

**Журнал основан ректором
Санкт-Петербургской Духовной Академии
архимандритом Григорием (Постниковым)
в 1821 г.**



**The Journal was founded in 1821
by Archimandrite Gregory (Postnikov),
Rector of St Petersburg Theological Academy**

SAINT PETERSBURG THEOLOGICAL ACADEMY

**CHRISTIAN
READING**

№ 2, 2016

Scientific Journal

Theology. Biblical Studies

**Publishing House of St Petersburg Theological Academy
2016**

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

**ХРИСТИАНСКОЕ
ЧТЕНИЕ**

№ 2, 2016

Научный журнал

Богословие. Библиистика

Издательство СПбДА
2016 год

The journal is recommended by the Sinodical Informational Department
of the Russian Orthodox Church for distribution in church bookstores
License #46 since 20 January, 2011

The journal is included in the list of periodical editions accepted by VAK
(Vysshaya Attestatsionnaya Komissiya) [Higher Attestation Commission] since 29 December, 2015
Specializations: 26.00.00 Theology, 07.00.00 Historical Sciences and Archeology,
09.00.00 Philosophical Sciences

Editorial Board

President of the Editorial Board – **Archbishop Amvrosy of Peterhof**, Editor-in-Chief, Candidate of Theology, Rector of Saint Petersburg Theological Academy.

1. *P. Ye. Bukharkin*, Doctor of Philological Sciences, Professor, Saint Petersburg State University.
2. *I. B. Gavrilov*, Candidate of Philosophical Sciences, Assistant Professor, Saint Petersburg Theological Academy.
3. *Deacon Konstantin Golubev*, Doctor of Economic Sciences, Candidate of Theology, Professor, Belarusian State University of Economics.
4. *Priest Igor Ivanov*, Candidate of Philosophical Sciences, Assistant Professor, Saint Petersburg Theological Academy.
5. *Archpriest Vladimir Khulap*, Doctor of Theology, Saint Petersburg Theological Academy.
6. *A. V. Petrov*, Doctor of Historical Sciences, Professor, Saint Petersburg State University.
7. *M. V. Shkarovsky*, Doctor of Historical Sciences, Saint Petersburg Theological Academy.
8. *D. V. Shmonin*, Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Russian Christian Humanitarian Academy.
9. *R. V. Svetlov*, Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Saint Petersburg State University.
10. *A. B. Yegorov*, Doctor of Historical Sciences, Professor, Saint Petersburg State University.

УДК 22.08
ББК 86.37-20,02
Х93

Издание одобрено к распространению в церковных магазинах
Синодальным информационным отделом Русской Православной Церкви.
Свидетельство № 46 от 20 января 2011 года

Журнал включен в перечень ВАК с 29.12.2015

(«Перечень рецензируемых научных изданий, в которых должны быть
опубликованы основные научные результаты на соискание ученой степени
кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук»)
по группам специальностей: 26.00.00 теология, 07.00.00,
исторические науки и археология, 09.00.00 философские науки

Редакционный совет

Председатель Редакционного совета — **архиепископ Петергофский Амвросий**, главный редактор, кандидат богословия, ректор Санкт-Петербургской духовной академии.

1. *Бухаркин П. Е.*, доктор филологических наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет.

2. *Гаврилов И. Б.*, кандидат философских наук, доцент, Санкт-Петербургская духовная академия.

3. *Диакон Константин Голубев*, доктор экономических наук, кандидат богословия, профессор, Белорусский государственный экономический университет.

4. *Егоров А. Б.*, доктор исторических наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет.

5. *Священник Игорь Иванов*, кандидат философских наук, доцент, Санкт-Петербургская духовная академия.

6. *Петров А. В.*, доктор исторических наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет.

7. *Светлов Р. В.*, доктор философских наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет.

8. *Протоиерей Владимир Хулап*, доктор богословия, Санкт-Петербургская духовная академия.

9. *Шкаровский М. В.*, доктор исторических наук, Санкт-Петербургская духовная академия.

10. *Шмонин Д. В.*, доктор философских наук, профессор, Русская христианская гуманитарная академия.

Х93 Христианское чтение : научный журнал / Санкт-Петербургская духовная академия. — СПб., 2016. — № 2 (март-апрель) : Богословие. Библистика — 2016. — 304 с.

УДК 22.08
ББК 86.37-20,02

СОДЕРЖАНИЕ

К 140-летию синодального перевода Библии

Протоиерей Димитрий Юревич. Вклад святителя Филарета (Дроздова) в дело перевода Библии на русский язык10

Д. Г. Добыкин. Ветхозаветные переводы епископа Порфирия (Успенского) 21

Новозаветные исследования

Священник Андрей Парафенюк. Анализ, экзегетика и богословие 4:1–8 Первого послания к Фессалоникийцам св. ап. Павла. Освящение как воздержание от блуда и корыстолюбия 35

Священник Павел Лизгунов. О блаженстве нищих духом и кротких. Создавал ли евангелист Матфей новую заповедь?..... 59

Священник Дионисий Харин. К вопросу о жанре книги Деяний апостольских..... 70

Ю. А. Кондратьев. Экзегетический анализ аргументативной части Послания к Галатам святого апостола Павла..... 83

А. А. Чумаков. Несостоятельность критики Е. К. Дулумана на Мк 2:24–26 111

Библейская археология

К. В. Неклюдов. Проблема Галилеи раннеримского времени как культурного и политического контекста провозвестия Иисуса (по материалам западной историографии XIX — начала XXI вв.). Часть 2 123

Протоиерей Александр Тимофеев. Проблема существования объединенной израильской монархии в X веке до Р.Х. в свете современных исследований Иудеи 167

Святоотеческая экзегетика

А. В. Сергеев. Некоторые текстологические, экзегетические и христологические особенности трактатов блаженного Августина на Евангелие от Иоанна 181

Священник Борис Тимофеев. Типология в толковании пророчеств у Феодора Мопсуестийского..... 193

Священник Борис Тимофеев. Диодор Тарсийский. Предисловие к толкованию на 118-й псалом 208

Библейская герменевтика

Протоиерей Евгений Горячев. Феноменологический метод познания и библейская герменевтика: откорректированный союз или непреодолимое противоречие? 224

Межзаветная литература

Священник Александр Зиновкин. История и учение иудейского религиозного движения Уа́һад (ʾḥḍ)..... 237

Диакон Александр Тодиев. Концепция «мессианского века» в иудейской апокалиптической литературе периода Второго храма.. 262

Рецензии

А. Н. Осокин. Опытное богословие преподобного Силуана Афонского..... 292

События Академии

Священник Игорь Иванов. О проекте «Византийский кабинет» 297

CONTENTS

For the 140th Anniversary of the Synodal Translation of the Bible

Archpriest Dimitry Yurevich. The Contribution of St. Philaret (Drozdov)
to the Process of Translating the Bible into Russian..... 10

Dmitry Dobykin. Old Testament Translations of Bishop
Porphyrius (Uspensky)..... 21

New Testament Studies

Priest Andrey Parafenyuk. Analysis, Exegesis and Theology of the
1 Thessalonians 4:1–8: Sanctification as Abstinence from Fornication
and Avarice..... 35

Priest Pavel Lizgunov. Concerning the Blessedness of the Poor in Spirit
and the Meek: did the Evangelist Matthew Create
a New Commandment?..... 59

Priest Dionisy Kharin. On the Question of the Genre
of the Acts of the Apostles..... 70

Yuri Kondrat'yev. Exegetical Analysis of the Argumentative Part
of St. Paul's Epistle to the Galatians..... 83

Antony Chumakov. The Unfounded Criticism of Mk 2:24–26 by Evgraf
Duluman..... 111

Biblical Archaeology

Konstantin Neklyudov. The Problem of Galilee during the Early Roman
Period as the Cultural and Political Context for the Preaching of Jesus
(based on materials of Western historiography of the 19th – early
21st centuries). Part 2..... 123

Archpriest Aleksandr Timofeyev. On the Question of a Unified Israeli
Monarchy in the 10th century BC in Light of Recent
Discoveries in Judea..... 167

Patristic Exegesis

Alexey Sergeev. Some Textological, Exegetical
and Christological Peculiarities of Blessed Augustine's Commentaries
on the Gospel of John..... 181

Priest Boris Timofeyev. A Typology of the Interpretation of Prophecy
in the Works of Theodore of Mopsuestia..... 193

Priest Boris Timofeyev. Diodore of Tarsus: a Foreword
to the Interpretation of Psalm 118.....208

Biblical Hermeneutics

Archpriest Evgeny Goryachev. The Phenominological Method
of Perception and Biblical Hermeneutics: a Corrected Alliance or
Insurmountable Contradiction?.....224

Intertestamental Literature

Priest Aleksandr Zinovkin. The History and Teachings of the Jewish
Yáhad (יהאד) Religious Movement237

Deacon Aleksandr Todiyev. The Conception of Messianic Age in Jewish
Apocalyptic Literature of the Second Temple Period.....262

Reviews

Aleksandr Osokin. The Practical Theology of St. Siluan of Mt. Athos292

At the Academy

Priest Igor Ivanov. The «Byzantine Study» Project.....297

Протоиерей Димитрий Юревич

ВКЛАД СЯТИТЕЛЯ ФИЛАРЕТА (ДРОЗДОВА) В ДЕЛО ПЕРЕВОДА БИБЛИИ НА РУССКИЙ ЯЗЫК

В статье систематически изложены принципы перевода Священного Писания, сформулированные свт. Филаретом (Дроздовым) и заложенные в основу синодального перевода Библии на русский язык. Показана научная обоснованность с современной точки зрения позиции святителя при переводе текста Ветхого Завета, которая подвергалась критике его современниками. На примере конкретных правок, внесенных московским митрополитом в черновики перевода Нового Завета, продемонстрировано, что дело перевода мыслилось им не только как узкоцерковная задача, но и как средство к христианскому преобразованию российского общества.

Ключевые слова: синодальный перевод, свт. Филарет (Дроздов), греческий перевод Семидесяти, масоретский текст, кумранские библейские рукописи, церковнославянский перевод, стилистические правки, богословские корректуры.

При основании в 1814 году Российского библейского общества одним из немногих православных деятелей, согласившихся активно работать в его составе, был будущий московский святитель, а тогда — ректор Санкт-Петербургской духовной академии архимандрит Филарет (Дроздов; 1782–1867). Ему было известно, что Общество намерено переводить Библию на языки разнообразных малых народов России, за исключением русского — разговорного языка большинства православных верующих. «Не нравилось мне, — писал он в одном частном письме, — что занимаются исключительно иноверцами, тогда как свои находятся в такой же нужде, как и те; и обязанные печься о сем не хотят или не могут печься»¹. Поскольку идею перевода Библии на русский язык еще в 1802 году² поддержал император Александр I (1777–1825), архимандриту Филарету удалось добиться того, чтобы в планы Общества был включен перевод

Протоиерей Димитрий Юревич — кандидат богословия, заведующий кафедрой библеистики Санкт-Петербургской духовной академии.

¹ *Филарет (Дроздов), свт.* Письма к родным (1800–1866 гг.). М., 1882. С. 170.

² По другим сведениям — в 1803 г. См.: *Корсунский И. Н.* О подвигах Филарета, митрополита Московского, в деле перевода Библии на русский язык (историко-критическое исследование) // Сборник, изданный Обществом любителей духовного просвещения по случаю празднования столетнего юбилея со дня рождения (1872–1882) Филарета, митрополита Московского. Т. 2. М., 1883. С. 229. Прим. 3.

Библии на русский язык, причем решением Св. Синода ответственным за это был назначен сам свт. Филарет с полномочиями привлекать к делу перевода членов корпорации столичной академии³.

С этого момента вплоть до самой кончины, на протяжении более полувека, свт. Филарет оказался связанным с делом перевода Библии на разговорный русский язык, итогом которого стало в 1876 году полное издание Священного Писания, известное как синодальный перевод. В течение долгого периода взгляды свт. Филарета по указанному предмету приобретали все большую ясность, четкость, глубину. Вопросы перевода он затронул более чем в пятидесяти богословских сочинениях, не считая слов, поучений, резолюций и писем⁴. Он прекрасно отдавал себе отчет в том, что перевод Слова Божия на русский — как и любой другой перевод — является *интерпретацией* священного текста. Столь пристальное внимание к делу перевода было вызвано его желанием дать читателю максимально ясную и в то же время находящуюся в русле церковной традиции интерпретацию Библии, или, по его словам, «наиудобнейшее пособие к уразумению Священного Писания»⁵.

Чтобы раскрыть вклад свт. Филарета в дело перевода, необходимо, с одной стороны, указать сформулированные им *богословские принципы*, которые легли в основу синодального перевода, с другой — привести примеры его собственноручных *правок* чернового текста, в частности Нового Завета, также демонстрирующих его герменевтический подход.

*Принципы перевода Библии на русский язык
свт. Филарета (Дроздова)*

Отправной точкой в отношении свт. Филарета к делу перевода было учение о *богодуховенности* Священного Писания, согласно которому Библия содержит Божественное Откровение, Слово Божие, а не человеческое⁶. Откровение дано Церкви и хранимо Ею, поэтому понимание Слова Божия невозможно вне церковного *Предания*⁷.

³ Там же. С. 233.

⁴ Список основных сочинений свт. Филарета, в которых он высказывается по вопросам перевода Библии на русский язык, см.: Там же. С. 443–453.

⁵ Цит. по: Там же. С. 443.

⁶ *Филарет (Дроздов), свт.* Пространный христианский катехизис Православной Кафолической Восточной Церкви. Об Откровении Божественном. О священном Предании и Священном Писании. 66-е изд. М., 1886. С. 5–9.

⁷ *Филарет (Дроздов), свт.* Замечания на конспект догматики. Цит. по: *Корсунский И. Н.* О подвигах Филарета... С. 457.

Богодуховенность Священного Писания проявляется в преображающей силе его воздействия на человека: «...для человека Слово Божие есть нетленное семя, от которого он возрождается из естественной в благодатную жизнь, есть хлеб, которым он духовно живет, и вода, которой утоляет духовную жажду; есть светильник, сияющий в темном месте, пока придет рассвет и заря взойдет в сердце, и есть самый дневной свет, то есть живое познание Бога и чудес Его во времени и в вечности. Без Слова Божия человек мрачен, голоден, жаждущ и мертв духовно»⁸.

В силу этой онтологической потребности для христианина внимать Божественному Слову свт. Филарет делает вывод, что «каждый имеет не только право, но и обязанность, по возможности, читать Священное Писание на *вразумительном для него языке* и поучаться из онаго»⁹. При этом он констатирует, что церковнославянский перевод уже во многом непонятен верующему читателю, и исправить ситуацию невозможно путем незначительной стилистической «русификации» данного текста: «Ныне находящееся в народном употреблении русское наречие столько уже удалилось от славянского, употребленного в древнем переводе Священного Писания, что, дабы облегчить народу понимание оно́го, уже недостаточна была бы перемена нескольких древних непотребительных слов на новые употребительные, но требуется возобновление всего перевода, сообразно с настоящим состоянием русского наречия»¹⁰.

С точки зрения святителя, перевод не только позволит решить *церковную* задачу раскрытия верующим смысла Слова Божия, но и станет вкладом в *общественную* жизнь путем приобщения народа к возвышенному литературному русскому языку, который, с его точки зрения, испытывал определенный упадок: «...сим может быть оказано благодеяние русскому языку, который в настоящее время у многих писателей получил

⁸ Филарет (Дроздов), свт. Возглашение к христоролюбивым читателям при первом издании Евангелия на русском наречии // Четвероевангелие. СПб., 1819. С. III. Цит. по: Корсунский И. Н. О подвигах Филарета... С. 458.

⁹ Филарет (Дроздов), свт. Изложение разности между Восточной и Западной Церковью в учении веры. Член 5 // Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. 1872. Ч. 3. С. 20.

¹⁰ Филарет (Дроздов), свт. Возглашение... С. IV–V. Цит. по: Корсунский И. Н. О подвигах Филарета... С. 461.

направление к лаодикийскому¹¹ и демагогическому¹² словоупотреблению людей грубых, необразованных и безграмотных, и оттого теряет чистоту и правильность. Если Бог благословит дело перевода Священного Писания на русское правильное и чистое наречие и он войдет в домашнее употребление народа, то он может споспешествовать установлению языка и удержанию его от падения, каковое действие перевода Священного Писания и у других народов замечено»¹³.

В практическом плане позиция свт. Филарета означала, что в качестве ориентира был выбран *возвышенный* литературный стиль для синодального перевода с сознательным *отказом от вульгаризации* как на лексическом, так и на грамматическом уровне: «...чтобы слова и выражения вразумительные не были без нужды заменяемы простонародными»¹⁴.

Это, в свою очередь, означает, что московский иерарх мыслил синодальный перевод как предназначенный *для церковного читателя*, не чуждого *литургической* жизни Православной Церкви, уже приобщенного к христианским богословским терминам через возвышенные богослужebные тексты. Вот как рассуждает свт. Филарет об употреблении указательного местоимения «сей» в русском переводе: «Какой безграмотный не понимает, когда священник произносит в алтаре: „сие есть Тело Мое“? Кто захочет переиначить изречение „сей есть истинный Бог“ и сказать „этот есть истинный Бог“?»¹⁵ Получается, перевод изначально не мыслился как *миссионерский* или *учебный*, но создавался, хотя и для *домашнего* чтения, как литературный перевод для верующих, живущих *церковной литургической традицией*.

Отсюда следовал еще один важный принцип, выдвинутый свт. Филаретом в его знаменитой записке «О догматическом достоинстве

¹¹ Т.е. намеренно пренебрегающее правилами языка. Объяснение см.: Корсунский И. Н. Памяти свт. Филарета, митрополита Московского: К истории редакции русского перевода Священного Писания. М., 1894. С. 25. Прим. б).

¹² Т.е. популистское, изобилующее грубыми простонародными формами и лексикой. См. объяснение: Там же.

¹³ *Филарет (Дроздов), свт.* Предварение к Предположению некоторых изменений в русском переводе Нового Завета // Труды митрополита Московского и Коломенского Филарета по переложению Нового Завета на русский язык. СПб., 1893. С. 1. Данное «Предварение» было впервые опубликовано в кн.: Корсунский И. Н. О подвигах Филарета... С. 413–414. См. также: Корсунский И. Н. Памяти свт. Филарета... С. 25–26.

¹⁴ *Филарет (Дроздов), свт.* Предварение... С. 1. См. также: Корсунский И. Н. О подвигах Филарета... С. 413.

¹⁵ Там же. С. 2. См. также: Корсунский И. Н. О подвигах Филарета... С. 414.

и охранительном употреблении греческого Семидесяти толковников и славянского переводов Священного Писания»¹⁶ (1845), из-за которого он подвергся жесткой критике современников: учитывать при работе над ветхозаветной частью смыслового содержания *греческого перевода Семидесяти*. Святитель предложил срединный, «царский путь»: осуществлять перевод с масоретского еврейского текста, и лишь *отдельные важные места* (преимущественно мессианского плана), смысл которых отличается в переводе Семидесяти, переводить с греческого текста¹⁷. Важность перевода Семидесяти московский митрополит обосновывал тем, что он был создан задолго до пришествия Христа и поэтому не мог подвергнуться тенденциозным антихристианским корректурам¹⁸, его авторитетным цитированием у авторов Нового Завета¹⁹ и его употреблением в Церкви с самого начального момента возникновения христианства²⁰.

Святитель подвергся критике как со стороны церковных «консерваторов», которые настаивали на том, чтобы переводить Ветхий Завет исключительно с греческого перевода Семидесяти, усматривая в масоретской редакции древнееврейского текста, произведенной в VI – VIII веках по Р. Х., сознательные антихристианские тенденции²¹, так и со стороны «новаторов», которые умаляли значение перевода Семидесяти, считали его разночтения погрешностями переводчиков и предлагали ориентироваться исключительно на масоретский вариант²². Для обеих партий позиция, обозначенная святителем и занятая Св. Синодом, представлялась половинчатой: одним виделась «нецерковной», другим — «ненаучной»²³.

¹⁶ Филарет (Дроздов), свт. О догматическом достоинстве и охранительном употреблении греческого Семидесяти толковников и славянского переводов Священного Писания // Прибавления к Творениям св. отцов. 1858. Ч. 17. Кн. 3. С. 452–484.

¹⁷ Чистович И. А. История перевода Библии на русский язык. 2-е изд. СПб., 1899. С. 334–335, 338.

¹⁸ Там же. Пункт 1. С. 433–434.

¹⁹ Там же. Пункт 2. С. 434.

²⁰ Там же. Пункт 3. С. 434.

²¹ Подробный анализ доводов противников перевода с еврейского языка с конкретными примерами см.: Чистович И. А. История перевода Библии на русский язык. С. 303–310; кратко: Там же. С. 335–336.

²² Кратко аргументацию сторонников перевода с еврейского см.: Чистович И. А. История перевода Библии на русский язык. С. 335.

²³ Категорическим противником перевода текста Ветхого Завета с еврейского языка был свт. Феофан Затворник (1815–1894). Изложение его аргументов в журнальных публикациях 1875–1876 гг., так же, как и соображения сторонников позиции уже почившего к тому моменту свт. Филарета, а именно — профессора МДА Павла Ивановича

Открытие в XX столетии корпуса кумранских рукописей, из которых около трети представляют собой рукописи библейских ветхозаветных книг, позволило продемонстрировать адекватность позиции святителя и ее превосходство перед мнением оппонентов. Анализ кумранских библейских рукописей позволил утверждать, что уже к I веку по Р. Х., т. е. к моменту пришествия в мир Спасителя, существовало по крайней мере три варианта древнееврейского текста Ветхого Завета — вавилонский (лег в основу масоретского текста), египетский (был представлен тем текстом, с которого осуществлялся перевод Семидесяти) и палестинский (дошедший до наших дней в ряде кумранских рукописей)²⁴. Оказалось, с одной стороны, что многие разночтения возникли еще в дохристианскую эпоху (тем самым автоматически снималось обвинение в «нецерковности» при использовании масоретского текста), поэтому следует учитывать не только масоретский текст, но и его альтернативные варианты (что как раз и является научным подходом)²⁵.

Правки свт. Филаретом русского перевода Нового Завета

Кратко изложенные выше принципы перевода нашли свое отражение в тех правках, которые вносил свт. Филарет в 1859–1862 годах в черновики русского перевода Нового Завета²⁶, подготовленные силами четырех

Горского-Платонова (1835–1904) и профессора СПбДА Ивана Степановича Якимова (1847–1885), см. в статье: *Каширина В. В.* Полемика святителя Феофана по вопросу перевода Священного Писания на русский язык // *Христианское чтение*. 2014. № 6. С. 251–277.

²⁴ Именно такую догадку о причинах разночтения масоретского текста и перевода Семидесяти высказывал и И. А. Чистович (*Чистович И. А.* История перевода Библии на русский язык. С. 336), однако в его эпоху не было источников, которые могли бы ее подтвердить.

²⁵ Подробнее со ссылками на соответствующую литературу см. об этом: *Юревич Д., прот.* Греческий перевод Ветхого Завета Семидесяти толковников в свете библейских рукописей Мертвого моря // *Юревич Д., прот.* Пророчества о Христе в рукописях Мертвого моря. СПб.: Аксион эстин, 2004. С. 228–234.

²⁶ Последний этап синодального перевода, во время которого была осуществлена окончательная редакция ветхозаветных книг, начался в 1861 г. и закончился уже после блаженной кончины святителя (*Чистович И. А.* История перевода Библии на русский язык. С. 317). Однако данный окончательный этап во многом опирался на предшествующие периоды (выделение различных периодов в деле перевода на русский язык см.: Там же. С. 15). Поэтому можно признать вполне обоснованным суждение И. Н. Корсунского: «Если принять во внимание все переводные труды и отрывки, принадлежащие или прямо перу, или только редакции свт. Московского Филарета, то окажется, что они простираются едва не на всю Библию Ветхого и Нового Завета» (*Корсунский И. Н.*

духовных академий²⁷. Исправления и замечания записывались митрополитом следующим образом: он делил страницу на две колонки, в левой выписывал предложенный черновой вариант текста, справа — свои исправления и замечания²⁸.

Эти правки можно разделить на две категории: стилистические и богословские.

Стилистические правки были подробно проанализированы свящ. Иоанном Реморовым²⁹. Прежде всего они касаются *возвышенности* или — в терминологии отца Иоанна — *чистоты* стиля³⁰. Например, в Мк 7:10 предлагается исправление: «[почитай отца твоего и] мать твою» → «мать твою» с комментарием: «В заповеди прилично окончание слова древнее. А „мать твою“ в русской речи представляет грубый тон»³¹. В Мф 10:16 святитель делает замену: «будьте умны, как змеи, и просты, как голуби» → «будьте мудры, как змии, и незлобивы, как голуби» с указанием: «„Мудры, как змии“ — к этому привыкли. „Умны“ — дико. „Змеи“ — ругательное слово»³².

Кроме того, правки первого рода стремятся сохранить *правильность* стиля, т. е. соблюдения грамматических норм именно русской грамматики. Например, в Мк 1:5 произведена следующая корректура: «И выходила [к нему вся страна Иудейская и Иерусалимляне]» → «И выходили» с пометкой: «Лучше соблюсти в переводе правило грамматики, пренебреженное в подлиннике. Текст ничего не теряет»³³. Также они направлены на сохранение *благозвучия* с целью избежать повтора слогов (**го-** — **гово-**, **-бо** — **бо-**, **-вы** — **вы-**, **-му** — **му-**, **-же** — **-же**)³⁴ в ситуации с Мк 11:18, где

О подвигах Филарета... С. 503). И. Н. Корсунский приводит свидетельство одного официального документа о том, что «в трудах переводного комитета по переложению... [Псалтири] наиболее участвовал Филарет» (Там же. С. 504). Полный список мест Св. Писания Ветхого и Нового Завета, переведенных непосредственно свт. Филаретом, см.: Там же. С. 504–508.

²⁷ Опубликовано отдельным изданием: Труды митрополита Московского и Коломенского Филарета по переложению Нового Завета на русский язык. СПб., 1893. XI, 239 с.

²⁸ Там же. С. IX–X.

²⁹ Реморов И., свящ. Святитель Филарет о «достоинстве языка» как необходимом условии перевода священных книг // XVIII Ежегодная богословская конференция ПСТГУ: Материалы. Т. I. М.: Изд-во ПСТГУ, 2008. С. 46–49.

³⁰ Реморов И., свящ. Святитель Филарет о «достоинстве языка»... С. 46–47.

³¹ Труды митрополита Московского и Коломенского Филарета... С. 47.

³² Там же. С. 10.

³³ Труды митрополита Московского и Коломенского Филарета... С. 39.

³⁴ Реморов И., свящ. Святитель Филарет о «достоинстве языка»... С. 47.

внесена правка «ибо боялись Его» → «ибо Его боялись» с замечанием: «Перестановка слов не делает никакого вреда смыслу и языку, а уничтожает какофонию „бо-бо“»³⁵ — и в Деян 7:10: «[и даровал] ему мудрость» → «мудрость ему» («Чтобы не было „му-му“», — добавляет святитель)³⁶.

Стилистические правки преследовали еще и сохранение *лаконичности* (когда удаляются вспомогательные слова, лишавшие перевод динамики звучания), например, в Мк 15:25: «Час же был третий» → «Был час третий»³⁷, хотя в греческом тексте присутствует союз δε (переводимый на русский частицей «же»). Кроме того, они ставили своей целью сохранение *логичности* и *недвусмысленности* перевода, как в Деян 21:8: «бывшаго из семи диаконов» → «одного из семи диаконов» («Он не „бывший“ диакон, а настоящий», — замечает святитель)³⁸.

Другой разряд правок святителя, которые можно назвать *богословскими*, интересны тем, что представляют интерпретацию текста именно с богословской точки зрения.

Например, при исправлении Ин 1:5 свт. Филарет вместо фразы черновика «и не приняла его тьма» предлагает несколько возможных вариантов, связанных с многозначностью оттенков греческого глагола καταλαβάνω: «и тьма не приняла Его». А согласно с толкованием святого Златоуста надобно удержать славянский перевод: «и тьма не объяла его». Если же и применяться к силе греческого слова, представляется еще перевод: «и тьма не постигла его». Как слепой не постигает света, так иудеи не постигли Света-Христа»³⁹. В окончательный вариант, как известно, вошла фраза «и тьма не объяла его», что говорит о важном значении, которое придавал свт. Филарет и члены Св. Синода святоотеческой традиции.

Имеется интересный пример и другого рода, показывающий, как через интерпретацию текста Священного Писания свт. Филарет откликался на современные ему общественные события. Крепостное право в России не было тождественно институту рабства в Древнем мире и в Римской империи; тем не менее для обоснования этого явления в русской жизни нередко прибегали к известному стиху 1 Кор 7:21, греческий текст второй половины которого (δοῦλος ἐκλήθης, μή σοι μελέτω

³⁵ Труды митрополита Московского и Коломенского Филарета... С. 51.

³⁶ Там же. С. 123.

³⁷ Там же. С. 57.

³⁸ Там же. С. 141.

³⁹ Там же. С. 86.

ἀλλ' εἰ καὶ δύνασαι ἐλεύθερος γενέσθαι, μᾶλλον χρῆσαι) по крайней мере с IV века имел два абсолютно противоположных понимания⁴⁰ — соответственно: «Рабом ли ты призван? — Не беспокойся. Но если и можешь сделаться свободным, то оставайся в прежнем состоянии» и «Но если можешь сделаться свободным, то этим (лучшим) воспользуйся».

В силу *объективных обстоятельств* существования института рабства и невозможности для христианской Церкви быстро преодолеть его, у древних толкователей встречается первый вариант интерпретации, который призван ободрить человека, ставшего христианином даже в тяжелых условиях несвободы. Выбирая данное понимание, церковные экзегеты указывали на то, что по сравнению с внешним рабством для духовной жизни и спасения преимущественное значение имеет *внутреннее* рабство как служение страстям и порокам, от которого и избавляет человека Христос⁴¹. Видимо, в силу данной традиции первое понимание закрепилось в церковнославянском переводе: «но аще и мѳжеши свободенъ бѳити, бѳльше поработѳи себѳ».

Крепостное право не было тождественно этому явлению в Древнем мире, поэтому отсылка апологетов уродливого явления в российской общественной жизни к данному стиху ап. Павла была некорректна. Однако инерционность мышления была столь велика, что уже после отмены крепостного права (т. е. во второй половине 1861-го или в 1862 году) свт. Филарет, предлагая выбрать второй вариант интерпретации данного стиха, призывает членов Св. Синода «не бояться» такого толкования. Выбранная им корректура приветствует освобождение крестьян⁴² и через русский перевод Библии способствует, чтобы этот процесс стал необратимым. Черновик перевода изначально предлагал то же чтение, что и церковнославянский текст: «лучше оставайся в прежнем состоянии». Святитель делает корректуру: «то лучше воспользуйся» — и пишет далее: «Это так же неопределенно, как в подлиннике. Не бойтесь и толкования в пользу освобождения; и прежде было законное освобождение

⁴⁰ О традиции двух интерпретаций говорит свт. Иоанн Златоуст. См.: *Иоанн (Златоуст), свт. Беседы на 1 Послание к Коринфянам. 19.4* // Иоанн Златоуст, свт. Творения. Т. 10. Кн. 1. С. 182–183.

⁴¹ *Иоанн (Златоуст), свт. Беседы на 1 Послание к Коринфянам. 19.4. С. 183.*

⁴² Следует иметь в виду, что текст манифеста 19 февраля 1861 г. об отмене крепостного права, составленный первоначально товарищем министра внутренних дел Я. А. Милютиным и славянофилом Ю. Ф. Самариным, был переделан свт. Филаретом по поручению императора Александра II (см., напр.: *Орлов А. С., Георгиева Н. Г., Георгиев В. А. Исторический словарь. 2-е изд. М., 2012. С. 296.*)

от крепостного состояния, а теперь и все освобождены»⁴³. В итоговый текст перевода вошел измененный вариант, который снимает все сомнения в пользу второго понимания: «то лучшим воспользуюсь».

Несмотря на продолжающиеся до сих пор среди экзегетов дискуссии, вторая точка зрения имеет, кроме богословского, и филологическое обоснование⁴⁴.

Приведенные примеры показывают, что для свт. Филарета дело перевода Библии на русский язык не ограничивалось узкоцерковными задачами. Полагая в основу перевода двухтысячелетнюю богословскую и литургическую традицию Православной Церкви, он стремился к тому, чтобы русский текст Св. Писания стал тем «светом», который просвещает и преобразует в христианском духе все российское общество.

