 8; 16, 13; 17, 9 и др.). Он является Мессией, Который обладает всей полнотой власти. Он претерпевает страдания ради спасения человечества от греха, но в конце веков грядет в славе как Судия мира.

3. Для Евангелия от Матфея очень характерно, как уже замечено, подчеркивание неразрывности домостроительства Божия в обоих Заветах. Все то, что осуществляется в рамках Нового Завета, было уже возведено пророками Ветхого Завета. Евангелие от Матфея приводит 61 цитату из Ветхого Завета. Причем интересно то, что во всех тех случаях, где ветхозаветные цитаты апостола Матфея имеют параллели у других евангелистов, они приводятся по тексту Септуагинты, а цитаты, которые использует только евангелист Матфей, приводятся по еврейскому оригиналу. Вполне возможно, что евангелист Матфей пользовался сборником ветхозаветных мессианских пророчеств, так называемыми *Testimonia*, которые были в обращении в первенствующей Церкви. Подобные сборники были найдены среди кумранских рукописей, и известно, что такими сборниками пользовались также церковные писатели первых веков.

4. При таком внимании к ветхозаветной тематике Евангелие от Матфея носит ярко выраженный антииудейский характер. Создается впечатление, что евангелист и церковная община, в которой он находится, постоянно ведут диалог с иудейской синагогой и взамен искаженного предлагают истинное, т.е. христологическое, толкование известных ветхозаветных текстов. Евангелист Матфей словно отвечает на обвинения иудеев в адрес Церкви и объясняет христианскую веру и современные ему обычаи Церкви, а затем от защиты сам переходит к обличению иудаизма, который не понял и не принял своего Мессию, пришедшего в мир. Нигде в Евангелии от Матфея не говорится об упразднении Ветхого Завета, но везде лишь об исполнении его во Христе. Во второй половине XX века обсуждалась теория так называемой «экзегетической школы святого Матфея», которая занималась толкованием Ветхого Завета с христианской точки зрения и дала образец его правильного понимания «во Христе»¹.

5. В отношении своего построения Евангелие от Матфея обнаруживает следующую особенность. Однородный евангельский материал сгруппирован здесь по тематике (см. 6.1). Вместе собраны, например, беседы и поучения Спасителя (гл. 5–7, 10, 13, 18, 24–25), а также чудеса (гл. 8–9). Это означает, что евангелист Матфей свободно обращается с евангельским материалом, систематизируя его в катехизаторских, дидактических и миссионерских целях.

6. И в заключение, более других евангелистов апостол Матфей уделяет внимание «праведности» человека как ответе на спасающую

¹ См.: *Stendahl K. The School of St. Matthew and its Use of the Old Testament. 1968.*

его праведность (δικαιοσύνη) Божию. Другими словами, евангелист подчеркивает необходимость человеческого ответа на спасительную весть, обязательство верующих совершать дела любви и приносить добрые «плоды». Основным критерием оценки человека на последнем Суде будет наличие или отсутствие у него дел любви. Активная позиция является признаком истинного христианина: по этому можно узнать христианина, как и дерево по его плодам. И по делам будет суд человека, согласно притче о Страшном Суде, которую из всех евангелистов приводит один апостол Матфей (25, 31–46). Об этих же требованиях говорит Спаситель и в Нагорной проповеди (гл. 5–7). Эти требования не порабащают человека, но, напротив, освобождают его, поскольку им сопутствует благодать Божия. Заповеди Нагорной проповеди человеку невозможно исполнить своими силами, но только при помощи благодати, которую Христос подает от Своего Креста и Воскресения. Без этой благодатной помощи предписания Нагорной проповеди лишь подчеркивают полную несостоятельность человека перед лицом Божественной справедливости¹.

6.5. Адресаты, время и место написания Евангелия от Матфея

Адресатами Евангелия от Матфея были, по всей видимости (см. 6.3), как иудеохристиане, так и христиане из бывших язычников. Адресаты по большей части были хорошо знакомы с книгами Ветхого Завета, со всеми иудейскими обычаями и воззрениями, почему евангелист Матфей и не находит нужным объяснять их, как это часто делает, например, евангелист Марк. Местом написания одни исследователи называют Палестину, точнее, Кесарию Палестинскую или Иерусалим, а другие Александрию или Антиохию Сирийскую. Аргументом в пользу последней версии является тот факт, что святитель Игнатий Антиохийский первый из церковных писателей цитирует в своих посланиях Евангелие от Матфея (Послание к смирнянам 1, 1; к Поликарпу 1, 3. 2, 2; к ефесянам 5, 2; 14, 2; 17, 1; 19, 2).

О времени написания (речь идет, конечно, о заключительной редакции греческого текста Евангелия от Матфея, а не об арамейских «Логиях») нельзя сказать ничего определенного. Выдвигались самые разные предположения: некоторые полагают временем написания

¹ *Ἀγορεύει* Σ. Н ἐπὶ τοῦ θρόνου ὁμιλία τοῦ Ἰησοῦ. 1975.

Евангелия от Матфея период между 60–70 годами, другие называют время позднее 70 года, третьи указывают более точно дату около 80 года, и, наконец, некоторые раздвигают хронологические рамки написания Евангелия от Матфея между 65–100 годами. Чтобы выбрать одну из этих версий, следует принять во внимание следующее: 1) что Евангелие от Матфея в его современном виде возникло позже Евангелия от Марка, и 2) после распространения Евангелия от Марка должно было пройти определенное время, достаточное для того развития богословской мысли, какое предполагает Евангелие от Матфея. Исходя из этого, время написания Евангелия от Матфея следует полагать между 70–80 годами. Более точная хронология в данном случае невозможна.

6.6. Место Евангелия от Матфея в жизни Церкви и в современных исследованиях

Евангелие от Матфея, первое в каноне новозаветных книг, является как бы соединительным звеном между Ветхим и Новым Заветом. Оно начинается столь обычной в ветхозаветных книгах генеалогией — родословием Господа Иисуса Христа. И все, что связано с жизнью, учением, смертью и воскресением Господа, евангелист обычно излагает как осуществление ветхозаветных пророчеств. Как правило, апостол Матфей сопровождает евангельское повествование тем или иным текстом из Ветхого Завета, который вводится фразой: «А все сие произошло, да сбудется реченное...» (Мф. 1, 22; 2, 15; 4, 14; 8, 17; 13, 35; 21, 4 и др.).

В Евангелии от Матфея содержится более всего поучений Господа Иисуса Христа, и церковные писатели первых веков цитируют его гораздо чаще других Евангелий. Многие повествования, имеющие параллели у всех евангелистов или у всех синоптиков, более известны верующим в той форме, какую предлагает именно Евангелие от Матфея. Примечательно, что только в этом Евангелии встречается слово «Церковь» (Мф. 16, 18; 18, 17). Исходя из этих особенностей, его обычно называют наиболее «церковным» из всех Евангелий.

В течение годового богослужебного круга Евангелие от Матфея читается за Божественной литургией в период между Неделями всех святых (1-я Матфея), точнее, с понедельника Святого Духа (сразу после Пятидесятницы), и до недели, предшествующей неделе перед

Воздвижением Честного Креста, т.е. примерно с июня (в зависимости от даты празднования Пасхи) до начала сентября. Во весь этот период оно читается во все субботние и воскресные дни, тогда как рядовые чтения из Евангелия от Матфея полагаются только в первые одиннадцать седмиц. После этого, с 12-й седмицы и далее, полагаются рядовые чтения из Евангелия от Марка.

В разделе о литературной форме Евангелий (см. 4.3) замечено, что Евангелия мало похожи на историческое описание или биографию Спасителя в том значении данного термина, которое закрепилось после эпохи Возрождения. В современном понимании биография должна включать в себя последовательное описание всей жизни того или иного лица, давать представление о его эпохе и окружении, опираться на сохранившиеся документы и исторические свидетельства. Но в биографиях эпохи римского эллинизма мы встречаем совсем иное жанровое построение. На первый план здесь выступает описание наиболее ярких индивидуальных черт человека, изображение его характера при помощи отдельных, пусть даже незначительных, эпизодов из его жизни или бесед с другими людьми. Иначе воспринималось и назначение биографического жанра: биография должна была служить нравственному назиданию читателей, ее целью было научить и возвысить. Известный биограф того времени Плутарх, живший в начале II века по Рождестве Христове и написавший в общей сложности 50 биографий («Βίους»), в предисловии к жизнеописанию Александра Великого замечает: «Описывая в этой книге жизнь царя Александра и жизнь Цезаря, победителя Помпея, мы из-за множества событий, которые предстоит рассмотреть, не предположим этим жизнеописаниям иного введения, кроме просьбы к читателям не винить нас за то, что мы перечислим не все знаменитые подвиги этих людей, не будем обстоятельно разбирать каждый из них в отдельности, и наше изложение по большей части будет кратким. Мы пишем не историю, а жизнеописания. И не всегда в самых славных деяниях бывает видна добродетель или порочность, но часто какой-нибудь ничтожный поступок, слово или шутка лучше обнаруживают характер человека, чем битвы, в которых гибнут десятки тысяч, руководство огромными армиями и осады городов. Подобно тому как художники, мало обращая внимания на прочие части тела, добиваются сходства благодаря точному изображению лица и выражения глаз, в которых проявляется характер человека, так и нам пусть будет позволено углубиться в изучение признаков, отражающих душу человека,

и на основании этого составлять каждое жизнеописание, предоставив другим воспевать великие дела и битвы».

Некоторыми современными исследователями было выдвинуто предположение, что читатели Евангелия от Матфея и других Евангелий могли воспринимать их как некую разновидность биографий, поскольку были привычны именно к такой их форме. Эта теория в наши дни приходит на смену «школе истории форм» и «истории редакций», приобретая себе последователей главным образом среди английских и американских ученых¹.

Согласно этой теории, евангелист Матфей начинает свое повествование об Иисусе Христе с родословной, подчеркивая таким образом, что Он является потомком Авраама, отца всех евреев, и Сыном Давида, величайшего царя, и как Мессия осуществляет все обетования Священного Писания. Евангелист описывает чудесные события, которыми сопровождалось Рождество Спасителя, переходит к Его чудесам и учению, говорит об отвержении иудеями своего Мессии и заканчивает свой текст явлениями воскресшего Господа.

Такого рода восприятие Евангелия от Матфея, которое ставит его в один ряд с жизнеописаниями философов и политических деятелей эпохи эллинизма, приведено здесь лишь для полноты картины современных исследований. Само по себе это направление представляется мало перспективным. При таком сравнении с другими литературными памятниками новозаветной эпохи теряется из вида особый характер Евангелия именно как «благой вести», как призыва ко спасению, который на языке простого народа обращается не к узкому кругу интеллигентов, но к людям всякого класса и уровня образования.

¹ Для примера можно привести выборочно две работы: *Aune D. The N.T. in its Environment. 1987*; *Burridge R. What are the Gospels? A comparison with Graeco-Roman Biography. 1992.*

7. ΕΒΑΓΓΕΛΙΟ ΤΟΤ ΛΟΥΚΗ

Βιβλιογραφία

Τолкования: *Ἰωρὶγένη*. PG 13; PL 26; *Διονυσίου Ἀλεξανδρείας*. PG 10; *Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας*. PG 72; *Εὐσεβίου Καισαρείας*. PG 24; *Θεοφυλάκτου*. PG 123; *Ζιγαβηνοῦ*. PG 129; *Cramer*. Catenae. II, 1–174; *Reuss J.* Lukas-Kommentare aus der Griechischen Kirche. 1984; *Κοικῶνη Χρ.* Συναγωγή παρέρων εἰς τό κατὰ Λουκᾶν Εὐαγγέλιον ὑπό Νικήτα Ἡρακλείας. ²1976; *Δαμαλᾶ Ν.* Ερμηνεία εἰς τὴν Κ.Δ. Τ. 2–3; *Τρεμπέλα Π.* Ὑπόμνημα εἰς τό κατὰ Λουκᾶν. 1952, ²1972; *Bovon F.* Das Evangelium nach Lukas. EKK. Τ. I. 1989; Τ. II. 1996 (Французский перевод: L'Evangile selon St. Luc. Τ. I–II. 1996); *Green J.B.* The Gospel of Luke. NICNT. 1997; *Schürmann H.* Das Lukasevangelium. HThK. 1969.

Научные исследования: *Βούλγαρη Χ.* Ἡ περί σωτηρίας διδασκαλία τοῦ εὐαγγελιστοῦ Λουκά. 1971; *Οἰκονόμου Χρ.* Ὁ ἀγιοπνευματικὸς χαρακτήρας τοῦ Εὐαγγελίου τοῦ Λουκά. // Θεολογία τῆς Καινῆς Διαθήκης καὶ Πατερικὴ Ἑρμηνευτικὴ. BB21. 2001. Σ. 19–58; *Conzelmann H.* Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas. 1954; *Neirynck F.* The Gospel of Luke. ²1989.

7.1. Автор и пролог Евангелия от Луки

Третье по счету в каноне Нового Завета Евангелие выделяется из прочих своим хорошим греческим языком и стремлением к исторической точности в изложении евангельских событий. Современная наука в целом соглашается с древним церковным Преданием, согласно которому это Евангелие вышло из-под пера святого Луки, спутника апостола Павла. Хотя некоторые исследователи в наши дни предпочитают говорить неопределенно об авторе третьего Евангелия как о некоем образованном христианине, бывшем прежде язычником.

Свидетельства Предания восходят к концу II века по Рождестве Христовом. Самое раннее упоминание оставляет нам святитель Ириней Лионский, который пишет, что «Лука, спутник Павла, изложил

в книге Евангелие, которое тот проповедовал»¹. Далее следует свидетельство антимаркионитского предисловия к Евангелию от Луки, сохранившегося на греческом языке, где мы читаем: «Сей [апостол Лука], после того как были уже написаны другие Евангелия... будучи приведен Духом Святым в область Ахании, написал здесь все это Евангелие. В прологе к нему он говорит о том, что и прежде него были написаны Евангелия и что для верующих из язычников необходимо как можно точнее изложить все [евангельское] домостроительство, чтобы им не преткаться уже об иудейские басни и не блуждать среди пустых еретических фантазий, и не удаляться таким образом от истины». Позднее Ориген пишет: «И третье Евангелие от Луки, одобренное Павлом, которое написано для христиан из язычников»². Затем уже епископ Евсевий Кесарийский сообщает нам: «Лука, уроженец Антиохии и врач по образованию, большей частью находился вместе с Павлом... оставил нам свидетельство в двух богодухновенных книгах: в Евангелии... и в Деяниях Апостолов»³. Кроме



Начало Евангелия от Луки. Кодекс № 274 из монастыря св. Иоанна Богослова, о. Патмос (XII в.)

¹ См.: Евсевий Кесарийский. Церковная история. V. 8, 3.

² Там же. VI. 25, 6.

³ Там же. III. 4, 6–7.

того, древнее Предание сообщает нам, что святой Лука принадлежал к числу семидесяти апостолов Христовых. Также сохранилось свидетельство, что апостол Лука «почил в Беотии, исполненный Духа Святого» (антимаркионитское предисловие к Евангелию от Луки). Некоторые церковные писатели и гимнографы отождествляют евангелиста Луку с одним из двух учеников, которые на пути в Эммаус встретили воскресшего Христа, хотя имя этого второго ученика и не названо в Евангелии (Лк. 24, 13 и след.). О том, что Лука был врачом, говорится уже в посланиях апостола Павла (Кол. 4, 14: «Приветствует вас Лука, врач возлюбленный») и в тех свидетельствах первых веков, которые были приведены выше.

Евангелие от Луки отличается от других Евангелий не только своим более чистым греческим языком, но также своим прологом, написанным в обычном для классической древности стиле (1, 1–4). Из этого пролога мы узнаем, что 1) и до Луки многие брались составлять повествования о событиях, которые произошли «среди нас»; 2) все эти повествования, как и Евангелие от Луки, основаны на свидетельстве тех, кто были «с самого начала очевидцами и служителями Слова»; 3) целью евангелиста было исследовать и затем изложить евангельские события с самого их начала (ἀνωθεν), с возможной (πᾶσιν) полнотой и точностью (ἀκριβῶς), и в хронологической последовательности (καθεξῆς) и 4) труд евангелиста Луки адресуется некому «достопочтенному Феофилу», который, возможно, был римским высокопоставленным чиновником, чтобы он «узнал твердое основание того учения, в котором был наставлен (κατηχήθης)». Этот представитель римской администрации либо был оглашенным (κατηχημένος) христианином, и писатель Евангелия хотел более утвердить его в основах веры. Либо он был язычником и каким-то образом получил превратное представление о христианстве¹, которое евангелист и хочет исправить, предлагая ему проверенные и точные сведения.

7.2. Содержание Евангелия от Луки

Содержание Евангелия от Луки частью совпадает с Евангелием от Марка — это материал общий для всех трех синоптиков; частью совпадает с Евангелием от Матфея (примерно 240 стихов), и остальное сохранилось только у третьего евангелиста. К этой последней части,

¹ Пример такого отрицательного понимания глагола «κατηχοῦμαι» (оглашать, наставлять) можно видеть в книге Деяний (21, 21, 24).

которая составляет примерно $\frac{1}{4}$ всего содержания Евангелия от Луки и называется «особый материал Луки», относятся некоторые чудеса Спасителя: чудесный улов рыбы (5, 1–11), воскрешение сына наинской вдовы (7, 11–17), исцеление скорченной женщины (13, 10–17), исцеление больного водянкой (14, 1–6) и исцеление десяти прокаженных (17, 11–19). К этому же особому материалу Луки относятся многие притчи, а именно: о милосердном самарянине (10, 25–37), о назойливом друге (11, 5–8), о безумном богаче (12, 13–21), о бесплодной смоковнице (13, 6–9), о строителе башни и царе, идущем на войну (14, 28–33), о потерянной драхме (15, 7–10), о блудном сыне (15, 11–32), о неверном управителе (16, 1–13), о богаче и Лазаре (16, 19–31), о смиренных и непотребных рабах (17, 7–10), о неправедном судии (18, 1–8), о мытаре и фарисее (18, 9–14).

Уникальный материал Евангелия от Луки включает в себя также некоторые поучения (3, 10–14; 6, 24–26; 10, 18; 10, 39–44; 13, 1–5; 12, 49 и след.; 17, 20 и след.) и повествования, которые являются частью древнего предания, почерпнутого из какого-то письменного источника: покаяние грешницы в доме Симона (7, 36–50), упоминание о женах-мироносицах (8, 1–3), Мария и Марфа (10, 38–42), убаживание Матери Спасителя (11, 27–28), история Закхея (19, 1–10). И наконец, к особому материалу евангелиста Луки относятся некоторые эпизоды или поучения из повествования о Страстях (22, 31–32; 23, 6–16, 27–31, 32–33б, 39–43) и о явлениях воскресшего Господа (24, 10 и след.).

В содержании Евангелия от Луки можно выделить следующие основные части:

I. *Пролог* (1, 1–4).

II. *Предыстория и начало явления Мессии* (1, 5 – 4, 13). Благовестие и рождество Иоанна Предтечи (1, 5–25, 57–80); Благовещение Богородице (1, 26–38), посещение Елисаветы (1, 39–56), Рождество и детские годы Спасителя (2, 1–52); проповедь Иоанна Предтечи (3, 1–20), Крещение Господне (3, 21–22), родословие (3, 23–37) и искушения (4, 1–13).

III. *Галилейское служение Спасителя. Явление Царствия Божия в чудесах и учении* (4, 14 – 9, 50). Первая проповедь в Назарете (4, 14–30), различные исцеления (4, 31–44; 5, 12–26; 6, 1–11, 17–19) и повествование о призвании учеников (5, 1–11, 27–39; 6, 12–16). Проповедь «на месте равне» (6, 20–40), чудеса (7, 1–17), вопрос двух учеников Иоанновых (7, 18–35), покаяние жены грешницы (7, 36–50), жены-мироносицы (8, 1–3). Притча о Сеятеле и другие приточные поучения (8, 4–18), Мать и братья Иисуса (8, 19–21), чудеса (8, 22–56).

Послание двенадцати на проповедь (9, 1–9), насыщение пяти тысяч (9, 10–17), исповедание Петра, предсказание о Страстях, поучение о несении креста, об исповедничестве и другое (9, 18–27). Преображение (9, 28–36), исцеление бесноватого отрока, различные поучения, завершение Галилейского служения (9, 37–50).

IV. *Путь в Иерусалим* (9, 51 — 19, 27). Отказ самарянского селения принять Иисуса и различные наставления об условиях истинного ученичества (9, 51–62), послание семидесяти учеников (10, 1–24), притча о милосердном самарянине (10, 25–37), Марфа и Мария (10, 38–42). Различные поучения и беседы с фарисеями (11, 1 — 12, 12), притча о безумном богаче и различные наставления о попечении, о бодрствовании, о разделении и др. (12, 13–59). Призыв к покаянию и притча о бесплодной смоковнице (13, 1–9), исцеление скорченной женщины (13, 10–17), притчи о зерне горчичном и закваске (13, 18–21), о тесных вратах и т.д. (13, 22–30). Плач об Иерусалиме (13, 31–35), исцеление больного водянкой (14, 1–6), притча о первых местах и другие наставления (14, 7–35), притчи о потерянной овце, потерянной драхме, о блудном сыне, о богаче и Лазаре и другое (15, 1 — 17, 10). Исцеление десяти прокаженных (17, 11–19), о пришествии Царствия Божия (17, 20–37), притча о неправедном судии (18, 1–8), о мытаре и фарисее (18, 9–14), Христос благословляет детей (18, 15–17). Беседа с богатым начальником о стяжании Царствия (18, 18–30), предсказание о Страстях (18, 31–34), исцеление слепого в Иерихоне (18, 35–43), покаяние Закхея (19, 1–10), притча о десяти минах (19, 11–27).

V. *Вход в Иерусалим и различные поучения накануне Страстей* (19, 28 — 21, 38). Торжественный вход в Иерусалим (19, 28–44), очищение Храма (19, 45–47), вопрос о власти (20, 1–8), притча о злых виноградарях (20, 9–19). Вопрос о подати (20, 20–26), вопрос о воскресении (20, 27–40), вопрос о Сыне Давидовом и обличение книжников (20, 41–47), две лепты вдовицы (21, 1–4), эсхатологическая речь (21, 5–38).

VI. *Страсти* (гл. 22–23).

VII. *Явления воскресшего Христа и Вознесение* (гл. 24).

7.3. Источники Евангелия от Луки

Вопрос об источниках Евангелия от Луки широко обсуждается в современной науке, и на эту тему за последние десятилетия было опубликовано множество работ. Если оставить в стороне споры о

частностях, источниками третьего Евангелия можно считать: Евангелие от Марка, «источник Логий» (Q) и особый источник Луки, который обозначается буквой L. Этот последний источник можно отождествить с Преданием той поместной Церкви, в которой жил святой Лука и для которой он написал свое Евангелие. В изложении евангельских событий вплоть до Страстей евангелист Лука следует последовательности Евангелия от Марка, лишь в двух местах прерывая эту последовательность большими отрывками 6, 20 — 8, 3 и 9, 51 — 18, 14. Эти две группы повествований евангелиста Луки происходят либо от источника L, либо от общего с Евангелием от Матфея «источника Логий». Многие исследователи утверждают обратное, что в источник L, который святой Лука взял за основу своего Евангелия, вклинивается материал из Евангелия от Марка и из источника Q. В повествовании о Страстях Евангелие от Луки сохраняет больше всего уникального материала, которого нет у других евангелистов, и здесь очевидно преимущество следует отдать источнику L.

Следует заметить, что хотя в повествовании о Страстях евангелист Лука более всего отличается от других синоптиков, он явно сближается здесь с Иоанновым преданием. Такая связь между Евангелиями от Луки и от Иоанна усматривается, например, в следующих характерных подробностях: предательство Иуды происходит под воздействием сатаны; прощальная беседа помещается после Тайной вечери и перед выходом на Елеонскую гору; похоже описывается сцена ареста в Гефсиманском саду; оба евангелиста используют термин «ὥρα» (час страданий Мессии) и т.д. Все это не означает, конечно, наличия литературного влияния между Евангелиями от Луки и от Иоанна. Но в особом предании, которое стоит за Евангелием от Луки, имеются признаки его связи с Иоанновым преданием. Это замечание поможет в дальнейшем при определении места написания третьего Евангелия.

7.4. Богословие и характерные черты третьего Евангелия

1. Как в Евангелии от Луки, так и в книге Деяний апостольских особо подчеркивается деятельность Церкви в рамках земной истории. Эсхатологические чаяния здесь не упраздняются, но как бы отодвигаются на второй план, оставляя больше простора для деятельности Святого Духа в настоящем, для того чтобы употребить во

спасение этот период времени между первым и вторым Пришествием Христовым. Этот период может быть назван «временем Церкви» или «временем Духа Святого». Согласно книге Деяний (1, 6–8) на вопрос учеников: «Не в сие ли время, Господи, восстанавлиешь Ты царство Израилю?» — воскресший Господь отвечает: «Не ваше дело знать времена или сроки, которые Отец положил в Своей власти, но вы примете силу, когда сойдет на вас Дух Святой; и будете Мне свидетелями... даже до края земли». Дух Святой, таким образом, руководит Церковью, воплощает в жизнь обетования Спасителя, созидает историю и предвосхищает эсхатологическое свершение. На эту отличительную особенность богословия святого Луки в отношении времени Церкви обратил внимание Ганс Концельман (H. Conzelmann) в своей классической работе «Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas».

2. В Евангелии от Луки замечается стремление к более точному изложению фактов истории (см., напр., Лк. 3, 1–3). Из повествования о Страстях можно привести следующие примеры исторической точности святого Луки, которая проявляется даже в мелочах: первосвященники принимают решение арестовать Иисуса Христа «не при народе» (22, 6) и для этого ищут кого-нибудь, кто смог бы указать им место ночного пребывания Спасителя (21, 37); ученики, которых Господь посылает приготовить пасхальную вечерю, называются по имени: это Петр и Иоанн (22, 8); Синедрион собирается утром, а не ночью (22, 66), и Синедрион не берет на себя незаконное осуждение Спасителя на смерть, но апеллирует к Пилату и перед его судом предъявляет Христу политические обвинения (23, 2); Пилат посылает Иисуса к Ироду Антипе (23, 6–16); Господь молится за Своих распинателей (23, 34 и след.); один из распятых с Ним разбойников раскаялся (23, 39–43); тьма по всей земле в час распятия Господа объясняется тем, что померкло солнце (23, 44); последние слова Спасителя на Кресте: «Отче! в руки Твои предаю дух Мой» (23, 46).

3. При всем своем стремлении к исторической точности евангелист Лука остается прежде всего богословом и описывает жизнь Спасителя в свете Его Воскресения. Все события, описанные евангелистом, осмысливаются им как неразрывно связанные с Воскресением и Вознесением Христа одесную Бога Отца. В этом плане следует отметить обыкновение святого Луки заменять в своих повествованиях имя «Иисус» христологическим термином «Господь» или ставить их вместе — «Господь Иисус», что было в обыкновении первенствующ-

шей Церкви (Лк. 7, 13, 19¹; 10, 1, 39; 11, 39; 12, 42; 13, 15; 17, 5; 18, 6; 19, 8; 22, 61; 24, 3, 34).

4. В Евангелии от Луки сохранились многочисленные гимны и молитвы; очень часто здесь изображается, как Спаситель молится где-нибудь в уединенном месте. Причем в параллельных местах у двух других синоптиков нет никакого упоминания о молитве, как, например: во время Крещения Спасителя (Лк. 3, 21), перед избранием двенадцати (6, 12), перед исповеданием Петра (9, 18), во время Преображения (9, 28), после возвращения учеников с проповеди (10, 21), во время Страстей (22, 32, 46; 24, 30). Среди гимнов Евангелия от Луки можно назвать «Слава в вышних Богу», «Величит душа Моя Господа», «Благословен Господь Бог Израилев», «Ныне отпускаеши раба Твоего» и др. Сохранились у святого Луки также притчи Спасителя на тему молитвы, как, например, о неправедном судии (18, 1–8), о мытаре и фарисее (Лк. 18, 9–14; см. также Лк. 10, 2; 11, 5–9; 21, 36; 22, 40, 46).

5. На всем протяжении Евангелия от Луки читатель встречается с атмосферой радости: во время рождения Иоанна Предтечи (Лк. 1, 14, 58), при Благовещении Пресвятой Богородице (1, 28), во время посещения Девой Марией Елисаветы (1, 41, 44), при благовестии пастырям (2, 10), после возвращения семидесяти учеников с проповеди (10, 17, 20). Народ радуется о чудесах, которые видит (13, 17), Закхей тому, что принял в свой дом Господа (19, 6), ученики радуются тому, что входят в Иерусалим (19, 37), два ученика на пути в Эммаус — тому, что идут рядом с воскресшим Господом (24, 32), апостолы возвращаются с радостью в Иерусалим после Вознесения Господня (24, 52).

6. Весьма примечательно, что римские власти, как в Евангелии от Луки, так и в книге Деяний, не гонят христианство, но придерживаются позиции невмешательства, а в некоторых случаях даже защищают христианских проповедников от фанатизма иудеев. Ответственность за осуждение Спасителя возлагается на иудеев, которые фанатично настаивали на своем, когда Пилат трижды провозглашал невиновность Иисуса Христа. Некоторые исследователи утверждают, что писания апостола Луки являются первым опытом христианской апологии перед лицом римских властей. В этих писаниях раскры-

¹ В критических изданиях текст Евангелия от Луки (7, 19) имеет следующую форму: «...ἐπεμψεν πρὸς τὸν κύριον», в отличие от русского синодального, например, перевода, где стоит: «...послал к Иисусу». — *Примеч. пер.*

вается перед римлянами подлинная сущность христианской веры в противовес клевете и обвинениям иудеев.

7. То место, которое в двух книгах святого Луки (Евангелии и Деяниях) отводится Духу Святому, открытость служения и учения Спасителя ко всем народам, особое внимание к действиям благодати Божией и призыв к покаянию ставят евангелиста Луку очень близко к богословию апостола Павла. Святой Лука и на самом деле был учеником апостола Павла, и его спутником в миссионерских путешествиях. В наши дни многие исследователи обращают внимание на те признаки влияния Павлова богословия в писаниях святого Луки, которые проявляются в том числе и в его терминологии: σωτηρία — спасение, χάρις — благодать, εὐαγγελίζεσθαι — благовествовать, κατήχεῖν — наставлять, ἀπολύτρωσις — искупление, δικαιοῦν — оправдывать и др. Впрочем, об этом говорили и древние церковные авторы (см. 7.1).

7.5. Язык Евангелия от Луки

Творения евангелиста Луки, написанные высоким стилем (ἀνώτερη Κοινή), являют собою лучшие образцы письменности среди книг Нового Завета. Превосходство языка апостола Луки особенно хорошо видно при сравнении некоторых отрывков из третьего Евангелия с параллельными местами у других евангелистов. Например: 1. Святой Лука заменяет простонародные слова на более возвышенные: пишет κλινίδιον или κλίνη (одр) вместо κράββατος (кровать), κοινωτός (пыль) вместо χοῦς (прах), вместо ραββουνί (евр. учитель) — κύριε (Господин), вместо ἀμὴν ставит ἀληθῶς (истинно) или ἐπ' ἀληθείας (поистине), ζηλωτής (ревнитель) вместо κατανάιος (арам. ревнитель), ἑκατοντάρχης (сотник) вместо κεντυρίων (лат. центурион, сотник), βελόνη (игла) вместо ραφίς (иголка) и др. 2. Вместо простых предложений апостол Лука использует предложения с деепричастными оборотами или соединяет главные и подчиненные предложения частицами δέ, γάρ, οὖν. В 26 местах вместо союза καί, излюбленного евангелистом Марком, апостол Лука ставит частицу δέ. 3. В нескольких местах евангелист Лука употребляет условное наклонение (1, 29, 38, 62; 6, 11; 9, 46 и др.), использует глагол εἶναι с дательным падежом для выражения функции обладания (2, 6; 7, 41 и др.), пользуется неопределенной частицей τις (10, 25; 18, 18 и др.). 4. Из 151 случая, в которых евангелист Марк использует историческое настоящее время, свидетельствующее о простом и народном стиле

его речи, только одно встречается в параллельном повествовании у апостола Луки (8, 49).

В целом исследователи говорят о влиянии языка Септуагинты в книгах святого Луки, «которые написаны языком изящным и лаконичным, что не так часто встречается у писателей эпохи эллинизма» (Ἰωαννίδης). Это замечание в особенности относится к тем местам Евангелия от Луки и книги Деяний, в которых апостол Лука пишет сам, не опираясь на свои источники.

7.6. Адресаты, время и место написания Евангелия от Луки

Что Евангелие от Луки адресовано христианам из язычников, видно из приведенных выше цитат древних авторов. К этому можно добавить еще несколько замечаний. Святой Лука последовательно убирает в тексте своего Евангелия все те фразы из других синоптиков, которые говорят о служении Христа для израильтян. Например, у апостола Луки мы не найдем таких мест, как в Евангелии от Матфея (10, 5): «на путь к язычникам не ходите, и в город самарянский не входите» или: «Я послан только к погибшим овцам дома Израилева» (Мф. 15, 24). Напротив, в третьем Евангелии Господь Иисус Христос изображен вполне расположенным к язычникам, Он восхваляет их веру (7, 9 и др. места) и выделяет благородство самарян (10, 33; 17, 15, 18). Евангелист Лука пропускает многочисленные беседы Господа с фарисеями, которые не слишком интересовали его читателей (такие, как, например, у Мк. 7, 1–23; 10, 1–10; Мф. 19, 1–9 и др.). И особо подчеркивает ту мысль, что спасение, которое произошло благодаря Рождеству, Кресту и Воскресению Христову, даровано всем людям.

В качестве места написания Евангелия от Луки предлагались Рим, Кесария Палестинская, Ахаия и Беотия в Греции, а также Ефес. Думается, что признаки близости особого предания Луки и Иоаннова предания позволяют принять в качестве места написания Ефес, где спустя несколько десятилетий было написано и четвертое Евангелие. Время написания Евангелия от Луки следует полагать после 70 года по Рождестве Христовом. Более точная датировка представляется невозможной.

7.7. Значение Евангелия от Луки для нашего времени

Третье Евангелие особо выделяет внимание Спасителя к грешникам, к людям бедным и презираемым, к так называемым изгоям общества, а также к женщинам и детям. Поэтому оно и характеризуется преимущественно как «социальное» Евангелие. Притчи о безумном богаче, о богаче и Лазаре, о добром самарянине сохранились только у святого Луки. Это Евангелие подчеркивает ту истину, что христианство не остается безразличным к проблемам общества и что вера в Сына Божия не может быть отделена от стремления понять и принять в себя боль ближнего. Евангелие от Луки далеко от того, чтобы выдавать христианство за одно из социальных учений, но при этом оно напоминает христианам о неразрывности веры и любви — ту истину, которую другими словами будут повторять затем и все другие новозаветные писатели.

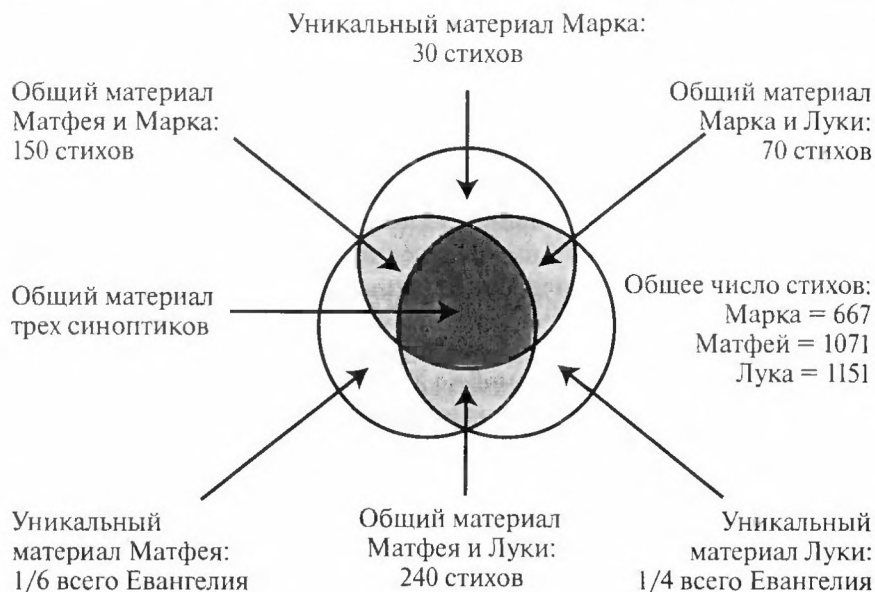
Евангелие от Луки в годовом круге церковного богослужения читается в период от недели после недели по Воздвижении честного Креста (15–21 сентября) и до недели о блудном сыне (вторая неделя Триоди постной). Во весь этот период оно читается по субботам и воскресеньям, тогда как ежедневные рядовые чтения из Евангелия от Луки предлагаются только в первые 12 седмиц по Пятидесятнице (с 13-й седмицы и далее читаются рядовые зачала из евангелиста Марка).

8. СИНОПТИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА

8.1. Что мы называем синоптической проблемой

«Синоптической проблемой» с XVIII века стали называть комплекс вопросов, которые возникают перед исследователем при сравнении между собой трех первых Евангелий. Как объяснить совпадения между синоптиками, порой дословные, и при этом наличие разночтений в параллельных местах? Конечно, эти разночтения не касаются существа евангельской вести и относятся лишь к порядку изложения событий, к общей хронологии, к некоторым деталям повествования и т.п. Некоторые события из жизни Спасителя или Его поучения сохранились у всех трех синоптиков, другие только у двух или у одного евангелиста. Это означает, что каждый евангелист имеет общий материал как с двумя другими синоптиками, так и общий материал с одним из них и, в остатке, свой особый материал.

Меньше всего «особого» материала содержится в Евангелии от Марка (всего 30 стихов). Для решения синоптической проблемы большое значение имеет тот факт, что из 667 стихов Евангелия от Марка, за исключением упомянутых 30 стихов особого материала, остальные в свободном переложении приводятся в Евангелиях от Матфея и Луки. Евангелие от Матфея кроме общего материала с двумя другими синоптиками и общего только с апостолом Лукой материала (общими только с Лк. являются у Мф. примерно 240 стихов) содержит также свой особый материал, которого нет у двух других синоптиков. Этот особый материал Матфея составляет примерно $\frac{1}{6}$ всего объема Евангелия. И, в заключение, Евангелие от Луки, кроме общего с двумя другими или только с одним евангелистом материала, содержит примерно $\frac{1}{4}$ от всего Евангелия сведений, которых нет у других синоптиков. Особый материал Матфея и особый материал Луки, как и общий материал этих двух евангелистов, состоит по большей части из поучений Спасителя.



8.2. Различные варианты решения синоптической проблемы

Для решения проблемы совпадений и разночтений между тремя первыми евангелистами, а также вопроса о происхождении общего и особого материала каждого из них были предложены следующие гипотезы:

Первое направление в решении синоптической проблемы усматривает наличие взаимозависимости между евангелистами. Уже блаженный Августин в своем трактате «О согласии евангелистов» (1, 2) замечает, что каждый евангелист в качестве источника использовал прежде него написанное Евангелие, и именно в порядке Матфей — Марк — Лука. И в частности, Евангелие от Марка, согласно блаженному Августину, является сокращением Евангелия от Матфея. Такую преемственность евангелистов в настоящее время признает очень небольшое число исследователей. Гораздо известнее последовательность Матфей — Лука — Марк, предложенная в так называемой «гипотезе Грисбаха»¹. Однако сам этот принцип решения синоптической

¹ Johann Griesbach (1745-1812) — немецкий протестантский богослов, исследователь Нового Завета.

кой проблемы представляется неудовлетворительным, потому что им можно объяснить только вопрос о происхождении совпадений, и то лишь отчасти, поскольку у синоптиков достаточно разночтений и в параллельных местах. Но вовсе без ответа остаются вопросы об источнике особого материала каждого евангелиста и о том, чем объяснить опущение известных и важных событий из жизни Спасителя или Его поучений у одного или двух синоптиков.

Вторая группа гипотез говорит о существовании некоего древнего текста, так называемого Протоевангелия, возможно на арамейском языке, из которого евангелисты черпали, каждый согласно со своими миссионерскими задачами, материал для написания своего Евангелия.

Третья группа гипотез ищет решения синоптической проблемы в общем устном предании, т.е. в сформировавшихся внутри Предания Церкви устных повествованиях, которые и послужили источником для евангелистов. Допускается возможность и письменной фиксации этого устного предания, примером чему могут быть те «Изречения» Спасителя, о которых говорит епископ Папий Иерапольский.

И последнее направление выдвигает гипотезу, что только взаимное сочетание устного предания и письменных памятников может объяснить как общий, так и особый материал синоптических Евангелий.

8.3. «Теория двух источников»

Среди современных библеистов наибольшее число сторонников снискала себе последняя из перечисленных выше гипотез решения синоптической проблемы в самых разных ее вариациях. Согласно одной из них, которая называется «теория двух источников», евангелисты Матфей и Лука черпали свой материал в основном: из «источника Логий» (Q) и из Евангелия от Марка. К этому каждый из двух евангелистов присовокупил те данные, которые он имел в своем распоряжении, т.е. Матфей из источника М, а Лука из источника L, согласно международному обозначению этих источников. Некоторые исследователи переименовывают теорию двух источников в «теорию четырех источников» (Марк, «источник Логий», М, L), хотя это название не получило распространения в науке. И поскольку два источника особого материала М и L в большей степени являются научной теорией, чем реально засвидетельствованными памятниками, то

предпочтительнее говорить не о них, а о том предании, которое имели в виду и в русле которого жили евангелисты Матфей и Лука.

Итак, двумя основными источниками для синоптиков являются, согласно «теории двух источников», Евангелие от Марка и «источник Логий» (Q). Причем Евангелие от Марка послужило источником для двух других синоптических Евангелий либо в его современном виде, либо в более древней редакции (Ur-Markus). Гипотеза о существовании некой древней редакции Евангелия от Марка, отличной от известной нам теперь, стала со временем исчезать из научного обихода. Хотя изредка эта идея в разных ее вариантах еще повторяется отдельными исследователями, но всеобщего признания эта теория так и не получила (см. 5.9). Зато почти все ученые соглашаются с гипотезой первенства Евангелия от Марка по отношению к остальным синоптикам. Эта гипотеза была впервые сформулирована в середине XIX века Карлом Лахманом, который обратил внимание, что евангелисты Матфей и Лука согласны с Марком в изложении евангельских событий только в общем с ним материале, а в своем особом материале каждый из них следует иной последовательности изложения фактов и поучений. Но поскольку мы уже говорили о первенстве написания Евангелия от Марка (см. 5.1), то здесь рассмотрим второй из источников евангелистов Матфея и Луки.

«*Источник Логий*» (Q) в настоящее время считается наиболее древним письменным памятником Церкви, что вполне соответствует сообщению епископа Папия Иерапольского об арамейских «Логиях» («Изречениях» Спасителя), принадлежащих апостолу Матфею. Правда, те исследователи, которые полагают, что «источник Логий» с самого начала был написан по-гречески и датируют его примерно 50 годом по Рождестве Христовом, отказываются признавать какую-либо связь между ним и Логиями Матфея. Для того чтобы представить себе возможное содержание «источника Логий», можно действовать следующим образом. Если исключить из Евангелий от Матфея и Луки весь материал, общий у них с Марком, и весь особый материал каждого из этих двух евангелистов, то останется общий для Матфея и Луки материал объемом примерно 240 стихов, который, как полагают, восходит к «источнику Логий» (Q). Этот источник заключал в себе преимущественно поучения Спасителя и немного повествовательного материала (проповедь и деятельность Иоанна Предтечи, искушения в пустыне, исцеление слуги сотника и др.) и заканчивался учением о последних временах, не включая в себя повествования о Страстях и Воскресении.

Подробно общий материал Евангелий от Матфея и Луки, который был почерпнут ими из источника Q, можно представить в следующем виде:

проповедь Иоанна Предтечи — Лк. 3, 7–9; Мф. 3, 7–10
искушения Христа в пустыне — Лк. 4, 1–13; Мф. 4, 1–11

Поучения из Нагорной проповеди:

блаженства — Лк. 6, 20–23; Мф. 5, 3, 4, 6, 11, 12
о любви к врагам — Лк. 6, 27–42; Мф. 7, 1–5; 10, 24–25; 15, 14
слушатели и делатели слова — Лк. 6, 47–49; Мф. 7, 24–27

Повествования:

исцеление слуги сотника — Лк. 7, 1–10; Мф. 7, 28а; 8, 5–10, 13
вопрос двух учеников Иоанновых о Христе — Лк. 7, 18–20; Мф. 11, 2, 3
ответ Спасителя — Лк. 7, 22–35; Мф. 11, 4–19

Различные поучения:

об ученичестве — Лк. 9, 57–60; Мф. 9, 37, 38; 10, 9–15
наставления апостолам перед отправлением на проповедь — Лк. 10, 2–12; Мф. 9, 37, 38; 10, 9–15
«горе» Галилейским городам — Лк. 10, 13–15; Мф. 11, 20–24
молитва Господня — Лк. 11, 2–4; Мф. 6, 9–13
божественный ответ на молитву — Лк. 11, 9–13; Мф. 7, 7–11
о веельзевуле — Лк. 11, 14–22; Мф. 12, 12–32
о роде лукавом — Лк. 11, 29–32; Мф. 12, 32–42
светильник тела есть око — Лк. 11, 33–36; Мф. 5, 15; 6, 22–23
«горе» фарисеям и книжникам — Лк. 11, 37 — 12, 1; Мф. 23, 1–36
об исповедничестве — Лк. 12, 2–12; Мф. 10, 19, 26–33
попечение о земном — Лк. 12, 22–34; Мф. 6, 19–21, 25–33
о бодрствовании — Лк. 12, 39–46; Мф. 24, 43–51
не мир, но меч — Лк. 12, 51–56; Мф. 10, 34–36; 16, 2, 3
о примирении с противником — Лк. 12, 57–59; Мф. 5, 25, 26
притчи о горчичном семени и о закваске — Лк. 13, 18–21; Мф. 13, 31–33
плач об Иерусалиме — Лк. 13, 34–35; Мф. 23, 37–39
о самоотречении христианина — Лк. 14, 26–35; Мф. 10, 37–38; 5, 13
служение двум господам — Лк. 16, 13; Мф. 6, 24
Царствие Небесное силою берется — Лк. 16, 16; Мф. 11, 12–13
о разводе — Лк. 16, 18; Мф. 5, 32

о дне Пришествия Сына Божия — Лк. 17, 22–27, 33–37; Мф. 24, 26–28, 37–39 и т.д.

В приведенном выше обзоре содержания «источника Логий» на первом месте были поставлены цитаты из Евангелия от Луки, поскольку считается, что апостол Лука лучше сохранил первоначальную последовательность изложения материала Q, тогда как святой Матфей, по своему обыкновению группировать однородный евангельский материал, сделал много перестановок.

Прежде чем завершить главу, посвященную синоптической проблеме, считаем своим долгом упомянуть о научных работах в этой области, которые были опубликованы за последние десятилетия. Многим исследователям теория двух источников показалась слишком простым решением вопроса о литературной связи между синоптиками. Но их не удовлетворяла также и старая теория о Евангелии от Марка как сокращении Евангелий от Матфея и Луки. В качестве возможных были предложены следующие решения: 1) апостолы Матфей и Марк могли зависеть от одного «общего предка», повествование которого евангелист Матфей распространяет, а евангелист Марк сокращает (согласно этому взгляду, сообщение епископа Папия Иерапольского об апостоле Матфее относится к этому «общему предку» или Прото-Матфею); и 2) Евангелие от Марка зависит от более древнего текста (здесь мы видим возвращение к старой теории о Прото-Марке), и евангелист Матфей использует одновременно и тот древний текст и современное Евангелие от Марка.

Эти разрозненные взгляды не нашли сколько-нибудь значительного отклика в современной науке. Их апологеты могут, конечно, приводить доказательства из взаимного сравнения перикоп синоптических Евангелий, но все их доводы в совокупности не могут сравниться со стройной теорией двух источников. Вся эта полемика доказывает только сложность синоптической проблемы и неудовлетворительность любой теории ее решения, если кто-нибудь возьмется довести их до логического конца и последовательно применить ко всем деталям евангельского повествования. Тем не менее мы останавливаем свой выбор на «теории двух источников», поскольку она на настоящий момент является наиболее удовлетворительной и позволяет ответить на большую часть вопросов по сравнению со всеми прежними и новейшими гипотезами.

В заключение необходимо подчеркнуть ту истину, что богодухновенность Евангелий никоим образом не подвергается сомнению при

всех спорах об их источниках. Эти источники в любом случае ведут свое происхождение из недр Церкви. И поскольку Церковь руководится Духом Божиим, нельзя сомневаться, что тот же Дух направлял евангелистов в их работе по собиранию этих письменных и устных источников при написании евангельского текста. Божественное вдохновение нисколько не упраздняет человеческого творчества, напротив, наполняет своим дыханием его паруса и поставляет на службу спасительным целям Церкви.

Итак, евангелисты черпали материал для своих Евангелий из письменных или устных источников. Если иной раз их повествования разнятся в описании событий или поучений, которые они почерпнули из общего Предания Церкви, это объясняется каждый раз теми конкретными целями, которые преследовал евангелист, и конкретными нуждами христиан, которым было адресовано Евангелие. В своей совокупности повествования евангелистов дополняют друг друга. Поэтому любая современная книга, посвященная так называемым «противоречиям» евангелистов, на греческом или западных языках, является скорее «недоразумением», т.е. написана автором — дилетантом в вопросах текстуальной новозаветной критики, или, еще хуже, обличает стремление автора к идеологическим спекуляциям.

Не следует забывать и ту истину, что каждый евангелист накладывает печать своей личности как богослова и писателя на тот материал, который он черпает из общего Предания Церкви или из письменных источников. Очень точно с богословской точки зрения говорит об этом святитель Дионисий Александрийский, согласно которому «Дух Святой наделил евангелистов всяким разумением воли Спасителя, единодушно выражаемой гласом каждого из них» (PG 10, 1589).

9. ΕΒΑΝΓΕΛΙΕ ΟΤ ΙΟΑΝΝΑ

Βιβλιογραφία

Толкования: *Ωριγένη*. ВЕП 11–12; *Χρυσόστομος*. PG 59; *Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας*. PG 73–74; *Θεοφυλάκτου*. PG 123–124; *Ζιγαβηνοῦ*. PG 129; *Cramer*. Catenae. II, 177–413; *Reuss J.* Johannes-Kommentare aus der Griechischen Kirche. 1966; *Ἀγουρίδη Σ.* Τό κατά Ἰωάννην Εὐαγγέλιο. 1–2. ΕΚΔ 4. 2005; *Δαμαλά Ν.* Ἑρμηνεία εἰς τὴν Κ.Δ. 4. 1940; *Ζολώτα Ε.* Ἑρμηνεία εἰς τὸ κατά Ἰωάννην. 1906; *Μακράκη Ἀ.* Ἑρμηνεία κατὰ πλάτος καὶ βάθος εἰς τὸ κατά Ἰωάννην. 1962; *Τρεμπέλα Π.* Ὑπόμνημα εἰς τὸ κατά Ἰωάννην. 1954, ³1979; *Brown R.* The Gospel according to John. 1–2. AB. 1966–1970; *Bultmann R.* Das Johannesevangelium. KEK. 1953, 1978; *Dodd C.H.* The Interpretation of the Fourth Gospel. 1953; *Lagrange M.J.* L'Evangile selon St. Jean. EB. 1925, 1936; *Schnackenburg R.* Das Johannesevangelium. I–III. HThK, 1975.

Научные исследования: Εἰσηγήσεις Α' Συνάξεως Ἑλλήνων Βιβλικῶν Θεολόγων: «Ὁ Ἰωάννης, τὰ ἐν τῇ Κ.Δ. ἔργα του καὶ ἡ θεολογικὴ του σκέψις». ΔΒΜ 4. 1976; *Ἀγουρίδη Σ.* Χρόνος καὶ αἰωνιότης. Ἑσχατολογία καὶ μυστικοπάθεια ἐν τῇ θεολογικῇ διδασκαλίᾳ Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου. ²1969; *Он же.* Πέτρος καὶ Ἰωάννης ἐν τῷ Δ' εὐαγγέλιῳ. 1966; *Καρακόλη Χρ.* Ἡ θεολογικὴ σημασία τῶν θαυμάτων στοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιῳ. 1997; *Κассиан, еп. Катанский.* 21-я глава Евангелия от Иоанна. Перевод на греч. Ἰ. Καλογήρου // Γριγόριος ὁ Παλαμᾶς. 1955; *Ἰ Σκιαδαρέση.* Ὁ Ἀναμάρτητος καὶ ἡ μοιχαλίδα. Ἰωάν. 7, 53 — 8, 11. ΒΒ 19. 2001; *Τσάκωνα Β.* Ἡ Χριστολογία τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου. 1969; *Cullmann O.* Les sacrements dans l'évangile Johannique. 1951; *Schweizer E.* Ego eimi. Die religionsgeschichtliche Herkunft und die theologische Bedeutung der Johanneischen Bildreden. 1939, ²1965.

9.1. Четвертое Евангелие и его связь с синоптиками

Древнее церковное Предание характеризует Евангелие от Иоанна как «духовное», тогда как три первых Евангелия называет «телесными»¹, поскольку в четвертом Евангелии мы встречаемся с более

¹ Это наблюдение делает святитель Климент Александрийский. Он использует эту антитезу *телесное — духовное*, говоря, что первые три Евангелия возвещают



Начало Евангелия от Иоанна. Кодекс № 4, лист 279.

Монастырь св. Дионисия, Афон

возвышенной и духовной атмосферой. Неслучайно Церковь определила временем для начала чтения «духовного» Евангелия воскресный день Пасхи, чтобы новые члены Церкви, которые приняли таинство

τὰ σωματικά — земные дела Христа, апостол же Иоанн пишет Евангелие πνευματικόν (см.: *Евсевий Кесарийский. Церковная история. V. 8, 4*). — *Примеч. пер.*

Крещения в день Великой Субботы, могли слушать возвышенное богословие четвертого евангелиста. Действительно, когда после синоптиков читаешь Евангелие от Иоанна, чувствуешь, будто покидаешь оживленные улочки и многолюдные площади, на которых Спаситель состязается с толпой, с книжниками и фарисеями, отвечает на их вопросы или Своими вопросами приводит их в молчание. Покидаешь их для того, чтобы войти в некий величественный и удивительный храм, где Господь ведет мирную беседу с верующими о Божественной любви к миру, о вере в Того, Кого послал Отец, чтобы спасти человечество от смерти и принести жизнь, беседует о надежде на Святого Духа Утешителя. Другими словами, четвертое Евангелие является не просто историей, перечислением эпизодов из жизни Спасителя, но выражением глубинной жизни Церкви, которая верует во Христа. Это свидетельство веры, свидетельство о том, что значил Христос для членов Церкви в конце I столетия, когда было написано Евангелие. Кроме того, у читателя создается впечатление, что апостол Иоанн в своем Евангелии ведет речь не только от своего лица, но как представитель Церкви, выражая каждым словом, каждым предложением ее веру. Поэтому в тексте Евангелия единственное лицо повествователя часто сменяется множественным — так Церковь дает свое свидетельство об истине того, о чем пишет евангелист (напр., Ин. 1, 4; 1, 16; 3, 11; 21, 24).

Несомненно, что евангелист Иоанн, хотя и пишет совершенно иначе, в основных чертах предлагает нам вполне тождественное первым трем евангелистам учение Церкви о лице и спасительном деле Господа Иисуса Христа. А именно: с учением и чудесами (*знамениями*, по терминологии Иоанна) Иисуса Христа наступает новая жизнь для человечества. Как начинатель и воплощение этой новой жизни, Господь Иисус Христос отвращается от иудейского лицемерия, упраздняет субботу как ветхую букву, и вызывает этим вражду иудейских религиозных вождей, которая приводит к Его аресту; распинается и воскресает, является Своим ученикам.

Тем не менее еще с древних времен было замечено, что при всем своем согласии в главном с синоптическим преданием апостол Иоанн приводит в своем изложении евангельского материала следующие, только ему известные сведения, которые отличают его от трех других евангелистов:

1. Он не приводит ни одной из почти пятидесяти и более притч Спасителя, которые есть у синоптиков, а также опускает отдельные Его высказывания или собрания изречений, которые следуют цепоч-

кой одно за другим, но вместо этого приводит пространные речи Иисуса Христа на определенные темы.

2. Выражение *Царство Божие* (или *Царство Небесное*), которое в изобилии встречается у синоптиков, уступает здесь место выражению *вечная жизнь* или просто *жизнь*, которое имеет тот же самый смысл. Кроме того, известное учение синоптиков о *настоящем веке* и *будущем веке* (см. Мф. 12, 32; Лк. 18, 30) выражается здесь при помощи следующих пар противопоставлений: вечный свет — тьма, истина — ложь, вера — неверие, свобода — рабство, жизнь — смерть и подобными им.

3. Четвертый евангелист особенно подчеркивает идею, что Суд совершается уже сейчас, соответственно с тем отношением, которое люди занимают здесь к Богу, явившемуся в лице Иисуса Христа. Конечно, при этом он не забывает упомянуть и о будущем Суде (см. особенно Ин. 5, 28–29; 6, 44; 12, 48 и др.).

4. Хронологические и географические рамки общественного служения Христа в Евангелии от Иоанна шире. Общественное служение начинается еще до взятия Предтечи (см. Мк. 1, 14). Местом действия является не только Галилея, но и Иудея. Спаситель восходит в Иерусалим не один только раз в год Своих Страстей, но три или четыре раза для празднования иудейской Пасхи (Ин. 2, 13–23; 5, 1; 6, 4; 11, 55 — 12, 1). Распятие совершается накануне Пасхи.

5. Из синоптических чудес апостол Иоанн описывает только два (умножение хлебов и хождение по водам), но при этом приводит пять других чудес, которые не сохранились у синоптиков: претворение воды в вино (Ин. 2, 1–12), исцеление сына царедворца (Ин. 4, 46–54), исцеление расслабленного при купальне Вифезда (Ин. 5, 1–11), исцеление слепорожденного (Ин. 9, 1–40) и воскрешение Лазаря (Ин. 11, 1–44).

6. Если у синоптиков мессианство Господа Иисуса является постепенным и со многими предосторожностями (ср. так называемую «тайну Мессии», особенно в Мк. 1, 34, 44; 4, 11), то в четвертом Евангелии с самого начала открыто провозглашается воплощение Слова и явление славы, уже первым чудом Его в Кане Галилейской. Вершиной этой славы является, согласно четвертому Евангелию, Крест, Воскресение и Вознесение Господа Иисуса Христа к Богу Отцу.

И наконец, седьмое, в рассказе о Страстях — в этой части своего Евангелия апостол Иоанн более всего отличается от синоптиков — приводятся такие сведения, не сохранившиеся в других Евангелиях, как, например, умовение ног ученикам, допрос Иисуса у Анны,

фраза Пилата «се, Человек» (Ин. 19, 5), слова Спасителя с Креста: «Жено! се, сын Твой» (Ин. 19, 26), «жажду» (ст. 28), «совершилось» (ст. 30) и многое другое.

Такое рассогласование в отдельных пунктах четвертого Евангелия и синоптиков с недобрыми намерениями подчеркивали противники христианства в первые века. Напротив, церковные писатели и отцы обращали внимание на восполняющий характер четвертого Евангелия по отношению к первым трем. В современных исследованиях существуют следующие три варианта решения проблемы соотношения Евангелия от Иоанна с тремя синоптиками: а) четвертый евангелист знаком с первыми тремя Евангелиями, которые он в некоторых пунктах дополняет, или исправляет ошибочные взгляды определенных кругов, неправильно толкующих некоторые положения у синоптиков (связанные, напр., с ролью апостола Петра в первенствующей Церкви); б) апостол Иоанн пишет совершенно независимо от синоптиков и в) он знает остальные Евангелия, но пишет свое, с тем чтобы вытеснить те и поставить на их место свое, как более авторитетное. Наиболее правилен первый взгляд, который в настоящее время встречается со следующими вариациями: апостол Иоанн знаком только с Евангелием от Марка, или только от Луки, или с обоими ими, или со всеми синоптиками в более ранней их редакции, или же со всеми синоптиками в их окончательной редакции.

9.2. Содержание Евангелия от Иоанна

Введение (Ин. 1). Четвертое Евангелие начинается не с описания Рождества Христова, не с проповеди Иоанна Крестителя и не с благовестия о рождении Предтечи и Самого Христа. Оно выходит за рамки чисто исторического и земного осуществления Божественного домостроительства и начинается гимном вечносущему и воплощенному Слову (Ин. 1, 1—18). Непосредственно к этому гимну примыкает свидетельство Иоанна Крестителя о воплощенном Слове (1, 19—34). И заканчивается введение знакомством первых учеников с Мессией (1, 35—51). Удивительно, что термин «Λόγος» (Слово) нигде более не встречается на протяжении всего Евангелия. Мы встречаем его вновь лишь в Первом соборном послании Иоанна (1, 1: «Слово жизни»), а также в Апокалипсисе (19, 13: «Слово Божие») — признаки, указывающие на единство книг, принадлежащих к так называемому «иоанновскому кругу».

1. *Явление славы Сына Божия посредством совершаемых Им «знамений»* (Ин. 2–12). Эта часть включает в себя ряд знамений Спасителя, которые являются не просто чудотворными действиями, вызванными чувством сострадания к страждущим, но именно мессианскими действиями с глубоким богословским смыслом. Это знаки, которые указывают на божественное присутствие и являют некую новую реальность. Многие из тех, кто следует за Спасителем, видят только внешнюю сторону этих знамений, но Господь Иисус в дальнейшем объясняет их глубочайший смысл. Характерно, что каждое знамение или группа знамений сопровождается пространной беседой Спасителя, в которой разъясняется их глубинный смысл:

– Преложение воды в вино на браке в Кане Галилейской (Ин. 2, 1–12) и очищение Иерусалимского храма (Ин. 2, 13–25) сопровождаются беседой Господа с Никодимом (Ин. 3, 1–36) и с самарянкой (Ин. 4, 1–45). Оба эти знамения и сопровождающие их беседы имеют своей центральной темой обновление и возрождение человека, которое Мессия совершает Своим служением для человечества.

– Исцеление сына царедворца (Ин. 4, 46–54) и исцеление расслабленного при купальне Вифезда (Ин. 5, 1–16) сопровождаются беседой о власти и могуществе Сына Божия, и особенно о животворящей силе Его слова (Ин. 5, 17–47).

– Умножение хлебов (Ин. 6, 1–15) и хождение по водам озера (Ин. 6, 16–21) сопровождаются евхаристической беседой Спасителя о Хлебе жизни (Ин. 6, 22–71).

– Восхождение Господа Иисуса в Иерусалим на праздник Кушей (Ин. 7, 1–13) сопровождается спором с иудеями и беседой о Жизни и о Свете мира (Ин. 7, 14 — 8, 59).

– После исцеления слепорожденного (Ин. 9, 1–41) следует притча о добром пастыре и беседа о двери для овец (Ин. 10, 1–42).

– После воскрешения Лазаря (Ин. 11, 1–44), попыток иудейских религиозных вождей схватить Господа Иисуса (Ин. 11, 45–57), после помазания миром и входа в Иерусалим (Ин. 12, 1–19) следует поучение о значении Креста (Ин. 12, 20–50).

II. *Прощальная беседа Господа с учениками и Первосвященническая молитва* (Ин. 13–17). Во время последней вечери перед Страстями Спаситель умывает ноги ученикам (Ин. 13, 1–11), дает им и Церкви Свои заповеди — причем ученики то и дело прерывают Его своими вопросами — и обещает послать им Утешителя (Ин. 13, 11 — 16, 33). Вся эта часть называется обычно «Прощальная беседа Господа с уче-

никами» или «Евангелие завета». Далее следует «Первосвященническая молитва» Иисуса Христа к Богу Отцу (Ин. 17, 1–26).

III. *Страсти* (Ин. 18–19) и *явление воскресшего Христа* (Ин. 20).

Примечание: *Явления Господа в Галилее* (Ин. 21).

9.3. Об авторе Евангелия от Иоанна

Принадлежность четвертого Евангелия апостолу Иоанну, ученику Господа, является устойчивым преданием Церкви уже со II века по Рождестве Христовом. Святитель Ириней Лионский без всяких колебаний указывает автора Евангелия в апостоле Иоанне и пишет: «Затем Иоанн, ученик Господа, возлежавший у Него на груди, написал Евангелие, живя в Азии, в Ефесе»¹. Кроме этого и святитель Климент Александрийский характеризует четвертое Евангелие как *духовное* и замечает следующее: «Иоанн, последний, видя, что те Евангелия возвещают земные дела Христа, написал, побуждаемый учениками и вдохновленный Духом, Евангелие духовное»². Кроме секты *алогов*, еретиков II века, которые приписывали четвертое Евангелие Керинфу, все церковное Предание единодушно признает его автором апостола Иоанна Богослова.