Источники и литература

1. *Иоанн (Златоуст), свт.* Беседы на 1 Послание к Коринфянам // *Иоанн Златоуст, свт.* Творения. Т. 10. Кн. 1. С. 5–455.
2. *Каширина В. В.* Полемика святителя Феофана по вопросу перевода Священного Писания на русский язык // *Христианское чтение.* 2014. № 6. С. 251–277.
3. *Корсунский И. Н.* О подвигах Филарета, митрополита Московского, в деле перевода Библии на русский язык (историко-критическое исследование) // Сборник, изданный Обществом любителей духовного просвещения по случаю празднования столетнего юбилея со дня рождения (1872–1882) Филарета, митрополита Московского. Т. 2. М., 1883. С. 215–666.
4. *Корсунский И. Н.* Памяти свт. Филарета, митрополита Московского: К истории редакции русского перевода Священного Писания. М., 1894. 74 с.
5. *Реморов И., свящ.* Святитель Филарет о «достоинстве языка» как необходимым условии перевода священных книг // XVIII Ежегодная богословская конференция ПСТГУ: Материалы. Т. I. М.: Изд-во ПСТГУ, 2008. С. 46–49.
6. Труды митрополита Московского и Коломенского Филарета по переложению Нового Завета на русский язык. СПб., 1893. XI, 239 с.
7. *Филарет (Дроздов), свт.* Изложение разности между Восточной и Западной Церковью в учении веры // Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. 1872. Ч. 3. С. 15–33.
8. *Филарет (Дроздов), свт.* О догматическом достоинстве и охранительном употреблении греческого Семидесяти толковников и славянского переводов

⁴³ Труды митрополита Московского и Коломенского Филарета... С. 178.

⁴⁴ См., напр.: *Robertson A., Plummer A.* A Critical and Exegetical Commentary on the First Epistle of St. Paul to the Corinthians. New York, 1911. P. 147.

Священного Писания // Прибавления к Творениям св. отцов. 1858. Ч. 17. Кн. 3. С. 452–484.

9. *Филарет (Дроздов), свят.* Письма к родным (1800–1866 гг.). М., 1882. IV, 418 с.

10. *Филарет (Дроздов), свят.* Пространный христианский катехизис Православной Кафолической Восточной Церкви. 66-е изд. М., 1886. 128 с.

11. *Чистович И. А.* История перевода Библии на русский язык. 2-е изд. СПб., 1899. VI, 347 с.

12. *Юревич Д., прот.* Греческий перевод Ветхого Завета Семидесяти толковников в свете библейских рукописей Мертвого моря // *Юревич Д., прот.* Пророчества о Христе в рукописях Мертвого моря. СПб.: Аксион эстин, 2004. С. 228–234.

13. *Robertson A., Plummer A.* A Critical and Exegetical Commentary on the First Epistle of St. Paul to the Corinthians. New York, 1911. lxx, 424 p.

Archpriest Dimitry Yurevich. The Contribution of St. Philaret (Drozdo) to the Process of Translating the Bible into Russian.

This article offers a systematic study of the principles of translating Sacred Scripture that were formulated by St. Philaret (Drozdo) and lie at the core of the Synodal Translation of the Bible into literary Russian. Given modern scholarship, the author demonstrates the scientific validity of St. Philaret's views on translating the Old Testament, which had been criticized by his contemporaries. On the basis of examples of concrete corrections made by Metropolitan Philaret to the draft of the New Testament translation, the author demonstrates that the saint viewed the translation process not as a narrowly-focused project for the benefit of the Church only, but as a vehicle for the Christian transformation Russian society at large.

Keywords: Synodal translation, St. Philaret (Drozdo), Septuagint, Masoretic Text, Dead Sea Scrolls, Church Slavonic translation, stylistic corrections, theological corrections.

Archpriest Dimitry Yurevich – Candidate of Theology, Dean of the Department of Biblical Studies at St. Petersburg Theological Academy.

Д. Г. Добыкин

ВЕТХОЗАВЕТНЫЕ ПЕРЕВОДЫ ЕПИСКОПА ПОРФИРИЯ (УСПЕНСКОГО)

Статья посвящена переводам ветхозаветных книг епископа Порфирия (Успенского). Изложены причины создания переводов, их источники, некоторые текстологические особенности, достоинства и недостатки. Переводы епископа Порфирия сравниваются с синодальным текстом и некоторыми другими переводами с Септуагинты. Предлагается методология изучения этих переводов.

Ключевые слова: Порфирий (Успенский), Павел Александрович Юнгер, Септуагинта, LXX, библейские переводы, русские переводы, синодальный перевод, переводы Ветхого Завета, перевод паремий, перевод книги Бытия, перевод книги Притчей Соломоновых, перевод книги Песнь Песней, перевод Псалтири, перевод книги Есфири, перевод Маккавейских книг.

Епископ Порфирий (Успенский) (1804–1885) известен как востоковед, византолог и археолог. Возможно, он до Константина Тишендорфа обнаружил Синайский кодекс, хотя и предложил иную датировку.

Менее известны деятельность его переводы ветхозаветных книг с текста Семидесяти толковников.

В 1860 г. был создан комитет по переводу Священного Писания Ветхого Завета на русский язык. Пятикнижие вышло в свет в 1868 г. Книги по отдельности печатали до 1875 г., а в 1876 г. был издан полный перевод. Епископ Порфирий ознакомился с выходящими частями будущего синодального перевода, а так же и с другими переводами Ветхого Завета.

Известно, с какими трудностями было возобновлено дело перевода после закрытия Российского библейского общества. Несмотря на все препятствия, перевод был напечатан. Встретили его по-разному. Особенно разделились мнения в вопросе первоисточника, с которого было необходимо делать перевод.

Одни настаивали на том, что при переводе Священного Писания нужно основываться исключительно на Септуагинте, другие, во главе с митрополитом московским свт. Филаретом (Дроздовым), защищали перевод

Дмитрий Георгиевич Добыкин — кандидат богословия, секретарь кафедры библеистики Санкт-Петербургской духовной академии (sravnika@yandex.ru).

В основу статьи положен доклад на ежегодной Научно-богословской конференции в Санкт-Петербургской духовной академии 7 октября 2010 г.

Библии с еврейского как оригинального текста, при этом не исключая его сравнение с переводом Семидесяти¹. Последнее мнение, как известно, одержало победу в Святейшем Синоде, и наша Библия Ветхого Завета была переведена с еврейского языка.

В то же время и первое мнение имело своих сторонников даже после выхода в свет русского перевода Библии.

К числу таких защитников перевода ветхозаветных книг с Септуагинты, относились святитель Феофан Затворник и преосвященный Порфирий (Успенский).

Свое мнение о Синодальном переводе епископ Порфирий выразил в ответном письме полковнику Семену Первухину.

К сожалению, само письмо Первухина к Порфирию о русском переводе не сохранилось. Остался лишь отрывок из письма в «Дневниках» епископа. Сам преосвященный Порфирий рассказывал о переписке в VIII томе «Книги бытия моего»:

«Служащий в Киеве армейский полковник С. Первухин, приходивший ко мне для беседований, пред отъездом своим по долгу службы, прислал мне письмо 15 февраля 1867 года, в котором просил меня дозволить ему приложиться к открытой ручке святой великомученицы Варвары, напомнил мне о моем намерении переделать акафист сей великомученице так, чтобы он был более вразумителен для всех, и в конце концов высказал вот что: «Занимаясь иногда просматриванием Священного Писания в русском переводе и, сличая его со славянским, нахожу в иных местах значительную разность в смысле изречений одного перевода против другого; при этом душа наполняется скорбными чувствованиями, наводящими болезненное уныние, и невольно прихожу в изумление, как могло быть это допущено? Разве такая несообразность не носит в себе вредного последствия в будущем? Разве смысл Богодухновенного Писания не имеет насущной надобности быть передаваем в каком бы то ни было переводе точным без малейшего изменения? Разве авторитет божественного откровения не может быть потрясая такими отступлениями? Разве рационализм, все более и более усиливающийся в христианском мире, не обретает для себя в этом подкрепление

¹ Рекомендации по переводу см.: *Филарет (Дроздов), свт.* О догматическом достоинстве и охранительном употреблении греческого семидесяти толковников и славянском переводе Священного Писания // Прибавление к изданию творений святых отцов. 1858. Т. XVII. С. 452–483.

для борьбы своей против истин откровения? А поэтому мне было крайне усладительно слышать от Вас, Владыко, что Вы имеете намерение напечатать свое рассуждение о нынешнем русском переводе книг Священного Писания, которым не передается точный смысл Богодухновенных изречений. Великую услугу оказали бы Вы церкви православной, если бы такое намерение привели незамедлительно в исполнение».

Здесь же епископ Порфирий добавляет от себя: «я в „Трудах Киевской академии“ напечатал несколько образцов своего русского перевода Священного Писания с греческого перевода 70-ти толковников с показанием разночтений в переводе Павского, «Вадима», Гуляева² и в переводе синодальном»³.

В ответ на это письмо, а может быть и на другие, епископ Порфирий, с присущею ему прямою и нередко резкостью в суждениях, написал следующее⁴:

«Москва 1 ноября 1884 г.

Возлюбленный о Господе Семен Афанасьевич!

Отвечаю на письмо ваше, от 26 октября текущего года. Действительно я был нездоров с 6 мая по октябрь. У меня сильно болела грудь. А эта боль не позволяла мне брать в руки перо. Вот почему я не ответил на первое письмо ваше, от 24 апреля настоящего года. Тогда вы спрашивали меня: «правда ли все то, что мною сказано в этом (первом) письме относительно нового перевода Библии с еврейского языка на русский». Теперь отвечаю вам на этот вопрос: правда, правда, правда! Петербургский митрополит Исидор⁵ с компанией сделал непростительный грех, исказивши слово Божие русским переводом его с испорченной масоретами еврейской Библии, и введши в русскую Церковь такое раздвоение,

² Перевод Павского — это переводы профессора СПбДА протоиерея Герасима Павского (1787–1863), «Вадима» — перевод Пятикнижия Василия Ивановича Кельсиева (1835–1872), вышедший в Лондоне в 1860 г. (1835–1872), Гуляева — переводы исторических книг Ветхого Завета, напечатанных в Киеве в 1866 г., профессора КДА Михаила Спиридоновича Гуляева († 1866 г.).

³ *Порфирий (Успенский), еп.* Книга бытия моего. Т. VIII. СПб., 1902. С. 113–115.

⁴ Цит. по: *Корольков И., прот.* Суждение епископа Феофана и епископа Порфирия о переводе Священного Писания на русский язык // Труды Киевской духовной академии (ТКДА). 1915. С. 175–176.

⁵ Исидор, которого упоминает епископ Порфирий в письме, это Исидор (Никольский), митрополит Новгородский, Санкт-Петербургский и Финляндский (1799–1892).

что чада ее иное слово Божие слышат в храмах своих, и иное читают в домах своих. Не знаешь, чему верить. На другой день, после коронации Государя, я в сильных выражениях говорил Исидору об этом несчастном раздвоении, и упрасивал его настоять в Святейшем Синоде, чтобы мне дозволено было напечатать сперва русский перевод псалтири с греческого перевода 70 толковников, а потом такой же перевод паремий, читаемых в церкви накануне Господских и Богородичных праздников. Но он, по упрямству своему, обличающему скудоумие его, не только не согласился исполнить мою просьбу, но еще рассердился на меня. Вот каков сей отступник от единой, святой, соборной и апостольской Церкви, которая всегда возвещала своим чадам слово Божие по переводу 70 толковников, и в своих литургиях и песнопениях поместила многие и многие речения из этого перевода, а не из раввинской Библии. Но уже недолго проживет он. Дни его сочтены. Скоро он предстанет на суд пред Господом.

Итак, не верьте русскому переводу Священного Писания с еврейского, который покупают только попы одинаковой масти с Исидором, да еретики, духоборцы и штундисты.

Призываю на вас Божие благословение и остаюсь с отменным уважением к вам Епископ Порфирий»⁶.

Стоит отметить, что святитель Феофан Затворник, когда узнал мнение епископа Порфирия, полностью согласился с ним.

История русской библеистики говорит о том, что голос епископа Порфирия (Успенского) был не одинок. Многие иерархи и даже светские люди были против перевода Ветхого Завета на русский язык с еврейского текста.

Основой таких суждений было убеждение в том, что еврейский текст Ветхого Завета испорчен «злонамеренными врагами христианства, что многие пророчества Ветхого Завета в переводе с еврейского значительно ослабляются или даже совсем уничтожаются. Значит, православные русские люди, читая Священное Писание в русском переводе с еврейского как бы совращаются с пути истинного и заражаются неверием и еретическими заблуждениями»⁷.

Такая точка зрения была очень распространена в XIX веке. Однако нужно признать, что эти опасения уже и тогда считались крайне

⁶ Цит. по: *Иннокентий (Просвирнин), архим.* Памяти епископа Порфирия (Константина Александровича Успенского, 1804–1885) // *Богословские труды.* 1985. № 26. С. 321–322.

⁷ *Корольков И., прот.* Суждение епископа Феофана... С. 177.

преувеличенными и раздавались голоса в защиту еврейского текста. После же кумранских находок стало видно, что еврейский текст дошел до нас практически неискаженным.

Епископом Порфирием было сделано 10 переводов. Это перевод книг Бытия (1–18 главы), Притчей Соломоновых, Песнь Песней, Псалтири, Есфири и четырех книг Маккавейских⁸. Кроме указанных ветхозаветных книг, епископ Порфирий перевел паремии с греческого Паремийника⁹.

Все эти переводы были напечатаны в «Трудах Киевской духовной академии» в 1869–1875 году.

Каждый перевод сделан с разных источников.

Книга Бытия (1–18 главы) переведена с издания Септуагинты, напечатанного в Москве в 1821 году. Это издание было задумано греками-патриотами для греков Константинополя и Эллады. Заведовал им протопресвитер Успенского собора Иаков Дмитриев, сотрудник библейского общества и директор комитета. В отчете об этом издании протопресвитер Иаков называется одним из лучших знатоков еврейского и греческого языков в русской Церкви. Наряду с ним в издании участвовали еще два человека — священник церкви Святой Троицы Владимир Цветков и законоучитель университетского пансиона Алексей Терентьев.

Оконченное к 17 сентября 1821 г. оно было отправлено в Константинополь, Афины и другие греческие города, и там стало образцом для местных греческих изданий. Оно без изменений было перепечатано по благословию Элладского синода в Афинах в четырех томах, и таким образом приобрело значение официального греческого церковного текста.

В России в первое время издание прошло почти незамеченным. Его даже не было в 20-х годах в продаже в синодальной лавке.

⁸ *Порфирий (Успенский), еп.* Книга Бытия (1–18) // ТКДА. 1869. Февраль. С. 1–36; *Его же.* Книга Притчей Соломоновых (1–12, 31) // ТКДА. 1869. Май. С. 71–101; *Его же.* Песнь Песней (1–8) // ТКДА. 1869. Июнь. С. 103–118; *Его же.* Псалтирь в русском переводе. Пс 1–25 // ТКДА. 1869. IV. С. 37–70; Пс 26–75, 1873. XII. С. 175–240; Пс 76–96, 1875. VIII. С. 1–32; Пс 97–116, 1875. IX. С. 33–64; Пс 117–126, 1875. X. С. 65–80; Пс 127–151, 1875. XI. С. 81–104; *Его же.* Первая книга Маккавейская // ТКДА. 1873. Март. С. 283–362; *Его же.* Вторая книга Маккавейская // ТКДА. 1873. Сентябрь. С. 269–323; *Его же.* Третья книга Маккавейская // ТКДА. 1873. Декабрь. С. 1–24; *Его же.* Четвертая книга Маккавейская // ТКДА. 1873. Декабрь. С. 69–107; *Его же.* Книга Есфирь (1–7) // ТКДА. 1874. Май. С. 144–161.

⁹ *Порфирий (Успенский), еп.* Прообразования и пророчества, читаемые в церкви накануне Господских и Богородичных праздников и других святых дней // ТКДА. 1869. № 7. С. 119–143; № 8. С. 145–170; № 9. С. 171–200; № 10. С. 203–214.

Так как цель издания была практическая, его научные источники не могли быть особенно обширны. Издатели перепечатали текст Александрийского кодекса в той форме, в какой его издал Иоганн Якоб Брейтингер в 1730 г., перепечатавший в свою очередь Оксфордское (Оксонское) издание 1707–1720 гг. Эрнеста Грабе. Некоторые правки Грабе, сделанные им на полях своего издания, были сочтены за истинное чтение Александрийского кодекса и внесены в текст, а настоящее чтение кодекса вынесено в конец книг в качестве разночтений. В число таких правок попали некоторые разночтения сделанные Грабе по изданию Ватиканского кодекса.

Как издание чисто практическое, *Τα Βιβλία, εν Μοσχᾶ, ετει 1821*, вполне отвечало намеченной цели. Когда в 1859 г. Английское библейское общество задумало издать для греков греческую Библию, то оно было вынуждено считаться с московским изданием как с официальным текстом греческой Церкви¹⁰.

Книга Притчей Соломоновых (1–12 и 31 главы) и Песнь Песней так же переведены с издания Септуагинты, напечатанного в Москве в 1821 году. Однако сделаны вставки из других греческих переводов, которые епископ Порфирий обозначал квадратными скобками.

В текст книги Песнь Песней из Синайского кодекса были добавлены указания на слова Жениха, Невесты, девушек и других лиц. Епископ Порфирий писал, что его перевод предназначен для чтения в домах, а не в церкви, и поэтому он счел нужным воспроизвести эти добавления. По его мнению, указания представляли ценность, потому что они были сделаны знатоками Священного Писания Александрийской огласительной школы, а так же помогали понять буквальный смысл Песни Песней.

Псалмы переведены епископом Порфирием с греческой Псалтири, переписанной в 862 г. диаконом церкви Воскресения в Иерусалиме Федором по велению тивериадского епископа Ноя¹¹.

¹⁰ *Евсеев И. Е.* Московское издание греческой Библии // Богословский Вестник. 1902. Январь–апрель. С. 207–211.

¹¹ Описание рукописи см. *Васильевский В. Г.* Описание Порфирьевского сборника византийских документов // Отчет Императорской публичной библиотеки за 1883 год. СПб., 1885. С. 80–81; *Ернштедт В. К.* Список датированных греческих рукописей Порфирьевского собрания // Отчет Императорской публичной библиотеки за 1883 год. СПб., 1885. (Приложение); *Ернштедт В. К.* Из Порфирьевской Псалтири 862 года // Журнал Министерства народного просвещения. 1884. Т. ССXXXVI. С. 23–35.

Епископ Порфирий пытался переиздать эту рукопись в России, и даже подавал 10 февраля 1879 года записку министру народного просвещения Дмитрию Толстому, но ответа не получил¹².

Владыка Порфирий писал, что он переводил «слово в слово, и редко позволял себе уяснять текст ее моими вставными словами, кои печатаются здесь косвенно, и без коих нельзя обойтись, потому что нигде нет никакой возможности выразиться по-русски»¹³.

Надписания псалмов не переведены. По мнению еп. Порфирия, они требовали обширных комментариев, которые он в дальнейшем собирался написать.

Позднее в Петербурге Псалтирь в переводе епископа Порфирия была издана отдельной книгой¹⁴.

Этот перевод критиковал Павел Александрович Юнгер во введении к своему переводу Псалтири¹⁵. Он указывал на то, что еп. Порфирий, во-первых, составлял свой перевод с текста, не обращая внимания на церковнославянский. Так как эта греческая рукопись не была опубликована, невозможно судить, насколько точно составлен с нее перевод. По словам П. А. Юнгера, между переводом епископа Порфирия и церковнославянским текстом существует большая разница, почти такая же, как между синодальным и славянским переводом. Поэтому читатели славянской Псалтири в этом переводе не смогут разобраться в непонятных выражениях.

Перевод епископа Порфирия, близок к греческому тексту и его идиомам, но далек от русского языка XIX в.

П. А. Юнгер собрал много слов, коряблящих ухо и неуместных, по его мнению, в Псалтири: 2:10 — смышляйте; 7:16 — укопал; 9:25 — уколол Господа грешник; 9:34 — подразнил Бога; 10:6 — дождевыми сетями; 15:7; 25:2 — нутр; 26:4 — единицы (вм. одного) просил я у Господа; 34:18 — сгущенного народа; 36:38 — будущности нечестивых уничтожатся; 38:14 — послабь мне; 41:5 — душевное мое; 45:11 — удосужьтесь;

¹² Порфирий (Успенский), еп. Книга бытия моего. Т. VIII. СПб., 1902. С. 517.

¹³ Порфирий (Успенский), еп. Псалтирь в русском переводе с греческого. СПб., 1906. Цит. по: Шумов С. Русские переводы Священного Писания Ветхого Завета с греческого текста LXX-ти. Дипломная работа. СПб.: Санкт-Петербургская духовная академия, 1994. С. 32. (Машинопись).

¹⁴ Там же.

¹⁵ Юнгер П. А. Псалтирь в русском переводе с греческого текста, с введением и примечаниями. Казань, 1915. С. 105.

46:10 — державцы; 49:14 — отдай молитвы; 57:3 — беззаконие обработываете; 58:5 — путевал; 59:10 — горн упования; 72:13 — праведничал сердцем; 73:10 — острить над именем; 74:4 — разжидилась земля; 76:16 — люд; 79:16 и 19 — удержавил; 80:8 — скрова (?) бурна; 80:16 — поддelyвались под стать (слав. солнца); 85:16 — чадце и чадица; 87:16 — к мертвым вольноотпущенный; 88:40 — опрокинул завет; 92:7 — бугры моря; 105:2 — пресловуты; 105:26 — запропастить (?); 118:33 — законопоставь меня; 138:14 — грозно очудотворился.

В переводе встречаются некоторые чтения, которых нет ни в славянском переводе, ни в известных греческих списках. Например, 16:14 — многими благами земли (слав. от малых от земли); 17:5 — смяли (слав. смятоша — *ἐξετάρασσον*); 17:30 — морских татей (слав. искушени — *πειρατηρίου*); 21:3 — нет покоя (слав. не в безумие — *εἰς ἄνοϊαν*); 29:6 — во власти (слав. в ярости — *ἐν θυμῶ*); 41:5 — сонма (слав. шума — *ἤχου*); 48:13 — кончался (слав. не разуме — *οὐ συνῆκε*); 54:22 — соблазнились (слав. приближишася — *ἤγγισαν*); 57:10 — горн (слав. рамн — *ράμνος*); 58:14 — когда их не будет более (слав. во гневе кончины и не будут — *ἐν ὀργῇ συντελείας καὶ οὐκ ἔσονται*); 59:2 — полчище алонское (слав. в дебри соляной — *ἐν φάραγγι ἀλῶνος*); 88:51 — еже удержак (οὗ ὑπέσχον), у Порфирия: ты дал обещание; 88:45 — блеск (очищения — *καθαρισμοῦ*); 96:3 — попалят вокруг (слав. облак и мрак — *νεφέλη καὶ γνόφος*); 74:9 — *πλῆρες κεράσματος* — для угощения; 146:7 — поочередно (во исповедании — *ἐν ἔξομολογήσει*).

Пропущены некоторые слова по сравнению с греческим и славянским текстом: 46:5 — нам; 46:10 — Богу; 90:16 — с ним я в скорби; в 118 псал. всего 144 стиха нет; 124:2 — его, 3 — грешных; 142:1 — услышь меня по правде Твоей.

Встречаются вставки, не имеющие параллелей в греческом и славянском тексте: 88:51 — которому Ты дал обещание.

Маккавейские книги так же переведены с издания Септуагинты, напечатанного в Москве в 1821 году. Нужно отметить то, что епископ Порфирий перевел Четвертую книгу Маккавеев, которая есть в изданиях Септуагинты, но которой нет ни в Елизаветинской редакции славянского перевода, ни в Синодальном тексте.

В XVI в. прп. Максим Грек перевёл с греческого языка на славянский эту книгу. 4 книга Маккавеев посвящена подвигу Елеазара, Соломонии и семи отроков и представляет собой, по сути, философский трактат, доказывающий господство разума над физическими страданиями. Прп.

Максим Грек последовательно сокращал философские фрагменты, его прежде всего интересует житие мучеников. В переводе эта книга приписывается Иосифу Флавию и озаглавлена «Иосипа Иудеанина слово о том, яко благочестивый помысл самодержец есть страstem. И сие являет от вышестественаго терпения, еже к горчайшим мукам Маккавеов, мученых бывших Антиохом»¹⁶.

Еп. Порфирий сделал первый русский перевод, но не довел его до конца, так как его не было в издании 1821 г.

Книга Есфири (1–7 главы) переведена с греческой рукописи 1021 г., которую епископ Порфирий нашел в библиотеке Афонского Ватопедского монастыря. Перевод включает в себя все неканонические вставки.

Паремийник переведен с принадлежащего епископу Порфирию греческого Паремейника, который был написан в 1054 г., для обители Богородицы Каламонской¹⁷. Перевод неполный. Епископ Порфирий выборочно перевел паремии только на великие праздники.

Текст этой рукописи, по мнению владыки Порфирия, «во многих местах лучше того текста, с которого переведена наша славянская Библия, потому что ближе к еврейскому подлиннику»¹⁸. Епископ Порфирий считал, что полезно было бы перевести весь этот Паремейник со всеми его тропарями и уставными указаниями, чтобы православные христиане понимали паремии, которые читаются под великие праздники.

К сожалению, кроме П. А. Юнгера переводы епископа Порфирия никто не анализировал, и они еще ждут своего исследователя.

Рассмотрев источники перевода, можно перейти к его анализу.

Для примера возьмем несколько стихов из Псалтири в переводе Порфирия (Успенского) и сравним с другими переводами.

Для первого сравнения возьмем перевод Пс 57:10 на церковнославянском и русском, а также переводы архиепископа Московского Амвросия (Зертис-Каменского)¹⁹ и П. А. Юнгера.

¹⁶ Книги Маккавеев (Четыре Книги Маккавеев) / Перевод с древнегреческого, введение и комментарии Н. В. Брагинской, А. Н. Ковалея, А. И. Шмаиной-Великановой; под общ. ред. Н. В. Брагинской; научный редактор М. Туваль. М.: Мосты культуры; Гешарим, 2014. С. 536.

¹⁷ Описание рукописи см.: *Васильевский В. Г.* Описание Порфирьевского сборника византийских документов // Отчет Императорской публичной библиотеки за 1883 год. СПб., 1885. С. 81.

¹⁸ *Порфирий (Успенский), еп.* Прообразования и пророчества, читаемые в церкви... С. 120.

¹⁹ Перевод был сделан вместе с архимандритом Варлаамом (Лящевским) с еврейского текста на славянский. Первое издание: Псалтирь в новом славянском переводе

Перевод епископа Порфирия: Прежде нежели ощутит (горящие) терны ваш горн, и живых яростно пожрет вас.

Церковнославянский перевод: Прежде еже разумети терния вашего рамна, яко живы яко во гневе пожрет я.

Славянский перевод архиепископа Амвросия: (Будут) яко рамн (то есть, можжевельник), его же, прежде неже ощутят котлы ваши (пламень), аще суров, аще сух, вихрем развеет.

Русский синодальный перевод: Прежде нежели котлы ваши ощутят горящий терн, и свежее и обгоревшее да разнесет вихрь.

Перевод П. А. Юнгера: Прежде, нежели вырастут ваши терны в терновник, Он как бы живых, — как (бывает) во гневе; поглотит их.

Сравнение позволяет увидеть, насколько по-разному можно перевести один и тот же отрывок.

Следующий образец наоборот показывает одинаковость переводов.

Для второго сравнения возьмем переводы с греческого текста Пс 3:6–8 П. А. Юнгера, митрополита Питирима (Нечаева)²⁰, С. С. Аверинцева²¹ и сравним их с русским и славянским переводом.

Перевод епископа Порфирия: Я уснул и спал. Встал. Поелику Господь заступится за меня, то я не боюсь тмы тем людей, кругом обступивших меня. Восстань, Господь. Меня спаси, Боже мой, когда поразил Ты всех, враждующих против меня тщетно, зубы грешников сокрушил.

Перевод П. А. Юнгера: Я уснул, спал и встал, ибо Господь защитит меня. Не убоюсь множества людей, кругом нападающих на меня. Восстань, Господи! Спаси меня, Боже мой! ибо Ты поразил всех напрасно враждующих против меня, зубы грешников сокрушил.

Перевод митрополита Питирима: Я уснул и спал; встал, ибо Господь защищает меня. Не убоюсь тьмы людей отовсюду нападающих на меня. Воскресни, Господи, спаси меня, Боже мой, ибо ты поразил всех враждующих со мною напрасно, зубы грешников Ты сокрушил.

Перевод С. С. Аверинцева: Я уснул, и спал, и восстал, ибо Господь защищает меня. Не устрашусь множества людей, отовсюду обступивших

с древнееврейского. М., 1809, второе вышло в 1878 г.

²⁰ *Питирим (Нечаев), митр.* Смысл и композиция Шестопсалмия // Журнал Московской Патриархии. 1968. № 10. С. 62–68.

²¹ *Аверинцев С. С.* Византия и Русь: два типа духовности // Новый мир. 1988. № 9. С. 227–239.

меня. Восстань, Господи! Спаси меня, Боже мой! Ты поражаешь всех супостатов моих, сокрушаешь зубы грешников.

Церковнославянский перевод: Аз уснух, и спях, востах, яко Господь заступит мя. Не убоюся от тем людей, окрест нападающих на мя. Воскресни, Господи, спаси мя, Боже мой: яко ты поразил еси вся враждующия ми всуе, зубы грешников сокрушил еси.

Русский синодальный перевод: Ложусь я, сплю и встаю, ибо Господь защищает меня. Не убоюсь тем народа, которые со всех сторон ополчились на меня. Восстань, Господи! спаси меня, Боже мой! ибо Ты поражаешь в ланиту всех врагов моих; сокрушаешь зубы нечестивых.

Переводы Священного Писания Ветхого Завета на русский язык с греческого текста 70-ти требуют от переводчика хорошей богословской эрудиции и глубоких филологических познаний. На примере сравнения псалмов, переведенных в разное время и разными людьми, можно убедиться насколько это трудное и ответственное дело. Переводчику в процессе работы необходимо решить как минимум две задачи. С одной стороны, перевод должен быть как можно более близок оригиналу, а с другой, он должен отвечать требованиям современного русского литературного языка.

По благословению Святейшего Патриарха была создана Синодальная богословская комиссия. На одном из заседаний было выдвинуто предложение провести редактуру Синодального перевода, чтобы приблизить его к нормам современного русского языка и исправить ошибки в переводе. Помочь в этом могут другие переводы Священного Писания на русский язык. Конечно, к ним нужно подходить критически.

На примере перевода епископа Порфирия (Успенского) можно предложить следующую методологию изучения этих переводов:

1. Необходимо сравнить перевод еп. Порфирия (Успенского) с другими переводами, сделанными с Септуагинты. Это, прежде всего, церковнославянские переводы, переводы неканонических книг священника А. Сергиевского, которые вошли в Синодальную Библию, переводы П. А. Юнгера и другие.

2. Результаты анализа сравнить с критическими изданиями Септуагинты: Ральфа и Геттингенской.

3. Результаты предложить для редактуры Синодального перевода, который перед этим был сравнен с еврейским текстом, древними и современными переводами.

Такая методология позволит редакторам сохранить все положительные характеристики Синодального текста и остаться в традиции, начатой святителем Филаретом.

Список библиографии

1. *Аверинцев С. С.* Византия и Русь: два типа духовности // Новый мир. 1988. № 9. С. 227–239.
2. *Амвросий (Зертис-Каменский), архиеп.* Псалтирь в новом славянском переводе с древнееврейского. М., 1809, 1878.
3. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М., 2002.
4. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета на церковнославянском языке. М., 1993.
5. *Васильевский В. Г.* Описание Порфирьевского сборника византийских документов // Отчет Императорской публичной библиотеки за 1883 год. СПб., 1885.
6. *Евсеев И. Е.* Московское издание греческой Библии // Богословский вестник. 1902. Январь–апрель. Т. 1. № 1. С. 207–211.
7. *Ернштедт В. К.* Из Порфирьевской Псалтири 862 года // Журнал Министерства народного просвещения. 1884. Т. ССXXXVI. С. 23–35.
8. *Ернштедт В. К.* Список датированных греческих рукописей Порфирьевского собрания // Отчет Императорской публичной библиотеки за 1883 год. СПб., 1885. (Приложение).
9. *Иннокентий (Провсирнин), архим.* Памяти епископа Порфирия (Константина Александровича Успенского, 1804–1885) // Богословские труды. 1985. № 26. С. 315–325.
10. Книги Маккавеев (Четыре Книги Маккавеев) / Перевод с древнегреческого, введение и комментарии Н. В. Брагинской, А. Н. Коваля, А. И. Шмаиной-Великановой; под общ. ред. Н. В. Брагинской; научный редактор М. Туваль. М.: Мосты культуры; Гешарим, 2014.
11. *Корольков И., прот.* Суждение епископа Феофана и епископа Порфирия о переводе Священного Писания на русский язык // Труды Киевской духовной академии (ТКДА). 1915. Сентябрь. III. С. 142–181.
12. *Питирим (Нечаев), митр.* Смысл и композиция Шестопсалмия // Журнал Московской Патриархии. 1968. № 10. С. 62–64.
13. *Порфирий (Успенский), еп.* Вторая книга Маккавейская // ТКДА. 1873. Сентябрь. С. 269–323.
14. *Порфирий (Успенский), еп.* Книга Бытия (1–18) // ТКДА. 1869. Февраль. С. 1–36.
15. *Порфирий (Успенский), еп.* Книга бытия моего. Т. VIII. СПб., 1902.
16. *Порфирий (Успенский), еп.* Книга Есфирь (1–7) // ТКДА. 1874. Май. С. 144–161.