Немалую путаницу среди современных исследователей вызвало следующее место у епископа Папия Иерапольского, в котором он кроме апостола Иоанна, ученика Господа, упоминает также и другого Иоанна — пресвитера: «Я не замедлю в подтверждение истины восполнить мои толкования тем, чему я хорошо научился у старцев и что хорошо запомнил. Я с удовольствием слушал не многоречивых учителей, а тех, кто преподавал истину, не тех, кто повторяет заповеди других людей, а данные Господом о вере, исходящие от самой Истины. Если же приходил человек, общавшийся со старцами, я расспрашивал об их беседах: что говорил Андрей, что Петр, что Филипп, что Фома и Иаков, что *Иоанн* и Матфей или кто другой из учеников Господних; слушал, что говорит Аристион или *пресвитер Иоанн*, ученики Господни. Ибо я понимал, что не столько получаю пользы от чтения книг, сколько от слушания живого и остающегося в душе голоса»³.

¹ См.: *Евсевий Кесарийский*. Церковная история. V. 8, 4.

² Там же. VI. 14, 7.

³ Там же. III. 39, 3–4.

Проблема «двух Иоаннов» занимала в большей степени позднейших толкователей, из более древних же разве что Евсевия Кесарийского, который и цитирует приведенное место из Папия Иерапольского. Сам Евсевий полагает, что второй из упоминаемых Иоаннов является другим лицом, отличающимся от апостола. Этому второму Иоанну, пресвитеру, он приписывает авторство Апокалипсиса¹. Из позднейших исследователей, кроме весьма немногих, кто считает, что в обоих случаях речь идет об одном лице, апостоле Иоанне, большинство различают двух Иоаннов и ищут разрешение проблемы авторства четвертого Евангелия в отнесении его ко второму Иоанну, пресвитеру.

Действительно, сам писатель нигде в своем Евангелии не упоминает собственного имени. Однако он дает достаточно косвенных указаний на свою личность. Рассмотрим наиболее значительные из них.

— Писатель Евангелия является не просто свидетелем-очевидцем описываемых событий. Ему в точности известны как важные, так и незначительные подробности из жизни ближайших учеников, их взаимоотношения; он точно знает время, в которое произошли определенные эпизоды. Так, читаем в некоторых местах Евангелия, что «Было около десятого часа» (Ин. 1, 39), «было около шестого часа» (4, 6), «а была ночь» (13, 30). Характерные подробности можно видеть также в следующих местах: Ин. 2, 6; 4, 40; 6, 9; 10, 22; 18, 10; 19, 23–39; 20, 4; 21, 11 и др. Писатель Евангелия знает об отношениях Господа Иисуса Христа с лицами, не принадлежащими к кругу двенадцати, знает подробности Его жизни, Его переживания (как Господь утруждался, сочувствовал, проливал слезы). Все это свидетельствует, что писатель Евангелия происходит из круга близких учеников Господа, и даже из ближайшего круга.

— Писатель намекает на свое присутствие фразой, которая вызвала множество споров: «ученик, которого любил Иисус» (Ин. 13, 23; 19, 26; 20, 23; 21, 7), или фразой: «другой ученик» (Ин. 18, 15; 20, 3–4). Эта фраза не может быть лишь собирательным образом, указывающим на некоего совершенного христианина или на Церковь из язычников, как полагают некоторые толкователи. Потому что во всех этих случаях речь идет о конкретном, близком ко Господу Иисусу Христу лице. Попытки поиска другого лица, которое могло бы стоять за этой

¹ *Евсевий Кесарийский*. Церковная история. III. 39, 6. Сам епископ Евсевий говорит здесь об авторстве Апокалипсиса весьма осторожно, с оттенком условности: «Если не считать автором Откровения, известного под именем Иоаннова, первого Иоанна, то, значит, все эти видения были второму». — *Примеч. пер.*

фразой, как, например, Лазаря, Иоанна-Марка, Фомы, или любого другого существующего или несуществующего персонажа строятся на зыбкой почве предположений. Другие толкователи опять же не могут согласиться, что апостол Иоанн мог говорить о себе в таком эгоистическом тоне, и полагают, что ученик, «которого любил Иисус», хотя и был апостолом Иоанном, но писателем Евангелия был другой Иоанн, пресвитер.

Думается, что встречающиеся в тексте внутренние указания не оставляют сомнений в связи четвертого Евангелия с апостолом Иоанном Богословом. На его авторитете и личных воспоминаниях утверждается все Евангелие от начала и до конца. Однако возникает вопрос: возможен ли такой вариант, что Церковь принимала участие в окончательной редакции и издании Евангелия, и особенно Ефесская Церковь¹, где, согласно древнему преданию и большинству современных исследователей, и было написано четвертое Евангелие? Следующие предпосылки позволяют положительно ответить на этот вопрос:

1. В четвертом Евангелии часто встречается 1-е лицо множественного числа — обстоятельство, которое означает, что здесь выражается опыт и вера не одного лишь частного лица, но всей Церкви. Например, Ин. 1, 14: «и мы видели славу Его»; 1, 16: «от полноты Его все мы приняли и благодать на благодать»; 21, 24: «Сей ученик и свидетельствует о сем, и написал сие; и знаем, что истинно свидетельство его».

2. Церковь города Ефеса могла с большим удобством, чем сам апостол Иоанн, употреблять по отношению к нему эту характеристику: «возлюбленный ученик» — и этим эпитетом утверждать истинность содержания его Евангелия и авторитетность передаваемых им сведений.

3. 21-я глава представляется обычно как добавление или примечание к Евангелию, дописанное позднее или самим апостолом Иоанном, или кем-то другим, может быть его учеником. В этой главе три раза упоминается ученик, «которого любил Иисус» (Ин. 21, 7. 20. 23), и

¹ Источник этой идеи об участии Церкви в написании Евангелия от Иоанна обычно указывают в каноне Муратори, где о четвертом Евангелии сообщается следующее: «Четвертое Евангелие принадлежит Иоанну, [одному] из учеников. Своим близким ученикам и епископам, умолявшим его [написать], он сказал: «Поститесь со мной три дня, начиная с сегодняшнего, и что откроется каждому, да расскажем это друг другу». В ту же ночь открылось Андрею, [одному] из апостолов, что Иоанн должен написать обо всем от своего имени, а другие — все это проверить. Итак, несмотря на то что о разных конкретных вещах можно прочитать в Евангелиях, это не влияет на веру христиан, поскольку одним Духом все было возведено во всех [Евангелиях]...» (*Брюс М. Мецгер. Канон Нового Завета. М.: ББИ, 1998. Прил. IV. С. 301.* — *Примеч. пер.*

исправляется неправильное понимание слов Господа Иисуса об этом ученике: «...если Я хочу, чтобы он пребыл, пока приду, что тебе?» Нет нужды прибегать к помощи теории, например, Бульмана, что какой-то позднейший редактор, которому принадлежат и другие вставки в текст Евангелия, дописал эту главу, чтобы объяснить наконец, что «учеником, которого любил Иисус», был апостол Иоанн. Потому что сама Церковь в Евангелии от Иоанна (21, 24) ставит свою печать на евангельский текст: *«И знаем, что истинно свидетельство его»*.

Четвертое Евангелие от начала и до конца несет на себе совершенно ясный отпечаток одной личности: у этого труда один автор, который обладает огромным и непоколебимым авторитетом самого апостола Иоанна, ученика, «которого любил Иисус». Но одновременно на всем протяжении Евангелия мы видим присутствие Церкви, которая свидетельствует как о самом этом ученике, так и об истине того, о чем этот ученик сообщает. Профессор Савва Агуридис (Σ. Αγουρίδης), который больше кого бы то ни было в Греции занимался четвертым Евангелием, высказывает предположение, что апостол Иоанн, может быть, не успел издать свое Евангелие, и тогда ответственность за окончательную редакцию текста берет на себя Ефесская Церковь¹. В любом случае наиболее распространенным в наши дни становится представление о некоем «иоанновском круге», из которого происходят четвертое Евангелие, три Соборных послания и Апокалипсис. Не нужно противопоставлять авторитет апостола Христова, которым запечатлены все эти труды, и их конечную редакцию. Богодухновенность заключается не в словесных формулировках (как думают фундаменталисты всех времен), но в истинах, которые содержит в себе текст. За эти истины ручаются и авторитетность апостола Иоанна Богослова, и сама Церковь, в которой эти истины обретают свои плоть и кровь.

9.4. Язык и стиль четвертого Евангелия

Язык и стиль четвертого Евангелия несут в себе некоторые характерные особенности, которые не встречаются в других книгах Нового Завета. Четвертому Евангелию присуща совершенно особая манера изложения материала: повествование многократно возвращается к одной и той же теме, движется как бы по кругу или скорее по спирали, с каждым витком вовлекая в себя все новые элементы. Здесь нет и речи о монотонном повторении, но скорее о циклическом возвраще-

¹ Αγουρίδης Σ. Εισαγωγή εις τήν Κ. Διαθήκην, σ. 163.

нии к предыдущей теме, которое имеет целью лучше выяснить какой-либо вопрос или добавить к уже сказанному новые подробности. Эта же особенность стиля распространяется и на три Соборных послания апостола Иоанна. Один толкователь уподобляет это своеобразное движение мысли евангелиста волнам морского прилива, которые догоняют и сменяют друг друга, пока не достигнут берега.

Также в четвертом Евангелии часто находит свое применение особый литературный прием, так называемый метод недоумений (τεχνική τῶν παρανοήσεων). Поучения Спасителя слушатели вначале воспринимают поверхностно, не чувствуют всей их духовной глубины. И это обстоятельство дает повод Спасителю разъяснить подробнее Свои слова, пока они не будут восприняты слушателями правильно, будь это ученики или другие люди. Например, Иисус Христос говорит Никодиму, что человеку нужно заново родиться, чтобы жить новой жизнью, которую Бог дает миру. Его собеседник вопрошает, как может человек войти в утробу своей матери, если он кроме того уже весьма стар (Ин. 3, 3—4). Когда беседует с самарянкой о «воде живой», та недоумевает, как Он сможет дать ей эту воду, если у Него даже «почерпала» нет, а колодец глубок (Ин. 4, 10 и след.). Когда говорит иудеям: «Куда Я иду, вы не можете придти», — те думают, будто Он хочет Сам Себя убить (Ин. 8, 21—22), и другие подобные примеры. Во всех этих случаях «метод недоумений» позволяет евангелисту выявить глубинный смысл поучений Спасителя, лежащий за внешней словесной оболочкой, на которой часто задерживались Его слушатели. Кроме того, четвертый евангелист нередко вставляет в повествование и свои собственные схождения, чтобы пояснить читателям, о чем идет речь. Это происходит, например, в следующих местах: Ин. 2, 21: «А Он говорил о храме тела Своего»; 4, 2: «хотя Сам Иисус не крестил, а ученики Его»; 7, 39: «Сие сказал Он о Духе, Которого имели принять верующие в Него: ибо еще не было на них Духа Святаго...» и др.

Эдуард Швейцер (E. Schweizer) в своей работе «Ego eimi...» (см. библиографию в начале главы) называет «иоанновскими особенностями» все редко встречающиеся слова или только ему свойственные выражения, которые присутствуют в четвертом Евангелии и отсутствуют в прочих книгах Нового Завета. Вот некоторые из 33 «иоанновских особенностей», отмеченных упомянутым исследователем: наставления Господа Иисуса Христа, которые начинаются с «ἐγώ εἰμι»; употребляемое с артиклем «ἐμὸς», разъяснительное вместо заключительного «ἵνα», историческое вместо следственного «οὗν»; фразы «οὐ... ἀλλ' ἵνα», «καθὼς... καί», «εἶναι ἐκ», «γεννηθῆναι ἐκ», «λαμβάνω

τινά», «ἡ ἑσχάτη ἡμέρα», «τίθῃμι τὴν ψυχὴν»; бессюжное сочинение предложений, характерное только для апостола Иоанна богословское значение терминов: слава, час, мир (κόσμος), жизнь, истина, путь, имя, любовь, дерзновение и подобные им.

9.5. Время, место и цель написания четвертого Евангелия

С тем, что апостол Иоанн издал свое Евангелие в Ефесе в конце I века по Рождестве Христовом, соглашаются как древнее Предание, так и современная наука. Хотя и встречаются иногда отдельные мнения о написании его в Антиохии Сирийской или вообще где-то в Сирии. Те, кто считает, что четвертое Евангелие было написано вначале на арамейском и уже после переведено на греческий, полагают местом его первоначального написания Палестину и называют время между 40—50 годами. Однако большинство исследователей считают местом его написания Ефес. Некоторые даже пытаются обосновать этот взгляд тем доводом, что Ефес является родиной Гераклита, который развил здесь свое учение о логосе (Ἰωάννιδης).

Цель написания Евангелия, как объясняет это сам евангелист (Ин. 20, 31), заключается в том, чтобы показать, что Иисус есть Мессия, воплощенный Сын и Слово Божие, и что с верою в Него люди получают жизнь вечную («Сие же написано, дабы вы уверовали, что Иисус есть Христос, Сын Божий, и, веруя, имели жизнь во имя Его»). Кроме этой центральной цели евангелист местами преследует и некоторые частные цели, как, например: а) полемика с ересью докетов (Керинф), для которой Иоанн подчеркивает действительность воплощения Сына Божия; б) привлечение оставшихся учеников Иоанна Крестителя в объятия Церкви: эта цель достигается напоминанием того факта, что сам их учитель, Иоанн Предтеча, неоднократно исповедовал, что он не Мессия, а только свидетельствует о Мессии (Ин. 1, 19 и след.); в) отметить враждебность иудеев, которые, притом что изучают Ветхий Завет, не видят его исполнения во Христе; г) указать превосходство возлюбленного ученика перед апостолом Петром, для того чтобы исправить взгляды некоторых кругов на место, которое занимает святой Петр в синоптическом предании (Ἀγουρίδης); д) обоснование таинств Церкви в их смысловой связи с определенными событиями из жизни Спасителя, а также перенос прежнего эсхатологического акцента к настоящей жизни церковных таинств как предвкушению будущего (Cullmann).

9.6. Проблемы критики текста четвертого Евангелия

1. Зачало «о женщине, взятой в прелюбодеянии» (Ин. 7, 53 — 8, 11) отсутствует в некоторых унциальных кодексах Нового Завета, его нет также во многих минускульных рукописях, в сирийских переводах, в некоторых древних латинских и коптских рукописях; этот текст был неизвестен также многим греческим и латинским отцам Церкви. В некоторых рукописях этот отрывок помещен в конце Евангелия от Иоанна, а в других даже в Евангелии от Луки после 21, 38. С точки зрения лексики и мировоззрения это зачало действительно ближе к синоптическим Евангелиям. Никто не сомневается в принадлежности этого повествования древнему Преданию Церкви. Но в то же время нельзя утверждать, что оно с самого начала находилось в том самом месте Евангелия от Иоанна. Возможно, что оно было помещено здесь по связи со словами Спасителя «Я не сужу никого» (Ин. 8, 15) или из-за сходства этого отрывка с тем духом любви, которым отличается четвертое Евангелие. «Хотя это зачало и ошибочно было включено в четвертое Евангелие, — замечает Иоаннидис, — мы тем не менее весьма благодарны этой ошибке, ибо по вдохновению свыше был сохранен этот многоценный бисер из неписанного предания наставлений Господних»¹.

2. Что касается содержания стиха в Евангелии от Иоанна (5, 4: «ибо Ангел Господень по временам сходил в купальню и возмущал воду, и кто первый входил [в нее] по возмущении воды, тот выздоравливал, какою бы ни был одержим болезнью»), который отсутствует во многих древних рукописях, то в настоящее время мало кто из исследователей признаёт его подлинность. Это место считают позднейшей припиской, сделанной для объяснения стиха 7-го. Впрочем, в церковном тексте Евангелия от Иоанна стих 5, 4 засвидетельствован с очень раннего времени, был известен уже святителю Иоанну Златоусту и другим толкователям.

3. Главу 21 Евангелия от Иоанна многие считают «припиской» или «примечанием», которое было добавлено к тексту уже после написания Евангелия либо самим апостолом Иоанном (Агуридис, епископ Кассиан), либо кем-то из учеников апостола (большинство современных исследователей и из греческих Иоаннидис), либо неким редактором (Бульман), либо самой Церковью. В любом случае это произошло прежде издания и распространения Евангелия, поскольку 21-я глава есть во всех древних рукописях. Стиль и лексика 21-й главы очень

¹ Подробнее см.: *Σκιαδαρέση Γ. Ὁ Ἀναγάρτης καὶ ἡ μοιχαλίδας*. 2001.

близки к остальному содержанию Евангелия, хотя и в этом отношении некоторые моменты вызывают настороженность. Вопреки обыкновению четвертого евангелиста, апостолы Иаков и Иоанн впервые называются здесь «сынами Зеведеевыми» (21, 2), явление воскресшего Христа происходит в Галилее (21, 3 и след.). Некоторые исследователи полагают, что Ин. 21, 23 предполагает смерть любимого ученика как уже совершившийся факт. Множественное число в стихе 24 («и знаем, что истинно свидетельство его») вряд ли могло выйти из-под пера апостола: скорее здесь следует видеть выражение веры Церкви и ее свидетельство о евангелисте. В любом случае более удачным завершением Евангелия от Иоанна были бы последние стихи 20-й главы. И те, кто считает, что сам апостол Иоанн Богослов добавил позднее 21-ю главу, относят стихи 24–25 его ученикам. Думается, что при том постоянном присутствии Церкви на протяжении всего Евангелия от Иоанна вполне возможно и ее свидетельство в 21-й главе, которая была добавлена к основному тексту Евангелия. Множественное число 24-го стиха является филологическим подтверждением этому.

4. В связи с этим следует вкратце упомянуть о проблеме перестановок в тексте четвертого Евангелия. Некоторые современные комментаторы видят целый ряд «аномалий», непоследовательность в расположении отдельных перикоп Евангелия и предлагают свои варианты восстановления их первоначального порядка. Например, отрывок Ин. 3, 31–36 является естественным продолжением 3, 21; глава Ин. 6 многими комментаторами помещается сразу после главы 4 и перед 5-й, поскольку в 4-й главе Спаситель находится в Галилее и в 6-й переправляется «на ту сторону моря Галилейского», а в 5, 1 приходит в Иерусалим. Подобным образом отрывок 7, 15–24 предположительно должен следовать после 5, 19–47, фрагмент 10, 1–8 между 10, 29 и 10, 30, а 12, 44 после 12, 36 и др. С этими вариантами перестановок в целом соглашаются очень многие комментаторы. Рудольф Бультман, который считает основными источниками евангелиста Иоанна некий сборник апокалиптических бесед Иисуса Христа, сборник чудес и повествование о Страстях и Воскресении, и относит современную форму Евангелия к позднейшей обработке неизвестного редактора, в своем комментарии на Евангелие от Иоанна предлагает еще большее число перестановок кроме перечисленных выше.

Конечно, нельзя не признать тот факт, что в повествовании четвертого евангелиста местами заметна некоторая непоследовательность. Чем можно объяснить это явление? Тем, что евангелист на первое место ставит богословие и мало обращает внимания на ис-

торические и географические рамки своего повествования? Или циклическим и спиралевидным ходом мысли евангелиста? Может быть, тем, что листы авторской рукописи были перепутаны и ученики апостола Иоанна после его смерти не смогли правильно восстановить их последовательность? Современными учеными было предложено множество самых различных гипотез. Но все эти гипотезы являются своего рода насилием и натяжкой, поскольку применяют к тексту, написанному в I веке по Рождестве Христовом, требования в духе современной научной систематичности. Причем текст четвертого Евангелия вовсе не претендует на историчность в изложении событий, но предлагает их богословское осмысление, выбирает наиболее характерные эпизоды из жизни Спасителя и описывает их в любом случае не в хронологической последовательности.

9.7. Богословие четвертого Евангелия

Важность богословия четвертого Евангелия заключается главным образом в проповеди божественного достоинства Иисуса Христа — уже с самого начала Евангелия. Это Евангелие начинается с гимна вечносущему Слову, Которое «стало плотию, и обитало с нами». Так верующие познали Его славу, которая в наибольшей степени была явлена на Кресте, в Воскресении и в Вознесении Его к Богу Отцу. Господь Иисус Христос, о Котором свидетельствуют апостолы и Которого проповедует Церковь, отличается от мессии в иудейском смысле этого слова. Он не просто учитель нравственности, как полагают древние и современные ариане, но воплощенное Слово. Верующие в Него люди уже имеют жизнь вечную. Воплощение Слова является решающим событием в отношениях между Богом и миром. Поэтому совершенно справедливо святые отцы и Предание Церкви всегда придавали величайшую важность догмату воплощения. Этот факт даже послужил поводом для некоторых западных богословов охарактеризовать Восточную Церковь как «Церковь евангелиста Иоанна».

Четвертое Евангелие читается в Православной Церкви, начиная с пасхальной литургии и до Пятидесятницы по субботам и воскресеньям, а также в простые дни.

10. ΔΕЯΝΙΑ СΒЯТЫХ ΑΠΟΣΤΟΛΩΝ

Βιβλιογραφία

Τолкования: *Χρυσοστόμου*. PG 60; *Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας*. PG 74; *Ἀμμωνίου*. PG 85; *Ὀίκουμενίου*. PG 118; *Θεοφυλάκτου*. PG 125; *Cramer*. Catenaе. III; *Ἀντωνιάδη Ε.* Ἑρμηνεία τῶν Πράξεων. Α΄. 1923; *Μακράκη Ἀ.* Ἑρμηνεία κατὰ βάθος καί πλάτος εἰς τὰς Πράξεις τῶν Ἀποστόλων. 1974; *Παναγόπουλου Ἰ.* Θεολογικό ὑπόμνημα στὶς Πράξεις Ἀποστόλων. Μέρος Α΄ (κεφ. 1–12). ²1992; *Τρεμπέλα Π.* Ὑπόμνημα εἰς τὰς Πράξεις τῶν Ἀποστόλων. 1955, ²1977; *Bruce F.F.* The Acts of the Apostles. NICNT. ³1990; *Conzelmann H.* Die Apostelgeschichte. HNT. 1963, ²1972; и в английском переводе в серии Hermeneia. 1987; *Haenchen E.* Die Apostelgeschichte. KEK. 1965, ²1977; *Lake K., Cadbury H.* The Acts of the Apostles. 1993 // The Beginnings of Christianity.

Научные исследования: *Οἱ Πράξεις τῶν Ἀποστόλων. Εἰσηγήσεις Ε΄ Συνάξεως Ὁρθοδόξων Βιβλικῶν Θεολόγων* (Материалы V съезда православных библиистов). 1988; *Γαλίτη Γ.* Ἡ Χριστολογία τῶν λόγων τοῦ Πέτρου ἐν ταῖς Πράξεσι τῶν Ἀποστόλων. 1963; переиздание 1990 под заголовком: Ἡ Χριστολογία τοῦ Ἀπ. Πέτρου. Μέρος Α΄ Εἰσαγωγικόν. Μέρος Β΄ Συστηματικόν; *Ὀικονόμου Χρ.* Οἱ ἀπαρχές τοῦ Χριστιανισμοῦ στήν Κύπρο. Ἱστορική — φιλολογική — θεολογική καί θρησκευτοῖστορική ἀνάλυση τῆς διηγήσεως τῶν Πράξεων. 13, 1–12. 1991; *Он же.* Τό πρόβλημα τοῦ τίτλου «Πράξεις (τῶν) Ἀποστόλων». Μιά νέα θεολογική θεώρηση. 1995; *Он же.* Βιβλικές Μελέτες στόν ἀρχέγονο Χριστιανισμό. 1998 // Βιβλική Βιβλιοθήκη 11; *Παναγόπουλου Ἰ.* Ὁ Θεός καί ἡ Ἐκκλησία. Ἡ θεολογική μαρτυρία τῶν Πράξεων. 1969; *Πατρῶνου Γ.* Προλεγόμενα στήν ἔρευνα τῶν Πράξεων // Βιβλική Βιβλιοθήκη 8; *Στογιάννου Β.* Ἡ Ἀποστολική Σύνοδος. 1973; *Он же.* Ἡ Πεντηκοστή (Πρ. 2, 1–13). 1979; The Book of Acts in its first century setting. T. 1–V. 1993–1996; *Kremer J.* Les Actes des Apôtres. Tradition, rédaction, théologie. 1978.



*Книга Деяний апостолов. Кодекс № 234, лист 52в.
Монастырь Пантократор, Афон*

10.1. Название, автор, адресаты и цель книги Деяний

В древних списках канонических книг Нового Завета и в ново-заветных рукописях сразу после четырех Евангелий обычно следует книга Деяний святых апостолов. На самом деле в этой книге описана деятельность только двух первоверховных апостолов, Петра и Павла, тогда как об остальных — за исключением списка одиннадцати в Деяниях 1, 13 и упоминания Иуды, Иоанна и Иакова в других местах — здесь нет никаких сведений. Впрочем, примерно до середины книги Деяний апостолы неоднократно упоминаются в совокупности, как группа (2, 14; 5, 18; 6, 2; 8, 11; 9, 27; 11, 1; 15, 2–22), так что содержание книги вполне оправдывает ее название. Вместе с тем здесь повествуется и о некоторых других деятелях первенствующей Церкви, занимавших в ней выдающееся положение, таких, как Варнава (который в 14, 14 называется апостолом), Стефан, Филипп и Аполлос. В любом случае «деяния» апостолов понимаются здесь не как дела или свершения героев эллинистического мира или царей и полководцев, но прежде всего как служение (*diákhonía*) и миссионерский подвиг апос-

толов, представителей первенствующей Церкви, окружающему их миру. Образ повествования святого Луки показывает в нем не просто историка, который рассказывает о жизни и деятельности Церкви, но прежде всего богослова, который в этой церковной жизни видит непосредственное руководство Духа Святого. По существу дела, эта книга являет нам «Деяния Церкви» или «Деяния Духа Святого». При таком понимании сам собой разрешается вопрос, который последние десятилетия так занимал ученых: кем по преимуществу является дееписатель, историком или богословом¹.

Первой книгой («πρῶτος λόγος»), о которой упоминает дееписатель в предисловии к своему труду (Деян. 1, 1), является несомненно Евангелие от Луки. В этом смысле Деяния апостолов можно было бы назвать «второй книгой» или вторым томом того же произведения, автор которого, изложив вначале деяния и учение Господа Иисуса Христа, переходит теперь к повествованию о деяниях и отчасти об учении апостолов. В том, что автором обеих книг является одно и то же лицо, мы убеждаемся из тождества лексики, стиля и богословия третьего Евангелия и Десяний, а также из посвящения их одному и тому же адресату, Феофилу. Совершенно очевидно также, что вторая книга является продолжением первой, поскольку с описания Вознесения Господня, которым заканчивается Евангелие от Луки, начинается первая глава книги Десяний. Многие ученые в наши дни полагают даже, что изначально две эти книги составляли единое целое и лишь позднее были разделены. Впрочем, это предположение не находит себе подтверждения в рукописном предании.

Что автором книги Десяний является апостол Лука, современная наука доказывает на основании так называемых «мы-отрывков» (wir-Berichte или we-passages). Этим термином стали обозначать те места в Десяниях апостолов, где повествование ведется от 1-го лица множественного числа, что указывает на личное присутствие и участие автора в описываемых им событиях. Эти места следующие: Деян. 16, 10–17; 20, 5–16; 21, 1–17; 27, 1–28, 26 (в кодексе Безы есть еще один «мы-отрывок» в Деян. 11, 28, т.е. в повествовании, согласно которому апостол Павел находится в Антиохии Сирийской). Учитывая, что стиль и язык этих отрывков не отличается от остального текста книги Десяний и что остальные сотрудники апостола Павла либо называются здесь по имени, либо отсутствуют, остается только апостол Лука как единственный возможный автор этих строк. Авторство святого

¹ Подробнее см.: Οἰκονόμου Χρ. Τό πρόβλημα τοῦ τίτλου «Πράξεις τῶν Ἀποστόλων». 1995.

апостола Луки подтверждает как древнее Предание Церкви¹, так и последние научные исследования, хотя здесь и были высказаны некоторые возражения, о чем речь пойдет далее (см. 10.4).

Относительно посвящения Феофилу следует сказать, что те ученые, которые признают апологетический характер двух книг апостола Луки, считают этого Феофила одним из высокопоставленных римских чиновников. Некоторые даже предполагают, что Феофил мог быть тем представителем судебной инстанции в Риме, которому предстояло рассматривать дело апостола Павла. Это, конечно, не более чем простые предположения.

Целью, которую ставил перед собою дееписатель, было показать, как свет Евангелия посредством апостольской проповеди или «деяний» апостолов освещает один за другим города и веси, начиная с Иерусалимской матери-Церкви, выходит затем на просторы языческого мира и достигает, наконец, сердца Римской империи, города Рима. Распространению христианской веры содействует Дух Святой, Который на всем протяжении Деяний апостольских принимает самое активное участие в жизни Церкви. Поэтому книгу Деяний можно было бы охарактеризовать как «Евангелие Святого Духа».

Конец книги Деяний являет некую незавершенность. Читатель задается вопросом, почему дееписатель ничего не говорит об исходе суда над апостолом Павлом и о его дальнейшей деятельности. Предположение, что святой Лука намеревался потом закончить свой труд и написать еще третью книгу, не находит себе ни малейшего подтверждения. Вероятнее всего, что апостол Лука останавливается именно на этих строках своего повествования именно потому, что достиг своей цели, а именно показать, как проповедь Евангелия, обойдя всю империю, достигла наконец и ее столицы.

10.2. Содержание книги Деяний

I. *Пролог*. Явления воскресшего Христа и Вознесение (Деян. 1, 1–11).

II. *Церковь в Иерусалиме* (1, 12 — 8, 3). Возвращение апостолов в Иерусалим и избрание Матфия (1, 12–26); Пятидесятница (2, 1–41), жизнь первенствующей Церкви (2, 42–47); апостолы Петр и Иоанн

¹ См.: *Свт. Климент Александрийский*. Строматы. V, 12; *Ориген*. Против Цельса. VI, 11; *Бл. Иероним*. О знаменитых мужах. 7; *Евсевий Кесарийский*. Церковная история. II, 22, 1.

исцеляют хромого, речь апостола Петра, арест двух апостолов Великим Синедрионом и их освобождение (3, 1–4, 22), молитва Церкви после освобождения двух апостолов (4, 23–31); жизнь Церкви, приношение Варнавы и отрицательный пример Анании и Сапфиры (4, 32–5, 16); заключение апостолов, их чудесное освобождение, новый арест и суд, дерзновенный ответ апостола Петра, предложение Гамалиила (5, 17–42); избрание семи диаконов (6, 1–7), речь святого Стефана и его мученическая кончина (6, 8–7, 60), гонение на Церковь в Иерусалиме (8, 1–3).

III. *Начало миссионерской проповеди. Распространение Евангелия в Самарии, Антиохии Сирийской и других областях* (8, 4–12, 25). Проповедь апостола Филиппа в Самарии, посещение Самарии апостолами Петром и Иоанном (8, 4–25), апостол Филипп обращает еunuха эфиопа (8, 26–40); обращение Павла (9, 1–9), Павел в Дамаске и в Иерусалиме (9, 10–30); деятельность апостола Петра в Лидде и в Иоппии (9, 31–43), обращение сотника Корнилия (10, 1–11, 13); начало христианства в Антиохии Сирийской (где ученики впервые стали называться «христианами»), прибытие Варнавы и Павла в Антиохию (11, 19–26), пророк Агав предсказывает голод, сбор помощи для братьев в Иудее и послание ее через апостолов Варнаву и Павла (11, 27–30); гонение на Церковь со стороны Ирода Агриппы I, мученичество апостола Иакова, заключение и чудесное освобождение апостола Петра (12, 1–19), смерть Ирода (12, 20–23), возвращение апостолов Варнавы и Павла из Иерусалима в Антиохию (12, 24–25).

IV. *Первое миссионерское путешествие апостолов Павла и Варнавы. Иерусалимский Собор* (13, 1–15, 35). Проповедь апостолов на острове Кипр (13, 1–12), посещение Антиохии Писидийской (13, 13–52), Иконии (14, 1–5), Листры (14, 6–20a), Дервии (14, 20b–22), возвращение в Антиохию Сирийскую (14, 23–28), Апостольский Собор в Иерусалиме (15, 1–35).

V. *Второе миссионерское путешествие апостола Павла* (15, 36–18, 28). Разлучение апостолов Варнавы и Павла; отправление Варнавы и Марка на Кипр (15, 36–39), а Павла и Силы в Сирию, Киликию, знакомство с Тимофеем в Листре (15, 40–16, 5), прибытие в Троаду (16, 6–10), миссионерская деятельность в Филиппах (16, 11–40), в Фессалониках (17, 1–9), в Верии (17, 10–14), в Афинах и речь апостола Павла в ареопаге (17, 15–34); деятельность апостола Павла в Коринфе (18, 1–17), возвращение в Антиохию Сирийскую через Ефес (18, 18–22), отправление Аполлоса в Коринф (18, 24–28).

VI. *Третье миссионерское путешествие апостола Павла, его арест и заключение* (19, 1 — 26, 32). Деятельность апостола Павла в Ефесе (гл. 19), его путешествие по Македонии, через Грецию, возвращение в Троаду и далее переезд в Милит (20, 1–16); прощальное слово апостола Павла к пастырям Церкви Милита и Ефеса (20, 17–38) и его прибытие через Кесарию Палестинскую в Иерусалим (21, 1–26); арест апостола Павла (21, 27–38), речь перед тысяченачальником и народом «на еврейском языке» (21, 39–22, 21), возмущение толпы, знакомство апостола Павла и тысяченачальника (22, 22–29), расследование тысяченачальником дела апостола Павла и созыв иудейского Синедриона (22, 30–23, 11), неудачный заговор иудеев против апостола Павла (23, 12–22), отправка апостола под вооруженной охраной в Кесарию (23, 23–35); апология апостола Павла перед Феликсом (24, 1–26), апостол апеллирует к суду Кесаря перед Фестом, преемником Феликса (24, 27–25, 12), прибытие в Кесарию Агриппы II (25, 13–27), апология апостола Павла перед царем Агриппой (26, 1–32).

VII. *Путешествие в Рим, двухлетнее пребывание в Риме* (гл. 27 — 28). Путешествие на Крит (27, 1–12), буря (27, 13–26), кораблекрушение (27, 27–44), спасение на острове Мелит, который прежде считали Мальтой, а по последним данным островом Кефалонией (28, 1–10). Путешествие в Рим (28, 11–16), двухлетнее заключение в Риме (28, 17–31).

10.3. Источники книги Деяний

Все, что говорит святой Лука в прологе к своему Евангелию, в полной мере относится и к Деяниям апостольским: деесписатель собирает свидетельства очевидцев, излагает события с самого начала, с возможной полнотой и точностью и в хронологической последовательности. Антиохия Сирийская изображается в книге Деяний как центр, от которого берут свое начало миссионерские путешествия. И существует предание, о чем уже шла речь в связи с третьим Евангелием, что из Антиохии происходил сам святой Лука. Итак, вполне возможно, что именно в Антиохии апостол Лука смог собрать воедино те разрозненные свидетельства очевидцев о жизни первенствующей Церкви. Этим очевидцам принадлежат так называемые *summa* или «обобщения» книги Деяний: 2, 42–47; 4, 32–35; 5, 12–16; 5, 42; 6, 7; 8, 25; 9, 31; 12, 24; 19, 8–10. Много подробных сведений святой Лука приводит относительно миссионерских путешествий апостола Павла, в которых он принимал личное участие. Об этом говорят так

называемые «мы-отрывки», которые и открывают нам автора Деяний апостольских.

По обыкновению древних историков, святой Лука вставляет в свое повествование речи апостолов и других лиц. Сюда относятся семь речей апостола Петра (1, 16–22; 2, 14–39; 3, 12–26; 4, 9–12; 10, 34–43; 11, 5–17; 15, 7–11), шесть речей апостола Павла (13, 15–41; 16, 22–31; 20, 18–35; 22, 1–12; 24, 10–21; 26, 2–23), одна большая речь святого Стефана (7, 2–53) и краткая речь апостола Иакова на Апостольском Соборе (15, 14–21). Кроме того, дееписатель приводит и те высказывания людей внешних Церкви, которые могли быть полезны христианским миссионерам, как, например, слова Гамалиила (5, 35–39), проконсула Галлиона (18, 14–15), ефесского секретаря (19, 35–40) и ритора Тертиллы (24, 2–8). Из каких источников почерпнул апостол Лука все эти речи и высказывания? Предположение, что все эти тексты являются плодом его собственного литературного творчества, не выдерживает критики; как и противоположный взгляд, согласно которому все эти речи приведены в Деяниях слово в слово так, как были произнесены. Скорее следует признать, что дееписатель воспользовался где-то своими личными воспоминаниями или письменными заметками, где-то устными рассказами других лиц и на их основе воссоздал упомянутые речи, запечатлев их при этом своим авторским стилем, своим богословием и лексикой. Так, например, не заметно никакой разницы с точки зрения стиля и лексики между речами апостолов Петра или Павла и обрамляющего эти речи повествовательного материала книги Деяний.

В любом случае проблема источников апостола Луки, как в отношении Евангелия так и Деяний апостолов, остается одним из наиболее острых и обсуждаемых вопросов в современной библеистике.

10.4. Связь автора книги Деяний с апостолом Павлом

Многие современные исследователи обращают внимание на то, что апостол Лука, как кажется, не был знаком с богословием апостола Павла, хотя и сопровождал его в его продолжительных миссионерских путешествиях. Поэтому автором книги Деяний, считают они, был кто-то другой, отличный от «возлюбленного врача» апостола Павла (Кол. 4, 14). Основные отличия между Павловыми посланиями и писателем книги Деяний отмечаются следующие¹:

¹ См.: Kümmel. Einleitung. P. 119 etc.

1. Автор книги Деяний не знает высокого достоинства Павла, как «апостола Иисуса Христа», равного своим авторитетом двенадцати апостолам. В Деяниях Павел назван апостолом только в 4, 4 и 14 (вместе с Варнавой), и то как бы мимоходом: апостолами дееписатель величает главным образом учеников из числа двенадцати (1, 26; 15, 2, 6, 22; 16, 4).

2. В книге Деяний приведено много речей апостола Павла, но при этом нигде не видно его основных богословских идей, таких, как: «все согрешили», все отчуждены от Бога и получают оправдание по благодати, которая излилась от Креста и Воскресения Христова. Вместо этой проповеди о спасении дееписатель влагает в уста апостола Павла, в его речи на Афинском ареопаге, стоическое учение о сродстве между человеком и Богом (17, 22 и след.).

3. Апостол Павел во Втором послании коринфянам 11, 23 и далее перечисляет свои многочисленные приключения, о которых вовсе не упоминает автор книги Деяний (кроме Деян. 16, 22; 22, 24; 27, 41); также дееписатель не упоминает об известном сотруднике апостола Павла святом Тите.

4. В Деяниях упоминаются три посещения апостолом Павлом Иерусалима (9, 26; 11, 30; 15, 4), тогда как из Павловых посланий можно вывести только два (Гал. 1, 18; 2, 1).

5. Сообщение апостола Павла об Апостольском Соборе в послании галатам 2 гл., кажется, мало согласуется с повествованием книги Деяний 15 гл. В любом случае, Деяния вовсе не упоминают об эпизоде между апостолами Петром и Павлом в Антиохии (Гал. 2, 11, 14). А в Первом послании коринфянам 8—10 апостол Павел дает наставления относительно идоложертвенного, как будто вовсе не было известного постановления Апостольского Собора в Иерусалиме.

6. Отношение апостола Павла к Закону Моисееву по-разному описано в Деяниях и в Павловых посланиях. В посланиях апостол Павел показывает себя ревностным борцом с законными установлениями ради спасения во Христе, а в Деяниях мы читаем, как он соблюдает, по крайней мере в определенных случаях, Закон Моисеев (напр., Деян. 16, 3; 21, 21).

И последнее, седьмое, дееписатель ни разу не упоминает о тех посланиях, которые апостол Павел написал к основанным им Церквям.

Действительно, перечисленные выше аргументы кажутся вначале достаточно сильными и заставляют задуматься, как же мог близкий

сотрудник апостола Павла не знать его учения и подробностей из его жизни. Но этот вопрос теряет остроту и находит себе ответ в следующих объяснениях:

1. Цель, которую ставил перед собою святой Лука при написании книги Деяний, не совпадает с целью написания Павловых посланий. И поэтому различные события из жизни апостола языков, которые для самого апостола Павла и его читателей имели важное значение, либо вовсе не упоминаются дееписателем, либо рассматриваются им под другим углом. Святой Лука не ставил перед собою задачу написать полную и подробную биографию апостола Павла, но показать, как проповедь Евангелия распространилась повсюду и достигла Рима. Причем он делает свои записи спустя много лет после описываемых событий. И поэтому отдельные эпизоды, которые апостол Павел приводит для утверждения своего апостольского авторитета ради своих адресатов, не упоминаются дееписателем просто потому, что они не отвечали уже на тот момент его насущным целям. Для примера достаточно упомянуть, что трехлетнему служению апостола Павла в Ефесе святой Лука посвящает всего одну, 19-ю главу книги Деяний.

2. Относительно Евангелия от Луки уже отмечено присутствие в нем Павлова богословия. А о тождестве автора третьего Евангелия и книги Деяний в науке никогда не высказывалось серьезных сомнений. То обстоятельство, что цитируемые дееписателем речи апостола Павла не содержат всех элементов Павлова богословия, можно объяснить тем, что эти речи были воспроизведены по конспектам реально произнесенных речей, но подверглись при этом и значительной литературной обработке самого святого Луки.

3. Принципиальное отношение апостола Павла к Закону Моисееву не мешает ему в целях тактических и миссионерских обращаться «с иудеями как иудей» (1 Кор. 9, 20), т.е. соблюдать в некоторых случаях, где этого требовали миссионерские цели, предписания Закона, о чем упоминается в книге Деяний (16, 3; 21, 21).

4. Из трех путешествий апостола Павла в Иерусалим сам апостол в Послании галатам не упоминает второго (Деян. 11, 30), когда он вместе с Варнавой доставил пожертвования антиохийских христиан. Потому что в этом своем послании апостол Павел выделяет лишь те посещения, во время которых имел встречи со «столпами» Церкви.

5. В настоящее время большинство толкователей соглашаются с тем, что восхождение апостола Павла в Иерусалим, о котором идет речь в Послании галатам 2 гл., имеет в виду то же событие, о кото-

ром повествует святой Лука в Деяниях 15 гл., и что эпизод с Петром в Антиохии (Гал. 2, 11–14) имел место после Апостольского Собора¹. Согласно другому толкованию, события второй главы Послания галатам предшествуют Апостольскому Собору и являются непосредственной причиной его созыва².

Из этого следует, что нет достаточных причин сомневаться в принадлежности книги Деяний сотруднику апостола Павла святому врачу Луке.

10.5. Время и место написания книги Деяний

Тюбингенская школа (XIX в.) отнесла время написания книги Деяний ко II веку по Рождестве Христовом на том основании, что в ней дается идеализированное изображение жизни ранней Церкви, а также наблюдается полное согласие между иудеохристианами и языкохристианами. Главный представитель этой школы Фердинанд Баур (Ferdinand Baur) считал, что в первые годы бытия Церкви между партией иудействующих во главе с Петром и партией антииудействующих во главе с Павлом были очень напряженные отношения. Отсюда делался вывод, что только те книги Нового Завета, в которых отражена эта борьба и противостояние, можно считать подлинными книгами апостольского века. На настоящее время взгляды тюбингенской школы не разделяются уже никем из ученых. Время написания книги Деяний одни определяют между 80–90 годами по Рождестве Христовом, другие между 70–80, и третьи, наконец, между 63–70 годами. В качестве места написания предлагают Рим, Ефес, в целом Грецию, а некоторые признают полную невозможность указать точное место. Думается, что двухлетний период домашнего заключения апостола Павла в Риме был наиболее удобным временем для святого Луки упорядочить ранее собранный материал для своей книги, которая, по-видимому, была издана уже позднее.

¹ См.: *Στοιάννου Β. Ἡ Ἀποστολική Σύνοδος*. 1973.

² См.: *Οἰκονόμου Χρ. Οἱ ἀναβάσεις τοῦ Ἀπ. Παύλου στὰ Ἱεροσόλυμα ἀπὸ τὴν κλήση τοῦ ὡς τὴν Ἀποστολική Σύνοδο* // *Βιβλικές Μελέτες στὸν ἀρχέγονο Χριστιανισμό*. 1998 (здесь же и соответствующая библиография).

10.6. Хронология событий книги Деяний

Сам апостол Лука не дает точной хронологии излагаемых им событий, но по различным историческим лицам, которых он упоминает в своем повествовании, можно установить некоторые временные ориентиры. Из внебиблейских исторических памятников известно, что смерть Ирода Антипы прилась на Пасху 44 года, голод при Клавдии (Деян. 11, 28) имел место между 49–55 годами, первое посещение апостолом Павлом Коринфа произошло в 51–52 годах, поскольку именно в это время проконсулом Ахаии был брат философа Сенеки Галлион, о чем извещает одна надпись, найденная в Дельфах, где упоминается о 26 годе правления императора Клавдия. Прокуратор Фест пришел на смену Феликсу в 59/60 году.

Таким образом, можно в общих чертах представить хронологию изложенных в книге Деяний событий. Начало Церкви в Иерусалиме (30–36), проповедь Евангелия среди иудейской диаспоры (36–46), первое миссионерское путешествие апостола Павла (46–48), Апостольский Собор (48/49), второе и третье миссионерские путешествия апостола Павла (49–57), двухлетнее заключение апостола Павла в Кесарии Палестинской (58–60), путешествие в Рим и заключение там (61–63) (см. также 11.2).

ДЕЛЬФИЙСКАЯ НАДПИСЬ

«Τιβέριος Κλαύδιος Καῖσαρ Σεβαστὸς Γερμανικὸς, ἀρχιερεὺς μέγιστος, διμαρχικῆς ἐξουσίας τὸ ἰβ', αὐτοκράτωρ τὸ κς', πατὴρ πατρίδος, ὑπάτος τὸ ε', τιμητὴς, Δελφῶν τῇ πόλει χαίρειν. Πάλαι μὲν τῇ πόλει τῶν Δελφῶν πρόθυμος ἐγενόμην... καὶ εὖνους ἐξ ἀρχῆς, αἱ δ' ἐτήρησα τὴν θρησκείαν τοῦ Ἀπόλλωνος τοῦ Πυθίου... ὅσα δὲ νῦν λέγεται καὶ πολιτῶν ἔριδες ἐκεῖναι... καθὼς Λούκιος Ἰούνιος Γαλλίων ὁ φίλος μου καὶ ἐνθύπατος τῆς Ἀχαΐας ἔγραψεν... διὰ τοῦτο συγχωρῶ ὑμᾶς ἐτι ἔχειν τὸν πρότερον...»¹.

¹ «Тиверий Клавдий Цезарь, Германский император, великий архиерей, народного правления 12, самодержец вот уже 26 лет, отец народа, проконсульства 5, почетный, городу Дельфы радоваться. С давних лет я возымел симпатию к городу Дельфы... и оказывал ему свою благосклонность, и всегда почитал культ Аполлона Пифийского... А то, что ныне слышно об этих распрях между жителями города... о чем написал Лукий Иуниос Галлион, мой друг и проконсул Ахаии... то за это я прощаю вас и разрешаю впредь пользоваться прежними привилегиями...»

Дельфийская надпись (изд.: Dittenberger. Sylloge Inscriptionum Graecarum. ³1917. 801 D) при сопоставлении ее со сведениями из других источников датируется между 25 января и 1 августа 52 года. Проконсул занимал свою должность обычно в течение одного года и новоназначенный анфипат должен был выехать из Рима до середины апреля. Таким образом, время проконсульства Галлиона можно определить 51/52 или 52/53 годами.

10.7. Проблема текста книги Деяний

В древних рукописях Нового Завета встречаются определенные разночтения, о чем уже шла речь в разделе «История текста» (см. 1.5.1). Но в отношении текста книги Деяний этот вопрос встает особенно остро, поскольку текст этот сохранился в двух типах. Первый представлен в кодексах Ватиканском, Синайском, Ефрема Сирина, в папирусах 45 и 74, а также в творениях александрийских отцов. Этот «александрійский» текст Деяний почти не отличается от церковного, ему отдают предпочтение специалисты, и его, как правило, мы находим в критических изданиях Нового Завета. Второй тип текста сохранился в кодексе Безы (D), в древних латинских переводах, в папирусах 38, 41 и 48, у латинских отцов и в заметках на полях Гераклийского сирийского перевода. Этот тип текста, именуемый «западным», во многих местах отличается от «александрійского», содержит в себе немало добавлений и других разночтений. Так, например, в Деяниях 5, 15, 39 вставлены в текст разъяснительные примечания, а в 15, 20, 29 к предписаниям Апостольского Иерусалимского Собора добавлена заповедь нравственного характера¹. В других местах «западного» текста заметно стремление к выравниванию стиля и гармонизации отдельных частей повествования; «мы-отрывки», о которых речь шла в начале главы, начинаются с Деян. 11, 28. И наконец, в тексте второго типа содержатся некоторые уточнения, по большей части второстепенные, что, например, лестница темницы, из которой чудесным образом был освобожден апостол Петр при содействии ангела, имела семь ступеней (12, 10) или что апостол Павел в Ефесе учил обычно в училище Тиранна «с пятого до десятого часа» (19, 9) и др.

В прежние времена отдельными, весьма немногими, учеными высказывалось мнение, что «западный» текст книги Деяний пред-

¹ Речь идет о так называемом золотом правиле. Примеры приведенных здесь и далее разночтений можно увидеть на полях критических изданий, например в критическом аппарате Nestle-Aland. — *Примеч. пер.*

ставляет собой первоначальный набросок апостола Луки, тогда как «александрийский» является последней редакцией, которую переработал сам святой Лука, чтобы послать ее Феофилу. Не имея возможности войти здесь в подробное рассмотрение данного вопроса, которое увело бы далеко за рамки настоящего Введения в Новый Завет, отметим лишь, что ученые считают авторитетным именно «александрийский» текст и он взят за основу в критических изданиях Нового Завета¹.

10.8. Значение книги Деяний для современной Церкви

Значимость книги Деяний трудно переоценить. Эта книга повествует о распространении христианской вести от Иерусалима вплоть до Рима и показывает, как Дух Святой через вдохновенных Им апостолов коренным образом изменил историю всего мира. С особенной выразительностью здесь показано бытие первенствующей Церкви, ее миссионерский подвиг, который заповедал ей нести воскресший Христос (см. Деян. 1, 8), — и не только ей, но и Церкви любой эпохи.

Оскар Кульман² в своей книге «Христос и время»³ образно представляет соотношение Церкви и мира как двух кругов разного диаметра с одним центром, где меньший круг означает Церковь, а больший — мир. Центром обоих кругов является Господь Иисус Христос, и суть различия состоит в том, что Церковь чувствует и признает центральное значение Христа в своей жизни, а мир остается в неведении этой истины. Миссия внутреннего круга, т.е. Церкви, состоит в том, чтобы постоянно простираться вовне, пока не покроет собою весь внешний круг. И это есть дело Духа Святого, которое совершается через благодатствованных Им членов Церкви, продолжающих подвиг первых мучеников и служителей Слова и несущих Евангелие Христово «даже до края земли» (Деян. 1, 8).

¹ Подробнее см.: *Καραβιδόπουλου Γ. Τό κείμενο τῶν Πράξεων τῶν Ἀποστόλων στὸν κώδικα Βέζα (D) // Εἰσαγγήσεις Ε΄ Συνάξεως Ὁρθοδόξων Βιβλικῶν Θεολόγων. Σ. 99–112, а также Βιβλικές Μελέτες Α΄. Σ. 224–249.*

² Oscar Cullman (р. 1902) — немецкий протестантский библиист, историк Церкви, автор так называемого историко-сотериологического метода экзегезы (школа *Heilsgeschichte*), проф. Страсбургского (1927–1938), Базельского (1938–1972) университетов и Сорбонны (1951–1972).

³ *Χριστός καί χρόνος* (греч. перевод 1980, 2-е изд. 1997).

11. ΑΠΟΣΤΟΛ ΠΑΒΕΛ И ΕΓΟ ΠΟΣΛΑΝΙΑ

Βιβλιογραφία

Άγουρίδη Σ. Παῦλος. Σκιαγραφία τῆς ζωῆς, τοῦ ἔργου καί τῆς διδασκαλίας τοῦ Ἀποστόλου. ΘΗΕ 10. 169–210; Βασιλειάδη Π. Παῦλος. Τομές στή Θεολογία τοῦ. ΒΒ 31. 2004; Γαλάνη Γ. Υἱοθεσία. Ἡ χρῆσις τοῦ ὄρου παρά Παῦλῳ ἐν σχέσει πρὸς τὰ νομικά καί θεολογικά δεδομένα τῶν λαῶν τοῦ περιβάλλοντός του. 1977; Ἰωαννίδη Β. Ὁ μυστικισμός τοῦ Ἀπ. Παύλου. 1957; Он же. Ὁ Ἀπ. Παῦλος καί οἱ Στωικοί φιλόσοφοι. 1957; Λούβαρι Ν. Εἰσαγωγή εἰς τὰς περί Παύλου σπουδὰς. ²1960; Οἰκονόμου Χρ. Ἡ κλήσις καί οἱ ἀπαρχές τῆς ἱεραποστολικῆς δράσεως τοῦ Ἀπ. Παύλου // Σπουδές στὸν ἀρχέγονο Χριστιανισμό. 2. 1992; Σκιαδαρέση Γ. Παύλειες Μελέτες. Α'. ΒΒ 32. 2005; Στογιάννου Β. Ἐλευθερία. Ἡ περί ἐλευθερίας διδασκαλία τοῦ Ἀπ. Παύλου καί τῶν πνευματικῶν ρευμάτων τῆς ἐποχῆς. 1970; Holzner J. Παῦλος. Греческий перевод Γ. Κοτσώνη. 1953.

11.1. Происхождение, личность и труды апостола Павла

Αποστόλ Παβελ, автор более чем половины книг Нового Завета и выдающийся богослов первенствующей Церкви, родился в Тарсе Киликийском в начале I века от родителей евреев, которые, однако, имели права римских граждан (2 Кор. 11, 22; Флп. 3, 5; Деян. 22, 28) и которые, согласно сообщению блаженного Иеронима, вели свое происхождение из Галилеи.

Другое имя апостола Павла было Савл¹, по распространенному тогда среди иудеев рассеяния обычаю носить кроме своего иудейского имени также близкое ему по звучанию имя греческое или римское. Он получил начатки греческого образования в Тарсе, который был одним из ведущих центров греческой образованности («воспитанный в сем городе»²), и, кроме того, закончил в Иерусалиме школу

¹ Σαῦλος. Σαούλ. См.: Деян. 7, 58; 8, 1, 3; 9, 1, 4, 8, 11; 11, 25; 13, 9.

² И. Каравидопулос, согласно пунктуации Nestle-Aland, относит слова «воспитанный в сем городе» к Тарсу, причем под воспитанием (ἀνατεθραμμένος) подразумевает именно греческое образование. — *Примеч. пер.*

знаменитого законоучителя Гамалиила («при ногах Гамалиила тщательно наставленный в отеческом законе» — Деян. 22, 3). Кроме теоретического образования будущий апостол овладел также ремеслом изготовления палаток. Сам апостол признает впоследствии, что имел



Обращение апостола Павла на пути в Дамаск. Миниатюра из кодекса Бодлеанской библиотеки, Оксфорд (XII в.)

большое усердие к Закону и был даже «неумеренным ревнителем отеческих преданий», чем выделялся среди остальных своих сверстников (Гал. 1, 14; Деян. 26, 4 и след.).

Ревность Савла проявилась особенно в его походе против дамасских христиан, предпринятом им исключительно по собственной инициативе, так как он просил на это разрешения у иудейского первосвященника (Деян. 9, 1 и след.). Однако благодать Божия не допустила столь благородной и религиозно одаренной личности оставаться по неведению в рядах врагов Того, Кто воплотил Собою надежды Израиля и совершил Своею жизнью, Крестом и Воскресением спасение человечества. В потрясающем опыте своего обращения на пути в Дамаск Савл познал всю тщетность своей борьбы и, таким образом, из гонителя Церкви сделался одним из самых ревностных учеников Распятого Господа, пронеся христианскую весть до самых концов греко-римского мира.

После обращения на пути в Дамаск Савл принимает крещение от Анании и сразу начинает свою миссионерскую деятельность в областях Аравии и Сирии. Спустя три года он посещает Иерусалим, где встречается с апостолом Петром. За этим следует апостольская проповедь Савла в Сирии и Киликии, подробности которой нам, к сожалению, неизвестны. Первое миссионерское путешествие (46 — начало 48 года по Р.Х.) апостолов Павла и Варнавы на остров Кипр и южное побережье Малой Азии стало первой большой волной распространения христианства за пределы Палестины. Принятие в Церковь огромного числа язычников привело к возникновению определенных проблем, для решения которых был созван в Иерусалиме так называемый Апостольский Собор 48/49 года по Рождестве Христовом. На этом Соборе апостол Павел с великой ревностью выступил на защиту вселенского значения спасения во Христе и свободы христиан от ига Закона. Таким образом, Церковь уже гласно и решительно освободилась от уз иудейского законничества и подтвердила свой вселенский характер.

За первым последовало и второе миссионерское путешествие (49/50 — 51/52 по Р.Х.), во время которого, после непродолжительной деятельности в Малой Азии, апостол Павел и его сотрудники понесли свет Евангелия на территорию современной Греции. Города Филиппы, Фессалоники, Верия, Афины, Коринф являют собою не просто остановки на пути проповеди апостола Павла, но и этапы всей духовной истории Европы. После полутора лет пребывания и апостольской проповеди в Коринфе апостол Павел возвращается в

Антиохию, откуда вскоре начинает свое третье миссионерское путешествие (53/54 — 56/57 по Р.Х.). В продолжение этого третьего путешествия апостол на целых три года обосновался в Ефесе, а затем снова посетил основанные им Церкви в Малой Азии и Греции. После возвращения в Иерусалим (57/58 по Р.Х.) апостол Павел был схвачен иудеями, два года провел в заключении в Кесарии Палестинской (58—60 по Р.Х.) и затем был переправлен в Рим, где под домашним арестом провел еще два года (61—63 по Р.Х.). На этом заканчивается повествование книги Деяний, из которой мы черпали сведения о миссионерской деятельности апостола Павла. Согласно Пастырским посланиям и свидетельству Предания, апостол Павел был освобожден из римских уз и совершил еще одно путешествие, предположительно в Испанию, посетил Греческие Церкви, в Ефесе поставил епископом своего ученика Тимофея и на Крите поставил святого Тита. Согласно преданию, апостол Павел претерпел мученическую кончину в гонение Нерона около 67 года по Рождестве Христовом.

Из письменного наследия апостола Павла и повествования о нем книги Деяний явствует огромное значение личности и трудов великого апостола языков. Это был человек, наделенный высотой богословского ведения, сердце которого горело огнем ревности о распространении Евангелия Христова. Он чувствовал свою ответственность перед Богом за это служение спасению человечества и всю свою жизнь положил на дело евангельской проповеди. Трудami апостола Павла христианство вышло за узкие пределы провинциальной Палестины и стало всемирной религией.

Можно задаться вопросом: как удалось апостолу Павлу справиться с этими на самом деле непреодолимыми препятствиями, посеять слово Евангелия на необъятных пространствах Римской империи и сделать христианство действительно вселенской религией? С одной стороны, апостолу все было под силу: «Все могу в укрепляющем меня Иисусе Христе», — как исповедовал он сам (Флп. 4, 13). Но с другой стороны, нельзя оставлять без внимания и человеческий фактор или собственные способности апостола, которые ни в коем случае не презирает и не упраздняет Божественный Промысел, направляющий все течение человеческой истории. Бог преображает мир и его историю, посылая для этого избранных людей, которых Он вдохновляет и укрепляет, чтобы они стали теми «сосудами», которые будут исполнять Его волю.

И здесь уже можно поставить вопрос о тех способностях, которыми располагал апостол языков. Получил ли апостол Павел кроме

иудейского образования, о котором мы уже говорили, также и образование греческое? Этот вопрос занимал многих исследователей, и мнения разделились. Так, с начала XX века среди ученых наметились две основных тенденции в отношении школьной подготовки апостола Павла. Одни ученые все внимание обратили на греческое влияние в образовании богословской мысли апостола, запечатленной в его посланиях. Другие подчеркивали исключительно влияние иудейского богословия на его писания. Первое направление утверждало, таким образом, что для правильного понимания апостола Павла следует учитывать состояние греческой мысли той эпохи. А второе настаивало, что к правильному толкованию Павлова богословия может привести только изучение иудейского богословия тех времен.

В каждом из этих воззрений есть односторонность. Апостол Павел был человеком очень широкого кругозора, духа неутомимого и деятельного. И хотя он с детского возраста был напитан отеческими преданиями иудейской религии, он не мог не соприкоснуться и с греческим образованием своей эпохи. Апостолу Павлу очень хорошо были известны все неустройство и внутренние противоречия той смутной эпохи, на которые он, вдохновляемый Духом Святым, дал свой своевременный ответ. Люди той эпохи разочаровались в различных философских или императорских «евангелиях», которыми те думали осчастливить мир, разочаровались в пустых обещаниях многочисленных проповедников философии и жаждали подлинного спасения и свободы. Но остается нерешенным вопрос, до какой степени греческая культура могла повлиять на христианскую веру апостола Павла.

Город Тарс, где родился и воспитывался апостол Павел, был, как уже сказано, одним из значительных центров греческого образования эпохи эллинизма и местом встречи странствующих философов. Отсюда приглашали воспитателей и учителей для царских палат самого Рима. Следует заметить, что философское образование в то время можно было получить не только в университетах, но и у различных стоических или кинических проповедников, которые переходили с места на место и преподавали свое учение на площадях и улицах городов. Таким образом, любой человек, имея он хотя бы некоторый интерес, даже мимоходом мог получить представление о философских течениях своего времени. Апостол Павел, как это явствует из его посланий, не получил систематического греческого образования. Но ему безусловно были известны народная философия и религиозно-философские течения той эпохи. Причем настолько основатель-

но, что он дословно цитирует в своих посланиях и беседах древних греческих авторов. Так, например, в Первом послании коринфянам (15, 33) мы находим высказывание поэта IV века до Рождества Христова Менандра: «Худые сообщества развращают добрые нравы». В Послании Титу (1, 12), который был епископом на Крите, читаем выдержку из критского поэта Эпименида: «Критяне всегда лжецы, злые звери, утробы ленивые». Кроме того, дееписатель и сотрудник апостола Павла святой Лука пересказывает, конечно в своей интерпретации и своим языком, речь апостола в Афинском ареопаге и влагает в уста Павла стих «мы Его и род» (то есть, мы в родстве с Самим Богом), взятый из сочинения поэта и астронома Арата «Τά φαίνόμενα» («Явления»). И наконец, в своей защитительной речи перед царем Агриппой, опять же в пересказе автора книги Деяний, апостол Павел использует древнюю греческую пословицу: «Трудно тебе идти против рожна» (Деян. 26, 14). Эта пословица встречается у многих древних авторов, и смысл ее, согласно одному древнему толкователю, таков: «не полезно тебе, будучи человеком, бороться против судьбы».

Эти немногие примеры показывают, что апостол Павел не был вовсе равнодушен к греческой культуре и образованию своей эпохи и умел при случае использовать из этого то, что могло быть полезным для его миссионерских целей. Но все свои знания и способности, коренились ли они в греческой культуре или имели источником иудейское предание, апостол подчиняет главному в своей жизни — сообщить Евангелие Христово всему миру. И вот здесь мы находим ответ на вопрос о степени влияния греческого мировоззрения на христианскую веру апостола Павла. В тактических целях, как миссионер, апостол языков использует знакомые греческой аудитории или читателям своих посланий термины, образы и выражения. Но в привычные словесные формулировки он вкладывает новый смысл, новое содержание: в «глиняные» сосуды человеческого слова он влагает «сокровище веры» (2 Кор. 4, 7).

Греческий язык и образование дают в руки апостола средства, необходимые для его миссионерского служения, но содержание проповеди он черпает из Креста и Воскресения Христова, Который является центром богословия и всей жизни апостола Павла. Вся многогранность личности апостола Павла находит свое равновесие и подчиняется единому Христу. Этот христоцентризм, который мы встречаем на каждом шагу в Павловых посланиях, является не чем иным, как богословским выражением глубинного опыта жизни апостола во Христе.

11.2. Послания апостола Павла

Послания апостола Павла являются самыми ранними письменными памятниками Нового Завета и представляют собою не систематические труды, а скорее импровизации. То есть апостол писал их не с тем, чтобы последовательно и исчерпывающе раскрыть какую-либо тему, но чтобы ответить на конкретные вопросы, какие ставили перед ним недавно основанные им Церкви, или опровергнуть те обвинения, которые выдвигали против него иудействующие. Но хотя эти послания и были продиктованы прежде всего пастырскими интересами апостола о своих духовных чадах, которых он «родил во Христе Иисусе благовествованием» (1 Кор. 4, 15), они в то же время дают возможность познакомиться и с богословием апостола Павла и показывают в нем первого великого богослова Церкви Христовой.

В своих посланиях апостол Павел следует принятому в то время на Востоке канону эпистолярного жанра: 1) предисловие с указанием автора, адресата и приветствием, 2) корпус послания и 3) заключительные приветствия. Примеры такого формуляра писем имеются как в Новом Завете (напр., Деян. 15, 23; 23, 26), так и в найденных археологами фрагментах папирусов новозаветной эпохи. Обычно апостол диктует свои послания и в конце собственноручно добавляет приветствие, чтобы этим засвидетельствовать подлинность послания (Рим. 16, 22; 1 Кор. 16, 21; Гал. 6, 11; 2 Фес. 3, 17; Флм. 19). Возможно, что апостол Павел и не диктовал дословно текст посланий, но предоставлял своим помощникам сформулировать на письме озвученные им мысли. Это предположение позволяет нам объяснить разницу в стиле и лексике между отдельными посланиями апостола Павла.

Последовательность написания посланий апостола Павла в продолжение его жизни и миссионерской деятельности можно определить на основании сведений из самих посланий в сопоставлении с повествованием книги Деяний или известных исторических событий того времени. В Новом Завете биографические сведения об апостоле Павле содержатся главным образом в Послании галатам и в Деяниях апостольских. Отсюда мы узнаем, что от обращения Павла на пути в Дамаск до первого посещения им Иерусалима прошло три года, путешествие по морю до Рима заняло примерно один год, и заключение в Риме продолжалось два года. Этих сведений, конечно, недостаточно для воссоздания хронологии жизни апостола. К ним следует добавить информацию из светских исторических источников. Фест сменяет Феликса на посту прокуратора в Кесарии Палестинской около

59 или 60 года (Деян. 24, 27); проконсульство Галлиона в Коринфе датируется 51–52 годами (Деян. 18, 12); указ императора Клавдия об изгнании иудеев из Италии был издан в 49 году (Деян. 18, 2). Таким образом, основные события жизни апостола Павла можно расположить в следующем хронологическом порядке.

<i>Событие</i>	<i>Годы</i>
Обращение в христианство	34
Первое посещение Иерусалима	37
Первое миссионерское путешествие	46 — начало 48
Апостольский Собор	48/49
Второе миссионерское путешествие	49/50–51/52
Третье миссионерское путешествие	53/54–56/57
Арест в Иерусалиме	57/58
Двухлетнее заключение в Кесарии	58–60
Путешествие в Рим и первые римские узы	61–63
Четвертое миссионерское путешествие	64–66 (?)
Вторые римские узы и мученическая кончина	67 (?)

11.3. Последовательность посланий апостола Павла в каноне Нового Завета

Послания апостола Павла могут быть разделены по их адресатам на три категории: послания, адресованные одной определенной Церкви (1 и 2 Фес., Флп., Кол.), на предназначенные группе Церквей, т.е. окружные (Рим. и Еф.), и послания к отдельным лицам (1 и 2 Тим., Тит., Флм.). Некоторые послания апостол написал, находясь в заключении: это четыре послания из уз (Еф., Флп., Кол., Флм.). Группа из трех посланий Первого и Второго к Тимофею и Титу, адресованных пастырям Церкви, с XVIII века называются Пастырскими посланиями.

Последовательность расположения посланий апостола Павла в каноне Нового Завета напрямую связана с их объемом: первым поставлено Послание римлянам, самое большое (16 глав) и последним Послание Филимону (всего 25 стихов). Обычно послания идут в следующем порядке: римлянам, Первое и Второе коринфянам, галатам, ефесянам, филиппийцам, колоссянам, Первое и Второе фессалоникийцам, Первое и Второе Тимофею, Титу, Филимону. Но есть примеры и другого взаимного расположения посланий. Например, в

кодексе Р⁴⁶ (папирус из коллекции Честера Битти) Послание ефессянам помещено перед Посланием галатам. Маркион меняет местами послания галатам и римлянам, и таким образом начинает канон с Послания галатам, а Послание ефессянам называет Посланием к лаодикийцам. Канон Муратори предлагает следующую последовательность: Первое и Второе коринфянам, ефессянам, филиппийцам, колоссянам, галатам, Первое и Второе фессалоникийцам, римлянам, Филимону, Титу, Первое и Второе Тимофею.

Послание евреям в древних канонах и рукописях может занимать разные места. Обычно оно стоит после группы из 13 посланий апостола Павла, но в некоторых случаях находится между ними. Например, в Синайском и Ватиканском кодексах, а также в 39-м послании святителя Афанасия Великого Послание евреям помещено перед Пастырскими посланиями, т.е. в конце посланий к Поместным Церквам и перед посланиями к отдельным лицам. Древнейший папирус с посланиями апостола Павла Р⁴⁶ (200 г. по Р.Х.) ставит Послание евреям сразу после Послания римлянам. Наконец, некоторые отцы Церкви помещают Послание евреям после Второго коринфянам и перед Посланием галатам. В новое время Лютер в своем издании Нового Завета переместил Послание евреям и Соборное Иакова после Третьего Иоанна.

Во многих древних рукописях и у отцов Церкви послания апостола Павла следуют за семью Соборными посланиями, которые стоят впереди, поскольку их авторы принадлежат к кругу двенадцати апостолов. Эту последовательность мы находим в кодексах Александрийском (А), Ватиканском (В) и Ефрема Сирина (С), в Пешитте, в 39-м Пасхальном послании святителя Афанасия Великого 367 года и др. Из новейших издателей этот древний порядок сохранили Лахман, Тишендорф, Весткот-Хорт и фон Зоден. В Синайском кодексе Соборные послания следуют непосредственно за четырьмя Евангелиями и перед Деяниями.

В дальнейшем, при изложении вводных сведений о Павловых посланиях, мы будем следовать хронологическому порядку их написания, располагая послания по миссионерским путешествиям апостола Павла. Этот порядок следующий: Первое и Второе фессалоникийцам (2-е путешествие), галатам, Первое и Второе коринфянам, послания из уз, Послание римлянам (3-е путешествие), Пастырские послания (4-е путешествие). Вопрос подлинности некоторых посланий, которым занимается современная наука, будет рассмотрен в конце (см. 23).

12. ΠΟСΛΑΝΙΑ ΠΕΡΒΟΕ И ΒΤΟΡΟΕ Κ ΦΕССΑΛΟΝΙΚΙΪЦΑΜ

Βιβλιογραφία

Толкования: *Χρυσοστόμου*. PG 62; *Θεοδωρήτου*. PG 82; *Οίκουμενίου*. PG 124; *Cramer*. Catenae. VI. 341–375; *Γαλάνη Ι.* 'Η Α' 'Επιστολή τοῦ Ἀλ. Παύλου πρὸς Θεσσαλονικεῖς. 1985; *Он же.* 'Η Β' 'Επιστολή τοῦ Ἀλ. Παύλου πρὸς Θεσσαλονικεῖς. 1989 // ЕΚΔ 11α, 11β; *Τρεμπέλα Π.* 'Υπόμνημα εἰς τὰς ἐπιστολάς τῆς Κ.Δ. Т. 2. Σ. 272–336. 1956; *Best E.* The First and Second Epistles to the Thessalonians. HNTC, 1972; *E. von Dobschütz.* Die Thessalonischer-Briefe. KEK, 1909, 1974; *Rigaux B.* Les épîtres aux Thessaloniens. EB, 1956.

Ναυχνὲς ἰσσελὲς: *Γαλάνη Ι.* Συγκριτικὴ ἐξέταση τῶν Πράξεων (17, 1–10) καὶ Α', Β' πρὸς Θεσσαλονικεῖς γιὰ τὴν ἱδρυση τῆς 'Εκκλησίας τῆς Θεσσαλονίκης. ΕΕΘΑΘ, 26. 1981. 277–292; *Χρ. Οἰκονόμου.* 'Η συγκρότηση τῆς πρῶτης χριςτιανικῆς κοινότηας τῆς Θεσσαλονίκης // Σπυδῆς στὸν ἀρχέγονο Χριςτιανισμό. 6. 1998.

12.1. Основание Церкви в Фессалониках

Церковь в Фессалониках была основана апостолом Павлом во время его второго миссионерского путешествия (см. Деян. 17, 1–10). После Филипп, который стал первым европейским городом на пути апостола, двигаясь по Эгнатиевой дороге¹, святой Павел проходит города Амфиполь и Аполлонию и прибывает в Фессалоники. В то время это была столица той части провинции Македония, что располагается между реками Стримон и Аксиосом. Такое административное деление установили римляне, которые после битвы при городе Пидна (168 г. до Р.Х.) и неудачного восстания Андриска, со 146 года до Рождества Христова, окончательно подчинили Македонию. Фессалоники были отстроены царем Кассандром в 315 году до

¹ Via Egnatia — стратегически важная дорога, связывавшая Рим с азиатскими провинциями империи.

Рождества Христова и названы им в честь своей супруги, единоутробной сестры Александра Великого. Теперь, спустя четыре века, Фессалоники становятся вторым европейским городом после Филипп, принявшим семя евангельской проповеди. Это семя принесло настолько значительные плоды, что солунские христиане стали образцом для христиан по всей Греции, как сам апостол Павел напишет вскоре в своем Первом послании фессалоникийцам (1 Фес. 1, 7).

В то время когда апостол Павел благовествовал в Фессалониках веру Христову, это был самый богатый и густонаселенный город Македонии, число жителей которого перевалило уже за 200 тысяч и который, по отзыву историка Страбона, считался метрополией всей Македонии. Римляне даровали ему статус «свободного города», т.е. возможность самоуправления посредством пяти или шести политархов — городских начальников, о которых сообщает нам святой Лука в книге Деяний и свидетельствуют 17 македонских надписей, относящихся к эпохе римского владычества. Эти политархи избирались народом для управления городом и были наделены административной, судебной и полицейской властью. Политархи в свою очередь несли ответственность перед димом (Δῆμος), еще одним органом самоуправления, и перед римским прокуратором — стратегом, резиденция которого располагалась в Фессалониках.

В Фессалониках жили главным образом греки, римляне и евреи. Еврейские купцы пришли сюда уже в первые десятилетия после основания города из различных мест Средиземноморья, и с течением времени число их значительно возросло. Синагога в Фессалониках собирала под своим кровом иудеев со всей Македонии. Здесь читался Закон и Пророки и любой из слушателей, даже со стороны и без приглашения начальников, мог выступить с речью и предложить толкование Писания. В эту синагогу вошел в 50 году апостол Павел, чтобы предложить свое богодухновенное толкование слова Божия. «Три субботы говорил с ними из Писаний, — говорит об этом святой Лука, — открывая и доказывая им, что Христу надлежало пострадать и воскреснуть из мертвых и что Сей Христос есть Иисус, Которого я проповедую вам» (Деян. 17, 2–3). Кроме исполнения во Христе ветхозаветных обетований — прежде всего в Распятии и Воскресении Христовом — апостол Павел в своей проповеди обратил внимание слушателей еще на два важных вопроса. Это был призыв к язычникам обратиться от идолопоклонства к истинному и живому Богу и увещание ожидать второго славного Пришествия Христа, Который спасет верующих «от грядущего гнева» (см. 1 Фес. 1, 10 и Деян. 17, 3).

Апостол Павел недолго пробыл в Фессалониках, хотя не стоит ограничивать это время теми тремя неделями, о которых упоминает святой Лука в приведенном выше месте Деяний. За этот период он успел поработать своими руками (1 Фес. 2, 9), получить материальную помощь со стороны христиан города Филиппы (Флп. 4, 16) и развернуть миссионерскую деятельность в самих Фессалониках (1 Фес. 1, 9). Некоторые иудеи благосклонно отнеслись к проповеди апостола Павла и приняли крещение, но большую часть Солунской Церкви составили прежние язычники из так называемых «чтущих [Бога] греков» (σέβομένων ἑλλήνων — Деян. 17, 4). Это были язычники, разочаровавшиеся в грубых языческих культах и обративших свои взоры к нравственному учению Ветхого Завета. Также между учениками апостола Павла оказалось немало женщин из высших слоев городского общества. Очевидно, в числе первых христиан в Фессалониках были Аристарх, Гай и Секунд, которых святой Лука называет соратниками апостола Павла и уточняет, что они были родом фессалоникийцы (Деян. 20, 4). Предание, запечатленное в римском мартирологе, называет Аристарха первым епископом Фессалоник. Хотя по другому преданию, идущему через Оригена, первым епископом здесь был Гай.

Поразительный успех миссии апостола Павла в Фессалониках привел в ярость иудеев, которые «взяв с площади некоторых негодных людей, собрались толпою и возмущали город» (Деян. 17, 5). Толпа устремила к дому Иасона, оказавшего гостеприимство апостолу, и, не найдя там Павла, схватили самого Иасона с другими оказавшимися там христианами и повлекли их к политархам, тем начальникам города, о которых мы уже говорили. Обвинение против апостола Павла и его учеников было выдвинуто политическое: «Все они поступают против повелений кесаря, почитая другого царем, Иисуса» (Деян. 17, 7).

Иасон был отпущен на свободу, заплатив за это, как кажется, приличную сумму. В ту же ночь новообращенные христиане позаботились отправить апостола Павла в Верию, чтобы и там продолжить апостольские труды. Об отношении фессалоникийцев к проповеди Евангелия косвенным образом заключает святой Лука, говоря о жителях Верии, что они были «благороднее фессалоникийских» (Деян. 17, 11). Но и сюда вскоре пришли посланные от солунских иудеев, чтобы воспрепятствовать проповеди апостола Павла. Тогда христиане Верии проводили апостола до одного места на берегу моря, возможно до Метонии, чтобы оттуда отплыть в Афины.

Апостол Павел всем сердцем полюбил новообращенных христиан Фессалоник, с которыми он, к величайшему своему сожалению, так скоро вынужден был проститься. Вместо себя он оставил Тимофея и Силу (Деян. 17, 14), чтобы они позаботились о нуждах основанных Церквей, а сам удалился из Верии в Афины. Тимофей, согласно настойчивому пожеланию апостола Павла («как можно скорее придти к нему» — Деян. 17, 15), идет для встречи с ним в Афины, и отсюда апостол вновь посылает его к фессалоникийцам, «чтобы утвердить их и утешить в вере» (1 Фес. 3, 2). Вскоре после этого Тимофей и Сила опять встречаются с апостолом Павлом, уже в Коринфе, и приносят ему добрые вести о христианах Фессалоник, а также некоторые вопросы к апостолу. Это и послужило поводом апостолу Павлу написать из Коринфа в 51 году свое Первое послание фессалоникийцам. Вскоре последовало и Второе. Эти два послания стали самыми ранними письменными памятниками апостола Павла и первыми по времени текстами во всем Новом Завете. В них апостол обращается к фессалоникийцам со словами, исполненными такой нежности, какую можно сравнить лишь с Посланием филиппийцам (см., напр., 1 Фес. 2, 7–8, 17, 20; 3, 10).

Большинству солунских христиан, адресатам апостольских посланий, безусловно памятна еще была их прежняя языческая жизнь. И если апостол Павел напоминает им, как они «обратились к Богу от идолов, служить Богу живому и истинному и ожидать с небес Сына Его, Которого Он воскресил из мертвых, Иисуса...» (1 Фес. 1, 9–10), то он делает это, с тем чтобы пробудить в них чувство благодарности за этот величайший дар Божий и дать им возможность окончательно преодолеть в самих себе подсознательную склонность к язычеству. Апостол Павел, будучи величайшим богословом, был и хорошим психологом и знал, какую силу имеет над человеком привычка. Малейшая небрежность и расслабление оживляют давно уже забытые греховные склонности. Может быть, при написании этого послания апостол с тяжелым чувством вспоминает то впечатление, какое должна была производить на него в Фессалониках виднеющаяся на горизонте вершина горы Олимп. Помимо почитания божеств Олимпа в Македонии имели хождение и другие восточные культы, как-то: Митры, Сераписа, Кибелы, Осириса и Исида и др. Некоторые из этих культов сопровождалась оргиями, и новообращенные христиане, быть может, в минуты малодушия с удовольствием вспоминали эти обычаи. Поэтому, зная силу подсознательной склонности к прошлому, апостол Павел с особенной силой напоминает солунским

христианам, что новая вера требует безусловной нравственной чистоты: «Ибо воля Божия есть освящение ваше, чтобы вы воздерживались от блуда» (1 Фес. 4, 3). Идолопоклонство, с его верой в богов несуществующих и ложных, было в древнем мире выражением идеологии антропоцентризма и находило себе выход в служении похотям и страстям человеческим. Напротив, служение истинному и живому Богу, которого проповедовал апостол Павел, требует от человека всецелой чистоты, святости души и тела. Центром и «мерой всех вещей» является не человек, но Бог, и именно Сын Божий, Господь Иисус Христос, следованию воли Которого и призывается каждый человек.

12.2. Содержание Первого послания к фессалоникийцам

В Первом послании фессалоникийцам можно выделить несколько основных тем.

1. *Трогательная забота апостола Павла о христианах Фессалоник* (1, 1 — 3, 13). После вступительных строк апостол Павел напоминает своим адресатам о тех событиях, которые сопровождали его приход и пребывание в Фессалониках, о своих подвигах и скорбях, а также о причинах, побудивших его посетить этот город. Апостол не искал «славы человеческой», подобно странствующим философам, и проповедники той эпохи, которые ходили по городам, собирали учеников и удовлетворяли тем свое славолубие. В его действиях не было никакого обмана, собственных интересов или любостяжания. День и ночь он трудился своими руками, чтобы никого неотяготить. Не было в нем также и человекоугодия. Любовь и забота руководили апостолом в его служении и желание передать солунянам не только Евангелие, но и свою душу, подобно кормящей матери, которая лелеет своих детей (2, 7). Свидетельством его заботы является то, что апостол посылает к ним Тимофея и радуется добрым вестям о фессалоникийцах, а также сильное желание апостола вернуться в Фессалоники¹ и его скорбь оттого, что это желание нельзя было исполнить тотчас. И наконец, доказательство его великой любви можно видеть в том, что свою разлуку с фессалоникийцами апостол называет сиротством («осиротевшие в разлуке с вами»), причем только внешним

¹ «Ночь и день всеусердно молясь о том, чтобы видеть лице ваше и дополнить, чего недоставало вере вашей» (1 Фес. 3, 10); «с большим желанием старались увидеть лице ваше» (2, 17).

(«лицом, не сердцем»: 2, 17). Такие подробные объяснения мотивов своей проповеди и настойчивость в изъяснении любви к солунянам апостол Павел показывает для того, чтобы предупредить самую тень подозрения, будто и он был из тех странствующих проповедников, которые распространяли свои идеи по разным городам в корыстных целях.

II. *Нравственная чистота и братолюбие* (4, 1–12). Новая вера требует от человека новой нравственности. Эта новая нравственность заключается в согласовании своей жизни с волей Божией, ведущей человека к освящению и удалению от блуда: «Ибо призвал нас Бог не к нечистоте, но к святости». Всегда есть опасность, что христиане, особенно бывшие язычники, из которых в основном составила Церковь в Фессалониках, увлекутся прежними греховными обычаями языческой веры. Поэтому апостол Павел везде в своих посланиях, и особенно здесь, в Первом фессалоникийцам, подчеркивает, что Бог безусловно требует от человека нравственной чистоты.

III. *Воскресение мертвых* (4, 13 — 5, 11). Христиан в Фессалониках более всего занимал один важный практический вопрос, — проблема смерти в связи с тем благовестием жизни, какое принес им апостол Павел. Как смогут встретить грядущего во втором славном Пришествии Господа те христиане, которые уже покинули этот мир? Ответ на этот животрепещущий вопрос составляет центральную тему Первого послания фессалоникийцам: «Не хочу же оставить вас, братия, в неведении об умерших, дабы вы не скорбели, как прочие, не имеющие надежды» (4, 13). И апостол Павел в этом центральном вопросе веры Христовой ссылается не на свое учение, но на слова Самого Основателя Церкви: «Ибо сие говорим вам словом Господним» (4, 15). Второе Пришествие Господа является непреложной истиной, которая прямо вытекает из веры в Смерть и Воскресение Иисуса Христа: «Ибо, если мы веруем, что Иисус умер и воскрес, то и умерших в Иисусе Бог приведет с Ним». И тогда «Сам Господь при возвещении, при гласе Архангела и трубе Божией, сойдет с неба, и мертвые во Христе воскреснут прежде; потом мы, оставшиеся в живых, вместе с ними восхищены будем на облаках в сретение Господу на воздухе, и так всегда с Господом будем. Итак утешайте друг друга сими словами» (1 Фес. 4, 16–18). Изображение встречи христиан с Господом, возможно, отражает здесь апокалиптические представления той эпохи, основанные на некоторых местных обычаях, давно уже канувших в Лету. Но непреложным остается ядро и смысл обетования, выраженного в словах: «...и так всегда с Господом будем».

Таким образом, то благовестие надежды, которое проповедовал апостол Павел в Фессалониках, впервые запечатлевается на письме. Это первые звуки христианского колокола, который возвещает людям о новой вселенной, исполненной упования. Но при этом христиане в Фессалониках должны себе уяснить, что надежда на грядущего Господа не освобождает нас от труда ради любви, в настоящий период ожидания, и не устраняет необходимость ежедневно проливать свой пот. Именно в перспективе блаженного упования повседневная жизнь обретает свое положительное содержание и становится более созидательной. Надежда на будущее не может упразднить стремления к более совершенной христианской жизни в настоящем.

В отношении вопроса, когда наступит «день Господень», апостол Павел отвечает, что время то неизвестно и Господь придет «как тать ночью». Поэтому христиане должны непрестанно бодрствовать и проводить жизнь, достойную «сынов света» и «сынов дня».

IV. *Различные увещания о повиновении «предстоятелям» Церкви, о добродетели, непрестанной молитве, хранении духовных дарований и т.д. Послание заканчивается приветствиями и благословениями (5, 12–28).*

12.3. Цель, содержание и время написания Второго послания к фессалоникийцам

По всей видимости, наставления апостола Павла в Первом послании фессалоникийцам о внезапности наступления «дня Господня» были неправильно поняты христианами в Фессалониках. Они решили, что конец уже настолько близок, что далее нет смысла работать или заниматься другими земными делами. Узнав об этом недоразумении, апостол Павел пишет солунянам второе послание, посвященное данной теме. В целом содержание Второго послания фессалоникийцам можно представить в следующем виде:

После краткого приветствия (2 Фес. 1, 1–2), благодарения Богу за веру адресатов при всех гонениях и скорбях (1, 3–10) и молитвы за них (1, 11–12) апостол обращается к главному вопросу. День Господень не наступит столь рано, как подумали фессалоникийцы. Ему должно предшествовать всеобщее отступление от Бога («ἀποστασία») и деятельность «человека греха» (2, 3). Препятствует его появлению «τὸ κατέχον» (буквально «то, что удерживает»); и когда «ὁ κατέχων» (некто «удерживающий») уйдет от среды, тогда откроется «беззакон-

ник», которого Господь «убьет духом уст Своих и истребит явлением пришествия Своего» (2, 8)¹. Вслед за этим апостол снова благодарит Бога за своих адресатов, советует им держаться Предания Церкви и молиться об успехе его апостольского служения (2, 13–3, 5). Весьма строго апостол Павел говорит об отношении к «беспорядочным» братьям, которые не работают, а только суетятся, и призывает их к порядку (3, 6–16). И заканчивает послание собственноручной подписью и благословением (3, 17–18).

Из текста самого послания нельзя сделать вывода о месте его написания. Но, учитывая тот факт, что Тимофей и Сила еще находятся с апостолом и христиан Фессалоник занимают все те же вопросы, связанные с ожиданием скорого Пришествия Христова, можно предположить, что Второе послание фессалоникийцам было написано вскоре после Первого. В этом случае апостол Павел пишет Второе фессалоникийцам также из Коринфа и время написания можно определить примерно 51 — началом 52 года по Рождестве Христовом.

12.4. Хронологическая последовательность двух Посланий к фессалоникийцам

Некоторые ученые в настоящее время вернулись к предположению, которое было высказано в 1640 году Гуго Гроцием², что правильная хронологическая последовательность двух Посланий к фессалоникийцам на самом деле противоположна той, какую мы имеем в новозаветном каноне. То есть апостол Павел написал вначале Второе фессалоникийцам, в 38 году при императоре Калигуле — он и был тем антихристом, о котором идет речь во второй главе послания, — а затем уже пишет Первое фессалоникийцам. В защиту этой теории приводятся следующие доказательства:

1. В каноне Нового Завета Первое послание фессалоникийцам предшествует Второму по той простой причине, что оно большего объема. 2. Святой Тимофей, который, согласно Первому фессалоникийцам (3, 2), был послан апостолом Павлом в Фессалоники, должен был иметь с собой и послание. 3. Скорби солунских христиан, о ко-

¹ Толкование терминов «ὁ κατέχων» и «τό κατέχον», о которых было высказано множество самых разных предположений, см.: Γελάνη Γ. Ἡ Β' ἐπιστολή τοῦ Ἀπ. Παύλου πρὸς Θεσσαλονικεῖς. Σ. 180 ἔξ.

² Hugo Grotius или Huig van Groot (1583–1645) — голландский протестантский ученый, юрист, богослов и государственный деятель.

торых речь идет во Втором послании, согласно Первому фессалоникийцам, уже миновали. 4. Беспорядки во Втором фессалоникийцам (3, 11) описываются как нечто новое и неожиданное для апостола, тогда как в Первом послании (5, 14) они упоминаются лишь мимоходом, как второстепенный вопрос. 5. Упоминание собственноручной подписи апостола как доказательства подлинности послания (2 Фес. 3, 17) имело бы смысл только в самом первом послании. 6. То обстоятельство, что христиане Фессалоник не имеют нужды в подробном наставлении о временах и сроках (1 Фес. 5, 1), легче понять, если мы согласимся с тем, что они уже были знакомы со 2-й главой Второго послания. 7. Недоумения, на которые отвечает апостол Павел в Первом фессалоникийцам (4, 9, 13; 5, 1), как кажется, были вызваны чтением Второго послания фессалоникийцам.

Ответ на эти аргументы дает В. Кюммель в своем Введении¹: 1. Нет ни одного неопровержимого довода за то, чтобы изменить существующий в каноне порядок двух посланий к фессалоникийцам. 2. Святой Тимофей является соавтором, а не только подателем двух посланий. 3. Скорби описаны в настоящем времени как в Первом послании фессалоникийцам (3, 3), так и во Втором (1, 4) и могут присутствовать в Церкви постоянно. 4. Беспорядки имели место уже при основании Церкви в Фессалониках (речь о них — 1 Фес. 4, 11); между тем ко времени написания Второго фессалоникийцам они еще более усилились. 5. Апостол Павел принимает меры предосторожности, наподобие упомянутых во Втором фессалоникийцам (3, 17), по той причине, что узнал о появлении в Фессалониках подложного послания с его именем. 6. То, что Церковь в Фессалониках не имеет нужды в наставлении по некоторым вопросам, объясняется не Вторым фессалоникийцам, а теми устными наставлениями, какие прежде дал им апостол Павел. 7. Вопросы солунских христиан в Первом фессалоникийцам едва ли могли произойти от чтения Второго послания. И в любом случае текст Первого фессалоникийцам (2, 17–3, 10) мог быть написан только в самом первом послании апостола к Церкви в Фессалониках.

¹ K^ümmel. Einleitung. P. 185. Werner Georg K^ümmel — современный немецкий протестантский модернистский богослов и библиист.

12.5. Два Послания к фессалоникийцам как начало христианской письменности

Два Послания к фессалоникийцам были написаны на заре церковной истории и являются началом христианской письменности. Очень простым и трогательным языком апостол Павел говорит в Первом послании фессалоникийцам о тех затруднениях, теоретических и практических, с которыми столкнулись новообращенные христиане в Фессалониках, и указывает способы их преодоления. Второе послание, несколько более строгим тоном, со множеством апокалиптических мотивов, подчеркивает, насколько несовместимо с христианской верой бегство от повседневной реальности, бегство от ежедневного труда под предлогом ожидания второго Пришествия Христова. Подчеркивает, что христианская надежда на будущее не может существовать без правильного отношения к повседневным работам настоящего, без ежедневного подвига, без труда.

13. ΠΟСΛΑΝΙΕ Κ ΓΑΛΑΤΑМ

Βιβλιογραφία

Толкования: *Χρυσοστόμου*. PG 61; *Θεοδωρήτου*. PG 95; *Οίκουμενίου*. PG 118; *Θεοφυλάκτου*. PG 124; *Cramer*. Catenae. VI. 1–25; *Ζολώτα Ε*. Ὑπόμνημα εἰς τὴν πρὸς Γαλάτας. 1904; *Τρεμπέλα Π*. Ὑπόμνημα εἰς τὰς ἐπιστολάς τῆς Κ.Δ. Τ. 2. Σ. 5–79; *Betz H.D.* Galatians // *Hermeneia*, 1979; *Bonnard P.* L' épître de St. Paul aux Galates. CNT. ²1972; *Oepke A.* Der Brief des Paulus an die Galater. ThHNT. 1957, ³1973.

Научные исследования: Ἡ πρὸς Γαλάτας ἐπιστολή // Εἰσηγήσεις Η' Συνάξεως Ὁρθοδόξων Βιβλικῶν Θεολόγων (Ματὲριалы VIII съезда православных библиистов, 10–14 сентября 1995). Μεσημβρία Βουλγαρίας, 1997; *Σιώτη Μ*. Προλεγόμενα εἰς τὴν ἐρμηνείαν τῆς πρὸς Γαλάτας ἐπιστολῆς τοῦ Ἀπ. Παύλου. 1972; *Στογιάννου Β*. Ἡ περὶ Νόμου διδασκαλία τῆς πρὸς Γαλάτας ἐπιστολῆς τοῦ Ἀπ. Παύλου. ΔΜΒ, 1972. Σ. 312–328; *Он же*. Χριστός καὶ Νόμος. 1976; *Он же*. Τά στίγματα τοῦ Ἰησοῦ (Γαλ. 6, 17). ΔΜΒ, 1977. Σ. 37–69; *Он же*. Ὁρθοδοξία καὶ αἵρεση στὴν πρὸς Γαλάτας. ΔΜΒ, 1977–78. Σ. 217–235; *Καραβιδόπουλου Ἰ*. Ἡ «ἀλήθεια τοῦ Εὐαγγελίου» καὶ οἱ «δοκοῦντες» στὴν πρὸς Γαλάτας ἐπιστολή κεφ. 2 // *Βιβλικές Μελέτες Β'*. 2000. Σ. 219–238. ΒΒ 16.

13.1. Важность и содержание Послания к галатам

В Послании галатам апостол Павел излагает суть проповеданного им «Евангелия», которая заключается в свободе от Закона Моисеева, дарованной нам Христом, и в оправдании человека через веру. Апостолу приходится говорить о своем Евангелии в полемическом тоне. Вместо мирного и последовательного изложения своей проповеди он принимает в этом послании неотложные меры для исправления ситуации, сложившейся в Галатийских Церквях. Что это была за ситуация и каковы были вызвавшие ее причины — об этом речь далее. Здесь подчеркнем лишь, что Послание галатам очень важно не только потому, что дает представление о Евангелии, которое пропо-

ведовал апостол Павел, но и потому, что содержит биографические сведения об апостоле. Здесь видно, как сам Павел воспринимал свое апостольское достоинство, видны и его отношения с апостолами из числа двенадцати. Это единственное послание, в котором апостол Павел перечисляет события своей жизни в хронологическом порядке. Обо всем этом он упоминает с единственной целью, чтобы защитить свое апостольское достоинство перед лицом обвинителей ради самих же христиан Галатии, которые, возможно, поколебались в вере под влиянием этих противников апостола.

Более подробно содержание послания можно представить следующим образом: уже в первых вводных строках (1, 1–5) святой Павел в целях предварительной защиты подчеркивает, что он апостол «[избранный] не человеками и не через человека, но Иисусом Христом и Богом Отцем, воскресившим Его из мертвых». В стихах 6–10 в очень энергичных выражениях апостол выражает свое удивление тому, что христиане Галатии так легко соблазнились проповедниками «ино-го евангелия», отличного от проповеданного у них апостолом Павлом, который принес им «Евангелие Христа» (ст. 7). И если в других посланиях после вступления обычно следует благодарение апостола Павла за своих адресатов, за те добрые вести, которые он получает о них, то в Послании галатам благодарение уступает место гневному удивлению апостола. На протяжении всего послания он не скупится на самые резкие выражения, чтобы дать почувствовать своим адресатам, как велика опасность, которой они подвергаются через возмутителей, пытающихся поколебать их доверие благовестию апостола Павла.

1. Независимость апостола Павла от человеческих представлений об авторитетности и зависимость его только от Самого Христа (1, 11–2, 21). Чтобы выделить тот факт, что проповедуемое им Евангелие он получил не от почитаемых авторитетными людей, но от Самого Бога, апостол Павел предпринимает небольшой автобиографический экскурс, из которого становится ясно, что он, прежде гонитель Церкви Христовой, становится апостолом язычников единственно благодаря благодати Божией. Возводя, таким образом, свое обращение и заповедь благовествовать всей вселенной к единому Богу, апостол не сразу идет в Иерусалим, центр церковной жизни и апостольской деятельности, но лишь спустя три года, и только затем, чтобы поближе познакомиться с апостолом Петром; при этом он не виделся с другими апостолами. Этим святой Павел хочет показать, что его апостольское достоинство происходит напрямую от благодати Божией, а не от

одного из предстоятелей Церкви. И спустя 14 лет, когда апостол Павел ходил «по откровению» в Иерусалим вместе с Варнавой и Титом (2, 1 и след.), «столпы» Церкви Иаков, Кифа и Иоанн без колебаний и возражений признали его апостольское служение равнозначным служению самого Петра и прочих апостолов среди иудеев. Единственным обязательством, которое они возложили на апостола Павла и его сотрудников, было исполнение долга любви: сбор материальной помощи среди языкохристиан для «нищих» в Иерусалиме (2, 10). Случай с апостолом Петром в Антиохии (2, 11 и след.), где апостол Павел дерзновенно «при всех» обличил Петра и некоторым образом унизил его, также доказывает равнозначность апостольского достоинства святого Павла. Эта часть заканчивается богословскими рассуждениями апостола Павла о спасении человека «не делами закона, а только верою в Иисуса Христа» и практическим выражением этого принципа в словах апостола: «Я сораспялся Христу, и уже не я живу, но живет во мне Христос» (2, 19b–20).

II. *Доказательства истинности Евангелия, которое проповедовал апостол Павел в Галатии* (3, 1–4, 31). Еще раз возвращается апостол Павел к той опасности, которой подвергнутся «несмысленные Галаты», если соблазняются на уговоры тех, кто хочет обратить их к делам Закона (3, 1–5). Он приводит своим адресатам библейский пример оправдания Авраама через веру (3, 6–14), рассуждает о первенстве и превосходстве обетования Божия над Законом (3, 15–20). Объясняет им то подготовительное значение, какое имел Закон в планах Божественного домостроительства («детоводитель ко Христу»), говорит об упразднении социального неравенства, различий пола, прежних религиозных чаяний для тех, кто входит в область веры Христовой, в область Церкви (3, 21–29). Вслед за этим апостол говорит об освобождении от рабства Закону и о стяжании благ усыновления Богу по благодати (4, 1–20). Заканчивается этот раздел типологическим толкованием библейских Агари и Сарры: первая, т.е. раба, изображает собою рабство Закону; вторая, свободная, которая родила по обетованию Божью, является прообразом свободы по благодати. Как бы не случилось с галатами то же, о чем говорит Писание, когда «рожденный по плоти гнал [рожденного] по духу». Те, кто рабствует Закону, да не смущают тех, кого освободил Христос (4, 21–31).

III. *Свобода во Христе* (5, 1–6, 10). Апостол Павел просит своих адресатов остаться в области Христовой свободы и не возвращаться под иго рабства ветхозаветных прообразов (5, 1 и след.). Свобода не означает распущенности, но жизнь по закону любви (5, 13 и след.).

Затем апостол говорит о плодах духовной жизни и о делах жизни плотской (5, 16–26), об обязанности христиан терпеть слабости других, помогать немощным братьям и «делать добро всем» (6, 1–10).

IV. *Эпилос* (6, 11–18), в котором еще раз перечисляются все темы данного послания.

13.2. Повод, обстоятельства и цель написания Послания к галатам

Что именно произошло в Галатийских Церквях? Апостол Павел в послании к ним говорит о неких «смущающих», которые «искажают Евангелие Христово» (1, 7). В Послании галатам 5, 10 речь идет, по-видимому, о каком-то определенном лице, но утверждать что-либо более определенно невозможно за отсутствием более точных данных. В любом случае эти возмутители появились уже после второго посещения Галатии апостолом Павлом. Можно утверждать, что это были христиане и что они навязывали членам Галатийских Церквей обрезание и соблюдение Закона Моисеева (5, 2, 12; 6, 12). Они старались также подорвать авторитет апостола Павла, утверждая, что он гораздо ниже апостолов из числа двенадцати, потому что от них получил свое достоинство, и что он учит освобождению от Закона, только чтобы угодить христианам из язычников, и т.п. Против этих возмутителей и пишет апостол Павел, не столько, впрочем, в свою защиту, сколько ради спокойствия совести христиан Галатии и утверждения их веры. Апостол пишет, что Евангелие, которое он им проповедовал, «не есть человеческое», и он научился ему «не от человека», например от одного из двенадцати апостолов, «но через откровение Иисуса Христа» (1, 11–12). И когда он был призван от Бога к апостольскому служению, то не искал одобрения со стороны человеческого авторитета («не пошел в Иерусалим к предшествовавшим мне Апостолам»), поскольку получил заповедь и служение непосредственно от Самого Иисуса Христа. В Иерусалим апостол Павел отправился позднее, «спустя три года», и второй раз уже по прошествии 14 лет, и то по бывшему ему «откровению» от Бога. Апостол особенно подчеркивает, что «знаменитые», «столпы» Церкви Иаков, Кифа и Иоанн, «не возложили на меня ничего более», т.е. ничего не добавили и ничего не изменили в содержании того Евангелия, которое он проповедовал.

После утверждения своего апостольского достоинства и авторитета проповеданного им Евангелия апостол Павел переходит к изло-

жению основных идей этого Евангелия. Крестная Жертва Христова имела своим плодом освобождение человека от Закона. Возвращение к Закону и соблюдение его установлений означает унижение Креста Христова. Все это не означает, конечно, отрицания или пренебрежения роли Закона Моисеева в истории Божественного домостроительства. Закон выполнял очень важную роль: он был «детоводителем ко Христу» (3, 24), но «когда пришла вера, мы уже не под властью детоводителя». «Наследники» Царства Божия уже не состоят под властью «попечителей» и «домоправителей», но поскольку пришла «полнота времени» и «Бог послал Сына Своего» в мир, они получили уже достоинство «усыновления». Возвращение к Закону и «к немощным и бедным вещественным началам» означало бы возвращение к детскому возрасту и к положению раба, тогда как человек получил уже свободу во Христе.

Все это апостол Павел излагает не тем мирным тоном, каким, например, в Послании римлянам, но укоряет своих адресатов, к которым он в 3, 1 взывает: «О, бессмысленные Галаты!» — поскольку они так быстро забыли проповеданное им Евангелие, чтобы последовать за «иным», ничего не значащим «евангелием» (1, 6–7). Апостол анафематствует проповедников любого другого евангелия, кроме того, какое благовествовал он сам. Евангелие апостола Павла единственно подлинное, поскольку несет на себе печать Самого Христа, ради Которого апостол носит «язвы Господа Иисуса на теле» (6, 17). Апостол Павел высмеивает возмутителей Галатийских Церквей, говоря в 5, 12: «О, если бы подвергли себя отсечению (ἀποκόψονταί) возмущающие вас!» (т.е. пусть они не просто «обрежутся», но да отсекут у себя все).

Скажем теперь несколько подробнее об этих людях, возмущающих Галатию. Кто они были и откуда вели свое происхождение? Из того, что сообщает о них апостол Павел в Послании галатам, следует, что это были христиане, соблюдавшие Закон Моисеев, иудейские праздники и обряды, т.е. строгие иудеохристиане. Они решительно восставали против того Евангелия свободы от Закона, которое проповедовал апостол. Это были христиане, которые еще не разорвали пуповину, связывавшую их с Законом, соблюдение коего они считали необходимым наряду со своей новой верой. Не ясно, происходили они из Иерусалима или имели лишь связи с иерусалимскими иудеохристианами. Но в любом случае не со «столпами» Церкви, которые одобрили служение апостола Павла. Скорее всего, это были те иудеохристиане, что стояли за апостольскую миссию среди язычников, но против свободы от Закона.

Такое представление о возмутителях Галатийских Церквей является наиболее распространенным. При этом существуют и другие версии, согласно которым ими могли быть и христиане из язычников, которые сами приняли уже обрезание и старались поэтому склонить к нему и других (ср. 6, 13: «...ибо и сами обрезывающиеся не соблюдают закона, но хотят, чтобы вы обрезывались»). Предполагают также, что это могли быть иудеохристиане гностического толка. Возможно, что апостол Павел имел в виду сразу обе эти крайности: с одной стороны, он полемизирует с иудействующими, а с другой — с так называемыми «духовными» вольнодумцами, которые постоянно вступали в конфликты с иудействующими (ср. 5, 13: «К свободе призваны вы, братия, только бы свобода ваша не была поводом к [угождению] плоти, но любовью служите друг другу»). Но эти последние версии не имеют достаточных доказательств, и поэтому общепринятой считается первая, согласно которой возмутители христиан в Галатии были «иудействующие» христиане.

13.3. Время и место написания Послания к галатам.

Вопрос об адресатах послания

Вопрос о времени и месте написания Послания галатам тесно связан с вопросом о его адресатах. Апостол Павел обращается в этом послании к «церквам Галатийским» (1, 2). Галатией называли в то время область на севере Малой Азии, где в III веке до Рождества Христова обосновался странствовавший по Европе народ кельтов (галлов). Последний кельтский царь Аминта перед своей смертью, в 25 году до Рождества Христова, передал свои полномочия римлянам. А римляне в свою очередь назвали по имени галат всю область Писидии, Исаурии, часть Ликаонии, Фригии, Пафлагонии, и таким образом образовалась новая римская провинция Galatia. Возникает вопрос, к какой именно Галатии обращается апостол Павел в своем послании: к области на севере Малой Азии, где обитали этнические галаты (так называемая «северо-галатийская теория»), или к римской провинции Галатии («южно-галатийская теория»? Апостол Павел в Послании галатам упоминает, хотя и не прямо, о двух своих посещениях Галатийских Церквей (4, 13). Сторонники «южно-галатийской теории» полагают, что эти посещения осуществились во время первого миссионерского путешествия апостола Павла по городам Иконии, Листре, Дервии и Антиохии Писидийской (Деян.

13, 14—14, 20; 14, 21—25). Защитники «северо-галатийской теории» видят указание на первое посещение Галатии апостолом Павлом в Деян. 16, 6 («Пройдя через Фригию и Галатийскую страну»), а второе посещение в Деян. 18, 23 («и проходил по порядку страну Галатийскую и Фригию, утверждая всех учеников»).

Если правы сторонники теории Южной Галатии, то это послание было написано очень рано, около 48/49 года, из Антиохии Сирийской, незадолго до Апостольского Собора. И в этом случае Послание галатам будет первым по времени написания из всех Павловых посланий. Доказательства в пользу этой теории приводятся следующие: 1) обычай апостола Павла использовать официальные названия римских провинций; 2) наличие иудеев в Южной Галатии; 3) упоминание апостола Варнавы (Гал. 2, 9, 13), который был сотрудником апостола Павла в первом миссионерском путешествии и, следовательно, был известен Церквам Южной Галатии и др.

Эти доказательства, впрочем, не могут иметь решающего значения и вызывают определенную критику. Так, например, во-первых, замечено, что апостол Павел нередко пользуется общепринятыми названиями провинций взамен официальной римской терминологии. Например, во Втором послании коринфянам (1, 16) апостол подразумевает всю область Македонии, а не только ее часть, римскую провинцию Македонию (ср. также Гал. 1, 17, 21; 1 Фес. 2, 14 и др.). В любом случае обращение «о, несмысленные Галаты» было бы бессмысленным в отношении жителей Антиохии Писидийской, Ликаонии и т.д. Тогда как к этническим галатам эти слова имели бы самое прямое отношение. Во-вторых, иудейские общины обитали также и в северной части Малой Азии, о чем свидетельствует Иосиф Флавий. В-третьих, апостол Варнава был известен многим христианским Церквам, поскольку упоминается в посланиях, адресованных тем Церквам, которых он не посещал (1 Кор. 9, 6; Кол. 4, 10).

Кроме этих замечаний есть и другие аргументы в пользу «северо-галатийской» или этнической теории. Сообщение Послания галатам 4, 13: «Знаете, что, я в немощи плоти благовествовал вам в первый раз» — не согласуется с повествованием Деяний (гл. 13—14) об основании Церквей в Южной Галатии. Кроме того, путешествие апостола Павла в Иерусалим «по откровению» (Гал. 2, 1 и след.) спустя 14 лет после первого посещения совпадает, по общепринятому толкованию, с его путешествием в 15-й главе книги Деяний для участия в Апостольском Соборе (хотя, конечно, не исключены и другие тол-

кования Гал. 2: см. 10.4). И следовательно, Послание галатам должно было быть написано после Апостольского Собора.

После всего сказанного считаем более достойной доверия гипотезу Северной Галатии. В этом случае послание было написано во время трехлетнего пребывания апостола Павла в Ефесе в начале третьего миссионерского путешествия. Если попытаться уточнить время написания и определить, к началу или к концу Павлова пребывания в Ефесе следует отнести написание Послания галатам, то можно ответить следующим образом. Тот факт, что, с одной стороны, тема Послания галатам совпадает с основной темой Послания римлянам (которое было написано в 57 году) и, с другой, полемика с иудействующими напоминает нам Второе послание коринфянам (написано в 56 году), позволяет отнести время написания Послания галатам к концу пребывания апостола Павла в Ефесе, около 54/55 года.

13.4. Значение Послания к галатам для нашего времени

Центральную тему Послания галатам составляет свобода во Христе. Сущность этой свободы апостол Павел объясняет из сопоставления двух периодов истории, выраженных терминами «Закон» и «Вера», или «плоть» и «Дух». Для современного христианина тема соблюдения Закона Моисеева, конечно, не так актуальна, как для эпохи апостола Павла. Для нас поэтому Послание галатам важно как напоминание об опасности ниспадения из состояния свободы в Духе Божием во внешнее лишь соблюдение обрядовых предписаний, которые напоминают собою иудаизм. Сосредоточенность христианина на одних лишь внешних требованиях религии заключает в себе опасность непонимания исключительности Крестной Жертвы Христовой и достоинства христианской свободы.

14. ΠΟСΛΑΝΙΑ ΠΕΡΒΟΕ И ΒΤΟΡΟΕ Κ ΚΟΡΙΝΦΙΑΝΑΜ

Βιβλιογραφία

Τолкования: *Χρυσοστόμου*. PG 61; *Διδύμου Τυφλοῦ*. ΒΕΠ 49; *Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας*. PG 74; *Θεοδωρήτου*. PG 82; *Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ*. PG 95; *Οἰκουμενίου*. PG 118; *Θεοφυλάκτου*. PG 124; *Ἀγουρίδη Σ.* Ἀποστόλου Παύλου Πρώτη πρὸς Κορινθίους ἐπιστολή. ΕΚΔ 7. 1982; *Τρεμπέλα Π.* Ὑπόμνημα εἰς τὰς ἐπιστολάς τῆς Κ.Δ. Τ. Ι. Σ. 228—560; *Conzelmann H.* Der erste Brief an die Korinther. ΚΕΚ, 1969; и в английском переводе (1 Corinthians) в серии Hermeneia, 1975; *Fee G.* The first Epistle to the Corinthians. NICNT, 1987; *Senft Ch.* La première épître de St. Paul aux Corinthiens. CNT 7. 1979; *Carrez M.* La seconde épître de St. Paul aux Corinthiens. CNT 8. 1985; *Thrall M.E.* The second Epistle to the Corinthians. 1994.

Научные исследования: *Ἀγουρίδη Σ.* Πύρινος χεῖμαρρος — Προφητεία — ἔκσταση — γλωσσολαλία. 1992; *Βασιλειάδη Π.* Χάρις — κοινωνία — Διακονία. Β' Κορ 8—9. ΒΒ 2. 1985; *Γαλίτη Γ.* Ἡ οὐσία τῆς ἐλευθερίας. Μία ἐρευνα στὸ 9 κεφ τῆς Α' Κορ καὶ στὴ συνάφειά του. ΕΕΘΑΑ 25. 1981; *Πατρώνου Γ.* Γάμος καὶ ἀγαμία κατὰ τὸν Ἀπ. Παῦλο. Εἰσαγωγικά καὶ Ἑρμηνευτικά στὸ Α' Κορ 7, 1—7. ΕΕΘΑΑ 27. 1986. Σ. 96—156; *Πασσάκιου Δ.* Εὐχαριστία καὶ ἱεραποστολή. Κοινωνιολογικὲς προϋποθέσεις τῆς Παῦλειας Θεολογίας. 1997; *Σκιαδαρέση Ἰ.* Ἡ Δυναμικὴ τοῦ σώματος. Ἑρμηνευτικὴ προσέγγιση τοῦ Β' Κορ 5, 1—10. ΒΒ 39. 2006; *Στοιγιάννου Β.* Ἡ Ἀνάστασις τῶν νεκρῶν. Εἰσαγωγικά προβλήματα καὶ ἐρμηνεία τοῦ Α' Κορ 15. 1977; *Malina B.J.* Christian origins and cultural Anthropology. 1986; *Theissen G.* The Social Setting of Pauline Christianity: Essays on Corinth. 1982; *Collange J.F.* Enigmes de la deuxième épître de Paul aux Corinthiens. 1972; *Fotopoulos John.* Τὰ θυσιαστήρια δεῖπνα στὴ Ρωμαϊκὴ Κόρινθο. Греческий перевод Гкунτζиούδη Μ. ΒΒ 37. 2006.

14.1. Основание Церкви в Коринфе

После проповеди в Афинах (Деян. 17, 16—34) апостол Павел, приобретя печальный опыт от встречи Евангелия Христова с человеческим мудрованием, пришел в Коринф. Это была столица провинции Ахая, многолюдный, богатый портовый город, который вел оживленную торговлю благодаря двум своим гаваням: одна в Саронском

и другая в Коринфском заливе. Отличался Коринф и растлением нравов, а также религиозным синкретизмом, неизбежными в таком многолюдном торговом городе. Более других выделялся здесь культ Афродиты, в честь которой был воздвигнут в акрополе города храм, вмещавший, согласно Страбону, в своих дворах тысячи служительниц греха («священнорабынь»). Впрочем, это сообщение историка Страбона относится ко временам древним и вряд ли может сохранять свою силу для эпохи апостола Павла.

В Коринфе апостол Павел оставался и проповедовал в течение 18 месяцев. Здесь он познакомился с Акилой и Прискиллой (супружеской парой), недавно пришедшими из Рима после указа императора Клавдия (49 г. по Р.Х.) об удалении всех иудеев из Италии. «И так как он был того же ремесла, то остался у них, и они работали: были они по ремеслу делатели палаток» (Деян. 18, 3). Проконсулом Ахаии с резиденцией в Коринфе был тогда Галлион, брат философа Сенеки. В одной из надписей, найденных в Дельфах, содержится послание императора Клавдия к гражданам Дельф с упоминанием друга императора, проконсула Ахаии Галлиона. Согласно сообщению этой надписи, Галлион вступил в свою должность в 51/52 году по Рождестве Христовом (см. 10.6, где приводится также текст надписи). Зная, что апостол Павел пробыл в Коринфе 18 месяцев, можно определить время его пребывания там 51 или концом 52 года. О деятельности апостола Павла в Коринфе повествует книга Деяний (18, 1–8).

Из Коринфа апостол Павел написал, о чем уже говорилось, два послания фессалоникийцам. Апостол полюбил Коринф, несомненно, больше чем Афины. То нравственное растление некоторых (многих ли?) коринфян, о котором повествуют древние писатели, не стало таким препятствием для проповеди Евангелия, как философская гордыня афинян (Holzner).

14.2. Содержание Первого послания к коринфянам

Коринф стал последней остановкой апостола Павла в Элладе во время его второго миссионерского путешествия. Вскоре после этого апостол отправляется в третье путешествие, которое приводит его снова в Грецию. В начале этого путешествия он проводит три года в Ефесе, где его находят известия о неблагополучном положении дел в Коринфской Церкви. Через родственников Хлои и через письма от Коринфской Церкви, доставленные через Стефана, Фортуната и

Ахаика (1 Кор. 7, 1; 16, 17), апостол Павел узнаёт о некоторых проблемах и вопросах, вставших перед коринфянами. Рассмотрим несколько подробнее эти вопросы и ответы на них апостола Павла, отметив предварительно, что Первое коринфянам является самое большое разнообразие тем из всех новозаветных посланий.

I. Согласно сообщению родственников Хлои в Коринфской Церкви произошли разделения на партии, каждая из которых признавала своим предводителем одного из апостолов: «...я Павлов, а я Аполлосов, а я Кифин, а я Христов» (1 Кор. 1, 12). По всей видимости, многие коринфяне, увлеченные образованием и красноречием Аполлоса (см. Деян. 18, 24: «родом из Александрии, муж красноречивый и сведущий в Писаниях»), признали его своим руководителем, сравнив его, может быть, с апостолом Павлом. Строгие христиане из иудеев, люди пришлые в Коринфе, считали своим главой апостола Петра, по его первенствующему положению в Иерусалимской Церкви, хотя сам апостол Петр, конечно, не бывал в Коринфе. Другие христиане хвалились своей принадлежностью к апостолу Павлу, основателю Коринфской Церкви. И наконец, часть христиан утверждала, что принадлежит не кому-либо из апостолов, а непосредственно Самому Иисусу Христу. Относительно этой последней группы были высказаны самые разные предположения. Некоторые толкователи полагают, что в тексте послания изначально стояло: «а я Криспов» (ἐγὼ δὲ Κρίσπου), — т.е. это была партия приверженцев Криспа, того начальника синагоги в Коринфе, который принял христианство (Деян. 18, 8). Впоследствии, при переписывании, текст приобрел современное чтение: «а я Христов» (ἐγὼ δὲ Χριστοῦ). Другие толкователи думают, что некий переписчик, возмущившись этими лозунгами коринфян, написал на полях рукописи: «а я Христов», — и впоследствии эта заметка была включена в самый текст послания. Или что сам апостол Павел, иронизируя, прибавил к существующим партиям еще одну, партию Христа. Но все это только предположения. Часть толкователей стараются объяснить эту четвертую партию Христа, утверждая, что в нее входили иудеохристиане гностического толка, или христиане, утверждавшие, что принимают откровения непосредственно от Христа, или же некие вольнодумцы, которые не хотели зависеть от авторитета апостолов. В любом случае речь здесь идет не о еретических разделениях или расколах, но лишь о группах христиан, которые с особым уважением относились к одному из апостолов, превознося его над прочими.

Первые четыре главы послания апостол Павел посвящает укреплению возникшего в Коринфе разделения Церкви. Считая наиболее опасной группу почитателей Аполлоса, в которую, возможно, входили

христиане с философским образованием, апостол часто обращается против человеческой мудрости и гордости, подчеркивая, что «мудрость мира сего есть безумие пред Богом» (1 Кор. 3, 19) и что распятый Христос, Который для иудеев является «соблазном», а для эллинов «безумием», для самих христиан являет «Божью силу и Божию премудрость» (1, 24). Наличие в Церкви Коринфа разделений, говорит этим апостол Павел, означает, что коринфяне еще не постигли «премудрость Божию, тайную, сокровенную» (2, 7), но являются пока младенцами, плотскими и несовершенными, и не уразумели еще всего значения крестной Жертвы Иисуса Христа. К этому он прибавляет, что все апостолы, проповедовавшие или трудившиеся в Коринфской Церкви, являются лишь «служителями» (διδάχοι) Христа, Его помощниками и соработниками, «домостроителями таин Божиих» (4, 1), являются лишь простыми орудиями, тогда как вся заслуга принадлежит Богу «дающему рост». Тон апостола весьма строг: как основатель Церкви в Коринфе, он чувствует свою обязанность и вместе право противостоять любому проявлению растления или раскола в «дому Божиим». Апостол говорит как отец с детьми и заканчивает этот раздел словами: «Чего вы хотите? с жезлом придти к вам, или с любовью и духом кротости?» (4, 21). Из Второго послания коринфянам мы можем заключить, что эти разделения не получили дальнейшего развития в Коринфской Церкви.

II. Апостол Павел получил известие о том, что среди коринфских христиан весьма распространены блудные грехи, и в том числе такой, «какого не слышно даже у язычников». Речь идет о вопиющем случае кровосмешения с женой своего отца. Апостол порицает Церковь за равнодушное отношение к этому инциденту и дает распоряжение немедленно наказать виновного (1 Кор. 5). Нет ничего удивительного в том, что блудные грехи еще имели место среди христиан Коринфа. Многие из них, как кажется, не могли сразу вмести́ть требование абсолютной нравственной чистоты и увлекались привычками своего языческого прошлого. Сам Коринф, будучи богатым торговым городом со множеством жителей (около 60 тысяч), с двумя портами и оживленной торговлей, притом что город этот стоит в середине морского пути между Римом и Малой Азией, не мог избежать растленного влияния¹. Это может объяснить нам, с одной стороны, те немощи

¹ Неизвестно, насколько распространенными были в то время древние половицы: «Κορίνθια παῖς» (коринфская девочка) и «χορίνθιάζεσθαι» (вести себя по-коринфски, т.е. развратничать) и др. Некоторые исследователи считают, что они были придуманы афинянами, находившимися во враждебных отношениях с Коринфом.

коринфских христиан, которые происходили от свободных нравов языческого мира, и, с другой стороны, ту настойчивость, какую проявляет апостол Павел в требовании от христиан нравственной чистоты. К этой теме апостол еще раз возвращается в Первом коринфянам (6, 12–20) и в других местах послания.

III. Христианам не подобает обращаться в языческие суды для разрешения своих споров, но нужно стараться разрешать их самим. Развивая эту тему, апостол говорит, что само наличие разногласий между братьями характеризует их не с лучшей стороны, потому что таинство крещения должно было очистить их от прежних грехов (6, 1–11).

IV. В своих письмах к апостолу Павлу коринфяне просили ответа на вопросы относительно брака и девства (гл. 7), идоложертвенного (гл. 8–10), богослужения и вечери Господней (гл. 11), относительно духовных дарований (гл. 12–14) и о воскресении мертвых (гл. 15). То, что апостол Павел говорит о браке и девстве (гл. 7) следует воспринимать в связи с его верой в близкое второе Пришествие Господне. Рабы и свободные, женатые и неженатые пусть остаются каждый в своем состоянии, поскольку «проходит образ мира сего» и «время уже коротко». Если кто-то желает вступить в брак, это дело хорошее. Супружеские узы неразрывны: даже если один из супругов не христианин, другому дается благоприятная возможность убедить его. Для всех случаев, где имеется прямая заповедь Божия, апостол Павел напоминает ее («не я повелеваю, а Господь»), если же такой заповеди нет, он дает свое решение проблемы как носитель духовных дарований («я говорю, а не Господь», «думаю, и я имею Духа Божия»).

V. Относительно идоложертвенного (гл. 8–11) мысль апостола Павла движется между свободой христианина и любовью к ближнему, уважением его совести. «Мы все имеем знание», что идоложертвенное — это не более чем обычное мясо и не имеет никакого подлинного религиозного значения, поскольку приносится богам несуществующим. Так, по всей видимости, рассуждали некоторые христиане, которые хотели этим богословствованием разрешить проблему своего сосуществования с язычниками. Апостол Павел отвечает на это, что христианин свободен вкушать все, ибо «Господня земля, и что наполняет ее» (10, 26). Но у этой свободы христианина есть одно ограничение: уважение совести ближнего. Если какой-нибудь брат, имеющий немощную совесть, соблазняется, видя христианина, вкушающего идоложертвенное, тогда нужно следовать правилу: «Не буду есть мяса вовек, чтобы не соблазнить брата моего» (8, 13). Апостол Павел приводит пример такого самоограничения из своей прак-

тики. Как апостол, он имеет законное право «жить от Евангелия», но при этом он работает «своими руками», чтобы никому не дать повода к соблазну или осуждению (9, 1–27). И, наконец, во избежание опасности впадения в идолослужение (возможно, и через вкушение идоложертвенного) апостол приводит пример израильтян в пустыне, которые были наказаны за свою ненасытность и вождление (10, 1–22). Этот раздел заканчивается призывом апостола все делать «во славу Божию» и для назидания ближнего (10, 23–11, 1).

VI. Затрагивает апостол Павел и вопрос о женском головном уборе во время богослужебных собраний (1 Кор. 11, 2–16). Коринф отличался своим свободолюбивым духом, и в учении апостола Павла нередко звучала тема всеобщего равенства во Христе (напр., в Гал. 3, 28). Возможно, это дало повод некоему феминистическому движению коринфских женщин, которые решили, что и в богослужении нет разницы между ними и мужчинами. Как и в других своих посланиях (напр., Еф. 5, 22 и др.), апостол утверждает, согласно обычаям того времени, подчинение жены мужу. В 11, 10 это подчинение выражается в обязанности женщины носить на голове покрывало. Впрочем, апостол Павел усматривает новую богословскую глубину в отношениях между мужем и женой, и в этом он превосходит социальные представления своей эпохи.

VII. В Коринфе имели место различные беспорядки во время вечери Господней: разделения, пренебрежение к бедным и другие явления, которые свидетельствовали о высокомерном отношении знатных христиан к более низким по общественному положению собратьям. Это зло апостол Павел пресекает указанием на предание о Тайной вечере, которое он получил «от Господа» и передал Церкви. Апостол указывает также на опасные последствия недостойного причащения верующих Телу и Крови Господней (1 Кор. 11, 17–34).

VIII. Главы 12–14 посвящены теме духовных дарований и их проявлений во время собраний христиан. Поскольку некоторые коринфяне, как видно, хвастались своими духовными дарованиями, апостол Павел обращает их внимание на ту истину, что сами по себе эти дарования, при всем их величии, не имеют никакого смысла. Единственное, что придает им подлинную ценность, это назидание через них ближних. И в любом случае эти дарования имеют временное значение, рано или поздно они упразднятся. В настоящей жизни они являются лишь неким предвкушением благ будущего Царствия. Из всех дарований остаются только вера, надежда и любовь, *«но любовь из них больше»*. Гимн этой любви апостол сплетает в 13-й главе.

IX. Развивая в 15-й главе послания тему воскресения, апостол Павел обращается вначале к древнему символу Церкви, в котором выражены вера в смерть Иисуса Христа «за грехи наши» и в Его явления по Воскресении (1 Кор. 15, 3–5). Воскресение верующих апостол поставляет в прямую зависимость от Воскресения Христова (15, 12–34), и в конце говорит о «духовном теле», которое люди получают по воскресении (15, 35 и след.). В этой главе апостол Павел обращается не столько к тем, кто сомневается в истине воскресения мертвых или вовсе ее отрицает, но прежде всего к носителям греческой культуры и философского образования, которые при вере в бессмертие души не могли принять догмата о телесном воскресении.

X. В конце Первого послания коринфянам апостол Павел говорит о сборе пожертвований, о своих миссионерских планах, представляет коринфянам Тимофея и завершает послание приветствиями и благословением (гл. 16).

14. 3. Содержание Второго послания к коринфянам

Во Втором послании коринфянам уже нет упоминания о тех вопросах, которые занимали апостола Павла в Первом коринфянам. Общий настрой послания здесь меняется, и тон его выдает глубокое волнение автора. Он открывает свое сердце духовным чадам, которых «родил во Христе» (ср. 1 Кор. 4, 15), и делится с ними богатством своих страданий за Христа и тех «чрезвычайных откровений» (2 Кор. 12, 7), которые получил от Него. Писать обо всем этом вынуждают апостола его клеветники, иудействующие христиане, которые, после того как посеяли смуту в Галатийских Церквях, пришли в Коринф, чтобы и здесь поколебать доверие христиан к апостолу Павлу, его апостольскому достоинству. Апостол отвечает на предъявленные ему обвинения, думая прежде всего об успехе Евангелия и о коринфских христианах, а не о себе самом, говорит о величии и о скорбях апостола. Вместе с Посланием филиппийцам это послание относится к наиболее личным и эмоциональным посланиям апостола.

Несмотря на сложности, связанные с определением четкого плана во Втором коринфянам, можно в общих чертах выделить три основных части послания.

I. *Связь апостола Павла с Коринфской Церковью* (2 Кор. 1, 1–7, 16). В Малой Азии апостол Павел подвергся великой опасности, так что был уже на грани смерти (1, 8): он хочет, чтобы и коринфяне узнали об этом. Апостол не смог их посетить, как прежде им обещал, вовсе

не из-за охлаждения к ним, но не желая их огорчить («шадя вас, я доселе не приходил в Коринф» — 2 Кор. 1, 23; «я рассудил сам в себе не приходить к вам опять с огорчением» — 2 Кор. 2, 1). К тому же святого Павла ожидали апостольские дела в Македонии (1, 11–2, 13). Далее он говорит о величии апостольского призвания и превосходстве служения Нового Завета в сравнении с ветхозаветным. Служители Нового Завета есть служители «не буквы, но духа» (2, 14–4, 6). Конечно, это служение сопровождается многими скорбями и трудностями (4, 7–15), но вместе с тем оно исполнено несомненной надежды на то, что смерть будет побеждена воскресением (4, 16–5, 10). Кроме того, новозаветное служение состоит в ходатайстве апостолов от лица Христова о примирении вселенной с Богом (5, 11–21). Святой Павел открывает свое сердце коринфянам, говорит им о горечи своего служения как апостола Христова (6, 1–13) и в заключение высказывает удовлетворение по поводу благих известий о коринфских христианах, которые апостол Тит принес ему в Македонию (6, 14–7, 16).