17. *Порфирий (Успенский), еп.* Книга Притчей Соломоновых (1–12, 31) // ТКДА. 1869. Май. С. 71–101.
18. *Порфирий (Успенский), еп.* Первая книга Маккавейская // ТКДА. 1873. Март. С. 283–362.
19. *Порфирий (Успенский), еп.* Песнь Песней (1–8) // ТКДА. 1869. Июнь. С. 103–118.
20. *Порфирий (Успенский), еп.* Прообразования и пророчества, читаемые в церкви накануне Господских и Богородичных праздников и других святых дней // ТКДА. 1869. № 7. С. 119–143; № 8. С. 145–170; № 9. С. 171–200; № 10. С. 203–214.
21. *Порфирий (Успенский), еп.* Псалтирь в русском переводе. Пс 1–25 // ТКДА. 1869. IV. С. 37–70; Пс 26–75, 1873. XII. С. 175–240; Пс 76–96, 1875. VIII. С. 1–32; Пс 97–116, 1875. IX. С. 33–64; Пс 117–126, 1875. X. С. 65–80; Пс 127–151, 1875. XI. С. 81–104.
22. *Порфирий (Успенский), еп.* Псалтирь в русском переводе с греческого. СПб., 1906.
23. *Порфирий (Успенский), еп.* Третья книга Маккавейская // ТКДА. 1873. Декабрь. С. 1–24.
24. *Порфирий (Успенский), еп.* Четвертая книга Маккавейская // ТКДА. 1873. Декабрь. С. 69–107.
25. *Филарет (Дроздов), свт.* О догматическом достоинстве и охранительном употреблении греческого семидесяти толковников и славянском переводе Священного Писания // Прибавление к изданию творений святых отцов. 1858. Т. XVII. С. 452–483.
26. *Шумов С.* Русские переводы Священного Писания Ветхого Завета с греческого текста LXX-ти. Дипломная работа. СПб.: Санкт-Петербургская духовная академия, 1994. (Машинопись).
27. *Юнгеров П. А.* Псалтирь в русском переводе с греческого текста, с введением и примечаниями. Казань, 1915.

Dmitry Dobykin. Old Testament Translations of Bishop Porphyrius (Uspensky).

This article considers the translations of the books of the Old Testament done by Bishop Porphyrius (Uspensky). The author considers the reasons why these translations were undertaken, their source materials, and some textual characteristics, merits, and defects. The translations of Bishop Porphyrius are compared with the Synodal text and other translations of the Septuagint. A methodology for studying these translations is presented. The article is an unpublished conference paper that was presented at the annual Theological Research Conference at St. Petersburg Theological Academy on October 7, 2010.

Keywords: Porphyrius (Uspensky), Pavel Yungerov, Septuagint, LXX, biblical translation, Russian translation, Synodal translation, translations of the Old Testament, translations of Lessons, translations of Genesis, translations of Proverbs, translations of the Song of Solomon, translations of the Psalms, translations of Esther, translations of Maccabees.

Dmitry Georgiyevich Dobykin – Candidate of Theology, Secretary of the Department of Biblical Studies at St. Petersburg Theological Academy (sraavnika@yandex.ru).

Священник Андрей Парафенюк

АНАЛИЗ, ЭКЗЕГЕТИКА И БОГОСЛОВИЕ 4:1–8 ПЕРВОГО ПОСЛАНИЯ К ФЕССАЛОНИКИЙЦАМ СВ. АП. ПАВЛА. ОСВЯЩЕНИЕ КАК ВОЗДЕРЖАНИЕ ОТ БЛУДА И КОРЫСТОЛЮБИЯ

Цель статьи – разъяснить предпосылки, происхождение и применение раннехристианских наставлений в богословии св. ап. Павла путем анализа и экзегетического разбора 1–8 стихов 4 главы Первого послания к Фессалоникийцам на основе филологических сведений и экзегетических работ признанных исследователей в этой сфере последнего столетия.

Ключевые слова: освящение, блуд, корыстолюбие, просьба, мольба, приказание, сосуд, честь, страсть, дело.

Текст

«1 За сим, братия, просим и умоляем вас Христом Иисусом, чтобы вы, приняв от нас, как должно вам поступать и угождать Богу, более в том преуспевали, 2 ибо вы знаете, какие мы дали вам заповеди от Господа Иисуса. 3 Ибо воля Божия есть освящение ваше, чтобы вы воздерживались от блуда; 4 чтобы каждый из вас умел соблюдать свой сосуд в святости и чести, 5 а не в страсти похотения, как и язычники, не знающие Бога; 6 чтобы вы ни в чем не поступали с братом своим противозаконно и корыстолюбиво: потому что Господь — мститель за все это, как и прежде мы говорили вам и свидетельствовали. 7 Ибо призвал нас Бог не к нечистоте, но к святости. 8 Итак непокорный непокорен не человеку, но Богу, Который и дал нам Духа Своего Святаго».

Анализ текста

Основную мысль текста образуют стихи 3–7: их выделяет включение термина «освящение». Речь идет о том, как оно должно происходить. Данный отрывок обрамлен двумя частями. В первых стихах 4:1–2 апостол с мольбой призывает общину и далее следовать путем, который

Священник Андрей Парафенюк — кандидат богословия, преподаватель Санкт-Петербургской духовной академии (mishaby@yandex.ru).

он указал. Из стиха 8 следует, что тот, кто этим пренебрегает, не просто игнорирует указания апостола как человека, а пренебрегает Самим Богом. Смысл в том, чтобы указаниям апостола придать достоверность исходящих от Господа.

Таким образом, подчеркивается содержательная значимость 4:3–7.

На первый взгляд кажется, что это входит в противоречие с фактическим содержанием. Есть только два призыва, а именно: воздерживаться от блуда и не обманывать брата. Эти два требования являются кульминацией указаний Торы¹ для тех, кто был некогда язычником. Св. ап. Павел здесь придерживается традиции, свойственной ему по происхождению. Об этом свидетельствует терминология в начале стихов 4:1 и далее, а также в среднем фрагменте и в заключительном стихе 8. В то же время, благодаря христологическому обоснованию предостережения в 4:1, а также благодаря завершающей предикатизации Бога в стихе 8, становится отчетливой приспособленность мысли к восприятию ее в христианской среде².

Перед нами чрезвычайно интересный отрывок, который разъясняет предпосылки, происхождение и применение раннехристианских наставлений в Павловом богословии³.

Комментарий

Стих 1

За сим, братия, просим и умоляем вас Христом Иисусом, чтобы вы, приняв от нас, как должно вам поступать и угождать Богу, более в том преуспевали.

λοιπὸν οὖν, ἀδελφοί, ἐρωτῶμεν ὑμᾶς καὶ παρακαλοῦμεν ἐν κυρίῳ ἰησοῦ, ἵνα καθὼς παρελάβετε παρ' ἡμῶν τὸ πῶς δεῖ ὑμᾶς περιπατεῖν καὶ ἀρέσκειν θεῷ, καθὼς καὶ περιπατεῖτε, ἵνα περισσεύητε μᾶλλον.

¹ Dabelstein R. Die Beurteilung der Heiden bei Paulus. 1981. (BET 14), S. 52–57; Reinmuth E. Geist und Gesetz. Studien zu Voraussetzungen und Inhalt der paulinischen Paränese. Diss. theol. Halle, 1981 (= Berlin [DDR], 1985 [ThA 44]); zitiert nach Diss. Halle). S. 54–94.

² Holtz T. Der erste Brief an die Thessalonicher. Zürich: Einsiedeln; Köln: Benziger; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1986. EKK XIII. S. 150.

³ Dibelius M. An die Thessalonicher I–II. An die Philipper. ³1937. S. 19f; Schrage W. Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese. Ein Beitrag zur neutestamentlichen Ethik. Gütersloh, 1961. S. 102.

Это обобщающее назидание св. ап. Павла, которое предваряет его последующие конкретные наставления, примечательно в двух аспектах: своей *авторитетностью* и тем, что *угождение Богу* выделяется апостолом как основание, на котором строится все христианское этическое поведение.

Прежде всего мы обращаем внимание на ту властность, с которой св. ап. Павел поучает. Ранее в этом же послании он указывал на свою апостольскую власть по отношению к Евангелию (2:13). Теперь мы наблюдаем это в отношении его этических наставлений (ср. 2 Фес 3:4–15). Действительно, он начинает их двумя очень короткими словами: *мы просим и умоляем вас*. Глагол ἐρωτάω означает «просить», в то время как παρακαλέω значит «молить», «упрашивать» или «побуждать», «наставлять». Все же он просит и наставляет христиан жить так, как они «должны».

Παραγγέλια означает «инструкция», «приказание» (даже запрет), это слово часто использовалось либо как военная команда, либо как гражданский приказ, например, в суде или в магистратах (Деян 5:28; 16:24). Более того, «умоляет» ли, «наставляет» ли св. ап. Павел, в обоих случаях он смело ассоциирует себя с Господом Иисусом в том, чему учит. Так, он умоляет *Христом Иисусом* (4:1; ср. 2 Фес 3:12) и заповеди дает *от Господа Иисуса* (4:2; ср. «именем Господа нашего Иисуса Христа», 2 Фес 3:6).

Теперь ясно, проповедует ли св. ап. Павел, или учит этике, — он утверждает, что имеет божественный авторитет. Его благовестие — Божие слово (2:13); он дает заповеди от Христа (4:1–2)⁴.

Далее, в основе этического учения св. ап. Павла лежит необходимость *поступать и угождать Богу* (ст. 4:1). Иисус Христос Сам мог сказать: «Я всегда делаю то, что Ему угодно» [т. е. Отцу] (Ин 8:29), и это также должно стать целью Его учеников.

Требования нравственного закона настолько высоки (Мф 5:48), что для христианина возможно только большее или меньшее приближение к ним, а не полное и совершенное их осуществление. На какой бы высоте нравственного совершенства ни стоял человек, христианский закон всегда будет давать место для новых нравственных подвигов⁵. Исполнив заповеди закона, христианин может и должен делать то, что ему не заповедано прямо, но может быть угодно Богу, «ибо преуспевание в том именно и состоит, чтобы делать больше того, что требуется заповедями, так как тогда все делается по свободному выбору воли»⁶. Поэтому,

⁴ Стотт Дж. Послания к Фессалоникийцам. СПб., 1997. С. 90–91.

⁵ Титов Ф. Первое послание ап. Павла к Фессалоникийцам. Киев, 1893. С. 203.

⁶ Иоанн Златоуст, свт. PG. T. 62. Col. 423.

говорит апостол Павел, мы просим и молим вас еще более преуспевать в богоугодной жизни.

Стих 2

ибо вы знаете, какие мы дали вам заповеди от Господа Иисуса.
οἴδατε γὰρ τίνας παραγγελίαις ἐδώκαμεν ὑμῖν διὰ τοῦ κυρίου ἰησοῦ.

Воспоминание о наставлениях, заключенное в первом стихе, воспринимается еще раз более отчетливо во втором. Такие характерные для Послания апелляции к собственному знанию (ср. также главы 1:5; 2:1; 5:11; 3:3, 4; 5:2) способствуют укреплению еще молодой общины.

Здесь речь идет о *παραγγελία* — «приказание, распоряжение», которое придает ей св. ап. Павел⁷. Слово имеет весомое звучание, оно подчеркивает авторитет полученного наставления⁸.

Это подчеркивание понятия касается и всех остальных наставлений, оно усиливает сдержанное вступление 4:1 и обращает на себя внимание. Равным образом воздействуют друг на друга и оба эти способа речи. Образ поведения и жизни, который св. ап. Павел предписывает своей общине, носит обязательный характер, он хочет, чтобы она жила и действовала как христианская община. Поэтому *παραγγελίαι*, которые он предписывает, являются связующими наставлениями, которые получают свое значение не посредством обоснования, но посредством авторитета. Поскольку он дает их общине христианской, то он не приказывает, а обращается к ней с просьбой, увещая ее членов осуществлять в своей жизни и своих деяниях свою веру и опыт⁹.

И если он обращается к общине с апостольским авторитетом, то лишь потому, что через него говорит Господь, посланником Которого он является. Это обстоятельство и служит причиной появления решающего

⁷ Holtz T. Der erste Brief an die Thessalonicher... S. 153: «παραγγελίαις ἐδώκαμεν — в эллинистическом греческом языке часто употребляемое описание для слова *παραγγέλειν*»; Dobschütz E. von. Die Thessalonicher-Briefe. 1909 (KEK ⁷10). Nachdruck, 1974. S. 158: «чтобы требуемое выразить более точным образом».

⁸ Milligan G. St. Paul's Epistles to the Thessalonians. The Greek Text with Introduction and Notes. London, 1908. P. 47; Best E. A Commentary on the First and Second Epistles to the Thessalonians. ²1977. P. 157. Слово *παραγγέλειν* встречается в Деян 16:23; 23:22, 30; 1 Кор 7:10 (при упоминании запрета Христа на развод); 11:17 (в наставлениях касательно мужских праздничных застолий), а также в 2 Фес 3:4, 6, 10, 12 (в связи с «беспорядочностью»). Повсюду речь идет о важных случаях.

⁹ Holtz T. Der erste Brief an die Thessalonicher... S. 154.

и дальновидного использования выражения «через Господа Иисуса»¹⁰. В первом стихе оно соответствует выражению «в Господе Иисусе», но производит более сильное воздействие¹¹.

Указанное при этом посредничество распространяется не только на слушателей, но и на самого св. ап. Павла. Он уполномочен давать такие наставления Самим Господом. Отсюда в первую очередь и исходит не только обязательный характер наставлений, но и их связующая сила.

Стих 3

Ибо воля Божия есть освящение ваше, чтобы вы воздерживались от блуда.

τοῦτο γάρ ἐστιν θέλημα τοῦ θεοῦ, ὁ ἁγιασμός ὑμῶν, ἀπέχεσθαι ὑμᾶς ἀπὸ τῆς πορνείας.

Волю Божию, на исполнение которой направлены все наставления и поучения св. ап. Павла, он сводит к одному понятию: «ваше освящение», и указывает при этом на решающее значение того, каким образом она должна осуществляться. Речь идет об исполнении воли Божией, и только как о следствии этого — об освящении (святости)¹².

Сомнительно, чтобы отсутствие артикля перед выражением θέλημα τοῦ θεοῦ, «воля Божия», придавало бы ему целесообразное значение¹³. Это явление можно объяснить влиянием семитизированного образа речи¹⁴.

Мы не задаемся целью дать всестороннее (исчерпывающее) определение выражению «воля Божия». Это понятие обладает широким

¹⁰ Rigaux B. Saint Paul. Les épîtres aux Thessaloniens. 1956 (EtB). P. 499: «св. ап Павел хочет сказать, что никаких заповедей от себя он не дает, но что все дано Господом через Него». Schrage W. Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese... S. 103–107.

¹¹ Holtz T. Der erste Brief an die Thessalonicher... S. 154: «предлог „διὰ“ является аналогом „διὰ“ при настоящей просьбе, ср. также места 1 Кор 1:10; Рим 15:30; Рим 12:1; 2 Кор 10:1». Bauer W. δια // Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur. A III 1f. Berlin; New York, 51958; Oepke A. διὰ // ThWNT. Stuttgart, 1933–69. T. II. S. 67. Ст. 15–24.

¹² Holtz T. Der erste Brief an die Thessalonicher... S. 154: «подлежащим предложения является θέλημα τοῦ θεοῦ, а не τοῦτο (ср. Рим 13:10; также 5:18); это слово является предикативным именем, которое вновь появляется в сочетании со словом ὁ ἁγιασμός». Dobschütz E. von. Die Thessalonicher-Briefe... S. 159ff; Best E. A Commentary on the First and Second Epistles to the Thessalonians... P. 189.

¹³ Best E. A Commentary on the First and Second Epistles to the Thessalonians... P. 159; Shrenk G. θέλημα // ThWNT. Stuttgart, 1933–69. T. III. S. 59, 22ff.

¹⁴ Dobschütz E. von. Die Thessalonicher-Briefe... S. 160.

значением. Это — естественно, ибо Бог един, сотворивший мир и все живое и установивший для них Свой порядок. Св. ап. Павел особым образом видел свой собственный путь как апостола (ср. 1 Кор 1:1; 2 Кор 1:1; Кол 1:1) под сенью воли Божией, и свое руководство (Рим 1:10; 15:32).

Перемена образа жизни общины происходит по воле Божией (ср. Рим 12:2; Кол 1:9; 4:12; 1 Фес 5:8; 2 Кор 8:5)¹⁵.

В определении понимания этого выражения подавляющее значение приобретает иудейский разговорный обычай, который зафиксирован в Торе¹⁶. То, что св. ап. Павел знаком с этим обычаем, видно из употребления им *θέλημα* как абсолютной истины в Послании к Римлянам: «*Вот, ты называешься Иудеем, и успокаиваешь себя законом, и хвалишься Богом, и знаешь волю Его, и разумеешь лучшее, научаясь из закона...*» (2:18)¹⁷.

В нашем случае влияние такого происхождения вышеуказанной формулы очевидно¹⁸.

Община должна жить в соответствии с волей Божией; этого она может добиться, только подчиняя себя тому, что заповедал Бог. Ибо для апостола Павла воля Божия, по меньшей мере — как сформулированная в Торе, вытекает главным образом из веры в единство и тождество Бога (ср. Рим 13:8, 10; Гал 5:14, 23)¹⁹.

Воля Божия, направленная на формирование образа жизни общины, это — освящение, *ἀγιασμός*²⁰. То, что сказано о святости в 3:13, ясно представлено и в этом стихе. Апостол снова вернется к этой теме более

¹⁵ *Limbeck M.* EWNT. Т. II. S. 339 и далее.

¹⁶ В еврейской синагоге для указания на исполнение Божественной воли использовалась формула *שְׁרֵןק גִּזְרֵי* (*Shrenk G. θέλημα...* S. 54). В кумранских рукописях древнееврейское слово *שְׁרֵןק* употреблено со ссылкой на Тору; ср.: *Тексты Кумрана. Вып. 2.* СПб., 1996. С. 215: «1QS 5.1: порядок мужчин сообщества, которые содержат „во всем, что заповедано в соответствии с Его волей“; и далее 9.13.15».

¹⁷ *Wilckens U.* Der Brief an die Römer. Teilb. 1–3, 1978–82 (EKK 6). Т. I. S. 148: «в Торе Бог возвестил Свою волю».

¹⁸ *Holtz T.* Der erste Brief an die Thessalonicher... S. 155.

¹⁹ *Holtz T.* К вопросу о содержательных наставлениях у апостола Павла ThLZ. 106. 1981. S. 385–400.

²⁰ *Holtz T.* Der erste Brief an die Thessalonicher... S. 155: «слово *ἀγιασμός* встречается почти исключительно (и то не часто) в греческой Библии. В Новом Завете его употребление ограничивается посланиями (наряду с ап. Павлом и 1 Тим 2:15; и далее Евр 12:14; 1 Петр 1:2). У ап. Павла оно употребляется также в посланиях: с одной стороны — 1 Кор 1:30; 2 Фес 2:13; с другой — Рим 6:19, 22».

подробно в своих позднейших посланиях, говоря: воля Божия о верующих состоит в их «освящении» — *ἀγιασμός*, в том, чтобы они стали святыми²¹. Святость христиан, происходящая из призвания (Рим 1:7; 1 Кор 1:2), требует от них отказа от греха и языческих обычаев (1 Тим 4:3): они должны поступать «не по плотской мудрости, но по благодати Божией» (2 Кор 1:12; 1 Кор 6:9; Еф 4:30–5:1; Тит 3:4–7). Христианин, «достигнутый Христом», должен участвовать «в страданиях Его, сообразуясь смерти Его, чтобы достигнуть Его воскресения» (Флп 3:10–14)²².

А может ли быть иначе, когда мы знаем из Священного Писания, что существенным Божиим свойством является Его святость — то, что Он один Свят? Поэтому Он и призывает верующих быть *освященными*, то есть стать подобными Ему, посвятить себя Ему, стать божественными, быть такими, чтобы люди видели Божественный свет, отраженный в их лицах²³.

«Освящение» основывается на исцеляющем действии Бога²⁴, но воспринимается через собственное действие «освящаемого», который, таким образом, реализует свое «я», переводя его в плоскость поведения, соответствующего воле Божией²⁵. Св. ап. Павел дает конкретный пример того, что значит «освящение»: воздержание от блуда²⁶.

Оно соответствует решающей части требования так называемого «апостольского декрета» (Деян 15:29), хотя и не предполагает прямой принудительной связи (ср. 1 Пет 2:11; 1 Тим 4:3)²⁷. Но такие косвенные

²¹ Tarazi P. N. I Thessalonians: A Commentary. N. Y.: Crestwood, 1982. P. 136.

²² Святой // Словарь библейского богословия. Брюссель, 1974. С. 1012.

²³ Tarazi P. N. I Thessalonians... P. 136.

²⁴ Holtz T. Der erste Brief an die Thessalonicher... S. 155: «это обнаруживается в Послании к Римлянам 6:19 и далее, также из употребления слова *ἀγιαῶν* у ап. Павла Рим 15:16 (*ἐν πνεύματι ἀγίῳ*); 1 Кор 1:2 (*ἐν χριστῷ ἰησοῦ*); 1 Фес 5:23; (*θεός*) 1 Кор 6:11».

²⁵ Charles R. H. The Greek Versions of the Testaments of the 12 Patriarchs. Oxford, 1908. P. 45: «Сравни у TestBenj 10,11 *πορεύεσθαι ἐν ἀγιασμῷ κατὰ πρόσωπον κυρίου* показательно как условие обновленной надежды».

²⁶ Holtz T. Der erste Brief an die Thessalonicher... S. 156: «артикл перед словом *πορνείας* имеет родовое значение, он соответствует слову *πάσης*» Dobschütz E. von. Die Thessalonicher-Briefe... S. 163.

²⁷ Horstmann A. EWNT. T. I. S. 290.

связи все же существуют. Запрет блуда является ключевым запретом уже в иудействе²⁸ и играет особую роль в отношении язычников²⁹.

Слово *πορνεία* используется для обозначения любой формы незаконных половых отношений, включая и супружескую неверность³⁰. Апостол Павел рассматривает склонность к блуду как чрезвычайно тяжкое преступление против Божественного порядка (ср. 1 Кор 5:1, 9 и далее, 6:9, 13 и далее; 2 Кор 12:21; Гал 5:19; Кол 3:5)³¹. Поэтому уклонение от него он называет первым условием «освящения».

Стих 4

*чтобы каждый из вас умел соблюдать свой сосуд в святости и чести,
εἰδέναι ἕκαστον ὑμῶν τὸ ἑαυτοῦ σκεῦος κτᾶσθαι ἐν ἀγιασμῷ καὶ τιμῇ.*

Далее присоединяется и второе условие, также относящееся к области половых отношений. В противоположность первому это условие содержит положительное предписание. Оно предписывает определенное поведение, соответствующее «освящению» христиан. Но если смысл высказывания и его связь с предыдущим ясны, то его содержание все же остается спорным, а именно: неясным представляется смысловое значение слова *σκεῦος* – «сосуд». Достоверным является, конечно, то, что оно имеет переносный смысл. Но толкователи древней Церкви и позднейшие исследователи расходятся по поводу того, обозначает ли данное слово «плоть, тело» (блаж. Феодорит, Икумений, свт. Иоанн Златоуст, прп. Иоанн Дамаскин, блаж. Феофилакт, блаж. Иероним, свт. Амвросий

²⁸ Charles R. H. The Greek Versions of the Testaments of the 12 Patriarchs... P. 46-47: «ср. примеры в TestSim 5.3. φυλάσσεσθε τοῦ μὴ πορνεῦειν ὅτι ἡ πορνεία μήτηρ ἐστὶ πάντων τῶν κακῶν, ξωρίζουσα θεοῦ καὶ προσεγγίζουσα τῷ Βελίαρ, аналогично в TestRub 4,6»; Hauck F., Schulz S. πόρνη // ThWNT. Stuttgart, 1933–69. T. VI. S. 587, 10ff; 589, 5ff.

²⁹ Книга Юбилеев. Казань, 1895. 25:1. (о язычниках): «Ибо их дела — блуд и пиршества. И нет у них никакой справедливости»; Hauck F., Schulz S. πόρνη... S. 589, 22ff.

³⁰ Baltensweiler K. Die Ehe im Neuen Testament. Exegetische Untersuchungen über Ehe, Ehelosigkeit und Ehescheidung. 1967 (AThANT 52). S. 141–143.

³¹ Holtz T. Der erste Brief an die Thessalonicher... S. 156: «обращает на себя внимание 1 Кор 5:1, косвенно показывающее, что для ап. Павла язычество и понятие *πορνεία* имеют особенное сходство. Первая отдельная проблема, касающаяся 1 Кор, как раз касается слова *πορνεία* (5:1). Это же слово содержится и в отрывках 5:11 и 6:9, а также в Гал 5:13; Кол 3:5; пороки, за которые Бог предал язычников наказанию, согласно Рим 1:24 и далее, также имели сексуальную природу»; Wilckens U. Der Brief an die Römer. Teilb. 1–3. 1978-82 (EKK 6). T. I. S. 95, 108ff.

Медиоланский, Рохм, Шмидт)³², или же «женщину»³³ (блаж. Августин, Феодор Мопсуетийский, Хофман, Маер-Люнеман)³⁴; это несогласие оказывает влияние на экзегезу даже в настоящее время³⁵.

Св. ап. Павел употребляет σκευός, чтобы указать на человека непосредственно. Таким образом, в Рим. 9:20–24 мы читаем: «А ты кто, человек, что споришь с Богом? Изделие скажет ли сделавшему его: „зачем ты меня так сделал?“ Не властен ли горшечник над глиною, чтобы из той же смеси сделать один сосуд для почетного употребления, а другой для низкого?»³⁶ Что же, если Бог, желая показать гнев и явить могущество Свое, с великим долготерпением шадил сосуды гнева, готовые к погибели, дабы вместе явить богатство славы Своей над сосудами милосердия, которые Он приготовил к славе, над нами, которых Он призвал не только из Иудеев, но и из язычников?»

В другом месте апостол пишет: «но сокровище сие мы носим в глиняных сосудах, чтобы преизбыточная сила была приписывается Богу, а не нам» (2 Кор 4:7). Наконец, в 2 Тим 2:20–21 находим: «...А в большом доме есть сосуды не только золотые и серебряные, но и деревянные и глиняные; и одни в почетном, а другие в низком употреблении. Итак, кто будет чист от сего, тот будет сосудом в чести, освященным и благопотребным Владыке, годным на всякое доброе дело».

Точно установлено, что слово σκευός у св. ап. Павла в 2 Кор 4:7 употребляется в значении «тело», близком, конечно, к определению στήθικος («глиняный») и с противительной ссылкой на слово θησαυρός («сокровище»). Благодаря этому обстоятельству данное выражение выглядит образно, картинно — таким, за которым можно предполагать даже использование метафоры для слова «тело», но которое само об этом прямо не свидетельствует.

Иудейство также знает только одно употребление слова σκευός — для обозначения «тела», весьма картинное и нацеленное, в зависимости от обстоятельств, на всецело определенную данность: либо, как соединенное

³² Röhм. Der erste Thessalonicherbrief. Passau, 1885. S. 83–86; Shmidt. Der erste Thessalonicherbrief. Berlin, 1885. S. 51–52; Тутов Ф. Первое послание ап. Павла к Фессалоникийцам... С. 257.

³³ Maurer Chr. σκευός // ThWNT. Stuttgart, 1933–69. T. VII, S. 366; Dibelius M. An die Thessalonicher I–II. An die Philipper. ³1937. S. 21; Bornemann W. Die Thessalonicherbriefe. 1894 (KEK ^{5/6}10). S. 168ff.

³⁴ Тутов Ф. Первое послание ап. Павла к Фессалоникийцам... С. 257.

³⁵ Merk O. Handeln aus Glauben. Die Motivierungen der paulinischen Ethik. 1968. S. 46ff.

³⁶ Tarazi P. N. I Thessalonians: A Commentary... P. 137.

с глиняным образом, оно указывает на творческие задатки человека, либо на то, что он чем-то наполнен³⁷. Здесь, очевидно, сказывается влияние греческого представления о теле как сосуде души. Между тем такой прямолинейности мысли здесь не наблюдается³⁸.

Разумеется, теперь невозможно с точностью доказать и то, что данное слово употреблялось в значении «женщина». Оно не имеет греческого происхождения. Но, возможно, существует ряд раввинистических предложений, позволяющих сослаться на иудейское языковое употребление, согласно которому слово «сосуд»³⁹ обозначает «женщину» и, в частности, даже в сексуальном контексте.

Здесь нет необходимости обсуждать часто упоминаемые тексты⁴⁰. Они позволяют сделать вывод о том, что иудейский оборот речи «служить сосудом в качестве утвари, посуды, делать ее сосудом» представлял собой прочный эмфатический образ для выражения половых отношений⁴¹. Но в данном случае необходимо учесть факт присоединения к слову «сосуд» возвратного местоимения (ἑαυτοῦ), которое не имеет ясного смысла со словом в значении «тело»⁴². Здесь необходимо обратить внимание, прежде всего, на присоединенный глагол «κτᾶσθαι», который решительно указывает на значение «женщина». И, наконец, сама структура мысли также дает указание в этом направлении.

Слово κτᾶσθαι имеет ингрессивное значение⁴³ (добывать, получать, приобретать). Оно не стыкуется со смыслом предложения, говорящего о теле. Поэтому при переводе был принят дуративный смысл⁴⁴ «обладать, владеть», понятный по отношению к выражению «обладать

³⁷ Maurer Chr. σκεῦος // ThWNT. Stuttgart. 1933–69. T. VII. S. 360, ст. 47 — S. 361, ст. 17.

³⁸ Там же. С. 361, ст. 20 и далее; Whitton J. A Neglected Meaning for σκεῦος in 1 Фес. 4:4 // NTS 28. 1928. P. 142 и далее понимает 1 Цар 21:6 так: «контроль полового влечения».

³⁹ Holtz T. Der erste Brief an die Thessalonicher... S. 157: «древнееврейское слово בליי — belij, соответствующее греческому слову σκεῦος в переводе LXX-ти».

⁴⁰ Dibelius M. An die Thessalonicher I–II. An die Philipper... S. 21; Maurer Chr. σκεῦος... S. 361.

⁴¹ Maurer Chr. σκεῦος... S. 362, ст. 24 ff; Holtz T. Der erste Brief an die Thessalonicher... S. 157: «см. также 1 Петр 3:7; это место могло бы указывать на определенную традицию»; Marxsen W. Der erste Brief an die Thessalonicher. 1979. S. 60; Bruce F.F. 1 & 2 Thessalonians. 1982 (Word Biblical Commentary 45). P. 83.

⁴² Dobschütz E. von. Die Thessalonicher-Briefe... S. 164; Schlier H. Der Apostel und seine Gemeinde. Auslegung des ersten Briefes an die Thessalonicher. Freiburg, 1972. S. 66.

⁴³ Аорист ингрессивный, или начинательный, выражает начальный этап действия (Марузо Ж. Аорист // Он же. Словарь лингвистических терминов. М., 1960. С. 33).

⁴⁴ Дуративный — лингвистический узкоспециальный термин; используется для описания процессов, длившихся определенный промежуток времени (Там же. С. 67).

насильственным образом». И все же данное значение глагола в отношении слова «тело» должно рассматриваться как натяжка⁴⁵.