II. *Наставления по поводу сбора пожертвований для христиан в Иерусалиме* (2 Кор. 8–9).

III. *Апология апостола Павла, защита им своего апостольского достоинства* (2 Кор. 10–13). Апостол Павел обращается к своим адресатам со словами, исполненными негодования и вместе с тем любви. Он защищает свое апостольское достоинство в виду тех обвинений, которые предъявляли ему иудействующие. Их целью было поколебать доверие христиан к нему как апостолу, чтобы тем легче посеять между коринфянами свое учение. Апостол Павел прямо называет их «лже-апостолами» и перечисляет те подвиги и страдания, которые он перенес за Христа (см. особенно 2 Кор. 11, 16–33). Эти беды и страдания свидетельствуют о том, что он ничем не ниже тех «сверхапостолов» (ὑπερλίαν ἀποστόλους — 2 Кор. 12, 11), поскольку имеет все отличительные признаки апостола. А кроме этих бедствий он сподоблялся и откровений от Господа (12, 1–13). В конце апостол Павел готовит своих адресатов к своему третьему посещению Коринфа (13, 1 и след.).

14.4. Время написания Первого и Второго посланий к коринфянам

Из того, что апостол Павел сообщает в Первом послании коринфянам, следует, что он находится в Ефесе в конце своего трехлетнего пребывания там, т.е. около 55 года. Он говорит о своих планах остаться в Ефесе до Пятидесятницы и затем идти в Македонию, что-

бы после этого посетить и Коринф. Второе послание было написано, когда апостол находился уже в Македонии, согласно вышеизложенным планам, спустя примерно год после написания Первого коринфянам, следовательно около 56 года.

14.5. Написал ли апостол Павел другие послания к коринфским христианам до Первого и Второго к коринфянам?

Многие исследователи считают вполне возможным, что кроме двух известных нам посланий коринфянам апостол Павел написал к ним и другие послания. Эти предположения основываются на прямых указаниях и косвенных намеках двух канонических посланий. Например, в словах Первого коринфянам 5, 9–10: «Я писал вам в послании не сообщаться с блудниками; впрочем не вообще с блудниками мира сего...» — подразумевается, что апостол Павел еще до известного нам Первого коринфянам написал им другое письмо. Это письмо не сохранилось, но многие ученые видят часть этого текста в отрывке 2 Кор. 6, 14 — 7, 1, где речь идет о нравственной чистоте. К утерянному посланию могут относиться также отрывки из Первого коринфянам 6, 12–20 и 10, 1–22.

Кроме того, в современном Втором послании коринфянам имеется следующее сообщение: «От великой скорби и стесненного сердца я писал вам со многими слезами, не для того, чтобы огорчить вас, но чтобы вы познали любовь, какую я в избытке имею к вам» (2, 4). И в другом месте: «Посему, если я опечалил вас посланием, не жалею, хотя и пожалел было; ибо вижу, что послание то опечалило вас, впрочем на время. Теперь я радуюсь не потому, что вы опечалились, но что вы опечалились к покаянию» (7, 8–9). Но этим посланием, которое было написано «со многими слезами» и опечалило коринфян, не могло быть Первое коринфянам. Апостол Павел намекает здесь, видимо, на какое-то другое свое послание, которое он отправил между Первым и Вторым. На это промежуточное послание указывают также чтения из Второго коринфянам 2, 9 и 7, 12.

Проблема «слезного» послания связана с вопросом о коротком незапланированном путешествии апостола Павла в Коринф между написанием Первого и Второго коринфянам. На основании каких данных можно заключить, что апостол совершил это путешествие? Из книги Деяний известно об одном только посещении апостолом

Павлом Коринфа до написания им Первого и Второго коринфянам (Деян. 18, 1). Но во Втором коринфянам речь идет о предстоящем апостолу третьем путешествии в Коринф (12, 14: «Вот, в третий раз я готов идти к вам»; 13, 1: «В третий уже раз иду к вам»; 2, 1: «Итак я рассудил сам в себе не приходить к вам опять с огорчением»). Таким образом, предполагается существование еще одного «с огорчением» посещения апостолом Павлом Коринфа, не тождественного с самым первым его приходом туда (Деян. 18, 1 и след.), но имевшего место перед написанием Второго коринфянам, так что сам апостол Павел называет свое предстоящее пришествие в Коринф третьим.

При помощи этих указаний можно воссоздать следующую картину действий апостола Павла: еще до наступления праздника Пятидесятницы 55 года, когда апостол намеревался оставить Ефес и отправиться в Македонию, он в спешном порядке прибывает в Коринф, возможно морским путем, для того чтобы разрешить на месте возникшие там проблемы и предотвратить возможные печальные последствия. Во время этого посещения происходят события, которые огорчили апостола. Возможно, его обвинили в желании властвовать силой своего авторитета над верой коринфских христиан. Об этом упоминается во Втором коринфянам 1, 24: «...не потому, будто мы берем власть над верою вашею; но мы споспешествуем радости вашей». Отвечая на обвинения, апостол Павел напоминает им, что ни он, ни его помощники не воспользовались даже той «властью», на какую могли рассчитывать другие апостолы (2 Кор. 12, 13). Наиболее тяжелым для апостола Павла было то, что во время этого посещения некто из христиан крайне грубо обошелся с ним. Кто был этот «оскорбитель» (2 Кор. 7, 12) и какого рода оскорбление нанес он апостолу Павлу, мы не знаем. Может быть, этот обидчик был одним из тех, кого апостол иронически называл «сверхапостолами». Возвратившись в Ефес, апостол Павел написал «слезное послание», о котором упоминает, как мы видели, во Втором коринфянам 2, 4, 9; 7, 8–9, 12. По всей видимости, апостол был извещен о благих плодах этого скорбного Послания к коринфянам, прочитав которое, они опечалились, но «опечалились к покаянию» (2 Кор. 7, 9; ср. 7, 10: «Ибо печаль ради Бога производит неизменное покаяние ко спасению»). Добрую весть принес апостолу Павлу, находившемуся еще в Македонии, святой Тит, который, возможно, был и подателем «слезного послания». И уже после этого из Македонии апостол пишет Второе послание коринфянам, которое, по крайней мере в главах 1–9, носит примирительный характер.

Можно поставить вопрос: было ли утеряно «слезное послание»? Многие исследователи полагают, что частью этого послания являются

главы 10–13 Второго послания коринфянам, в которых апостол описывает свои скорби и заключения, а также те благодатные откровения, которых сподобил его Господь. С точки зрения стиля и общего настроения эти главы существенно отличаются от первых девяти глав Второго коринфянам. Совершенно очевидно, что стиль апостола Павла резко меняется с первого стиха 10-й главы. Какова причина такого перепада? Изменилось ли настроение самого апостола Павла? Или во время составления послания он получил новые неблагоприятные известия от коринфян? Или же до 9-й главы послание написано под диктовку секретарем, а в 10, 1 апостол сам берет в руки перо и уже не смягчает выражения? Все эти и подобные им предположения если и не разрешают вопроса, то по крайней мере убеждают в существовании проблемы соотношения между главами 1–9 и 10–13. Версия о том, что главы 10–13, кроме некоторых стихов 13-й главы, являются частью «слезного послания», хотя и не может быть безусловно доказана, тем не менее дает ответ на большинство вопросов, вызванных изменением стиля с первого стиха 10-й главы.

В древние времена также полагали, что апостол Павел кроме Первого и Второго коринфянам написал и другие послания в Коринф. Это следует из существования апокрифического Третьего послания коринфянам. Оно сохранилось в двух латинских и восьми армянских рукописях Нового Завета, между Вторым коринфянам и Посланием галатам или в конце Павловых посланий. В сирийском каноне III века (ранее Пешитты) имеется Третье коринфянам. Упоминается оно и в армянском каноне с III по VII век. На Третье послание коринфянам преподобный Ефрем Сирин составил даже комментарий. В начале XX века Гарнак¹ сделал обратный перевод этого послания на греческий язык (Kleine Texte 12. Bonn, 1905).

Апокрифическое Третье послание коринфянам сохранилось также в коптских деяниях апостола Павла, апокрифическом тексте II века. В этом коптском памятнике повествуется о том, что во время пребывания апостола Павла в Филиппах ему пришло от коринфян письмо, где речь шла о двух лжеучителях, Симоне и Клеовии, которые не признавали всемогущества Божия, сотворения Богом мира и человека, телесного воскресения, воплощения Христова от Девы Марии и действительности крестной смерти Спасителя. В своем от-

¹ Adolf von Harnack (1851–1930) — немецкий протестантский историк Церкви, один из влиятельнейших представителей либеральной теологии, проф. Берлинского университета (1888–1921), основатель и президент (1903–1911) Евангельского социального конгресса (Evangelical Social Congress), директор Королевской библиотеки в Берлине (1905–1921).

вете коринфянам апостол Павел особо подчеркивает, что Христос родился от Девы Марии, Которой Бог Отец послал с небес Духа Святого, что Христос есть Спаситель всех людей и что спасение касается не только души, но и тела, что тела всех людей воскреснут¹.

Конечно, Третье послание коринфянам всего лишь апокриф, но из его существования косвенно можно заключить, что в определенных кругах существовало убеждение в наличии более обширной переписки апостола Павла с Коринфом. И хотя апокрифическое Третье коринфянам никак не связано с «слезным посланием», оно тем не менее являет пример попытки восполнить недостающие вехи в переписке апостола Павла с Коринфской Церковью.

14.6. Два послания к коринфянам в современных исследованиях

Естественно было ожидать, что Первое и Второе послания коринфянам, с разнообразием предложенных в них вопросов (особенно в 1 Кор.) и множеством намеков на существование более обширной переписки апостола Павла с Коринфом, станут благоприятной почвой для множества научных исследований. Кроме тех вопросов, которые обозначены при обзоре содержания посланий и кроме уже приведенных конкретных стихов, вызвавших наибольший интерес ученых, следующие вопросы продолжают привлекать к себе внимание современных исследователей:

1. Немалый интерес представляют собой данные двух посланий коринфянам в отношении народных обычаев и социальных институтов греко-римского мира I века по Рождестве Христовом.

2. Распространение так называемого харизматического движения вызвало огромное количество исследований (особенно по 1 Кор. 12–14) относительно природы пророческого дарования, значения дарований в жизни Церкви и учения о Святом Духе.

3. Развитие разнообразных феминистических теорий и движений в западном мире и вызванный ими диалог заставили обратить особое внимание на толкование отрывков из Первого послания коринфянам 11, 12–16 и 14, 33–36.

4. Вопросы, связанные с браком и безбрачием, получили свое развитие при исследовании 7-й главы Первого послания коринфянам.

¹ Новогреческий перевод 3 Кор. см.: *Καραβιδόπουλου Γ. Ἀπόκρυφα Χριστιανικά κείμενα*. Τ. II. ΒΒ 29. 2004. Σ. 182–186.

15. Послания из уз. Время и место написания

Βιβλιογραφία¹

Толкования: *Χρυσοστόμου*. PG 62; *Θεοδωρήτου*. PG 95; *Οἰκουμενίου*. PG 118–119; *Θεοφυλάκτου*. PG 124–125; *Cramer*. Catenaе. VI. 100–340; *Ἰωαννίδη Β.* Ἑρμηνεία τῆς πρὸς Φιλιππησίους ἐπιστολῆς. 1963; *Καραβιδόπουλου Ἰ.* Ἀποστόλου Παύλου ἐπιστολές πρὸς Ἑφεσίους, Φιλιππησίους, Κολοσσαεῖς, Φιλήμονα. ΕΚΔ 10. 1981; *Μπρατσαϊώτη Π.* Ὑπόμνημα εἰς τὴν πρὸς Φιλήμονα ἐπιστολήν. Μετά παραρτήματος περὶ τοῦ τῆς δουλείας θεσμοῦ ἐν τε τῇ ἀρχαιότητι καὶ τῇ Κ.Διαθήκῃ. 1923; *Τρεμπέλα Π.* Ὑπόμνημα εἰς τὰς ἐπιστολάς τῆς Κ.Δ. Τ. 2. Σ. 80–271, 446–456; *Τσάκωνα Β.* Ὑπόμνημα εἰς τὴν πρὸς Κολοσσαεῖς ἐπιστολήν τοῦ Ἀπ. Παύλου. 1975; *Collange J.F. L'* épître de St. Paul aux Philippiens. CNT, 1973; *Lohse E.* Die Briefe an die Kolosser und an Philemon. KEK, 1986; *Gnilka J.* Der Epheserbrief. НТhK, 1971; *Fee G.* Paul's Letter to the Philippians. NICNT, 1995; *Caird G.B.* Paul's Letter from prison. 1976.

Научные исследования: *Ἀγουρίδη Σ.* Ὁ ρόλος τῶν γυναικῶν στὴν ἐκκλησία τῶν Φιλιππῶν // Ἄρα γε γινώσκεις ἀνάγνωσκες. 1989. Σ. 185–193; *Ἰωαννίδη Β.* Ὁ ὕμνος τοῦ Ἀποστόλου Παύλου πρὸς τὸν ἐν Τριάδι Θεὸν ἐν Ἑφес 1, 3–14 // ΕΕΘΑΑ 14. 1963. Σ. 385–419; *Καραβιδόπουλου Ἰ.* Ἐνδείξεις ἐκ τῶν ἐπιστολῶν τῆς αἰχμαλωσίας καὶ ἐκ τῆς παραδόσεως περὶ τῆς φυλακίσεως τοῦ Ἀποστόλου Παύλου ἐν Ἑφесῳ. ΕΕΘΑΘ, 1965; *Он же.* Ἡ πρὸς Φιλιππησίους ἐπιστολή στὴ σύγχρονη ἔρευνα. ΔΜΒ, 1980; *Он же.* Ὁ Χριστολογικὸς ὕμνος τῆς πρὸς Κολοσσαεῖς ἐπιστολῆς (Κολ 1, 15–20). 2007.

Послания святого апостола Павла ефесянам, филиппийцам, колоссянам и Филимону называют посланиями из уз, поскольку они были написаны из заключения, о чем сам апостол неоднократно упоминает в этих посланиях (Еф. 3, 1; 6, 20; Флп. 1, 7, 12–17; Кол. 1, 24; 4, 3, 10, 18; Флм. 1, 9, 10, 13, 22, 23). Впрочем, апостол нигде не уточняет место своего заключения.

Из книги Деяний святых апостолов известны всего три заключения апостола Павла: в Македонском городе Филиппы в течение од-

¹ Здесь приведены труды, посвященные не только месту и времени написания посланий из уз, но и их толкованию.

ной ночи (Деян. 16, 22–40), в Кесарии Палестинской на протяжении двух лет, 58–60 годы по Рождестве Христовом (Деян. 23, 33–26, 32) и, наконец, в Риме, куда апостол был доставлен в узах и «жил целых два года на своем иждивении» (Деян. 28, 30). Но кроме этих уз, о которых прямо говорит святой Лука в книге Деяний, апостол Павел претерпел и другие заключения. Второе послание Тимофею, например, было написано во время вторых римских уз апостола. Кроме того, во Втором коринфянам апостол Павел, перечисляя свои злоключения за Евангелие Христово, между прочими называет и следующие: «Я гораздо более [был] в трудах, безмерно в ранах, более в темницах и многократно при смерти» (11, 23), «под ударами, в темницах, в изгнаниях» (6, 5). И это при том, что ко времени написания Второго коринфянам книга Деяний упоминает только об одном заключении апостола Павла в течение ночи в Филиппах! Предание о многократных заключениях апостола Павла нашло свое отражение и в Первом послании Климента V, 6, где читаем следующее: «[Павел] показал достойное награды терпение, *перенеся семь заключений*, будучи гоним, побиваем камнями, став проповедником [Евангелия] на Востоке и Западе». Из этого следует, что молчание святого Луки о других заключениях, кроме тех трех, о которых он прямо упоминает, вовсе не означает, что апостол не был более в узах. Итак, во время какого заключения были написаны наши четыре послания?

Древнее экзегетическое предание Церкви говорит, что четыре послания из уз были написаны во время первого заключения апостола Павла в Риме, о котором повествуется в конце книги Деяний. И современные ученые, которые соглашаются с традиционной точкой зрения, приводят в защиту ее следующие доказательства: 1. Деяния сообщают нам, что апостол Павел после апелляции к суду Кесаря был отправлен под конвоем из Кесарии Палестинской в Рим, где «и жил целых два года на своем иждивении и принимал всех, приходивших к нему, проповедуя Царствие Божие и уча о Господе Иисусе Христе со всяким дерзновением невозбранно» (Деян. 28, 30–31). В этих условиях апостол мог свободно написать и разослать свои послания. 2. Упоминание «претории» и «кесарева дома» в Послании филиппийцам (1, 13 и 4, 22) с очевидностью указывает на Рим. 3. Упоминание в Послании колоссянам (4, 14) святого Луки, который был с апостолом Павлом во время первых римских уз. 4. Раб Филимона Онисим, вероятнее всего, встретил апостола в Риме, поскольку этот город был прибежищем беглецов и гонимых со всех концов необъятной Римской империи. 5. В четырех посланиях из уз нигде не говорится о сборе милостыни

для «нищих» в Иерусалиме, что обычно для всех посланий апостола Павла из его миссионерских путешествий. 6. Сообщение разных городов Римской империи со столицей было более частым.

Принятие Рима в качестве места написания посланий из уз не объясняет, однако, очень многих вопросов, вытекающих как из самих посланий, так и из сопоставления их с параллельным повествованием книги Деяний. В связи с этим были высказаны новые гипотезы относительно места и времени написания этих посланий. Первым в 1731 году подверг сомнению традиционную точку зрения Одер (G. Oeder) и стал утверждать, что Послание филиппийцам было написано из Коринфа и даже ранее Первого коринфянам. Он наглядно показал также, что упоминание «претории» (Флп. 1, 13) и «кесарева дома» (Флп. 4, 22) совсем не обязательно указывает на Рим. В конце XVIII века (1799) Готтлоб (H.E. Gottlob) предложил в качестве места написания посланий из уз Кесарию Палестинскую. Эту версию приняли в дальнейшем некоторые исследователи, но широкого распространения она так и не получила.

В начале XX века Лиско (H. Lisko) и одновременно с ним Адольф Дейссман (A. Deissmann) высказали предположение, что апостол Павел был в узах в Ефесе и оттуда написал те четыре послания. Это предположение было впоследствии принято и развито многими учеными, и в настоящее время этой точки зрения придерживаются большинство исследователей и толкователей посланий из уз. Вот основные аргументы защитников теории Ефеса.

1. Из четырех посланий наиболее убедительные доказательства в пользу Ефеса дает нам Послание филиппийцам. Внимательное изучение этого послания показывает, что между Филиппами и тем местом, где находился в заключении апостол Павел, еще до написания послания, было совершено по меньшей мере четыре перехода. Вначале к филиппийцам доходит весть о заключении апостола в узы. Филиппийские христиане посылают к нему Епафродита с материальной помощью. Затем в Филиппы приходит весть о тяжелой болезни Епафродита. Епафродит узнаёт, что филиппийские христиане беспокоятся о нем. И наконец, апостол Павел посылает обратно Епафродита с Посланием к филиппийцам. Учитывая, что сообщение в те времена было более чем проблематичным, путешествие между Филиппами и Римом требовало около шести — восьми недель в пути. Четыре перехода плюс пятое путешествие Епафродита с Посланием к филиппийцам потребовало бы около восьми месяцев пути. И это только в том случае, если между переходами не было пауз и сами путешествия совершались без задержек в пути, столь обычных в то время,

когда путешественнику приходилось искать судно или долгое время ожидать благоприятной погоды. Во всем этом легко убедиться, если перечитать повествование книги Деяний (гл. 27–28) о путешествии апостола Павла из Кесарии Палестинской в Рим и при этом обратить внимание на неимоверные затраты времени: «...медленно плавая многие дни», «но как прошло довольно времени, и плавание было уже опасно...», «чтобы, если можно, дойти до Финика... и [там] перезимовать...», «но как многие дни не видно было ни солнца, ни звезд и продолжалась немалая буря...», «через три месяца [!] мы отплыли на корабле, зимовавшем на том острове...». Вот насколько трудными, опасными и долгими были путешествия в условиях и средствах передвижения той эпохи. И напротив, расстояние от Филипп до Ефеса можно было преодолеть за каких-нибудь семь дней.

2. В Послании филиппийцам 2, 19 апостол Павел говорит о своем намерении «вскоре» послать к ним Тимофея и тотчас добавляет: «...я уверен в Господе, что и сам скоро приду к вам» (2, 24). Эти планы апостола не соответствуют ни тому, что произошло после кесарийских или римских уз, ни с его желанием, согласно Посланию римлянам 15, 24, 28, посетить Испанию. Зато очень хорошо вписываются в повествование о путешествии апостола Павла в Филиппы, о котором говорит святой Лука в книге Деяний 19, 21–22 (см. также 1 Кор. 4, 17; 16, 10) и с его путешествием по Македонии (Деян. 20, 1–2), что в контексте книги Деяний происходит непосредственно после трехлетнего пребывания апостола Павла в Ефесе. Трудно даже представить, чтобы события, описанные святым Лукой в Деяниях 19, 21–22 и 20, 1–2, могли относиться к другому периоду его служения, кроме как упомянутым в Послании филиппийцам 2, 19, 24 планам апостольского путешествия. В любом случае двойное упоминание «скорого» прибытия в Филиппы (Флп. 2, 19, 24) подразумевает в сознании пишущего эти строки весьма близкое расстояние между тем местом, где он находится, и Филиппами. Из Рима, в чем мы только что убедились, невозможно было добраться до Филипп настолько «скоро».

3. В Послании филиппийцам 4, 10–20 апостол Павел выражает свою благодарность христианам города Филиппы за материальную помощь, которую они присылали ему в Фессалоники. Но если бы апостол писал это из Рима, такая благодарность была бы необъяснима, поскольку до римских уз он успел еще раз побывать в Филиппах (Деян. 20, 2 и след.) и имел возможность лично высказать им свою признательность.

4. Внимательное изучение и сопоставление тематики Послания филиппийцам с основными вопросами посланий третьего миссионер-

ского путешествия (Рим., 1 и 2 Кор., Гал.) позволяет сделать вывод об их близости и свидетельствует о том, что они были написаны апостолом Павлом в тот же период жизни (ср., напр., Флп. 1, 21 = Гал. 2, 20 / Флп. 3, 2 д. = 2 Кор. 2, 17; 4, 2–11, 13 / Флп. 3, 4–5 = 2 Кор. 11, 18, 22–23 / Флп. 3, 10 = Рим. 6, 5 / Флп. 4, 5 = 1 Кор. 16, 22 и др.).

5. Апостол Тимофей упоминается в посланиях филиппийцам, колоссянам и Филимону в качестве соавтора. Из книги Деяний (гл. 19) известно, что святой Тимофей был рядом с апостолом Павлом в Ефесе, в начале третьего миссионерского путешествия, и затем сопровождал его в Иерусалим (Деян. 20, 4). И с другой стороны, невозможно предположить, чтобы он последовал за апостолом Павлом в Рим, поскольку из Первого послания Тимофею следует, что к концу двухлетнего пребывания апостола Павла в римских узах святой Тимофей уже долгое время находился в Ефесе.

6. В Послании Филимону стих 22 апостол Павел пишет: «...а вместе приготовь для меня и помещение; ибо надеюсь, что по молитвам вашим я буду дарован вам». Эти слова свидетельствуют, что апостол ожидал скорого освобождения и что он считал близким к месту своего заключения город Колоссы, где жил Филимон. Это путешествие в Колоссы, возможно, соотносится с теми планами, которые апостол Павел строил в Послании филиппийцам 2, 24 и осуществил согласно Деяниям 20, 2 и далее. В любом случае беглый раб Филимона Онисим с большей вероятностью мог оказаться в ближайшем к Колоссам крупном торговом городе Ефесе, чем в далеком Риме. Это предположение становится еще более вероятным, если вспомнить об ефесском святилище Артемиды, которое давало право неприкосновенности беглым рабам.

7. Книга Деяний сообщает, что римские узы были не более чем домашнее заключение «на своем иждивении»¹ (Деян. 28, 30–31). Но по посланиям из уз создается впечатление о некоем суровом заточении, которое стало для апостола настоящим мученичеством (см., напр., Флп. 1, 21 и след.; 2, 17 и др.). Вместе с апостолом были заключены Аристарх (Кол. 4, 10) и Епафрас (Флм. 23), что больше соответствует именно ефесским узам, чем римским, где апостол Павел не имел сокамерников, но жил «особо с воином, стерегущим его» (Деян. 28, 16). А об Аристархе у нас есть даже прямое указание книги Деяний 19, 29, что он был схвачен вместе с апостолом Павлом в Ефесе.

8. В заключение вот весьма интересные сведения из одного маркионитского пролога (середина II в. по Р.Х.) к Посланию колос-

¹ Епископ Кассиан переводит это как «в нанятом им самим помещении». — *Примеч. пер.*

сянам, где говорится о месте его написания: «Colossenses et hi sicut Laodicensis sunt Asiani... Ergo apostolus jam ligatus scribi ab Epheso»¹. Притом что этот же пролог относительно Послания Филимону говорит, что оно было написано «а Roma de carcere»², это древнее свидетельство показывает, что и в середине II века существовало мнение о заключении апостола Павла в Ефесе.

Все эти аргументы убеждают в том, что гипотеза заключения в Ефесе позволяет разрешить большинство проблем, связанных с посланиями из уз. И главное — она облегчает согласование планов миссионерских путешествий, которые строит апостол Павел в посланиях из уз, с путешествиями, описанными святым Лукой в книге Деяний. Упоминание «претории» и «кесарева дома» в Послании филиппийцам не может быть признано контраргументом теории Ефеса, поскольку «преториями» назывались резиденции римских наместников в крупных городах областей Римской империи (см. Деян. 23, 35; Мф. 27, 27; Мк. 15, 16; Ин. 18, 28; 19, 9). А наименование «кесарева дома» прилагалось не только членам императорской семьи, проживавшим в Риме, но имело более широкий смысл и обозначало всех слуг императора, с его рабами и вольноотпущенниками, как в Риме, так и в больших провинциальных городах.

Не может иметь решающего значения и характеристика апостола Павла как «старца»³ в Послании Филимону стих 9, потому что в принятом тогда разделении периодов человеческой жизни «старость» соответствует возрасту примерно 50–55 лет. И если в книге Деяний 7, 58 Павел назван «юношей», т.е. был 20–28 лет, то ко времени написания посланий из уз ему было как раз около 55 лет.

Самым уязвимым местом теории ефесских уз является то, что святой Лука в 19-й главе книги Деяний, при описании проповеди апостола Павла в Ефесе в начале третьего миссионерского путешествия, ничего не говорит о его заключении. Но относительно этого мы уже заметили, что и многие другие узы апостола, на которые он намекает в своих посланиях (напр., 2 Кор. 6, 5; 11, 23), святой Лука вовсе нигде не упоминает. Сам же апостол Павел при описании своей деятельности в Ефесе дает понять, что обстоятельства его пребывания там были крайне тяжелыми (см. 1 Кор. 15, 32; 2 Кор. 1, 8–11).

¹ «Колоссы и Лаодикия — это Аснийские города... а значит апостол писал им из Ефеса».

² «Из римской тюрьмы».

³ Флм. 9: «πρεβήτης» — человек преклонного возраста. — *Примеч. пер.*



*Руины «темницы апостола Павла». Иллюстрация из Комментария
Мартина Дибелиуса на Послание Ефесеянам (1953)*

Византийский историк Никифор Каллист (XIV в.) в своей «Церковной истории» 11, 25 пересказывает содержание апокрифических деяний Павла (конец II в. по Р.Х.). Согласно этому апокрифу, апостол Павел был осужден в Ефесе анфипатом Иеронимом на борьбу со зверями (θηριομαχία), т.е. на съедение зверям, но чудесным образом избавился от смерти. Вероятнее всего, конечно, что автор апокрифических деяний Павла сам придумал это повествование, основываясь на сообщении Первого коринфянам 15, 32: «Если я из человеческих побуждений боролся со зверями в Ефесе...» Но не исключено, что здесь нашло отражение и некое соответствующее предание Ефесской Церкви. Пример подобного предания мы находим у святителя Ипполита Римского (Толкование на книгу пророка Даниила 3, 29).

И доньше посетителям Ефеса показывают руины «узилища» апостола Павла, что ясно указывает на существование в Ефесской Церкви местного предания о заключении здесь апостола Павла.

После всех этих замечаний мы считаем вполне вероятной теорию, что послания из уз были написаны апостолом в Ефесе. В этом городе, где апостол Павел в течение трех лет вел апостольскую деятельность и был схвачен местными властями, весьма возможно, он провел несколько месяцев и в темнице. Каким образом определить тогда время написания посланий? Если согласиться, что узы апостола закончились до Пасхи 55 года, когда было написано Первое коринфянам, тогда послания из уз могли быть написаны зимой 54/55 года. Не исключено, что первым было написано Послание филиппийцам, во время первого и более сурового заключения. А к концу пребывания апостола Павла в Ефесе, из менее суровых уз, были написаны три остальных послания. С большей точностью время написания определить невозможно.

16. ПОСЛАНИЕ К ЕФЕСЯНАМ

16.1. Важность Послания к ефесянам. Ефесянам как окружное послание

Послание ефесянам, по замечанию одного из наиболее выдающихся древних толкователей, святителя Иоанна Златоуста, «преисполнено возвышенных мыслей и догматов». «Оно, — продолжает Златоуст, — исполнено весьма возвышенных и необъятных созерцаний. Ибо никому почти прежде не поведал [апостол Павел] то, что он раскрывает здесь»¹. «Поэтому и нам, — говорит блаженный Феофилакт, — нужно особенное внимание, чтобы уразуметь сокрытые здесь тайны»². Действительно, Послание ефесянам устремляет мысль читателя к «тайне, сокрытой от вечности в Боге» (Еф. 3, 9), той тайне, которую открыл человечеству Господь Иисус Христос, и которая состоит в осуществлении через Церковь предвечной Божественной воли о спасении всех людей. Среди хаоса и разделений древнего мира Церковь, как новое бытие, становится свыше сходящим даром человеколюбивого Бога, Который собирает в одно тело, в единство общения веры, мира и любви тех, кого разделяла прежде исконная вражда, иудеев и язычников. Причастность этому новому общению, единству тела Христова, должна сопровождаться соответствующей жизнью его членов, жизнью «во Христе».

Отвлеченность тематики послания, которое не затрагивает конкретных нужд одной из поместных Церквей, но обращается сразу ко всей Церкви Христовой, дала повод современным исследователям охарактеризовать Послание ефесянам как «богословский трактат», как «огласительную беседу перед крещением» или «размышление о премудрости тайны Христовой» и т.п. Кроме общего характера тематики послания следует обратить внимание на отсутствие обычных для Павловых посланий элементов, таких, как: упоминание конкрет-

¹ Иоанн Златоуст, *свт.* Творения. Т. XI. Кн. I. СПб., 1905. С. 5–6.

² Бл. Феофилакт, *архиеп. Болгарский*. Толкования на Новый Завет. Ч. 2. СПб., 1911. С. 632.

ных проблем адресатов, поименные приветствия знакомым лицам и др. Все это, в сочетании с другими проблемами послания, породило множество самых разнообразных версий относительно изначального предназначения Послания ефесянам.

Поиски ответа затрудняются еще и тем, что в некоторых древних рукописях вовсе отсутствует указание на адресата: «в Ефесе» (Еф. 1, 1). Этой фразы нет в самой древней рукописи Павловых посланий, папирусе P⁴⁶ (около 200 г. по Р.Х.), нет ее и в тексте унциальных кодексов IV века, Синайском и Ватиканском, в минускульных рукописях № 6 и 424, а также в минускульной Афонской рукописи № 1739. Отсутствует указание на адресата Послания ефесянам в тексте Маркиона и в тех рукописях, которыми располагали Ориген и святитель Василий Великий. Последний даже замечает, что «такое чтение (т.е. без «в Ефесе») передали нам наши предшественники и мы сами обнаружили это в наиболее древних рукописях».

Для решения проблемы адресатов Послания ефесянам, а также отсутствия поименных приветствий и отвлеченности тематики послания англиканский епископ Джеймс Юшер (James Ussher) в 1654 году выдвинул гипотезу, которую до него предлагали уже Феодор Беза и Гроций (H. Grotius), что Послание ефесянам является окружным посланием, которое апостол Павел адресовал различным Церквам Малой Азии. Эта гипотеза нашла себе общее признание в ученом мире и до наших дней существует в нескольких вариациях. 1. Податель послания Тихик переносил его из одной поместной Церкви в другую, каждый раз ставя в 1, 1 имя той Церкви, которой его читал. 2. Тот же Тихик оставил в каждой из поместных Церквей по экземпляру рукописи послания, в которой значилось имя этой Церкви. 3. Адресатами Послания ефесянам оказались все те поместные Церкви, которые находились на пути Тихика, несшего в Колоссы отдельное послание апостола Павла. 4. Один из экземпляров окружного послания был принесен и в Лаодикийскую Церковь, о чем сам апостол упоминает в Послании колоссянам 4, 16: «...то, которое из Лаодикии, прочитайте и вы».

Нет убедительных доказательств, для того чтобы предпочесть какую-либо одну из перечисленных выше версий. Поэтому мы остаемся при общем и всеми признанном ныне взгляде на Послание ефесянам, как на окружное послание. При этом мы не исключаем, конечно, возможности, что и Лаодикия была среди тех Церквей, которым было адресовано Послание ефесянам.

16.2. Содержание Послания к ефесянам

Послание ефесянам развивает, как уже сказано, одну центральную тему: спасительное домостроительство Божие, которое осуществляется в человеческой истории через созидание Церкви. Церковь Христова объединяет в единое тело тех, кто прежде пребывал в неизбывной вражде между собою, иудеев и язычников. Это единство есть дело Самого Христа, Который Своим Крестом и Воскресением приносит во вселенную мир и примиряет людей с Богом. Сам Дух Святой питает, объемлет и соединяет это новое общество спасаемых, которые составляют Тело Христово. Таковы основные линии первой части послания (Еф. 1–3). Вторая часть (Еф. 4–6) посвящена практическим вопросам, которые зиждутся на богословском фундаменте первой части.

Подробнее содержание Послания ефесянам можно представить в следующем виде:

1. *Тайна Божественного домостроительства о спасении всех людей и ее осуществление во Христе через Церковь* (Еф. 1, 1 — 3, 21). После обычного вступления апостол возносит гимн Троицистскому Богу (1, 3–14), где объясняет образ осуществления божественной воли о «воссоединении под единою главою» и спасении всех через Христа в Духе Святом. В этом гимне собраны и обозначены все основные темы послания. После этого апостол Павел благодарит Бога за добрые известия о вере и любви своих адресатов и возносит молитву об их преуспевании (1, 15–23). Эта молитва с перерывами продолжается в 3, 1 и след., 3, 14 и след., чтобы завершиться в 3, 20–21 славословием. После этого (2, 1–10) апостол говорит о спасении всех людей ради любви и благодати Божией: мертвые по своим грехам люди воскресли со Христом для новой жизни, плоды которой проявляются в добрых делах. В этой новой жизни под сенью божественного мира, т.е. под сенью Церкви, иудеи и язычники составляют вместе единое тело (2, 11–22) и уподобляются единому зданию, которое утверждается на основании апостолов и пророков и имеет своим краеугольным камнем Самого Христа. Тайнство спасения людей во Христе, совершающееся в Церкви, а также особая миссия и служение апостола Павла в отношении этого таинства описаны в Послании ефесянам 3, 1–13. Автор послания обращается к Богу с молитвой, чтобы его читатели смогли постигнуть эту тайну божественной любви (3, 14–19) и закрывает изложение темы славословием Богу (3, 20–21).

II. *Осуществление тайны божественного домостроительства в жизни верующих, как членов Тела Христова* (Еф. 4, 1 — 6, 24). Во второй, практической, части послания апостол Павел показывает, как изменилась жизнь членов Тела Христова под воздействием дарованной им спасительной благодати. И прежде всего апостол говорит о единстве Церкви, которое не нарушается, но, напротив, еще более укрепляется разнообразными дарованиями Духа Святого, которые получает каждый верующий (4, 1—16); говорит о ветхом и новом человеке (4, 17—24) и о признаках нового человека (4, 25 — 5, 21). Далее апостол отдельно разбирает некоторые стороны жизни нового человека, такие, как: отношения между супругами (5, 22—33), отношения родителей и детей (6, 1—4), отношения между рабами и их по плоти господами (6, 5—9). В отделе Послания ефесянам 6, 10—20 апостол Павел описывает то «всеоружие Божие», которым должен облечься каждый христианин, чтобы противостоять силам противника, представляющим серьезную угрозу. Это означает, что новая жизнь в лоне Церкви не приносит успокоения, но, напротив, является началом подвигов, для чего требуется непрестанное бодрствование. Послание заканчивается упоминанием о Тихике, который и доставил его адресатам (6, 21—22) и благословением апостола Павла читателям (6, 23—24).

16.3. Связь между Посланием к ефесянам и Посланием к колоссянам

Одной из особенностей Послания ефесянам является его близость к Посланию колоссянам. Эту близость можно видеть до некоторой степени в одинаковом расположении материала либо в использовании одинаковой терминологии при изложении тех или иных вопросов. Противники подлинности Послания ефесянам (см. 23) объясняют эти совпадения тем, что один из учеников апостола Павла, написавший это послание, взял за образец учение Послания колоссянам, чтобы сделать более правдоподобным принадлежность Послания ефесянам своему учителю. Или, по другой версии, тот же ученик апостола развил лаконичное учение Послания колоссянам и, таким образом, на основе Послания колоссянам составил Послание ефесянам.

Но спрашивается, к чему так усложнять вопрос взаимосвязи двух посланий? Не лучше ли усматривать причину совпадений в том, что

оба послания были написаны одновременно или спустя небольшой промежуток времени, хотя и преследовали разные цели? Действительно, большинство общих тем двух посланий изложены в Послании колоссянам в напряженно-полемическом тоне, а в Послании ефесянам спокойно вписываются в широкий план богословских созерцаний апостола. Создается впечатление, что после полемики с колосскими еретиками апостол обращается к широкому кругу читателей, чтобы предостеречь их от подобных еретиков и укрепить их веру на прочном богословском основании. Именно такое настроение мирного анализа вопроса после напряженной полемики ощущается в Послании ефесянам. В отношении хронологии обоих посланий на основании приведенных здесь доводов можно заключить, что Послание колоссянам было написано ранее Послания ефесянам. В этом убеждает также то обстоятельство, что некоторые поучения, лишь намеченные в Послании колоссянам, с большей обстоятельностью излагаются в Послании ефесянам.

16.4. Основные экклесиологические положения Послания к ефесянам

Из уже предложенных вводных сведений мы убеждаемся в чрезвычайной близости тематики Послания ефесянам к нашему времени. Пессимистические настроения, эгоистические теории и склонность к обособлению, господствующие в современном мире, весьма напоминают эпоху эллинизма, когда начала распространяться проповедь Евангелия. Для современного человека особенную важность представляют поэтому следующие темы Послания ефесянам: 1) единство Церкви, 2) призыв к миру и 3) учение о таинстве брака.

1. Удаление людей от источника жизни, Самого Бога, в истории человечества приводило лишь к разделением, вражде и в целом к раздробленности общества, когда каждый злоумышляет против ближнего и вынужден постоянно либо защищаться, либо нападать. Во времена апостола Павла стоические философы противопоставили этому общественному злу учение о единстве человеческого рода, составляющем единое тело. Но можно ли говорить о единстве человечества как уже реализованной данности? Апостол Павел ясно понимал, что это единство возможно только как дар Божий и недостижимо одними естественными человеческими силами. По учению апостола Павла, Сам Бог собирает человечество воедино, возводит

его на степень «новой твари», делает его обществом возрожденных, которое называется Церковью и которое в Послании ефесянам именуется Телом Христовым. Церковь является единым Телом, но не по естественным свойствам ее членов, а единственно благодаря спасительной благодати ее главы, Господа Иисуса Христа. Образ человеческого тела апостол Павел использует для того, чтобы показать, что единство людей возможно только как дар Божий, что люди объединяются между собой, только когда соединены со Христом, и что единство, достигаемое в Церкви, является подлинным и действенным только в том случае, если каждый видит в другом человеке равного себе, брата, члена своего собственного тела. Среди бесприютности и враждебности современного мира Церковь раскрывает свои объятия и дает человеку возможность вновь ощутить тепло родного очага, вновь обрести свою семью в Боге¹. Эти новые родственные отношения любви с другими людьми и с Богом могут отогреть наконец человеческие сердца и вернуть им утерянную надежду на лучшее, могут претворить людей из биологических единиц в личности.

2. В Телѣ Христовом, т.е. в Церкви, преодолеваются те различия, которые отдаляют людей друг от друга и от Бога. Благодаря этому *мир* Христов (Еф. 2, 14) становится реальностью и люди наконец обретают друг друга и приближаются к Богу. Но это происходит лишь в том случае, если сама Церковь пребывает верной своему Основателю, «Начальнику мира» и не «сообразуется» с гибельными начинаниями века сего.

3. Признаки христианина как члена Тѣла Христова проявляются в подобающих ему поступках в самых разных житейских ситуациях. Особенно это видно на примере взаимной любви супругов. Ни в одной другой книге Нового Завета не выделяется с такой силой, как в Послании ефесянам², эта взаимность в обязанностях супругов, эта святость брака и, самое главное, эта связь между таинством брака и тайной единения Христа и Церкви.

¹ См.: *Ἀγορεύει* Σ. Παῦλος. ΘΝΕ. Т. 10; *Ὁν ἰδε*. Χριστός. ΘΝΕ. Т. 12.

² Особенно в отрывке Послания ефесянам (5, 22–33), читаемом при совершении таинства венчания.

17. Послание к Филиппийцам

17.1. Апостол Павел и Церковь в Филиппах

Филиппы стали первым европейским городом, где апостолом Павлом и его сотрудниками было брошено семя Евангелия Христова. Во время второго миссионерского путешествия по Малой Азии, в городе Троаде, апостолу Павлу было ночью видение: «Предстал некий муж, Македонянин, прося его и говоря: приди в Македонию и помоги нам» (Деян. 16, 9). Тотчас уразумев, что таким образом Бог призывает его благовествовать там, апостол Павел идет, в 49–50 годах, минуя остров Самофракию, через город Неаполь (современная Кавала) и оттуда примерно 13 километров на северо-запад — и прибывает в Филиппы.

Город Филиппы был выстроен царем Филиппом, отцом Александра Македонского, в 365 году до Рождества Христова на месте древнего селения Криниды (Κρινίδες) и назван в честь своего основателя. После подчинения Македонии римлянам в 146 году до Рождества Христова Филиппы получили статус римской колонии: «Это первый город в той части Македонии, колония» (Деян. 16, 12). В 42 году до Рождества Христова в битве возле Филипп войска Октавиана и Антония одержали победу над сторонниками демократии Брутом и Кассием. После этого Филиппы были заселены отставными римскими воинами и получили статус римского города, с государственными религиозными культами, среди которых особо выделялся культ «стратегов». Поскольку Филиппы стояли на Эгнatieвой дороге, недалеко от Пангеи (Παγγαῖο) с ее золотыми приисками, и были первым европейским городом после Неаполя, который встречал путешественников из Малой Азии, естественно, здесь всегда было многолюдно, велась оживленная торговля и имели хождение различные восточные культы. Современные раскопки показывают, что Филиппы являются «настоящим музеем мифологии».

В обычае апостола Павла было останавливаться для проповеди Евангелия в наиболее значительных городах империи. По крайней

мере, святой Лука сообщает нам об этих городах больше подробностей. И вот в Филиппах, где примерно за сто лет до этого победой войск Октавиана и Антония решилась судьба Римской империи, теперь, в середине I века, решается судьба мира в намного более важном смысле: основывается первая христианская Церковь на землях Европы. О деятельности апостола Павла в Филиппах повествует святой Лука (Деян. 16, 11–40). В последнее время было высказано даже предположение, что либо сам деэписатель, либо его родители были родом из Филипп. О древнем предании относительно происхождения святого Луки из Антиохии Сирийской уже было сказано в связи с третьим Евангелием.

17.2. Характеристика Послания к филиппийцам и его содержание

С Филиппийской Церковью у апостола Павла установились особенно теплые отношения. В этом мы убеждаемся из Послания филиппийцам, которое имеет наиболее личный характер, написано с большим чувством и даже нежностью. Это послание можно охарактеризовать как «послание радости», поскольку тема радости и постоянные увещания апостола филиппийцам радоваться пронизывают его от начала до конца. Кроме того, Послание филиппийцам можно назвать и «посланием смиренномудрия». Это также центральная тема послания, с наибольшей силой выраженная в христологическом гимне (2, 6–11). В этом удивительном и чрезвычайно насыщенном богословскими идеями отрывке говорится о Христе, Который снизошел от Своего небесного бытия, принял образ раба и смирил Себя даже до крестной смерти. Очень трогательны слова сердечной благодарности апостола Павла филиппийцам за ту помощь, какую они неоднократно присылали ему, и тем более теперь, когда он находится в узах.

Послание филиппийцам не имеет четкого деления на догматическую и нравственно-практическую части, подобно посланиям римлянам, ефессянам, колоссянам и др. Читатель не найдет здесь и последовательного изложения разных вопросов, как в Первом коринфянам, где апостол Павел одно за другим разбирает различные недоумения коринфских христиан. Тем более не видно здесь гневно-го тона Послания галатам. Свои мысли и чувства апостол выражает здесь с той непосредственностью, какая свойственна человеку, бе-

седующему с близким другом и не заботящемуся о порядке и внешней форме своей речи. Все это не означает, конечно, что Послание филиппийцам лишено богословской глубины и всецело посвящено практическим вопросам. Такие темы, как «кенозис» Христа (Флп. 2, 6 и след.), оправдание «по вере», эсхатологическая надежда, преображение нашего тленного тела в прославленное и другие, составляют богословский фундамент Послания филиппийцам.

В основных чертах содержание Послания филиппийцам может быть представлено в следующем виде: 1) вступление (1, 1–2); 2) благодарение, молитва и славословие (1, 3–11); 3) проповедь Евангелия во время уз апостола Павла (1, 12–26); 4) жить достойно Евангелия (1, 27–30); 5) увещание к смирению (2, 1–5); 6) христологический гимн (2, 6–11); 7) христиане — свет миру (2, 12–18); 8) сообщение о Тимофее и Епафродите (2, 19–30); 9) враги Креста Христова (3, 1–4, 1); 10) различные увещания (4, 2–9); 11) благодарность за материальную помощь (4, 10–20); 12) приветствия и заключительное благословение (4, 21–23).

17.3. Единство Послания к филиппийцам

Подлинность Послания филиппийцам в современной науке уже не ставится под сомнение. И если некоторые исследователи еще приводят возражения основателя тюбингенской школы Ф.Х. Баура, то единственно ради исторической справки. Послание написано столь живым языком и дышит таким авторитетом, что и заподозрившие было, что это подделка, затруднятся объяснить цель такого подлога. Аллюзии и отзвуки Послания филиппийцам встречаются уже у святителей Климента Римского, Поликарпа, Игнатия, Ириния Лионского и других древних авторов.

Но в отношении единства Послания филиппийцам в настоящее время ведутся оживленные дискуссии. Впервые вопрос о единстве или целостности послания был поставлен в XVII веке. Новый интерес к этой теме пробудился в середине XX века, и обсуждение ее продолжается до сих пор. Ряд исследователей настаивают на том, что известное нам каноническое Послание филиппийцам является сводом из двух или трех отдельных посланий апостола Павла Филиппийской Церкви. В подтверждение этой теории приводятся следующие доказательства:

1. В Послании филиппийцам 3, 1 тон и тематика послания резко меняются. Если первая половина стиха (3, 1a: «Впрочем, братия

мои, радуйтесь о Господе») похожа на завершение предыдущей речи, то вторая его половина (3, 1b: «Писать вам о том же для меня не тягостно, а для вас назидательно») производит впечатление вступления к новому посланию. Стиль речи с 3, 1b заметно изменяется: это уже не мирная дружеская беседа первых двух глав послания, но грозные и жесткие обличения — не самих, конечно, филиппийцев, но тех врагов, кои угрожают их Церкви. Это первое, самое наглядное доказательство, которое, в совокупности с последующими, позволяет исследователям говорить о «втором» Послании филиппийцам, начинающемся с 3, 1b.

2. В отрывке Послания филиппийцам 4, 10–20 апостол Павел благодарит филиппийских христиан за ту материальную помощь, какую они присылали ему через Епафродита для поддержки в стесненных условиях заключения. Но возможно ли, чтобы апостол лишь к концу послания высказал свою благодарность за эти благие плоды христианской любви? Не естественнее ли было ожидать, что он сделает это уже в начале своего дружеского письма? В любом случае отрывок Послания филиппийцам 4, 10–20 мало связан с контекстом и представляется законченным текстом. Может быть, вопрошают исследователи, мы имеем здесь дело с отдельным благодарственным письмом апостола Павла? Как увидим далее, многие отвечают на этот вопрос утвердительно.

3. Святитель Поликарп Смирнский в своем Послании к филиппийцам, в первой четверти II века, обнаруживает знакомство с посланиями апостола Павла (3, 2; 9, 1 и след.; 11, 2; 12, 3) и между прочим упоминает о посланиях (во множественном числе), которые апостол написал Филиппийской Церкви: «...и удалившись от вас, [апостол Павел] написал вам послания» (3, 2). Также византийский историк Георгий Синкелл (IX в.) говорит о «первом» послании апостола Павла к филиппийцам, словно ему было известно о существовании и других посланий этой Церкви: «Сего [Климента] и апостол упоминает в первом послании к филиппийцам, говоря...»

Исходя из приведенных соображений очень многие серьезные ученые полагают, что наше каноническое Послание филиппийцам составлено из двух или, по другим, трех древних посланий апостола Павла Филиппийской Церкви. В самом общем виде это разделение можно представить следующим образом: отдельным первым посланием считают отрывок Послания филиппийцам 4, 10–20, которое апостол Павел написал из заключения, как только получил материальную помощь, чтобы выразить свою благодарность филиппийс-

ким христианам. Второе послание включает в себя главы Послания филиппийцам 1–2, а также 3, 1a; 4, 4–7 или еще 4, 21–23 (по разным версиям), и было написано также из темницы. Третье послание, включающее в себя Послание филиппийцам 3, 1b — 4, 3, 8–9, написано позже первого и второго, когда апостол находился уже на свободе, и посвящено проблеме еретиков, появившихся в Филиппийской Церкви. Три этих небольших послания были сведены Филиппийской Церковью в единый текст, когда шел процесс собирания Павловых посланий в единый корпус (конец I — начало II века). В настоящее время гипотеза двух или трех посланий филиппийцам находит себе все больше сторонников в научном мире, в самых разных вариациях относительно разделения стихов 4-й главы и их сочетания с одним из трех посланий.

Аргументы исследователей в пользу большего числа посланий филиппийцам действительно не лишены основательности. Но приводимые ими факты могут иметь и другое толкование с иными выводами. Никто не сомневается в том, что в Послании филиппийцам 3, 1 стиль послания вместе с тематикой резко меняется. Обращаясь к обличению «врагов Христовых» апостол не может уже писать спокойно, его тон становится резким, строгим, даже жестким, почти таким, какой мы видим в Послании галатам. Но подобные изменения стиля встречаются и в других Павловых посланиях (напр., 2 Кор. с 10). Не следует забывать, что сам процесс письма в те времена был намного более трудоемким и письмо на папирусе требовало значительного времени. Совершенно невозможно было апостолу Павлу написать послание за одно утро (и тем более в темнице!); его неизбежно прерывали, он бывал вынужден продолжать на другой день, и, естественно, настроение апостола менялось по мере поступления новых известий от Филиппийской Церкви. Кроме того, известно, что апостол Павел обычно диктовал свои послания. Вполне возможно, что он диктовал и Послание филиппийцам до 3, 1a, после чего неожиданно решил сам продолжить его в 3, 1b более настойчивым тоном. Не исключено также, что перерыв между 3, 1a и 3, 1b мог составить несколько дней — хотя об этом ничего не известно — и новая ситуация повлияла на настроение и стиль заключенного апостола.

В любом случае расположение отрывка Послания филиппийцам 4, 10–20 с благодарностью апостола в конце послания не может иметь решающего значения для гипотезы трех посланий филиппийцам. Может быть, апостол Павел считал необходимым написать прежде о смирении и единомыслии, что было важнее для филип-

пийских христиан, и оставил благодарность напоследок. Послание филиппийцам в целом лишено четкого плана: апостол то беседует с адресатами, то дает им советы, богословствует, прерывает свою речь сведениями о своем настоящем положении, о своих помощниках, соприкосновенных с Филиппийской Церковью, вновь возвращается к прерванной мысли.

Что касается свидетельств святителя Поликарпа и Георгия Синкелла, то из этих единичных упоминаний древности также нельзя сделать каких-либо положительных выводов для нашего вопроса. Если эти упоминания не являются вовсе следствием какого-то недоразумения или ошибкой переписчика. Подобные древние свидетельства могут, кроме того, указывать на некое утерянное послание апостола Павла филиппийцам, не вошедшее в новозаветный канон и не имеющее отношения к тексту известного нам послания.

Высказанные здесь критические замечания относительно гипотезы нескольких разнородных фрагментов в современном Послании филиппийцам вовсе не являются следствием нашей конфессиональной предубежденности. Их единственная причина — в отсутствии убедительных доказательств у сторонников данной гипотезы. Мы не замалчиваем те особенности Послания филиппийцам, на которые ссылаются исследователи, но видим и другое их объяснение и толкование. Кроме этих замечаний в самом тексте Послания филиппийцам есть целый ряд признаков, которые убеждают в его единстве и целостности. Эти признаки следующие:

1. Тема радости христиан, которую приносит им вера в Господа, одинаково прослеживается на протяжении всех частей послания, с тем же настроением пишущего и в одном стиле (напр., Флп. 1, 4, 25; 2, 2, 17, 29; 3, 1; 4, 1, 4, 10).

2. Между третьей главой послания, которая признаётся исследователями за отдельное третье Послание филиппийцам, существует значительная близость и даже тождество лексики со всеми другими главами послания. В качестве примера приведем следующие слова: *хέρδος* (*приобретение*: Флп. 1, 21 = 3, 7), *ἡγεῖσθαι* (*почитать*: 2, 3, 6 = 3, 7, 8), *εὐρίσκεισθαι* (*обретаться*: 2, 7 = 3, 9), *πολιτεύεσθαι* — *πολίτευμα* (*жительствовавший* — *жительство*: 1, 27 = 3, 20); основные понятия христологического гимна Флп.: *ταπεινῶν* — *ταπεινώσις* (*смирять* — *смирение*: 2, 8 = 3, 21), *σχῆμα* — *μορφή* (*образ*: 2, 6 и след. = 3, 10, 21) и производные от них слова и др.

3. Центральное понятие христологического гимна *κένωσις* (уничижение) определяет собою все Послание филиппийцам.

4. Сердечный и трогательный тон послания одинаков на всем его протяжении. Даже в третьей главе, где апостол обращается против еретиков, мы видим за строгими словами глубокое волнение апостола Павла о его возлюбленных филиппийских христианах. Это глубокое сердечное чувство и побуждает апостола прибегать к сильным выражениям. Такие обороты третьей главы, как, например, «а теперь даже со слезами говорю» (Флп. 3, 18) подтверждают это наше замечание.

5. Атмосфера напряженного эсхатологического ожидания с упоминанием «дня Христова» и близкого второго Пришествия Господа запечатлевает собою все три предполагаемых части в Послании филиппийцам: в первой части (θλίψις, δόξα, εἰς τοὺς αἰῶνας: 4, 14, 19, 20), во второй части (1, 6, 11) и в третьей части послания (3, 11, 20–21).

Думается, что эти замечания являются достаточным подтверждением единства и целостности послания и лишают основания аргументы сторонников гипотезы двух или трех Посланий филиппийцам.

17.4. Еретики, обличаемые в Послании к филиппийцам

Начиная со второй половины первого стиха третьей главы Послания филиппийцам стиль апостола Павла из дружески нежного становится строгим и резким. Причина этого ясна: апостол ополчается в третьей главе против еретиков, смутивших совесть его духовных чад, ради которых он положил столько трудов и которых носит в своем сердце. В самом тексте Послания филиппийцам (гл. 3) упомянутые еретики характеризуются следующим образом:

1. «Псы», «злые делатели», «лжеобрезание»¹, они имеют упование «на плоть». Другими словами, они хвалятся своим иудейским прошлым, которого продолжают держаться и до настоящего времени, соблюдая Закон Моисеев и, очевидно, проповедуя необходимость обрезания. 2. О себе они утверждают, что достигли совершенства, которого, насколько можно судить из текста, невозможно достичь одной лишь верой во Христа, но только в соединении с исполнением Закона Моисеева. 3. Избегают подражания страданиям Христовым и, возможно, являются представителями одной из разновидностей

¹ Апостол Павел не без иронии называет еретиков хатаτομή — «отрезание» или, по епископу Кассиану, «лжеобрезание», терминологически отличая их от истинного обрезания — περιτομή (Флп. 3, 2–3). — *Примеч. пер.*

«осуществленной эсхатологии». 4. Вместо Бога служат своему чреву и славу свою полагают «в сраме». 5. Мыслят о земном, а не о небесном жительстве. И в результате всего этого, шестое, они становятся «врагами Креста Христова».

Итак, кто же были эти враги и какие цели они преследовали? Говорит ли апостол Павел на протяжении всей третьей главы об одних и тех же еретиках, или мы имеем здесь дело с двумя различными группами: первая в Послании филиппийцам 3, 1b–16 и вторая — 3, 7–21? Мнения исследователей относительно еретиков в Филиппах разделились по трем направлениям: 1) упомянутые еретики были иудеями; 2) эти еретики были гностиками: Костэр (Koester) говорит о «раннем гностицизме на иудейской основе», а Вильхауэр (Vielhauer) об «иудействующих гностиках»; 3) апостол имеет в виду иудеохристиан или, точнее, иудействующих христиан.

К этому следует добавить, что независимо от трех перечисленных направлений, их сторонники разделяются также в своем отношении к вопросу: одну или две разных группы еретиков описывает апостол Павел в третьей главе. Так, многие полагают, что в последних стихах (Флп. 3, 17–21) речь идет о неких свободомыслящих христианах (либо иудействующих, либо гностического толка), которые проводят нравственно распущенную жизнь, потворствуют своим страстям и служат чреву, а не Богу и таким образом мудрствуют о земном, а не о небесном. Некоторые исследователи не могут понять, как о ревнителях Закона 3, 2–16 можно утверждать в стихах 17–21, что они имеют чрево вместо Бога. Другими словами, как может законничество первой части главы сочетаться с беззаконной распущенной жизнью еретиков во второй части.

Мы полагаем, что апостол Павел в третьей главе от ее начала и до конца обличает одних и тех же противников, иудействующих христианских лжеапостолов. В их описании много общих черт с врагами апостола Павла посланий галатам и Второго коринфянам, в чем убеждает нас и общая терминология: «злые делатели» (Флп. 3, 2) = «лукавые делатели» (2 Кор. 11, 13); «евреи» (Флп. 3, 5 = 2 Кор. 11, 22); «отрезание» (Флп. 3, 2 = Гал. 5, 12¹) и др. Разница заключается лишь в том, что в Послании филиппийцам апостолу Павлу не приходится защищать свое апостольское достоинство, как в Посланиях галатам и Втором коринфянам, поскольку возмутители действовали здесь не против апостола, но старались поколебать самих христиан или

¹ «О, если бы подвергли себя *отсечению* возмущающие вас» — так в переводе епископа Кассиана. — *Примеч. пер.*

потому что возлюбленные апостолу филиппийцы не сомневались в его апостольском достоинстве. Некоторые исследователи в филиппийских смутянах видят адептов коринфских лжеапостолов, которые были слабее своих учителей в Коринфе и не пользовались таким авторитетом. Думается, все происходило наоборот: когда иудействующие увидели успех миссии апостола Павла в Греции, они стали действовать более агрессивно, пришли вслед за святым Павлом в Коринф и там обратились уже против его апостольского достоинства¹. Итак, апостол Павел, который учит свободе от Закона Моисеева и подчеркивает несравненную ценность и значение Креста Христова, ни под каким видом не принимает учения тех, кто принижает значение крестной Жертвы, и ополчается против еретиков, которые своим возвращением к иудейским обычаям становятся в конце концов «врагами Креста Христова».

17.5. Основные наставления Послания к филиппийцам в приложении к нашей эпохе

1. Настойчивый призыв апостола Павла к единомыслию и единому сердцу напоминает, что единство Церкви является самым наглядным показателем ее верности своему Основателю, Который незадолго до Своих спасительных страданий молился Богу Отцу «да будут все едино» (Ин. 17, 21). Если какая-нибудь церковь не имеет единства и согласия внутри себя, то это не та Церковь, какую основал и о которой молился Христос, но подвергшаяся растленному влиянию сектантских сил мира сего. Нет ничего удивительного в том, что единомыслие и смирение так тесно связаны между собою, и не только в Послании к филиппийцам, но и во всем Новом Завете. Потому что только на почве смиренномудрия произрастают единомыслие и любовь, и только смиренный способен оценить и признать превосходство своего ближнего. В современном мире наблюдается стремление человека главенствовать над другими, показать себя выше их, давая этим выход своим подсознательным наклонностям. Таким стал человек после своего грехопадения и тления и таким его описывает современная психология. Однако новый человек, заново творимый

¹ Два послания коринфянам, по Каравидопулосу, были написаны уже после Послания филиппийцам и других посланий первых уз, которые автор относит к так называемым ефесским узам. См. 15: Послания из уз. Время и место написания. — *Примеч. пер.*

благодатью Божией в лоне Церкви, выходит из-под этого закона насилия над ближним, который действует во взаимоотношениях как отдельных людей, так и целых народов. Христианство приносит человечеству полное преображение, делает его новым творением, где каждый готов прийти на помощь ближнему по образу Христа, смирение Которого описано в гимне Послания филиппийцам 2, 6—11.

2. Тема радости, проходящая через все Послание филиппийцам, подчеркивает ту истину, что христианство есть религия радости и благой надежды. И нет нужды искать эту радость в чем-то внешнем, что часто случается; она сама бьет ключом из глубин верующего сердца, опытно прикасающегося благодати. Настоящую радость испытывает человек спасаемый, который живет этой радостью, источает ее из себя делами любви и уже здесь вкушает начатки плодов будущего воскресения.

3. В миру, где господствуют смерть и отчаяние, безысходность и нелепица, Послание филиппийцам напоминает, что «наше жителство — на небесах, откуда мы ожидаем и Спасителя, Господа нашего Иисуса Христа, Который уничиженное тело наше преобразит так, что оно будет сообразно славному телу Его» (3, 20—21). Надежда воскресения делает эту жизнь более плодотворной и творческой, поскольку освобождает человека из плена ошибок и падений прошлого и ободряет его взирать всегда вперед, навстречу грядущему Господу.

18. ПОСЛАНИЕ К КОЛОССЯНАМ

18.1. Обстоятельства и цель написания Послания к колоссянам

Это послание адресовано христианам, которые не были лично знакомы апостолу Павлу, поскольку община в Колоссах была основана без его непосредственного участия. Из косвенных указаний послания следует, что Евангелие в Колоссах проповедовал Епафрас, уроженец этого города (Кол. 1, 7; 4, 12). Им же была основана Церковь в Колоссах и, возможно, Церкви в Лаодикии и Иераполе, соседних с Колоссами городах, стоявших в долине реки Лик, притоке Меандра, на юго-западе Фригии в Малой Азии. По всей видимости, Епафрас был наставлен в христианской вере апостолом Павлом в то время, когда в начале третьего миссионерского путешествия апостол два года провел в Ефесе и каждый день с немалым успехом проповедовал в училище Тиранна, «так что все жители Асии слышали проповедь о Господе Иисусе, как иудеи, так и еллины» (Деян. 19, 10). Обосновавшись в Ефесе, апостол Павел, несомненно, руководил отсюда миссионерской деятельностью, посылая своих помощников в те города, куда не мог прийти сам.

Во время написания Послания колоссянам Епафрас находится рядом с апостолом Павлом. В Послании Филимону, написанном одновременно с Посланием колоссянам, апостол говорит о нем даже как об «узнике вместе со мною ради Христа Иисуса» (Флм. 23). Очевидно, Епафрас прибыл в Ефес и нашел здесь апостола Павла в темничном заключении, где и сообщил ему о состоянии дел в Колосской Церкви. Особенно беспокоило Епафраса распространение в Колоссах новой ереси («философии»), представлявшей опасность для Церкви. Видя свое бессилие защитить Церковь от нависшей еретической угрозы, Епафрас просит помощи и вмешательства апостола Павла, который, хотя и не был лично знаком с адресатами (Кол. 2, 1), направляет им свое послание, желая утвердить их в вере. Апостол особо подчеркивает, что еретическая «философия» и «пустое обольщение»

(Кол. 2, 8) несовместимы со «словом истины» (Кол. 1, 5), явленном в Евангелии Христовом.

18.2. Колосская ересь

Ни в одном другом послании апостола Павла нет упоминания о подобной ереси, чтобы из сопоставления различных свидетельств составить о ней более или менее полное представление. Из различных намеков самого послания о появившемся в Колоссах лжеучении мы узнаём лишь в самых общих чертах. Еретическое учение претендовало на звание «философии», т.е. высшего знания и свода учений о Боге, мире, человеке и т.д. В ту эпоху обычным явлением было распространение философских учений, которые не ограничивали себя одними теоретическим построениями, ниспосланными им, утверждали они, неким таинственным образом, но предписывали своим адептам нравственные заповеди, правила повседневной жизни. Подобные аскетические предписания видны и в колосской философии: относительно воздержания от некоторых видов пищи или напитков (Кол. 2, 16, 21), о почитании особых святых дней (праздников, новомесечий, суббот — 2, 16), в целом об аскетическом отношении к телу, его «изнурении» (2, 23). Эти предписания имели явное иудейское происхождение, но колосские лжеучители вовсе не ставили перед собою цели соблюдения Моисеева Закона. В этом случае мы имели бы дело с обычной ересью иудейского характера. По обычному для той эпохи религиозному синкретизму колоссяне смешали в своей философии разнородные религиозные учения и культовые практики и в центре всего поставили своеобразную «религию ангелов» («θρησκεία τῶν ἀγγέλων» — 2, 18), т.е. почитание и служение духовным существам, ангельским силам, которые в Послании колоссянам называются «стихиями мира» («στοιχεῖα τοῦ κόσμου» — 2, 8, 20) или «начала и власти» («ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι» — 1, 16; 2, 10, 15). Еретики учили, что приблизиться к Богу можно только посредством ангельских духовных сил, которые, согласно представлениям той эпохи, наполняют собою мировое пространство и управляют судьбами мира. Из послания не вполне ясно, какое место колосские еретики уделяли Христу в придуманной ими иерархии ангелов, но очевидно, что не во главе их. Еретические «философы» в Колоссах, возможно, учили также, что христиане, через веру во Христа получившие уже надежду на будущие блага, в

настоящей жизни нуждаются еще в защите от ангельских сил, которые управляют миром.

Не исключено, что в колоссской «религии ангелов» существовал и обряд посвящения, наподобие тех мистериальных культов, которые бытовали в области Фригии. Указания на мистериальный характер колоссской ереси исследователи обычно видят в следующих местах послания: «доверяя своим видениям» («ἃ ἑώρακεν ἐμβατεῦων»; в церковном греческом тексте: «ἃ μὴ ἑώρακεν ἐμβατεῦων» — Кол. 2, 18); «самовольное служение» («ἑθελοθρησκεία» — 2, 23), в термине «тайна» («μυστήριον» — Кол. 1, 26, 27; 2, 2; 4, 3), или даже в упоминании об «обрезании нерукотворенном» (Кол. 2, 11), которое, возможно, противопоставляется здесь подобному обряду посвящения в колоссской еретической «философии».

Согласно изложенным выше данным, еретическая «философия» колоссян представляла собою одно из обычных для того времени религиозных синкретических течений с элементами аскетизма иудейского происхождения. Некоторые исследователи усматривают связь между «философией» колоссян и учением кумранских текстов. Утверждают, что последователи колоссских «философов», а возможно и сами эти философы, принадлежали к есеевским кругам или к тем народным массам, которые были знакомы с есеевским движением еще до принятия ими христианства. Так, например, противопоставление понятий *тьма* — *свет* (Кол. 1, 12–13), почитание святых дней, воздержание от некоторых видов пищи, представление о роли ангелов, использование термина «тайна» (μυστήριον) для обозначения сокровенных эсхатологических предопределений Божиих и другие особенности весьма напоминают соответствующие моменты в учении общины есеев возле Мертвого моря. Впрочем, совершенно справедливо было замечено, что в этом случае трудно было бы объяснить отсутствие у колоссских еретиков упоминаний о строгом соблюдении Закона и ежедневных очищениях, которые были центральным стержнем религиозной жизни есеев; и странно также, что в Послании колоссянам ни разу не использовано слово «Закон». Колоссскую ересь исследователи обычно характеризуют как «синкретическое течение в рамках иудаизма», или как «гностицистский иудаизм», или же как синкретическое течение «до-гностицистского» толка. Наиболее правильной является та версия, согласно которой основные элементы колоссской «философии» берут свое начало в религиозном синкретизме той эпохи, и к ним примешиваются отдельные аскетические требования иудейского происхождения.

18.3. Содержание Послания к колоссянам

После обычного вступления, благодарений Богу и молитвы апостола за адресатов (Кол. 1, 1–12) послание разделяется на две большие части: теоретически-богословскую и нравственно-увещательную.

I. *Превосходство и господство Христа над всем творением* (Кол. 1, 13 — 2, 23). В этой первой части апостол Павел ополчается против еретической «философии» колоссян, основанной на «предании человеческого» (2, 8), и изображает перед адресатами несравненное превосходство и божественную власть Господа Иисуса Христа над всем творением. Христос есть «глава всякого начальства и власти» (2, 10), все в мире обязано Ему своим существованием, и в Нем все творение видит свою конечную цель (1, 16–17); в Нем обитает «вся полнота Божества» (2, 9; ср. 1, 19). Изначальное творение мира и откровение эсхатологической тайны Божией во Христе теснейшим образом связаны между собою, поскольку Крестом Христовым «примирились» между собою всяческая, «то, что на земле, и то, что на небесах», и во всей вселенной водворился мир. На Кресте Христовом была одержана полная победа над враждебными Богу духовными силами и христиане получили «искупление» и «прощение грехов» (1, 14), перешли из под «власти тьмы» в «Царство возлюбленного Сына» Божия (1, 13), которое есть Тело Христово, Церковь.

Действием таинства крещения все христиане составили единое Тело Церкви, и в силу этого они уже умерли со Христом «для стихий мира» (2, 20), так что никакие духовные силы уже не могут причинить им никакого вреда. От страха перед этими враждебными духами люди той эпохи искали защиты в различных мистических культах, которые, однако, были не более чем «пустое обольщение» (2, 8). Вместе с тем христиане уже воскресли со Христом для новой жизни, жизни «в Духе» («ἐν πνεύματι»: 1, 8) или «жизни по Духу» («ζωὴ κατὰ πνεῦμα»), как говорит апостол Павел в других своих посланиях, для жизни в Теле Христовом.

Тот, кто живет «со Христом», как член Его Тела, не должен бояться порицаний и осуждения еретиков относительно еды и питья или праздников. Все это, вместе взятое, является лишь «тенью», которую отбрасывает тело при своем приближении. Но Тело Христово, т.е. Церковь, ныне является уже осуществленной реальностью. Еретические «философы» напрасно и бессмысленно возносятся («безрассудно надмеаясь плотским своим умом»: 2, 18), думая о себе что обладают неким высшим знанием, потому что только во Христе «со-

крыты все сокровища премудрости и ведения» (2, 3). И апостол Павел не старается противопоставить еретической философии некую христианскую метафизику, но считает достаточным указать на свершившийся исторический факт — Крест Христов, которым повержены все вражеские силы и повсюду наступил мир. Это христианское учение, содержащееся в «Евангелии» (1, 5), по повелению Господа должно быть проповедано «во всем мире» (1, 6), а не только узкому кругу посвященных, как у колосских еретиков. Иисус Христос, Который распялся, воскрес и вознесся одесную Бога Отца, есть Господь всех, и владычество Его простирается даже до края земли.

II. *Обязанности членов Тела Христова* (Кол. 3, 1 — 4, 6). Во второй, нравственно-увещательной части послания, апостол Павел полагает в основу нравственных предписаний таинственную смерть верующих со Христом во святом крещении и совоскресение с Ним для новой жизни. Апостол описывает признаки обновленного во Христе человека и предлагает правила жизни, которые для христиан являются не предпосылкой их будущего спасения, но плодами спасения, которое приносит им Христос. Жизнь верующих в Теле Христовом является непосредственным выражением их «соумирания» и «совоскресения» со Христом и такая жизнь исполнена духовных плодов.

18.4. Богословие Послания к колоссянам

В Послании колоссянам можно выделить несколько богословских тем, которые являются особенностью именно этого послания. В других своих посланиях апостол Павел либо вовсе не касается этих вопросов, либо уделяет им гораздо меньше внимания и рассматривает в другом контексте.

1. Особое внимание в Послании колоссянам уделяется превосходству Господа Иисуса Христа над всем творением. Особенно выразительно апостол говорит об этом в христологическом гимне (Кол. 1, 15—20) и неоднократно возвращается к этой теме в других местах послания. Известное по другим посланиям учение апостола Павла о победе Христа над грехом, смертью и клятвой Закона уступает здесь место изображению торжества Спасителя над враждебными духовными силами. Христос упразднил Своим Крестом начальства и силы; верующие отныне пребывают под Его господством и в Его Царстве, получив свободу от сатанинской власти тьмы. Не только во время Своего второго Пришествия в конце времен, но уже сейчас, в

наши дни, Господь Иисус Христос торжествует Свою победу в этом мире.

Для современного христианства, как и для времен апостола Павла, величайшую опасность представляют уловки различных синкретических течений, философий и исповеданий, которые стремятся нивелировать все религиозные понятия и через это представить в относительном свете значение Креста Христова. Послание апостола Павла колоссянам прямо и недвусмысленно отвечает на это, что христианин избавляется от пагубного влияния этих «экуменических» течений, если живет напряженной и полной церковной жизнью, если органично соединен с Главой Тела Церкви и приносит благие плоды христианской жизни. Ни в одном другом послании не выделяются так, как в Послании колоссянам, социальные следствия таинственного «соумирания» и «совоскресения» верующего со Христом. Очень убедительно изображает апостол Павел духовную свободу христианина, избавленного от постоянного страха осуждения со стороны других людей за несоблюдение жестких законнических предписаний, свободного от страха космических сил, различных идолов или политических систем, которые угнетали человека.

2. Христология Послания колоссянам теснейшим образом связана с его еклесиологией, поскольку апостол особо выделяет ту истину, что Христос является Главой Тела, т.е. Церкви. Это учение развивается в Послании колоссянам не как в Посланиях римлянам 12 глава и Первом коринфянам 12 глава, где речь идет о многообразии членов, которое не препятствует единству тела. Но здесь ударение делается на Главе Тела, причем Тело принимается в его вселенском значении, как та область, на которую распространяется господство Христа. Церковь включает в себя весь народ Божий, составленный из святых и верных христиан, связанных между собою тесными узами любви и органично соединенных с Главой Тела.

3. Апостол Павел очень живо ощущает свою ответственность перед Богом за то служение или домостроительство, какое вверил ему Бог. Сейчас, когда апостол находится в узах, он видит свое служение в том, чтобы страдать за Церковь и «восполнять недостаток в плоти его скорбей Христовых» (Кол. 1, 24). В целом же домостроительство, вверенное ему от Бога, апостол Павел понимает как обязанность распространять «тайну Христову», заключающуюся в призвании ко спасению всех людей, посредством Церкви.

4. Что касается эсхатологии Послания колоссянам, можно заметить, что тема предстоящего второго Пришествия Господня не за-

нимает здесь центрального места. Один только раз упоминается о славном «явлении» Христа (Кол. 3, 4), причем не говорится, близко оно или нет. Вместо этого эсхатологического акцента в Послании колоссянам подчеркивается, как ни в одном другом послании, исключительная важность таинства крещения. В крещении верующий не только умирает со Христом, но и воскресает с Ним для новой жизни, которая является наступившей реальностью в жизни Тела Христова. Речь идет не о будущем воскресении, но о явлении уже в эти дни сокровенной жизни верующих в Боге. Эта жизнь является принадлежностью не только будущего века, но и повседневным опытом верующих.

19. Послание к Филимону

19.1. Повод к написанию Послания к Филимону. Особенности Послания

Послание Филимону, самое короткое из посланий апостола Павла (25 стихов), обычно называют частным письмом апостола к Филимону. В этом письме речь идет о возвращении беглого раба Онисима к своему хозяину Филимону. Из текста послания мы узнаем некоторые подробности относительно обстоятельств его написания. Филимон, состоятельный христианин, гражданин города Колоссы своим обращением ко Христу обязан был самому апостолу Павлу (Флм. 19b). Обращение Филимона, вероятнее всего, следует отнести к третьему миссионерскому путешествию, когда апостол Павел в течение долгого времени жил и проповедовал в Ефесе. Филимон не только предоставил свой дом для христианских богослужебных собраний, но и вел широкую благотворительную деятельность, на что неоднократно намекает апостол Павел в своем послании к нему. Из дома этого колосского христианина сбежал один раб по имени Онисим. Сбежал после того, как совершил какое-то преступление, может быть кражу, и, согласно традиционному толкованию, пришел в Рим, а по последней теории, которой придерживаемся и мы, прибыл в Ефес. Здесь, неизвестно при каких обстоятельствах, он оказался рядом с апостолом Павлом в темнице, услышал от него проповедь о Христе и принял святое крещение. Теперь, уже как брат во Христе, он возвращается к своему господину в Колоссы, имея при себе и это рекомендательное письмо апостола Павла.

Таковы в общих чертах обстоятельства и повод написания Послания Филимону. Это письмо апостола Павла отличается необыкновенной тактичностью и мягкостью. Святой Павел раскрывается здесь не только как глубокий богослов, как в прочих своих посланиях, но и как человек в высшей степени опытный в житейских делах, умеющий приложить евангельскую истину к конкретным случаям повседневной практики. Разные толкователи называли Послание

Филимону, кто «подлинным шедевром тактичности и сердечности», кто «непревзойденным образцом духовного руководства, благородства и любви», иные же «украшением Божественных Писаний драгоценнейшим всякого бесценного сокровища». И это лишь малая часть из восторженных отзывов на Послание Филимону.

Притом что поводом к написанию послания послужил частный случай, и все послание посвящено вопросу примирения беглого раба, ставшего христианином, с его христианским хозяином, нельзя сказать, что тема его вовсе не имеет отношения к Церкви, к Телу Христову. Сам апостол Павел усматривает теснейшую связь этого частного случая человеческих отношений с учением о Церкви. Он адресует свое маленькое письмо не одному Филимону, но и супруге его Аппии, и, по всей видимости, их сыну Архиппу, а также всей «домашней Церкви» Филимона. Молитвенные благословения апостола в начале и в конце послания выходят далеко за границы частного послания и касаются всей Церкви: «благодать вам и мир» (ст. 3), «благодать... со духом вашим» (стих 25). У такого маленького послания есть даже со-автор (!) — апостол Павел упоминает рядом со своим именем святого Тимофея. И в конце послания (Флм. 23—24) приветствия Филимону передают почти все соратники апостола Павла, что упоминаются в Послании колоссянам (4, 10—14).

Все это доказывает, что апостол Павел поставляет вопрос возвращения Онисима в тесную связь со всей Колосской Церковью, т.е. со всем Телом Христовым. Потому что совершенно невозможно, чтобы вопрос о принятии одного человека как члена Тела Христова не волновал всех других членов этого Тела. В этом убеждают и частые упоминания: «во Христе», «в Господе» — в Послании Филимону. Думается, что обычную характеристику этого послания, как частного письма апостола Павла Филимону следует видоизменить — не отрицая частного характера этого послания, но объясняя его общецерковную значимость, присутствие в нем идеи Тела Христова, которая присуща и другим посланиям из уз. Конечно, в Послании Филимону есть нечто присущее только ему. Здесь дается конкретный пример человеческих отношений, в котором на деле открываются плоды христианской проповеди как плоды любви. Было бы полным поражением для Евангелия Христова, которое проповедовал апостол Павел в греко-римском мире, если бы эту проповедь невозможно было применить на деле, в каждом конкретном случае.

Апостол Павел предстает в Послании Филимону как человек исключительного такта не только в отношении к адресату послания, но

и в отношении того, за кого он просит. В отношении к первому он пишет как своему другу, не желая настаивать ни на титуле апостола в начале послания, ни на своей духовной власти в отношении Филимона, к какой легко мог бы прибегнуть (см. стих 8). Он уважает за ним права частной собственности в отношении раба, согласно государственным законам того времени. Апостол не простирается далее намека-просьбы об освобождении возвратившегося Онисима, признаёт его виновность и сам же принимает ее на себя. В отношении к Онисиму, с другой стороны, тактичность апостола Павла проявляется в том, что он избегает называть его поступок бегством, но говорит: «на время отлучился» (стих 15); не упоминает о краже, но выражается предположительно: «если же он чем обидел тебя» (стих 18). Апостол обращает внимание на настоящую «пригодность» Онисима (стих 11), так что он даже хотел удержать его при себе (стих 13); называет его даже своим сыном, «которого родил в узах» (стих 10), своим сердцем (стих 12), возлюбленным братом (стих 16) и в заключение отождествляет его с собою: «прими его, как меня» (стих 17).

Апостол Павел проявляет себя здесь и как человек редкого такта, и как мудрый руководитель, который исподволь пользуется своим авторитетом, не навязывая свою волю друзьям и помощникам. Апостол то говорит серьезно, то шутит (см. стих 18), иногда позволяет себе игру слов в отношении имени раба (стих 10–11)¹, но в конце концов показывает всю серьезность своей просьбы к Филимону.

19.2. Исторический контекст Послания к Филимону

Послание Филимону нельзя назвать трактатом о рабстве или о свободе, и апостол Павел вовсе не ставил перед собою задачу исследовать вопрос рабства как наиболее характерную черту общественного устройства той эпохи. Апостол, как уже сказано, рассматривает совершенно конкретный случай одного беглого раба, который, став христианином, возвращается к своему мирскому господину. Более подробные сведения о рабстве в древнем мире можно найти в специальной литературе. Мы же отметим здесь только то, что поможет нам понять предпосылки ситуации, описанной в Послании Филимону.

¹ Имя Онисим в переводе с древнегреческого означает полезный. И апостол Павел обыгрывает это значение в 11-м стихе Послания Филимону: «Он был некогда негоден для тебя, а теперь годен тебе и мне...». — *Примеч. пер.*

Совершенно невозможно представить себе древнее общество без рабов. Во времена императора Августа их численность составляла не менее половины всего населения Римской империи. Все хозяйство и система производства держались на рабском труде. Положение рабов было мало завидным, кроме тех весьма редких случаев человеколюбивого и мягкого обращения господ с рабами, какие имели место, например, в Древних Афинах. И хотя Псевдо-Ксенофонт утверждает в своем трактате об афинском государственном устройстве, что рабы в Афинах мало чем отличаются от свободных, и Еврипид проповедует, что раб ничем не ниже свободных людей, и Демосфен подчеркивает, что рабы имеют ту же свободу слова, что и другие, но в повседневной жизни можно было ясно увидеть справедливость лишь аристотелевского утверждения, что раб является «одушевленным орудием труда, и орудие — неодушевленным рабом».

В самом Риме положение рабов было еще менее завидным, что подтверждается описаниями жестокого обращения с рабами, сохранившимися главным образом на Западе. Неслучайно массовые восстания рабов, подобные бунтам в Италии в I веке до Рождества Христова, происходили именно на Западе и были вовсе не известны на Востоке. Вследствие таких тяжелых условий некоторые рабы, естественно, стремились сбежать от своих хозяев в надежде на лучшую жизнь. Но с момента бегства перед беглецами вставал целый ряд проблем: что есть, во что одеваться и где жить. И кроме этого, над ними довлел теперь постоянный страх, что их узнают и схватят. Эпиктет описывает мучительное состояние беглых рабов, которые, где бы ни находились, хотя бы и в театре, тряслись от страха быть схваченными. В Риме существовала даже специальная полиция для розыска и ловли беглых рабов, так называемые *fugitivarii*. Наказания для пойманных могли простирались от простого клеймения на лице до распятия и других видов мучений.

В отношении Онисима неизвестно, при каких обстоятельствах он встретился с апостолом Павлом в темнице. Если бы Онисим попался на каком-нибудь новом преступлении, то его, вероятнее всего, отправили бы к прежнему господину в Колоссы или на месте подвергли суровому наказанию. В Послании Филимону мы видим другое развитие событий. Возможно, что после своего удаления из Колосс Онисим начал испытывать обычные для беглых рабов трудности. Находясь в крайне затруднительном положении, он пришел в Ефес, где при святилище Артемиды существовало прибежище для беглецов. Здесь Онисим узнал о пребывании в Ефесе апостола Павла, о

котором он многое должен был слышать в доме Филимона. Возможно, раскаявшись в своем поступке, Онисим прибег к святому Павлу, уверовал по его слову во Христа и решил коренным образом изменить свою жизнь. В лице Онисима апостол Павел нашел себе незаменимого, верного и полезного (таково значение имени Онисима) помощника в своих узах за Евангелие Христово. Впрочем, апостол решил не удерживать при себе Онисима, хотя и имел такое желание, но отослал его обратно к Филимону, снабдив этим рекомендательным письмом. Для апостола Павла история Онисима была удобным случаем показать на практике плоды евангельского учения, что для верующих не существует уже различия между рабом и свободным (Гал. 3, 28; Кол. 3, 11).

Некоторые из святых отцов толкователей убеждены, что Филимон возвратил Онисима апостолу Павлу для помощи в его миссионерских трудах. А часть современных исследователей отождествляют Онисима из Послания Филимону с епископом Ефесским Онисимом начала II века, о котором упоминает святитель Игнатий Богоносец (Послание к ефесянам 1, 3; 2, 1; 6, 1). Подобные случаи, когда бывшие рабы занимали впоследствии самое высокое место в церковной иерархии, известны из церковной истории. В заключение заметим, что, согласно другому сообщению, Онисим стал епископом в Верии и претерпел мученическую кончину в Риме при градоначальнике Тертулле (Апостольские постановления 7, 46). Православная Церковь чтит память святого Онисима 15 февраля (по старому стилю), а также 22 ноября вместе со святыми Филимоном, Апфией и Архиппом.

19.3. Значение Послания к Филимону

Это маленькое послание, представляющее собою подлинную жемчужину в сокровищнице Нового Завета, дает нам образец деятельного проявления христианской веры и любви. Послание Филимону ясно показывает, что христианская надежда на будущее не может быть изолирована от вопросов и трудностей нашей повседневной жизни. Если согласиться с утверждением некоторых, что наши взаимоотношения с ближними невозможно строить согласно христианскому учению и принципам, тогда проповедь о будущем упоении превратится в бегство от насущных вопросов современности. Книги Нового Завета — это не сборник отвлеченных поучений и заповедей; весь Новый Завет пронизан одной центральной идеей

обновления человека во Христе и преображения его в «новую тварь» (2 Кор. 5, 17). Эсхатологическое будущее является неотъемлемой частью настоящего времени, поскольку изменение и преображение человека начинается именно здесь и сейчас. При таком понимании христианское упование на будущее располагает человека к самой творческой и активной деятельности в настоящем.

Послание Филимону убеждает нас, что христианство вовсе не стремится идеализировать какое-то определенное общественное устройство мира сего, поскольку мир в целом и его устройство быстротечны. Христианство освобождает людей от этих недолговечных, постоянно изменяющихся и в конечном счете истлевающих общественных институтов и в любом социальном положении дает им возможность жить и действовать свободно, имея опытное познание той свободы, к которой ведет их Христос.

20. ПОСЛАНИЕ К РИМЛЯНАМ

Библиογραφία

Толкования: *Ὑριγένη*. PG 14; *Χρυσοστόμου*. PG 60; *Θεοδώρου Μοφουεστίας*. PG 66; *Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας*. PG 74; *Θεοδώρητου*. PG 82; *Δαμασκηνοῦ*. PG 95; *Οἰκουμενίου*. PG 118; *Θεοφυλάκτου*. PG 124; *Cramer*. Catenaе IV. 1–529; *Τρεμπέλα Π.* Ὑπόμνημα εἰς τὰς ἐπιστολάς τῆς Κ.Δ. Τ. Ι. Σ. 27–228; *Τσάκωνα Β.* Ὑπόμνημα εἰς τὴν πρὸς Ῥωμαίους ἐπιστολή. Μέρος Α': 1,1 — 3,20. 1986; *Barth K.* Der Römerbrief. 1919, '1929; *Cranfield C.* The Epistle to the Romans. ICC, I–II. 1975–79; *Fitzmyer J.A.* Romans. AB, 1993; *Käsemann E.* An die Römer. HNT, 1974, '1980 и в английском переводе 1980 года; *Leenhardt E.J.* Epître de St. Paul aux Romains. CNT 6. 1957, '1981.

Научные исследования: *Καρακόλη Χρ.* Ἀμαρτία — Βάπτισμα — Χάρις (Ром 6, 1–14). ВВ 25. 2002; *Khalil J.* Δικαίωση — Καταλλαγή — Τελική κρίση στὴν πρὸς Ῥωμαίους ἐπιστολή. ВВ 30. 2004; *Donfried K.P.* The Romans Debate. '1991; *Schelkle K.H.* Paulus Lehrer der Väter. 1956.

20.1. Основание Римской Церкви

На сегодняшний день нет точных сведений о том, кто были основатели Римской Церкви. Возможно, это были «пришедшие из Рима» (Деян. 2, 10), которые слышали проповедь апостола Петра в день Пятидесятницы. Точка зрения В. Иоаннидиса, что христианство было принесено в Рим супругами Акилой и Прискиллой, весьма известными в то время проповедниками Евангелия (ср. Деян. 18, 26–27), исходит из того предположения, что после смерти императора Клавдия (54 г. по Р.Х.) супруги вернулись в Рим. Но об этом нет вовсе никаких упоминаний в источниках. Вероятнее всего, они остались в Ефесе, куда пришли вместе с апостолом Павлом после его удаления из Коринфа (Деян. 18, 18–26; 2 Тим. 4, 19). Иудейская община в Риме была весьма многочисленной, особенно после 61 года по Рождестве Христовом, когда Помпей привел в Рим многочисленных пленников из Палестины, которые впоследствии становились вольноотпущен-

никами. Учитывая это обстоятельство, а также наличие хорошо налаженной связи между столицей и другими частями Римской империи, можно сделать вывод о весьма высокой вероятности появления христиан в недрах иудейской общины Рима через влияние евреев путешественников. Существует немало документальных свидетельств, что при всей сложности и неудобствах путешествий в ту эпоху, новости тем не менее постоянно передавались. Купцы, миссионеры и разные странники составляли своего рода Интернет I века, в котором роль «серверов» выполняли крупные города. Конечно, скорость обмена информацией была не та, что сейчас.

Римский историк Светоний в своем сочинении «Жизнь Клавдия» (гл. 25) оставил косвенное свидетельство о существовании христиан в Риме в 49 году. Именно тогда был издан указ императора Клавдия, повелевавший всем иудеям оставить пределы Италии. Такое распоряжение было вызвано волнениями, возникшими в среде иудеев из-за Хреста (*impulsore Chresto*). По всей видимости, распространение веры Христовой среди иудеев стало причиной их взаимных споров и упоминаемый *Chrestus* есть не кто иной, как Господь Иисус Христос.



*Начало Послания к римлянам. Кодекс № 234, лист 63а.
Монастырь Пантократор, Афон*

Римляне же в то время еще не могли отличить христиан от иудеев. Таким образом, после упомянутого указа многие иудеохристиане покинули Рим и вернулись туда уже после смерти императора Клавдия в 54 году. В Риме они нашли многочисленную христианскую общину, составленную из бывших язычников. Некоторые исследователи впадают в крайность, утверждая, что Церковь в Риме состояла только из иудеохристиан или только из языкохристиан. Из Послания апостола Павла римлянам (особенно гл. 14 и 15, 1–13) следует, что в Римской Церкви были как иудеохристиане, так и языкохристиане, со значительным численным превосходством последних.

Убеждение прежних римокатолических ученых, что основание Церкви в Риме связано с деятельностью апостола Петра, в настоящее время не находит поддержки в самих римо-католических кругах. Сообщение книги Деяний о том, что апостол Петр после его чудесного освобождения из темницы «пошел в другое место» (12, 17), никак не подразумевает его удаления в Рим. В любом случае если бы апостол Павел знал о пребывании святого Петра в Риме, когда писал Послание римлянам, то несомненно добавил бы приветствия в его адрес. Что до этого времени апостол Петр еще не проповедовал Евангелие в Риме, можно заключить из слов святого Павла о своем правиле не созидать «на чужом основании», где уже «было известно имя Христово» (Рим. 15, 20). Вероятнее всего, святой Петр пришел в Рим уже после двухлетнего заключения там апостола Павла (61–63 г. по Р.Х.), когда вспыхнуло гонение императора Нерона, во время которого он и пострадал. Таким образом, имена тех, кто стоял у истоков существования Римской Церкви, нам неизвестны. В этом отношении весьма характерно высказывание одного латинского церковного автора IV века, который хвалит римских христиан за то, что они уверовали во Христа, «не видев ни одного чуда и ни одного из апостолов Христовых».

20.2. Содержание Послания к римлянам

Послание римлянам адресовано, как видно из сказанного, Церкви, которая не была основана апостолом Павлом. По важности изложенных здесь богословских вопросов и своей пространности это послание можно считать наиболее значительным из всего написанного апостолом Павлом. Обычно Послание римлянам называют Евангелием апостола Павла. При всем том послание не дает общего обзора всего богословия апостола, но излагает преимущественно

одну центральную тему: оправдание грешного человека благодатью Христовой, а не делами Закона. Апостол Павел подчеркивает эту истину уже в самом начале послания 1, 16–17: «Ибо я не стыжусь благовествования Христова, потому что [оно] есть сила Божия ко спасению всякому верующему, во-первых, Иудею, [потом] и Еллину. В нем открывается правда Божия от веры в веру, как написано: праведный верою жив будет». Этому же вопросу апостол Павел посвятил свое Послание галатам, написанное за два-три года до Послания римлянам. Но там тон послания был обличительным (против иудействующих), тогда как в Послании римлянам эта тема раскрывается более спокойно и систематически.

В развернутом виде содержание послания можно представить следующим образом:

Введение (Рим. 1, 1–15).

1. *Догматическая часть* (Рим. 1, 16–11, 36).

1. Оправдание «от веры» (Рим. 1, 16–8, 39): формулировка основной темы послания (1, 16–17); общая греховность всех людей, язычников (1, 18–32) и иудеев (2, 1–3, 8), которые все подлежат гневу Божию (3, 9–20); откровение во Христе праведности от Бога (3, 21–31); библейский пример оправдания «от веры» в лице Авраама (4, 1–25); сотериологическое видение библейской истории: Христос и Адам (5, 1–21); освобождение верующих через таинство крещения от смерти и греха (6, 1–23); освобождение от Закона Моисеева (7, 1–25); новая жизнь верующих в Духе Божиим, предвкушение будущих благ (8, 1–30); гимн любви Христовой, которым заканчивается изложение темы (8, 31–39).

2. Спасение Израиля в конце времен: несмотря на то что Христос был отвержен Израилем, само это отвержение, по неизреченному Промыслу Божию, послужило вхождению язычников в Церковь (Рим. 9–11).

II. *Нравственно-практическая часть* (Рим. 12, 1 — 16, 25).

1. Нравственные требования праведности Христовой (Рим. 12, 1–15, 13). Введение: «разумное служение» (12, 1–2); дарования Божии для служения и созидания всего Тела Церкви (12, 3–8); различные увещания (12, 9–21); повиновение христианина государственной власти (13, 1–7); любовь, как «полнота» и исполнение всего Закона Божия (13, 8–13); уважение совести «немошных в вере» со стороны «сильных» (14, 1–15, 13).

2. Миссионерские планы апостола Павла на ближайшее будущее (15, 14–33); приветствия (16, 1–16). Увещание воздерживаться от

скандалов, разделений и всего подобного, касающееся, по всей видимости, прежде всего иудействующих (16, 17–20). Последние приветствия (16, 21–23); заключительное славословие (16, 25–27).

20.3. Цель, место и время написания Послания к римлянам

Ко времени написания Послания римлянам апостол Павел уже охватил проповедью Евангелия области «от Иерусалима и окрестностей до Иллирика»¹ (Рим. 15, 19), предпочитая благовествовать «не там, где [уже] было известно имя Христово, дабы не созидать на чужом основании» (Рим. 15, 20). В скором времени он намеревается идти в Иерусалим, чтобы доставить туда щедрые пожертвования, собранные христианами Македонии и Ахаии для братьев в Иерусалиме. И затем апостол собирается исполнить свое «с давних лет» сильное желание увидеть римских христиан и через них пройти в Испанию (Рим. 15, 23–26; ср. Деян. 23, 11). Все эти подробности позволяют нам отнести время написания Послания римлянам к концу третьего миссионерского путешествия апостола Павла и определить местом написания Коринф (57 г.). Послание римлянам, таким образом, было написано после обширной миссионерской деятельности апостола и позже многих других его посланий. Апостол Павел уже проповедовал Евангелие в восточной части империи и после путешествия в Иерусалим намеревался перенести свою миссионерскую деятельность на Запад, с возможным центром проповеди в Риме.

Сердце апостола Павла в этот момент было охвачено, возможно, предчувствием тех событий, которые произойдут с ним в Иерусалиме («иду в Иерусалим, не зная, что там встретится со мною» — Деян. 20, 22), а также обдумыванием своей первой встречи с Римской Церковью. В связи с этими двумя путешествиями апостола (в Иерусалим и в Рим) встает вопрос о той цели, которую ставил перед собой апостол Павел при написании Послания римлянам. Хочет ли он просто подготовить почву для своего будущего посещения Рима и познакомиться их с Евангелием, которое проповедует? Или же Послание римлянам является своего рода апологией апостола Павла перед лицом

¹ Иллирия — область в северо-западной части Балканского полуострова. В то время территория римских провинций Паннония и Далматия.

иудеохристиан, для которых он подчеркивает превосходство иудея над язычником, важность Закона в спасительном плане домостроительства Божия и временный характер отвержения Христа народом Израиля? Быть может, апостол при написании Послания римлянам имеет в виду тех анархически настроенных христиан, которые извращали его учение и отношение к Закону Моисееву, и напоминает им о нравственных обязательствах христианина, являющихся прямым следствием таинственной благодати крещения (Рим. 6, 1 и след.)? Каждое из этих трех предположений имеет за собой многочисленных сторонников в ученом мире.

Весьма интересна теория авторов Вселенского перевода Библии (*Traduction Oecumenique de la Bible*), согласно которой объяснение цели Послания римлянам следует искать среди исторических обстоятельств той эпохи. Иудейская община в Риме была весьма влиятельной и многочисленной, о чем имеются свидетельства не только письменных источников, но и современных археологических раскопок, которые открыли в Риме множество остатков синагог и иудейские захоронения I века. После указа императора Клавдия в 49 году по Рождестве Христовом, как уже замечено, многие иудеи были вынуждены покинуть Рим и Италию, и вместе с ними в изгнание отправились многие иудеохристиане, поскольку римляне, естественно, еще не умели отличать иудеев от христиан. Среди прочих из Рима уехали супруги Акила и Прискилла, с которыми потом познакомился в Коринфе апостол Павел (Деян. 18, 2–3). После смерти Клавдия (54 г. по Р.Х.) многие иудеи и иудеохристиане возвратились в Рим, и здесь у последних стали возникать сложности в отношениях с римскими языкохристианами. Согласно общепринятой ныне гипотезе, бывшие язычники оказались в Римской Церкви в подавляющем большинстве и в отношении возвращающихся иудеохристиан заняли несколько надменную и презрительную позицию (Рим. 11, 17–25; 14, 3–10; 15, 25–27). В этой ситуации апостол Павел, которому доставлялись сведения из разных Церквей, и не только основанных им лично (напр., из Колосской), предпринял меры для того, чтобы водворить мир и взаимное уважение между иудеохристианами и языкохристианами в Риме. Так объясняются выражения «сильные» и «немощные» братья в Послании римлянам (15, 1; 14, 1–2), а также увещание в стихе 15, 7: «Посему принимайте друг друга, как и Христос принял вас в славу Божию». Этим объясняется также частое противопоставление в послании терминов иудеи — эллины (Рим. 1, 14–16; 2, 9–10; 3, 9–29; 9, 23; 10, 12; 11, 13–25). В случае если эта гипотеза верна, Пос-

ление римлянам можно охарактеризовать как послание «вселенское» (οἰκουμένη).

Конечно, нет достаточных данных или свидетельств в пользу этой последней гипотезы, но в любом случае стоит обратить на нее внимание. Согласившись с точкой зрения о противоречиях между «иудеями» и «эллинами» в Римской Церкви, мы при этом не исключаем и намерения апостола Павла подготовить этим конспектом своего «Евангелия» свое будущее посещение Рима. Дальнейшее развитие событий показало, что это намерение апостола Павла исполнилось. Когда после ареста апостол был отправлен в Рим для дальнейшего суда над ним, римские христиане вышли ему навстречу «до Аппиевой площади и трех гостиниц. Увидев их, Павел возблагодарил Бога и ободрился» (Деян. 28, 15).

20.4. 16-я глава Послания к римлянам

В последней главе Послания римлянам апостол Павел передает приветствия 28 лицам, которых он либо называет по имени, либо упоминает косвенно, в связи с известными ему людьми («мать его», «сестру его», «и всех с ними святых»). Среди упомянутых апостолом восемь женщин, так или иначе связанных с проповедью Евангелия. Совершенно справедливо в конце XVIII — начале XIX века учеными был поставлен вопрос, возможно ли, чтобы у апостола Павла было столько знакомых в Римской Церкви, где он прежде ни разу не бывал, и тем более лиц, по-видимому, связанных с апостолом тесными узами («...возлюбленного мне в Господе», «сродника моего», «мать его и мою»). Из других мест Нового Завета мы узнаём, что на момент написания Послания римлянам святые Акила и Прискилла, которые для спасения апостола Павла «подвергли себя смертельной опасности», находились в Ефесе (Деян. 18, 18–26; 1 Кор. 16, 19; 2 Тим. 4, 19). Также Епенет, «который есть начаток Асии для Христа» (Рим. 16, 5)¹, скорее всего, был связан с Ефесской Церковью. Сродники апостола Павла Андроник и Иуния (или Иулия, по другим рукописям), которые вместе с ним претерпевали тюремное заключение (Рим. 16, 7), возможно имеют какое-то отношение к ефесским узам апостола. И в любом случае увещания апостола Павла в Послании римлянам 16, 17–20 о производящих соблазны и разделения естественнее всего от-

¹ В церковном греческом тексте: «начаток Ахаии», как и в русском Синодальном переводе. — *Примеч. пер.*

нести к Церкви, хорошо известной апостолу, где он провел уже немалое время.

К перечисленным выше замечаниям следует добавить еще следующие: самая древняя рукопись Послания римлянам, папирус P⁴⁶, заканчивается в 15, 33: «Бог же мира да будет со всеми вами, аминь», — после чего следует славословие 16, 25–27: «Могущему же утвердить вас, по благовествованию моему и проповеди Иисуса Христа, по откровению тайны, о которой от вечных времен было умолчано, но которая ныне явлена, и через писания пророческие, по повелению вечного Бога, возведена всем народам для покорения их вере, Единному Премудрому Богу, через Иисуса Христа, слава во веки. Аминь». Это славословие в рукописях церковного текста помещается в конце 14-й главы (Рим. 14, 24–26), в некоторых других рукописях встречается дважды: первый раз в конце 14-й и снова в конце 16-й главы. Кодекс G (X в.) вовсе опускает это славословие, оставляя пустое место в конце 14-й главы; этот кодекс опускает также упоминание «в Риме» (Рим. 1, 7 и 15). В некоторых других рукописях и в тексте Маркиона нет 15-й и 16-й глав Послания римлянам.

Для объяснения такого разнообразия вариантов в рукописном предании предлагались самые разные теории, которые можно свести к следующим основным положениям:

1. 16-я глава Послания римлянам является отдельным посланием, адресованным апостолом Павлом Ефесской Церкви, с которой связано большинство из перечисленных здесь лиц. Но послание, составленное из одних приветствий, лишено смысла.

2. Подательница Послания римлянам диакониса Фива, проходя через Ефес, могла оставить здесь экземпляр послания и добавленную к нему главу с приветствиями ефесским христианам, а затем уже привезла в Рим рукопись, предназначенную для римлян (гл. 1–15). Таким образом, согласно этой теории, послание изначально существовало в двух вариантах, пространной, предназначенной для Ефеса (гл. 1–15 + 16), и краткой, адресованной в Рим (гл. 1–15).

3. Послание римлянам является «циркулярным» и адресовано Церквям Рима, Ефеса, Фессалоник и прочим. Но в конечном счете в канон был принят вариант послания к Римской Церкви и к нему добавлены эпилоги из других вариантов.

4. Послание целиком, с 1-й по 16-ю главы адресовано только христианам Рима, где в то время находились все упомянутые в 16-й главе сотрудники и знакомые апостола Павла. Апостол перечисляет их поименно, чтобы подчеркнуть, как много нитей связывает его с

Римской Церковью, которую он намеревается посетить в ближайшее время.

Все перечисленные теории имеют своих сторонников и защитников. Последняя наиболее близка древнему преданию, но при этом не дает ответа на существующие вопросы. Третьей версии, о «циркулярном» послании, придерживается большое число исследователей, и здесь находят свое объяснение четыре эпилога Послания римлянам (15, 33; 16, 20, 24, 25–27¹). И хотя мы сами отдаем предпочтение этому объяснению, но при этом не должны забывать, что это всего лишь предположение.

20.5. Влияние Послания к римлянам на последующее богословие

Хотя первые два века по Рождестве Христовом Послание римлянам, по-видимому, не оказывало заметного влияния на христианскую мысль, в последующей истории Церкви его роль стала определяющей. Восточная и западная традиции толкования Священного Писания во многом обязаны именно толкованиям Послания римлянам, начиная с толкования Оригена, известного в свободном переложении Руфина, со святителя Иоанна Златоуста и других отцов. Католический исследователь Шелкле (Schelkle) собрал в своей книге «Paulus Lehrer der Väter» толкования восточных и западных отцов на первые 11 глав Послания римлянам. Во времена реформации Послание римлянам оказалось в центре внимания Лютера, Кальвина и Меланктона, уделявших первостепенное значение учению послания о вере. А в начале XX века известный богослов диалектик Карл Барт (Karl Barth)² своей книгой «Der Römerbrief» (1919) поднял толкования Послания римлянам на качественно новый уровень.

Центральная тема послания, как уже замечено, есть явление правды (или праведности — δικαιοσύνη) Божией в лице Господа Ии-

¹ Эпилог 16, 25–27 помещен в тексте критического издания Nestle Aland. — *Примеч. пер.*

² Карл Барт (1886–1968), швейцарский модернистский богослов, библеист и философ, один из самых влиятельных протестантских богословов XX века, основатель так называемой «диалектической теологии», или «теологии кризиса», привнесшей в богословие экзистенциалистские подходы, профессор Геттингенского, Мюнстерского, Боннского (1922–1935) и Базельского (1935–1962) университетов.

суса Христа, или оправдание человека «от веры». Учение о спасении апостол Павел излагает на широком историческом фоне, начиная с Адама, который преступил заповедь Божию, и завершая последним Адамом, Иисусом Христом, Который исправил прегрешение первого родоначальника. Первый Адам принес человечеству смерть, а второй даровал ему сокровище вечной жизни. Автора послания не интересует история происхождения различных бед в отпавшем от Бога человечестве, все свое внимание он обращает на дары благодатной жизни, которые обильно источает Христос. В центре его внимания настоящее и будущее человечества, а не миновавший период тления и смерти. Мы можем, таким образом, утверждать, что основная идея Послания римлянам — это благая надежда на будущее: ибо где ранее царствовала смерть, грех и Закон, там теперь изобилует жизнь, святость и благодать. «Где умножился грех, явилась преизобильнейшая благодать» (Рим. 5, 20).

21. ПАСТЫРСКИЕ ПОСЛАНИЯ

Βιβλιογραφία

Толкования: *Χρυσοστόμου*. PG 62; *Θεοδώρου Μοψουεστίας*. PG 66 (фрагменты); *Θεοδορήτου*. PG 82; *Δαμασκηνού*. PG 95; *Οίκουμενίου*. PG 119; *Θεοφυλάκτου*. PG 125; *Ζιγαβηνού* // Изд. Νίκηφόρου Καλογερά, 1887; *Cramer*. Catenaе. VII. 1–100; *Γαλίτη Γ.* Ἡ πρὸς Τίτον ἐπιστολὴ τοῦ Ἀπ. Παύλου. Εἰσαγωγή — Ὑπόμνημα. 1978, 1992 (в серии ЕΚΔ 12); *Τρεμπέλα Π.* Ὑπόμνημα εἰς τὰς ἐπιστολάς τῆς Κ.Δ. Τ. II. Σ. 337–445; *Φιλιππίδη Α.Γ.* Ἡ Α' πρὸς Τιμόθεον ποιμαντικὴ ἐπιστολὴ τοῦ Ἀπ. Παύλου. 1973; *Fee G.* 1 and 2 Timothy, Titus. 1984. *Guthrie D.* Pastoral Epistles. 1971; *Holtz G.* Die Pastoralbriefe. ThHNT, 1965; *Spicq C.* Les épîtres Pastorales. EB, 1969.

Научные исследования: Ἡ πνευματικὴ παρακαταθήκη τοῦ Ἀπ. Παύλου. Ποιμαντικὲς Ἐπιστολὲς // Εἰσηγήσεις ΙΑ' Συνάξεως Ὁρθοδόξων Βιβλικῶν Θεολόγων (Ματериалы XI съезда православных библиистов. Левкада, 25–28 септемβρίου 2003); *Ἀγουρίδη Σ.* Χριστολογία καὶ ὑγιαίνουσα διδασκαλία ἐν ταῖς ποιμαντικαῖς ἐπιστολῇς. 1953. 2-е издание 1966 г. в серии Βιβλικὰ Μελετήματα I, 59–66; *Καρμίρη Ν.* Τό φιλολογικόν πρόβλημα τῶν Ποιμαντικῶν Ἐπιστολῶν. 1958; *Κομάν Κ.* Ἡ ἐκκλησία τῶν Ποιμαντικῶν Ἐπιστολῶν. 1983; *Redalié Yann.* Paul après Paul. 1994; *Wolter M.* Die Pastoralbriefe als Paulustradition. 1988; *Young F.* The Theology of the Pastoral letters. 1994.

21.1. Корпус Пастырских посланий, его адресаты

Пастырскими посланиями в середине XVIII века стали называть два Послания Тимофею и Послание Титу по той причине, что они адресованы пастырям Церкви. Отдельно Послание Титу было названо пастырским уже в начале того же века (1703). С тех пор это наименование стало общепринятым.

Святой Тимофей, которому адресованы два послания, был епископом в Ефесе, а святой Тит епископом на острове Крит. Послания посвящены обстоятельствам служения этих двух апостолов в тех поместных Церквях, в которые их поставил святой Павел, и предлага-

ют руководство для пастырской деятельности. Пастырские послания иногда называют каноническим правом апостола Павла, хотя сразу следует оговориться, что здесь рассматриваются далеко не все стороны церковной жизни и дисциплины. Для нас эти послания весьма важны, поскольку показывают заботу и попечение автора о членах Церкви, которые подвергаются опасности со стороны еретиков, и способ противодействия этим еретикам со стороны пастырей Церкви.

О святом Тимофее мы имеем достаточно сведений из книги Деяний святых апостолов и из посланий апостола Павла. Уроженец селения Листра в Ликаонии, он был сыном отца язычника и матери-иудейки, которая приняла христианство (Деян. 16, 1). Познакомившись с апостолом Павлом во время его пребывания в Листре, святой Тимофей стал наиболее близким, доверенным (ἰσόφυρος, единомышленник, согласно Флп. 2, 20) сотрудником апостола. Заботами своей матери Евники и бабки Лоиды он с самого раннего возраста изучил Священные книги Ветхого Завета (2 Тим. 1, 5; 3, 15), а позднее стал ревностным помощником апостола Павла, посвятив себя проповеди Евангелия. «Он, как сын отцу, служил мне в благовествовании», — напишет апостол Павел в Послании филиппийцам (2, 22), и в Послании фессалоникийцам назовет его «братом нашим и служителем Божиим и сотрудником нашим в Евангелии Христовом» (1 Фес. 3, 2). Святой Тимофей сопровождал апостола Павлу в его втором и третьем миссионерском путешествиях, вместе с ним доставлял материальную помощь христианам в Иерусалим (Деян. 20, 4). Он исполнял ответственные поручения апостола Павла в разных Церквях (1 Фес. 3, 2–6; 1 Кор. 4, 17; 16, 10–11; Флп. 2, 19–24; Рим. 16, 21) и упоминается как соавтор святого Павла в его Посланиях Первом и Втором фессалоникийцам, Втором коринфянам, филиппийцам, колоссянам и Филимону. Незадолго до кончины великий апостол выражает желание еще раз увидеть своего верного сотрудника (2 Тим. 4, 9–21), в тот момент, когда все его оставили, никто не помог ему при первой его защите и только святой Лука был рядом с апостолом (2 Тим. 4, 10, 11, 16).

О святом Тите в книге Деяний вовсе нет никаких упоминаний, и только в посланиях апостола Павла есть некоторые сведения. Апостол Тит родился в семье язычников, не принял обрезания, сопровождал апостола Павла на первый Апостольский Собор в Иерусалиме (Гал. 2, 1–3). Он принял участие в примирении коринфских христиан с апостолом Павлом во время между написанием Первого и Второго посланий коринфянам (2 Кор. 7, 6–16; ср. 12, 17–18), а также в доставке материальной помощи для христиан в Иерусалиме

(2 Кор. 8, 6). Во время второго заключения апостола Павла в Риме святой Тит находился вначале рядом с апостолом, а затем отправился в Далматию (2 Тим. 4, 10). Перед этими вторыми узами апостола Павла святой Тит был поставлен им епископом на Крите, во время четвертого миссионерского путешествия.

Необъяснимое молчание книги Деяний о святом Тите, одном из ближайших сотрудников апостола Павла, дало повод для самых различных гипотез. Так, например, было выдвинуто предположение, что апостол Тит был родным братом святого Луки, автора книги Деяний и что именно о нем идет речь во Втором послании коринфянам 8, 18, без упоминания имени. По другим версиям, святой Тит есть одно лицо с Силой или Силуаном, о котором есть множество упоминаний в книге Деяний, или же с Иустом (Деян. 18, 7) и т.д. Следует заметить, что все эти гипотезы являются не более чем простыми догадками.

21.2. Содержание Пастырских посланий

В Первом послании Тимофею апостол Павел обращает внимание предстоятеля Ефесской Церкви на опасность, происходящую от еретиков, которые усердно занимаются иудейскими баснями, бесконечными генеалогиями, бесцельными спорами о Законе и предлагают своим слушателям различные правила аскетической жизни. Апостол призывает святого Тимофея сохранять верность здоровому христианскому учению (1 Тим. 1, 3–20). Далее апостол Павел дает наставления относительно некоторых вопросов, связанных с богослужением (2, 1–15), перечисляет те качества, какими должны обладать епископы и диаконы (3, 1–14), и высоким поэтическим слогом говорит о «тайне благочестия», которая заключается в воплощении Единородного Сына Божия и Его славном восшествии на небеса (3, 15–16). Апостол вновь возвращается к вопросу о еретиках, чтобы обличить их неправомерные аскетические требования (4, 1–5) и напомнить святому Тимофею о его долге быть образцом и примером благочестивой жизни для всех (4, 6–16). Апостол Павел дает совет относительно того, как обращаться с людьми преклонного возраста, с юными, со вдовицами, с теми, кто находится на обеспечении Церкви (5, 1–20), и напоминает об обязанности священнослужителей вести безукоризненный образ жизни (5, 21–25). После некоторых общих рекомендаций рабам (6, 1–2) апостол вновь обращается против инакоучителей, представляющих для Церкви наибольшую опасность (6, 2–10),

и побуждает святого Тимофея постоянно подвизаться, проводить непорочную жизнь и хранить данный ему священный залог веры (6, 11–21).

Во Втором послании Тимофею апостол Павел, мужественно ожидая предстоящую ему мученическую кончину, призывает и святого Тимофея переносить злострадания «как добрый воин Иисуса Христа», подвизаясь за сохранение правой веры и обличая еретиков (2 Тим. 2–3). С пороками и распушенностью нравов последних времен апостол Тимофей сможет бороться, взирая на пример своего учителя, апостола Павла, опираясь на свое воспитание в Законе Господнем и неопустительно выполняя обязанности благовестника (3, 1–4, 5). В заключение апостол Павел, находящийся уже при конце своей жизни и апостольского служения, переходит к апологии дела всей своей жизни (4, 6–8), зовет святого Тимофея прийти для последнего свидания и привести с собою святого Марка (4, 9–18) и передает приветствия (4, 19–22).

В послании Титу апостол Павел напоминает своему адресату, что он оставил его на Крите, «чтобы тот довершил недоконченное и поставил по всем городам пресвитеров» (Тит. 1, 5) и напоминает об обязанностях последних (1, 6–9). Далее апостол описывает лжеучителей (1, 10–16) и напоминает святому Титу о его пастырском долге; перечисляет те добродетели, которыми пастырь должен украшать старцев и стариц, юных и рабов (2, 1–15). Также апостол побуждает святого Тита напоминать членам Церкви об их обязанности после «бани пакибытия и обновления Святым Духом» проводить жизнь, исполненную дел любви, и не увлекаться глупыми спорами (3, 1–5).

21.3. Вопрос авторства Пастырских посланий

Первые свидетельства о Пастырских посланиях восходят к очень раннему периоду жизни Церкви. Их цитируют церковные писатели, такие, как святители Климент Римский, Поликарп Смирнский, Игнатий Антиохийский, есть они и в каноне Муратори. Святитель Климент Александрийский приводит около 40 цитат из Пастырских посланий, прямо относя их к апостолу Павлу. Но в новейшее время, а именно в начале XIX века, принадлежность этих посланий апостолу Павлу стала подвергаться сомнению, чему приводилось достаточно веских аргументов. На настоящее время можно выделить четыре основных направления в исследованиях относительно авторства Пастырских посланий.

I. С начала XIX века (С. Schmidt, 1804) до настоящего времени многие исследователи приписывают авторство трех Пастырских посланий одному из учеников апостола Павла, который применил учение апостола к сложным условиям бытия Церкви конца I века. Более поздней датировки этих посланий началом или серединой II века придерживаются в наши дни весьма немногие исследователи. Как правило, речь идет о некоем неизвестном нам ученике апостола. Ганс фон Кампенхаузен¹ предположительно называет их автором святителя Поликарпа Смирнского. Сторонники теории об одном из учеников апостола Павла как авторе Пастырских посланий приводят следующие аргументы: 1. Обстоятельства жизни апостола Павла, известные нам из книги Деяний, не дают места для написания Пастырских посланий. 2. Лексика и стиль Пастырских посланий заметно отличаются от прочих посланий апостола Павла. Нет здесь того живого и стремительного образа мыслей апостола, со свойственной ему терминологией, как, например: праведность Божия (δικαιοσύνη Θεοῦ), плоть (σάρξ), свобода (ἐλευθερία), завет (διαθήκη), похвала (καύχημα) и т.д. Зато в Пастырских посланиях встречается множество понятий и выражений, совершенно новых для апостола Павла: целомудрие (σωφροσύνη), благочестие (εὐσέβεια), добрая совесть (συνείδησις ἀγαθή), преданное (παράθηκη), явление (ἐπιφάνεια), блаженный Бог (μακάριος Θεός) и др. Третья часть всего словаря Пастырских посланий (305 слов из 902) являются арах leghomena для апостола Павла. 3. Еретики, о которых идет речь в Пастырских посланиях, напоминают гностиков II века. И последнее, четвертое, Пастырские послания предполагают такое церковное устройство (епископы, пресвитеры, диаконы и т.д.), которое более соответствует временам после апостола Павла.

II. Теория «фрагментов из апостола Павла», которая была выдвинута в середине XIX века, предполагает, что только некоторые отрывки Пастырских посланий восходят к самому апостолу Павлу (напр., Тит. 3, 12—15; 2 Тим. 1, 16—18; 4, 6—8 и др.). Некий ученик апостола позднее дополнил эти отрывки и придал им форму посланий, известную нам теперь.

III. Согласно наиболее распространенной в наши дни версии, Пастырские послания по своему содержанию восходят к апостолу Павлу, но были составлены им при помощи некоего секретаря, который не просто запечатлел на бумаге мысли апостола, но подошел к этому делу более творчески. Эта теория впервые была высказана

¹ Hans von Campenhausen (р. в 1903) — немецкий лютеранский историк Церкви и библист, профессор Гейдельбергского университета (с 1945 г.).

в 1830 году Шоттом (H.A. Schott), в XX веке к ней вернулся Роллер (Roller, 1933), и с тех пор это воззрение продолжает приобретать себе все больше сторонников, не согласных только в вопросе о личности секретаря и мере его творческого участия в составлении Пастырских посланий. Большинство называют секретарем святого евангелиста Луку, другие предлагают апостола от семидесяти Тихика.

IV. Согласно традиционному толкованию, Пастырские послания были написаны самим апостолом Павлом уже в глубокой старости. Апостол думает о будущем основанных им Церквей и дает советы своим сотрудникам и пастырям Церквей Ефеса и Крита в отношении еретиков и других сложных вопросов церковной жизни.

Анализ изложенных выше теорий об авторстве Пастырских посланий позволяет сделать несколько предварительных замечаний.

1. Традиционная точка зрения изначально игнорирует совершенно очевидные различия в стиле, лексике и некоторых богословских вопросах между Пастырскими и прочими посланиями апостола Павла. Конечно, известные моменты учения апостола Павла мы находим и здесь, как, например: грешников спасает благодать Божия (1 Тим. 1, 12–17; Тит. 3, 7), а не дела (Тит. 3, 5; 2 Тим. 1, 9); апостол страдает ради блага Церкви (2 Тим. 2, 10); увещания рабам (1 Тим. 6, 1–2); отношение к государственной власти (1 Тим. 2, 1; Тит. 3, 1) и др. Но вместе с тем Пастырские послания дают немало примеров различия с прочими Павловыми посланиями. Вместо веры, центрального богословского понятия апостола Павла, в Пастырских посланиях речь идет о благочестии (εὐσέβεια) — понятие, нигде более у апостола Павла не встречающееся. Любовь становится всего лишь одной из добродетелей в ряду других (см., напр., 1 Тим. 4, 12), а не верхом и основанием всех добродетелей. И Духу Святому в Пастырских посланиях, по-видимому, не отводится такого важного места, как в других посланиях апостола Павла. Основное внимание уделяется христианской жизни в целомудрии, праведности и благочестии «в нынешнем веке» (Тит. 2, 12), а также упорядочению внутренних дел Церкви ввиду угрожающих ей еретиков.

2. В Пастырских посланиях встречаются упоминания о различных лицах, связанных с их автором или адресатами, как, например: совет святому Тимофею употреблять в пищу хотя бы немного вина по причине его частых недугов (1 Тим. 5, 23), упоминание Евники и Лиды (2 Тим. 1, 5), поручение святому Тимофею принести «фелонь» и пергаменные книги, которые апостол Павел оставил в Троаде у Карпа (2 Тим. 4, 13), а также упоминание о различных сотрудниках апос-

тола, которые находятся рядом с ним или же оставили его. Все эти упоминания противники подлинности Пастырских посланий объясняют как попытку подлога с целью убедить читателей, будто пишущий эти строки действительно апостол Павел. Впрочем, следует заметить, что принимающие за автора Пастырских посланий одного из учеников апостола вовсе не считают его обманщиком, фальсификатором или кем-то вроде этого. Эти строки написал человек, облеченный полнотой церковной власти и ответственности, но желающий придать своим писаниям больший авторитет и скрывающий себя за именем великого апостола. В любом случае явление псевдоэпиграфики не было чем-то необычным для того времени, как и ранее для классической древности и для последующих веков христианства.

3. Обращает на себя внимание и то, что еретическое учение, обличаемое в Пастырских посланиях, не похоже на гностицизм II века по Рождестве Христовом. Это скорее начатки будущего гностицизма, разновидность гностической философии с элементами иудейской аскетики, несколько напоминающая колоссскую ересь. Упоминание о внутренней организации Церкви также не обязательно приводит нас к позднейшим временам христианства. Поскольку уже двенадцать апостолов являют собою основание Церкви, и в других книгах Нового Завета идет речь о «столпах» Церкви (Гал. 2, 9), о «епископах» (Деян. 20, 28; Флп. 1, 1; 1 Петр. 2, 25), «пресвитерах» (Деян. 14, 23; 15, 2; 20, 17 и др.) и о «диаконах» (Флп. 1, 1; Рим. 16, 1), хотя и не в том позднейшем смысле, который был усвоен этим терминам как обозначениям ступеней церковной иерархии.

4. Решение, которое предлагает теория о секретаре апостола Павла, считают некоторые исследователи, позволяет примирить между собою противников принадлежности Пастырских посланий апостолу Павлу со сторонниками их подлинности. Этим секретарем, как полагают многие, был святой Лука, который использовал наставления апостола Павла предстоятелям Церквей Ефеса и Крита и придал им форму известных нам трех посланий, включив сюда и различные гимны или богослужебные тексты Церкви (напр., 1 Тим. 1, 17; 3, 16; 6, 15–16; 2 Тим. 2, 11–13¹).

В любом случае следует подчеркнуть, что Пастырские послания, кем бы из сотрудников или учеников апостола Павла они ни были написаны, показывают его ответственное отношение к вопросам, угрожающим церковной полноте. Эти послания, вне всякого сом-

¹ Подробнее см.: Γαλιττή Γ. Ἡ πρὸς Τίτον ἐπιστολή τοῦ Ἀπ. Παύλου. Εἰσαγωγή — Ὑπόμνημα. 1992. Σ. 105.

нения, с самого начала являются частью новозаветного канона, полезны всякому читающему и являются руководством для пастырей и всех, кто несет послушание начальствующим в Церкви.

Совершенно очевидно, наконец, что Пастырские послания содержат в себе высокое богословское учение, причем именно учение апостола Павла, хотя и помещенное в несколько более позднюю историческую обстановку с уже изменившимися условиями. И это богословие Пастырских посланий теснейшим образом связано в них с практической стороной жизни христианина. Заповеди, которые апостол дает святым Тимофею и Титу, не только не противоречат богословию посланий, но и прямо вытекают из него, подтверждая этим ту истину, что жизнь Церкви всегда продолжается благодатным веянием Духа Святого.

Перед лицом еретической угрозы автор Пастырских посланий пишет в полемическом тоне, желая определить и выразить подлинную веру Церкви. Интерес автора не ограничивается только тем, чтобы христиане не ушли из огады Православной Церкви, но главным образом и прежде всего чтобы они не лишились спасения во Христе, той «спасительной благодати» Божией, которая «явилась всем человекам» (Тит. 2, 11). Можно даже сказать, что основной акцент в Пастырских посланиях делается именно на сотериологии, а не на христологии¹.

Выражение «явилась благодать Божия, спасительная для всех человеков» (Тит. 2, 11) позволяет нам выделить в сотериологии Пастырских посланий ту особенность, которая свойственна в целом сотериологии святого апостола Павла. Спасение от Бога посылается всем людям, потому что Бог «хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины» (1 Тим. 2, 4) и потому что Он «есть Спаситель всех человеков, а наипаче верных» (1 Тим. 4, 10).

Из сказанного выше о Пастырских посланиях можно сделать следующие выводы:

1. Автор этих посланий сам является неотъемлемой частью Предания ранней Церкви, живет этим Преданием, цитирует богослужебные гимны, молитвы и частные исповедания веры первенствующей Церкви.

2. Значительность его как богослова намного превосходит уровень простого учителя нравственности, толкователя дисциплинарных канонов и полемиста против еретиков. Высота его богословия

¹ Подробнее см.: Ἀγουρίδη Σ. Χριστολογία καὶ ὑγιαίνουσα διδασκαλία ἐν ταῖς ποιμαντικαῖς ἐπιστολαῖς. Σ. 63.

видится не только в том, что он укоренен в Предании Церкви, но и в том, что сам он живет и богословствует в Духе Святом. Общий тон религиозной жизни, которым дышат Пастырские послания, вполне соответствует атмосфере эпохи эллинизма. С точки зрения терминологии Пастырские послания также отвечают расхожим в то время религиозным понятиям: Спаситель (Σωτήρ), явление (ἐπιφάνεια) и другим, — с той только разницей, что для автора посланий эти понятия наполняются совершенно новым содержанием. Спаситель для него есть не кто иной, как Бог Отец, Который осуществляет Свой спасительный план домостроительства в Господе Иисусе Христе, являющемся Спасителем всех людей.

3. Упомянутое уже понятие эпохи эллинизма *ἐπιφάνεια* — явление для автора Пастырских посланий означает не частное благодеяние и явление силы некоего языческого божества, но прежде всего явление во плоти Господа Иисуса Христа, Который упразднил смерть и даровал жизнь и нетление, и, кроме того, Его славное явление «в День оный», когда Бог воздаст «венец праведности» не только автору этих посланий, «но и всем, возлюбившим явление Его» (2 Тим. 4, 8).