Совершенно по-иному воспринимается понимание слова σκευος как «женщина» в свете иудейского разговорного обычая. В этом контексте можно считать, что в основе выражения лежит семитский оборот (וַאֲשֶׁר לְיִשָּׁהּ – waa'l ishah), означающий в переводе «владеть женщиной», в том числе и в половом отношении. Это сочетание со смыслом, который имеется у св. ап. Павла, приобретает вместо смысла «женщина» эфемизм «сосуд⁴⁶» и в таком виде (дословно) преподносится в греческом переводе. Семитская форма глагола имела несовершенный вид и отсюда внесена в греческий текст⁴⁷.

Не стоит, однако, настаивать на ингрессивном⁴⁸ значении слова κτᾶσθαι и относить наставление апостола только лишь к заключению брака⁴⁹. Такой трактовке не соответствует сам контекст; более того, это наставление носит общий характер, оставляет впечатление, что оно могло бы относиться только к не состоящим в браке.

Распоряжение, запрещающее сексуальную свободу, указывает далее на положительную сторону, согласно которой каждый должен вести половую жизнь со своей собственной женой в рамках данных заповедей. Это соответствует тому совету, который св. ап. Павел дает коринфской общине в 1 Кор 7:2–6, а именно, что каждый «во избежание блуда» (διὰ δὲ τὰς πορνείας) имей свою жену (ст. 2)⁵⁰, и не уклоняйтесь друг от друга, «чтобы сатана не искушал вас вашим невоздержанием» (ст. 5)⁵¹.

Апостол советует, чтобы каждый жил супружеской жизнью со своей женой «в святости и чести». Этим дается описание вида и образа христианского брака. Второй предикат, τιμῆ, характеризующий отношение

⁴⁵ Holtz T. Der erste Brief an die Thessalonicher... S. 157.

⁴⁶ Ibid. S. 158: «при этом остается неясным, следует ли это слово относить авторству Павла, или же эта форма была им позаимствована».

⁴⁷ Maurer Chr. σκευος... S. 366ff.

⁴⁸ См. статью Ingressio (вступление, начало) в кн.: Дворецкий И. Х. Латино-русский словарь. М., 1986. С. 418.

⁴⁹ Dobschütz E. von. Die Thessalonicher-Briefe... S. 64ff.

⁵⁰ Holtz T. Der erste Brief an die Thessalonicher... S. 158: «ср. подобную вставку в TestRub 4.1».

⁵¹ Schrage W. Zur Frontstellung der paulinischen Ehebewertung in 1 Kor. 7:1–7. ZNW 67. 1976. S. 228–234; Schrage W. Ethik des Neuen Testament/ ⁴1982 (Grundrisse zum Neuen Testament 4). S. 217 и далее; Baltensweiler K. Die Ehe im Neuen Testament. Exegetische Untersuchungen über Ehe, Ehelosigkeit und Ehescheidung. 1967. (ATHANT 52). S. 164–167; Conzelmann H. Der erste Brief an die Korinther. ¹¹1969 (KEK 5). S. 140–142.

мужа к жене, содержится также в отрывке домашнего наставления в 1 Петр 3:7: «Также и вы, мужья, обращайтесь благоразумно с женами, как с немощнейшим сосудом (σκεύει), оказывая им честь (τιμήν), как сонаследницам благодатной жизни, дабы не было вам препятствия в молитвах» (3:7). Утверждение относительно такой интерпретации исходит из того, что оригинальный текст читается ἀσθενεστέρῳ σκεύει τῷ γυναικείῳ, буквальный перевод чего следующий: «как более слабый сосуд, который есть женское существо». Этот перевод учитывает тот факт, что γυναικείῳ — «женский», является видоизмененным прилагательным σκεύει — «сосуд», и что определенный артикль τῷ относится не к «более слабому сосуду», но к «женский». Таким образом, выражение τῷ γυναικείῳ — «женский» (прилагательное) — относится к предшествующему слову, а не определяет его. Значение стиха тогда следующее: «воздавайте честь более слабому телу (существу, личности), я подразумеваю женское существо»⁵².

Вероятно, на основании этого места (или, скорее, его содержания) сформировалась со временем и традиция. Во всяком случае, смысловое значение обоих мест располагается на одной линии. Требование удостоверения «чести, честности» выразительно обосновывается в 1 Петр 3:7⁵³ религиозным образом. «Честь» — это признание супруги в качестве члена общины, за которую умер Христос, даруя ей будущую жизнь. В нашем случае данное слово вовсе не имеет такого богословского наполнения. Оно относится прежде всего к мужу⁵⁴. Здесь имеется в виду приличное поведение, проистекающее из содержания общей нормы.

Примечательным является и факт повторного появления понятия «освящение» (ἁγιασμός), которое в 5-м и 7-м стихах всесторонне описывает образ жизни согласно требованиям воли Божией, но здесь называется лишь особая деталь ее осуществления.

Понятием «освящение» закрепляется не только естественная заповедь, но и то, что может быть принятым Богом. Обхождение с собственной женой должно быть таким, чтобы оно соответствовало предназначению христианского брака и тем самым могло быть угодным Богу.

⁵² Tarazi P. N. I Thessalonians: A Commentary... P. 137.

⁵³ Brox N. Der erste Petrusbrief. 1979 (EKK 21). S. 148; Goppelt L. Der erste Petrusbrief. 1978 (KEK XII/1). S. 220 и далее. Здесь «автор размышляет об употреблении родственной наставнической традиции общины».

⁵⁴ Holtz T. Der erste Brief an die Thessalonicher... S. 158: «оборот с греческим предлогом ἐν является наречием по отношению к слову κτῶσθαι».

Далее св. ап. Павел не говорит о том, как должно быть устроено это отношение; в последующем он будет отвергать только ложные отношения. Необходимо, однако, считаться с тем, что он имел в виду ограниченные половые отношения, отвечающие нормам, в соответствии с которыми жило иудейство⁵⁵. Не следует также недооценивать того, что он обращается только к мужчинам; женщины оказываются в поле его зрения как бы объектами мужского воздействия. Это тоже соответствует иудейскому образу мышления. Однако, женщина, вероятно, должна быть защищена от мужского коварства, почему мужчине и предписывается поведение в соответствии с волей Божией.

Стих 5

а не в страсти похотения, как и язычники, не знающие Бога.

μη ἐν πάθει ἐπιθυμίας καθάπερ καὶ τὰ ἔθνη τὰ μη εἰδότα τὸν θεόν.

Позитивному предназначению заповеданной формы обхождения в браке прилагается и негативное, которое свойственно язычникам. Такой контраст относится к общине, лишь недавно образованной из языческой среды и имеющей для нее всецело специфическое значение. Какой св. ап. Павлу виделась половая жизнь язычников, показывает Послание к Римлянам 1:24 и далее. В нем, в стихе 26, как и здесь, встречается понятие *πάθος* — «страсть», хотя оно может также встречаться и в сочетании, например, *πάθη ἀτιμίας* («постыдная страсть»). Оно имеет примерно то же значение, что и *πάθος ἐπιθυμίας* («ненасытная страсть») в рассматриваемом нами стихе, но только здесь страсть характеризуется с точки зрения ее происхождения, а там — с точки зрения действия, которое она оказывает на подверженного ей человека⁵⁶.

Такой же контекст предлагает слово *ἐπιθυμία* в стихе 24: «ненасытные в сердцах своих». Здесь опять значение слова не ограничивается областью половых отношений⁵⁷. Оно подразумевает нечто большее, принимая

⁵⁵ Ibid. S. 159.

⁵⁶ Holtz T. Der erste Brief an die Thessalonicher... S. 159: «слово *πάθος* у ап. Павла (и в Новом Завете) является сексуальным пороком. В Послании к Кол. 3:5 к слову *πάθος* присоединяется и описание порока *ἐπιθυμία* (впрочем, оба эти слова, вероятно, только расширяют вышеупомянутое понятие *πορνεία*)». Schweizer E. Der Brief an die Kolosser. ²1980 (EKK 11). S. 143; Rigaux B. Saint Paul. Les épîtres aux Thessaloniens. 1956 (EtB). P. 507 и далее; Michaelis W. *πάθος* // ThWNT. Stuttgart, 1933–69. T. V. S. 927f.

⁵⁷ Holtz T. Der erste Brief an die Thessalonicher... S. 159.

во внимание заповеди десятословия «не пожелай» (Рим 7:7) — желание человека жить без Бога (ср. Рим 6:12; 13:14; Гал 5:16, 24).

Но все же в 1 Фес 4:5 речь идет в первую очередь о желаниях, возникающих в отношениях между полами (ср. 1 Кор 10:6–10). Сам контекст однозначно придает этому обороту такой смысл: *πάθος* подразумевает страстное желание, исключающее всякий контроль над собой⁵⁸.

Так живут язычники, считает св. ап. Павел. Наставление касается формально всего первого предложения и говорит о том, что язычники живут со своими женами в похотливых страстях. Между тем при сравнительном анализе выявляется иной смысл. Слово *πορνεία* означает *незаконную половую связь*, имеющую место преимущественно вне брачных рамок. Это обстоятельство служит постоянным упреком язычникам со стороны иудейства, а вместе с ним и апостола Павла. Это значит, что противопоставляются друг другу половая жизнь с собственной женой в осознании ответственности перед Богом, с одной стороны, и беспорядочные половые отношения в язычестве, на что преимущественно указывает слово *πορνεία*, с другой.

Апостол Павел, таким образом, говорит об интимной жизни, какой ей не следует быть. Факт, что он при этом усматривал в супружеской жизни некие границы, становится еще определеннее. Но они воспринимаются с однозначным указанием на брак в позитивном его предназначении, «в святости и чести» (стих 4).

Язычниками являются те, кто не знает Бога. Это не синтетический, а аналитический приговор: то, что они не знают Бога, является их сущностью. Вместе с этим приговором св. ап. Павел перенял и свою формулировку об иудействе (ср. 2 Фес 1:8; Гал 4:8; Еф 2:12).

Она близко придерживается положений Ветхого Завета⁵⁹, но в то же время не является цитатой⁶⁰.оборот приводится не в формуло-риторическом виде. Между языческим распутством и незнанием Бога существует связь. В Послании к Римлянам 1:24 апостол указывает ясную причину: Бог подвергает язычников наказанию за отказ от Богопознания, за возведение в своем блуде творения Божия в ранг богов. Эти строгие суждения из 1 гл. Послания к Римлянам⁶¹ здесь отступают на второй план. Данный

⁵⁸ Charles R. H. The Greek Versions of the Testaments... TestJos 7.8: *πάθος ἐπιθυμίας πονηράς*. Иер 10:25: *ἔθνη τὰ μὴ εἰδότες σε (=κύριος)*, Пс 78:6: *ἔθνη τὰ μὴ ἐπεγνωκότα σε (=κύριος)*.

⁵⁹ Holtz T. Zum Selbstverständnis des Apostels Paulus. ThLZ 91. 1966. S. 327; Wolff Chr. Der erste Brief des Paulus an die Korinther. Zweiter Teil: Auslegung der Kapitel 8–16. 1982. S. 141.

⁶¹ Wilckens U. Der Brief an die Römer. Teilb. 1–3. 1978–82 (EKK 6). T. I. S. 97–100, 108f.

текст подразумевает, что незнание Бога — это незнание язычниками данного порядка жизни. В таком виде позиция апостола отвечает иудейским представлениям, ополчающимся на языческое безбожие и связанные с ним пороки⁶².

«Плотские движения естественны в теле, и в них нет греха. Грех в том, как относится к ним человек со своей свободной волей и совестью. Кто услаждается этими движениями, произвольно возбуждает их и готов удовлетворять им, тот похотствует. Кто частым удовлетворением этой похоти образует в себе склонность к ее услаждениям, тот болеет страстью похоти, которая тяготит, томит и мучит его тирански»⁶³.

«В этом состоянии она овладевает всем человеком, и он начинает проводить свою жизнь только среди таких условий, которые могут питать и услаждать ее. Ради сласти, доставляемой удовлетворением»⁶⁴.

Апостол Павел в своих наставлениях осуждает весь спектр этой страсти, начиная с первых услаждений движениями плоти и охватывая все пространство дел, навыков и порядков, в которых она властвует. Он употребляет этот термин в более широком значении, а именно как *злое направление воли*. Дела этой страсти, творимые теми, кто обратился к Живому и Истинному Богу (1:9), св. ап. Павел уподобляет людям, которые все еще далеки от Бога, не знают Его и не достойны звания верующего⁶⁵.

Св. Иоанн Златоуст пишет: «здесь показывает Апостол и способ, как должно уцеломудриться, именно, отсекая страсти похотные» — т. е. самые первые ее движения, позывы и влечения⁶⁶.

Блаж. Феофилакт прибавляет: «похотной страстью называет апостол все то, что разжигает похоть: утехы, развлечения, праздность, пышность

⁶² Weiß J. Das Urchristentum, hrsg. von R. Knopf, Göttingen 1917. S. 14: «безнравственность необходимым образом ведет к богословским заблуждениям: „ибо почитание неизвестных богов есть начало всякого зла и причина и конец“ (παντὸς ἀρχὴ καὶ αἰτία καὶ πέρας ἐστίν, стих 27), (ἀμφοτέρα δὲ αὐτοῦ μετελεύσεται τὰ δίκαια, стих 30)»; Книги Сивилл. Песнь III // Книги Сивилл. М., 1996. С. 48–72: указание на то, что безбожие и нравственный упадок имеют одну и ту же природу.

⁶³ Феофан (Говоров), еп. Толкования посланий св. ап. Павла: Послания к Солуняном, к Филимону, к Евреям. М., 1883. С. 305.

⁶⁴ Там же. С. 305

⁶⁵ Tarazi P. N. I Thessalonians. A Commentary... P. 139.

⁶⁶ Иоанн Златоуст, свт. Толкование на первое послание ап. Павла к Фессалоникийцам // Он же. Творения. СПб., 1905. Т. 11. С. 512.

и прочее. И от этого всего, разжигающего похоть, необходимо воздерживаться, если желаешь целомудрствовать»⁶⁷.

Стих 6

чтобы вы ни в чем не поступали с братом своим противозаконно и корыстолюбиво: потому что Господь — мститель за все это, как и прежде мы говорили вам и свидетельствовали.

τὸ μὴ ὑπερβαίνειν καὶ πλεονεκτεῖν ἐν τῷ πράγματι τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ, διότι ἕκδικος κύριος περὶ πάντων τούτων, καθὼς καὶ προείπαμεν ὑμῖν καὶ διεμαρτυράμεθα.

Содержание нового самостоятельного предложения почти такое же трудное, как и предыдущего. Спорным, прежде всего, является понимание выражения ἐν τῷ πράγματι. Если брать общее значение слова πράγμα⁶⁸ — «дело, вещь», то в этом случае артикль будет анафорическим⁶⁹, и перевод будет выглядеть как «в этом деле», именно таким, каким он был до этого⁷⁰. Между тем сразу же возникает трудность, которая отсутствует в вышеприведенном предложении⁷¹. Оборот не может распространяться на 4-й стих, потому что там речь идет о благочестивой супружеской жизни в противовес блудной распущенности язычников. Он должен бы тогда вновь обращаться к слову πορνεία (3-й стих). Только в этом случае появлялся бы примечательный смысл, который теперь

⁶⁷ Феофилакт Болгарский, архиеп. Толкования на послания св. апостола Павла. М., 2000. Кн. 2. С. 249.

⁶⁸ Maurer Chr. πράγμα // ThWNT. Stuttgart, 1933–69. T. VI. S. 638, 33ff; 639, 1ff; Bauer W. πράγμα // Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur. Berlin; New York. 1958.

⁶⁹ Anaphora — повторение одного и того же элемента в высказывании или для его усиления, или для осуществления симметрии (Марузо Ж. Анафора // Он же. Словарь лингвистических терминов. М., 1960. С. 29).

⁷⁰ Rigaux B. Saint Paul. Les épîtres aux Thessaloniciens... P. 510; Best E. A Commentary on the First and Second Epistles to the Thessalonians... P. 166; Friedrich G. Der erste Brief an die Thessalonicher. Der zweite Brief an die Thessalonicher // Die Briefe an die Galater, Epheser, Philipper, Kolosser, Thessalonicher und Philemon. 1976. S. 239; Bruce F.F. 1 & 2 Thessalonians. 1982 (Word Biblical Commentary 45). P. 84f; Maurer Chr. πράγμα... S. 640, 30ff; Schmithals W. Paulus und die Gnostiker. Untersuchungen zu den kleinen Paulusbriefen. 1965 (ThF 35). S. 113; Deidun T. J. New Covenant Morality in Paul. 1981 (AnBib 89). P. 244–248.

⁷¹ Holtz T. Der erste Brief an die Thessalonicher... S. 161: «слово πράγμα может быть также и эвфемизмом в области половых отношений, но в данном случае это не имеет значения, поскольку в предыдущем предложении речь не идет об этом, а о πορνεία».

св. ап. Павел, после всеобщего запрета в 3-м стихе (воздерживайтесь от «блуда»), выразил бы казуистически в ограничительной форме: «*Не проходите в таком деле мимо своего брата*».

Получается, что оба глагола — ὑπερβαίνειν и πλεονεκτεῖν — указывают здесь на совершенно иное направление. Глагол ὑπερβαίνειν имеет довольно широкое значение⁷², содержащее в себе смысл «переступить, переходить». По контексту⁷³ смысл этот получает негативное направление, а именно: «не обращать внимания, не принимать близко к сердцу, позволять себе злоупотребления». Посредством связи со вторым глаголом это направление ближе определяет такое бесцеремонно-грубое поведение по отношению к брату. Глагол πλεονεκτεῖν переводится как «обогащать, обманывать, обделять», преимущественно в материальной области⁷⁴.

Прямое использование данного слова применительно к сфере сексуальности совершенно маловероятно. Исходя из того, что доказательства по этому поводу отсутствуют, представление о его желаемом понимании трудно реализовать⁷⁵.

Если же мы будем исходить из того, что эти глаголы обозначают бесцеремонное вмешательство в материальную область другого⁷⁶, то слово πρᾶγμα будет иметь соответствующее значение. Больше здесь подходит значение «процесс, правовое действие»⁷⁷. Артикль имел бы тогда родовой смысл (как у λорρεία, ст. 3)⁷⁸ и предложение указывало бы на судебное

⁷² Schneider J. ὑπερβαίνω // ThWNT. T. V. S. 739, стих 34; S. 740, стих 34.

⁷³ Holtz T. Der erste Brief an die Thessalonicher... S. 161: «греч. слово ὑπερβαίνειν вместе с другим словом πλεονεκτεῖν образуют словесную пару; дополнением для обоих глаголов служит выражение τοῦ ἁδελφοῦ αὐτοῦ».

⁷⁴ Ibid. «С таким значением этот глагол употребляется в 2 Кор 7:2, 12, 17, 18; примечательно и место в 2 Кор 2:11; но даже и там прослеживается мысль о чрезмерном обогащении. Слово πλεονέκτης (1 Кор 5:10 и далее, ср. в Еф 5:5) постоянно присутствует в каталоге пороков, в кругу блудных грехов, постоянно используется в смысле материального обогащения наряду со словом πλεονεξία, которое в этой словарной группе встречается сравнительно чаще в Новом Завете».

⁷⁵ Best E. A Commentary on the First and Second Epistles to the Thessalonians... P. 166: «Если человек пользуется другой женщиной, то он обманывает брата, который позже женится на ней, либо, что вполне возможно, обману подвергаются все братья, поскольку половая распущенность поражает все общество»; Schmithals W. Paulus und die Gnostiker. Untersuchungen zu den kleinen Paulusbriefen. 1965 (ThF 35). S. 113ff.

⁷⁶ Merk O. Handeln aus Glauben. Die Motivierungen der paulinischen Ethik. 1968. S. 47; Moffatt J. The First and Second Epistles of Paul the Apostle to the Thessalonians. 1910. P. 34.

⁷⁷ Holtz T. Der erste Brief an die Thessalonicher... S. 162: «1 Кор 6:1 показывает, что у Павла это значение является часто употребляемым»; Bauer W. πρᾶγμα...; Maurer Chr. πρᾶγμα...

⁷⁸ Dobschütz E. von. Die Thessalonicher-Briefe... S. 167; Merk O. Handeln aus Glauben... S. 48.

разбирательство против брата, который не должен злоупотреблять своим ближним и обогащаться за его счет⁷⁹. Однако такое объяснение также неудовлетворительно. Оно слишком специально для обозначения связи, широко говорящей о действиях по воле Божией. У такого объяснения нет ясного исторического обоснования в Послании к Фессалоникийцам. Но если бы оно и было, то тогда апостолу Павлу затруднительно было бы говорить о юридическом процессе членов общины друг против друга. Такой процесс он уже квалифицировал как действие вопреки воле Божией⁸⁰. Как историческая ситуация, так и реакция ап. Павла в 1 Кор 6:1–11 совершенно отличны от того, что мы имеем здесь⁸¹.

Таким образом, слово *πράγμα* должно иметь общее значение «дело, предприятие, действие». Такое значение вполне доказуемо (Рим 16:2)⁸², если его к тому же не ограничивать еще и сферой коммерции. Конечно, оно возникает прежде всего из взаимосвязи, но здесь слово стоит с родовым артиклем. Между тем в нашем месте это как раз тот контекст, который указывает на правильное понимание. Значение это основывается на том наблюдении, что у св. ап. Павла, как и в иудействе, намного чаще понятия блуда и страсти употребляются в непосредственной связи друг с другом. Конечно, из этого не следует, что ап. Павел к запрету на блуд также должен был бы и тут поставить рядом запрет на корыстолюбие (алчность). Но если, как здесь, в увещательной связи, направленной на преодоление языческого образа жизни, наряду со словом «блуд» стоит производное слово *πλεονεκτή*, то оно может тогда иметь значение корыстолюбия в материальной области (см. 1 Кор 5:10, и далее, 6:10; Еф 5:5 (*πλεονέκτης*), Мк 7:22; Рим. 1:29; Еф 4:19; 5:3; Кол 3:5, *πλεονεξία*)⁸³.

Запрещается алчное злоупотребление в отношении «брата». При этом речь, без сомнения, идет о брате по вере⁸⁴. Этот запрет не ограничивается отношениями внутри общины, но подразумевает такое же взаимодействие и с остальными людьми.

В этом запрете находит выражение концентрация общины в ее общественной жизни на самой себе. Однако такое внутриобщинное поведение

⁷⁹ *Dibelius M.* An die Thessalonicher I–II... S. 22; *Delling G.* *πλεονέκτης* // ThWNT. T. VI. S. 271, 3ff.

⁸⁰ *Maurer Chr.* *πράγμα*... S. 640, ст. 17–197.

⁸¹ *Kümmel W. G.* Einleitung in das Neue Testament. Heidelberg. 201980. S. 234.

⁸² *Bauer W.* *πράγμα*, 2...

⁸³ *Holtz T.* Der erste Brief an die Thessalonicher... S. 162.

⁸⁴ *Ibid.* S. 162.

в качестве типичного поведения нельзя классифицировать негативно. Неслыханная миссионерская жизненная сила христианских общин свидетельствует об их открытости, исключаяющей подобную характеристику. Закрытость же общины является концентрацией на альтернативном стиле жизни, цель которого есть, собственно, преобразовательное воздействие на внешний мир.

Основополагающее предложение стиха 6b распространяется не только на содержание стиха 6a, но и на все действие, начиная с 3-го стиха. Общая и широкая формулировка (*περὶ πάντων τούτων*) проясняет то обстоятельство, что св. ап. Павел полнее понимает сказанное до этого, полнее того, о чем говорит далее дословный текст. Для него сказанное сочетается, очевидно, определенным совершенным образом с волей Божией. Примечательно, что св. ап. Павел, несмотря на эту сосредоточенность, думает только о порочных действиях. То, что он далее действие, о котором говорится в стихах с 3-го по 6-й, подводит под понятия «воля Божия» и «ваше освящение», а в конце имеет в виду лишь действие, отвергаемое Богом, свидетельствует о тенденции выравнивания: освящение — это запрет на такие действия, которые приводят к суду. Такое состояние действий рефлектирующим образом появляется в Рим 3:23: «...потому что все согрешили и лишены славы Божией, которую имел Адам при сотворении и которой он лишился»⁸⁵.

Этим объясняется необычная направленность увещания, более сильного в запрещениях, нежели в заповедях. В ее основе лежит образ человека как сотворенного по образу Божию.

«Все это действие» подвержено суду Божию. Оборот, посредством которого это передается, выглядит как *ἕκδικος κύριος* и носит отпечаток ветхозаветно-иудейской традиции⁸⁶. При этом *κύριος* всякий раз выступает

⁸⁵ Wilckens U. Der Brief an die Römer. Teilb. 1–3. 1978–82 (EKK 6). T. I. S. 188.

⁸⁶ Holtz T. Der erste Brief an die Thessalonicher... S. 164. Хольц пишет, что прямого заимствования из Ветхого Завета не наблюдается. Нет доказательств и того, что слово *ἕκδικος* взято из перевода LXX-ти. Ближе всего к данному выражению стоит псалом 93, ст. 1: *θεὸς ἐκδικήσεως κύριος* (*θεὸς ἐκδικήσεως ἐπαρρησιάσατο*). Что касается иудаизма, см.: Charles R. H. The Greek Versions of the Testaments of the 12 Patriarchs— TestXII, там чаще употребляется слово *ἐκδίκησις* со ссылкой на Бога (Руфь 6:6; Лев 18:1; Дан 5:6; Ос 20:1). Особенно примечательны в этом отношении Рим 12:19 и Евр 10:30, где говорится об отступлении от заповедей Втор 32:35, в переводе LXX-ти (*ἐν ἡμέρᾳ ἐκδικήσεως ἀνταποδώσω*). Ср. также TestGad 6.7: *δὸς τῷ θεῷ τὴν ἐκδίκησιν*; см. также JosAs 23.13; 28.14 (*ἐκδικέω*).

как Бог⁸⁷. Так же должен был понимать это и св. ап. Павел. Бог — это Тот, Кто «на деле применяет Свое право» (ἐκδικος⁸⁸).

Перевод данного слова как «мститель» может вводить в заблуждение, если при этом не учитывать, что благодаря Его действию вновь устанавливается законное право. Наказывающий Страшный суд Божий в конце бытия этого мира придает факту несоблюдения воли Божией объемность и глубину⁸⁹. Страшный суд Божий вынесет окончательное решение относительно вечной жизни, и он неуклонно приближается.

Губительные последствия действий против воли Божией раньше были неизвестны общине, как и заповеданный образ жизни, обязательный для них с принятием христианства. Апостол говорил им об этом раньше⁹⁰, и теперь снова свидетельствует то же. Полнота высказывания обоснована не только стилистически⁹¹, но и целесообразно. Св. ап. Павел крайне настоятельно внушает общине, что жизнь не представляет собой вседозволенность, но что Бог требует соблюдения того порядка, который Он дал жизни.

Стихи 7–8

Ибо призвал нас Бог не к нечистоте, но к святости. Итак, непокорный непокорен не человеку, но Богу, Который и дал нам Духа Своего Святаго.

οὐ γὰρ ἐκάλεσεν ἡμᾶς ὁ θεὸς ἐπὶ ἀκαθαρσίᾳ ἀλλ' ἐν ἀγιασμῶ. τοιγαροῦν ὁ ἀθετῶν οὐκ ἄνθρωπον ἀθετεῖ ἀλλὰ τὸν θεὸν τὸν [καὶ] διδόντα τὸ πνεῦμα αὐτοῦ τὸ ἅγιον εἰς ὑμᾶς.

⁸⁷ Friedrich J. Gott im Bruder? 1977. (СThM A.7). S. 239; Schlier H. Der Römerbrief: Kommentar. 1977 (HThK 6). S. 68; Marxsen W. Der erste Brief an die Thessalonicher. 1979. S. 59; Schrenk G. ἐκδικος // ThWNT. Т. II. S. 442, 47; Laub F. Eschatologische Verkündigung und Lebensgestaltung nach Paulus. Eine Untersuchung zum Wirken des Apostels beim Aufbau der Gemeinde in Thessalonike. 1973. S. 56; Merk O. Handeln aus Glauben... S. 48–50.

⁸⁸ Schrenk G. ἐκδικος // ThWNT. Т. II. S. 442: «через уподобление греческому слову ἐκδικάζω образовалось эллинистическое значение: „тот, кто представляет или исполняет право“».

⁸⁹ Merk O. Handeln aus Glauben... S. 48.

⁹⁰ Bauer W. προείπον, 2 // Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur. Berlin; New York, 1958 (Nachdruck 1963, 1971); греч. слово προείπον означает «уже прежде, ранее сказанное однажды»; Best E. A Commentary on the First and Second Epistles to the Thessalonians... P. 167.

⁹¹ Rigaux B. Saint Paul. Les épîtres aux Thessaloniens... P. 512.

Указав на преступность несправедливых отношений к ближнему, апостол разъясняет далее, на чем основывается в христианском мире такой порядок, по которому ни одно, даже самое малейшее, преступление не может остаться безнаказанным (ст. 7–8).

Всякое преступление против ближнего, каким бы малым и ничтожным оно ни казалось, противоречит высокому христианскому званию (Еф 4:1). Христианин, сознательно уверовавший в Господа Иисуса Христа, вступает в ближайшее общение с Ним. Поэтому всякое греховное действие его, греховное настроение и помысл являются преступной изменой христианина своему Господу, к последованию и подражанию Которому он добровольно обязал самого себя (Гал 3:27). Кроме того, христианин имеет благодатные дары Святого Духа, дающего ему особенную силу для борьбы с грехом. Благодаря всему этому всякий грех христианина против ближнего является нарушением богоустановленного порядка нравственной жизни, так что при всяком злоупотреблении благом ближнего обижаемым является не один только человек, которого оскорбляют, но вместе с тем и Сам Бог. Таким образом, всякий грешник из христиан и при всяком преступлении против ближнего является противником Бога⁹² и Духа Святого.

Под «человеком» (οὐκ ἄνθρωπον) в 4:8 следует понимать всякого вообще ближнего, с которым поступают противозаконно и несправедливо⁹³.

Источники и литература

1. Дворецкий И. Х. Латино-русский словарь. Изд-е 3-е. М., 1986.
2. Иоанн Златоуст, свт. Творения. Т. 11: Толкование на первое послание ап. Павла к Фессалоникийцам. СПб., 1905.
3. Книга Юбилеев / Введ. и рус. пер. проф. прот. А. Смирнова. Казань, 1895.
4. Книги Сивилл / Пер с древнегреч. М. и В. Витковских. М., 1996. 288 с.
5. Марузо Ж. Словарь лингвистических терминов. М., 1960. 435 с.
6. Словарь библейского богословия / Под ред. Леон-Дюфура Касавье и др. Брюссель, 1974. 1288 с.
7. Стотт Дж. Послания к Фессалоникийцам. Пер. с англ. СПб., 1997. 257 с.
8. Тексты Кумрана. Вып. 2 / Введен., пер. с древнеевр. и араб. и комментарии А. М. Газова-Гинзберга, М. М. Елизаровой и К. Б. Старковой. СПб., 1996. 440 с.
9. Титов Ф. Первое послание ап. Павла к Фессалоникийцам. Опыт исагогико-критико-экзегетического исследования. Киев, 1893. 289 с.

⁹² Lipsius. Theolog. Stud. und Krit. 1854. Т. IV. S. 921.

⁹³ Иоанн Златоуст, свт. PG. Т. 62. Col. 425; ср.: Икумений. Ibid. Т. 119. Col. 85.

10. *Феофан (Говоров), свт.* Толкования посланий ап. Павла. Послания к Солуняном, к Филимону, к Евреям. М., 1883. 535 с.
11. *Феофилакт Болгарский, архиеп.* Толкования на послания св. апостола Павла. М., 2000. Кн. 2. 645 с.
12. *Baltensweiler K.* Die Ehe im Neuen Testament. Exegetische Untersuchungen über Ehe, Ehelosigkeit und Ehescheidung. 1967 (AThANT. 52).
13. *Best E.* A Commentary on the First and Second Epistles to the Thessalonians. 2. 1977 (BNTC).
14. *Bornemann W.* Die Thessalonicherbriefe. 1894 (KEK ^{5/6}10).
15. *Brox N.* Der erste Petrusbrief. 1979 (EKK 21).
16. *Bruce F. F.* 1 & 2 Thessalonians. 1982 (Word Biblical Commentary. 45).
17. *Charles R. H.* The Greek Versions of the Testaments of the 12 Patriarchs. Oxford, 1908.
18. *Conzelmann H.* Der erste Brief an die Korinther. ¹¹1969 (KEK 5).
19. *Dabelstein R.* Die Beurteilung der Heiden bei Paulus. 1981, (BET 14).
20. *Deidun T. J.* New Covenant Morality in Paul. 1981 (AnBib 89).
21. *Dibelius M.* An die Thessalonicher I–II. An die Philipper. ³1937.
22. *Dobschütz E. von.* Die Thessalonicher-Briefe. 1909 (KEK 710), Nachdruck 1974 (mit einem Literaturverzeichnis von O. Merk, hrsg. von F. Hahn).
23. Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament / ed. H. Balz and G. Schneider. I.
24. Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament / ed. H. Balz and G. Schneider. II.
25. Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament / ed. H. Balz and G. Schneider. III.
26. *Friedrich G.* Der erste Brief an die Thessalonicher. Der zweite Brief an die Thessalonicher, in: Die Briefe an die Galater, Epheser, Philipper, Kolosser, Thessalonicher und Philemon / übers. und erkl. von J. Becker, H. Conzelmann und G. Friedrich. 1976.
27. *Friedrich J.* Gott im Bruder? 1977 (CThM. A.7).
28. *Goppelt L.* Der erste Petrusbrief. 1978 (KEK. XII/1).
29. Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur, A III 1f. Berlin; New York, ⁵1958.
30. *Holtz T.* Der erste Brief an die Thessalonicher. Zürich: Einsiedeln; Köln: Benziger; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag. 1986. EKK XIII. 291 S.
31. *Holtz T.* Zum Selbstverständnis des Apostels Paulus. ThLZ. 91. 1966.
32. *Kümmel W. G.* Einleitung in das Neue Testament. Heidelberg, ²⁰1980.
33. *Laub F.* Eschatologische Verkündigung und Lebensgestaltung nach Paulus. Eine Untersuchung zum Wirken des Apostels beim Aufbau der Gemeinde in Thessalonike. 1973.
34. *Lipsius.* Theolog. Stud. und Krit. T. IV. 1854.
35. *Marxsen W.* Der erste Brief an die Thessalonicher. 1979.
36. *Merk O.* Handeln aus Glauben. Die Motivierungen der paulinischen Ethik. 1968.
37. *Milligan G.* St. Paul's Epistles to the Thessalonians. The Greek Text with Introduction and Notes. London, 1908.

38. *Moffatt J.* The First and Second Epistles of Paul the Apostle to the Thessalonians. 1910.
39. *Migne J. P.* Catalogus Patrologiae. Cursus completus. Accurante. Serie graeco. Paris, 1865.
40. *Reinmuth E.* Geist und Gesetz // Studien zu Voraussetzungen und Inhalt der paulinischen Paränese. Diss. theol. Halle, 1981. S. 54–94.
41. *Rigaux B.* Saint Paul. Les épîtres aux Thessaloniens. 1956 (EtB).
42. *Röhm.* Der erste Thessalonicherbrief. Passau, 1885.
43. *Schlier H.* Der Römerbrief: Kommentar. 1977 (HThK. 6).
44. *Schmithals W.* Paulus und die Gnostiker. Untersuchungen zu den kleinen Paulusbriefen. 1965 (ThF. 35).
45. *Schrage W.* Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese. Ein Beitrag zur neutestamentlichen Ethik. Gütersloh, 1961.
46. *Schrage W.* Ethik des Neuen Testaments. ⁴1982 (Grundrisse zum Neuen Testament. 4).
47. *Schrage W.* Zur Frontstellung der paulinischen Ehebewertung in 1 Cor. 7.1–7. ZNW. 67. 1976.
48. *Schweizer E.* Der Brief an die Kolosser. ²1980 (EKK. 11).
49. *Shmidt.* Der erste Thessalonicherbrief. Berlin, 1885.
50. *Tarazi P. N.* I Thessalonians: A Commentary. N. Y.: Crestwood. 1982. 190 p.
51. Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament / ed. G. Kittel. Stuttgart, 1933–69. II.
52. Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament / ed. G. Kittel. Stuttgart, 1933–69. III.
53. Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament / ed. G. Kittel. Stuttgart, 1933–69. V.
54. Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament / ed. G. Kittel. Stuttgart, 1933–69. VI.
55. Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament / ed. G. Kittel. Stuttgart, 1933–69. VII.
56. *Weiß J.* Das Urchristentum / hrsg. von R. Knopf. Göttingen, 1917.
57. *Wilckens U.* Der Brief an die Römer. Teilb. 1–3. 1978–82 (EKK 6).
58. *Wilckens U.* Die Missionsreden der Apostelgeschichte. Form- und traditionsgeschichtliche Untersuchungen. 3. 1974 (WMANT. 5).
59. *Wolff Chr.* Der erste Brief des Paulus an die Korinther. Zweiter Teil: Auslegung der Kapitel 8–16. 1982.

Сокращения

AThANT – Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments.

BE – Beiträge zur evangelischen Theologie.

EtB – Études bibliques.

EWNT – Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament, ed. H.Balz and G. Schneider.

HThK – Herders theologischer Kommentar.

EKK (KEK) – Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament.

ThLZ – Theologische Literaturzeitung, 1956.

ThWNT – Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, ed. G.Kittel, Stuttgart.

ZNW – Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft.

ZThK – Zeitschrift für Theologie und Kirche.

Priest Andrey Parafenyuk. Analysis, Exegesis and Theology of the I Thessalonians 4:1–8: Sanctification as Abstinence from Fornication and Avarice.

The purpose of this article is to explain the preconditions, origins, and applications of early Christian moral counsels in the theology of St. Paul based on an exegetical analysis of the first eight verses of the fourth chapter of I Thessalonians. The author relies on the best modern dictionaries of New Testament Greek as well as on exegetical works of the well-known scholars of the 20th century.

Keywords: sanctification, fornication, avarice, request, prayer, order, vessel, honor, passion, activity.

Priest Andrey Parafenyuk – Candidate of Theology, Lecturer at St. Petersburg Theological Academy (mishaby@yandex.ru).

Священник Павел Лизгунов

О БЛАЖЕНСТВЕ НИЩИХ ДУХОМ И КРОТКИХ. СОЗДАВАЛ ЛИ ЕВАНГЕЛИСТ МАТФЕЙ НОВУЮ ЗАПОВЕДЬ?

В статье анализируются предположения ряда западных исследователей (в частности, автора статьи «Французского словаря духовности») о том, что первая и третья заповеди блаженств (блаженства нищих духом и кротких) изначально представляли собой одну заповедь, а также о том, что евангелист Матфей добавил слово «духом» к первой заповеди блаженства от себя. Цель исследования — выяснить доказательность этих гипотез. Основной метод — контекстуальный анализ. Автор приходит к выводу, что первая гипотеза сомнительна, вторая — допустима, но не обязательна к принятию.

Ключевые слова: нищие духом, кроткие, смиренные, смирение, кротость, нищета духа, заповеди блаженства, Нагорная проповедь, христианское нравственное учение, Священное Писание.

«Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное» (Мф 5:3). Этими словами начинается Нагорная проповедь, в которой Спаситель впервые систематически излагает евангельское нравственное учение, поразившее и завоевавшее своей глубиной и силой, а также своей новизной весь окружающий языческий мир. Этими же словами Евангелие вводит в обиход эллинистического мира совершенно тому не знакомое духовное понятие — понятие смирения¹. Античный мир, ведавший такие нравственные добродетели, близкие к христианству, как милосердие, кротость, мужество, терпение, благоразумие, — воспринимал их

Священник Павел Лизгунов — магистр богословия, аспирант Московской духовной академии (кафедра богословия), проректор по учебной работе Курской духовной семинарии (lizgunov@gmail.com).

¹ О неведении античным миром добродетели смирения написано много. Это достаточно общее святоотеческое мнение. Из исследовательской литературы на эту тему см., напр.: *Cathrein H.* Haben die heidnischen Pilosophen die Demut gekannt // *Zeitschrift für ascese und mystic*, 1. Innsbruck; Wien; München: Verlagsanstalt tyrolia A. G., 1925/26. P. 283–288; *Gauthier R.-A.* Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1951. P. 405. См. также нашу статью: *Лизгунов П., свящ.* Понятие смирения в античности // *Материалы VI международной студенческой научно-богословской конференции*. СПб.: Издательство СПбДА, 2014. С. 12–20.

как один из путей к человеческому величию, но никак не к его «малости», «смирению», которое практически всегда характеризует у языческих мыслителей низменные состояния души². Также античный мир едва ли когда-либо понимал как добродетель *нищету*, тем более непонятную *нищету духа*. Обращенный в христианство воспитанник философов должен был воспринимать первую заповедь блаженств как некий парадокс, который необходимо осмыслить.

Между тем в среде, где эти слова были сказаны, в народе иудейском, заповедь отнюдь не выглядела так парадоксально. Понятие духовной нищеты имеет в Ветхом Завете долгую историю. Как известно, слово «нищий», *ani* (אֲנִי), имеет в ветхозаветной традиции целый спектр значений. Происходящее от глагола *ana* (אָנָה), «наклонять, угнетать, усмирять», это прилагательное обозначает собой, во-первых, всех угнетенных, притесненных, всех буквально нищих, принадлежащих к низким слоям населения³. В Ветхом Завете, особенно в Псалтири и у пророков, много говорится о Боге как Защитнике этих несчастных, порицаются богатые, притесняющие их. На греческий язык Септуагинта передавала этот смысл слова понятиями *λένης* («бедный»), *πτωχός* («нищий»), *ἀσθενής* («слабый»), *ταπεινός* («ничтожный», «маленький»).

Однако этим значением содержание понятия не ограничивается. Также понятие *нищий* подразумевает собой духовно нищего, нищего Богом, — то есть того, кто ощущает нужду в Боге — и тем особенно угоден Ему. «А вот на кого Я призрю: на смиренного (*ani*) и сокрушенного духом и на трепещущего пред словом Моим» (Ис 66:2). Это значение на греческий передавалось в большинстве случаев словом *πραΰς* («кроткий»), иногда — *ταπεινός* («малый», «смиранный»).

Кроме *ani* есть также однокоренное с ним слово *anaw* (אָנָו), чрезвычайно близкое к нему по значению. Оно также обозначает и нищих, и угнетенных, и смиренно-кротких⁴. Разница между словами в том, что первое чаще обозначает социальное положение нищих и угнетенных, а второе — нравственное состояние духовной нищеты, смирения и кротости. Последнее слово, а также однокоренное с ним существительное *anawa*, употребляется, кроме материально и духовно нищих, применительно к пророкам (Числ 12:3), царю (Пс 45:4) и даже к Богу (Пс 18:35).

² Подробнее об этом см. Лизгунов П., *свщ.* Понятие смирения в античности... С. 12–20.

³ Harris R.L., Archer G.L., Waltke Jr. & B.K. Theological Wordbook of the Old Testament (electronic ed.). Chicago: Moody Press, 1999. P. 684.

⁴ Ibid. P. 682.

Некоторые исследователи делают вывод о постепенном развитии в библейском языке и нравственном учении понятия нищеты материальной до понятия духовной нищеты. Это развитие, по мнению некоторых, отразилось и на терминологии: нравственный компонент, сформировавшись, потребовал собственного термина, которым и стал *anaw*, на одну букву отличный от *ani*⁵.

Впрочем, не все разделяют мнение о существенном различии этих терминов. Во-первых, во всем Ветхом Завете за двумя терминами сохраняются оба упомянутых значения. У пророка Исайи, например, они употребляются совершенно синонимично и взаимозаменяемо. Во-вторых, зачастую рукопись вообще не позволяет с точностью определить, какое именно слово написано: из-за сходства написания сложно понять, *aw* или *iod* стоит в тексте, — соответственно, текст приводят в разных редакциях. Предполагают, что даже само наличие двух терминов может быть обусловлено известной проблемой чередования букв *iod* и *wab*⁶.

Что же касается развития понятия от секулярного до духовного, то эта концепция также неочевидна, так как практически весь спектр значений можно встретить как в ранних, так и в поздних книгах. Уже в Книге Чисел словом *anaw* характеризуется пророк Моисей, бывший «кротчайшим из всех людей» (Числ 12:3). Вполне можно допустить, что слово изначально содержало в себе разнообразие значений.

Как бы то ни было, ко времени Спасителя слова *ani*, *anaw* и образованные от них существительные *anawa* («смирение»), *oni* («бедствие»/«смирение») и подобные обладали огромной смысловой глубиной.

Евангелие доступно нам на греческом языке. Спаситель, как известно, говорил на арамейском языке. С изрядной долей уверенности предполагают, что, говоря о первом блаженстве «нищих духом» (гр. οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι), Спаситель использовал арамейское слово *anwânâ*, аналогичное древнееврейскому *anaw*, или, возможно, *anûâ*, соответствующее *ani*⁷. Соответственно, высказывание не было для слушателей парадоксальным, но отсылало их к знакомому духовному понятию ветхозаветной нравственности.

Многие исследователи предполагают, что слово «духом» в этой заповеди добавлено самим евангелистом (или его переводчиком на греческий) для того, чтобы не-иудеям был понятен смысл заповеди — то,

⁵ Gauthier R.-A. Magnanimité... P. 377.

⁶ Harris R. L. et al. Theological Wordbook... P. 682.

⁷ Gauthier R.-A. Magnanimité... P. 400.

что Спаситель говорит не о материальной нищете, а в первую очередь о нравственном качестве смирения⁸. В отличие от ап. Матфея, евангелист Лука не «переводит» заповедь, говоря о блаженстве просто «нищих» (Лк 6:20)⁹, хотя в основе лежит одно и то же еврейское слово, сказанное Спасителем.

Более серьезный вопрос вызывает третья заповедь блаженств: «Блаженны кроткие, ибо они наследуют землю». Греческим словом πραῖς («кроткий»), переводилось то же самое слово *ani* или *anaw* — в тех случаях, когда оно имело явно нравственное значение. Кроме того, заповедь отсылает к фактически тождественному стиху Псалтири: «кроткие (οἱ πραῖς) наследуют землю и наслаются множеством мира» (Пс 36:11), где используется еврейское слово *anaw*, которое Септуагинта передает словом πραῖς («кроткие»).

Не совсем понятно, почему Спаситель повторяет одно и то же слово, причем с перерывом в виде заповеди о блаженстве плачущих, а также почему евангелист передает их разными словами¹⁰.

Исследователи пытаются решать этот вопрос разными путями. В частности, в известном «Французском словаре духовности» приводится мнение о том, что первая заповедь блаженств о нищих духом и вторая заповедь о блаженстве кротких в первоначальном тексте представляли собой единую заповедь, в которой говорилось о блаженстве «нищих-кротких», *anaw* (или *ani*), к которой для ясности евангелист добавляет пояснение «духом».

Но так как добродетель смирения, как и любви, двусоставна, евангелист не удерживается от того, чтобы добавить еще одну заповедь — о блаженстве кротких, употребляя другое слово, которым также часто переводился еврейский оригинал. Посредством этого он передает иную сторону смирения — смирение перед людьми, перед ближними, которое имеет форму кротости¹¹.

⁸ Adnès P. Humilité / Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique: doctrine et histoire. Paris: Beauchesne, 1969. Т. VII. P. 1147; Gauthier R.-A. Magnanimité... P. 400.

⁹ Русский славянский и Синодальный тексты приводят «нищие духом» и у ап. Луки, однако в греческом оригинале стоит просто «нищие».

¹⁰ О смысловом родстве первой и третьей заповедей блаженств упоминает и С. М. Зарин, однако причин их различия в тексте он не касается, замечая лишь: «первое более оттеняет положение человека, а второе — его поведение — его поведение как последствие этого положения» (Зарин С. М. Заповеди блаженства. Петроград, 1915. С. 41).

¹¹ Adnès P. Humilité... P. 1147.

Эта довольно красивая концепция сразу порождает несколько недоумений, первое из которых: почему в данном случае меняется традиционный порядок заповедей блаженств и третье блаженство становится вторым? В тексте это никак не объясняется, в то время как практически все авторитетные издания французского или греческого текстов Евангелия приводят традиционный порядок заповедей. При изучении источников выясняется, что в данном вопросе «Словарь» ориентируется на книгу R.-A. Gauthier «Magnanimité: L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne». Готье также никак не поясняет причину перемены мест блаженств, однако по аппарату ссылок можно понять, что ориентируется он на комментарий к Евангелию Лагранжа¹².

Только у Лагранжа можно понять причину этой замены. Оказывается, именно таков порядок заповедей блаженств в Вульгате. При этом Лагранж делает замечание, что такой порядок кажется ему вполне убедительным: во-первых, из-за того, что ему следуют некоторые тексты Татиана, Климента Александрийского и Григория Нисского, а также ряд рукописей, во-вторых, потому что он соответствует логике повествования и чрезвычайно близок по смыслу к первой заповеди блаженств¹³.

Конечно, неудивительно, что католические авторы ссылаются на Вульгату. Но все же удивляет, что такое авторитетное издание, как «Французский словарь духовности», имея в своем распоряжении все новейшие достижения библейской науки, не удосуживается даже упомянуть, почему в качестве основного избран текст, существенно отличный от подавляющего большинства имеющихся рукописей¹⁴. Представляется, что больше всего перечисленных авторов убеждает логика собственных рассуждений, в которую хорошо укладывается порядок Вульгаты и которую очень сильно колеблет иной порядок расположения блаженств¹⁵.

Есть и другие основания сомневаться в точности этой концепции во всей ее полноте.

¹² Gauthier R.-A. Magnanimité... P. 397.

¹³ Lagrange M.-J. *Evangile selon saint Matthieu* (3-eme édition). Paris: Lecoffre, J. Gabalda et fils, 1927. P. 82–83.

¹⁴ Порядок Вульгаты содержат также рукописи D, 33 и переводы *syc*, *boms* (Hagner D. A. Vol. 33A: *Word Biblical Commentary: Matthew 1–13*. Word Biblical Commentary. Dallas: Word, Incorporated, 2002. P. 88).

¹⁵ Приведенной концепции в той или иной степени придерживается немалое количество иных авторов, помимо цитированных: например, E. Bammel (*Theological Dictionary of the New Testament*. 10 vols. Grand Rapids: Eerdmans, 1964–76. Vol. 6. P. 904).

Приведенное рассуждение о самовольном «раздваивании» заповеди оставляет впечатление излишней дерзости евангелиста, который слова своего Учителя и Бога смело дополняет собственными трактовками и самовольно выбранными и самовольно «обрубленными» цитатами из Писания. Конечно, отличия текста у разных евангелистов (количество заповедей блаженства, порядок искушений Христа в пустыне, различные слова-добавки и др.) позволяют предположить, что апостол Матфей осуществлял определенную редактуру слов Спасителя. Вполне допустима, скажем, известная версия о том, что в некоторых местах он сводит воедино различные высказывания Господа, систематически излагая Его учение о тех или иных предметах (Нагорная проповедь, притчи о Царстве Небесном). Относительно заповедей блаженств современные западные библеисты предполагают, что четыре заповеди апостол Матфей, как и евангелист Лука, взял из источника Q, «спиритуализировав» их, а остальные — добавил из других источников¹⁶. Но все же, как представляется, есть существенное различие между группированием высказываний — и их значительным внутренним изменением.

Неувязки приведенной концепции усиливаются при любой попытке понять, как именно в таком случае должно было звучать изначальное высказывание Спасителя.

Предположим, заповедь о блаженстве кротких следует непосредственно за заповедью о блаженстве нищих духом. Но ведь у этих заповедей есть продолжение: нищих духом есть Царство Небесное, а кроткие наследуют землю. Очевиден параллелизм этих фраз, но все же они сказаны отдельно. Если предположить верность концепции Лагранжа, то остается совершенно неясным, как звучала первоначальная фраза Спасителя. Это могло бы быть «Блаженны нищие (духом), ибо они наследуют Царство Небесное и земное». Но в этом случае непонятно, зачем разделять фразу на две, почему не перевести: «Блаженны нищие духом и кроткие, ибо они наследуют Царство Небесное и землю». На каком основании евангелист мог сделать вывод, какое из двух обетований какой из двух сторон добродетели точнее соответствует? Может быть, наоборот, смиренный пред Богом наследует землю, а кроткий — небо? Затем, слова «кроткие наследуют землю» явно отсылают нас к Псалтири, в случае же «синтетической» фразы эта параллель оказывается скрытой.

¹⁶ Браун Р. Введение в Новый Завет. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. Т. 1. С. 212–213.

Можно предположить, что какого-то из обетований не было вовсе и заповедь звучала, например, так: «Блаженны нищие, ибо их есть Царство Небесное» — и все. «Кротких» евангелист добавляет, чтобы подчеркнуть «человеческую» сторону смирения, а обетование им находит в Псалтири. Но тогда остается не совсем ясным, на каком основании евангелист обрезает часть стиха Псалтири: «и наслаются множеством мира»; да и в целом добавка, явно значительно отличная по смыслу от заповеди Спасителя в обеих своих частях и вложенная в Его уста — это излишняя смелость.

Наконец, если снова вспомнить, что для подтверждения этой довольно шаткой конструкции нам надо отвергнуть подавляющее большинство греческих рукописей в пользу латинской Вульгаты, то предположение кажется совершенно неосновательным. Приходится согласиться с мнением Мецгера, согласно которому более вероятно, что первоначально заповеди были разделены, и лишь не ранее II века кто-то свел их вместе ради большего сближения блаженств смиренных и кротких¹⁷.

Что касается добавления слова «духом» к первому блаженству, то оно кажется гораздо более вероятным. Излишней дерзости пересказчика тут нет — просто попытка дать смысловой, а не буквальный перевод слов Христа. В пользу этого говорит отсутствие этого слова у апостола Луки (Лк 6:20), а также то, что у ап. Луки заповедь приводится в противоположность порицанию «Горе вам, богатые» (Лк 6:24), что уменьшает возможность добавки «духом» к блаженству. В другом месте, говорящем о ветхозаветных «нищих», апп. Матфей и Лука согласно приводят слово без пояснения (Мф 11:55 и Лк 7:22).

Кроме того, слова, очень похожие на поясняющие вставки, встречаются у ап. Матфея и в других местах: например, «алчущие правды» (Мф 5:6) вместо «алчущих» (Лк 6:21). «Ибо кто имеет, тому дано будет и приумножится, а кто не имеет, у того отнимется и то, что имеет» (Мф 13:12). У других евангелистов нет слов «и приумножится» (Мр 4:25, Лк 8:18). Совершенно аналогичной добавкой может быть (или не быть) и «...ибо Я кроток и смирен *сердцем*» (Мф 11:29).

С другой стороны, не следует забывать, что уже в кумранском «Свитке войны» встречается (на еврейском языке) буквально та же конструкция

¹⁷ Metzger B. M. A Textual Commentary on the Greek New Testament. Second Edition a Companion Volume to the United Bible Societies' Greek New Testament (4th rev. ed.). London; New York: United Bible Societies, 1994. P. 10.

«нищие духом» (*anawim ruah*), отсутствующая в Ветхом Завете¹⁸. Несмотря на то, что члены кумранской общины были знакомы с Ветхим Заветом и со всей глубиной смысла слова «нищие», они сочли возможным и необходимым уточнить, что именно о духовной нищете идет речь в данном случае. Предполагают, что евангелист мог в качестве пояснения использовать конструкцию из этого текста¹⁹. Однако нельзя исключать и того, что ко времени Христа ветхозаветный термин «нищие» нуждался в пояснениях для части общества эпохи эллинизма — или что такие пояснения были допустимы в качестве уточняющих, проясняющих нужный оттенок смысла и т.п. Поэтому неочевидно, почему точно такую же конструкцию не мог использовать в Своей проповеди Сам Господь.

Возвращаясь к вопросу о разнице первой и третьей заповеди блаженств, можно сделать такие предположения:

В обоих случаях используется одно и то же слово *ani*, «нищие». Тогда в первом случае евангелист мог использовать для перевода наиболее близкое по значению греческое слово «нищие» с добавкой «духом» для уточнения духовного смысла. Во втором случае — он использовал слово «кроткие» именно потому, что вторая часть блаженства — цитата псалма, и в Септуагинте это слово переведено словом «кроткие».

Тогда смысл повторения можно понять как некую духовную поэзию, в которой разными (и повторяющимися) словами выражаются по сути очень близкие понятия: блаженны нищие, блаженны плачущие, блаженны нищие, блаженны алчущие... блаженны изгнанные — и т.д.

В одном случае используется слово *ani* («нищий»/«смиранный»), в другом *anaw* («смиранный»/«нищий»). Исходя из их базовых значений, скорее, в первом *ani*, во втором — *anaw*. Их совместным использованием и сходством обетований подчеркивается и близость этих понятий, и смысловые оттенки каждого из них. В этом случае поэтический смысл сохраняется, но к повторению добавляются дополнительные оттенки. Блаженны нищие и кроткие, блаженные плачущие, блаженны кроткие и нищие, блаженны алчущие...

В первом случае Господь говорит именно «нищие духом» (*anawim* или *aniyim ruah*), во втором — просто «нищие» (*aniyim* или *anawim*),

¹⁸ Hagner D. A. Matthew 1–13. Word Biblical Commentary. Vol. 33A. Dallas: Word, Incorporated, 2002. P. 92.

¹⁹ Davies W. D., Allison D. C. A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew. London; New York: T&T Clark International, 2004. P. 442.

которое евангелист передает в соответствии с традиционным переводом псалма — «кроткие». Такой случай, принципиально не отменяя вышесказанных предположений поэтической нагрузки, наиболее близок к традиционным святоотеческим толкованиям проповеди. В первой заповеди Господь, используя традиционное еврейское слово *ani*, имевшее глубокую смысловую нагрузку еще в Ветхом Завете, вводит в учение о нравственных качествах, убажваемых Богом, начиная с самого первого качества — но делает поправку, что говорит именно о духовной нищете: поправку, допустимую языком и психологией слушателей, пусть не необходимую, но понятную им (иначе бы кумранские тексты не использовали аналогичную), — и необходимую для лучшего понимания проповеди последующими слушателями и читателями, к которым также обращается Господь. Затем Господь в ряде заповедей раскрывает разные проявления и последствия этой духовной нищеты: это угнетенные и плачущие, это кроткие сердцем, это милостивые и правдоискатели... это изгнанные за Господа. В третьей заповеди Господь употребляет то же самое слово *ani* или родственное с ним *anaw* уже без уточнения, что речь идет о духовной нищете. Во-первых, это уточнение уже сделано в начале проповеди. Во-вторых, здесь буквально повторяется знакомый слушателям текст псалма, в котором такого уточнения нет. В-третьих, вероятно, здесь присутствует немного больший, чем в первой заповеди, акцент на буквально (материально) нищих, которым, в противоположность их нищете, в качестве антитезы, обещается унаследовать всю землю.

Последняя версия (в отличие, например, от версии Лагранжа), совершенно не оставляет необходимости перемены мест заповедей в соответствии с Вульгатой. Еще одним ее достоинством представляется отсутствие необходимости подозревать евангелиста в излишней смелости при цитации своего Божественного Учителя. Кажется, апостолу Воплощенного Бога должно быть более свойственно стараться предельно точно передать Его слова, чем пытаться вольно передать их смысл, не зная, в какой полноте им этот смысл понят.

Таким образом, представляется достаточно ясным: тот факт, что евангельское понятие «нищие духом» опирается на разработанный в Ветхом Завете концепт, не влечет за собой необходимости менять местами первую и третью заповеди блаженств для лучшего уяснения их смысла.

Что же касается слова «духом», предположительно добавленного евангелистом к первой заповеди, — то эта добавка кажется возможной и не искажающей, но проясняющей смысл заповеди. Однако

необходимости соглашаться с этим предположением нет, так как и традиционный текст — такой, как он до нас дошел, — вполне мог быть сказан Самим Спасителем.

Если нет необходимости сомневаться в точности традиционного текста ни исходя из грамматико-исторических соображений, ни из соображений герменевтики, то держаться мнения, что евангелист перевел на греческий язык ровно то, что было сказано Спасителем на арамейском, ни словом больше, — хоть и не обязательно, но вполне допустимо.

Источники и литература

1. *Adnès P.* Humilité / Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique: doctrine et histoire. Paris.: Beauchesne, 1969. Т. VII.
2. *Cathrein H.* Haben die heidnischen Pilosophen die Demut gekannt. // Zeitschrift für ascese und mystic, 1. Innsbruck; Wien; München: Verlagsanstalt tyrolia A. G., 1925/26. P. 283–288.
3. *Davies W. D., & Allison D. C.* A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew. London; New York: T&T Clark International, 2004.
4. Theological Dictionary of the New Testament / G. Kittel and G. Friedrich, eds., tr. G. W. Bromiley. 10 vols. Grand Rapids: Eerdmans, 1964–76. Vol. 6.
5. *Gauthier R.-A.* Magnanimité: L'ideal de la grandeur dans la philosophie paienne et dans la théologie chretienne. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1951.
6. *Hagner D. A.* Matthew 1–13 / Word Biblical Commentary. Vol. 33A. Dallas: Word, Incorporated, 2002.
7. *Harris R. L., Archer G. L., Waltke Jr. & B. K.* Theological Wordbook of the Old Testament (electronic ed.). Chicago: Moody Press, 1999.
8. *Lagrance M.-J.* Evangile selon saint Matthieu (3eme édition). Paris: Lecoffre, J. Gabalda et fils, 1927.
9. *Metzger B. M.* A Textual Commentary on the Greek New Testament. Second Edition a Companion Volume to the United Bible Societies' Greek New Testament (4th rev. ed.). London; New York: United Bible Societies, 1994.
10. *Браун Р.* Введение в Новый Завет. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. Т. 1.
11. *Зарин С. М.* Заповеди блаженства. Петроград, 1915.
12. *Лизгунов П., свящ.* Понятие смирения в античности // Материалы VI международной студенческой научно-богословской конференции. СПб.: Издательство СПбДА, 2014. С. 12–20.

Priest Pavel Lizgunov. Concerning the Blessedness of the Poor in Spirit and the Meek: did the Evangelist Matthew Create a New Commandment?

In this article, the author analyzes the idea of several Western scholars (including the author of the French Dictionnaire de spiritualité) that the first and third Beatitudes (concerning the poor in spirit and the meek) initially constituted one commandment and that the Evangelist Matthew added the word “spirit” to the first Beatitude of his own will. The purpose of this study is to identify whether these hypotheses can be supported. The main method is contextual analysis. The author concludes that the first hypothesis is doubtful, while the second is possible but not necessarily acceptable.

Keywords: poor in spirit, meek, humble, humility, meekness, poverty in spirit, Beatitudes, Sermon on the Mount, Christian moral teaching, Sacred Scripture.

Priest Pavel Lizgunov – Master of Theology, Postgraduate student at Moscow Theological Academy (Department of Theology), Assistant Dean for Education at Kursk Theological Seminary (lizgunov@gmail.com).

Священник Дионисий Харин

К ВОПРОСУ О ЖАНРЕ КНИГИ ДЕЯНИЙ АПОСТОЛЬСКИХ

В статье автор актуализирует вопрос о жанре книги Деяний апостольских. Вопрос о жанре является ключевым в подходе к толкованию любой книги: он задает культурный контекст, в рамках которого истолковывается тот или иной текст. В отношении книги Деяний было предложено несколько вариантов жанров, которым, возможно, следовал св. Лука. В качестве основного жанра был предложен жанр историографии. Использование элементов других жанров говорит в пользу самого автора, который умел их применять, руководствуясь апологетическими целями. В статье автор стремится критически рассмотреть предложенные для Деяний жанры, ряд из которых не уместно использовать в определении основного жанра книги. Основная позиция автора заключается в том, что ап. Лука придерживался жанра истории, но не в строгом смысле этого слова, так как писал апологетическую историю христианства.

Ключевые слова: книга Деяний апостольских, жанр, историография, путевые заметки, новелла, античная биография, литературная параллель, нарратив, Диегессы, апологетическая история.

Постановка вопроса

Прочитывая заголовок книги, читатель понимает, к какому жанру относится та или иная книга. Он представляет основные композиционные особенности книги, образы главных героев, а также может предположить примерный ход повествования.

Однако трудности с восприятием жанра начинаются тогда, когда сам писатель нарушает законы жанра. Этот факт свидетельствует о том, что автор как раз хорошо знаком с правилами жанра, однако смело нарушает их с целью привлечь и задержать внимание своего читателя.

В «Преступлении и наказании» Ф. М. Достоевский не оправдывает ожиданий читателя, не следует жанру детектива, хотя заголовок книги стремится отнести книгу к детективу. В самом начале мы уже узнаем, кто совершил преступление. Писателя интересует нечто большее — сам преступник, его дальнейшее существование и душевные терзания.

Священник Дионисий Харин — магистр богословия, аспирант, преподаватель Санкт-Петербургской духовной академии (priest-denis@yandex.ru).