21.4. Время и место написания Пастырских посланий

После всего что было сказано выше об авторстве Пастырских посланий, весьма затруднительно связать время и место их написания с каким-либо периодом миссионерской деятельности апостола Павла. Те, кто тем или иным образом принимает их происхождение от апостола Павла (напр., при помощи теории о секретаре), предлагают следующую последовательность развития событий. Во время написания Второго послания Тимофею апостол уже предвидит свой близкий конец и поэтому делает краткий обзор своего земного служения (4, 6—8); затем он просит святого Тимофея прийти к нему для последней встречи вместе с апостолом Марком (4, 9—10). Это послание, таким образом, должно было быть написано в Риме незадолго до мученической кончины апостола Павла, в конце 66 или начале 67 года. Второе послание Тимофею называют нередко лебединой песней апостола Павла, т.е. его последним трудом.

Между первыми узами апостола Павла, на которых завершает свое повествование книга Деяний, и вторыми узами, закончившимися мученической кончиной апостола Павла, исследователи полагают время написания Первого послания Тимофею и послания Титу. Такая

хронология следует из самого содержания этих посланий, поскольку Деяния ничего не сообщают нам о деятельности апостола Павла после первых римских уз. Сопоставление внутреннего свидетельства Пастырских посланий и данных Предания дает следующую картину развития событий. После освобождения из первых уз апостол Павел предпринимает свое четвертое миссионерское путешествие, во время которого ставит святого Тимофея предстоятелем Церкви в Ефесе. В продолжение этого путешествия апостол проходит через Македонию, направляясь к Никополю в Эпире, и с пути (неизвестно, где точно) пишет около 63/64 года Первое послание Тимофею и послание Титу, которые имеют много общего в своем содержании.

Если эти послания принадлежат перу одного из сотрудников или учеников апостола Павла, занимающего ответственное положение в Церкви — что наиболее вероятно и в настоящее время признаётся почти всеми исследователями, — время их написания следует отнести к периоду после мученической кончины апостола Павла и до конца I века.

21.5. Значение Пастырских посланий для Церкви

Пастырские послания имеют особенное значение для тех, кто занимает начальствующее положение в Церкви. Здесь содержится напоминание лицам церковной иерархии, что занимаемое ими положение, будь оно высоко или низко, возлагает на их плечи тяжелый груз ответственности за церковную полноту. Независимо от их возраста они обязываются быть перед Богом «искусными», «безукоризненными», «верно преподающими слово истины» (2 Тим. 2, 15). И для верующих они должны быть примером «в слове, в житии, в любви, в духе, в вере, в чистоте» (1 Тим. 4, 12), избегать бесцельных споров и сребролюбия, которое есть «корень всех зол» (1 Тим. 6, 10). Одним словом, им следует осознать, что, как воинов, их ожидают подвиги и сражения и вследствие этого они будут страдать по примеру великого подвигоположника Господа Иисуса Христа. Напоминание о благодати, полученной ими через рукоположение в таинстве священства, ясно показывает, что в трудном подвиге, который они взяли на себя «как добрые воины Христовы», они не одни и не останутся без помощи укрепляющего их «военачальника» Иисуса Христа. В конце пути их ожидает венец славы, но увенчивается только тот, кто «законно подвизается» (2 Тим. 2, 5).

22. ПОСЛАНИЕ К ЕВРЕЯМ

Библиография

Толкования: *Χρυσοστόμου*. PG 63–64; *Θεοδώρου Μοφουεστίας*. PG 66; *Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας*. PG 74; *Θεοδωρήτου*. PG 82; *Δαμασκηνού*. PG 94; *Οἰκουμενίου*. PG 119; *Θεοφυλάκτου*. PG 125; *Cramer*. Catenae. VII. 112–598; *Γρατσέα Γ.* Ἡ πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολή. ЕΚΔ 13. 1999; *Μακράκη Ἀ.* Ἑρμηνεία εἰς τὴν πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολήν. ²1965; *Τρεμπέλα Π.* Ὑπόμνημα εἰς τὰς ἐπιστολάς τῆς Κ.Δ. Τ. 3. Σ. 1–213. ³1982; *Bruce F.F.* The Epistle to the Hebrews. NICNT, ²1990; *Grässer E.* ЕКК, 1990; *Michel O.* Der Brief an die Hebräer. КЕК. ¹²1966; *Spicq C.* Epître aux Hébreux 1–2. ЕВ, 1952–1953.

Научные исследования: *Βούλγαρη Χρ.* Ἡ πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολή. Περιστατικά, παραλήπται, συγγραφεὺς, τόπος καὶ χρόνος συγγραφῆς. ΕΕΘΑΑ 27. 1986. Σ. 55–95; *Γκουτζούδη Μ.* Ἰωβηλαῖο ἔτος Μελχισεδέκ καὶ ἡ πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολή. ВВ 36. 2006; *Hofius O.* Katapausis. Die Vorstellung vom endzeitlichen Ruheort im Hebräerbrief. 1970; *Käsemann E.* Das wandernde Gottesvolk. ⁴1961.

22.1. Адресаты и содержание Послания к евреям

Послание евреям, написанное на хорошем греческом языке, который весьма существенно отличается от языка прочих посланий апостола Павла, скорее производит впечатление богословского трактата, чем послания. В начале опущено указание на автора и адресатов, далее имеются некоторые намеки на те конкретные обстоятельства, в которых пребывали адресаты (Евр. 6, 9–11; 10, 32–39; 13, 19–23), и заканчивается текст евреям как послание (13, 22–25). Сам автор характеризует свое послание как «слово увещания» (Евр. 13, 22) и адресует его некоей общине, не уточняя, впрочем, где эта община находится и из кого состоит. О месте пребывания адресатов исследователи строили самые разные предположения, называя Рим, Александрию, Ефес или одну из палестинских областей. Многие ученые в наше время убеждены, что община эта состояла из языкохристиан и

находилась в Риме, указывая на концовку Послания евреям (13, 24), где говорится: «приветствуют вас Итальяские». Однако этот самый стих приводится в качестве аргумента и теми, кто местом написания Послания евреям считает Италию, а адресатов помещает в Палестину. В одной византийской минускульной рукописи Нового Завета в конце Послания евреям есть пометка, что написано оно «из Афин». Впрочем, это лишь единичное подобное упоминание. Недавно была предложена еще одна версия, согласно которой адресатами Послания евреям могли быть члены Кумранской общины, которые приняли христианство.

Наиболее вероятной можно признать гипотезу о том, что адресаты Послания евреям — это иудеохристиане, которые жили в Палестине и хорошо знали книги Ветхого Завета. Несмотря на то что надписание «к евреям» более позднее, чем само послание (впервые об этом заголовке упоминает Пантен около 200 года, затем святитель Климент Александрийский, папирус Р⁴⁶ и Тертуллиан), тем не менее *это надписание приводит именно в Палестину. «Евреями» во времена Нового Завета назывались те природные евреи, которые постоянно жили в Палестине и читали книги Ветхого Завета в оригинале, на еврейском языке. Тогда как «эллинистами» называли иудеев, которые говорили по-гречески и книги Ветхого Завета читали в греческом переводе. Так, например, в книге Деяний 6, 1 проводится различие между «евреями» и «эллинистами» в общине иерусалимских христиан. Основными признаками, по которым это разделение проведено, являются язык, на котором говорят члены общины, и место их рождения.*

По всей видимости, эта иудеохристианская община подверглась гонению со стороны окружающего общества, в результате чего некоторые ее члены колебались в своей вере во Христа. Гонение воздвигли их прежние единоверцы, которые не могли простить им измены отеческой вере с ее величественным храмовым богослужением и прочими обрядами. Нам неизвестны масштабы этого гонения и дальнейшая судьба адресатов Послания евреям. Автор послания убеждает их пребывать твердыми в вере и в качестве примера послушания предлагает «начальника веры» Господа Иисуса Христа, Который «как Сам претерпел, быв искушен, то может и искушаемым помочь» (Евр. 2, 18).

В Послании евреям выделяются две основные темы: превосходство христианства над иудаизмом и увещание христианам, адресатам послания, черпать силы в страданиях Самого Христа. Две эти темы

проходят через все послание, переплетаясь между собою следующим образом:

I. *Откровение Бога «в Сыне» выше ветхозаветного откровения* (Евр. 1, 1–4, 13). На основании многочисленных цитат из Ветхого Завета доказывается, что Сын Божий выше ангелов (1, 1–14), выше Моисея (3, 1–6) и что христиан ожидает гораздо более строгое наказание, если они отвергнут дарованное им спасение (2, 1–4). В трудных обстоятельствах христиане могут прибегать к «Вождю своего спасения», Который Сам, будучи испытан искушениями, может помочь им (2, 5–18). Теперь, когда адресаты послания сделали «причастниками Христу», они должны быть крайне внимательны, чтобы не поддаваться обольщению греха и не «искушать» Бога, как поступил израильский народ в пустыне, за что и был сурово наказан. Христиане должны «начатую ими жизнь твердо сохранить до конца», чтобы войти в «покой» (3, 8–4, 13).

II. *Господь Иисус Христос есть истинный великий архиерей* (Евр. 4, 14–10, 18). Христос выше ветхозаветных первосвященников, и то небесное святилище, в котором Он пребывает, выше земного иудейского храма. «Единокрастная» Жертва Спасителя на Кресте безусловно выше иудейских жертвоприношений, которые постоянно совершаются в Иерусалимском храме. Истинный Первосвященник Нового Завета может помочь нам в трудные моменты жизни: «Посему да приступаем с дерзновением к престолу благодати, чтобы получить милость и обрести благодать для благовременной помощи» (Евр. 4, 16).

III. *Увещание к христианам, адресатам послания «держаться исповедания упования неуклонно», стараться «поощрять друг друга к любви и добрым делам» и хранить свою веру* (Евр. 10, 19–12, 29). Адресаты послания являются частью народа Божия, который через многочисленные преграды идет к исполнению данного им Богом «обетования». Героические примеры веры святых Ветхого Завета (гл. II) вдохновляют их на подвиг и возлагают на их плечи огромную ответственность. Адресатов окружает целое «облако свидетелей». Они должны с верой взирать на «начальника и совершителя» Господа Иисуса Христа, Который Сам так же испытал «крест поношения», но ныне находится одесную престола Божия. Адресаты послания в настоящее время терпят скорби, но они не должны забывать, что «всякое наказание в настоящее время кажется не радостью, а печалью; но после наученным через него доставляет мирный плод праведности» (Евр. 12, 11).

IV. *Различные увещания* (Евр. 13, 1–21); упоминание о предстоящем посещении Тимофея и самого автора послания, приветствия, благословение (13, 22–25).

22.2. Об авторе Послания к евреям

На всем протяжении Послания евреям автор ни разу не упоминает своего имени, вопреки твердому обыкновению апостола Павла начинать свои письма с указания автора (или, в некоторых посланиях, соавторов) и адресатов. Автор называет свое произведение «словом увещания» (Евр. 13, 22) и упоминает в конце Тимофея (13, 23), хорошо известного сотрудника апостола Павла. Но эти признаки сами по себе отнюдь недостаточны для определения личности автора. Язык и стиль Послания евреям разительно отличаются от языка и стиля других Павловых посланий. Прерывистый образ мыслей и незаконченные предложения, так свойственные стилю апостола, уступают здесь место ровному, последовательному, синтаксически безупречному греческому языку, лучшему из всех книг Нового Завета. Этот язык выдает в его авторе выпускника хорошей греческой школы, напоминает такие образцы эллинистической письменности, как Премудрость Соломонову или труды Филона Александрийского. Некоторые места Послания евреям могут быть сопоставлены с образцами речи аттических авторов (напр., Евр. 12, 11).

Кроме отличий в языке Послание евреям имеет в себе целый ряд других особенностей, отличающих его от прочих посланий апостола Павла. 1. Христология послания, хотя и сближается в ряде моментов с христологией апостола Павла (очистительная Жертва Христа на Кресте, послушание страждущего Сына, упразднение Закона и другие темы), в целом развивается совсем в ином направлении. Послание говорит о священстве Христа, Который вознесен одесную Бога. Кроме того, вызывает удивление отсутствие в Послании евреям характерного выражения апостола Павла «во Христе». 2. Книги Ветхого Завета в Послании евреям везде цитируются по переводу Семидесяти, а не по еврейскому тексту и не по памяти. Отсутствуют вводные фразы перед цитатами из Священного Писания, такие, как: «написано» или «Писание говорит» и подобные им, — как это делается обычно в других посланиях апостола Павла. 3. В своих посланиях, и особенно в Послании галатам, апостол Павел возводит начало проповедуемого им Евангелия к Самому Господу и подчеркивает свою

независимость от авторитета других апостолов. А в Послании евреям говорится, что благовестие о нашем спасении «быв сначала проповедано Господом, в нас утвердилось слышавшими от Него» (Евр. 2, 3). 4. Так часто встречающееся в посланиях апостола Павла слово *Евангелие* в Послании евреям не употреблено ни разу! 5. При том, что Послание евреям посвящено вопросу превосходства христианской веры над иудаизмом и речь идет о ветхозаветном Законе, нигде не встречаются термины иудей, эллин, обрезание, необрезание, как в других посланиях апостола Павла.

Не будем далее продолжать список стилистических и богословских различий Послания евреям от других Павловых посланий, но посмотрим, как трактовался вопрос об авторстве послания в Предании Церкви. На Востоке Послание евреям, прямо или косвенно, всегда связывалось с именем апостола Павла. Притом что не обходился молчанием и вопрос об отличиях его от прочих посланий апостола. Так, например, святитель Климент¹ Александрийский предлагает разрешить проблему указанных отличий тем предположением, что апостол Павел написал это послание по-еврейски, а его помощник святой Лука, врач и знаток греческого, перевел его на греческий язык¹. Но Послание евреям вовсе не производит впечатления перевода с еврейского оригинала. Оригену была известна гипотеза о том, что Послание евреям написал святитель Климент Римский. Но сам Ориген занимает по этому вопросу более осторожную позицию: «В языке послания, озаглавленном «к Евреям», нет особенностей, свойственных языку апостола, который признает, что он «неискусен в слове», т.е. в умении выражать свои мысли. Послание составлено на хорошем греческом языке, и каждый, способный судить о разнице стилей, это признает... Если бы мне пришлось открыто высказаться, я бы сказал: мысли в этом послании принадлежат апостолу, а выбор слов и склад речи — человеку, который вспоминает сказанное апостолом и пишет, как бы поясняя сказанное учителем. Если какая-нибудь Церковь принимает это послание за Павлово, хвала ей за это. Не зря же древние мужи считали это послание Павловым. Кто был настоящий его автор, ведомо только Богу...»²

На Западе долгое время преобладало скептическое отношение к Павлову авторству Послания евреям. Тертуллиан приписывает его апостолу Варнаве, а блаженный Иероним замечает, что римляне не принимают его за послание апостола Павла. Впрочем, сам блажен-

¹ См.: *Евсевий Кесарийский*. Церковная история. VI. 14, 2.

² См.: Там же. VI. 25, 11–14.

ный Иероним предлагает не связывать вопрос авторства послания с его каноничностью. Авторитет восточных Церквей значит для него весьма много, так же как и для блаженного Августина. В конце концов восточное предание относительно Послания евреям было принято и на Западе.

Как на Востоке, так и на Западе вопрос авторства Послания евреям тесно связан с его местом в новозаветном каноне. Так, например, канон Муратори (конец II в.) не упоминает Послания евреям среди книг Нового Завета. Папирус Р⁴⁶ помещает его между Посланиями римлянам и Первым коринфянам; большие кодексы помещают Послание евреям между Вторым фессалоникийцам и Первым Тимофею, т.е. перед частными посланиями, или реже после Послания Филимону. Этот последний вариант, который засвидетельствован в византийских рукописях, а также в Вульгате и был принят в конце концов в печатных изданиях, выражает весьма характерную тенденцию выделять Послание евреям из прочих посланий апостола Павла и в то же время не отделять его от них. Это же стремление мы замечаем и в формулировке Кархидонского Собора 397 года: «...посланий апостола Павла тринадцать, и к Евреям одно».

Споры об авторе Послания евреям возобновились после реформации и продолжились в наше время, с явным преобладанием противников авторства апостола Павла, хотя всегда находятся и защитники этого авторства¹. На настоящее время в качестве авторов Послания евреям предлагают самых разных лиц, таких, как апостол Аполлос (эту версию предложил еще Лютер), святой Филипп, один из семи диаконов, также святитель Климент Римский, Сила, супруги Акила и Прискилла.

Кто бы ни был автором Послания евреям, которого в конечном счете, по замечанию Оригена, «знает только Бог», Церковь признала его текст как богодухновенное творение. Это послание написано очень живым языком, от переполненного сердца, вдохновляется духом подвижничества и жертвенности. Отсутствие точных сведений об авторе послания может быть в данном случае даже полезным для нас: «Это помогает нам обратить все свое внимание от вопросов внешних и второстепенных к существу самого послания, к его богодухновенному тексту и богатству его содержания»².

¹ См., напр.: *Σιώτη Μ. Ἡ πρός Ἑβραίους ἐπιστολή*. ΘНЕ. 5. Σ. 312–315.

² Introduction a la Bible. Le Nouveau Testament. III. 237.

22.3. Время написания Послания к евреям

После всего, что было сказано об авторстве и тем более о предполагаемом месте написания и местонахождении адресатов, становится понятно, что невозможно с точностью определить время написания Послания евреям. Большинство исследователей сходятся на том, что послание это было уже известно в последнем десятилетии I века, поскольку с ним был знаком автор Первого послания Климента (17, 1; 36, 3–5), которое было написано около 95–96 года по Рождестве Христовом. По другой версии, Послание евреям должно было быть написано ранее 70 года, поскольку в 10, 1–3 и других местах послания речь идет о жертвах в Иерусалимском храме, которые продолжают еще приноситься. Это последнее предположение кажется наиболее вероятным.

22.4. Литургическое использование Послания к евреям

Большой отрывок из Послания евреям читается во время Великого поста, в неделю Торжества Православия. Уже упоминалось, что послание исполнено духом подвижничества и жертвенности. Адресаты послания призываются черпать мужество в примере Самого «Начальника веры» Господа Иисуса Христа и нести до конца «предлежащий им подвиг», не забывая, что за эту самую веру до них уже подвизался целый «облак свидетелей». Этот сонм свидетелей руководит ими, но и возлагает на них большую ответственность. Поэтому в неделю Торжества Православия читается большой отрывок из 11-й главы Послания евреям, где излагается история подвижников веры и чудес по вере, чтобы показать верующим всех последующих поколений, что их обязанность заключается в продолжении героической истории.

23. Подлинность посланий апостола Павла

Библиография

Kαραβιδόπουλου Γ. Τό πρόβλημα τῆς ψευδεπιγραφίας. ΔΜΒ 1978. Σ. 178—188; *Brox N.* Falsche Verfasserangaben. Zur Erklärung der frühchristlichen Pseudepigraphie. 1975.

Предание Церкви прямо свидетельствует, что апостолу Павлу принадлежат 13 из вошедших в канон Нового Завета посланий. Относительно авторства Послания евреям на протяжении веков неоднократно высказывались сомнения. В новейшее время, особенно в XIX и XX веках, исследователи подвергли сомнению авторство и некоторых других посланий. Так, в настоящее время почти все протестантские ученые и значительная часть католических считают «девторо-павловыми» Пастырские послания, а также Послания ефесянам, колоссянам и Второе фессалоникийцам. Сторонники данной теории полагают, что эти послания были написаны учениками апостола Павла уже после его смерти, чтобы богословие апостола приложить к современным им нуждам Церкви. Таким образом, последующие поколения христиан получали ответы на волновавшие их вопросы на основании Павлова богословия. В отношении Послания евреям практически все современные ученые убеждены — исключения весьма редки, — что оно не принадлежит перу апостола Павла, о чем уже сказано ранее.

Прежде всего нужно отметить, что вопрос авторства посланий — это не вопрос веры, он лежит в сфере научного знания и изысканий. Ничего не изменится в вере любого читателя, и в частности библейского критика, если будет доказано, что некий текст, приписываемый апостолу Павлу, на самом деле принадлежит не ему, а одному из его учеников. Потому что известно, что через Священное Писание говорит Дух Божий. Этот Дух вдохновлял апостола Павла, вдохновлял и других членов первенствующей Церкви запечатлеть на письме сокровенные истины для назидания и спасения людей. За различными

лицами стоит одна и та же Церковь Христова. В лоне этой Церкви живут и из богатства ее Предания черпают все писатели Нового Завета. Никакого беспокойства, по сути дела, не должна бы вызывать теория, что, например, Послание ефессянам было написано одним из богодухновенных учеников апостола Павла. Мы говорим: по сути дела, потому что теория о не Павловом происхождении Послания ефессянам или других посланий носит характер предположения, она еще не доказана с несомненностью. Но даже если когда-нибудь и будет окончательно доказана, абсолютно ничего не изменится в здании православной веры. В любом случае страх перед наукой, перед ее доказательствами и выводами означал бы непрочность нашей собственной веры. Православно то, что истинно, и если кто идет против истины, которая подтверждается научными методами, то идет против православия. Но, по слову самого апостола Павла, «мы не сильны против истины, но сильны за истину» (2 Кор. 13, 8).

Ученые тратят годы жизни, прилагают огромные труды, для того чтобы найти истину, но иной раз им случается и ошибаться. И сказать лишь по несколько слов об этих многолетних усилиях других ученых было бы, пожалуй, несправедливо. Серьезность поставленных вопросов и православная совесть побуждают и нас взять на себя труд показать несостоятельность тех выводов критической науки, которые сами не выдерживают критики. И с другой стороны, уважение к науке требует со вниманием принять все положительные результаты научных изысканий, т.е. каждый правильный вывод, который не может не быть православным.

После этих предварительных замечаний посмотрим, как в современной науке понимается вопрос авторства некоторых посланий апостола Павла. Никем не подвергается сомнению подлинность Посланий апостола Павла к римлянам, Первого и Второго коринфянам, галатам, филиппийцам и Первого фессалоникийцам. Относительно Послания евреям и Пастырских посланий уже сказано ранее. Среди прочих посланий более всего привлекали к себе внимание критики Послания к ефессянам, колоссянам и Второе фессалоникийцам. О каждом из них в отдельности пойдет речь в настоящей главе.

I. Первые свидетельства о том, что апостол Павел написал *Послание ефессянам*, восходят ко II веку (святители Игнатий, Поликарп, Ириней, Климент и др.). В новейшие времена Эразм Роттердамский был первым, кто обратил внимание на различия в стиле и лексике между Посланием ефессянам и прочими посланиями апостола Пав-

ла. Но это наблюдение Эразма не повело его к каким-либо выводам относительно подлинности послания. Сомнения в принадлежности его апостолу Павлу возникли позднее, в конце XVIII века. Некоторые современные исследователи относят Послание ефесянам к «девторо-павловым» посланиям, подразумевая под этим, что написано оно было кем-либо из учеников или сотрудников апостола. Сомнения в авторстве апостола Павла вызывают главным образом следующие особенности Послания ефесянам:

1. Язык и стиль его значительно отличаются от прочих посланий апостола Павла. Послание ефесянам составлено из длинных предложений, и по своему стилю приближается к литургическим текстам. Обращает на себя внимание частое употребление существительных и синонимов. В Послании ефесянам исследователи находят также арах леγομενα и общие места с рукописями Мертвого моря.

2. Богословие Послания ефесянам несколько отличается от прочих Павловых посланий. Здесь говорится о «возглавлении» всех во Христе, о Церкви как «теле Христовом». Слово Церковь используется в значении вселенской Церкви, а не поместных церковных общин. Не видно напряженного ожидания второго Пришествия.

3. Лексика Послания ефесянам во многом совпадает с лексикой Послания колоссянам. Около трети всех слов последнего есть в Послании ефесянам, или, согласно другой статистике, из 155 стихов Послания ефесянам 73 имеют лексическое сходство с Посланием колоссянам.

По причине этих особенностей многие отрицают подлинность Послания ефесянам и считают его либо трудом неизвестного автора, который написал его, используя подлинное Послание колоссянам, либо причисляют к «девторо-павловым» посланиям, т.е. написанным кем-либо из учеников апостола Павла. Отдельно высказывается предположение, что Послание ефесянам может быть сводом всего богословия апостола Павла, которое сделал Онисим или Тихик и поместил в начале сборника посланий апостола языков, получившего широкое хождение в Малой Азии среди тех, кто уже был знаком с книгой Деяний святых апостолов (теория Э. Гудспида¹). Другие исследователи выделяют в Послании ефесянам первоначальную основу, восходя-

¹ Edgar Johnson Goodspeed (1871–1962) — американский протестантский библист, экзегет и лингвист, специалист по Новому Завету, греческому и латинскому языкам, переводчик Нового Завета (1923) и сборника апокрифов Нового Завета (1938) на английский, профессор университета в Чикаго (1902–1937).

щую к апостолу Павлу, и позднейший слой, состоящий из добавлений, сделанных кем-то из учеников апостола спустя 10 или 20 лет.

Думается, что по крайней мере двух моментов никто не может отрицать. С одной стороны, стиль послания, чрезвычайно близкий стилю Послания колоссянам, отличается от прочих посланий апостола Павла. И с другой стороны, богословские идеи Послания ефесянам несомненно принадлежат апостолу Павлу. Тот факт, что в Послании ефесянам есть ряд новых положений, отсутствующих в других посланиях, вовсе не означает, что они не принадлежат апостолу Павлу. Точно так же, как о положениях, встречающихся только в одном из больших посланий апостола Павла (к римлянам, Первом и Втором коринфянам, галатам) и не имеющих параллелей в других посланиях, никто не может утверждать, что они по этой причине не принадлежат апостолу Павлу. Близость Послания ефесянам к Посланию колоссянам объясняется, кроме того, тем, что оба они были написаны примерно в одно время, в продолжении тех же уз апостола Павла. Причем апостол, как известно, не писал послания своей рукой, но диктовал их своим помощникам секретарям. Относительно Посланий ефесянам и колоссянам нужно признать более существенную роль этого секретаря, который не только писал под диктовку, но и облачал в словесную формулировку идеи апостола. Следовательно, различие в стиле не составляет неразрешимой проблемы и не может служить причиной отрицания подлинности Послания ефесянам.

II. *Послание колоссянам* вызвало у исследователей сомнения относительно принадлежности его апостолу Павлу прежде всего из-за некоторых особенностей богословия, которые либо не встречаются, либо не выделяются так ярко в других посланиях апостола. Сомнения подтверждались также упомянутыми отличиями в языке и стиле послания. Относительно особенностей учения Послания колоссянам, которые находят себе исчерпывающее объяснение в характере обличаемой здесь ереси, уже говорилось (см. 18,4). Языковые отличия, на которые указывают противники подлинности послания, сводятся к следующим пунктам:

1. В Послании колоссянам встречаются 34 араха *legomena*, т.е. уникальных слов, ни разу более не встречающихся в книгах Нового Завета. Другие 28 слов используются в прочих новозаветных книгах, но не в посланиях апостола Павла; 10 слов общих с Посланием ефесянам, но они более ни разу не используются в Новом Завете. И нако-

нец, 15 слов общих с Посланием ефесянам и другими новозаветными книгами, но не использующихся в других Павловых посланиях.

2. В Послании колоссянам отсутствуют характерные для апостола Павла богословские термины, такие, как: грех (ἁμαρτία, в единственном числе), откровение (ἀποκάλυψις), праведность (δικαιοσύνη), оправдание (δικαίωσις), искушать (δοκιμάζειν), свобода (ἐλευθερία), обетование (ἐπαγγελία), хвалиться (καυχᾶσθαι), общение (κοινωνία), закон (νόμος), спасение (σωτηρία), послушание (ὕπακοή). Нет здесь и обращения «братья», имеющегося во всех прочих посланиях апостола Павла, кроме Послания ефесянам.

3. Для стиля Послания колоссянам характерно использование многочисленных литургических текстов или гимнов, которые следуют один за другим, но не связаны между собою синтаксически. Также большое скопление конструкций с родительным падежом, постоянная игра с синонимическими и антонимическими понятиями. Толкования вводятся при помощи неизвестного в других Павловых посланиях выражения «ὃ ἔστιν» («которое есть» — Кол. 1, 24; 3, 14). Во многих местах инфинитивные конструкции свободно сочетаются с прешествующим глаголом (Кол. 1, 10, 22, 25; 4, 36 и др.).

Относительно этих пунктов можно заметить следующее:

1. Совершенно справедливо, что в Послании колоссянам есть выражения и слова, не встречающиеся в других посланиях. Но в то же время здесь видны богословские рассуждения и терминология, известные по другим посланиям апостола Павла, как, например: *во Христе, в Господе, со Христом, ветхий — новый человек, святые, всякое дело благо, благодать* — и другие понятия. В любом случае араха legomena можно найти в каждом из посланий апостола Павла, в том числе и тех, чья подлинность никем никогда не подвергалась сомнению. Вовсе не обязательно также, чтобы все характерные для апостола Павла богословские термины содержались в каждом его послании. Так, например, по справедливому замечанию Лозе (Lohse), нельзя отрицать подлинность Первого коринфянам и Послания галатам на том основании, что в них не используются слова *спасение* и *послушание*; или отрицать подлинность Второго коринфянам, поскольку в нем не встречается слово *закон*; также отказывать в подлинности Первому фессалоникийцам и Посланию филиппийцам, поскольку здесь нет слова *откровение* и т.п. Поспешным является вывод о принадлежности или непринадлежности какого-либо текста известному автору на основании одной лишь статистики относительно лексики и фразеологии.

2. Отличия в богословии Послания колоссянам от прочих посланий апостола Павла вполне могут быть объяснены особенностями обличаемой в нем ереси. Апостол Павел не стремится в каждом послании дать краткий очерк или конспект всего своего богословия, так чтобы все послания походили одно на другое. Напротив, каждое из своих посланий он посвящал совершенно конкретным проблемам Церкви-адресатов и в зависимости от ситуации развивал те или иные аспекты учения с использованием соответствующей терминологии. И поскольку синкретическая колосская ересь не затрагивается в других Павловых посланиях, естественно, что богословие и терминология Послания колоссянам предстают в ином свете, нежели в остальных посланиях.

3. Кроме приведенных уже доказательств богословского и филологического характера сильным аргументом в пользу принадлежности Послания колоссянам апостолу Павлу служит маленькое Послание Филимону, о подлинности которого никто не спорит. В обоих посланиях упоминаются одни и те же имена помощников апостола Павла, одинаково описывается положение автора послания и обстоятельства написания (отправка Онисима и т.д.).

Некоторые исследователи объясняют отличия в богословии и языке Послания колоссянам тем, что апостол написал его уже в преклонном возрасте. Но это объяснение предполагает за собой общераспространенную теорию относительно посланий из уз, что они были написаны из Рима. Если же эти послания апостол написал из Ефеса в 54—55 годах (что представляется более вероятным), то он находился тогда в том же возрасте, что и при написании Первого и Второго коринфянам.

Среди других исследователей некоторые считают автором Послания колоссянам одного из учеников апостола Павла, который гениально и верно изложил на письме мысли своего учителя, используя их для обличения колоссской ереси. Другие стоят за Павлово авторство послания, не исключая той возможности, что апостол воспользовался услугами помощника или секретаря при его написании.

На эту последнюю версию относительно секретаря посредника в написании Послания колоссянам — версию, которой придерживаемся и мы, — следует обратить особое внимание. Известно, что апостол Павел, как правило, не писал послания «своею рукою» (Гал. 6, 11), но диктовал их, довольствуясь тем, что собственноручно дописывал в конце приветствия. Как можно представлять себе эту диктовку? Может быть, апостол диктовал слово в слово содержание послания свое-

му помощнику, который, кстати заметить, писал на папирусе? Если учесть, насколько трудоемким был процесс письма твердой палочкой на хрупком папирусе и сколько требовал времени, нужно признать, что проще и практичнее было апостолу сообщить секретарю общий смысл или примерное содержание послания, предоставив ему самому сформулировать все на письме. При этом образование секретаря неизбежно накладывало печать на стиль послания.

Думается, что многочисленные параллели и совпадения в Послании колоссянам с прочими посланиями апостола Павла неоспоримо свидетельствует о его подлинности. Тогда как отдельные особенности богословия послания объясняются характером обличаемой в нем ереси. Заслуживает вероятия и вполне оправдано также и то, что апостол мог прибегнуть к помощи одного из своих сотрудников для составления и написания послания. Все это является исчерпывающим ответом тем, кого смущает разница в языке и стиле Послания колоссянам в сравнении с другими посланиями апостола Павла.

III. Подлинность *Второго послания фессалоникийцам* подвергалась сомнению не только представителями тюбингенской школы, но и многими современными исследователями. Причины сомнений назывались главным образом следующие: 1) эсхатология послания, которая, по мнению скептиков, отличается от эсхатологии Первого послания; 2) многочисленные интерполяции-повторы (напр., 2 Фес. 2, 13—17 считается повтором 1 Фес. 3, 7—13) и 3) тональность увещаний Второго послания фессалоникийцам, напоминающая иудейскую апокалиптическую литературу. Противники подлинности Второго послания фессалоникийцам приписывают его авторство некоему неизвестному писателю или одному из учеников апостола Павла, который старается подражать стилю Первого послания. Относительно этой критики можно заметить следующее:

1. Эсхатологические воззрения Второго послания фессалоникийцам несколько не противоречат учению Первого послания, а лишь дополняют его. В Первом послании фессалоникийцам апостол Павел подчеркивал внезапность наступления Дня Господня и требование постоянного бодрствования в ожидании его. А во Втором послании, имея в виду возможность превратного толкования прежних увещаний со стороны фессалоникийцев, апостол указывает на другую сторону вопроса: наступлению Дня Господня будет предшествовать деятельность «человека греха». Известно, что обе указанные стороны вопроса широко представлены в раннехристианской письменности.

2. Многочисленные параллели между Первым и Вторым посланиями фессалоникийцам должны убеждать нас в тождестве их автора, а не вести к предположению, что неизвестный писатель Второго послания подражает стилю Первого послания. Апостол Павел в своем Втором послании Фессалоникийской Церкви продолжает свои прежние рассуждения и связывает между собою наставления Второго послания с тем, чему он учил во время личного посещения Фессалоник (2 Фес. 2, 5, 15). Кроме того, апостол говорит о появлении подложных посланий, имевших хождение, может быть, и в Фессалониках и надписанных именем Павла (2 Фес. 2, 2; 3, 17), и призывает адресатов проявить осторожность в этом вопросе.

3. Вопрос об иудейском характере увещаний Второго послания фессалоникийцам, приближающихся к межзаветной апокалиптической письменности, особенно в отрывке 2, 1–12, некоторые исследователи постарались истолковать так, что послание это адресовано иудеохристианскому меньшинству или некой группе христиан в Фессалониках или в другой Церкви, например в Верии или в Филиппах. Но такое понимание послания ни на чем не основано. Версия о том, что послание адресовано другой Церкви, а не Фессалоникийской, совершенно недоказуемо. Также и предположение о некоем узком круге адресатов, например иудеохристиан, а не всей церковной общине, не подходит апостолу Павлу, который систематически старался избегать подобных действий, которые могли спровоцировать разделения и расколы. Апокалиптическая тематика присутствует и в других посланиях апостола Павла, адресованных Церквам, состоящим из языкохристиан. Это говорит о традиционности подобной тематики в богословии ранней Церкви.

4. Многие особенности Второго послания фессалоникийцам (параллели с Первым посланием, упоминание об устной проповеди апостола в Фессалониках, стиль и характер увещаний, собственноручные приветствия и др.) могут получить удовлетворительное объяснение только в том случае, если мы признаем автором этого послания святого апостола Павла. Второе послание фессалоникийцам цитируют древние авторы со II века как писание апостола Павла.

24. СОБОРНЫЕ ПОСЛАНИЯ

Βιβλιογραφία

Толкования: *Κλήμεντα Ἀλεξανδρέα*. PG 9; *Διδύμου*. PG 39; *Χρυσοστόμου*. PG 64; *Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας*. PG 74; *Οἰκουμενίου*. PG 119; *Θεοφυλάκτου*. PG 125–126; *Ἀγουρίδη Σ.* Ὑπόμνημα εἰς τὴν ἐπιστολὴν τοῦ ἁγίου Ἰακώβου. 1956; *Он же.* Ὑπόμνημα εἰς τὰς Α΄, Β΄ καὶ Γ΄ ἐπιστολάς τοῦ ἀποστόλου Ἰωάννου. 1973; *Βούλγαρη Χ.* Ὑπόμνημα εἰς τὴν Α΄ Καθολικὴν ἐπιστολὴν τοῦ ἀποστόλου Πέτρου. 1980; *Σάκκου Σ.* Ὑπόμνημα εἰς τὴν ἐπιστολὴν τοῦ Ἰούδα. 1970; *Στογκάννου Β.* Πρώτη ἐπιστολὴ Πέτρου. ЕΚΔ 15. 1980; *Τρεμπέλα Π.* Ὑπόμνημα εἰς τὰς ἐπιστολάς τῆς Κ.Δ. III, 214–563. ³1982; *Brown R.* The Epistles of John. AB, 1982; *Chaine J.* Les Épîtres Catholiques. 1939; *Chester A., Ralph M.* The Theology of the letters of James, Peter and Jude. 1994; *David P.* The Epistle of James. NICNT, 1982; *Mussner F.* Der Jacobusbrief. HThK, ³1975; *Schnackenburg.* Der Johannesbriefe. HThK, 1970; *Selwyn E.G.* The First Epistle of St. Peter. 1949; *Spicq C.* Les Épîtres de St. Pierre. EB, 1966; *Vouga F.* L'Épître de St. Jacques. CNT, 1984.

Ναυτικές ἐρευνες: *Ἀγουρίδη Σ.* Ἀμαρτία καὶ ἀναμαρτησία κατὰ τὴν Α΄ ἐπιστολὴν τοῦ ἁγίου Ἰωάννου. Βιβλικὰ Μελετήματα Β΄. 1971; *Ἀτματζίδη Χ.* Ἡ Ἑσχατολογία στὴ Β΄ Πέτρου. ΒΒ 33. 2005; *Τσάκωνα Β.* Ἡ Χριστολογία τῶν ἐπιστολῶν τοῦ εὐαγγελιστοῦ Ἰωάννου. 1970.

Соборными называются послания Иакова, Первое и Второе Петра, Первое, Второе и Третье Иоанна и Послание Иуды, которые в греческих печатных изданиях Нового Завета идут вслед за Посланием евреям. Во многих древних рукописях эти послания помещаются вслед за Деяниями святых апостолов и перед посланиями апостола Павла. Такой порядок сохраняют кодексы Александрийский (А), Ватиканский (В), кодекс Ефрема (С), сирийский перевод Пешитто, святитель Афанасий Великий в своем 39-м пасхальном послании (367) и более поздние издатели Тишендорф (Tischendorf), Весткот и Хорт (Westcott–Hort), Фон Зоден (Von Soden)¹. Очевидно, такой порядок

¹ Такая же последовательность в церковнославянском и русском синодальном переводах Нового Завета. — *Примеч. пер.*

объясняется той мыслью, что авторы этих посланий происходят из круга двенадцати учеников или из братьев Господних и, следовательно, имеют предпочтение перед апостолом Павлом. Современный порядок посланий в греческих изданиях (Соборные после Послания евреям) засвидетельствован в Мураториевом каноне, у епископа Евсевия, у святителя Григория Назианзина и других и начиная с первого издания Эразма (1516) сохраняется во всех последующих печатных изданиях на греческом языке.

Эти семь посланий, которые надписаны не именем адресатов, как прочие послания в Новом Завете (напр., к римлянам, коринфянам, ефесянам), но именем своих авторов, называются Соборными (Καθολικός) или Вселенскими (Οἰκουμένης), поскольку адресованы всему собору верующих в Церкви, т.е. верующим во всем мире или группе поместных Церквей, а не одной лишь общине или отдельному лицу (исключение составляют лишь Второе послание Иоанна, которое адресовано некоей общине и Третье Иоанна, обращенное к Гаию, — но и эти два послания сопричисляются к Соборным). Первое Иоанна называется Соборным посланием уже со II века. В совокупности семь этих посланий называет Соборными в IV веке епископ Евсевий Кесарийский; однако из самого склада речи Евсевия явствует, что это название уже существовало до него¹.

Согласно другому предположению, послания эти были названы Соборными, поскольку вошли в новозаветный канон после многих споров и сомнений — по крайней мере в отношении некоторых из них, — но в конце концов были *соборно* признаны всей Церковью. Именно по этой причине, как кажется, послания эти на Западе носят наименование *Epistolae canonicae*. В немецком комментарии «Das Neue Testament Deutsch» они называются посланиями Церкви (Kirchenbriefe), хотя некоторые английские комментаторы называют их общими посланиями (General Epistles).

¹ «Вот что касается Иакова, которому принадлежит первое из так называемых Соборных посланий» (Евсевий Кесарийский. Церковная история. II. 23, 24—25). О Соборных посланиях см. также: Евсевий Кесарийский. Церковная история. V. 8, 7. VI. 14, I. 25, 10.

25. СОБОРНОЕ ПОСЛАНИЕ ИАКОВА

25.1. Об авторе Соборного послания Иакова

Автором первого из Соборных посланий является Иаков, который в самом тексте послания определяется как «раб Бога и Господа Иисуса Христа», и адресовано оно «двенадцати коленам, находящимся в рассеянии» (Иак. 1, 1). Из всех Иаковок, о которых упоминается в Новом Завете, писателем этого послания может быть только Иаков брат Господень, о котором мы знаем, что хотя он уверовал уже после воскресения Христова, но вскоре занял первенствующее место в Церкви. Апостол Павел сообщает предание о явлении воскресшего Христа святому Иакову (1 Кор. 15, 7; ср. апокрифическое евангелие ко евреям, 7) и упоминает его первым среди тех, кого почитали «столпами Церкви» (Гал. 2, 9; сравн. Гал. 1, 19; Деян. 15, 13; 21, 18).

Историк Церкви епископ Евсевий цитирует сохранившиеся у Египта сведения об апостоле Иакове как муже святом, праведном, воздержном как в пище, так и в отношении одежды, с коленями, которые отвердели от постоянных коленопреклоненных молитв и сделались как у верблюда¹. За такие его добродетели он был прозван Праведным. Далее епископ Евсевий повествует о побиении святого Иакова камнями². Также иудейский историк Иосиф Флавий рассказывает о побиении камнями Иакова брата Господня, при архиерее Анане, после смерти Феста и до вступления в должность нового прокуратора Иудеи Алвина (62 г. по Р.Х.)³. В доказательство великого уважения всего народа к святому Иакову Иосиф Флавий упоминает, что разрушение Иерусалима римлянами многие сочли наказанием от Бога за казнь Праведного.

Апостолу Иакову, предстоятелю первенствующей Церкви, приписывается кроме Соборного послания один апокрифический текст

¹ «Колени его стали мозолистыми, словно у верблюда, потому что он всегда становился на колени, поклоняясь Богу, и просил прощения народу» (*Евсевий Кесарийский*. Церковная история. II. 23, 6).

² *Евсевий Кесарийский*. Церковная история. II. 1, 5. 23, 4–21.

³ Иудейские древности. 20, 200.

II века, который пользовался в свое время очень большим уважением в Церкви, так называемое протоевангелие Иакова, а также из гностических коптских текстов Nag Hammadi, апокриф Иакова и два апокалипсиса. Почитание святого Иакова и его авторитета в первенствующей Церкви нашло свое отражение и в других апокрифах: в евангелии евреев (7), евангелии Фомы (12), а также в псевдо-климентовской письменности.

Автор Соборного послания Иакова обращается к своим адресатам со словом, исполненным власти: богословская основательность и внешняя выразительность послания производят глубокое впечатление. Мысль автора всецело укоренена в Ветхом Завете, но при этом он хорошо владеет риторическим искусством кинических и стоических моралистов. Современные исследователи послания обращают внимание на его богатый лексикон: здесь содержится целых 63 араха *legomena* во всем Новом Завете, из которых 13 впервые возникают в греческой письменности, как, например, ветроносимый (*ἀνεμίζόμενος* — 1,6), двоедушный (*δίφυχος* — 1,8), неискусимый (*ἀλείραστος* — 1,13), набожный, религиозный (*θρησκός* — 1,26), лицепрятие (*προσωποληψία* — 2,1) и др. Кроме того, автор послания использует такие стилистические приемы, как параномазия, аллитерация, вводит сложноподчиненные предложения, гномические аористы, риторические вопросы и т.д., что свидетельствует о его серьезной филологической подготовке¹.

Богатство языка послания ставит перед исследователями вопрос о его писателе. Возможно ли, чтобы такой утонченный греческий текст, который выдает высокообразованного ученого эллиниста, мог выйти из-под пера апостола Иакова, очевидно не обладавшего таким знанием греческого языка? На этот вопрос современными учеными было дано множество ответов, из которых мы приведем важнейшие.

1. Некоторые исследователи считают это послание подложным (псевдоэпиграфом) и относят его к концу I века. Автором его полагают некоего неизвестного нам писателя иудеохристианина, который при этом хорошо знает греческий язык. Для того чтобы придать своему писанию большую авторитетность — вещь самая обычная в ту эпоху, — он прикрывается именем всеми почитаемого Иакова брата Господня. Некоторые из недавних Введений в Новый Завет даже решаются рассматривать это послание вкупе с другими произведениями той же эпохи (конца I в.), такими, как Первое послание Климента и Дидахэ.

¹ Подробнее см.: *David P. The Epistle of James, Peter and Jude*. 1994. P. 57 и след.

2. Некоторые, напротив, считают это послание довольно ранним, возможно даже первым законченным христианским текстом, более ранним, чем послания апостола Павла, и относят время его написания к 47—48 годам, незадолго до первого Апостольского Собора¹.

3. Другие видят в этом послании лишь иудейский текст нравственного содержания, который был несколько видоизменен неким христианином, добавившим имя Иисуса Христа в 1, 1 и 2, 1, а также некоторые новые темы, хотя общие для христианства и иудаизма нравственные увещания остались без всякого изменения.

Подобную точку зрения высказал, например, Арнольд Мейер², который считает, что разрешил «загадку» послания³. Некий древний иудейский псевдоэпиграф, считает Мейер, который содержал в себе аллегорическое истолкование прощальных заветов патриарха Иакова своим двенадцати сыновьям, был христианизирован неким владеющим греческим языком христианином в конце I века, но в любом случае не Иаковом братом Господним. Христианский редактор поставил в надписании своего текста вместо патриарха Иакова имя апостола Иакова и таким образом воцерковил этот текст.

4. Стиль послания, которое назидает, и увещевает, и вообще учит со властью, указывает в его авторе одного из столпов первенствующей Церкви, предстоятеля, который пользовался полным доверием со стороны своих читателей. Вопрос возникновения и издания греческого текста послания должен рассматриваться, конечно, совершенно независимо от его содержания. То есть языковая оболочка послания может принадлежать какому-то другому лицу, отличному от апостола Иакова. Текст послания с его постоянными воззваниями: «братия мои», «братия мои возлюбленные» и подобными им — больше походит на живую проповедь, чем на письмо. Единственное эпистолярное место находится в предисловии (1, 1). Согласно одной версии, послание это скорее является проповедью, которую Иаков Праведный произнес на арамейском языке для одной из палестинских общин, например для иерусалимской, между 40 и 50 годами. Эта община переживала тогда тяжелые времена, ее члены подвергались давлению и гонению со стороны «богатых», как это явствует из текста самого послания. Эту проповедь, согласно данной теории, некий

¹ Типичный пример см.: *Robinson J.A. Redating the New Testament. 1976. P. 138—139.*

² *Arnold Meyer* — немецкий протестантский богослов и библеист, сторонник критики источников.

³ *Meyer A. Das Ratsel des Jacobusbriefes. 1930.*

христианин, очень хорошо знавший греческий язык, позже перевел на греческий, чтобы и другие христиане вне Палестины смогли получить духовную пользу от его чтения¹.

5. Соборное послание Иакова замечательно не одними лишь риторическими фигурами, богатством греческой лексики и выражений, но имеет и следующие особенности: живой пророческий тон, напоминающий великих пророков Ветхого Завета, афористичный нравоучительный стиль, который восходит к ветхозаветным книгам Премудрости, значительное сходство с Нагорной проповедью Спасителя (Мф. 5–7), так что некоторые даже называют Послание Иакова «нагорной проповедью среди прочих апостольских посланий». Сходство с евангелистом Матфеем и ветхозаветные корни послания побуждают нас отнести время его окончательной записи на греческом языке к годам после кончины апостола Иакова (62) и даже после 70 года. В пользу этого предположения свидетельствует и упоминание «учителей» (διδάσκαλοι — Иак. 3, 1) и «пресвитеров Церкви» (πρεσβυτέρων τῆς Ἐκκλησίας — 5, 14), которые призываются молиться за болящих и помазывать их елеем.

Совершенно очевидно, что изначальное ядро послания восходит к Иакову брату Господню. И таким образом, то предположение, которое приведено выше в пункте четвертом, более всего приближается к разрешению «загадки» Послания Иакова.

25.2. Содержание Соборного послания Иакова

Послание посвящено следующим вопросам: смысл искушений и способ их преодоления (1, 1–27); отношение «богатых» к «бедным» в христианской общине и лицепрятие некоторых учителей к богатым (2, 1–13); вера без дел мертва (2, 14–26); большинство искушений в общине происходит от неумения многих ее членов удерживать свой язык, совершенный же есть тот, кто контролирует свой язык (3, 1–12); настоящая мудрость есть та, которая происходит от Бога и проявляется в соответствующем образе жизни (3, 13–18); привязанность к благам мира сего приводит в конце концов к вражде против Бога (4, 1–12); однако суд Божий будет строгим для тех, кто презирает Его волю и, надеясь на свои силы, строит корыстолюбивые планы или эксплуатируют бедных (4, 13 — 5, 6); верные должны проявить

¹ Подробнее см.: *Ἀγούριδη Σ. Ὑπόμνημα εἰς τὴν ἐπιστολὴν τοῦ ἁγίου Ἰακώβου*. 1956.

терпение, потому что приближается Суд Божий, должны молиться, исповедовать свои грехи и стараться обратить грешников от их заблуждения на путь к Богу (5, 7–20).

Необходимо также сделать одно замечание по поводу учения относительно веры и дел в Послании Иакова 2, 14–26. Некоторые сочли это место полемикой против учения апостола Павла, что человек оправдывается «не делами закона, а только верою в Иисуса Христа» (см. Гал. 2, 16; 3, 2; Рим. 3, 20, 27; 11, 6; Еф. 2, 9). Но когда апостол Иаков настаивает, что «человек оправдывается делами, а не верою только», он полемизирует не с известным учением апостола Павла, а с его превратным пониманием среди некоторых христиан. И хотя акцент в посланиях ставится различно — апостол Павел выделяет особенно веру, а апостол Иаков дела, — но у обоих подразумевается одно и то же учение о вере, которая проявляется через дела. Как для апостола Павла невозможна вера, которая бы не «действовала любовью» (Гал. 5, 6), так и для Иакова брата Господня дела не могут существовать без веры: «вера содействовала делам его, и делами вера достигла совершенства» (Иак. 2, 22). И если вера «без дел мертва есть» (Иак. 2, 26), то и дела, особенно дела закона, не спасают человека, который не имеет веры в Господа Иисуса Христа.

25.3. Каноничность Соборного послания Иакова

Каноничность послания для многих была сомнительной до IV века, когда послание окончательно было включено в новозаветный канон. В каноне Муратори Соборного послания Иакова нет. Ориген первым начинает использовать его и часто цитирует в своих толкованиях. Также епископ Евсевий считает его «Писанием», хотя при перечислении книг Нового Завета Послание Иакова причисляет к «сомнительным». Епископ Феодор Мопсуестийский отвергает его. С конца IV века Послание Иакова упоминается уже во всех списках канонических книг Нового Завета. Сомнения Лютера, который охарактеризовал Соборное Иакова как «соломенное послание», в настоящее время не разделяются и самими протестантами. В Православной Церкви Послание Иакова почитается особенно за его нравственное учение, а также за упоминание молитвы и помазания немощных елем (5, 13–15), которое служит основанием от Священного Писания для таинства елеосвящения.

26. ПЕРВОЕ И ВТОРОЕ СОБОРНЫЕ ПОСЛАНИЯ ПЕТРА

26.1. Адресаты и содержание Первого Соборного послания Петра

Первое Соборное послание Петра адресовано «избранным пришельцам, рассеянным в Понте, Галатии, Каппадокии, Азии и Вифинии» (1, 1), т.е. христианам, которые жили в северной и западной областях Малой Азии. Из содержания послания явствует, что адресаты подвергались гонению и терпели скорби от окружающего их общества даже за само имя христиан, которое они носили. Автор послания увещевает их черпать силы в страданиях Христа, Который пострадал на Кресте за наши грехи (3, 18 и след.; 4, 1 и след.). Ни в одном другом новозаветном тексте не встречаются так часто слова «страдать» и «страдания», как в Первом Петра, — терминология, которая объясняется теми обстоятельствами, среди которых жили адресаты. Читатели послания нуждались в нравственной поддержке, поскольку были еще, как кажется, «новорожденные младенцы» в христианстве (2, 2) и отсутствие достаточного опыта в новой вере могло привести их к колебаниям. Скорее всего, речь идет не о массовых гонениях на христиан со стороны римских властей, но о местных неурядицах и давлении со стороны общественности, их соотечественников. Характерно, что апостол призывает к послушанию представителям государственной власти, что не имело бы смысла в случае организованного гонения на христиан со стороны римских властей.

Подробнее содержание послания можно представить в следующем виде:

После предисловия (1 Петр. 1, 1–2) апостол напоминает своим читателям христианам, что они должны благодарить Бога за свое благодатное возрождение в таинстве крещения и убеждает их пребыть непоколебимыми в вере при всех искушениях, имея в виду несомненность будущих благ, о которых говорили и пророки (1, 3–12). Как возрожденные чада Божии, христиане, которые искуплены Кровию Христовой от своей предыдущей греховной жизни, должны отвечать

требованиям новой благодатной жизни: стремиться к святости, упражняться в добродетели любви, чтобы быть едиными со Христом, как живые камни духовного храма, имеющего основанием Самого Христа, чтобы приносить Богу истинное служение (1, 13 — 2, 10).

Далее (1 Петр. 2, 11 — 4, 6) автор послания прилагает эти общие наставления к различным частным обстоятельствам жизни. Христиане должны отвечать на клевету язычников своей святой жизнью и добрыми делами (2, 11—12), подчиняться мирским властям (2, 13—17); рабы должны слушаться своих господ (2, 18—25), а жены своих мужей, «чтобы те из них, которые не покоряются слову, житием жен своих без слова приобретаемы были», чтобы также украшали себя более добродетельной жизнью, а не внешним убранством (3, 1—6); мужья должны относиться к женам с нежностью, как «сонаследницам благодатной жизни» (3, 7). Вообще, христиане должны показывать любовь ко всем (3, 8—12) и на дурную молву отвечать доброделанием (3, 13—17), имея для себя примером Иисуса Христа, Который, хотя Сам есть Праведник, пострадал за неправедных (3, 18—22); должны жить духом новой жизни, совершенно оставив свои прежние обычаи (4, 1—6). После напоминания о Суде Божиим, который приближается (4, 7—11), апостол возвращается к теме искушений и скорбей, чтобы подчеркнуть, что для христианина страдание за имя Христово является наградой и честью, и чтобы еще раз напомнить, что единственным ответом христианина на все притеснения может быть только доброделание (4, 12—19). В конце писателя послания дает ряд советов пресвитерам относительно их пастырских обязанностей, юных склоняет к послушанию, всем вообще верным советует иметь смирение и бодрствовать (5, 1—11). Упоминает Силуана, с помощью которого и было написано это послание, и заканчивает приветствиями и благословением (5, 12—14).

26.2. Автор, место и время написания Первого Соборного послания Петра

Апостолу Петру приписывается немало текстов христианской древности: кроме двух Соборных посланий одно евангелие (от Петра, которое посвящено преимущественно описанию крестных страданий Христа), многочисленные деяния и один апокалипсис, который в некоторых древних канонах причисляется к книгам Нового Завета и стоит сразу после Апокалипсиса Иоанна. Из современных исследователей большинство полагают, что все эти писания подлож-

ные (псевдоэпиграфы), в том числе и Первое Соборное Петра, которое относят к концу I века, времени, когда начинаются гонения на христиан.

Однако можно спросить: если гонения и бедствия, о которых говорится в послании, исходят от римской власти, то как мог апостол склонять к послушанию «всякому человеческому начальству... царю ли, правителям ли» (2, 13—14)? Скорее это было гонение на христиан со стороны общественности, от соотечественников. Только в этом случае можно найти объяснение выражениям: «и кто сделает вам зло, если вы будете ревнителями доброго?» (3, 13); «проводя добрую жизнь между язычниками, дабы они за то, за что злословят вас, как злодеев, увидя добрые дела ваши, прославили Бога в день посещения» (2, 12); «не воздавайте злом за зло или ругательством за ругательство» (3, 9) и другие подобные.

Кроме того, намеки на близость второго Пришествия в Первом Соборном послании Петра (напр., 4, 5, 7, 17; 5, 4, 10), а также терминология, близкая к Павловой, склоняют к датировке послания намного раньше конца I века. Согласно церковному преданию, содержание послания восходит к первоверховному апостолу Петру. Но высокий греческий стиль никак не мог принадлежать ученику, которого святой Лука в книге Деяний характеризует как «некнижного и простого» (Деян. 4, 13). Решающим в этом вопросе может быть сообщение Первого Петра 5, 12: «Сие кратко написал я вам чрез Силуана, верного, как думаю, вашего брата». Возможно, что Силуан, который отождествляется с Силой, сотрудником апостола Павла, был тем секретарем, который изложил по-гречески мысли и увещания апостола Петра. Этим объяснялось бы и сходство богословских идей и их выражения в соответствующих местах у апостола Павла.

Согласно с этими доводами, Первое Соборное послание Петра было написано между 64—67 годами в «Вавилоне», что на символическом языке первохристианской апокалиптики означало Рим, как явствует из новозаветных текстов и святоотеческих толкований.

Первое Соборное послание Петра напоминает современным христианам, что они «странники» и «пришельцы» в мире, что, поскольку они возродились «воскресением Иисуса Христа из мертвых к упованию живому» (1, 3), то должны стремиться к святости, согласно библейской заповеди «будьте святы, как Я свят». Святость означает качественное изменение христианина по отношению к миру, в котором он хотя и живет, но не «сообразуется» с ним. В наше время,

когда с разных сторон раздаются самые пессимистические прогнозы о будущем человека среди загубленной природы и неблагополучной социальной среды, вера в Господа Иисуса Христа, Который пострадал и умер, но окончательно победил смерть, исполняет верных живой надеждой (1, 3).

26.3. Адресаты и цель написания Второго Соборного послания Петра

Из содержания Второго Соборного послания Петра неясно, кто были адресаты послания. Возможно, что упомянутые в первых строках послания «принявшие с нами равно драгоценную веру» (1, 1) есть те же самые христиане, к которым было обращено и Первое послание Петра. Намек на это виден во Втором Петра 3, 1: «Это уже второе послание пишу к вам, возлюбленные». Но понятно, что эти указания слишком общего характера и не позволяют сделать какого-либо определенного вывода. Также в послании недостает сведений для точного решения вопроса о времени и обстоятельствах его написания: спустя какое время после Первого Петра и с помощью кого из сотрудников апостола Петра оно было составлено. В любом случае вопросы, которые обсуждаются во Втором послании Петра, совершенно иные, чем в Первом. Во Втором Петра речь идет об очень опасном для Церкви лжеучении неких поборников «свободы», которые в корне искажали проповедь апостола Павла о свободе христианина от Закона Моисеева и проповедовали совершенную свободу или, скорее, безудержную распущенность. Эти лжеучители насмехались над верой в приближающееся второе Пришествие Господа на том основании, что оно задерживается. Распущенная жизнь этих еретиков описана во 2-й главе Второго Соборного послания Петра, содержание которой в значительной мере совпадает с Посланием Иуды.

26.4. Содержание Второго Соборного послания Петра

Тема второго Пришествия появляется уже во Втором Петра 1, 16–18 и развивается далее в третьей главе. Писатель послания, опираясь на свой авторитет «очевидца величия» Божия во время преображения Христова, убеждает своих читателей удаляться от тления мира сего и становиться «причастниками божеского естества» (1, 4), что-

бы вере их сопутствовала добродетельная жизнь. И не сомневаться в обетовании Пришествия Господня, начало которому положено уже в Преображении Христовом и которое предвозвещено пророками. «Ибо никогда пророчество не было произносимо по воле человеческой, но изрекали его святые Божии человеки, будучи движимы Духом Святым» (2 Петр. 1, 21).

Отвергают второе Пришествие развращенные еретики, которым посвящена вся вторая глава послания. Деятельность этих лжеучителей была предсказана издревле и не должна удивлять христиан. Еретики самой своей жизнью отвергаются Господа и Спасителя, они живут «как бессловесные животные, которые по естеству рождены, чтобы быть уловленными и уничтоженными... в растлении своем истребляясь... Это безводные источники, облака и мглы, гонимые бурей... Обещают им свободу, будучи сами рабы тления; ибо, кто кем побежден, тот тому и раб» (2 Петр. 2, 12–22). За свою распутную жизнь они понесут наказание, как и различные нечестивцы прошлого.

Как исполнятся пророчества о появлении еретиков, насмехающихся над божественными обетованиями, так точно исполнится и обетование второго Пришествия. Если оно задерживается, это объясняется тем, что у Бога своя мера для времени, отличная от человеческой (у Господа один день, как тысяча лет, и тысяча лет, как один день), и тем, что Бог такой медлительностью дает всем людям возможность принести покаяние (3, 1–9). День Господень придет «как тать», а вместе с ним окончательное разрушение ветхого мира и устройство нового неба и новой земли, «на которых обитает правда» (3, 10–13). В ожидании всего этого верные должны проводить жизнь безукоризненную, как советует апостол Павел в своих посланиях, «в которых есть нечто неудобовразумительное, что невежды и неутвержденные извращают, к собственной своей гибели» (3, 14–16). В заключение читатели призываются возрасть «в благодати и познании Господа нашего и Спасителя Иисуса Христа» (3, 18). Заканчивается послание славословием, обращенным ко Господу Иисусу Христу.

26.5. Авторство и каноничность Второго Соборного послания Петра. Место и время написания

Автор послания представляется своим адресатам как «Симон Петр, раб и Апостол Иисуса Христа» (1, 1), упоминает, что был очевидцем Преображения Христа (1, 17–18) и ссылается на свое Первое

послание (3, 1). Однако следует сразу заметить, что это Второе послание отличается от Первого Соборного послания Петра не только темой, но и стилем и лексикой. В трех главах Второго послания Петра содержится 56 арах *legomena*, что при такой его краткости больше, чем в любой другой книге Нового Завета. Между Первым и Вторым Соборными посланиями Петра должно было пройти значительное время, потому что, если в Первом послании Пришествие Господне изображается уже приблизившимся (4, 7, 17; 5, 4, 10), то во Втором насмешливые лжеучители говорят: «Где обетование пришествия Его? Ибо с тех пор, как стали умирать отцы, от начала творения, все остается так же» (3, 4). Такого рода высказывания стали возможны лишь после разрушения Иерусалима (70 г. по Р.Х.), которое отождествлялось с концом мира (см. Мф. 24, 3), и после смерти апостолов.

Кроме того, Второе Соборное Петра предполагает знакомство своих читателей с посланиями апостола Павла, которые оно ставит на один уровень с Писаниями, т.е. с книгами Ветхого Завета (см. 2 Петр. 3, 15–16). Это означает, что если Павловы послания еще и не были собраны в единый корпус, то по крайней мере прошло довольно времени от их написания до Второго Соборного Петра, так что они, при всей сложности сообщения в те времена, успели сделаться известными читателям.

То, что автор Второго послания подчеркивает свое присутствие при событии Преображения и намекает на свое Первое послание, может быть литературным приемом с целью убедить читателей, что он есть тот самый Петр, и тем самым придать больший вес своему писанию. В любом случае следует заметить, что явление псевдоэпиграфов встречается как в Ветхом Завете, так и в христианской письменности и в первом случае не ставит под сомнение богодухновенность написанного, а во втором не уменьшает его достоверности. Каноничность и богодухновенность какого-либо текста не зависят от вопроса его авторства. Авторство может быть предметом научных дискуссий, и каноничность не страдает от того, что наука не пришла еще к определенным выводам по некоторым книгам Нового Завета. Примечательно в этом отношении, что версия о Втором Соборном послании Петра как псевдоэпиграфе в наши дни принимается не только протестантскими, но и большинством современных римо-католических ученых.

В современной подробной семитомной католической «*Introduction a la Bible. Le Nouveau Testament*» читаем: «С большим основанием мы можем говорить о Втором Соборном послании Петра как

о псевдоэпиграфе или литературном приеме (fiction). Автор этого послания — христианин из иудеев (1, 16; 2, 1, 18), получивший хорошее греческое образование, отличный от автора Первого послания Петра, написанного совсем другим языком. Был ли он учеником апостола Петра или нет, он ставит перед собою цель передать нам учение апостола (1, 14–18), и делает это с несомненной уверенностью в православии своего учения (1, 19–21; 3, 2 и след.; 3, 15 и след.). Чтобы еще более закрепить истину сообщаемого им предания, он указывает в своем послании имя апостола Петра. Использование подобного приема в те времена было вполне приемлемо. Писатель, который прибегал к такой тактике, не обманывал этим своих читателей, но лишь придавал больший авторитет тому учению, которое он им сообщал»¹.

Тот факт, что Второе Соборное послание Петра довольно поздно занимает свое место среди канонических книг Нового Завета, также доказывает, по мнению многих исследователей, его неапостольское происхождение. Самое раннее упоминание о Втором послании Петра как о Писании относится лишь к III веку и принадлежит Оригену, который признаёт, что многие считают это послание сомнительным. Позже епископ Евсевий соглашается с теми, кто причисляет это послание к спорным (ἀντιλεγομένα)². На Западе блаженный Иероним, притом что ему были известны сомнения большинства, считает это послание Петровым, а значительные отличия его от Первого Соборного Петра объясняет другим секретарем, при помощи которого апостол его составил. После 367 года и, особенно, с V века каноничность Второго послания окончательно утвердилась.

Время написания Второго Соборного послания Петра те, кто признают его подлинность, определяют между 64–67 годами и местом написания называют Рим. Утверждающие, что Второе послание псевдоэпиграф — а это большинство современных исследователей, — датируют его концом I века, после Послания Иуды. Думается, вторая версия наиболее вероятна. Относительно места написания можно сказать очень немного. Возможно, тот факт, что первое упоминание об этом послании появляется в Египте, указывает на место его написания.

¹ Introduction a la Bible. Le Nouveau Testament, t. 3, p 300.

² Евсевий Кесарийский. Церковная история. III. 3, l. 25, 3.

* * *

Огромную важность для нас имеет то, что говорится во Втором Соборном послании Петра о времени второго Пришествия Господня, и особенно о тех, кто, замечая неторопливость Промысла Божия, начинают сомневаться в действительности наступления Парусии. В ответе апостола заключаются два основных момента, имеющих значение и для современного читателя. 1. Время есть понятие весьма относительное: то, что человеку представляется продолжительным, почти бесконечным, как, например, тысяча лет, перед Богом совсем мало, как один день. 2. Отсрочка второго Пришествия не означает его нереальности, но служит доказательством долготерпения Божия, Который дает таким образом людям время для покаяния. Итак, абсолютная власть Бога над временем и любовь Его к людям являются двумя основными силами, которые определяют час наступления Суда. Притом, что многие отцы толкователи час Суда усматривают также и в личной смерти каждого человека как переходе его в вечность.

27. СОБОРНОЕ ПОСЛАНИЕ ИУДЫ

27.1. Содержание Соборного послания Иуды

Автор послания, вначале намеревавшийся писать своим адресатам христианам «об общем нашем спасении» (стих 3), был вынужден спешно обратиться к ним со словом о еретиках, которые появились в недрах Церкви Христовой и своим учением, а также беспорядочной жизнью представляли немалую опасность для веры. В своем послании он призывает адресатов «подвизаться за веру, раз навсегда преданную святым» (стих 3). Еретики представлены в послании как «нечестивые», потому что благодать Божию обращают в повод к «распутству» и отрицаются «единого Владыки Бога и Господа нашего Иисуса Христа» (стих 4). Автор напоминает суровые казни Божии для нечестивых прошедших времен (народ Божий в пустыне, согрешившие ангелы, Содом и Гоморра) и предупреждает, что еретиков ожидает строгое наказание от Бога, поскольку и они подражают тем грешникам далекого прошлого (стихи 5–16). Среди прочего еретики характеризуются в послании как «безводные облака, носимые ветром; осенние деревья, бесплодные, дважды умершие, исторгнутые; свирепые морские волны, пенящиеся срамотами своими; звезды блуждающие, которым блюдется мрак тьмы на веки» (стихи 12–13). Затем автор призывает своих адресатов помнить «слова прежде сказанные апостолами Господа нашего Иисуса Христа» (стих 17), чтобы они «назидали себя на святейшей вере» (стих 20) и «сохраняли себя в любви Божией, ожидая милости от Господа нашего Иисуса Христа, для вечной жизни» (стих 21). Послание заканчивается славословием Спасителю Богу (стихи 24–25).

27.2. Еретики, обличаемые в Соборном послании Иуды

Современного читателя Соборного послания Иуды поражает то, что говорится в нем о еретиках, и может неприятно удивить грубый язык, которым автор описывает будущие наказания, ожидающие

грешников, если они не раскаются. Еще больше удивляет единственный во всем Новом Завете случай обращения к иудейским апокалитическим преданиям (стихи 6, 9, 14), которые, предполагается, были хорошо известны адресатам. Эти еретики, с одной стороны, отвергаются «единого Владыки Бога и Господа нашего Иисуса Христа», а с другой — предаются распутству и сквернят свою плоть. Кроме того, из содержания послания явствует, что они живут в недрах Церкви, «пируют с вами без страха», т.е. входят в среду верующих и своей жизнью бесчестят христианские агапы. Идет ли здесь речь о гностиках? К этому предположению склоняются многие исследователи, хотя некоторые говорят о лжеучителях, поборниках ложной «свободы». По всей видимости, мы имеем здесь дело с предшественниками гностиков II века, которые приписывали себе некое высшее знание и, живя безнравственно, намеренно искажали учение апостола Павла о свободе от Закона. Автор послания ясно видит, как еретики своим вольным поведением отравляют жизнь Церкви, и возвещает им строгое наказание.

27.3. Адресаты, автор и время написания Соборного послания Иуды

Неизвестно, где находятся адресаты послания, которое направляется «возлюбленным в Боге Отце и сохраненным для Иисуса Христа, призванным». Также неизвестно и местонахождение автора, который представляет себя как «Иуда, раб Иисуса Христа, брат Иакова» (стих 1). О братьях Иисуса Христа — детях праведного Иосифа от первого брака — идет речь в Евангелиях (см. Мк. 6, 3; Мф. 13, 55). Из сообщений церковных писателей мы узнаем о том великом уважении, каким пользовались эти сродники Господни в конце апостольской эпохи. Упоминается даже об их потомках, живших при императоре Траяне¹. Достоиню удивления, что автор послания не называет себя прямо братом Иисуса Христа, но братом Иакова. По всей видимости, он почитает более высоким звание «раба Христова» и упоминает затем о своем родстве с одним из столпов первенствующей Церкви, Иаковом братом Господним.

Согласно традиционному толкованию, послание было написано апостолом Иудой, братом Господним и братом Иакова Праведного,

¹ См.: *Евсевий Кесарийский*. Церковная история. III. 19–20. 32, 5.

и датируется примерно 70 годом по Рождестве Христовом. Но принадлежит ли авторство этого послания тому самому святому Иуде? Многие современные ученые обращают внимание на две особенности послания: 1) в стихе 17 апостолы упомянуты как представители уже прошедшей эпохи, и 2) притом что тематика послания не выходит за рамки иудейской ветхозаветной проповеди, в языке его встречается множество классических греческих выражений и 14 араха *legomena*. Эти признаки указывают, что автором послания мог быть некий неизвестный иудеохристианин, который, чтобы придать больший авторитет своему писанию, поставил в начале имя святого апостола Иуды. Естественно, это предполагает, что автор послания и его адресаты живут там, где братья Господни пользуются непрерываемым авторитетом в вопросах веры и нравственности. В этом случае Послание Иуды могло быть написано в конце I века (80–90), но не позже 90 года, когда собор иудеев в Иамнии исключил из ветхозаветного канона апокрифические книги. Не следует забывать также, что Послание святого Иуды от посланий апостола Павла должен отделять немалый отрезок времени, когда учение апостола Павла о свободе успело подвергнуться искажениям в еретической среде. На это косвенно указывает и Второе Соборное послание Петра (3, 15–16), написанное уже после Послания Иуды.

27.4. Связь Соборного послания Иуды со Вторым Соборным посланием Петра

Большая часть Послания Иуды идентична по содержанию со второй главой Второго Соборного послания Петра. Возникает вопрос, какой из этих двух текстов является источником и какой заимствует из ранее написанного послания. Вероятнее всего, что автор Второго Соборного Петра включил в свое послание более ранний текст Послания Иуды, смягчив некоторые грубые выражения последнего, опустив ссылки на апокрифические иудейские памятники и расположив в правильном хронологическом порядке перечень наказаний Божиих древним нечестивцам, о которых говорится в Ветхом Завете. Противоположный взгляд относительно предполагаемого первенства Второго Соборного послания Петра игнорирует три перечисленных отличия обоих посланий.

27.5. Место Соборного послания Иуды в каноне книг Нового Завета

Послание Иуды числится среди книг Нового Завета в каноне Муратори (конец II в.) и текст его целиком приводится в папирусе P⁷², известном как папирус Бодмера 8 (III в.). Это послание цитирует Ориген, притом что он знал о сдержанном отношении некоторых к Посланию Иуды, причиной чего было использование в нем апокрифических иудейских текстов. О подобных сомнениях среди своих современников знал и блаженный Иероним в IV веке. Весьма характерно, что при всех сомнениях первых четырех веков из-за цитирования в Послании Иуды апокрифических текстов послание это так и не было исключено из новозаветного канона.

Маленькое Послание Иуды замечательно и ценно для нас прежде всего по двум причинам. 1. Автор этого послания в своей полемике с еретиками черпает аргументы как из книг Ветхого Завета, так и из иудейского апокалиптического предания, используя их для своих целей. 2. Послание строится на убеждении, что христианин не может ограничиваться одной лишь чистотой догматического учения, но и в практической жизни непременно должен быть высоконравственным человеком. Отсутствие либо первого, либо второго делает христианство ущербным. И эта истина в том или ином виде, при помощи разной терминологии, исповедуется всеми авторами Нового Завета.

28. СОБОРНЫЕ ПОСЛАНИЯ ПЕРВОЕ, ВТОРОЕ И ТРЕТЬЕ ИОАННА

Эти послания евангелиста Иоанна представляют собой все три известных нам вида новозаветной письменности. Первое является окружным и адресовано многим Церквам, Второе написано для одной конкретной церковной общины, и Третье посвящено одному лицу, Гаию, который, возможно, был предстоятелем одной из Церквей. Центральным понятием во всех трех посланиях является любовь, как особое состояние, характеризующее жизнь христианина.

28.1. Цель написания и содержание Первого Соборного послания Иоанна

В Первом Соборном послании Иоанна нет обычных для апостольских писем предисловия с указанием автора и адресатов, а также заключительных приветствий. Блаженный Августин в своем комментарии на Первое Соборное послание Иоанна странным образом называет его Посланием к парфянам, и ему вторят в этом многочисленные списки Вульгаты после IX века. Историческое объяснение этому в том, что, возможно, блаженный Августин считал адресатами Первого Соборного послания Иоанна христиан Парфии и Вавилона. Но скорее всего, дело объясняется простой ошибкой переписчика. Возможно, что какой-нибудь латинский переписчик неправильно перевел заголовок послания «Ἰωάννου τοῦ παρθένου» (Иоанна девственника) и написал «ad Parthos»¹. Сам автор послания в разных местах называет своих адресатов *возлюбленные, чада мои, дети* (в отделе 2, 12–14 обращается последовательно к чадам, отцам, юношам и детям), даже намеком не указывая места их нахождения. Совершенно очевидно, что Первое Иоанна — это окружное послание, целью которого была полемика с еретиками, отрицающими действительность

¹ Подробнее см. в комментарии: *Brown R. The Epistles of John. P. 772–774.*

воплощения Слова Божия. Благодаря святителю Иринею Лионскому известно, что во времена апостола Иоанна таким еретиком был Керинф, который учил, что Слово Божие не воплощалось, но лишь жило в человеке Иисусе с момента Крещения и до Креста. Во время страданий Оно удалилось и со стороны наблюдало за происходящими событиями. Таким образом, согласно Керинфу, Христос лишь по видимости («κατά δόξαν», почему и последователи этой ереси стали называться «докеты») стал человеком и пострадал. Эта ересь своим отрицанием действительности воплощения Слова Божия, имеющим предпосылки в основах греческой философской мысли, отрицает в конце концов и саму возможность спасения для человека, являющемся единством из тела и души.

Учению еретиков, которые в послании названы «антихристами», апостол Иоанн противопоставляет исторический факт воплощения и смерти Сына Божия Иисуса Христа, засвидетельствованный личным опытом апостолов, факт, который говорит о любви Божией к человечеству. Здесь находится и тот критерий, по которому можно отличить еретика от верного: «Всякий дух, который исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти, есть от Бога, и всякий дух, который не исповедует Иисуса, не есть от Бога; и это — дух антихриста» (1 Ин. 4, 2–3).

Тема любви в послании тесно переплетается с полемикой против еретиков. Апостол Иоанн переходит от одной темы к другой и снова возвращается к тому же, так что может показаться, будто он повторяется, тогда как на самом деле апостол каждый раз добавляет нечто новое и рассматривает это уже с иной целью. Спиралевидный и циклический образ мысли апостола, знакомый нам по четвертому Евангелию, отчетливо прослеживается и в Первом Соборном послании Иоанна.

В общих чертах содержание послания можно представить следующим образом: после предисловия (1 Ин. 1, 1–4), в котором апостол Иоанн Богослов, как очевидец и достоверный свидетель земной жизни Христа, пишет христианам, чтобы и они имели «общение» с Отцом и Сыном, апостол раскрывает вначале, в чем именно состоит это богообщение. Поскольку Бог есть свет, тому, кто хочет иметь общение с Ним, необходимо жить «во свете» и удаляться от греха (1, 5–2, 2). На практике общение с Богом проявляется в хранении заповедей (2, 3–6); кто любит брата своего, тот находится во свете (2, 7–11); но любовь к миру и мирским грехам несовместима с любовью к Богу (2, 12–17); те, кто отрицает, что Иисус есть Христос, являют-

ся антихристами (2, 18–27). Далее апостол описывает отличительные признаки чад Божиих: они ожидают Господа (2, 28 — 3, 3), удаляются от греха и прилепляются к праведности (3, 4–10), любят братьев не только словом, но и делом (3, 11–24), избегают духа заблуждения, т.е. учения еретиков-антихристов (4, 1–6). И вновь апостол возвращается к центральной теме любви. Бог по любви послал Сына Своего в мир. Отсюда вытекает обязанность христианина любить своего ближнего, и эта любовь к ближнему является доказательством нашего общения с Богом (4, 7–16). Любовь дает христианину дерзновение и освобождает его от страха Суда и наказания (4, 17–19). Любовь к Богу, если не сопровождается любовью к ближнему, есть ложь (4, 20–21). Любовь к Богу состоит в соблюдении заповедей, и это соблюдение заповедей дает возможность побеждать демонические силы мира сего. Но побеждает мир только тот, кто исповедует веру в воплощение Сына Божия (5, 1–12). Послание заканчивается увещанием христианам (5, 13–20), чтобы они обращались со своими нуждами к Богу и молились за братьев, которые согрешают «не к смерти». Словами «есть грех к смерти: не о том говорю, чтобы он молился» апостол указывает на еретиков, которые не верят в воплощение Христа и не имеют общения со Христом и прочими христианами, а посему и молитва о них тщетна. Далее следует напоминание, что возрожденный в таинстве крещения христианин не должен более иметь никакой связи с грехом, но устремляться к жизни, которую содержит в Себе единый истинный Бог. Послание заканчивается увещанием: «Дети, храните себя от идолов» (5, 21).

28.2. Второе и Третье Соборные послания Иоанна

Второе Соборное послание Иоанна адресовано «избранной госпоже и детям ее». По всей видимости, здесь подразумевается некая церковная община. Апостол пишет членам этой общины, что любовь заключается в соблюдении заповедей Божиих, и обращает их внимание на деятельность неких обольстителей и антихристов, которые не исповедуют «Иисуса Христа, пришедшего во плоти». В этом маленьком послании, состоящем всего из 13 стихов, представлены, таким образом, две центральных темы Первого послания Иоанна.

Третье послание адресовано «возлюбленному Гаю», которого апостол хвалит за то, что тот «ходит во истине» и оказывает гостеприимство странствующим христианским миссионерам. Вероятно,

этот Гай был предстоятелем одной из Церквей в Малой Азии и весьма близок к апостолу Иоанну Богослову. Неизвестно, кем был Диотреф (стихи 9–10), о котором в послании говорится, что он любит первенствовать, не принимает посланных (возможно, апостолом Иоанном) и не принимает послания, написанного апостолом. Был ли Диотреф епископом одной из местных Церквей? Это предположение маловероятно, так же как и гипотеза о том, что Диотреф был епископом той самой Церкви, к которой пишет апостол, обращаясь к одному из своих духовных чад, Гаию. Скорее всего, речь идет об одном из возмутителей церковного мира, который из тщеславия пытался противостоять авторитету апостола Иоанна и захватить власть. В заключение апостол хвалит некоего Димитрия, говорит о своем желании прийти к адресатам и посылает приветствия.

28.3. Автор, место и время написания Соборных посланий Иоанна

Эти три послания были написаны тем же автором, которому принадлежит и четвертое Евангелие, что явствует из единства их тематики, лексики и стиля. То обстоятельство, что автор Второго и Третьего Соборных посланий называет себя пресвитером, вовсе не означает его отличия от «возлюбленного ученика», автора четвертого Евангелия¹. Нет точных сведений о месте, где находится автор и адресаты трех Соборных посланий Иоанна. Вероятнее всего, что Церкви-адресаты находились где-то в Малой Азии, а апостол писал им из Ефеса. Время написания посланий следует отнести к концу I века, после написания четвертого Евангелия.

28.4. *Comma Johanneum* (1 Ин. 5, 7–8)

Не входя в детальный разбор вопросов критики Соборных посланий Иоанна, скажем вкратце лишь об одном вопросе, относящемся к отрывку Первого Соборного послания Иоанна 5, 7–8, известного как *Comma Johanneum*: «Ибо три свидетельствуют, Дух, вода и кровь; и сии три об одном». В некоторых рукописях после слова «свидетель-

¹ Подробнее о пресвитере в связи с вопросом авторства четвертого Евангелия см. 9.3.

ствуют» добавлено: «...на небе: Отец, Слово и Святой Дух; и Сии три суть едины. И три свидетельствуют на земле». Этого добавления нет ни в одной греческой рукописи Нового Завета, и сам этот текст неизвестен греческим отцам, хотя во время тринитарных споров ссылка на это важнейшее свидетельство должна была бы стоять на первом месте, если бы этот отрывок действительно был в тексте послания. Лишь в четырех поздних минускульных греческих рукописях (одной XII в., второй XV, третьей и четвертой XVI в.) содержится это добавление, под влиянием латинских рукописей, где указанный текст засвидетельствован гораздо раньше. В рукописях Вульгаты он встречается с IX века и позднее, но еще до этого засвидетельствован в испанских рукописях древнелатинского перевода (*Vetus Latina*). Самое раннее упоминание *Comma Johanneum* находится у еретика Прискиллиана († 385) и, может быть, еще у Тертуллиана в Северной Африке. Таким образом, вероятной родиной добавления считается Северная Африка, откуда оно попало в Испанию и затем было включено в текст Вульгаты. Очень много споров об этом отрывке Первого Соборного послания Иоанна было в XVI веке, когда Эразм, не напечатавший его в первых двух изданиях Нового Завета (1516, 1519), включил его в третье издание (1522), последовав в этом Комплютенской Полиглотте, где этот текст уже был. В патриархийном Константинопольском тексте Нового Завета издания 1904 года отрывок напечатан другим шрифтом со следующим примечанием В. Антониадиса в прологе: «Этот текст даже в виде исключения не следовало бы приводить здесь, как не имеющий за собою никакого свидетельства... в греческих рукописях, не испытавших на себе влияния Вульгаты, где содержится это маленькое добавление. Печатается по решению Священного Синода». В настоящее время никто из исследователей текста Нового Завета не признаёт подлинности этого добавления.

29. ΑΠΟΚΑΛΙΠΣΙΣ ΙΟΑΝΝΑ

Βιβλιογραφία

Толкования: *Ἀνδρέα Καισαρείας*, PG 106 и издание J. Schmid, 1965; *Ἀρέθα Καισαρείας*, PG 106; *Οἰκουμένιου*, издание Н.С. Hoskier, 1928; *Cramer*, Catenaе VII, 171–582; *Ζαχαρία τοῦ Γεργάνου*, Ἑξήγησις εἰς τὴν τοῦ Ἰωάννου τοῦ Ὑψηλοτάτου Θεολόγου Ἀποκάλυψιν. Издание Α. Ἀργυρίου, 1991; *Ἀγουρίδη Σ.* Ἡ Ἀποκάλυψη τοῦ Ἰωάννη. ЕΚΔ 18, 1994; *Ἀναγνώστου Ν.* Ἡ Ἀποκάλυψις, ²1971; *Παννακόπουλου Ἰωήλ*, Ἑρμηνεία τῆς Ἀποκαλύψεως, 1950, ²1991; *Δεσπότη Σ.* Ἡ Ἀποκάλυψη τοῦ Ἰωάννη. Α΄-Β΄, 2007; *Μιτσερακή Α.* Ἑρμηνεία τῆς Ἀποκαλύψεως Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου, 1882, ²1982; *Μπρατσιώτη II.* Ἡ Ἀποκάλυψις τοῦ Ἀποστόλου Ἰωάννου, 1950, ²1993; *Charles R.H.* A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John, 1920, 1979; *Roloff J.* Die Offenbarung des Johannes, 1984; *Prigent P.* L'Apocalypse de St. Jean, CNT, 1988, 2000.

Научные исследования: Εἰσηγήσεις ΣΤ΄ Σύναξης Ὁρθοδόξων Βιβλικῶν Θεολόγων (Материалы VI съезда православных библистов): Ἡ Ἀποκάλυψη τοῦ Ἰωάννη, 1991; *Ἀργυρίου Α.* Οἱ ἐλληνικὲς ἐρμηνεῖες στὴν Ἀποκάλυψη κατὰ τοὺς χρόνους τῆς Τουρκοκρατίας. ΕΘΘΣΘ 24, 1979, Σ. 357–380; *Les exégèses grecques de l'Apocalypse à l'époque Turque (1453–1821)*, 1982; *Κυρτάτα Δ.* Ἡ Ἀποκάλυψη τοῦ Ἰωάννη καὶ οἱ ἑπτὰ Ἐκκλησίαι τῆς Ἀσίας, 1994; *Σκιαδαρέση Γ.* Λειτουργικὲς σκηνές καὶ ὕμνοι στὴν Ἀποκάλυψη τοῦ Ἰωάννη, ΒΒ 14, 1999; *Он же.* Ἡ Ἀποκάλυψη τοῦ Ἰωάννη, Ἑρμηνευτικὰ καὶ θεολογικὰ Μελετήματα Α΄, ΒΒ 35, 2005; *Στοιγάννου Β.* Ἀποκάλυψη καὶ πολιτικὴ // Ἑρμηνευτικὰ Μελετήματα, 1988, С. 562–591.

29.1. Иудейские апокалипсисы и христианский Апокалипсис Иоанна

Αποκαλιπсис Ιοαнна, последняя книга в новозаветном каноне и из последних по времени написания, примыкает к одному из обширных направлений иудейской литературы, так называемой апокалиптической письменности. По завершении эпохи библейских вет-



Сидящий на престоле, Агнец и 24 пресвитера.
Фреска монастыря св. Дионисия, Афон

хозаветных пророчеств, в течение двух веков до Рождества Христова и двух после, авторы многочисленных апокалипсисов в иудейской среде предпринимают попытки приоткрыть завесу тайны, относящейся к истории этого мира, и особенно к его концу. Причем авторы апокалипсисов обычно скрывают свою личность под псевдонимами и выдают себя за неких известных и великих людей прошлого.

В образах и языке иоанновского Апокалипсиса много общего с иудейской апокалиптикой, но при этом существует и значительная разница в их содержании. Личность Мессии в иудейских апокалиптических текстах занимает очень незначительное место, почти незаметна. Напротив, в Апокалипсисе Иоанна Мессия главенствует от первой до последней главы как распятый и воскресший Господь Церкви и как грядущий победитель сатанинских сил. Вместо фантазий и гаданий иудейских авторов относительно сроков кончины мира в Апокалипсисе Иоанна выражается вера Церкви в Бога, Который один есть Господь истории и Сам ведет ее к грядущему концу.

Апокалипсис являет нам новое видение как самой истории, так и ее завершения, которые взаимосвязаны и неотделимы от христианства и в центре которых стоит «закланный Агнец», провозглашающий о Себе: «Я есмь Первый и Последний, и живой; и был мертв, и се, жив во веки веков» (1, 17b–18).

Центральное и определяющее значение для строения всей книги имеет видение небесного трона в 4-й и 5-й главах: «Сидящий на престоле [троне]» держит в Своей деснице «книгу, написанную внутри и отвне, запечатанную семью печатями» (5, 1). И во всей вселенной не было никого достойного открыть эту книгу, что заставляет апостола Иоанна плакать: «И я много плакал» (5, 4). И тогда писатель видит, что в центре всего этого видения «стоял Агнец как бы закланный», Который взял книгу и начал ее открывать под песнопения и славословия четырех сущностей¹, двадцати четырех пресвитеров, мириадом ангелов и всего творения «на небе и на земле, и под землею, и на море» (5, 13).

Этим видением апостол Иоанн вводит центральное действующее лицо Апокалипсиса, которое изображается как «закланный Агнец», а также «лев от колена Иудина, корень Давидов» и Который есть не кто иной, как тот же распятый и воскресший Господь Иисус Христос, что и во всех других книгах Нового Завета. Это центральное лицо коренным образом отличает Апокалипсис Иоанна от иудейских апока-

¹ Τεσσαρὼν ὄντων — так у Каравидопулоса; τεσσαρὼν ζώων — в греческом тексте Нового Завета. В синодальном переводе так же — «четыре животных» (Апок. 5, 6). — *Примеч. пер.*

липисисов. Появляясь впервые в видении небесного трона, это лицо становится ключом к пониманию истории, пониманию того, как мир постепенно движется к своему концу, а также ключом к толкованию самого Апокалипсиса.

Видения, которые апостол Иоанн созерцал в своем заключении на острове Патмос и записал на греческом языке, от начала до конца проникнуты символикой и терминологией ветхозаветной пророческой письменности. Содержание Апокалипсиса, кроме всего прочего, дает образец христологического толкования книг Ветхого Завета в первенствующей Церкви, но при этом имеет прямое отношение к проблемам современной апостолу Иоанну эпохи.

29.2. Краткое изложение содержания Апокалипсиса

Содержанием книги является «откровение», которое тайновидец Иоанн получил от Господа Иисуса Христа на острове Патмос с устным повелением записать его и послать семи малоазийским Церквям: в Ефес, Смирну, Пергам, Фиатиру, Сардис, Филадельфию и Лаодикию.

После вводной первой главы, которая состоит из предисловия (Апок. 1, 1–3), эпистолярного вступления (1, 4–8) и начального видения, в котором описано призвание автора (1, 9–20), остальная часть книги может быть разделена на семь частей, в соответствии с этим любимым для апостола Иоанна числом.

I. *Послания к семи Церквям Малой Азии* (Апок. 2–3). В этих посланиях тайновидец Иоанн говорит о конкретных нуждах каждой из семи Церквей, но при этом его увещания, которые являются словами Духа Божия, имеют значение и для всех Церквей («...да слышит, что Дух говорит церквям»).

II. *Семь печатей* (Апок. 4, 1–8, 1). В главах 4–5 пророк видит Бога, Который восседает на небесном троне, окруженном 24 пресвитерами в белых одеждах и с золотыми венцами на головах. Видит книгу, которую держит в Своей деснице «Сидящий на престоле», «запечатанную семью печатями», которую никто не может открыть, кроме Христа, представленного в виде «закланного Агнца», находящегося рядом с тронном. Когда Агнец последовательно снимает первые четыре печати, появляются четыре всадника: первый на белом коне, второй на красном, третий на черном и четвертый на желто-зеленом. Они символизируют собою бедствия, грядущие на человечество. После сня-

тия пятой печати пророк видит под небесным жертвенником души мучеников, которые громко взывают: «Доколе, Владыка Святой и Истинный, Ты не судишь и не мстишь за кровь нашу живущим на земле?» И получают ответ: «Доколе не будет пополнено число их и соработников их и братьев их, которые будут убиваемы, как и они» (6, 9–11). Снятие шестой печати сопровождается землетрясением и другими грозными, разрушительными явлениями на небе и на земле, которые предваряют собою последний Суд. Перед снятием седьмой печати ангел запечатлевает верных рабов Божиих на земле, 144 тысячи из двенадцати колен Израилевых, а также неисчислимое множество других, чтобы их не коснулись грядущие великие бедствия. По снятии седьмой печати на небе водворяется тишина примерно на полчаса.

III. *Семь труб* (Апок. 8, 2 — 11, 19). Содержание седьмой печати раскрывается в трубных звуках семи ангелов. Первые шесть труб возвещают каждая по одному бедствию на людей и природу. Но люди, несмотря на это, не каются и не оставляют идолослужение и свои незаконные дела. Вслед за этим ангел приносит пророку книгу и повелевает съесть ее. Эта книга, возможно, содержит в себе описание новых грядущих ужасов, которые предваряют собою конец. Седьмая труба предвозвещает победу Бога над сатанинскими силами.

IV. *Гонение на Церковь от дракона и двух зверей* (Апок. 12–14). Дракон прилагает старания, чтобы уничтожить дитя мужского пола, которое родила жена, «облеченная в солнце, и луна под ногами ее, и на голове ее венец из двенадцати звезд» (12, 1), но терпит неудачу. Более того, в результате сражения, которое совершается на небе, архангел Михаил низвергает дракона (гл. 12). Вслед за этим дракон выводит одного зверя из моря и одного из земли и они при помощи ложных чудес обманывают людей. Второй зверь заставляет всех поклоняться первому зверю и принимать начертание (χάρσµα) на чело или на правую руку. «Здесь мудрость. Кто имеет ум, тот сочти число зверя, ибо это число человеческое; число его шестьсот шестьдесят шесть» (Апок. 13, 18). Но затем появляется Агнец на Сионской горе и возвещает последний Суд над миром и окончательную победу Бога (гл. 14).

V. *Семь золотых чаш* (Апок. 15–16).

Семь ангелов выливают на землю семь золотых чаш с гневом Божиим. Первый ангел выливает чашу на людей, которые имеют начертание зверя; второй на море, так что все живое в нем умирает; третий на реки и на источники вод; четвертый на солнце, и оно начинает жечь людей. Пятый выливает чашу на трон зверя, шестой на реку Евфрат и седьмой на воздух.

VI. *Победа Христа над сатаной* (Апок. 17, 1 — 20, 6).

Далее описывается падение великой Вавилонской блудницы — на символическом языке первых христиан Вавилон означал царствующий град Рим, — а также низвержение зверя и лжепророка. Слово Божие, Которое изображается как военачальник, сидящий на белом коне, низлагает их, связывает сатану и заключает его в бездну на тысячу лет. В этот тысячелетний период продолжается царство Мессии.

VII. *Новое небо и новая земля* (Апок. 20, 7 — 22, 5).

Через тысячу лет сатана снова получает свободу действовать на земле, но вскоре окончательно низвергается в озеро огненное. Совершается общий суд над человечеством, и тайновидец Иоанн созерцает «новое небо» и «новую землю», а также новый Иерусалим, сходящий с неба. Описывается величественная картина обитания Бога с людьми, где уже не будет места для слез и боли, плача и смерти.

В эпилоге (Апок. 22, 6—21) еще раз напоминает, что «время близко» и что Господь грядет «скоро». Книга заканчивается молитвой Церкви: «Аминь, гряди, Господи Иисусе!»

29.3. Основные тематические линии Апокалипсиса

К какому жанру отнести Апокалипсис Иоанна? Можно назвать его «пророчеством» в обычном смысле этого слова, т.е. предсказанием будущих событий, которые произойдут в мировой истории? Или же это «историческая» книга, где описаны обстоятельства гонения на Церковь со стороны римской власти в конце I века и мужественный отказ христианских мучеников поклоняться римскому императору как Богу? Самый общий обзор основных тематических линий Апокалипсиса, к которым снова и снова циклически возвращается автор книги, станет и кратким ответом на эти вопросы.

Можно выделить следующие тематические линии, вокруг которых развивается сюжет Апокалипсиса:

1. В основании структурной композиции Апокалипсиса лежит число семь. Отталкиваясь от этого числа, тайновидец Иоанн последовательно описывает три ряда казней, сопровождающих снятие семи печатей, трубные звуки семи ангелов и семь чаш, содержимое которых ангелы выливают на землю. Эти казни затрагивают в разных случаях либо людей и одушевленные твари на суше и на море, либо природу и небесные светила. Весь мир в совокупности — человек и окружающая его среда — предстает перед нами на фоне сменяющихся

друг друга бедствий вовсе не таким «добрым зело», каким он вышел из рук Творца, но уже искаженным человеком. Этот мир, по вине человека неразрывно уже связанный со злом и тлением, должен разрушиться, чтобы пришли «новое небо» и «новая земля». Описываемые бедствия служат очищению ветхого мира, чтобы на его месте был воздвигнут новый мир Божий.

2. Целью всех Божественных деяний, а в нашем случае попущения бедствий, является покаяние людей. Эта тема занимает центральное место не только в Апокалипсисе, но и во всем Священном Писании. Призыв к покаянию подтверждается божественным всемогуществом, которое готово повернуть ход мировой истории от окончательной катастрофы к возрождению и от смерти к жизни, стоит лишь человеку принять этот призыв. Однако писатель Апокалипсиса далек от идеализации и с чувством глубокой горечи свидетельствует: «Прочие же люди, которые не умерли от этих язв, не раскаялись в делах рук своих, так чтобы не поклоняться бесам и золотым, серебряным, медным, каменным и деревянным идолам, которые не могут ни видеть, ни слышать, ни ходить. И не раскаялись они в убийствах своих, ни в чародействах своих, ни в блудодеянии своем, ни в воровстве своем» (Апок. 9, 20–21).

3. Апокалипсис не стремится приукрасить действительность или представить мир и человека в романтическом свете. Напротив, для автора характерно поразительное трезвение в оценке событий, он не пытается игнорировать существование в мире зла. Сатана, который носит также имена *диавол*, *зверь*, *змея*, *дракон*, со своими приверженцами постоянно сопротивляется делу Божию. И все это изображается в книге при помощи апокалиптических образов и сцен, которые непривычны современному человеку, чувствующему себя гораздо более уютно и безопасно среди отвлеченных терминов. Апокалипсис действует на читателя чудовищностью разворачивающихся в нем картин, а не тонкими философскими построениями. Зло постоянно растет и достигает колоссальных размеров, растлевая творение Божие.

4. Зло может сколько угодно разъедать мир и умножаться, но последнее слово в истории и в мире остается все же за Богом. Бог властвует как последними временами, так и всей историей мира на всем ее протяжении. В последней битве с демоническими полчищами победителем, согласно апокалиптической терминологии, остается сидящее на белом коне Слово Божие, Царь царствующих и Господь господствующих (19, 11–16). Кульминацией последней битвы становится описание «нового Иерусалима», нового неба и земли, где нет уже места для боли, слез и смерти (гл. 21–22).

Примечательно, что, по мере того как умножается зло и те, кто служат ему, одновременно возрастает и число тех избранных, кои несут на себе «печать Божию». Эти последние, в одном из видений автора, предстают как «великое множество людей, которого никто не мог перечесть, из всех племен и колен, и народов и языков» (Апок. 7, 9).

5. Окончательному торжеству Царства Божия предшествует Суд над миром. Этот Суд является последним и главным моментом всей земной истории и одновременно центральной темой Апокалипсиса. Писатель книги использует прием многократных повторов, постоянно приступая к теме Суда и снова оставляя ее, чтобы вернуться к ней позднее с присовокуплением все новых подробностей. Такой литературный прием можно представить в виде следующей картины: «Апокалипсис словно возводит нас на некую гору по извилистой спиральной тропинке, которая позволяет нам видеть одновременно лишь часть пройденного пути, но так чтобы мы не теряли ощущения последовательности нашего движения. При этом книга дает нам время от времени как бы передышку в восхождении, сосредоточивая наше внимание на вершине, где находится хор, своими песнопениями воодушевляющий путников продолжать свой путь. Цель книги состоит в утешении, чтобы вдохнуть в сердца верующих мужество к продолжению тяжелого подвига пути, опасности которого превышают собою все, что может встретиться обычному страннику»¹. Такое поступательное движение, как литературный прием, использует писатель Апокалипсиса, когда обращается к теме Суда. В первый раз эта тема появляется при снятии шестой печати (6, 12–17). Затем мы видим новое описание Суда в 11, 15–19 (седьмая труба); в 14, 14–20; в 16, 17–21 (седьмая чаша); в 19, 1–8 (суд над Вавилоном); в 19, 11–21 (суд над зверем и лжепророком) и последний, седьмой раз, в Апокалипсисе 20, 11–15, незадолго до описания нового творения.

6. В ожидании грядущего Суда, а также всех тех грозных событий, которые предвещает Апокалипсис, апостол Иоанн обращается к людям с призывом к бодрствованию. «Бодрствуй», обращенное к предстоятелю Сардийской церкви (3, 2) и ко всем верующим, является отголоском тех постоянных «итак бодрствуйте», которые встречаются в речах Господа в Евангелиях, особенно в тех местах, которыми заканчиваются притчи о Суде (Мф. 24, 42; 25, 13; Мк. 13, 34 и др.).

7. Прежде чем обратиться к следующей теме Апокалипсиса, необходимо вспомнить, что книга эта была написана в эпоху гонения

¹ См.: Στοριάννου Β. Ἀποκάλυψις καὶ Πολιτική. 1985. Σ. 16.

на Церковь, в то время когда кровь мучеников начала уже проливаться и возвращать собою семена Христова Евангелия. Император Домициан в последнее десятилетие I века постановил, заручившись в этом даже согласием синклита, чтобы его именовали не иначе как «Господь и Бог», и потребовал себе служения как Богу, впрочем, как и предшествовавшие ему императоры. Христиане, твердо веруя, что един есть истинный Бог, Которому подобает поклонение и служение, отказываются от такого божеского служения (λατρεία) императору, что приводит их к мученичеству.

Зверь, о котором идет речь в Апокалипсисе и который обозначается в одном месте (Апок. 13, 18) кодовым числом 666, символизирует собою римского императора или в целом римскую администрацию. Таково историческое толкование образов, относящихся к зверю. Но если для современников апостола Иоанна Богослова зверь означал собою римскую власть, то для последующих веков этот образ прилагался каждый раз к тем новым многочисленным «зверям», которые требовали себе от людей божеского поклонения. Толкователи этой трудно поддающейся изъяснению книги уверяют нас, что в разные эпохи различные исторические личности становились как бы воплощением того зверя и несли с собою бедствия для человечества.

Обобщая, можно сказать, что любой институт человеческой власти или отдельная личность, которая присваивает себе божественные свойства, хочет всецело возвышаться над человеком и требует от него жертвенности и божеского служения, есть «зверь». Любая сила, будь то личность, или система, или идеология, которая отказывается воздавать должное истинному Богу и соответственно уважать права человека, уже сатанинская по своему существу и предвосхищает собою антихриста, который станет завершающим этапом проявления зла. Впрочем, история человечества не заканчивается на антихристе, согласно с центральной идеей Апокалипсиса.

29.4. Виды толкования Апокалипсиса

Брациотис в своем «Комментарии на Апокалипсис» замечает, что «в истории всемирной литературы, пожалуй, нет другой такой книги, которая испытала столько толкований и перетолкований, как наш Апокалипоис»¹. И действительно, множество образов, символи-

¹ *Μπρατσιώτη Π. Αποκάλυψις τοῦ Ἀποστόλου Ἰωάννου*. 1950. Σ. 38.

ческих чисел и сама природа этой книги делают затруднительным ее толкование. Основные вопросы, которые встают перед толкователями Апокалипсиса, следующие: а) на какую эпоху указывают видения пророка? б) следует ли понимать 7 печатей, 7 труб и 7 чаш как повторяющееся раз за разом изображение одних и тех же бедствий, или каждая из этих седмериц предвозвещает новый ряд бедствий? в) кто скрывается за символическим числом зверя 666 в Апокалипсисе 13, 18 ? г) каково значение тысячелетнего царствования Христа в Апокалипсисе гл. 20? — а также многие другие частные вопросы.

Не имея возможности подробно рассматривать здесь все вопросы герменевтики Апокалипсиса, назовем только основные и наиболее распространенные виды его толкования. 1. Согласно *историческому* толкованию, автор Апокалипсиса изображает события всемирной истории, то, «что будет после» (1, 19), от современной ему эпохи до второго Пришествия Христова. 2. Согласно *эсхатологическому* толкованию, в книге описаны события только последних времен, предваряющих окончательный Суд. 3. *Церковно-историческое* толкование усматривает в Апокалипсисе исчерпывающее изображение истории Церкви Христовой. 4. Целый ряд толкователей полагают, что апостол Иоанн описывает *современные* себе события (гонения, испытания и т.п.). 5. В отношении *сравнительного богословия* в Апокалипсисе исследуют возможные влияния современных ему религиозных представлений других народов. 6. Согласно *таинственному* или *духовному* толкованию, вся книга должна пониматься иносказательно (аллегорически), поскольку касается духовной жизни. И, наконец, седьмое, *эkleктические* толкования соединяют в себе те или иные из вышеперечисленных видов толкований.

29.5. Автор, время и место написания книги Апокалипсиса

Сам автор книги называет себя Иоанном (1, 1. 4; 22, 8), братом и соучастником «в скорби и в царствии и в терпении Иисуса Христа» (1, 9). Древнее церковное Предание свидетельствует, что этот Иоанн есть тот самый известный ученик Спасителя, который написал четвертое Евангелие и три Соборных послания и который принадлежит к числу двенадцати апостолов. К апостолу и евангелисту Иоанну возводят Апокалипсис неизвестный нам писатель канона Муратори, святой Иустин Философ, святитель Ириней Лионский, святитель Климент Александрийский, а также Ориген, Тертуллиан, святитель Ипполит

Римский и др. Против принадлежности Апокалипсиса евангелисту Иоанну высказался в III веке святитель Дионисий Александрийский, который указал на заметные различия в языке, стиле и основных идеях между Апокалипсисом и другими писаниями апостола Иоанна Богослова. С этими последними Апокалипсис, по замечанию святителя Дионисия, «не имеет почти ничего общего». «В первых [т.е. в Евангелии и Соборных посланиях апостола Иоанна Богослова] — не только безупречный греческий язык, но они и красноречивы, убедительны, хорошо построены и удобопонятны; в них не найдешь ни иностранного слова, ни ошибок в языке, ни новых придуманных слов... Что автору Апокалипсиса даны были созерцания, и ведение, и дар пророчества, я не спорю, но вижу, что пишет он по-гречески неправильно, пользуется иностранными словами и местами делает ошибки в языке... Я сказал все это не в насмешку (да никто так не подумает), но только чтобы показать разницу этих писаний»¹.

Эти меткие замечания святителя Дионисия Александрийского повторили и современные исследователи. Некоторые из них приписывают теперь Апокалипсис Иоанну пресвитеру, о котором упоминает в начале II века Папий, епископ Иерапольский². Другие считают, что автором его мог быть некий неизвестный Иоанн, пророк первенствующей Церкви. Конечно, никто не может отрицать различия в стиле между Апокалипсисом и прочими писаниями апостола Иоанна Богослова. Но в то же время нельзя не заметить и единства их богословия, атмосферы борьбы и победы Бога над демоническими силами. Хотя, конечно, в каждом из этих текстов данные богословские идеи выражаются при помощи различной терминологии и иных изобразительных средств.

Другие современные исследователи предпочитают говорить о некоем «иоанновском круге» в Ефесе, т.е. об учениках апостола Иоанна Богослова, составивших целую школу, в недрах которой и получили свое бытие те писания, которые носят имя евангелиста Иоанна. Здесь нужно напомнить то церковное предание, согласно которому апостолу Иоанну в написании его книг помогал Прохор. Это предание отражено как в апокрифах, связанных с именем апостола Иоанна, так и в иконографии.

Вопрос об авторстве Апокалипсиса в современной науке остается до сих пор открытым. Но следует заметить, что даже те, кто не признаёт автором апостола Иоанна, при всех различиях в языке и бо-

¹ См.: *Евсевий Кесарийский*. Церковная история. VII. 25, 22, 25—27.

² См. 9.3.

гословских идеях между четвертым Евангелием и Апокалипсисом, соглашаются с общностью их духа, духа напряженной борьбы между добром и злом, завершающейся победой добра. И если вспомнить, что было сказано об участии Ефесской Церкви или учеников апостола Иоанна в написании четвертого Евангелия, то гораздо проще будет объяснить различия в языке, стиле и характере богословия между различными трудами апостола Иоанна. Один из недавних греческих комментаторов Апокалипсиса, профессор Савва Агуридис, рассуждая о связи пророка Иоанна, автора Апокалипсиса, с «иоанновским кругом», на котором лежит ответственность за окончательную редакцию и распространение прочих писаний апостола Иоанна, замечает: «Какова бы ни была связь пророка Иоанна с «иоанновским кругом» в Малой Азии, его писание, несомненно, сохраняет в себе черты его яркой личности и своеобразия в сравнении как с четвертым Евангелием, так и Павловыми и Иоанновыми посланиями. Этот Иоанн с Патмоса прежде всего пророк, его писание и изложенный в нем опыт рождаются в среде жестоких гонений, которым подверглись он сам и его собратья, пророки малоазийской Церкви, во второй половине I века по Рождестве Христовом»¹.

Подводя итог вопросу об авторстве Апокалипсиса, нужно сказать, что в любом случае либо косвенно (согласно тому, что говорят современные библеисты об «иоанновском круге»), либо напрямую, в соответствии с церковным Преданием, книга Апокалипсис связана с личностью апостола и евангелиста Иоанна Богослова.

Местом, где тайновидец Иоанн получил Откровение Иисуса Христа, в самом тексте книги назван остров Патмос, где Иоанн находился «за слово Божие и за свидетельство Иисуса» (1, 9). Это выражение показывает, что апостол Иоанн был сослан на Патмос за проповедь слова Божия. Согласно сообщению историка Плиния, этот скалистый остров Эгейского моря использовался тогда римлянами в качестве места ссылки. И сегодня посетители острова могут видеть так называемую «пещеру Апокалипсиса». Между учеными идет дискуссия, был ли Апокалипсис написан апостолом Иоанном непосредственно на Патмосе или позже в Ефесе.

Относительно времени написания книги возможны два решения: незадолго до 70 года (т.е. в 64–69 гг.) или в середине последнего десятилетия I века (т.е. около 95 г.). Сторонники ранней датировки при-

¹ *Αγουρίδης Σ. Ἡ Ἀποκάλυψις τοῦ Ἰωάννη. 1994. Σ. 33–34.*

водят целый ряд аргументов. 1. Ошибки правописания и синтаксиса могут объясняться при ранней датировке тем, что апостол Иоанн еще не знал хорошо греческого языка. 2. Между временем написания Апокалипсиса и четвертого Евангелия (которое датируется концом I в.) тогда оказывается значительный временной промежуток, которым также могут быть оправданы различия этих двух текстов. 3. Пять царей, которые уже пали (Апок. 17, 10), это Август, Тиверий, Калигула, Клавдий и Нерон, а шестой, который царствовал, — это Галв или, по другим источникам, Веспасиан. 4. Годы непосредственно после смерти Нерона лучше согласуются с тем, что говорится в Апокалипсисе о звере.

Поздняя датировка Апокалипсиса (95 г. по Р.Х.), которую мы считаем более правильной, подтверждается следующими данными. 1. Святитель Ириней Лионский свидетельствует, что Апокалипсис «не так давно стал известен, но едва ли не в наше время, в конце правления Домициана»¹. 2. Состояние малоазийских Церквей, которое предполагается в Апокалипсисе, безусловно, более позднее, чем известное из посланий апостола Павла. 3. Столкновение Церкви с государственным культом (поклонение зверю и все, что с этим связано) приводит нас ко временам Домициана (81–96 гг. по Р.Х.), который, согласно Светонию, пользовался привилегией еще при жизни принимать себе божеское служение и носил титул *Dominus et Deus noster*. Причем с особенной ревностью этот государственный культ распространялся как раз в Малой Азии. Гонение на христиан при Домициане и является тем историческим контекстом, который позволяет правильно понимать содержание Апокалипсиса. 4. Кроме святителя Ириней, свидетельство которого мы уже упомянули, и другие церковные писатели говорят о том, что ссылка апостола Иоанна на Патмос относится ко времени Домициана (*свт. Климент Александрийский*. Какой богач спасется. 42; *Ориген*. Толкование на евангелиста Матфея. 20, 22; *Евсевий Кесарийский*. Церковная история. III. 18, 1)².

¹ *Свт. Ириней Лионский*. Обличение ересей. V. 30: 3. То же см.: *Евсевий Кесарийский*. Церковная история. III. 18, 3.

² Особняком стоит только упоминание святителя Епифания Кипрского о том, что апостол Иоанн был сослан на Патмос при императоре Клавдии (Панаприон. 12, 33).

29.6. Место Апокалипсиса в новозаветном каноне

Некоторые поместные Церкви, преимущественно восточные, в первые века не включали Апокалипсис в список канонических книг Нового Завета. К примеру, Сирийская Церковь изначально не имела Апокалипсиса в известном переводе Пешитта и лишь позднее приняла его в переводе Филоксена (VI в.). Также и антиохийские богословы святители Иоанн Златоуст и блаженный Феодорит не толковали Апокалипсиса. Не упоминается он в Правилах святителя Кирилла Иерусалимского (350), Лаодикийского Собора (360) и святителя Григория Назианзина (390). Хотя примерно в это же время святитель Афанасий Великий перечисляет Апокалипсис среди 27 книг Нового Завета в своем 39-м Пасхальном послании (367). И позднее, вплоть до X века, мы не находим Апокалипсиса в отдельных греческих рукописях. Показательно, что даже Пятошестой Вселенский Собор (692) признал и утвердил два новозаветных канона: один с Апокалипсисом и другой без него. Также перечень канонических книг IX века, известный как Стихометрия (Στιχομετρία) Никифора, не содержит этой книги. Более подробные сведения на эту тему можно найти в разделе 2 настоящего Введения, посвященном истории новозаветного канона. Причины, по которым отдельные Церкви не принимали Апокалипсис, следует искать в том, что говорится в нем о тысячелетнем царстве Мессии, на чем утверждалась хилиастическая ересь, а также в трудной для понимания символике этой книги, «того что в ней сказано глубокомысленно и таинственно», согласно святителю Епифанию Кипрскому.

Характерно, что отрывки из Апокалипсиса не положено читать в Церкви за богослужением. Но при всем этом книга Откровения всегда была любима верующими, и особенно во времена бедствий. Так, например, во времена турецкого владычества угнетенные греки находили в изучении этой книги утешение своей скорби, окрылялись надеждой на освобождение и утверждались в своей вере Богу, Который направляет течение истории к ее конечной цели, к победе добра над злом.

Новый всплеск интереса к изучению Апокалипсиса произошел в конце XIX века благодаря комментарию А. Макракиса (1882). В середине XX века эту книгу комментировал П. Брациотис (1950). И уже в сравнительно недавние времена, после 1980-х годов, Апокалипсис вновь оказался в центре внимания верующих в связи с войнами и угрозой ядерного взрыва (комментарий С. Агуридиса, 1994). И в любые времена читатели этой книги черпают в ней силы и утверждение

своей веры в Бога как Победителя сатанинских сил и ободрение в надежде на грядущего Господа.

29.7. Книга Апокалипсис и современность

1. В Апокалипсисе выражается вера Церкви в то, что Вседержителем и Господином истории является Сам Бог и «закланный Агнец». Какие бы бедствия ни происходили в мире, будь то в человеческом обществе или же в природе, и кто бы ни был причиной этих бед, — все это служит лишь пробуждению человека и зовет его к покаянию, изменению жизни, в том числе и к изменению своего отношения к окружающей среде, призывает всех вернуться к своему Творцу. Если, согласно Одиссею Элитису¹, «никакое место на земле нельзя считать, как это часто бывает, просто совокупностью земли, воды и растений, но оно есть отражение народной души в окружающей природе»², то и содержание книги Апокалипсис, по большому счету, есть отражение неправильного отношения человека к Богу, к своему ближнему и к природе, что в конечном счете ведет к катастрофе всего творения. Этой катастрофе противопоставляется видение книги Апокалипсиса 21–22, где описывается «новое небо» и «новая земля» как выражение творческой деятельности Самого Бога.

2. Книга Апокалипсис написана не для того, чтобы сеять панику, но, напротив, чтобы утешить, ободрить людей, укрепить их веру и доверие Богу, Господину мира, и оживить надежду на благое будущее. Выражение «Се грядущее» в конце книги является не угрозой, но утешением и ободрением для читателей. Именно это оптимистическое понимание Апокалипсиса сделало его излюбленным чтением греков христиан в период турецкого владычества. В это время было написано больше толкований на Апокалипсис (большая часть до сих пор не издана), чем за всю предыдущую историю Церкви.

3. Центральной фигурой Апокалипсиса является Сам Иисус Христос, что не так ярко выражено в любой другой книге Нового Завета. Ему противостоит антихрист, за которым по собственной воле следуют многие люди, носящие «начертание зверя» (Апок. 13, 16; 14, 9; 16, 2; 19, 20; 20, 4). Это начертание было нанесено на их лица не против их воли, как-то внезапно и незаметно, но сами они предпочли вечному временную земную силу, власть и покой.

¹ Одиссей Элитис — греческий поэт XX века. — *Примеч. пер.*

² *Ὁδυσσεὺς Ἐλύτης. Τὰ δημόσια καὶ τὰ ἰδιωτικά.* 2-е изд. 1990. Σ. 8.

30. НОВОЗАВЕТНЫЕ АПОКРИФИЧЕСКИЕ КНИГИ И «АГРАФЫ» ГОСПОДА ИИСУСА ХРИСТА

Библиография

Ἰωαννίδη Β. Ἀπόκρυφα τῆς Καινῆς Διαθήκης. ΘНΕ 2. 1108–1111; Καραβιδόπουλου Ἰ. Ἀπόκρυφα χριστιανικά κείμενα. Α'. 1999. Β'. 2004; Οἰκονόμου Χρ. Ἡ ἀπόκρυφη Ἀποκάλυψη Ἰωάννη. 1996; Bovon F., Geoltrain P. Ecrits Apocryphes chrétiens. I, 1997. II, 2005; Elliott J. K. The Apokryphal N.T. 1993; Hennecke E., Schneemelcher. Neutestamentliche Apokryphen. I–II. ⁵1987; и в английском переводе: R. Mcl. Wilson. New Testament Apocrypha. I–II. 1963, ²1991; Hofius O. Unknown Sayings of Jesus // Stuhlmacher P. The Gospel and the Gospels. 1991. P. 336–360; Jeremias J. Unbekannte Jesus Worte. 1947; и в английском переводе: The Unknown Sayings of Jesus. ³1961.

30.1. Новозаветные апокрифические книги

Христианскими апокрифами или новозаветными апокрифами, для отличия их от апокрифов Ветхого Завета, называются различные христианские тексты, анонимные или псевдоэпиграфы, которые были написаны со II века по Рождестве Христовом и не вошли в канон Нового Завета. Церковные писатели первых веков в некоторых случаях пользовались этими апокрифическими текстами, а по большей части вовсе отвергали их. Тем не менее эти апокрифы имеют отношение к Новому Завету (и этим объясняется их общепринятое название), как со стороны своей литературной формы (апокрифические евангелия, деяния, послания, апокалипсисы, также диалоги, вопрошания и т.п.), так и по своему содержанию, поскольку повествуют о событиях или лицах, упомянутых в Новом Завете, как правило, представляя их в ином свете, или хотя бы косвенно касаются этих новозаветных реалий.

Существует несколько причин, которые привели к возникновению апокрифической литературы.

1. Прежде всего благочестивая фантазия некоторых неизвестных авторов, скрывающих себя за именами известных в Церкви лиц,

стремилась восполнить «пробелы» в Новом Завете, особенно в отношении жизни Спасителя, Божией Матери, а также апостолов, порою и в апологетических целях. Сообщение евангелиста Иоанна 20, 30: «Много сотворил Иисус пред учениками Своими и других чудес, о которых не написано в книге сей» — было достаточным основанием для апокрифических писателей взяться за свой труд. Некоторые другие места в Новом Завете также иной раз давали повод к возникновению какого-нибудь апокрифического текста. Так, например, сообщение Второго послания коринфянам 12, 2—4: «Знаю человека во Христе, который... восхищен был до третьего неба... и слышал неизреченные слова, которых человеку нельзя пересказать» — вызвало к жизни апокрифический апокалипсис Павла.

Второстепенные и непоименованные лица Нового Завета в апокрифах нередко упоминаются с конкретными именами, сохранившимися в Предании Церкви, главным образом в литургических текстах. В апокрифах эти лица занимают уже центральное место, по крайней мере играют более существенную роль, нежели в канонических книгах. Безымянный сотник при Кресте Спасителя упоминается в апокрифах с именем Лонгин (и с этим именем известен в Синаксарях и других источниках), два разбойника носят имена Гиста и Дисма, кровоточивую женщину зовут Вероника и т.д. Весьма часто апокрифы приводят мифические и сказочные повествования о тех периодах жизни Спасителя, которые недостаточно освещены в Евангелиях. Так, например, говорится о рождении и детских годах Пресвятой Девы, о чудесах, совершенных в детстве Иисусом Христом, о бегстве в Египет и сокрушении там идолов, о сошествии Господа во ад и происшедших там событиях, о Воскресении Спасителя, о миссионерских трудах апостолов в разных частях света и т.п.

2. Апокрифическая литература тотчас после своего возникновения стала проводником и средством распространения различных еретических учений. Церковные писатели, особенно первых веков, упоминают об апокрифических писаниях, имевших хождение в среде различных еретических сообществ, и прежде всего у гностиков, с помощью которых еретики обольщали простодушных и малограмотных христиан. Святитель Ириней Лионский, например, говорит о гностиках, что в их среде обращается «бесчисленное множество апокрифов и ложных писаний, которые они сами и составили» и что ими они «приводят в изумление людей несмысленных и несведущих в истинных писаниях»¹. Историк Евсевий, епископ Кесарийский,

¹ *Свт. Ириней Лионский. Обличение лжеименного знания. I, 20.*

говоря о спорах относительно границ новозаветного канона, разделяет книги на «общепризнанные», «спорные», «подложные» и «еретические». Среди двух последних видов он перечисляет некоторые известные на сегодняшний день апокрифические памятники¹.

В современной науке идет дискуссия, насколько еретическим является тот или иной апокриф, например евангелие Петра. Действительно, история апокрифических текстов весьма запутанна. Некоторые из них, появившись в еретической среде, подверглись впоследствии правке православного редактора. Другие, наоборот, были искажены еретиками, которые внесли в них свое учение.

На протяжении многовековой истории отношение к апокрифическим текстам неоднократно менялось. Иногда они подвергались осуждению Церкви (особенно на Западе), иногда же служили пищей для народного благочестия или вдохновляли собою произведения искусства. Византийское искусство содержит в себе немало сюжетов, ведущих свое происхождение из апокрифических книг. Достаточно упомянуть здесь росписи в портике монастыря Хора в Константинополе и фрески Santa Maria Maggiore в Риме, источником для которых послужило протоевангелие Иакова, где среди прочего есть сцены из детства Пресвятой Богородицы. Общераспространенная иконография пещеры Рождества Христова, также горы, которая отверзается для того, чтобы спасти святого Иоанна Предтечу от воинов Ирода, и многие другие сюжеты почерпнуты из апокрифических текстов, которые в свою очередь могли заимствовать все эти подробности из преданий первенствующей Церкви.

Апокрифические книги порой привлекали к себе интерес ученого мира, а в наше время их изучение ведется уже систематически благодаря недавно учрежденному научному обществу (*Association pour l' Étude de la Littérature Apocryphe Chrétienne*), с генеральным представительством в Лозанне и многочисленными отделами в разных университетах, преимущественно Европы и Америки. Указанное научное общество (AELAC) наметило и отчасти уже осуществило критические издания апокрифов в серии «*Corpus Scriptorum Christianorum — Series Apocryphorum*» и, кроме того, приступило к публикации на французском языке карманных изданий апокрифических текстов, предназначенных для более широкой читательской аудитории.

Апокрифы, безусловно, не могут добавить чего-то существенно нового к изложенным в христианском откровении истинам. И в сравнении с каноническими книгами Нового Завета апокрифы явно усту-

¹ *Евсевий Кесарийский*. Церковная история. III. 25.

пают с точки зрения глубины богословской мысли, исторической достоверности, духовного богатства и нравственной целостности. Но в то же время интерес к ним как древних времен, так и современной науки вполне может быть оправдан. Во многих апокрифических памятниках сохранились элементы предания, на которых основываются церковные праздники и богослужебные гимны, как, например, песнопения Рождества Христова, Введения во храм Пресвятой Богородицы и др.

В любом случае на многих апокрифах — тех, что не были связаны с еретическими кругами, — были воспитаны целые поколения христиан на протяжении истории Церкви. И если они не обрелись никогда в центре церковной жизни, тем не менее существовали и оказывали свое влияние на ее периферии. А это молчаливое, подспудное влияние апокрифов нередко выходило на поверхность и становилось источником вдохновения для искусства, для богослужения, для нравственного назидания и апологетики.

Апокрифические книги разделяются на евангелия, деяния, послания и апокалипсисы. Вот наиболее важные из этих памятников:

1. *Апокрифические евангелия*: протоевангелие Иакова, евангелие от евреев, евангелия от Петра, от Фомы (описывает чудеса, совершенные Спасителем в детском возрасте), история Иосифа Плотника, евангелия от египтян, от псевдо-Матфея, от Никодима (комментарий на события, совершившиеся при Пилате) и другие апокрифические евангелия. Из найденных недавно (1946) в египетском Наг-Хаммади гностических текстов упомянем евангелие Истины, евангелия от Филиппа и от Фомы. Последнее из них включает в себе 114 поучений (логий), приписываемых Господу Иисусу Христу. В 1970 году был найден коптский перевод III/IV века евангелия Иуды, о котором некоторые церковные писатели упоминают как о тексте II века по Рождестве Христовом (подробнее о евангелии Иуды смотри далее).

2. *Апокрифические деяния*: проповедь Петра, деяния Петра, деяния Павла и Феклы, деяния Павла, Иоанна, Андрея, Фомы, Филиппа, Варнавы, Варфоломея, Фаддея и др.

3. *Апокрифические послания*: переписка Павла и Сенеки, послание Павла к лаодикийцам, к коринфянам, послание Поппия Леонтула, переписка царя Авгаря с Господом Иисусом Христом.

4. *Апокрифические апокалипсисы*: апокалипсисы Петра, Иоанна, Павла, Фомы, Марии, пророчества Сивиллы и др.¹

¹ Новогреческий перевод апокрифов см.: *Καραβιδόπουλος Γ. και συνεργάτες. Απόκρυφα χριστιανικά κείμενα. Τ. Ι: Απόκρυφα εὐαγγέλια. ΒΒ 13. 1999. Τ. ΙΙ: Απόκρυφες πράξεις, ἐπιστολές, ἀποκαλύψεις. ΒΒ 29. 2004.*

30.2. Гностическое евангелие Иуды

Этот гностический текст, получивший название евангелия Иуды, принадлежит одному из направлений гностицизма, так называемым каинитам, последователям Каина-братоубийцы. Сохранилось множество подобных апокрифических евангелий, как гностических, так и иного происхождения. 52 гностических трактата на коптском языке были найдены в 1946 году в Наг-Хаммади в Верхнем Египте и переведены на современные европейские языки, включая новогреческий. К ним присоединилось в 1970 году и евангелие Иуды, также в коптском переводе III или IV века, восходящее к греческому оригиналу II века по Рождестве Христовом.

Ничего нового к нашим представлениям о гностицизме евангелие Иуды не добавляет. Тем более ничего не прибавляет оно к вере Церкви. Роль Иуды представлена здесь довольно своеобразно: он становится любимым учеником Иисуса Христа и понимает своего Учителя лучше других апостолов, предаёт Христа (за деньги, как и в канонических Евангелиях!), чтобы посредством смерти освободить Его от тела и, таким образом, душа Его поднялась бы в божественный мир. Приводятся слова Христа, якобы обращенные к Иуде: «Но ты превзойдешь всех их [подразумевается — учеников], потому что принесешь в жертву человека, в которого Я облечен». В этом гностическом тексте, таким образом, вопрос идет о спасении Христа, а вовсе не о спасении человечества!

Идея евангелия Иуды станет понятнее, если вспомнить основные принципы гностицизма, этого значительнейшего по своим масштабам религиозного течения первых веков христианства, а согласно некоторым исследователям, своими корнями уходящего и в дохристианскую эпоху. В разных вариантах гностического учения можно выделить следующие принципы:

1. В целом гностицизм учит, что существует некая высшая Сущность, от которой посредством эманации (излияния) произошли низшие божества, так называемые эоны. Эти эоны служат посредниками между высшим благим Богом и злой по своей природе материей, созданной одним из низших эонов, Богом Ветхого Завета.