Такое свободное отношение к законам жанра присутствует в мировой литературе, пожалуй, с момента ее существования. И, если с произведениями отечественных писателей можно разобраться, то с литературными памятниками первых веков дела могут обстоять сложнее.

К числу таких литературных памятников относятся книги Нового Завета, которым сегодня продолжает уделяться внимание со стороны текстологов, филологов, историков, археологов и т.д.

Стоит заметить, что угол зрения на книги Нового Завета со стороны современных светских исследователей заметно корректируется. Если с XIX века исследователи вооружались исключительно методом «критики форм», согласно которой авторство и истины библейских текстов подлежат сомнению, то сегодня, с открытием новых памятников античной литературы и других артефактов, ученые признают, порой, обратное.

Ученые стремятся заполнить существующие пробелы между литературно-критическим изучением новозаветных документов, историческим исследованием зарождения христианства и богословскими исследованиями верований христиан первых веков.

«Лишь сведя воедино эти различные дисциплины, мы можем реально надеяться проникнуть в ситуации, которые породили новозаветные писания; только тогда мы можем хотя бы начать постигать сущность христианства I века»¹, — пишет Джеймс Данн.

Возвращаясь к заявленной теме относительно жанра книги Деяний апостольских, отметим, что сама книга представляет особый интерес с точки зрения своего стиля и жанра.

Деяния апостольские качественно отличаются от других книг Нового Завета, не принадлежат корпусу Евангелий, посланий или Откровения. Более того, само название, кажется, противоречит содержанию, так как в книге мы не встречаем истории миссии всех апостолов, но знакомимся с фрагментами миссий апостола Петра и Павла, а последний апостол даже не принадлежал кругу двенадцати учеников Иисуса Христа.

Книга приобретает новое звучание и в богословском ключе. Вплоть до св. Иоанна Златоуста не существовало должного количества толкований Деяний, ввиду того, что сама книга не отражала богословских споров того периода. Святитель же уделяет большее внимание богословским и нравственным позициям Деяний, обходя частые ссылки на культурный контекст книги².

¹ Данн Д. Д. Единство и многообразие в Новом Завете. Исследование природы первоначального христианства. М.: ББИ св. ап. Андрея Первозванного, 2009. С. 11.

² Craig Keener S. Acts, an Exegetical Commentary. Introduction and 1:1–2:47. USA, 2012. P. 15.

Этой позиции придерживались и после золотого века богословия вплоть, лишь отдельные представители православной библейской науки интересовались проблемой жанра, историчности Деяний, например Н. Н. Глубоковский в своей книге «Святой ап. Лука, евангелист и дееписатель».

Сегодня не только светские ученые, но и современные библеисты стремятся ответить на вопрос: в каком стиле и жанре была изложена история Деяний? Как ее прочитывал и понимал первый читатель?

В нашей статье мы не дадим исчерпывающего ответа по заявленной теме, скорее мы полагаем начало новой дискуссии, расширяем угол зрения на текст книги Деяний апостольских, на тему авторского подхода Луки к изложению миссии святых апостолов.

Кратко тема жанра была озвучена в Православной Энциклопедии в статье «Деяния святых апостолов». А. А. Ткаченко предпринял попытку суммировать мнения исследователей относительно жанра книги Деяний. По мнению автора, исследование жанра книги позволяет открыть дополнительные мотивы для появления книги. А. А. Ткаченко выделяет следующие популярные направления в определении жанра:

1. Литературное направление. Деяния как образец античного эпического произведения.
2. Историческое направление. Деяния — образец античной историографии.
 - 2.1. Всеобщая история, написанная непрофессиональным историком (Д. Ауни).
 - 2.2. Политическая историография (рассказ о выдающихся деятелях).
 - 2.3. Историческая монография о жизни апостолов³.

А. А. Ткаченко также останавливается на рассмотрении критики в адрес Деяний как исторического документа своей эпохи. К этой теме мы вернемся при рассмотрении других предложенных жанров, в том числе и упомянутых.

Исследователь Крайг Кинер, посвятивший исагогике книги Деяний целый том из серии «Деяния. Экзегетический комментарий», сосредотачивает внимание читателя на теме жанра Деяний. Среди прочего, он подчеркивает, что жанр книги соотносится с культурно-обусловленными,

³ Книга Деяний святых апостолов // Православная энциклопедия. URL: <http://www.pravenc.ru/text/171799.html> (Дата обращения 15.10.14)

традиционными ожиданиями самого читателя, являются своеобразным руководством, в рамках которого книга должна быть прочитана и понята. Книгу Деяний автор относит к жанру историографии, точнее, апологетической истории⁴.

Действительно, большинство ученых, так или иначе, сходятся во мнении: книга Деяний — исторический труд, возможно, с апологетической направленностью. К этой теме мы вернемся ниже, так как представляет интерес и другие мысли относительно жанра книги Деяний, предложенные другими исследователями.

Крайг Кинер также не обходит стороной все возможные предложения относительно определения жанра Деяний, даже отмечает, что каждый из жанров или его элементы порой справедливы для Деяний и содержат в себе долю истины. Однако, по его мнению, одно не подлежит сомнению и дискуссии — это метод изложения материала — нарратив⁵.

Об этом свидетельствует сам текст Луки. Автор стремится по порядку изложить события из жизни Иисуса Христа и ранней церкви (Лк 1:1–4). В тексте невольно проявляется определенный план повествования. В качестве примера можно привести саму книгу Деяний апостольских. В самом начале Иисус Христос произносит пророчество: повелевает апостолам быть свидетелями Ему в Иерусалиме, Иудее, Самарии и даже до края земли (Деян 1:8). Далее именно в соответствии с этим географическим планом строится все повествование книги, которое останавливается на «краю земли» — в Риме (Деян 28).

Именно поэтому ряд исследователей полагают, что книга может представлять собой путевые заметки. Предлагаем рассмотреть этот аргумент детально.

Путевые заметки

«Луке удастся с помощью минимума слов передать подлинный местный колорит самых разных городов, упоминаемых в его рассказе. Даже используя технические термины, связанные с морским делом, Лука выказывает примечательное знакомство с морским жаргоном моряков и кормчих»⁶, — отмечает Б. Мецгер.

⁴ *Craig Keener S. Acts, an Exegetical Commentary.* P. 51.

⁵ *Ibidem.* P. 52.

⁶ *Мецгер Б. М. Новый Завет. Контекст, формирование, содержание.* М.: ББИ св. ап. Андрея, 2006. С. 192.

В книге упоминаются тридцать две страны, пятьдесят четыре города и девять средиземноморских островов, девяносто пять человек названы по имени, хотя только несколькими из них уделяется особое внимание⁷. Но, так или иначе, все эти наименования городов, имена конкретных людей ап. Лука располагает в стройном порядке, избегая какой-либо хаотичности и неточности в изложении фактов и имен.

Особое внимание уделяется миссионерским путешествиям апостола Павла, особенно последнему — морскому путешествию, исполненному различных чудес и приключений (Деян 27).

Невольно хочется заключить, что книга представляет собой путевые заметки. Подобной позиции отчасти придерживается Нокс (Knox W.L.). По его мнению, книга Деяний — история путешествий (travelstory)⁸.

Исследователь подкрепляет свое мнение, ссылаясь на популярные античные истории о приключениях и чудесах, происходивших во время путешествий. Используя этот метод, Луке удастся последовательно описать чудеса и знамения, которые сопровождали апостола Павла на протяжении всех его миссионерских путешествиях, полагает исследователь⁹.

Однако миссионерские путешествия апостола Павла — это только часть книги Деяний апостольских. Позиция библеиста верна только в отношении соответствующих глав и не может претендовать на основной жанр всей книги Деяний.

С Ноксом полемизирует Кинер: «не стоит исключать, что исторические труды античности также включали в свои произведения истории о путешествиях, которые создавали особую динамику повествования»¹⁰.

Крайг Кинер полагает, что путешествия не задавали рамки исторического повествования, они создавали текст повествования привлекательным и интересным. Читатели любили истории о путешествиях и приключениях. То есть авторы могли использовать элементы этого жанра в рамках заданного жанра истории. Поэтому мысль Конкса справедлива лишь отчасти, в отношении отдельных глав книги¹¹.

⁷ См.: Левинская И. Деяния апостолов. Историко-филологический комментарий. Главы I–VIII. М.: ББИ, 1999. С. 50.

⁸ Knox W.L. The Acts of the Apostles. Cambridge: Cambridge University Press, 1948. P. 33.

⁹ Ibidem. P. 34.

¹⁰ Craig Keener S. Acts, an Exegetical Commentary. P. 53.

¹¹ Ibidem. P. 54.

Биография

Выше мы отметили, что в книге Деяний девяносто пять человек названы по имени, и все они — конкретные люди, не вымышленные герои или персонажи. Жанр биографии логически напрашивается, так как мы имеем дело со вторым томом большого труда ап. Луки. Первый том был посвящен жизни Иисуса Христа, второй — личностям, продолжившим Его дело (Петр и Павел).

Более того мы находим биографические параллели не только между личностями Деяний, но и между Личностью Иисуса Христа и героями книги Деяний.

Например, Павел соотносится с апостолом Петром. Вторая глава Деяний передает нам речь ап. Петра в Иерусалиме, третья — повествует о чуде исцеления хромого. Павел произносит свою первую речь в Антиохии Писидийской (Деян 13), затем следует глава об исцелении Павлом хромого человека. Речи схожи, чудеса следуют за речью и также одинаково связаны с хромым человеком. Биографическая параллель налицо.

Другая интересная параллель между Иисусом Христом и ап. Павлом. Иисус Христос объявляет, что ему «надлежит» (δεῖ) идти в Иерусалим пострадать (Лк 9), Павлу также «надлежит» (27:24) идти, но уже в Рим¹².

Литературную биографическую параллель проводит ап. Лука и между Иисусом Христом и св. Стефаном. Похожие обвинения, разница лишь в способе принятия смерти. Иисус Христос перед страданиями говорит: «отныне Сын Человеческий воссядет одесную силы Божией» (Лк 22:69). Стефан в момент страданий видит Иисуса Христа стоящего одесную Бога Отца (Деян 7:56).

Интуитивно возникает желание заключить, что оба текста написаны в жанре биографии. Крайг Кинер также приводит в качестве примера исследователя Клатз (Klutz), который отмечает, что ап. Лука набирается смелости сравнивать и комбинировать биографические сведения из жизни Иисуса Христа и Павла¹³.

Однако приводя доводы в пользу биографии, Крайг Кинер предлагает нам рассмотреть аргументы против этой гипотезы. В частности он пишет, что в книге Деяний мы не встречаем только биографические сравнения с Иисусом Христом, Лука расширяет биографические сведения апостолов и их учеников. Даже в отношении апостола Павла акцент сделан на его миссии, как посланника Бога, возвещавшего спасение

¹² Squires J. T. The Plan of God in Luke-Acts. Cambridge University Press, 1998. P. 152.

¹³ Craig Keener S. Acts, an Exegetical Commentary. P. 55.

всем людям. В завершении повествования Лука не описывает смерть ап. Павла, но повествует о том, что Благая весть Христова достигла Рима, приделов империи, «края земли» (Деян 1:8, Деян 28)¹⁴.

Справедливо заключить: Лука не пишет биографию жизни апостолов, элементы биографии создают динамичность повествования, позволяют читателю находить параллели между Христом и его последователями — продолжателями миссии Иисуса Христа.

Деяния: приключенческий роман или исторический труд?

В статье мы обращались к данным исследователя И. Левинской относительно особенностей Деяний. Однако, описывая их, И. Левинская делает интересное заключение: «в Деяниях есть все, что обычно включается в приключенческий роман, за исключением любовной интриги»¹⁵.

Тесную связь с исторической литературой времен ап. Луки с книгой Деяний наблюдает исследователь Д. Ауни. Он выделяет следующие наиболее яркие характеристики писаний ап. Луки, относящих их к разряду эллинского исторического труда, но среди прочих выводов, Ауни указывает, что Лука писал свой текст, руководствуясь также мотивом развлечь публику рассказами о миссии апостолов¹⁶.

Данные заявления и выводы заставляют нас обратиться к жанру новелл. Новеллы включали в себя ряд приключенческих, необычных, загадочных историй. Истории включали в себя трагические моменты, завершавшиеся, чаще всего, счастливым концом.

В своих трудах античные авторы особым образом останавливались на событиях, имевших сверхъестественный характер, например, чудеса, знамения и пророчества, что подлежало тщательному исследованию историков, и зачастую объяснялось, как явление божественного руководства над историческим процессом. Более того, данная тема могла определять и композицию повествования в трудах древнегреческих писателей¹⁷.

Описанные элементы вплетены в повествование о путешествиях апостола Павла: судебные разбирательства, чудесные избавления от казни

¹⁴ Ibidem. P. 56.

¹⁵ Левинская И. Деяния апостолов. С. 51.

¹⁶ См.: Ауни Д. Новый Завет и его литературное окружение / пер. с англ. В. В. Полосина, под ред. А. Л. Хосроева. СПб.: РБО, 2000. С. 135.

¹⁷ См.: Rothschild C. K. Luke-Acts and the Rhetoric of History. Tubingen: Mohr Siebeck. 2004. P. 144–146.

в Иерусалиме, загадочный путь на корабле в Рим, укусы змеи и многое другое. Все это создает впечатление о приключениях апостола.

Снова необходимо обратиться к методам античной историографии.

Кинер отмечает, что от античного писателя или историка совершенно бессмысленно было бы требовать¹⁸ сочетание литературной стратегии с точным и подробным изложением фактов. Это навязывание абсурдного и чуждого метода для античной историографии. Поэтому элементы новеллы могли появляться и в серьезных исторических трудах.

Эту мысль подробно развивает русский ученый С. С. Аверинцев. По мнению Сергея Сергеевича, две тенденции — научная и художественная — сосуществовали в историографии на всех этапах ее развития. Если на первый план исторического сочинения выступал познавательный — это была история научная, задача которой заключалась в объяснении исторических событий; если же перевес получал аспект поучительный или занимательный — это была история художественная, задача которой в живописном изображении событий¹⁹.

В строгом смысле слова, античная мысль вообще не знала твердых границ между беллетристикой и научной прозой, главной прерогативой античности было следование законам риторики. Отсюда характерный для античной литературной теории тезис о том, что историография — это риторический жанр, писал С. С. Аверинцев. «Историографию прикрепляли специально к практике риторической «диэгессы», поэтому ритор, набивший себе руку на судебных делах, без малейшего труда справится и с историческим сочинением»²⁰.

Дионисий Галикарнасский

В качестве подтверждения слов Кинера и Аверинцева предлагаем кратко обратиться к «Римским Древностям» Дионисия Галикарнасского.

Дионисий критикует тех историков, которые хоть и стараются отобрать лучшее, однако все-таки «составляют свои труды наудачу и легкомысленно из того, что случайно ими услышано» (РД. 1.1.4).

Историк пытается развенчать заблуждения эллинов считавших, что «основатели Рима — это какие-то бездомные, бродяги, варвары,

¹⁸ Craig Keener S. Acts, an Exegetical Commentary. P. 52–53.

¹⁹ См.: Аверинцев С. С. Взаимосвязь и взаимоотношение жанров в развитии Античной литературы. М.: Наука, 1989. С. 203.

²⁰ Аверинцев С. С. Плутарх и античная биография. М., 1973. С. 95.

и что он со временем обрел господство надо всеми не вследствие благочестия, справедливости и прочих добродетелей, но из-за какой-то своенравной и несправедливой судьбы, которая наугад бросает больше благу тому, кто менее всего их достоин; и потому такие люди порицали судьбу за то, что она дает блага, предназначенные эллинам, самым дурным из варваров» (РД. 1.4.2). Развенчивая заблуждения эллинов Дионисий попытается доказать, что сами эллины и явились как раз основателями Рима (РД. 1.5.1).

Дионисий выдвигает следующую цель своего исторического труда: «я сделаю это, чтобы познавшим истину открылось, как надо судить об этом городе, если они не питают вражды и злобы к нему, и чтобы им не тяготиться зависимостью от него, возникшей по справедливости (ведь есть закон природы, общий для всех, который не подвластен времени, дабы сильнейшие властвовали над более слабыми), и не винить судьбу, которая подарила достойному этого города столь великую мощь и на столь долгое время» (РД. 1.5.2).

В своей работе он не пренебрегает другими историческими трудами (РД. 1.5.2) и активно их использует. С одной стороны Дионисий, как историк, придерживается научного подхода в истолковании исторических событий, при этом делает интересное примечание о том, что в его повествовании читатель совершенно не встретит какой-либо враждебности, но только «ожидание невероятного и удивительного» (РД. 1.5.3).

С другой стороны, историческая работа Дионисия отличается особым подходом к изложению материала: «мой исторический труд, будучи сочетанием приемов всякого рода: и ораторского искусства, и заставляющих размышлять, и просто приятных для чтения, — кажется, содержит в себе достаточно, чтобы удовлетворить запросы любителей политики и тех, кто занят философскими вопросами, а также тех, кто пожелает проводить время в покое, за чтением исторических сочинений» (РД. 1.7.3).

Дионисий усматривает в историческом процессе события, которые были predeterminedены судьбой. Исследуя подробно детали основания Рима, Дионисий повествует в своем сочинении об основателях города, о том, «каковы они были, при каких обстоятельствах сошлись друг с другом, согласно какому жребию покинули отцовские жилища» (РД. 1.5.1).

Раскрывая цель своего повествования Дионисий, призывает, в конечном счете, не винить судьбу, которая возвысила Рим и подарила ей великое могущество, в отличие от других городов (РД. 1.5.2).

Обратившись кратко к предисловию Дионисия, можно подвести следующие итоги:

- историк не удовлетворен существующими трудами по истории Рима;
- цель основные задачи историка: заполнить существующие в истории Рима пробелы; найти причинно-следственные связи между сверхъестественными силами и жизнью государства; вывести основные нравоучительные тезисы; сделать исторический труд привлекательным для широкого круга читателей.

Книга Деяний апостольских

Обратившись к вопросу об определении жанра книги Деяний апостольских, а также представителю античной историографии, можно подвести следующие итоги.

Евангелист и дееписатель действительно отличается от других евангелистов своего времени историческим и литературным подходами к изложению жизни Иисуса Христа и миссии Его последователей. Найденные элементы жанров биографии, новеллы, путевых заметок, свидетельствуют о том, что автор хорошо с ними знаком, однако придерживаясь нарративному изложению, руководствуется жанром историографии.

Однако сам жанр истории не представлен у Луки в строгом смысле этого слова. Для Луки жанр истории носит вспомогательный характер, служит миссионерским и апологетическим целям. Он стремился помочь христианам осмыслить свою веру, особенно в условиях клеветы со стороны неверующих иудеев и язычников.

Р. Браун утверждает, что христианам требовалось знать: у истоков их веры не стоял бунт против римской власти, Иисус Христос и Его последователи не являются иудейскими революционерами, спровоцировавшие войну с римлянами. Апостол убеждает своих языкохристианских читателей в том, что «их вера не есть случайность или искажение, но часть вечного Божественного замысла, включающего обращение в христианство всего греко-римского мира»²¹.

В связи с этим, евангелист и дееписатель цитирует положительные суждения о Христе и его последователях, высказанные представителями

²¹ Браун Р. Введение в Новый Завет. М., 2007. Т. 1. С. 302–303.

римской власти, видных религиозных деятелей²², что давало возможность общественности положительно судить о христианстве в целом.

Ф. Эслер (Esler P. F.) так же считает, что Лука руководствовался социально-апологетической целью. Ему необходимо было объяснить современникам легитимность христианства. Он пишет членам общины, пришедшим из иудаизма или язычества, имевшим различный социальный статус. Члены этих общин остро нуждались в подтверждении того, что их выбор в пользу христианства, в пользу качественно нового образа жизни, является единственно правильным выбором²³.

Евангелист и дееписатель выступает как фигура, активно вовлеченная в жизнь своего общества на всех его уровнях: религиозной, социальной, политической. Защищая христианство, он сообщает своим читателям, что Евангелие, должным образом интерпретируемое и представленное, является сообщением спасения для его собратьев христиан сквозь призму всех сторон их жизни.

Труды ап. Луки представляют собой серьезную теологическую работу, богословие волнует его больше, чем история. Ведь его писания не являются просто жизнеописанием Иисуса Христа, дополненные набросками о миссии ранней Церкви. Лука повествует нам о том, что Бог совершил в Иисусе и в ранней Церкви, как спасительная благодать беспрепятственно распространялась от Иерусалима до края земли, согласно Божественному замыслу (Деян 1:8).

Обнаруженные же элементы разных жанров свидетельствуют лишь в пользу самого автора ап. Луки, написавшего свой труд в первом веке для широкой аудитории греко-римского мира.

Источники и литература

Источники

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: РБО, 2006.
2. Новый Завет на греческом языке с подстрочным переводом на русский язык / под ред. А. А. Алексеева. СПб.: РБО, 2006. 1405 с.

²² См.: Мецгер Б. М. Новый Завет. Контекст, формирование, содержание. М.: ББИ св. ап. Андрея, 2006. С. 191.

²³ См.: Esler P. F. Community and Gospel in Luke-Acts. Social and Political Motivations of Lucan Theology. Cambridge, 1987. P. 16.

3. Дионисий Галикарнасский. Римские древности / пер. с древнегреч. под ред. И. Л. Маяк. М.: «Рубежи XXI», 2005.

Литература

1. Аунн Д. Новый Завет и его литературное окружение / пер. с англ. В. В. Полосина, под ред. А. Л. Хосроева. СПб.: РБО, 2000.
2. Аверинцев С. С. Взаимосвязь и взаимоотношение жанров в развитии Античной литературы. М.: Наука, 1989.
3. Аверинцев С. С. Плутарх и античная биография. М., 1973.
4. Браун Р. Введение в Новый Завет. М., 2007. Т. 1.
5. Книга Деяний святых апостолов // Православная энциклопедия. URL: <http://www.pravenc.ru/text/171799.html> (дата обращения 15.10.14).
6. Данн Д. Д. Единство и многообразие в Новом Завете. Исследование природы первоначального христианства. М.: ББИ св. ап. Андрея Первозванного, 2009.
7. Левинская И. Деяния апостолов. Историко-филологический комментарий. Главы I–VIII. М.: ББИ, 1999.
8. Мецгер Б. М. Новый Завет. Контекст, формирование, содержание. М.: ББИ св. ап. Андрея, 2006.
9. Esler P. F. Community and Gospel in Luke-Acts. Social and Political Motivations of Lucan Theology. Cambridge, 1987.
10. Keener C. S. Acts, an Exegetical Commentary. Introduction and 1:1–2:47. USA, 2012.
11. Knox W. L. The Acts of the Apostles. Cambridge: Cambridge University Press, 1948.
12. Rothschild C. K. Luke-Acts and the Rhetoric of History. Tubingen: Mohr Siebeck, 2004.
13. Squires J. T. The Plan of God in Luke-Acts. Cambridge University Press, 1998.

Priest Dionisy Kharin. On the Question of the Genre of the Acts of the Apostles.

In this article, the author discusses the question of the genre of the Acts of the Apostles. The question of genre is of vital importance for the interpretation of any scriptural text. It determines the cultural context within which the text was used. As far as the Book of Acts is concerned, some various genres have been suggested. The most commonly suggested genre is that of historiography. The use of different genres testifies to the erudition of the author, who was able to apply different literary genres, taking into consideration his apologetic purpose. In this article, the author critically evaluates the suggested genres, some of which cannot possibly be applied to the Book of Acts. The author concludes that St. Luke was guided by the genre of history, but did not follow it strictly, since he was writing an apologetic history of Christianity.

Keywords: Acts of the Apostles, genre, historiography, travel diary, novella, biography in antiquity, literary parallels, narrative, diegesis, apologetic history.

Priest Dionisy Kharin — Master of Theology, Postgraduate student, Lecturer at St. Petersburg Theological Academy (priest-denis@yandex.ru).

Ю. А. Кондратьев

ЭКЗЕГЕТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ АРГУМЕНТАТИВНОЙ ЧАСТИ ПОСЛАНИЯ К ГАЛАТАМ СВЯТОГО АПОСТОЛА ПАВЛА

Православная отечественная библеистика до настоящего времени недостаточно исследовала экзегетику, риторiku и стилистические особенности писаний св. апостола Павла. В связи с этим целью данной статьи стало раскрытие своеобразия аргументативной части послания к галатам святого апостола Павла. Автор опирается на традиции отечественных богословских наук, религиоведения и гуманитарных наук (применяя, в частности, методы экзегетики и герменевтики, сравнительный анализ, анализ причинно-следственных связей, структурно-функциональный анализ). Выявляя истоки богословия апостола Павла, автор обнаруживает его важнейшую роль в распространении христианства.

Ключевые слова: библеистика, Новый Завет, экзегетика библейская, апостол Павел, послание к галатам, аргументативность, раннехристианская традиция, ветхозаветный закон, иудейский закон, обетование, риторика, аллегоризм, Авраам, Сарра, Агарь.

Одним из основных направлений экзегетики Нового Завета традиционно является изучение писаний святого апостола Павла. Это объясняется необычайной важностью его наследия в раннем христианстве и формировании последующей церковной традиции.

В истории основания и развития ранних христианских общин, пожалуй, не было фигуры крупнее апостола Павла. Уже в начале формирования христианства его писания приобрели статус как бы «второго Евангелия»¹ из-за их вероучительного и канонического значения². Уже в конце II в. в «каноне Муратори» говорится, что послания апостола частным лицам «все по оценке Церкви священны и соборны, так как устанавливают правила ее жизни»³. При этом жизнь и деятельность апостола Павла позволяют видеть в нем деятеля изначальной Церкви с признаками «исторической фигуры». Он являлся основателем

Юрий Алексеевич Кондратьев — магистр богословия, аспирант кафедры библеистики Санкт-Петербургской духовной академии (yurak@mail.ru).

¹ Аверкий (Таушев А. П.), еп. Руководство к изучению Священного Писания Нового Завета. М., 1995. Ч. 2. С. 187.

² Зом Р. Церковный строй в первые века христианства. СПб., 2005. С. 41.

³ Цит. по: Мецгер М. Б. Канон Нового Завета. М., 2001. С. 259.

знаменитых и выдающихся церковных общин на обширном пространстве эллино-римского Средиземноморья⁴. К настоящему времени об апостоле Павле имеется сведений больше, чем о многих других авторах античности, при этом дискуссии о его личности, писаниях и богословии ведутся до сих пор.

Среди сохранившихся писаний апостола Павла Послание к Галатам было широко известно и оценено еще в древности. Его цитировали как еретики (в частности, гностики и Маркион), так и позднее многие учителя и отцы Церкви (от Тертуллиана до св. Иоанна Златоуста), считая это послание ап. Павла одним из важнейших. Поэтому до нас дошло множество его толкований⁵. Так, только Ориген написал на Послание к Галатам 15 книг и 7 гомилий (хотя и не сохранившихся). В Средневековье это послание постоянно находилось в центре внимания христианского (как латинского, так и восточного) богословия. Неудивительно, что в Новое время оно оказалось значимым и для Реформации. Недаром Мартин Лютер назвал это послание «своим»⁶. Другой протестантский реформатор Жан Кальвин также оставил толкование на Послание к Галатам⁷. И сегодня Послание Павла к Галатам не утратило своей актуальности⁸.

Современное богословское и научное изучение этого послания продолжается более двух столетий, и поэтому ему посвящено большое количество экзегетической литературы. Однако нельзя сказать, что все исследовательские вопросы решены.

Основу посланий ап. Павла составляет серия законченных смысловых отрывков по богословским, нравственным и организационным проблемам из жизни основанных им христианских общин⁹. Идеи и философия

⁴ Фаррар Ф. В. Жизнь и труды св. апостола Павла. М., 2006. С. 2.

⁵ См. например: *Ефрем (Сирин), св.* Творения. Сергиев Посад, 1913. Ч. 7: [Толкования на послания ап. Павла]; *Иероним Стридонский, блаж.* Три книги толкований на Послание к Галатам. Киев, 1901; *Иоанн Златоуст, св.* Толкование на Послание к Галатам // *Иоанн Златоуст, св.* Творения. Почаев, 2005. Т. 10. С. 729–816; *Феодорит Киррский, блаж.* Творения. Толкования на четырнадцать посланий святого апостола Павла. М., 2003; *Феофилакт, архиеп. Болгарский.* Толкования на Новый Завет. Толкование на послания св. ап. Павла. СПб., 1911.

⁶ См.: *Лютер М.* Лекции по «Посланию к галатам». Минск, 1997. 694 с.

⁷ См.: *Кальвин Ж.* Толкование на Послания апостола Павла к Римлянам и Галатам. Минск.: МФЦП, 2007. 560 с.

⁸ *Кузнецова В. Н.* Комментарий на письмо церквам Галатии. М., 2003. С. 10.

⁹ *Джунт Р.* Введение в послания Павла // *Современные исследования Библии.* Екатеринбург, 1998. С. 197.

апостола пребывают во многом еще в понятийном пространстве Закона иудеев, против неправильного понимания которого и направлена риторика ап. Павла¹⁰.

Здесь апостол Павел использует приемы доказательств иудейских раввинов. Основную идею он выделяет последовательностью нанизанных друг на друга цитат, а иногда объединяет разные стихи Библии словом-ключом (тогда один стих разъясняет другой, а богословский тезис усиливается). Апостол прибегает к используемым учителями Закона т. н. доводам по умолчанию (*argumentum ex silentio*). При интерпретации текста он также основывается на заключении от меньшего к большему и от большего к меньшему¹¹. Важные же идеи по принятым в античной риторике приемам апостол Павел повторял.

В аргументативной части своего послания (3:1–4:31) ап. Павел представляет доказательства в виде диатрибы (живого античного стиля обучения, часто в виде спора с воображаемым оппонентом, с риторическими вопросами и убедительными доводами)¹². Истину возвещенной галатам благой вести апостол подтверждает примерами истории, в том числе, указывая на Авраама, спасшегося не делами Закона, а верой.

Ап. Павел применяет как иудейский (примеры и цитаты из Писания, ссылки на опыт и верования общины), так и эллинский (из школьного обучения — ссылки на естественный закон, правила бытового поведения, жизненный опыт) способы аргументации¹³. В целом же эти примеры вполне вписывались в греко-римские нормы построения речи.

По содержанию Послание к Галатам можно разделить на взаимосвязанные догматические аргументы (например, 3:1–5; 3:6–14; 3:15–18; 3:26–4:11; 4:12–20; 4:21–31)¹⁴. Апостол стремился убедить галатов, что подход иудеев к проблеме (т.е. жизнь по Закону) противоречив, ибо жизнь по закону ниже, чем доктрина веры. Ведь вера предшествовала закону, а потому стоит выше него. Но апостол Павел доказывал, что главное — это соотношение благодати и Закона, где вера основа¹⁵ и единственный путь к спасению:

¹⁰ Пилат Б. В. От Иисуса к Мессии. М., 2009. С. 273.

¹¹ Лозе Э. Павел: Биография. М., 2010. С. 10–12.

¹² Библейский культурно-исторический комментарий. СПб., 2005. Ч. 2: Новый Завет. С. 449.

¹³ Прокопчук А., *прот.* Построение аргументации св. ап. Павла в Первом послании к Коринфянам // Христианское чтение. 2013. № 2. С. 68–91.

¹⁴ Джунт Р. Введение в послания Павла. С. 198.

¹⁵ Аун Д. Новый Завет и его литературное окружение. СПб., 2000. С. 204.

1) апелляция к опыту галатов — они стали христианами по Духу, а не по закону, и их возврат к закону говорит об их «несмысленности» (3:1–5); 2) доказательства из Писания — полученное Авраамом благословение дано не по Закону, а по вере (3:6–9), Закон лишь наложил снятое впоследствии Христом проклятие (3:10–14); 3) аналогия с мирским законом — для считающих, что обетование дано до Закона и, следовательно, недействительно, апостол Павел доказывает, что завет Бога об обетовании не отменяется Законом, поскольку обладает божественной силой (3:15–18); 4) о сущности Закона и обетования — значение первого ограничено подготовкой пришествия Христа (3:19–25); 5) аргументы из христианской традиции (3:26–4:11) — доктринальные (роль крещения, 3:19–29; Закон делает из людей рабов, вера же делает их сынами и наследниками, 4:1–7) и личный (немогучность ритуализма для познавших Бога, 4:8–11); 6) личные мотивы апостола — описание его дружественных отношений с галатами (4:12–20); 7) подтверждение аргументов аллегорией о Сарре и Агари, как противопоставлении свободы христианства и уз Закона (4:21–31)¹⁶.