2. Во время творения мира некие божественные искры, души, были заключены в тела людей. Цель и предназначение человека состоит в том, чтобы посредством «знания», которое по сути своей есть самопознание, освободить от уз тела эту божественную искру, свою душу. Помогает в этом человеку один высший эон, называемый Ум,

Дух или Христос. Согласно учению гностиков докетов, Христос явился среди людей, так что те могли видеть Его; впрочем, и Он нуждается в спасении, т.е. в избавлении от тела. Поэтому в евангелии Иуды Христос просит Иуду, чтобы тот освободил Его от тела, предав Его и через это ускорив Его кончину, о чем упомянуто выше. Дуализм, таким образом, является центральным стержнем гностицизма и основной идеей евангелия Иуды.

3. Кроме дуалистического принципа гностицизм заимствовал различные элементы учения из древнеперсидской религии, у пифагорейцев, у Платона, многое взял из иудаизма и, наконец, из христианства, так что в итоге сформировалась своеобразная синкретическая система, с многочисленными направлениями внутри себя.

4. Гностицизм призывал своих последователей к аскезе, но аскеза эта значительно отличалась от церковной практики подвижничества. Согласно гностикам, аскетические подвиги необходимы потому, что тело по природе своей есть зло и его необходимо уничтожить. Другая разновидность гностицизма, исходя из той же предпосылки, что тело есть зло, призывала к распутству и невоздержанию, чтобы опять же разрушить таким образом телесную, материальную составляющую человека. В Церкви Христовой подвижничество направлено не на разрушение тела, но на подчинение всего человека (тела и души) воле Божией, чтобы сделаться более восприимчивым к духовным дарам Божественной благодати.

По какой причине Церковь Христова не приняла евангелия Иуды? Уже в конце II века святитель Ириней Лионский называет это произведение еретическим и сообщает, что его текст используют гностики каиниты. Об этом же говорят позднее Тертуллиан, святитель Елифаний Кипрский, блаженный Феодорит. По какой причине этот текст был отвергнут?

1. Церковь кладет в основание своей проповеди исторический факт явления Христа и спасительное домостроительство Христово, совершенное в рамках той же истории. Целью этого домостроительства является преображение истории, т.е. преображение человека и всего, что его окружает. А евангелие Иуды, как и все гностические тексты, вполне безразлично к истории, если не превращает ее вовсе в сборник мифических повествований.

2. Евангелие Иуды уничижает человеческое тело и призывает разрушать его либо постоянным воздержанием, либо безудержным развратом. Тогда как Церковь говорит об освящении всего челове-

ка (тела и души) и не мыслит существования человека без тела ни в этой, ни в будущей жизни. Возможно, что и в наше время отголоски этих гностических или платонических воззрений на тело находят себе место в некоторых христианах или в группах благочестиво настроенных людей. Эти люди считают христианским то, что, по сути, является платонизмом и уходит своими корнями в древнюю гностическую ересь.

3. В тексте апокрифического евангелия Иуды говорится о Христе, Который воплотился лишь призрачно, а не на самом деле. В отличие от этого, Церковь учит о Христе, истинном Боге и истинном человеке, Который спасает мир, а вовсе не самого Себя!

4. Апокриф Иуды заканчивается предательством и не идет далее этого. Канонические же новозаветные Евангелия венчаются Распятием, за которым следует Воскресение Христово, оставляя таким образом благое упование на будущее как своим современникам, так и всем последующим поколениям людей.

30.3. Незаписанные изречения (аграфы) Господа Иисуса Христа

В отдельных рукописях Нового Завета, в апокрифических памятниках первых веков, а также в трудах церковных писателей и отцов, в литургических текстах Церкви встречаются некоторые изречения, которые позднейшие авторы относят к Самому Господу Иисусу Христу, притом что этих мест нет ни в одном из Евангелий. Такие изречения стали называться греческим словом «аграфы» (ἄγραφα λόγια), т.е. незаписанные изречения, поскольку они не вошли в текст канонических Евангелий. Первым употребил этот термин в 1776 году Кёрнер (J.G. Köpner) в своей диссертации «De sermonibus Christi ἄγραφοις» («Незаписанные изречения Христа»), изданной в Лейпциге.

Реш (A. Resch), который в конце XIX века специально занимался собиранием и изучением подобных аграф, в первом издании своей книги «Agrapha. Ausserkanonische Evangelienfragmente» («Аграфы. Неканонические фрагменты Евангелий». Лейпциг, 1889) приводит 177 изречений, из которых 74, по утверждению автора, действительно являются словами Самого Иисуса Христа, которые восходят к некоему протоевангелию на еврейском языке, откуда, возможно, черпали сведения и евангелисты-синоптики. Во втором издании этой книги автор ограничил авторитетные, по его мнению, фрагменты 34 агра-

фами. В последующие годы благодаря находке папирусов в Оксири-не материал для изучения аграф значительно расширился.

Сам Реш достаточно широко трактовал понятие аграфа, подразумевая под этим любое повествование об Иисусе Христе или любую цитату, которую позднейшие авторы вводят с помощью фраз: «так написано», «говорит Писание», «сказано негде» и подобные им, — но которая нигде в Священном Писании не встречается. На настоящий момент большинство исследователей под аграфами понимают не вообще любое повествование, а только слова, приписываемые Самому Иисусу Христу, но не вошедшие в канонические Евангелия. Поэтому многие современные библиисты предпочитают говорить о «внеканонических изречениях Иисуса Христа».

Вот наиболее выразительные аграфы, известные по разным источникам:

I. Изречения, сохранившиеся в книгах Нового Завета, кроме Евангелий, либо только в отдельных рукописях Евангелий

В книге Деяний святых апостолов (20, 35) апостол Павел в своей прощальной беседе с пастырями Ефесской Церкви говорит: «Надобно поддерживать слабых и памятовать слова Господа Иисуса, ибо Он Сам сказал: *«блаженнее давать, нежели принимать»*».

В кодексе Безы (D) в тексте Евангелия от Луки после 6, 4 имеется следующее добавление: «В этот же день, увидев некоего, работающего в субботу, [Иисус] сказал ему: человек, если ты знаешь, что делаешь, то ты блажен, если же не знаешь, то ты под проклятием и преступник закона». Этот же кодекс в Евангелии от Матфея 20, 28 помещает следующую аграфу: «И вы старайтесь возрастать от малого и умаляться от большего. И когда идете к звавшему вас на ужин не спешите возлечь на почетных местах, чтобы не получилось так, что придет некто славнее тебя, и придя звавший скажет тебе: займи место пониже, — и ты постыдишься; если же возляжешь на низком месте и придет некто меньше тебя, то звавший тебя на ужин скажет тебе: пожалуйста повыше, — и это для тебя будет лучше» (ср. Лк. 14, 8–10).

II. Изречения, сохранившиеся в трудах церковных писателей и отцов

Святой Иустин Философ. Собеседование с Трифоном иудеем. 35, 3: «Ибо Он сказал: будут разделения и ереси».

Святой Иустин Философ. Собеседование с Трифоном иудеем. 47, 4: «Посему и Господь наш Иисус Христос сказал: в чем Я вас застану, в том и сужу» (PG 6, 580A).

Святитель Климент Александрийский. Строматы. 1, 19: «Ибо если ты видел, говорит, брата своего, то видел Бога своего» (PG 8, 812A–1009A).

Святитель Климент Александрийский. Строматы. 1, 24: «Ибо Он сказал: просите о большом и о малом и дано будет вам» (PG 8, 905B).

Святитель Климент Александрийский. Строматы. 1, 28: «Посему и Писание, желая, чтобы вы сделались так же разборчивы, говорит: будьте опытными в застолье, одни [яства] лишь пробуя, а другим отдавая предпочтение» (PG 8, 924B).

Святитель Климент Александрийский. Строматы. 6, 6: «И Господь сказал: изыдите от уз те, кто хочет этого» (PG 9, 265A).

Святитель Климент Александрийский. Выдержки из Феодота. 2: «Поэтому Спаситель говорит: спасайся ты и душа твоя» (PG 9, 653B).

Ориген. Толкование на Евангелие от Матфея. 13, 2: «Поэтому-то Иисус сказал: ради немощных Я был немощен, и ради алчущих алкал, и ради жаждущих жаждал» (PG 13, 1097B).

Ориген. Толкование на пророка Иеремию 20, 3: «Посему Спаситель сказал: кто близ Меня, тот близ огня; а кто далеко от Меня, далеко от Царствия» (PG 13, 532; см. также: Дидим. Толкование на Псалмы. 88, 8. PG 39, 1488D и в гностическом евангелии от Фомы, слово 82).

Святитель Епифаний Кипрский. Панарион. 66, 42: «Посему Он говорит: Тот, Кто вещал через пророков, вот Я уже здесь» (PG 34, 568D).

Преподобный Макарий Египетский. Беседа 12, 17: «Тогда Господь сказал им: что вы удивляетесь знамениям? Я даю вам бесценное наследие, с которым не сравнится весь мир».

Святитель Климент Римский. Первое послание к коринфянам. 13, 2: «Ибо Он так сказал: милуйте, чтобы быть помилованными, отпускайте, чтобы простилось и вам; как вы делаете, так вам будут делать; как даете, так вам дано будет; как судите, так будете судимы; как оказываете снисхождение, так и вам окажут снисхождение; какой мерой мерите, такой будет отмерено вам».

Дидахэ. 1, 6: «Но и об этом сказано: пусть запотеет милостыня в руках твоих, пока не узнаешь, кому даешь».

Святитель Ипполит Римский. Толкование на книгу пророка Даниила. 4, 60: «Когда Господь беседовал с учениками о будущем царстве святых, насколько оно будет славно и удивительно, Иуда поразился этим словам и сказал: «кто же увидит все это?» А Господь ответил: «это увидят те, кто будут достойны».

III. Аграфы в литургических текстах

Среди источников для собирания и изучения аграф мы упомянули также богослужебные тексты Церкви. Вот для примера одно незаписанное изречение, сохранившееся в последовании таинства соборования, в молитве после второго евангельского и апостольского чтения, где содержатся следующие слова: «Ты еси рекий: елижды аще падеши, востани, и спасешися».

Приведенные слова, которые составитель молитвы относит ко Господу Иисусу Христу, нигде в канонических Евангелиях не встречаются. Можно было бы предположить, что в этой фразе составитель чинопоследования собирает и выражает общий смысл учения Спасителя о покаянии, или что из слов Господа к апостолу Петру о возможности неограниченное количество раз прощать брату (Мф. 18, 21–22) автор делает вывод о возможности постоянно исправляться среди многочисленных падений («елижды аще падеши...»). Но в тексте молитвы прямо говорится, что принадлежит она Самому Иисусу Христу: «Ты еси рекий». Если принять во внимание, что непосредственно перед этой аграфой и сразу после нее автор молитвы цитирует другие, известные из Евангелий слова Спасителя, причем цитирует их дословно и вводит посредством той же фразы: «Ты еси рекий», — остается только предположить, что эта аграфка была известна ему из Предания или из какого-либо письменного источника, не сохранившегося до наших дней.

В заключение вот некоторые общие замечания относительно достоинства незаписанных изречений, или аграф Спасителя. 1. Большинство аграф представляют собою расширение или свободный пересказ известных из канонических Евангелий поучений Спасителя. 2. Значительное число аграф взяты из апокрифических текстов, и уже поэтому их подлинность подвергается сомнению. 3. В некоторых случаях просто по ошибке и забывчивости разные библейские или внебиблейские высказывания приписываются Господу Иисусу Христу. 4. Некоторые аграфы представляют собою плод благочестивой фантазии, которая те или иные слова вкладывает в уста Спасителя. Наконец, пятое, незаписанные изречения абсолютно ничего нового не добавляют к известной из канонических Евангелий истории или учению Господа. Они являются лишь еще одним свидетельством о существовании древнего устного предания относительно лица и учения Господа Иисуса Христа.

31. СОВРЕМЕННЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ В БИБЛЕИСТИКЕ

Βιβλιογραφία

Δ. Τζόβα. Μετά την Αίσθητική. Θεωρητικές δοκιμές καί ἐρμηνευτικές ἀναγνώσεις τῆς Νεοελληνικῆς λογοτεχνίας. 1987; *Fokkema D., Ibsch E.* Θεωρίες Λογοτεχνίας τοῦ Εἰκοστοῦ αἰώνα. Γреческий перевод: Γ. Παρίδης, Ε. Καψωμένος. 1993; *Hawthorn J.* Ξεκλειδώνοντας τό κείμενο. Μία εἰσαγωγή στή θεωρία τῆς λογοτεχνίας. Γреческий перевод: Μ. Ἀθανασοπούλου. 1995; *Καραβιδόπουλος Ἰ.* Νέες κατευθύνσεις στή Βιβλική Ἑρμηνευτική // Βιβλικές Μελέτες Β'. 2000. Σ. 47–67. ΒΒ 17; *John Breck.* The Shape of Biblical Language. 1994; *Schunak. G.* Neuere literaturkritische Interpretationsverfahren in der anglo-amerikanischen Exegese // Verkündigung und Forschung 41, Heft 1. P. 28–55; *Moore S.D.* Literary Criticism and the Gospels. The theoretical Challenge. 1989.

Следует сразу сказать, что за последние десятилетия в области новозаветной библеистики не было столь заметных явлений, как теория «демифологизации» Бульмана или хотя бы движения «Новая герменевтика». Тем не менее с начала 1970-х годов можно выделить несколько новых направлений. Основной причиной, вызвавшей к жизни целый ряд научных теорий, стала встреча американской библеистики с немецким историко-критическим методом, а также со школой Бульмана и его преемниками. Наиболее значительные плоды эта встреча принесла в США. С этого момента между библеистами разных стран наметился поворот в отношении: 1) *языка исследований* — на место общепринятого в науке немецкого языка приходит и занимает первенствующие позиции уже английский; 2) в отношении *вероисповедания* — в полемику по вопросам библеистики открыто вступают представители римо-католического и православного богословия; 3) *тематика* обсуждаемых в рамках библеистики вопросов значительно расширилась, включив в себя новые разделы богословия, социологии; библеистика стала открытой для иных областей науки, прежде всего для филологии и новых способов анализа литературных текстов, и самое главное, четвертое, с этого времени под

сомнение была поставлена целесообразность самой *методики* прежних исследований по библеистике, и именно господствовавшего до тех пор в библеистике историко-критического метода.

Остановимся прежде на этой последней особенности современной библеистики, т.е. на сомнении в достоинствах историко-критического метода, господствовавшего в области изучения Священного Писания в течение почти двух столетий. Истоки библейской исторической критики следует искать во времена эпохи Просвещения (середина XVIII в.) и французской революции (1789). Отличительной особенностью этой эпохи является стремление решать все вопросы исключительно при помощи разума и строгой логичности, это эпоха активного развития различных философских течений. Зачинаателями в этом превознесении логики стали англичане и французы: английский скептицизм и французское свободолобие попадают в Германию, где находят себе благоприятную почву, пускают корни и приносят плоды. Одним из плодов этих веяний и стал историко-критический метод исследования Священного Писания. Борьба вокруг этого метода велась не только между защитниками строгой логики и апологетами традиционного толкования, но и в среде самих сторонников логики — между теми, кто отрицал сверхъестественное Откровение, и теми, кто верил, что библейское Откровение разумно по своей природе и не противоречит законам логики.

Итак, по истечении двух столетий господства историко-критического метода он сам начинает подвергаться критике. И примечательно, что нападки исходят как из среды традиционалистов, так и со стороны модернистов. В чем именно усматривают недостатки историко-критического метода? Во-первых, этот метод по сути своей является лишь инструментом анализа и вовсе лишен силы синтеза. Он может лишь аналитически разделить текст на отдельные кусочки, но не в состоянии вновь привести разрозненные части к единству. Оппоненты историко-критического метода используют следующий приточный образ: последователи логического метода разделяют кролика на множество частей, тщательно изучают каждую из них и добиваются в этом замечательных успехов, но животное уже разрублено и лишено жизни! И во-вторых, историко-критический метод не дает возможности связать изученный посредством анализа и расчлененный текст с современной жизнью.

Столь же резкая критика в адрес историко-критического метода раздается и со стороны модернистов, хотя здесь прослеживаются уже другие мотивы и ставятся иные цели. Об этих целях и мотивах речь

пойдет далее, поскольку они как раз охватывают большинство современных направлений в библеистике за несколько последних десятилетий. Каждое из этих направлений убеждено, что сможет вернуть к жизни те разрозненные части и осколки, в которые превратился библейский текст благодаря историко-критическому методу, но каждое из них по-своему понимает эту утраченную жизнь. Так, например, *социологическое* направление воспринимает и объясняет библейский текст с точки зрения законов общественной жизни. *Феминистическое* направление делает акцент на роли женщины в священных текстах, поскольку мужчины во все времена не уделяли этому должного внимания. Два этих последних направления достаточно широко известны в греческой среде. Поэтому мы будем далее говорить прежде всего о других, менее известных течениях в современной библеистике.

31.1. Риторический анализ библейских текстов

Речь идет здесь не просто об анализе стиля или риторических фигур, но именно о толковании библейских повествований через призму того языка, какой использует священный писатель. У каждого текста, согласно этой теории, есть своя коммуникативная система, только ему присущее словоупотребление, преследующие совершенно определенную цель. Риторический анализ старается определить эту цель и для этого выделяет в структуре текста различные части: вступление (*exordium*), повествование (*narratio*), доказательства (*argumentatio*), эпилог (*peroration*), — известные еще в античной риторике. Данный метод обращает внимание на те способы, посредством которых автор достигает своей главной цели. Так, например, в Евангелии от Иоанна риторический анализ выделяет стремление священного писателя засвидетельствовать веру в центральное значение Креста и Воскресения Христова. Или в Послании филиппийцам изучение несколько воинственной терминологии апостола Павла, когда речь заходит о распространении евангельской проповеди, не взирая даже на тюремные узы, приводит исследователей к выводу о воинственной риторике апостола Павла или о риторике победоносного шествия Евангелия. В целом можно сказать, что то направление библейских исследований, которое немцы называют герменевтикой текста, американцы и англоязычные ученые называют риторическим направлением или риторическим анализом, поскольку пониманием текста посредством его языковых особенностей занимается именно

риторика. Насколько широкое распространение в наши дни получил метод риторического анализа, легко убедиться, лишь заглянув в международную библиографию библейских исследований или приняв участие хотя бы в одной международной библейской конференции.

Здесь следует заметить, что как риторический анализ, так, по большому счету, и все остальные направления современной библеистики, ведут свое начало от лингвистического структурализма, от структурного анализа текста, ставившего во главу угла не идейное его содержание, а взаимное соотношение отдельных элементов языковой системы. Это направление получило свое развитие вначале в области филологии благодаря трудам Ф. де Соссюра (F. Saussure, начало XX в.), а затем и в антропологии (С. Levi, Strauss), в психоанализе, истории, культурологических исследованиях и других областях знания, и наибольший интерес вызвало во Франции. Суть данного метода заключается в попытке расшифровать «семиотический» код, скрытый в тексте за обычными языковыми формами. Для последователей лингвистического структурализма язык имеет свое автономное существование: он не столько образуется в результате деятельности человека, сколько сам оказывает влияние на человека и его деятельность. В этом направлении получила свое развитие и так называемая «новая герменевтика» Нового Завета в эпоху, пришедшую на смену школе Бульмана.

Следует также добавить, что структуралисты, занимающиеся в основном изучением литературных текстов, поставили своей целью создание единой «грамматики», которая описывала бы тексты независимо от их жанровой принадлежности, как то: мифологические, литературные, политические и т.д. Исследования ведутся от частного к общему, от «внешней структуры» к «глубинной структуре» текста. В отношении библейских текстов структурализм находит себе применение либо в несколько поверхностном и тщеславном стремлении изучить их структуру, выделить фигуры речи и т.п., либо в более серьезных изысканиях надисторического и общекультурного фона повествований библейских писателей.

31.2. Повествовательный анализ (Narrative criticism)

Как риторический, так и повествовательный анализ все внимание сосредоточивает на самом тексте как объекте исследования. На первое место здесь выдвигается не то, о чем говорит текст, но то, как

он об этом говорит. Этот метод воспринимает текст «не как окно в мир, но как мир в самом себе». Подобное направление, безусловно, берет свое начало в области филологии и теории литературы и является одним из ответвлений структурализма. Повествовательный анализ изучает те механизмы или законы, согласно которым выстраивается повествование. Так, например, внимание обращается на хронологическую связь повествования с описываемыми в нем событиями, т.е. идет ли речь о прошедших, о будущих или о современных событиях. Далее, присутствует ли автор повествования при описываемых событиях (Лк. 1, 1–4) или не присутствует лично, но имеет косвенное к ним отношение (Ин. 2, 11 и 19, 35–37); был ли он непосредственным их участником и соответственно ведет речь от первого лица (первый повествовательный тип) или же не был и повествует о событиях в третьем лице (второй повествовательный тип), приводит ли автор подробности описываемой истории, такие, как речи и диалоги действующих лиц. Повествовательный анализ исследует также очередность описываемых фактов: сохраняется ли их исторический порядок или имеют место анахронизмы, т.е. будущие события оказываются среди прошедших (*prolepsis*) или, наоборот, давно прошедшие попадают в повествование о будущих (*analepsis*).

На всем протяжении повествовательного анализа ученый-критик не интересуется самим описываемым фактом и не задается вопросом, насколько он историчен или нет (всем этим занимались прежние поколения текстологов). Не заботит его и вопрос об авторстве данного текста, имеет ли он дело с подлинным произведением или же с псевдоэпиграфом. Все внимание сосредоточено на том, как ведется повествование, с помощью каких литературных приемов. В ходе повествовательного анализа в тексте выделяются три уровня: 1) история, т.е. повествовательное содержание текста, или объект, 2) текст самого повествователя, выполняющий здесь роль субъекта и 3) действия и учение автора повествования. Для повествовательного анализа берется только второй уровень, текст, обращенный непосредственно к читателю, причем исследователь старается определить «предполагаемую» и «реальную» читательскую аудиторию.

Здесь следует заметить, что в настоящее время не существует единой, устойчивой и общепринятой терминологии среди последователей метода повествовательного анализа. Встречаются самые разные варианты у разных исследователей. Приведенная выше терминология для данного вида толкования является тем не менее международ-

ной, в основе своей греческой и получила распространение от изобретателя метода француза Жерара Женета (Gerard Genette)¹.

Следует также добавить, что значительную роль в развитии метода повествовательного анализа текстов сыграла семиотика. Но если повествовательный анализ распространяется только на повествовательные тексты, то семиотика объемлет все виды письменности².

31.3. Метод восприятия читателя (Reader-Response criticism)

Данный метод вовсе не занимается такими классическими вопросами, как *кто, когда, где и зачем* написал тот или иной текст. Все внимание здесь обращено на связь и взаимное влияние текста и современного читателя, который может увидеть в том же тексте нечто, чего другие до него никогда не видели. Нечто подобное происходит обычно при творческом восприятии произведений поэзии или модернистского искусства. Это герменевтическое направление берет для изучения самый момент встречи читателя с текстом, т.е. самый процесс чтения и то воздействие, какое текст оказывает на читателя во время его усвоения. Отправной точкой, таким образом, становится не автор текста, а читатель, который заново открывает этот текст, творит, созидает. Несколько иронично пишет один обозреватель и критик метода читательского восприятия: этот метод похож на некий пикник, куда автор текста приносит свои слова, а читатель смысл этих слов.

Последователи этого нового направления в филологии исследуют смысл текста не с точки зрения его автора и авторского замысла, но с точки зрения читателя позднейшей эпохи. Исходным пунктом теории читательского восприятия является представление о тексте как «двуполярной сущности», которая теряет свой смысл, если на одном полюсе находится автор, но с другого полюса читатель не приложит своей творческой активности. Читатель, как воспринимающий полюс, призван, таким образом, быть соработником автора. Причем

¹ Более подробные сведения можно найти в работах Δ. Τζιόβα; D. Fokkema, E. Ibsch; J. Hawthorn (см. библиографию в начале главы).

² О семиотике см.: *Μπενβενίστ и др. Κείμενα Σημειολογίας*. Αθήνα, 1981; *Ἡ ζωή τῶν σημείων*. Под ред. Ε. Καψωμένου, Γ. Πασχαλίδη. 1996; *Οὐμβέρτο Ἑχο. Θεωρία Σημειωτικής*. 1988; *Ἡ Σημειολογία στὴν καθημερινή ζωή*. 1988, ²1997; *Σημειώματα Σημειολογίας*. 1995.

каждый новый читающий, согласно теории читательского восприятия, может открыть и новые смыслы в том же тексте, в зависимости от своих способностей и особенностей творческого восприятия. Существует некая «неопределенность» (indeterminacy) в отношениях между текстом и его читателем. Другими словами, у каждого текста может быть множество толкований, в зависимости от того кто читает, или даже у одного читателя при каждом новом прочтении.

В своем отзыве на метод восприятия читателя отец Джон Брек (*John Breck. The Shape of Biblical Language*) весьма справедливо замечает, что, удаляясь от изначального намерения автора и соглашаясь с принципом неопределенности в отношениях между текстом и его читателем, мы обрекаем себя на бесконечные превращения текста. Потому что для данного метода толкования имеет значение только точка зрения читателя, а не замысел автора и того общества, которое этот текст сохранило.

31.4. Постструктуралистический метод толкования (Deconstruction)

Метод деконструктивизма или постструктурализма является очередным направлением критики текста, которое само себя характеризует не как новый способ толкования, но как «попытку современного сознания критически осмыслить глубинные основы текста и постараться определить его смысл»¹. В ходе такого осмысления исчезают внутренние связи и конкретика текста, поскольку каждый исследователь может усматривать в нем очередной новый смысл. Язык, текст и личность толкователя образуют новую цепочку связей, являющуюся чем-то зыбким, неопределенным, неоднозначным, характеризующуюся отсутствием всякой положительной данности.

У истоков этого направления текстуальной критики также стоит французский философ Жак Деррида (Jacques Derrida). Его идея заключается в том, что в причинно-следственных связях ничто не может предшествовать другому на правах более высшего или изначального, как, например, добро существует ранее зла, положительное предшествует отрицательному, законное беззаконию, устная речь письменной. На основе этого принципа постструктурализм стремится

¹ См.: *Schunak G. Neuere literaturkritische Interpretationsverfahren in der anglo-amerikanischen Exegese // Verkündigung und Forschung 41. Heft 1. P. 52.*

ся опровергнуть западную метафизику и ее ложное представление о том, что логика может быть отделена от языка и сама по себе стать неким эталоном истины, обладающим высшим авторитетом. Название данного критического метода постструктурализмом говорит о его полемике со структурализмом начала XX века. Структурализм предполагает наличие некой структуры, некоего устойчивого смыслового центра, а постструктурализм, игнорируя внутренние контекстные связи, на первый план выдвигает эмоциональный и риторический элемент языка, а не буквальное значение текста и подчеркивает неопределенность смысла, в отличие от общепринятого понятия об истинном. Как утверждают сторонники постструктурализма, никакое толкование не может быть признано положительным и верным, но всегда является перетолкованием, которое неспособно открыть первоначальный смысл текста или обнять все возможные варианты его понимания.

Ключевыми терминами для герменевтики постструктурализма являются понятия: межтекстовый (*intertextuality*), критика традиционного восприятия слова как носителя конкретной информации (*logozentrismus*) и «плавающий», постоянно меняющийся смысл. Согласно этому направлению герменевтики, тексты в принципе не могут заключать в себе никакой конкретной информации, никакого общего для всех читателей значения, за ними нельзя предполагать никакой метафизической основы. Слова, из которых составлен текст, не отсылают читателя к какой-то определенной «реальности», но лишь к другим словам, они являются не более чем производным от сказанных прежде слов. Таким образом, межтекстовый характер (*intertextuality*), т.е. связь со всеми предшествующими текстами и зависимость от них, является основным элементом любого письменного памятника. Каждый новый текст вступает в диалог с написанным прежде него и испытывает влияние со стороны какого-нибудь другого текста. Постструктурализм становится в итоге неким бесконечным процессом толкования, развенчивающим миф о тексте как носителе конкретной информации. Этот метод ввергает своих последователей в некую «герменевтическую подозрительность», заставляя их усомниться в любом авторитетном толковании, исходящем из той или иной герменевтической традиции. Его действие подобно землетрясению, которое сметает все границы. Постструктурализм, таким образом, идет гораздо далее метода читательского восприятия (*Reader-Response criticism*), поскольку делает еще более радикальными отношения между читателем и текстом. Он оставляет больше

свободы для читательского толкования и соответственно меньше от самого текста, поскольку любой текст, как утверждают постструктуралисты, сам по себе существовать не может. Справедливости ради нужно заметить, что постструктурализм не получил большого распространения в сфере анализа литературных текстов и тем более в библейских толкованиях. Но поскольку он заключает в себе некую новизну, а некоторым исследователям, особенно в Америке, нравится разрабатывать новые теории в стремлении вырваться из окружающего их консервативного болота, то, по-видимому, постструктурализм «будет развиваться и далее, вызывая у научного сообщества изрядное чувство подозрительности, как весьма странное явление, служащее для многих очередным доказательством тупиковой ситуации в области западной мысли»¹.

В качестве примера постструктуралистического толкования приведем беседу Спасителя с самарянкой в Евангелии от Иоанна гл. 4. Согласно новому методу, здесь уже не принимается во внимание ни одна из составляющих традиционного подхода, таких, как история взаимных отношений иудеев и самарян, возвышение положения женщины в обществе, откровение о мессианском и божественном достоинстве Спасителя женщине-иноплеменнице и другая подобная тематика. Современный толкователь постструктуралист — естественно, у каждого представителя данного направления будет свое восприятие — может усмотреть в этой беседе, например, иронию: Христос жаждет и просит воды, но в действительности испытывает жажду в истине женщина-самарянка. Или увидеть здесь связь между естественной жаждой Господа и Его жадой об исполнении воли Отца Небесного, и отсюда связь жажды четвертой главы с тем «жажду» Спасителя на Кресте (Ин. 19, 28), которое было произнесено во исполнение Писаний («да сбудется Писание, говорит: жажду»). Упоминание о пяти мужах самарянки вовсе не обязательно будет говорить о ее образе жизни (тем более что имя ее в евангельском тексте не называется), но может быть указанием на религиозную неверность Самарии (4 Цар. 17, 13–34); обратит внимание на сопоставление воды и Духа (Ин. 7, 37–39) и т.д. Невольно напрашивается предположение, не скрываются ли за герменевтикой постструктурализма тенденции аллегорического толкования, подобные тем, что имели уже место на заре истории библейских толкований. Некоторые исследователи действительно усматривают в этом направлении склонность к «неоаллегоризму».

¹ См.: Τζόβα Δ. Μετά την Αισθητική. Σ. 317.

Завершим следующим замечанием Мура: «По-видимому, нам следует ожидать еще одного, постмодернистского Бультмана, поскольку этот метод оставляет в руках верующих еще меньше, по сравнению с тем, что оставил от Священного Писания Бультман»¹.

31.5. Общая характеристика современных постструктуралистических методов толкования

1. На фоне всеобщей глобализации библейских исследований все современные направления герменевтики, рассмотренные выше, показывают, что библеистика не может не испытывать на себе влияния царящей в окружающем обществе атмосферы. Не может она окончательно обособиться от современных философских течений, и в особенности от последних разработок в области прикладной филологии.

2. Поиски новых направлений в герменевтике показывают живой интерес исследователей ко всему новому и живому и тем самым выражают протест той косности и беспрестанному пережевыванию старых теорий, которые перестают уже удовлетворять.

3. Ни одно из перечисленных выше направлений современной библеистики не смогло завоевать всеобщего признания, ни одно не смогло выйти на международный уровень и вытеснить прочие, по крайней мере на настоящий момент. Каждый новый исследователь по-своему расставляет акценты, вводит свою терминологию, так что общая картина получается весьма пестрой. И если один библеист, например, усматривает в Евангелии от Иоанна целую риторическую систему, то совсем не обязательно, что ее увидят там и другие.

4. Отличительной особенностью современных постструктуралистических направлений библеистики является их внеконфессиональный характер.

5. Примечательно также то, что основным ареалом распространения постструктурализма являются страны, говорящие на французском и английском языках. И напротив, Германия, которая прежде была рассадником новых методов библейских исследований, относится к нему крайне сдержанно.

¹ Moore S.D. Literary Criticism and the Gospels. The theoretical Challenge. 1989. P. 151.

* * *

В заключение несколько слов о том, насколько новые методы текстологических исследований оказались востребованы в Греции и появился ли здесь хотя бы какой-то отголосок этих современных веяний. В области изучения литературных текстов греческие ученые с определенными предосторожностями используют ряд современных методик¹. Но в отношении библейских толкований господствует историко-критический метод, взятый без его крайностей. И совсем недавно появились первые опыты социологического и феминистического направления в библейской герменевтике. Риторический анализ представлен в несколько ином виде, чем тот, какой был описан здесь.

Из православных библеистов следует отметить вклад в последние текстологические исследования Священного Писания профессора Православного русского института преподобного Сергия в Париже отца Иоанна Брека (John Breck). Применяя к изучению Писания современные методики светской филологии, отец Иоанн хотя и делает совершенно справедливые замечания в адрес метода восприятия читателя (Reader-Response criticism, см. 31, 3), но и сам в то же время отличает внешнюю форму новозаветных текстов от заключающейся в них вести. В этой словесной оболочке истины, которую представляют нам священные тексты, он усматривает неизреченную красоту библейского слова и в эпиграф своего исследования выносит слова английского поэта Дж. Китса (Keats): «Красота есть истина, и истина — красота». Уже в этой хиастической поэтической фразе отец Иоанн Брек намечает основную идею своей книги, где на множестве примеров доказывает хиастическое строение новозаветных книг, особенно писаний апостола Иоанна Богослова. Данный прием автор воспринимает не просто как риторическую фигуру, но как способ выражения библейскими писателями истин веры.

В качестве примера хиастической схемы, которую исследует отец Иоанн Брек, приведем отрывок из Послания колоссянам 3, 3—4:

А: Ибо вы умерли,
В: и жизнь ваша
С: сокрыта
D: со Христом
Е: в Боге
D: Когда же Христос,

¹ См., напр.: Φαρίνου Γ., *Μαλαματάρη*. Ἀφηγηματικὲς Τεχνικὲς στὸν Παλαδιαμάνη. 1987.

С: явится,

В: жизнь ваша,

А: тогда и вы явитесь с Ним во славе.

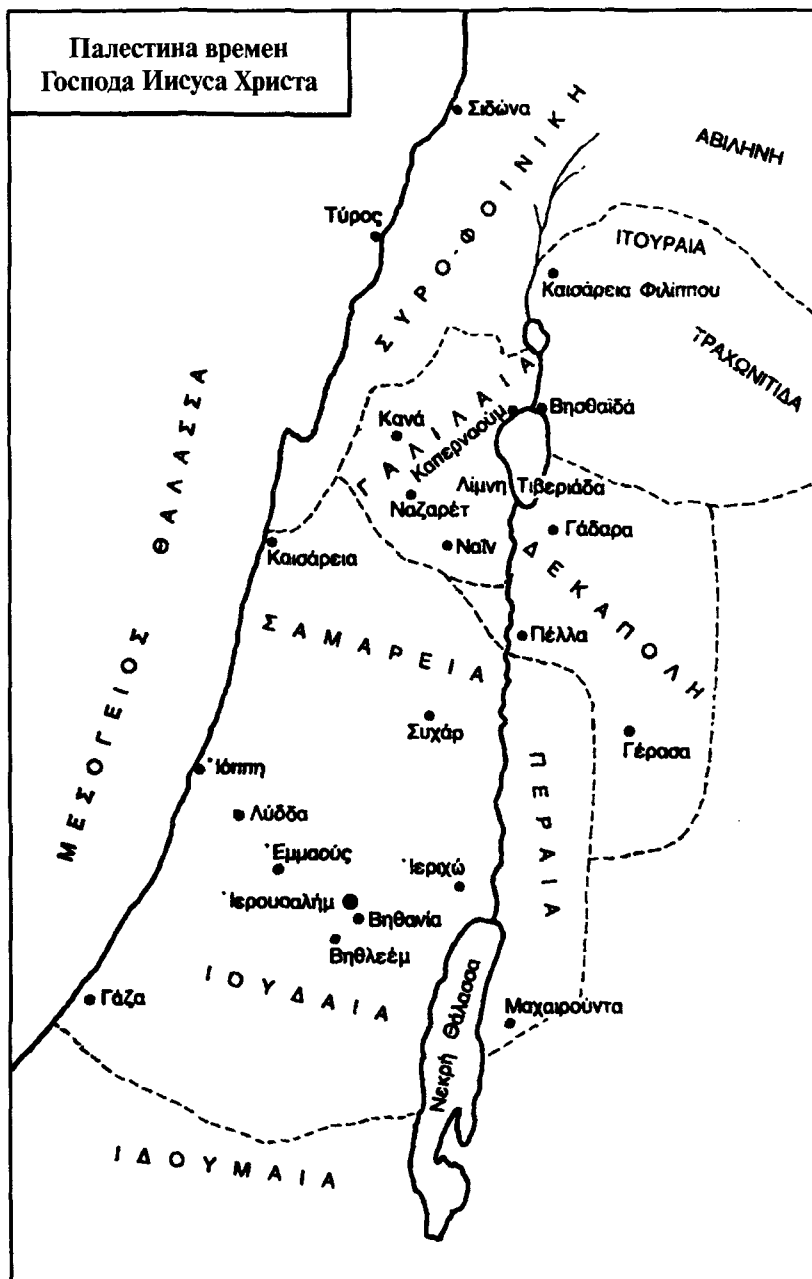
К сказанному следует добавить и то, что нам нужно научиться не смешивать между собою содержание библейских текстов и те современные научные теории, которые занимаются изучением этих текстов. Пример отца Иоанна Брека, который критически относится к современным филологическим методикам и в то же время сам занимается исследованием хиастического строения библейских текстов, показывает, что можно и не погрешая против содержания Писания заниматься изучением его внешних, зачастую весьма выразительных форм. Внешняя красота и выразительность имеют некоторое отношение к заключающейся в них истине Откровения. В качестве ответа на те опасения, которые вызывает у православных читателей непривычная терминология и ход мыслей современных исследователей, приведем слова Теориана (Θεωρίανός), магистра и философа XII века, которому византийский император Мануил Комнин адресовал исполненное глубоких мыслей послание относительно состязаний по вопросам веры с армянским патриархом Нерсесом IV: «Когда мы услышим слова, смысл которых покажется нам неправильным, не будем сразу выражать свое негодование и обвинять в ереси, но станем прилежно спрашивать и постараемся выяснить значение слов и тот смысл, какой вкладывает в них говорящий»¹.

¹ PG 133, 124.

ХРОНОЛОГИЧЕСКАЯ ТАБЛИЦА КНИГ НОВОГО ЗАВЕТА

Книга	Место	Время написания	Число глав	Число стихов
Евангелие от Марка	Рим	64	16	677
Евангелие от Матфея	Антиохия	после 70	28	1071
Евангелие от Луки	Ефес	после 70	24	1151
Евангелие от Иоанна	Ефес	конец I века	21	879
Деяния святых апостолов	Рим ?	63–90 ?	28	1006
Первое фессалоникийцам	Коринф	51	5	89
Второе фессалоникийцам	Коринф	51/52	3	47
Послание к галатам	Ефес	54/55	6	149
Послание к филиппийцам	Ефес	54	4	104
Послание к ефессянам	Ефес	54/55	6	155
Послание к колоссянам	Ефес	54/55	4	95
Послание к Филимону	Ефес	54/55	1	25
Первое коринфянам	Ефес	55	16	437
Второе коринфянам	Македония	56	13	256
Послание к римлянам	Коринф	57	16	433
Первое Тимофею	Македония	63/64 ?	6	113
Послание к Титу	Македония	63/64 ?	3	46
Второе Тимофею	Рим	66/67 ?	4	83
Послание к евреям	Италия ?	до 70	13	303
Соборное Иакова	Палестина	?	5	108
Первое Петра	Рим	64–67	5	105
Второе Петра	Рим или Египет	64–67 или конец I века	3	61
Первое Иоанна	Ефес	конец I века	5	106
Второе Иоанна	Ефес	конец I века	1	13
Третье Иоанна	Ефес	конец I века	1	15
Соборное Иуды	?	70-е или 80–90 годы	1	25
Апокалипсис	Патмос	95	22	405

Палестина времен
Господа Иисуса Христа





БИБЛИОГРАФИЯ

Здесь приведены лишь наиболее важные труды, причем предпочтение отдается — как и в библиографии по главам — греческим авторам. Для Введений в Новый Завет, написанных на иностранных языках, предлагается краткая общая характеристика.

Введения в Новый Завет

- Άγουρίδη Σ.* Εἰσαγωγή εἰς τὴν Καινὴν Διαθήκην, 1971.
Αντωνιάδη Β. Εἰσαγωγή εἰς τὴν Καινὴν Διαθήκην, 1937.
Βούλγαρη Χρ. Εἰσαγωγή εἰς τὴν Καινὴν Διαθήκην. I—II, 2005.
Δαμαλά Ν. Ἑρμηνεία εἰς τὴν Καινὴν Διαθήκην. Α΄. Εἰσαγωγή, 1876.
Ἰωαννίδη Β. Εἰσαγωγή εἰς τὴν Καινὴν Διαθήκην, 1960.
Παναγόπουλου Ἰ. Εἰσαγωγή στὴν Καινὴ Διαθήκη, 1993.
Σάκκου Σ. Μαθήματα Εἰσαγωγῆς εἰς τὴν Καινὴν Διαθήκην, 1970.
Σιώτη Μ. Παραδόσεις Εἰσαγωγῆς εἰς τὴν Καινὴν Διαθήκην. Μέρος Α΄, 1971.
Achtemeier P.J., Green J.B., Thompson M. Introducing the New Testament. Grand Rapids, 2001.
Broer I. Einleitung in das Neue Testament. Würzburg, 2001.
Brown R. An Introduction to the New Testament, 1997.
- Объемный труд, с описанием исторического контекста эпохи создания новозаветных книг, всесторонним анализом содержания каждой книги и указанием богословской проблематики, актуальной для современного человека. Несмотря на то что автор — католик, он адресует свою книгу всему ученому сообществу и обобщает данные различных исследований.
- Ehrman B.D.* The New Testament. A Historical Introduction to the Early Christian Writing, 1997, 2003 (3-е изд.).
- Исследование с обширным материалом по археологии, картами и подборкой текстов эпохи Нового Завета, которые помогают уяснить различные вопросы новозаветной библеистики. Сочетает в себе Введение в Новый Завет и Историю новозаветных времен.
- George A., Grelot P.* Introduction a la Bible. Edition nouvelle: Le Nouveau Testament. T. 1—7, 1976—1986.
- Труд католических ученых, в котором наряду с традиционными воззрениями излагаются и современные теории. Выбор между ними, как правило, предоставляется самому читателю.

Goodspeed E.J. An Introduction to the New Testament, 1973.

Самобытное и довольно интересное исследование.

Gregory C.R. Einleitung in das Neue Testament, 1937.

Содержит интересные сведения по истории текста Нового Завета.

Guthrie D. New Testament Introduction, 1961, ⁴1990.

Johnson L.T. The Writings of the New Testament. An Introduction, ²1999.

Koester H. Einführung in das Neue Testament. 1979. И в английском переводе: Introduction to the New Testament. T. I: History and Literature of Early Christianity, 1982, ²1995.

Труд, в котором книги Нового Завета изучаются на историческом фоне своей эпохи.

Kümmel W.G. (= Feine P., Behm J., Kümmel). Einleitung in das Neue Testament, 1965.

Эта книга, написанная Feine и Behm, в последующих изданиях была дополнена Kümmel'ем. Содержит в себе обзор достижений современной библеистики. Доработанный английский перевод: Introduction to the N.T., 1986.

Lohse E. Entstehung des Neuen Testaments, 1972.

Труд, предназначенный для широкого круга читателей.

Marguerat D. Introduction au Nouveau Testament, ²2001.

Совместный труд французских и швейцарских специалистов по библеистике.

Michaelis W. Einleitung in das Neue Testament, 1961.

Консервативный протестантский труд.

Perrin N. The New Testament. An Introduction, 1974, 1982 (2-е изд. в сотрудничестве с D.C. Duling).

Работа адресована в первую очередь студентам.

Roloff J. Einführung in das Neue Testament. Stuttgart, 1995.

Schenke H.M., Fischer K.M. Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments. T. I—II, 1979.

Изложение и сравнительный анализ современных научных теорий по каждой книге Нового Завета.

Schnelle Udo. Einleitung in das Neue Testament, ⁵2005.

Stylianopoulos Th. The New Testament. An Orthodox Perspective. Vol. 1: Scripture, Tradition, Hermeneutics, 1997.

Изложение общих вопросов: Св. Писание, Предание и толкование — с позиций православного богословия.

Tarazi P.N. The New Testament. Introduction. I—4, 2001.

Подробный анализ содержания новозаветных книг, точка зрения православного автора.

Traduction Oecumenique de la Bible (=TOB). Edition integrale. Nouveau Testament, 1972.

Коллективный труд православных, католических и протестантских ученых. Переводу новозаветных книг предпосылаются краткие, но исчерпывающие введения.

Wikenhauser A., Schmid J. Einleitung in das Neue Testament, 1973.

Католический труд, с очень ценными сведениями.

Словари¹

Εὐστρατιάδης Σ. Λεξικόν τῆς Κ. Διαθήκης, 1910.

Κωνσταντινίδης Γ. Νέον ἐγκυκλοπαιδικόν Λεξικόν τῆς Ἀγίας Γραφῆς, 1976.

Κωνσταντίνου Γ. Λεξικόν τῶν Ἀγίων Γραφῶν, 1888. Репринт, 1968.

Balz H., Scheinder G. Exegetisches Wörterbuch zum N.T., 1980–83.

Reike B. Rost S. Biblisch-Historisches Handwörterbuch. 1–3, 1962.

Brown C. (ed). The New International Dictionary of N.T. Theology. 1–3, 1975–78.

Buttlick G.A. The interpreter's Dictionary of the Bible. 1–4, 1962. Supplementary Volume, 1976.

Coenen L., Beyzenthler E., Bietenhard H. Theologisches Begrifflexikon zum N.T. 1–3, 1972.

Freedman D.N. (ed). The Anchor Bible Dictionary, 1992 (и на CD: Logos Library System).

Kittel G.V. Theologisches Wörterbuch zum N.T. 1–10, 1933–1979.

Léon-Dufour X. Vocabulaire de Theologie Biblique, 1974.

Louw J.P., Nida E.A. Greek-English Lexicon of the N. T. based on Semantic Domains. United Bibles Societies. New York, 1988.

Pirot-Robert A. etc. Supplement au Dictionnaire de la Bible. 1–12, 1928.

Vigouroux F. Dictionnaire de la Bible. 1–9, 1891–1912.

Толкования

Δαμαλά Ν. Ἑρμηνεία εἰς τὴν Καινὴν Διαθήκην. 2–4. Ἀθήνα, 1892.

Ἑρμηνεία Καινῆς Διαθήκης. Серия «Толкования Нового Завета» (=EKD) выходит в Фессалониках с 1980 г. под редакцией Ἱ. Καραβιδόπουλος и Β. Στογιάννος и с 1986 г. под редакцией Π. Βασιλειάδης, Ἱ. Γαλάνης и Ἱ. Καραβιδόπουλος.

Μακράκης Ἀ. Ἑρμηνεία ὅλης τῆς Καινῆς Διαθήκης. 1–3, 1958–60.

Τρεμπέλα Π. Ὑπομνήματα σε ὅλα τὰ βιβλία τῆς Καινῆς Διαθήκης (ἐκτὸς ἀπὸ τὴν Ἀποκάλυψη). Ἀθήνα, 1951.

The Anchor Bible (=AB), 1964.

Commentaire du N.T. Neuchâtel (=CNT). Paris, 1949.

Etudes Bibliques (=EB). Paris, 1907.

¹ В добавление к тем словарям, которые упоминаются в библиографии к каждой главе.

- Evangelisch-Katholischer Kommentar zum N. T. (=EKK), 1975.
 Handbuch zum N.T. Ed. Lietzmann (=HNT), 1906. Ed. G. Bornkam, 1949.
 Herders Theologischer Kommentar zum N.T. Ed. (=HThK). A. Wikenhauser, 1953.
 Hermeneia. A Critical and Historical Commentary on the Bible, 1971.
 International Critical Commentary (=ICC). Edinburgh, 1895.
 Interpreter's Bible (=IB). New York, 1951.
 Kritisch — Exegetischer Kommentar über das N.T. Ed. (=KEK). M. Meyer 1832. End 1941.
 Moffatt New Testament Commentary (=MNTC). London 1928.
 Das Neue Testament Deutsch. Ed. Althaus P., Behn J. Gottingen, 1932 (=NTD). Электронное издание (CD) Stuhlmacher P., Weder H. в издательстве «Brockhaus Verlag» и «Vandenhoeck-Ruprecht», 2001.
 New Century Bible Commentary (=NCBC).
 New International Commentary on the N.T. (=NICNT). Michigan, 1978.
 Regensburger Neues Testament (=RNT). Regensburg, 1938.
 Theologischer Hand-Kommentar zum N.T. (=ThHNT). Berlin, 1928. Новая серия 1959 г. .
 Word Biblical Commentary (=WBC). Ed. R. Martin, 1993. Электронное издание: Word Books Publisher-Dallas. Texas.

Другие полезные пособия

- Материалы с конференций православных библиистов:
 А' Σύναξη (Πάτμος, 1975): «Ο'Ιωάννης: Τά ἐν τῇ Κ.Δ. ἔργα του καί ἡ θεολογική του σκέψις». Ἐκδ. Δελτίο Βιβλικῶν Μελετῶν (=ΔΜΒ), 1976. Τ. 1.
 Β' Σύναξη (Κρήτη, 1977): «Αἱρέσεις καί αἰρετικοί κατά τήν ἐποχή τοῦ Ἀπ. Παύλου». ΔΜΒ, 1977—1978. Τ. 2—3.
 Γ' Σύναξη (Καβάλα, 1980): «Ἡ πρός Φίλιππησίους ἐπιστολή». ΔΜΒ, 1980. Τ. 2.
 Δ' Σύναξη (Θεσσαλονίκη, 1986): «Ἡ μετάφραση τῆς Ἀγίας Γραφῆς στήν Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία», 1986.
 Ε' Σύναξη (Φραγκαβίλλα Ἠλείας, 1988): «Οἱ Πράξεις τῶν Ἀποστόλων», 1988.
 ΣΤ' Σύναξη (Κύπρος, 1991): «Ἡ Ἀποκάλυψη τοῦ Ἰωάννη», 1991.
 Ζ' Σύναξη (Βουκουρέστι, 1993): «Τό κατά Ματθαῖον Εὐαγγέλιο». Ἄρτος Ζωῆς, 1996.
 Η' Σύναξη (Μεσημβρία Βουλγαρίας, 1995): «Ἡ πρός Γαλάτας ἐπιστολή». Πουρναρᾶ, 1997.
 Θ' Σύναξη (Ἱερισός, 1997): «Οἱ δύο πρός Θεσσαλονικεῖς ἐπιστολές». Πουρναρᾶ, 2000.

Ι' Σύναξη (Βόλος, 2000): «Τό κατά Αουκάν Εὐαγγέλιο». Ἐκδ. Ι. Μητροπόλεως Δημητριάδος, 2003.

ΙΑ' Σύναξη (Λευκάδα, 2003): «Ἡ πνευματική παρακαταθήκη τοῦ Ἀπ. Παύλου. Ποιμαντικές Ἐπιστολές», 2004.

Δελτίο Βιβλικῶν Μελετῶν — специальный научный журнал по библеистике, издается с 1971 г., выходит под общей редакцией профессора Саввы Агуридаса.

Βιβλική Βιβλιοθήκη (=ΒΒ) — серия изданий научных трудов по новозаветной библеистике, выходит как дополнение к серии Ἑρμηνεία Καινῆς Διαθήκης (=ΕΚΔ). Выходит в Фессалониках с 1983 г. под редакцией профессоров В. Стоянниса и И. Каравидопулоса, и с 1986 г. под редакцией П. Василиадиса, И. Галаниса, и И. Каравидопулоса.

Компьютерные программы и адреса в Интернете

Bibleworks 7

<http://wesley.nnn.edu/> (текст Нового Завета, переводы, апокрифы и др.)

<http://www.netbible.org> (английский перевод Ветхого и Нового Завета)

<http://ccel.org>

<http://ccat.sas.upenn.edu/nets/> (Септуагинта в переводе на английский язык)

<http://www.bf.org>

<http://www.ubs-translations.org>

<http://www.ebible.org/bible/>

<http://www.ntgateway.com> (тексты, словари, библиография)

<http://www.torrey.org/bible> (источники и пособия по Новому Завету)

<http://biblesociety.org>

Библиотеки

<http://www.nlg.gr/> (Национальная библиотека Греции)

<http://www.uni-tuebingen.de/ub> (Тюбингенская библиотека)

<http://www.lib.cam.ac.uk/> (Библиотека Кембриджа)

<http://www.bl.uk> (Британская библиотека, Лондон)

<http://www.tyndale.cam.ac.uk> (Библиотека Tyndale House, Кембридж).

Периодические издания онлайн

<http://www.bsw.org>

<http://opac.ub.uni-tuebingen.de/neuerwZID.htm>

<http://www.degruyter.de/journals/ZNW/index.html>

<http://ccat.sas.upenn.edu/>

<http://faculty.washington.edu/snoegel/oceanos.html>

Список периодических онлайн изданий по библеистике можно найти по адресу: www.heal-link.gr/journals/alphasearch.jsp

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

BB	Βιβλική Βιβλιοθήκη
ΔΜΒ	Δελτίο Βιβλικῶν Μελετῶν
ΕΚΔ	Ἑρμηνεία Καινῆς Διαθήκης
ΕΕΘΣΑ	Ἑπιστημονική Ἑπετηρίς Θεολογικῆς Σχολῆς Ἀθηνῶν
ΕΕΘΑΘ	Ἑπιστημονική Ἑπετηρίς Θεολογικῆς Σχολῆς Θεσσαλονίκης
ΘΗΕ	Θεολογική καί Ἠθική Ἑγκυκλοπαίδεια
AB	The Anchor Bible
CNT	Commentaire du N.T.
EB	Études Bibliques
EKK	Evangelisch-Katholische Kommentar
HNT	Handbuch zum N.T.
HThK	Herders Theologischer Kommentar
IB	Interpreter's Bible
ICC	International Critical Commentary
KEK	Kritisch-Exegetischer Kommentar
MNTC	Moffat New Testament Commentary
NCBC	New Century Bible Commentary
NICNT	New International Commentary on the N.T.
RNT	Regensburger Neues Testament
ThHNT	Theologischer Hand-Kommentar zum N.T.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие к греческому изданию 2007 года	5
Предисловие к русскому изданию. <i>Прот. Алексей Емельянов</i>	6
Введение	7

Часть I

ТЕКСТ, КАНОН И ЯЗЫК НОВОГО ЗАВЕТА

1. История текста Нового Завета	13
1.1. История рукописного текста	14
1.2. Древние переводы Нового Завета	26
Приложение. <i>Новогреческие переводы Нового Завета</i>	33
1.3. Цитаты из Нового Завета у отцов Церкви	39
1.4. История печатного текста Нового Завета	40
1.5. Критика новозаветного текста: достижения и перспективы	52
2. История канона Нового Завета	60
2.1. Что называлось Писанием в ранней Церкви	60
Приложение. <i>Ветхий Завет как Священное Писание Церкви</i>	62
2.2. Первые упоминания о Новом Завете как Писании	67
2.3. Первые собрания книг Нового Завета: гипотезы и данные для решения вопроса	69
2.4. Конец II века как решающий момент в истории новозаветного канона	71
2.5. Споры о каноничности некоторых книг Нового Завета в III веке ...	75
2.6. Окончательное формирование канона в IV веке	76
2.7. Канон Сирийской Церкви	80
2.8. Связь между каноном Нового Завета и Церковью	81
3. Язык книг Нового Завета	83

Часть II

ВВЕДЕНИЕ В КНИГИ НОВОГО ЗАВЕТА

4. Евангелия	89
4.1. Общие сведения о Евангелиях, их характеристика и цель написания	89
4.2. Церковное предание, предшествовавшее написанию Евангелий	93
4.3. Предыстория и литературная форма Евангелий согласно современным научным исследованиям	98
5. Евангелие от Марка	102

5.1. Первенство Евангелия от Марка по времени его написания	102
5.2. Об авторе Евангелия от Марка	105
5.3. Содержание Евангелия от Марка	106
5.4. Свидетельства древнего церковного Предания	109
5.5. Особенности богословия Евангелия от Марка	111
5.6. Стиль и язык Евангелия от Марка.....	113
5.7. Адресаты, время и место написания Евангелия от Марка	115
5.8. Эпilog Евангелия от Марка (16, 9–20)	116
5.9. Евангелие от Марка в современных исследованиях.....	118
5.10. Значение Евангелия от Марка для нашего времени	120
6. Евангелие от Матфея	121
6.1. Содержание Евангелия от Матфея	121
6.2. Свидетельства древнего церковного Предания	125
6.3. Источники Евангелия от Матфея	128
6.4. Центральные богословские идеи и характерные особенности Евангелия от Матфея	130
6.5. Адресаты, время и место написания Евангелия от Матфея	132
6.6. Место Евангелия от Матфея в жизни Церкви и в современных исследованиях.....	133
7. Евангелие от Луки	136
7.1. Автор и пролог Евангелия от Луки.....	136
7.2. Содержание Евангелия от Луки	138
7.3. Источники Евангелия от Луки.....	140
7.4. Богословие и характерные черты третьего Евангелия	141
7.5. Язык Евангелия от Луки	144
7.6. Адресаты, время и место написания Евангелия от Луки	145
7.7. Значение Евангелия от Луки для нашего времени	146
8. Синоптическая проблема	147
8.1. Что мы называем синоптической проблемой	147
8.2. Различные варианты решения синоптической проблемы	148
8.3. «Теория двух источников».....	149
9. Евангелие от Иоанна.....	154
9.1. Четвертое Евангелие и его связь с синоптиками	154
9.2. Содержание Евангелия от Иоанна	158
9.3. Об авторе Евангелия от Иоанна	160
9.4. Язык и стиль четвертого Евангелия	164
9.5. Время, место и цель написания четвертого Евангелия	165
9.6. Проблемы критики текста четвертого Евангелия	166
9.7. Богословие четвертого Евангелия	168

10. Деяния святых апостолов	169
10.1. Название, автор, адресаты и цель книги Деяний	170
10.2. Содержание книги Деяний	172
10.3. Источники книги Деяний	174
10.4. Связь автора книги Деяний с апостолом Павлом	175
10.5. Время и место написания книги Деяний	178
10.6. Хронология событий книги Деяний	179
10.7. Проблема текста книги Деяний	180
10.8. Значение книги Деяний для современной Церкви	181
11. Апостол Павел и его послания	182
11.1. Происхождение, личность и труды апостола Павла	182
11.2. Послания апостола Павла	188
11.3. Последовательность посланий апостола Павла в каноне Нового Завета	189
12. Послания Первое и Второе к фессалоникийцам	191
12.1. Основание Церкви в Фессалониках	191
12.2. Содержание Первого послания к фессалоникийцам	195
12.3. Цель, содержание и время написания Второго послания к фессалоникийцам	197
12.4. Хронологическая последовательность двух Посланий к фессалоникийцам	198
12.5. Два послания к фессалоникийцам как начало христианской письменности	200
13. Послание к галатам	201
13.1. Важность и содержание Послания к галатам	201
13.2. Повод, обстоятельства и цель написания Послания к галатам	204
13.3. Время и место написания Послания к галатам. Вопрос об адресатах послания	206
13.4. Значение Послания к галатам для нашего времени	208
14. Послания Первое и Второе к коринфянам	209
14.1. Основание Церкви в Коринфе	209
14.2. Содержание Первого послания к коринфянам	210
14.3. Содержание Второго послания к коринфянам	215
14.4. Время написания Первого и Второго посланий к коринфянам	216
14.5. Написал ли апостол Павел другие послания к коринфским христианам до Первого и Второго к коринфянам?	217
14.6. Два послания к коринфянам в современных исследованиях	220
15. Послания из уз. Время и место написания	221
16. Послание к ефесянам	228

16.1. Важность Послания к ефесянам. Ефесянам как окружное послание	228
16.2. Содержание Послания к ефесянам	230
16.3. Связь между Посланием к ефесянам и Посланием к колоссянам	231
16.4. Основные экклесиологические положения Послания к ефесянам	233
17. Послание к филиппийцам	234
17.1. Апостол Павел и Церковь в Филиппах	234
17.2. Характеристика Послания к филиппийцам и его содержание	235
17.3. Единство Послания к филиппийцам	236
17.4. Еретики, обличаемые в Послании к филиппийцам	240
17.5. Основные наставления Послания к филиппийцам в приложении к нашей эпохе	242
18. Послание к колоссянам	244
18.1. Обстоятельства и цель написания Послания к колоссянам	244
18.2. Колосская ересь	245
18.3. Содержание Послания к колоссянам	247
18.4. Богословие Послания к колоссянам	248
19. Послание к Филимону	251
19.1. Повод к написанию Послания к Филимону. Особенности послания	251
19.2. Исторический контекст Послания к Филимону	253
19.3. Значение Послания к Филимону	255
20. Послание к римлянам	257
20.1. Основание Римской Церкви	257
20.2. Содержание Послания к римлянам	259
20.3. Цель, место и время написания Послания к римлянам	261
20.4. 16-я глава Послания к римлянам	263
20.5. Влияние Послания к римлянам на последующее богословие	265
21. Пастырские послания	267
21.1. Корпус Пастырских посланий, его адресаты	267
21.2. Содержание Пастырских посланий	269
21.3. Вопрос авторства Пастырских посланий	270
21.4. Время и место написания Пастырских посланий	275
21.5. Значение Пастырских посланий для Церкви	276
22. Послание к евреям	277
22.1. Адресаты и содержание Послания к евреям	277
22.2. Об авторе Послания к евреям	280
22.3. Время написания Послания к евреям	283
22.4. Литургическое использование Послания к евреям	283

23. Подлинность посланий апостола Павла	284
24. Соборные послания	292
25. Соборное послание Иакова	294
25.1. Об авторе Соборного послания Иакова	294
25.2. Содержание Соборного послания Иакова	297
25.3. Каноничность Соборного послания Иакова	298
26. Первое и Второе Соборные послания Петра	299
26.1. Адресаты и содержание Первого Соборного послания Петра	299
26.2. Автор, место и время написания Первого Соборного послания Петра	300
26.3. Адресаты и цель написания Второго Соборного послания Петра	302
26.4. Содержание Второго Соборного послания Петра	302
26.5. Авторство и каноничность Второго Соборного послания Петра. Место и время написания	303
27. Соборное послание Иуды	307
27.1. Содержание Соборного послания Иуды	307
27.2. Еретики, обличаемые в Соборном послании Иуды	307
27.3. Адресаты, автор и время написания Соборного послания Иуды	308
27.4. Связь Соборного послания Иуды со Вторым Соборным посланием Петра	309
27.5. Место Соборного послания Иуды в каноне книг Нового Завета	310
28. Соборные послания Первое, Второе и Третье Иоанна	311
28.1. Цель написания и содержание Первого Соборного послания Иоанна	311
28.2. Второе и Третье Соборные послания Иоанна	313
28.3. Автор, место и время написания Соборных посланий Иоанна	314
28.4. <i>Comma Johanneum</i> (1 Ин. 5, 7–8)	314
29. Апокалипсис Иоанна	316
29.1. Иудейские апокалипсисы и христианский Апокалипсис Иоанна	316
29.2. Краткое изложение содержания Апокалипсиса	319
29.3. Основные тематические линии Апокалипсиса	321
29.4. Виды толкования Апокалипсиса	324
29.5. Автор, время и место написания книги Апокалипсиса	325
29.6. Место Апокалипсиса в новозаветном каноне	329
29.7. Книга Апокалипсис и современность	330
30. Новозаветные апокрифические книги и «Аграфы» Господа Иисуса Христа	331
30.1. Новозаветные апокрифические книги	331

30.2. Гностическое евангелие Иуды	335
30.3. Незаписанные изречения (аграфы) Господа Иисуса Христа	337
31. Современные направления в библеистике	341
31.1. Риторический анализ библейских текстов.....	343
31.2. Повествовательный анализ (Narrative criticism)	344
31.3. Метод восприятия читателя (Reader-Response criticism).....	346
31.4. Постструктуралистический метод толкования (Deconstruction)...	347
31.5. Общая характеристика современных постструктуралистических методов толкования	350
Хронологическая таблица Книг Нового Завета	353
Библиография	356
Список сокращений	361

Учебное издание

Каравидопулос Иоаннис

ВВЕДЕНИЕ В НОВЫЙ ЗАВЕТ

Корректор *О. В. Хвостова*

Верстка *М. С. Ананко*

Художественное оформление *Д. А. Федоров*

Подписано в печать 02.07.2009. Формат 60 x 90/₁₆
Бумага офсетная. Тираж 1000 экз. Заказ № 90445.

Издательство Православного Свято-Тихоновского
гуманитарного университета
115184, Москва, Новокузнецкая ул., 23, корп. 5а
E-mail: verlag@pstbi.ru

Некоммерческое предприятие
Типография Московской Федерации профсоюзов
129010, г. Москва, Протопоповский пер., д. 25, стр. 1.
Тел.: (495) 688-66-10, тел./факс: (495) 688-62-19
E-mail: mfp-t@mail.ru