Апелляция к опыту общины галатов

Благодаря проповеди ап. Павла галаты как бы узрели Христа распятым (3:1) и ревностно уверовали. Еще блаженный Иероним думал, что галаты «так именно уверовали в Распятого, как Он был преднаписан им, т.е. усердно читая пророков и познавая все таинства Ветхого Завета», они через повиновение заповедям Божиим пришли к вере¹⁷. Метафору ап. Павла о распятом Христе с тех пор обычно понимают следующим образом: «проповедью апостолов распятие и смерть Иисуса Христа были вам столь живо и ясно представлены, что вы об оных не менее явственное имели понятие, как, если бы пред самими глазами вашими изображен и преднаписан был Иисус Христос умирающий, и как, если бы он посреди вас самих был распят»¹⁸.

Но затем апостол узнал, что после его ухода галатов смутили проповедники-иудеи в вопросах о ритуалах и праздниках. Поэтому апостол Павел и обращается к верующим и общине с порицанием: ὧ ἀνόητοι Γαλάται («О, несмысленные галаты!») (3:1).

¹⁶ Гатри Д. Введение в Новый Завет. Одесса; СПб., 1996. С. 375.

¹⁷ Иероним Стридонский, блаж. Три книги толкований... С. 63.

¹⁸ Иринеи (Фальковский), архим. Толкование на послание святого апостола Павла к галатам. [Киев], 1807. С. 68–69.

Бывшие язычники, жившие беззаконно галаты, приняв христианство, получили благодать Святого Духа и по ее силе начали духовную жизнь, так что Дух Святой совершал между ними чудеса. Но по мысли ап. Павла, галаты не полностью осознали вести о распятом Христе (3:1) и причастности к Святому Духу (3:2–5). Находясь под обольщением лжеучителей, они готовы обратиться к иудейскому Закону, забывая, что они приблизились к Богу не через Закон, а через веру¹⁹. В действительности же, и их прошлое (3:2–3), и их настоящее (3:5) показывает, что они уже испытывают полноту Божественной благодати²⁰.

По убеждению иудеев, они были спасены по благодати, при этом те, кто отвергли закон, погибли. И потому обращенные в веру в единого Бога язычники якобы должны доказать истинность своего обращения, исполняя все предписания иудеев. В то же время и у философов античности, и в языческих культах под «совершенством» и «зрелостью» подразумевалась высшая (окончательная) стадия возрастания в нравственности (в культах — высшая степень религиозного развития)²¹.

Поэтому в своем послании апостол Павел с иронией упрекает галатов, что, соглашаясь с иудействующими проповедниками, они готовы отринуть Евангелие свободы ради Закона Моисея: «Так ли вы бессмысленны, что, начав духом, теперь оканчиваете плотью?» (3:3). Причем апостол при доказательствах своих мыслей использует мистериальную терминологию «получить посвящение, пройти инициацию» и «достигать совершенства», смысл чего, как правило, теряется при переводах²². Так что, по сути, обращение к ветхозаветному Закону, при помощи лексических приемов, апостол Павел резко приравнивает к возврату и в язычество. Апостол вопрошает, не напрасно ли галаты обратились в веру по благодати и терпели невзгоды: *τοσαῦτα ἐπάθετε εἰκῆ; εἴ γε καὶ εἰκῆ* («Столь многое потерпели вы неужели без пользы? О, если бы только без пользы!») (3:4). Этот удачный прием риторики (обращение к личному опыту уверовавших) становится у ап. Павла как бы окончательным для него и очевидным для галатов доводом.

Заключая предшествующую речь, апостол замечает, что не только обращение галатов в веру, но и происходящие среди них чудеса

¹⁹ *Сперанский М., прот.* Курс лекций по Священному Писанию Нового Завета. Л., 1972. Т. II: Послания апостола Павла: (Историко-экзегет. анализ). С. 195.

²⁰ *Ткаченко А. А.* Галатам послание // Православная энциклопедия. М., 2005. Т. X. С. 299.

²¹ Библейский культурно-исторический комментарий. Ч. 2. С. 449.

²² *Ианнуарий (Ивлиев), архим.* Апостол Павел как художник, поэт и бытописатель своего времени // Христианство и культура. СПб., 2007. Вып. 3. С. 257.

осуществляются по благодати Божьей ἐξ ἁκοῆς πίστεως («через наставление в веру»), а не ἐξ ἔργων νόμου («через дела закона») (3:5)²³. По мысли св. Иоанна Златоуста, апостол Павел здесь имеет в виду, что присоединив Закон, вера не даст пользы, поскольку сильна лишь без него²⁴.

Доказательства из Писания. Авраам

После первого аргумента (3:1–5) ап. Павел приводит доказательства из Св. Писания (3:6–29). Самой сложной темой данного послания было оправдание не делами Закона, а верой в Христа (3:6–12)²⁵. Тут продолжается предшествующий догматико-полемиический раздел²⁶.

Обсуждая дела Закона (Лев 18:5 — ср.: Исх 20:12, 20; Лев 25:18; Втор 4:1, 40; 5:33; 8:1; 30:16, 20; 32:47; Неем 9:29; Иез 20:11, 13; 33:19), интерпретируемые многими иудеями во времена ап. Павла в свете грядущей жизни (которой язычник может достичь исполнением Закона, особенно его начального акта — обрезания), апостол пишет, что это оправдание по делам²⁷.

Напоминание о времени возникновения общины (3:1–5) для ап. Павла становится поводом к разъяснению его благой вести, подробно обосновываемой при помощи Св. Писания (3:6–5:12). Так он демонстрирует, что любой, понимающий Закон верно, должен услышать в нем свидетельство о праведности по вере. По мысли ап. Павла, пример верящего в Бога Авраама (3:6–9) и история двух его сыновей (4:21–31) иллюстрируют два возможных пути: рабство в Законе или свободу в вере (5:1–12)²⁸.

Причем толкуя Писание, апостол Павел применяет «типологический» метод (когда событие прошлого воспринимается прототипом современных рассказчику событий)²⁹, а иногда и эллинистический аллегорический способ (интерпретация с помощью образов), применявшийся и в эллинистическом иудействе³⁰.

И тут апостол не случайно обращается к истории Авраама (3:6–18, 29). В Ветхом Завете прародитель евреев Авраам — первый уверовавший

²³ Библейский культурно-исторический комментарий. Ч. 2. С. 449.

²⁴ *Феофан (Говоров), еп.* Толкование Послания св. апостола Павла к галатам. 2-е изд. М., 1893. С. 223.

²⁵ *Ткаченко А. А.* Галатам послание. С. 300.

²⁶ Толковая Библия. Пг., 1913. Т. 11. С. 202.

²⁷ Библейский культурно-исторический комментарий. Ч. 2. С. 450.

²⁸ *Лозе Э.* Павел: Биография. С. 130.

²⁹ *Кузнецова В. Н.* Комментарий на письмо церквам Галатии. С. 179.

³⁰ *Лозе Э.* Павел: Биография. С. 10–11.

в Единого Бога, а значит, по мысли ап. Павла, становится и отцом веры. Господь заключил с Авраамом договор и дал обетование (прообраз ответа людей Богу). Причем, как разъясняет апостол, еще не будучи обрезан Авраам уже поверил в Бога и при этом не использовал Закон (поскольку жил задолго до него). В этом апостол Павел усматривает сходство уверовавшего патриарха с обратившимися к истинному Богу галатами. Христиане должны верить в Господа, как и Авраам. Апостол считает, что праведность Авраама происходит от его веры в Бога, о чем и учит галатов: *καθὼς Ἀβραὰμ ἐπίστευεν τῷ θεῷ, καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην* («Так Авраам поверил Богу, и это вменилось ему в праведность») (3:6).

Св. Иоанн Златоуст пояснял, что апостол Павел, «желая доказать, что закон теперь не нужен, привел в пример человека, оправданного прежде Закона, чтобы не встретить подобного возражения. В самом деле, как тогда закон еще не был дан, так и теперь, будучи дан, получил конец. Далее: так как они много гордились своим происхождением от Авраама и боялись, как бы с оставлением Закона не лишиться им родства с ним, то апостол Павел и это обращает в противное и рассеивает страх, показывая, что вера преимущественно и утверждает родство с патриархом»³¹.

Образ Авраама для апостола особо важен — именно с него началась история спасения человечества, ему уже была возвещена радостная весть (3:7–8)³². На примере из Писания (Быт 15:6 — Гал 3:6) апостол Павел показывает, кто действительно принадлежит к сынам Авраама (3:7): знаком завета (по апостолу) стало не обрезание, а вера Авраама. Последующие места (Быт 12:3, 18:18) приводятся ап. Павлом как пророчества об опыте принявших новую веру язычников. По мысли апостола, они включены в данное Богом Аврааму благословение: «Писание, провидя, что Бог верою оправдает язычников, предвозвестило Аврааму: в тебе благословятся все народы. Итак верующие благословляются с верным Авраамом» (Гал 3:8–9).

Затем апостол Павел применяет доказательство от противного³³. Те, кто уповает на Закон, будут прокляты (Гал 3:10, ср. Втор 27:26), а «праведный верою жив будет» (Гал 3:11, ср. Авв 2:4). По трактовке апостола, цитата из пророка Аввакума подтверждает главные положения его благовестия, что человеку для того, чтобы его принял Бог, нужна лишь

³¹ Цит. по: Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII вв.: Новый Завет. Тверь, 2005. Т. VIII: Послания к галатам, ефессянам, филиппийцам. С. 46.

³² Кузнецова В. Н. Комментарий на письмо церквам Галатии. С. 107, 110.

³³ Толковая Библия. Т. 11. С. 205.

вера³⁴. Χριστὸς ἡμᾶς ἐξηγόρασεν ἐκ τῆς κατάρως τῷ νόμῳ γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρως («Христос искупил нас от клятвы закона, сделавшись за нас клятвою») (3:13), поэтому дар Святого Духа дан по вере (3:14)³⁵.

Св. Епифаний Кипрский позднее дал этому такое разъяснение: «Слова *находятся под клятвою* сказаны апостолом потому, что в законе была угроза против преслушания Адама, доколе не явился Пришедший свыше и, облекшись в тело из состава Адама, не переменял клятву на благословение»³⁶.

По ап. Павлу, своей жертвой Христос разрушил тюрьму, в которой как бы были заключены все люди, уничтожив насильственное господство греха и отменив Закон как путь к спасению³⁷. По словам св. Григория Назианзина, «так сказано не потому, что Господь превратился в проклятие, но потому, что Он испытал его на Себе, восприняв наши беззакония и понеся болезни»³⁸.

Таким образом, в писании ап. Павла видна его личностная переоценка иудейской традиции и Священного Писания на основе противопоставления образов Авраама и Моисея. Апостол предлагает понимать Моисея как образ «человека буквы и закона». Но ап. Павлу ближе Авраам (3:6–9). Ведь он «поверил Богу, и это вменилось ему в праведность», т.е. он был избран Богом именно за веру еще до появления закона Моисея (3:6, 17). Кроме того, поскольку в обетовании Авраама Бог оправдал язычников всех народов, для ап. Павла Авраам стал отцом всех верующих³⁹.

Аналогия с мирским законом

Во времена ап. Павла иудеи употребляли слово «сыны» буквально (имея в виду потомков по крови) и в духовном смысле (подразумевая тех, кто действовал как их предшественник по нравственности). При этом термин «потомки Авраама» (или его семья, дети) иудеи относили к евреям как народу (особенно к превзошедшим других в праведности), но никогда не использовали его применительно к язычникам.

Апостол знал (см.: 3:29), что еврейский термин «семья» употреблялся как в единственном, так и во множественном числе (в собирательном

³⁴ Кузнецова В. Н. Комментарий на письмо церквам Галатии. С. 115.

³⁵ Толковая Библия. Т. 11. С. 207; Ткаченко А. А. Галатам послание. С. 299.

³⁶ Цит. по: Библейские комментарии отцов Церкви... Т. VIII. С. 47.

³⁷ Лозе Э. Павел: Биография. С. 206.

³⁸ Цит. по: Библейские комментарии отцов Церкви... Т. VIII. С. 49.

³⁹ Бадью А. Апостол Павел: Обоснование универсализма. М., 1999. С. 87.

значении). В смысле «отдельного потомка или лица» это слово приводится в Ветхом Завете (Быт 4:25, 21:13; 1 Цар 1:11; ср. 2 Цар 7:12–15)⁴⁰. А выражение «сыны Израиля», в зависимости от контекста, у раввинов означало «сыновей и дочерей» или только мужчины. Раввины относили термин «семя Авраамово» и к одному человеку (его физическому потомку по крови — сыну Исааку). Вообще же в иудействе «семя Авраамово» обозначало Израиль, с чем согласен и сам апостол Павел (Рим 9:7, 29; 11:1)⁴¹. Рассмотренный выше его довод (Гал 3:6–9) позволил ап. Павлу отнести это выражение и к пребывающим во Христе (а значит, и в Аврааме) уверовавшим из язычников.

В то же время в эпоху ап. Павла римское право допускало передачу собственности другому наследнику после смерти того, кто указан в завещании. Видимо на это и указывает апостол галатам, используя как аргумент для объяснения передачи прав от Христа как наследника к тем, кто пребывает во Христе. Ап. Павел считает Христа тем самым обетованным потомком, через которого и благословятся все народы (на этом тезисе основывается исполняющееся в истории Израиля обетование). Но доказывает это апостол в манере раввинов (через разбор особенностей грамматики). Ап. Павел использует слово «семя» в единственном числе (т.е. в общем значении), что, впрочем, отличается от текстов, на которые он ссылается⁴². Вместо Израиля под «семенем» апостол подразумевает Мессию, относя этим обетование о Христе к Иисусу⁴³.

Ап. Павел показывает, что идущие в вере за Авраамом являются его духовными, а значит истинными его потомками⁴⁴: «и семени твоему [Авраама], которое есть Христос» (3:16). Так апостол подчеркивает, что обетование о Христе дано прежде Закона (3:16–17), ведь Авраам получил обетование как для себя, так и для своих потомков: «Но Аврааму даны были обетования и семени его» (3:16). По мысли ап. Павла, Закон пришел лишь «спустя четыреста тридцать лет» (3:17, что соответствует современному апостолу иудейским представлениям о периодизации истории

⁴⁰ Толковая Библия. Т. 11. С. 208.

⁴¹ Библейский культурно-исторический комментарий. Ч. 2. С. 450–451.

⁴² Там же. С. 451.

⁴³ *Феофан (Говоров), свт.* Толкование Послания св. апостола Павла... С. 247; *Иванов А. В.* Руководство к изучению Священного Писания Нового Завета. 8-е изд., испр. и. доп. СПб., 2002. С. 697.

⁴⁴ *Кузнецова В. Н.* Комментарий на письмо церквам Галатии. С. 110.

Древнего Востока, см. Ис 12:40 и сл., от Филона, Иосифа Флавия и Псевдо-Ионафана до книги Юбилеев и раввинистов)⁴⁵.

И апостол Павел считает, что договор с Авраамом самодостаточен, поскольку происходит от Господа. А договор с Моисеем как более поздний не отменяет более ранний (3:17)⁴⁶.

О сущности Закона и обетования

Однако, по мысли ап. Павла, Закон тоже был необходим — «по причине (букв. — ради) преступлений, до времени пришествия семени, к которому относится обетование» (т.е. Мессии, Гал 3:19). В данном отрывке апостол Павел объясняет цель (функцию) Закона. Понимая, что у аудитории мог возникнуть вопрос о цели дарования Закона, Апостол Павел переходит к рассмотрению данной темы, задавая риторический вопрос: Τί οὖν ὁ νόμος; — «Для чего же Закон?». За риторическим вопросом следует ряд кратких утверждений.

τῶν παραβάσεων χάριν προστέθη — «Он дан после по причине преступлений». Слово χάριν может иметь два основных значения: «из-за, по причине» или «для, ради»⁴⁷.

Ввиду краткости выражения сложно отдать предпочтение тому или иному значению. Очевидно, что апостол каким-то образом указывает на отношение «Закона» и «преступлений». Ряд западных библеистов считают значение «для, ради» более приемлемым⁴⁸.

Профессор Н. Н. Глубоковский по этому поводу пишет: «Что же такое закон по своему существу и смыслу? Это очерчивается словами: τῶν παραβάσεων χάριν προστέθη, преступления(й) ради приложися, где нареченный предлог всегда сохраняет основной оттенок понятия χάρις и констатирует благоприятное содействие «в пользу» чего-либо такого, что «благодаря» ему, получает здесь новую опору для своего продолжения и развития. Этим естественно колеблется старинное толкование (ср.

⁴⁵ См.: Глубоковский Н. Н. Благовестие христианской свободы в Послании святого апостола Павла к галатам. М., 2005. С. 133–134; Иванов А. В. Руководство к изучению Священного Писания... С. 698; Толковая Библия. Т. 11. С. 208–209; Лозе Э. Павел: Биография. С. 205.

⁴⁶ Кузнецова В. Н. Комментарий на письмо церквам Галатии. С. 123.

⁴⁷ Hendriksen W., Kistemaker S. J. New Testament Commentary: Exposition of Galatians. Grand Rapids: Baker Book House, 1953–2001. P. 140. Longenecker R. N. Word Biblical Commentary: Galatians. Dallas: Word, Incorporated, 2002. P. 162.

⁴⁸ Betz H. D. Galatians. A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia. Philadelphia: Fortress, 1979. P. 165.

Феофилакты, Икумения, блаж. Иеронима и др.), будто закон дан для обуздания. Наоборот, по буквальному грамматическому смыслу, его предначертанным служением будет благоприятное влияние для τῶν παραβάσεων. Этот термин означает не грех вообще, но специальное его проявление, когда по преслушанию воли допускается греховно-активное преступление точно сформулированной и повелительной нормы, в результате чего бывает совершившееся греховное падение. В данном случае могли разумеаться только обсуждаемые законнические предписания в качестве юридических преград, которые люди нелегально переходят вопреки запрещениям. Отсюда находим, что закон произошел не без того, чтоб его нарушали. Тогда в исполнителях необходимо предполагается упорная сила сопротивления законнической корректности, — сила внутренняя и независимая, но получающая теперь отчетливое конкретное выражение в качестве греховной законопреступности. Ясно, что это бывший ранее закона (Рим 5:13; 7:7 и др.) грех, к которому потом присоединяется νόμος, почему о нем и сказано прямо προστέθη — приложен к бывшему доселе и сродному фактору сверх и в добавление к нему. Естественно, что при подобной дружественной комбинации будет неизбежный итог в возбуждающем оживотворении и усилении существующей греховности, которая теперь начинает энергически функционировать уже в виде юридической преступности (Рим 4:15)»⁴⁹.

Архим. Агафангел (Соловьев) в своем комментарии отмечал, что закон является также преградой, которая должна сдерживать развитие греха:

«Моисеев закон предписан для того, чтобы страхом наказания подавить грубые страсти чувственные и пробудить нужду в высшем средстве спасения; так объясняет Икумений сии слова: «не напрасно, говорит он, дан закон, но чтобы воспрепятствовать преступлениям». Через это закон противопоставлялся обетованию, ибо он не мог изменить внутренних расположений человека»⁵⁰.

ἄχρις οὗ ἔλθῃ τὸ σπέρμα ᾧ ἐπήγγελλται — «до времени пришествия семени, к которому относится обетование», то есть Закон был нужен лишь до пришествия семени, то есть Христа»⁵¹.

⁴⁹ Глубоковский Н.Н. Благовестие христианской свободы... С. 138.

⁵⁰ Агафангел (Соловьев), архим. Объяснение послания св. апостола Павла к Галатам. СПб., 1854. С. 256.

⁵¹ Аполлос (Байбаков), архим. Послание святого апостола Павла к Галатам с изъяснением. М., 1787. С. 31.

По словам святителя Феодорита Кирского, «Закон дан, чтобы побудить к попечительности тот род, из которого то Семя должно было произрасти по плоти»⁵².

Таким образом, можно утверждать, что «закон был установлен с целью выявления людских преступлений, и тем самым вынуждает людей признать свою вину»⁵³.

Однако ветхозаветный закон «от Моисея» требует полного подчинения и постоянного исполнения. По апостолу, действие Закона составило эпоху до прихода Потомка, по обетованию. Закон пришел только на определенное время «из-за преступлений», но далее он стимулировал их для показа — по воле Бога ἀλλὰ συνέκλεισεν ἡ γραφή τὰ πάντα ὑπὸ ἁμαρτίαν, ἵνα ἡ ἐπαγγελία ἐκ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ δοθῇ τοῖς πιστεύουσιν («Писание всех заключило под грехом, дабы обетование верующим дано было по вере в Иисуса Христа») (3:22).

Говоря о грехе в единственном числе, апостол Павел подразумевает вселенскую силу, пришедшую в мир через непослушание Адама, подчинившую Закон и держащую всех в рабстве. Причем люди впадают в рабство по своей вине, поскольку сами совершают грехи и отдаляются в своем неверии от Бога⁵⁴.

Закон διαταγεῖς δι' ἀγγέλων — «преподан через ангелов». В зависимости от значения предлога δια эту фразу можно понимать как «дан через ангелов» и «дан ангелами».

Существуют различные мнения по поводу того, о каких ангелах идет речь. Амвросиаст в своем толковании на Послание к Галатам полагает, что апостол Павел «ангелами называет вестников Божиих, т.е. Моисея, Иисуса Навина и других пророков, вплоть до Иоанна Крестителя, о котором Бог говорит: *Вот, посылаю ангела Моего пред лицом твоим* (Мал 3:9)»⁵⁵.

Святитель Феодорит Кирский полагал, что закон дан «при содействии ангелов и при служении законодательству Моисея, потому что его апостол назвал ходатаем. Об ангелах упомянул он и в Послании к Евреям, и сказал так: *если через ангелов возвещенное слово* (Евр 2:2). Ибо и [архангела] Михаила поставил над ними Бог всяческих. И этому научил нас блаженный Даниил. Да и великому Моисею обещал Бог послать с ним к народу ангела».

⁵² Библейские комментарии отцов Церкви... Т. VIII. С. 53.

⁵³ Кальвин Ж. Толкование на Послания апостола Павла... С. 476.

⁵⁴ Лозе Э. Павел: Биография. С. 205.

⁵⁵ Библейские комментарии отцов Церкви... Т. VIII. С. 54.

Вполне вероятно, что под посредником (ἐν χειρὶ μεσίτου — «рукою посредника») здесь понимается Моисей.

Таким образом, если, как повторяет апостол Павел, обетование Бога обращено к Аврааму, то Закон «преподан через ангелов, рукою посредника» (Гал 3:19).

По иудейскому представлению эпохи апостола, величие Закона олицетворяется передачей его множеством ангелов⁵⁶. Апостол Павел толкует это отрицательно, отмечая, что, в отличие от непосредственного обетования Господа Аврааму, Закон дан людям не прямо, а посредством не только ангелов, но и посредника (Моисея). (Хотя также существует мнение, что апостол здесь мог подразумевать и «единого посредника» — Христа⁵⁷.) Для ап. Павла Закон уступает обетованию и призван воспитывать: «был для нас детоводителем ко Христу» (3:24)⁵⁸, пока не пришел Христос и не открыл дверь к свободе⁵⁹.

Апостол Павел не случайно использует именно термин «детоводитель» (греч. παιδαγωγός, букв. «ведущий мальчиков»⁶⁰). В античности так называли наставника, часто домашнего раба, постоянно провожавшего ребенка в школу и следившего за ним дома. В связи с этим педагог становился и воспитателем (ср. 1 Кор 4:15) и оказывал влияние на формирование личности, будучи призван сделать нравственного человека из вверенного ему ребенка⁶¹.

Обязанности «детоводителей» были более дисциплинарными, чем воспитательными. Они следили за воспитанием детей и ограждали их от физических опасностей. Когда дети становились совершеннолетними, надзор заканчивался. Так, по ап. Павлу, и назначение Закона кончилось, поскольку уже нет необходимости обращаться с людьми, вступившими в полную свободу жизни во Христе, как с непослушными детьми⁶². И по словам св. Иоанна Златоуста: «Если закон был воспи-

⁵⁶ Betz H. D. Galatians. A Commentary on Paul's Letter... P. 168–169.

⁵⁷ Подробнее см.: *Галахов И., свящ.* Послание св. ап. Павла к галатам. Казань, 1897. С. 224–232; *Иванов А. В.* Руководство к изучению Священного Писания... С. 699–701.

⁵⁸ *Ткаченко А. А.* Галатам послание. С. 299; *Виноградов Н., диак.* Смысл Закона по посланиям апостола Павла к галатам и римлянам. СПб., 2006. С. 27.

⁵⁹ *Лозе Э.* Павел: Биография. С. 205–206.

⁶⁰ Воспитание // *Любкер Ф.* Иллюстрированный словарь античности. С. 230; Педагог // Там же. С. 813.

⁶¹ *Глубоковский Н. Н.* Благовестие христианской свободы... С. 140; Воспитание // *Любкер Ф.* Иллюстрированный словарь античности. С. 230.

⁶² *Нейль У.* Толкование послания к галатам святого апостола Павла. Б. м., б. г. С. 69.

тателем и мы были заключены под стражею его, то он не противник благодати, но сотрудник. Если же он и по пришествии благодати будет держать себя под своим игом, то в таком случае он будет противником»⁶³.

В период эллинизма, при ап. Павле, педагог из презренного раба стал уже уважаемым домашним учителем⁶⁴. Таким почетным воспитателем нравственности, «детоводителем ко Христу» апостол Павел и считал Закон (Гал 3:24 и далее). Однако иудейские учителя его эпохи Закон описывали по-другому, лишь изредка говоря о Моисее пока еще как о «страже» (охраннике — в изначальном смысле термина) Израиля. И если философы античности считали философию учителем нравственности, то иудейство знало Закон как «учителя»⁶⁵. Впоследствии у иудеев слово «педагог» приобрело и возвышенный смысл. Так в мидраше Моисей, Аарон и Мариам названы «педагогами Израиля»⁶⁶.

Как здесь, так и затем по тексту послания апостол Павел для подтверждения своих доводов использует публичную проповедь-диатрибу (3:23–28). Он думает, что по замыслу Господа, закон дан временно, для показа необходимости веры в Бога. С благовествования же Христа закон не имеет значения⁶⁷: «А до пришествия веры мы заключены были под стражею закона, до того времени, как надлежало открыться вере. Итак закон был для нас детоводителем ко Христу, дабы нам оправдаться верою; по пришествии же веры, мы уже не под руководством детоводителя» (3:23–25).

Аргументы из христианской традиции

Далее апостол Павел обращается к смыслу крещения (3:26–28). Он считает, что через Христа язычники становятся «сынами Божиими» и наследуют Аврааму (3:26, 29) через веру⁶⁸, а не за участие в завете как договоре еврейского народа с Богом. Теперь, по ап. Павлу, все уверовавшие, принявшие крещение (без деления на рабов и господ, женщин и мужчин), составляют одно целое и едины с Христом (3:27–28). Причем крестившиеся, уже по мысли св. Ефрема Сирина, не только освободились

⁶³ Цит. по: Библейские комментарии отцов Церкви... Т. VIII. С. 58.

⁶⁴ Педагог // Словарь античности. М., 1993. С. 416.

⁶⁵ Библейский культурно-исторический комментарий. Ч. 2. С. 452.

⁶⁶ Толковая Библия. Т. 11. С. 212.

⁶⁷ Кассиан (Безобразов С. С.), *еп.* Христос и первое христианское поколение. [4-е изд., испр. и доп.]. М., 2001. С. 284.

⁶⁸ Феофан (Говоров), *свт.* Толкование Послания св. апостола Павла... С. 283.

от проклятия Закона, но даже приняли другой образ (хотя по своему существу остались такими же)⁶⁹.

Единение во Христе так сближает, что даже превосходит всякие прочие этнические, общественные и «гендерные» границы: «Нет уже иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе» (3:28). Если Закон разделял людей, то ведущий христиан Дух Святой объединяет их во Христе. Это краткое учение ап. Павла о таинстве крещения: ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε («все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облелись») (3:27) позднее стало важным для развития церковного богослужения⁷⁰. Искупив людей от проклятия Закона (3:13), Христос покончил с ним, показав, чем человек может оправдаться перед Богом: не делами, требуемыми Законом, а через веру, в которой каждый принимает сделанное для него Богом (3:6–29)⁷¹.

Итог мыслям 3-й главы Послания к Галатам подводит кульминация текста ап. Павла (4:1–11). Здесь он развивает тему рабства и свободы (4:1–7). По древнему закону сыновья наследовали отцам, а рабы входили в наследуемое имущество. Но в ту эпоху кодекс семейных отношений римского права почти не отличал права несовершеннолетних детей, бывших на попечении раба, от самих рабов⁷². Сын получал полную свободу только, покинув родной дом. Апостол Павел тут сопоставляет статус домашнего раба со статусом ребенка (как и ранее в 3:24).

Все благовестие послания апостола собрано в концентрированном виде: «но когда пришла полнота времени, Бог послал Сына Своего [Единородного], Который родился от жены, подчинился закону, чтобы искупить подзаконных, дабы нам получить усыновление» (4:4–5).

Иудейские тексты часто возвещают о наступлении назначенного пророками времени истории как признании всеомертвенной мудрости и направляющего историю могущества Господа. Иногда толкователи сравнивали «полноту времени» с эпохой способствования зрелой культуры античности распространению христианства. Другие же считали, что культура эллинизма иногда препятствовала раннему христианству. И апостол Павел сравнивает такое исполнение пророчеств

⁶⁹ *Ефрем Сирин, св. Творения. Сергиев Посад, 1913. Ч. 7: [Толкования на послания ап. Павла]. С. 166–167.*

⁷⁰ *Ткаченко А. А. Галатам послание. С. 300.*

⁷¹ *Лозе Э. Павел: Биография. С. 206.*

⁷² *Библейский культурно-исторический комментарий. Ч. 2. С. 453.*

с превращением ребенка в 13–14 лет во взрослого. «Подчинился закону» у апостола значит, что Иисус вынужден блюсти закон Моисея⁷³.

Усыновление в законах у греков связывалось с получением наследства. Это, видимо, относилось в древности на Ближнем Востоке и к бездетным людям (ср. Быт 15:2). Общий образ Ветхого Завета у ап. Павла разъясняет это положение. Бог усыновил Израиль (см. напр. Исх 4:22). Ветхий же Завет часто называет землю дарованным Господом наследством Израиля. В то время как латинское право требовало удостоверить усыновление свидетелями⁷⁴. У ап. Павла (4:6) это делает Дух Святой. Такое свидетельство естественно для иудейства, считавшего, что Дух вдохновлял пророков. Дух же у апостола вдохновляет верующих, напоминая их призвание как сынов Божиих. Апостол Павел употребляет тут арамейское слово авва («папа», отец в домашней обстановке⁷⁵), применявшееся в иудействе для прямого обращения к Богу, как свою особую близость к нему (ср. Мк 14:36; Рим 8:15)⁷⁶.

По ап. Павлу, с пришествием Христа как Мессии исполнились все обетования Господа и верующие могут получить обещанное в них (4:1–7): поскольку пришло надлежащее время (4:4), «ты уже не раб, но сын; а если сын, то и наследник Божий через Иисуса Христа» (4:7). И по толкованию же Гая Мария Викторина, писавшего в IV в.: «Как есть полнота вещей, так есть и полнота времен. Ибо у каждой вещи есть своя полнота, всего исполненная, и полное и обильное совершенство. Полнота вещей — Христос, полнота времен — исполнение освобождения. Но как Христос, поскольку Он — полнота всеобщая и совершенная, собирает [Свои] члены, которые разрознены, и — создается полнота, подобным же образом создается и полнота времен: когда все дозрели до веры, а грехи достигли вершины, так что во всех вещах неизбежно стали изыскивать лекарство от смерти. Тогда и явился Христос — из совершенной полноты времен»⁷⁷.

Стихи ап. Павла 4:8–11 задают контекст и показывают плоды этого благовестия: через проповедь ап. Павла галаты «получили познание от Бога» (4:9). В то же время апостол называет обращенных им галатов язычниками («не знав Бога, вы служили богам, которые в существе не боги», 4:8), порабощенными вещественными началами мира (4:9)⁷⁸.

⁷³ Там же.

⁷⁴ Глубоковский Н. Н. Благовестие христианской свободы... С. 143–145.

⁷⁵ Помервиль П. А. Послания к Галатам и к Римлянам. Брюссель, 1986. С. 150.

⁷⁶ Библейский культурно-исторический комментарий. Ч. 2. С. 453.

⁷⁷ Цит. по: Библейские комментарии отцов Церкви... Т. VIII. С. 64–65.

⁷⁸ Лозе Э. Павел: Биография. С. 98.

Возможно, что под этими первоэлементами мира (στοιχεῖα τῶ κόσμου) апостол Павел подразумевает некие элементарные (как бы «детские» для апостола) религиозные представления галатов до принятия ими христианства⁷⁹. Причем под «вещественными началами мира» можно понимать и языческое прошлое галатов (ср. Гал 4:8)⁸⁰, и часть обрядовых предписаний Закона Моисея (ср. Гал 4:9)⁸¹. Тогда эти мысли относятся как к христианам из иудеев, так и к христианам из язычников. Ведь апостол Павел и иудео-христианские писатели считали поклонение сотворенному предмету и существу как Творцу отрицанием творческой силы Бога.

Позднее Иероним Стридонский отмечал, что кроме обрядового иудейства и язычества, под «стихиями мира» некоторые понимали также ангелов, господствующих над небом и землей, и даже сами небо и землю⁸². Но существует и другое мнение. Так в XI в. Феофилакт Болгарский писал, что под стихиями мира следует понимать «новомесячья и субботы», так как они зависят от «течения луны и солнца»⁸³.

Философы античности часто оценивали мысль и действие нравственно, в соотношении их с природой. А вслед за древнегреческим философом Евгемером, некоторые мыслители отличали очевидных из природы реальных (с точки зрения язычества) богов (солнце, луна, планеты и звезды) и придуманных людьми прочих божеств. Так что «вещественные начала» знаний или «принципы», к которым возвращаются галаты, в рассказе ап. Павла, видимо, обозначают также и «духов» природы, которым как лжебогам поклонялись галаты-язычники (4:8). Самыми сильными они считали астральных духов (4:3), связанных с особыми днями и ритуалами сезонов (4:10)⁸⁴.

Поэтому смущенные «немощими» и «бедными» началами иудейских проповедников, галаты соблюдали также ритуальный календарь иудействующих, его «дни, месяцы, времена и годы» (4:10)⁸⁵. Ап. Павел

⁷⁹ *Bundrick D. R.* Ta stoicheia tou kosmou (Gal 4:3) // *Journal of the Evangelical Theological Society.* 1991. 34.3. Sept. P. 364.

⁸⁰ *Black W. A.* Weakness Language in Galatians // *Grace Theological Journal.* 1983. 4.1. Spring. P. 18–19.

⁸¹ См.: *Розанов Н.* Изъяснение Послания к Галатам // *Чтения в Обществе любителей духовного просвещения.* М., 1886. № 5 (май). С. 69; *Кухарчук А., прот.* Учение об оправдании верою в Послании апостола Павла к Галатам. Ялта, 1965. С. 86.

⁸² *Библейские комментарии отцов Церкви...* Т. VIII. С. 62–63.

⁸³ *Феофилакт, архиеп. Болгарский.* Толкования на Новый Завет... С. 612.

⁸⁴ *Библейский культурно-исторический комментарий.* Ч. 2. С. 453–454.

⁸⁵ *Джунт П.* Введение в послания Павла. С. 202; *Лозе Э.* Павел: Биография. С. 204.

приравнивает это к возврату к язычеству («не напрасно ли я трудился у вас» 4:11), к власти духов неба (4:3, 9), используя риторический прием преувеличения. Так апостол дополняет предшествующий в послании упрек Галатам (1:6–9) в измене истинному благовестию ради неподлинного учения. Но, исполняя пророчества Писания, Бог послал Сына, чтобы избавить свой народ от лжебогов и «вещественных начал мира» (4:3, 8–9). А пред таким Богом, явившимся в Сыне и Духе (4:1–7), все начала и власти мира обращаются в прах (4:8–11)⁸⁶.

Стихи 8–11 также посвящены рассмотрению проблемы рабства и духовной свободы. В данном отрывке резко меняется тон, и мы видим со стороны апостола Павла упреки по отношению к галатам.

В 8 стихе апостол напоминает галатам о том, как они жили до обращения (апелляция к личному опыту аудитории): Ἄλλὰ τότε μὲν οὐκ εἰδότες θεὸν ἐδουλεύσατε τοῖς φύσει μὴ οὐσίῳ θεοῖς («Но тогда, не зная Бога, вы служили богам, которые в существе не боги»). Следует отметить, что форма ἐδουλεύσατε («вы служили») развивает мотив рабства, затронутый раньше.

В 9 стихе описывается новая христианская жизнь галатов: νῦν δὲ γινόντες θεόν, μᾶλλον δὲ γνωσθέντες ὑπὸ θεοῦ («Ныне же, познав Бога, или, лучше, получив познание от Бога...»).

Здесь, используя риторический прием уточнения, апостол Павел указывает на то, что познание было получено от Бога. Восьмой и первая часть девятого стиха служат введением к риторическому вопросу: πῶς ἐπιστρέφετε πάλιν ἐπὶ τὰ ἄσθεῖ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα οἷς πάλιν ἄνωθεν δουλεύειν θέλετε («для чего возвращаетесь опять к немощным и бедным вещественным началам и хотите еще снова поработить себя им?»)

Из данного вопроса следует, что апостол Павел уподобляет соблюдение Закона язычеству, в котором пребывали галаты до своего обращения⁸⁷.

Выражение τὰ ἄσθεῖ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα перекликается с фразой τὰ στοιχεῖα τῷ κόσμῳ в Гал 4:3⁸⁸. Таким образом, апостол призывает галатов оставить религиозные обряды, чтобы не стать вновь рабами и не потерять привилегии наследников согласно обетованию.

⁸⁶ См. подробнее: Райт Н. Т. Что на самом деле сказал апостол Павел. М., 2010.

⁸⁷ *Аполлос (Байбаков), архим.* Послание св. ап. Павла к Галатам с изъяснением. М., 1787. С. 39.

⁸⁸ Black W. A. Weakness Language in Galatians // *Grace Theological Journal* 4.1. Spring 1983. P. 17.

Далее в 10 стихе апостол Павел описывает соблюдение галатами Закона, используя при этом иронию: ἡμέρας παρατηρεῖσθε καὶ μῆνας καὶ καιροὺς καὶ ἐμαυτοῦς («наблюдаете дни, месяцы, времена и годы») — религиозное рабство, к которому вернулись галаты. Соблюдение ритуального календаря апостол приравнивает к возврату к язычеству, от которого галаты обратились к Христу посредством проповеди апостола Павла (4:8–9, 11).

Таким образом, можно отметить следующий ход аргументации апостола Павла:

1) в отрывке 4:1–7 апостол Павел для описания христианской свободы использует пример из повседневной жизни (юридический статус ребенка).

2) в отрывке 4:8–11 апостол показывает, что соблюдение иудейского календаря — это возвращение к «вещественным началам», от которых галаты были спасены. Риторическим вопросом (Гал 4:9) апостол Павел, по-видимому, выражает свое крайнее удивление, что галаты, которые были поработены языческими представлениями и были освобождены от них, теперь вновь хотят быть поработены, на этот раз иудейскими обрядовыми постановлениями.

В 11 стихе апостол продолжает свой упрек: φοβοῦμαι ὑμᾶς μή πως εἰκῆ κεκοπίακα εἰς ὑμᾶς («Боюсь за вас, не напрасно ли я трудился у вас»). Если отношения между апостолом Павлом и галатами были близкими, то галаты не захотели бы его расстроить. Это можно назвать эмоциональным аргументом.

Таким образом, в 8–11 стихах апостол Павел упрекает галатов за то, что они вернулись к религиозному рабству, под которым апостол подразумевает учение своих иудействующих противников.

Личные мотивы ап. Павла

Однако после суровых упреков общине галатов далее ап. Павел меняет тональность, используя традиционные для его времени приемы «дружественных писем». Слово «братия» (4:12) в культуре эллинов означало отношения равных. Римляне разделяли идею дружбы покровителей-патронов с их подопечными. Апостол обращается к галатам «я, как вы», т.е. как к равным, а не только как отец их веры (4:19). Он дважды побывал в Галатии, основав здесь общины верующих. У галатов его задержал недуг (4:13).

Причем ап. Павла принимали, как ангела и даже Христа, предлагая пожертвовать ему глаза взамен его, видимо, больных (4:14–15). В послании апостола это одновременно и метафора описания великой жертвы⁸⁹. Ведь в культуре эллинистического мира дружбу подчеркивали готовностью ради друга к жертве. Так апостол Павел обращает внимание на связывавшие его с галатами узы дружбы⁹⁰.

Слова апостола «неужели я сделался врагом вашим, говоря вам истину?» (4:16) противопоставлены демагогам, популярным благодаря лести людям, говорившим желаемое ими. Моралисты считали, что по-настоящему любят лишь говорящие правду в лицо (4:16, 17 ср.: Прит 27:6). Причем следует учитывать, что в древности письма заменяли и непосредственное личное присутствие автора. В том числе поэтому через послание апостол Павел стремится направить вопросы галатов в русло своего учения (Гал 4:18).

Вспоминая первый визит в общину, апостол просит подражать ему (4:12–20), ведь усилия, вновь прилагаемые им к благовествованию, так велики, что он приравнивает их к мукам роженицы (4:19). В древности учителей часто почитали «отцами». Причем тогда средиземноморские обычаи вообще подразумевали неограниченный авторитет отца над детьми. Но апостол обращается к отцовской любви и привязанности, возлагая на себя также как бы роль матери. Родовые муки считали самыми невыносимыми для людей. Причем в древности женщины часто умирали при родах. Этот удачный образ любви и самопожертвования апостол Павел противопоставляет отступничеству от веры галатов⁹¹.

Ораторы античности (в частности, такой известный как Исократ) в ситуациях возбуждения или болезненных эмоций рекомендовали признаться даже в потере дара речи. Письма в ту эпоху предполагали адекватное отражение характера и поведения автора как замену его присутствия перед заинтересованной аудиторией (4:18)⁹². Видимо поэтому, апостол и пишет: «Хотел бы я теперь быть у вас и изменить голос мой» (4:20).

⁸⁹ Шитиков П., диак. Перспективы когнитивной теории метафоры в библейских исследованиях // *Христианское чтение*. 2013. № 2. С. 229–238.

⁹⁰ Библейский культурно-исторический комментарий. Ч. 2. С. 454–455.

⁹¹ Там же. С. 455.

⁹² Там же.

Аллегория Сарры и Агари

Затем в Послании (4:21–31) апостол Павел привлекает как особый довод рассказ из Писания о сыновьях Авраама и истинном Израиле, аллегорически толкуя историю о женах Авраама и их сыновьях (Исааке и Измаиле, Быт 16:1–4, 15; 17:15–21)⁹³.

Здесь апостол использует прием, который называет «иносказательным» (Гал 4:24), чтобы связать образ наложницы Авраама Агари (означающую у апостола Павла синайский завет и нынешний Иерусалим, потому что «он с детьми своими в рабстве», 4:25)⁹⁴ с Ветхим Заветом, а образ законной жены Авраама Сарры — с Новым (типологическая экзегеза)⁹⁵. Иносказательно у ап. Павла два сына Авраама обозначают два завета (рабский Ветхий, от Синая, где поселилась Агарь, и свободный Новый, относящийся к вышнему Иерусалиму, 4:24–31)⁹⁶.

Апостол приводит такой типологический ряд: Агарь — Сарра, раб — свободный, ветхий — новый завет, рожденный по плоти — рожденный по обету⁹⁷ (4:22–24)⁹⁸. Этим апостол Павел подчеркивает, что Агарь и ее сына Измаила следует понимать вообще как рабство иудеев по Закону, а в отличие от них Сарру и ее сына Исаака — как свободу, к которой призваны верующие в Христа⁹⁹. Так апостол продолжает обыгрывать сопоставление ранее найденных им образов раба и свободного (3:23–4:11)¹⁰⁰.

При этом основанием для отождествления апостолом Павлом Агари с горой Синай «в Аравии» (4:25) послужила также «народная» этимология иудеев его эпохи имени Агарь (евр. «Хагар» звучит почти как евр. «гора»)¹⁰¹. Синай называли и просто Горой. И апостол проводит аналогию Агарь с Синаем. На этой горе был дан Закон, что держит людей в рабстве (4:24–25). Причем в арабах-набатейцах во время апостола Павла видели

⁹³ Там же. С. 456.

⁹⁴ *Феофан (Говоров), свт.* Толкование Послания св. апостола Павла... С. 340; *Ткаченко А. А.* Галатам послание. С. 299–300.

⁹⁵ *Юревич Д., прот., Неклюдов К. В., Петров А. Е.* Герменевтика библейская // Православная энциклопедия. М., 2006. Т. XI. С. 367.

⁹⁶ *Иванов А. В.* Руководство к изучению Священного Писания... С. 702.

⁹⁷ *Глубоковский Н. Н.* Благовестие христианской свободы... С. 155–157.

⁹⁸ *Кузнецова В. Н.* Комментарий на письмо церквам Галатии. С. 179.

⁹⁹ *Лозе Э.* Павел: Биография. С. 11.

¹⁰⁰ *Библейский культурно-исторический комментарий.* Ч. 2. С. 456.

¹⁰¹ *Толковая Библия.* Т. 11. С. 222.

потомков Агари. И тогдашняя аудитория ассоциировала их с юго-востоком Палестины. Видимо, тут апостол отвечал конкретным оппонентам, поскольку в целом ему не присущ аллегорический стиль аргументации¹⁰².

Если народ Израиля, иудеи, находятся в религиозно-нравственном рабстве Закона¹⁰³, то рабыня Агарь стала для ап. Павла прообразом Иерусалима как религиозного центра Израиля, символом иудейского законничества¹⁰⁴. Причем и противники апостола, стремившиеся подчинить галатов Закону, тоже пришли из «нынешнего Иерусалима» (то есть современного апостолу Павлу, земного). Вероятно, и они отождествляли Синай с новым Иерусалимом, откуда Закон будет двигаться в будущее (Ис. 2:2–4; ср.: 65:17–19)¹⁰⁵. Так что для апостола Иерусалим олицетворяет центр вражды к истинной вести о распятом Мессии. Под детьми же «нынешнего Иерусалима» апостол Павел понимает как его жителей, так и всех приверженцев Закона в иудействе (4:25). Измаил рожден «по плоти», а завет Синай тоже «плотский», так как обрезание крайней плоти было именно печатью Завета¹⁰⁶.

По апостолу Павлу, пребывающий в рабстве земной Иерусалим противостоит Иерусалиму духовному¹⁰⁷: «вышний Иерусалим свободен: он — мать всем нам» (4:26). Это напоминает слова ап. Павла (Флп 3:20), что наше жительство — на небе, а вышний Иерусалим — город, чьи жители уповают только на Христа¹⁰⁸. Причем надежда на существование земного и небесного Иерусалимов, вероятно, возникла в иудействе задолго до ап. Павла. Но его писания стали самым ранним дошедшим до нас письменным свидетельством об этом¹⁰⁹.

Аллегория ап. Павла о противопоставлении земного и духовного Иерусалима демонстрирует два главных, но противоположных подхода к Господу: веру в свои усилия под влиянием Закона и веру в обетование Бога и дело Христа. В этом и заключалась проблема общин галатов, ставшая темой послания к ним ап. Павла. Говоря о вышнем Иерусалиме как о «матери», апостол напомнил галатам, что как иудействующие,

¹⁰² Библейский культурно-исторический комментарий. Ч. 2. С. 456.

¹⁰³ *Феофан (Говоров), свт.* Толкование Послания св. апостола Павла... С. 342–343.

¹⁰⁴ *Глубоковский Н. Н.* Благовестие христианской свободы... С. 160; *Помервиль П. А.* Послания к Галатам и к Римлянам. С. 174.

¹⁰⁵ Библейский культурно-исторический комментарий. Ч. 2. С. 456.

¹⁰⁶ *Кузнецова В. Н.* Комментарий на письмо церквам Галатии. С. 184.

¹⁰⁷ *Глубоковский Н. Н.* Благовестие христианской свободы... С. 160–162.

¹⁰⁸ Послания к Галатам и Римлянам. [Б. м., 2006]. Ч. 1. С. 221.

¹⁰⁹ *Кузнецова В. Н.* Комментарий на письмо церквам Галатии. С. 184.

так и поверившие в Христа язычники заново рождались духовно, став и детьми Господа и по обетованию.

Ап. Павел цитирует пророчество Исаяи о разорении Израиля (Ис 54:1), сравнивая его с бесплодной в браке Саррой и детьми обетования как духовными детьми, которые должны превзойти в числе потомков по крови (потомков рожденного по плоти сына Авраама Измаила, в противовес рожденному по обету его же сыну Исааку, 4:27). Значит и число христиан, пришедших к Богу из язычников через веру, превзойдет число иудейских детей Закона¹¹⁰.

Хотя апостол Павел вообще мало употреблял приемы эллинистической иудейской экзегезы (чем выгодно отличался от иудейских богословов той эпохи), тут он использует сразу два их метода (перетолкование значимого слова и использование объясняющего текста), создавая новое уже христианское толкование.

В то время традиционное иудейское толкование включало: текст Пятикнижия; текст-вступление к последующей речи; изложение с дополнительными цитатами и комментариями со словами-связками начального и конечного текста; конечный текст с повторением или аллюзией на первичный текст; и, наконец, заключительный вывод. С этой точки зрения, у ап. Павла есть: «а) 4.21–22 — вступление и начальный текст (Быт 21); б) 4.23–29 — дополнительная цитата (ст. 27 — Ис 54.1) и изложение, связывающее общими словами начальный и конечный текст («свободная» — ст. 22–23, 26, 39; «рабыня» — ст. 22–25, 30–31; «сын — ст. 22, 25, 27–28, 30–31); в) 4.30–5.1 — конечный текст и вывод, относящийся к начальному тексту (Быт 21.10)»¹¹¹.

Выводом же всей предшествующей аргументации (Гал 4:22–27) у ап. Павла стала мысль: «Мы, братия, дети обетования по Исааку» (Гал 4:28). Таким образом, галаты-язычники с принятием веры становятся как бы истинными сынами Сарры и духовными потомками Авраама. Это, по апостолу, намного важнее родства по крови и плоти¹¹². По апостолу Павлу, пришествие Мессии знаменовало новую эру, когда старые обрядовые правила и предписания более не действуют (4:4, 26)¹¹³.

Как сын рабыни Измаил гнал свободного Исаака, так потом сыны Закона гнали сыновей благодати и обета: «Но, как тогда рожденный

¹¹⁰ Послания к Галатам и Римлянам. Ч. 1. С. 221.

¹¹¹ Кузнецова В. Н. Комментарий на письмо церквам Галатии. С. 182–183.

¹¹² Там же. С. 187.

¹¹³ Библейский культурно-исторический комментарий. Ч. 2. С. 456.

по плоти гнал рожденного по духу, так и ныне» (4:29). Но в Писании (Быт 21:10) сказано: «Изгони рабу и сына ее, ибо сын рабы не будет наследником вместе с сыном свободной» (4:30).

Апостол подводит итог предшествующей аргументации, что христиане — это дети Духа, рожденные по обетованию, а потому они — не рабы, а свободные, истинные дети: «Итак, братия, мы дети не рабы, но свободной» (4:31)¹¹⁴.

Выводы

Послание галатам апостола Павла излагает проповедуемую им благую весть о дарованной человечеству через Иисуса Христа свободе от данного Моисею иудейского Закона и оправдании человека посредством истинной веры¹¹⁵.

Как мы видим, апостол Павел проявляет себя образованным знатоком Писания и владеет правилами его толкования. В аргументативной части его Послания к Галатам (3:1–4:31) рассматривается ряд тем, волновавших ранних христиан. Эти темы связаны с соотношением веры и закона. Среди них следует назвать: учение ап. Павла об оправдании верой (3:1–5, 6–14, 15–18, 19–25), рассмотрение ее положительного значения (3:26–4:7), рассказ об отпадении галатов и их возврате к возвещенной апостолом вере (4:8–20), и аллегорическое толкование истории жен и сыновей Авраама как соотношения свободы и рабства (4:21–31).

Здесь апостол Павел проповедует, что через единение в вере человек приобретает во Христе богоусыновление. Облагодетельствованный человек живет и наследует Христу как сын, а не как раб. В этом состоит обоснование нравственного учения апостола.

Для христиан это послание ап. Павла имеет особенно важное значение, поскольку в нем выразительно показан разрыв христиан с наследием иудеев, переход от закона к вере. Апостол говорит, что были и другие проповедники веры в единого Бога, но придерживавшиеся закона Ветхого Завета. Послание показывает, что прозелитизм раннего христианства шел среди иудействующих, хотя апостол Павел и стремился преодолеть это через привлечение язычников.

В своей полемике апостол Павел восторжествовал над оппонентами и проповедуемым ими учениям. Возможно, во многом благодаря

¹¹⁴ Кузнецова В. Н. Комментарий на письмо церквам Галатии. С. 189.

¹¹⁵ Каравидопулос И. Введение в Новый Завет. М., 2009. С. 201.

содержащимся в Послании галатам мыслям христианство не замкнулось в себе как еще одна иудействующая секта, а отказавшись от ветхозаветных обрядов и формальностей, перешло к подлинным истинам веры в Бога.

Причем Послание к Галатам демонстрирует сильные и слабые стороны христианских общин I в. Р. Х., выявляя проблемы их богословия и морали, а также вопросы духовного учительства апостола среди своей паствы.

Источники и литература

1. Новый Завет Господа нашего Иисуса Христа: в синодальном переводе. М.: Рос. библ. о-во, 2004. 413, [3] с.
2. *Аверкий (Таушев А. П.), еп.* Руководство к изучению Священного Писания Нового Завета. М.: Изд-во Правосл. Св.-Тихон. богосл. ин-та, 1995. Ч. 2: Апостол. 455 с.
3. *Агафангел (Соловьев), архим.* Объяснение послания св. апостола Павла к Галатам. СПб., 1854. 262 с.
4. *Аполлос (Байбаков), архим.* Послание святого апостола Павла к Галатам с изъяснением. М., 1787. 79 с.
5. *Ауни Д.* Новый Завет и его литературное окружение. СПб.: Рос. библ. о-во, 2000. 272 с.
6. *Бадью А.* Апостол Павел: Обоснование универсализма / пер. с фр. О. Головой. М.: Моск. филос. фонд; СПб.: Унив. кн., 1999. 93, [1] с.
7. Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII вв.: Новый Завет / пер. с англ., греч., лат., сир.; под ред. М. Дж. Эдвардса; рус. изд. под ред. К. К. Гаврилкина. Тверь: Герменевтика, 2005. Т. VIII: Послания к Галатам, Ефессянам, Филиппийцам.
8. Библейский культурно-исторический комментарий: в 2 ч. / Крейг Кинер; под общ. ред. Р. З. Ороховатской. СПб.: Мирт, 2005. Ч. 2: Новый Завет. 733 с.
9. *Виноградов Н., диак.* Смысл Закона по посланиям апостола Павла к галатам и римлянам: Диплом. работа. СПб.: С.-Петербург. правосл. духов. семинария, 2006. 79 с.
10. *Галахов И., свящ.* Послание св. ап. Павла к Галатам. Казань, 1897.
11. *Гатри Д.* Введение в Новый Завет. Одесса: Благомыслие; СПб.: Библия для всех, 1996. 902 с.
12. *Глубоковский Н. Н.* Благовестие христианской свободы в Послании святого апостола Павла к Галатам / репр. изд. 1935 г. М.: Изд-во Моск. подворья Св.-Троиц. Серг. лавры, 2005. 216 с.
13. *Джуитт Р.* Введение в послания Павла // Современные исследования Библии. Екатеринбург, 1998. С. 193–206.

14. *Ефрем Сирин, св.* Творения. Сергиев Посад, 1913. Ч. 7: [Толкования на послания ап. Павла]. 393 с.
15. *Зом Р.* Церковный строй в первые века христианства. СПб.: Изд-во О. Абышко, 2005. 320 с.
16. *Ианнуарий (Ивлиев), архим.* Апостол Павел как художник, поэт и бытописатель своего времени // Христианство и культура. СПб., 2007. Вып. 3. С. 252–258.
17. *Иванов А. В.* Руководство к изучению Священного Писания Нового Завета: Обзорение Четвероевангелия, Книги деяний апостольских, Апостольских посланий и Апокалипсиса: Учеб. пособие. 8-е изд., испр. и. доп. СПб.: Воскресение, лествица, диоптра, 2002. 914 с.
18. *Иероним Стридонский, блаж.* Три книги толкований на Послание к галатам. Киев, 1901.
19. *Иоанн Златоуст, архиеп. Константинопольский, св.* Творения. Почаев: Св.-Успен. Почаев. лавра, 2005. Т. 10. Толкование на Послание к галатам. С. 729–816.
20. *Ириней (Фальковский), архим.* Толкование на Послание святого апостола Павла к Галатам, сочиненное в Киевской академии, и в оной студентам высших классов преподаванное. [Киев], 1807. 208 с.
21. *Кальвин Ж.* Толкование на послания апостола Павла к Римлянам и Галатам. Минск: МФЦП, 2007. 560 с.
22. *Каравидопулос И.* Введение в Новый Завет. М.: Изд-во Правосл. Св.-Тихонов. гуманит. ун-т, 2009. 366 с.
23. *Кассиан (Безобразов), еп.* Христос и первое христианское поколение [4-е изд., испр. и доп.]. М.: Изд-во Правосл. Св.-Тихон. богосл. ин-та: Рус. путь, 2001. 555, [4] с.: ил.
24. *Кузнецова В. Н.* Комментарий на письмо церквам Галатии. М.: Общедост. правосл. ун-т, 2003. 257 с.
25. *Кухарчук А., прот.* Учение об оправдании верою в Послании апостола Павла к Галатам. Ялта, 1965.
26. *Лозе Э.* Павел: Биография / пер. с нем. А. Петровой; под ред. Ю. Аржанова. М.: Изд-во ББИ, 2010. 354 с.
27. *Любкер Ф.* Иллюстрированный словарь античности. М.: Эксмо, 2005. 1344 с.
28. *Лютер М.* Лекции по «Посланию к Галатам». Минск: ПИКОРП, 1997. 694 с.
29. *Мецгер М. Б.* Канон Нового Завета. М.: Библи.-богосл. ин-т, 2001. 331 с.
30. *Нейль У.* Толкование Послания к Галатам св. апостола Павла. Б. м., б. г.
31. *Пилат Б. В.* От Иисуса к Мессии. М.: Ленанд, 2009. 428 с.
32. *Помервиль П. А.* Послания к Галатам и к Римлянам: Учеб. пособие. Брюссель: International Correspondence Institute, 1986. 458 с.
33. Послания к Галатам и Римлянам: Учеб. пособие. [Б. м.: Можайск. полигр. комб., 2006]. Ч. 1–2.
34. *Прокопчук А., прот.* Построение аргументации св. ап. Павла в Первом послании к Коринфянам // Христианское чтение. 2013. № 2. С. 68–91.

35. Райт Н. Т. Что на самом деле сказал апостол Павел: Был ли Павел из Тарса основателем христианства? / Пер. с англ. С. Панич. М.: Библ.-богосл. ин-т св. ап. Андрея, 2010. 186 с.
36. Розанов Н. Изъяснение Послания к галатам // Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. М., 1886. № 5 (май). С. 38–77.
37. Словарь античности / пер. с нем. М.: Эллис Лак; Прогресс, 1993. 704 с.
38. Сперанский М., прот. Курс лекций по Священному Писанию Нового Завета. Л., 1972. Т. II: Послания апостола Павла: (Историко-экзегет. анализ): Для IV курса Академии.
39. Ткаченко А. А. Галатам послание // Православная энциклопедия. М., 2005. Т. X. С. 299.
40. Толковая Библия, или Комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета / изд. преемников А. П. Лопухина. Пг., 1913. Т. 11: Послания ап. Павла и Откровение св. Иоанна Богослова. 609 с.
41. Шитиков П., диак. Перспективы когнитивной теории метафоры в библейских исследованиях // Христианское чтение. 2013. № 2. С. 229–238.
42. Фаррар Ф. В. Жизнь и труды св. апостола Павла. М.: О-во сохранения лит. наследия, 2006. 1120 с.
43. Феодорит Киррский, блаж. Творения. Толкования на четырнадцать Посланий святого апостола Павла. М.: Паломник, 2003. 718 с.
44. Феофан (Говоров), свт. Толкование Послания св. апостола Павла к галатам. 2-е изд. М.: Афон. рус. Пантелейм. м-рь, 1893. 458 с.
45. Феофилакт, архиеп. Болгарский, блаж. Толкования на Новый Завет. Толкование на послания св. ап. Павла. СПб.: Книгоизд-во П. П. Сойкина, 1911. 1023 с.
46. Юревич Д., прот., Неклюдов К. В., Петров А. Е. Герменевтика библейская // Православная энциклопедия. М., 2006. Т. XI. С. 360–371.
47. Betz H. D. Galatians. A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia. Philadelphia: Fortress, 1979.
48. Black W. A. Weakness Language in Galatians // Grace Theological Journal. 1983. 4.1. Spring. P. 18–19. BiblicalStudies.org.uk URL: http://www.biblicalstudies.org.uk/pdf/gtj/04-1_015.pdf (дата обращения: 24.08.15)
49. Bundrick D. R. Ta stoicheia tou kosmou (Gal 4:3) // Journal of the Evangelical Theological Society. 1991. 34.3. Sept. The Evangelical Theological Society URL: http://www.etsjets.org/files/JETS-PDFs/34/34-3/34-3-pp353-364_JETS.pdf (дата обращения: 24.08.15)
50. Hendriksen W., Kistemaker S. J. New Testament Commentary: Exposition of Galatians. Grand Rapids: Baker Book House, 1953–2001.

Yuri Kondrat'yev. Exegetical Analysis of the Argumentative Part of St. Paul's Epistle to the Galatians

Russian Orthodox biblical scholarship so far has not considered in sufficient detail the exegesis and rhetorical and stylistic details of the Pauline Epistles. Therefore one of the goals of this paper is to present some unique characteristics of the argumentative part of the Epistle to the Galatians. The author has relied on the traditions of Russian theological sciences, religious studies, and humanities scholarship, using, among other things, the methods of exegesis and hermeneutics, comparative analysis, the analysis of cause and effect, and structural-functional analysis. After identifying the sources of St. Paul's theology, he points out its important role in the spread of Christianity and its growth into the future universal Church. In this light, the author believes, a modern holistic approach to reading, studying, and interpreting the epistles of the Apostle Paul is necessary, one that also keeps in mind, however, the earlier exegetical traditions.

Keywords: Bible Studies, New Testament, biblical exegesis, Apostle Paul, Epistle to the Galatians, argumentativeness, early Christian tradition, Old Testament Law, Jewish Law, covenant, rhetoric, allegory, Abraham, Sarah, Hagar.

Yuri Alekseyevich Kondrat'yev – Master of Theology, Postgraduate student at the Department of Biblical Studies at St. Petersburg Theological Academy (yurak@mail.ru).

А. А. Чумаков

НЕСОСТОЯТЕЛЬНОСТЬ КРИТИКИ Е. К. ДУЛУМАНА НА МК 2:24–26

Статья посвящена разбору критики Е. К. Дулумана на Мк 2:24–26. Задачи, поставленные автором при написании статьи, сводятся к изучению имеющейся литературы, содержащей критические воззрения, резюмированию позиции Е. К. Дулумана по затронутому вопросу, составлению объективного критического комментария. Опираясь на материал Священного Писания, автор делает вывод об ошибочности позиции Евграфа Каллиниковича, представляющей собой яркий пример библейской критики.

Ключевые слова: Иисус Христос, Авиафар, Ахимелех, Давид, первосвященник, Садок, род Ифамара, род Елеазара, критика, Е. К. Дулуман.

Введение

В своей книге «Библия: за, за, за — и против» Дулуман пишет: «Оправдывая нарушения его учениками (апостолами) установленных Богом ветхозаветных законов, Иисус Христос напоминает фарисеям Давида, который „вошёл в дом божий **при первосвященнике Авиафаре** и ел хлебы предложения, которые не должно было есть никому, кроме священников, и дал бывшим с ним“ (Мк 2:24–26).

Христос ошибается. Упоминаемое Им событие происходило при священнике Ахимелехе (См. 1 Цар 21:1–6), а не при его сыне — священнике Авиафаре (См. 1 Цар 22:20; 23:6–9; 3 Цар 2:27; 4:4).

Примечание: Непонятно также: почему Иисус Христос называет Авиафара первосвященником, если в соответствующих местах Ветхого Завета Ахимелех и его сын Авиафар называются только священниками? Дотошные иудейские богословы обращают внимание еще на одну неточность Иисуса Христа: Давид в доме божьем сам не брал, не ел и не давал самочинно воинам хлебы предложения; их дал Давиду священник Ахимелех, предварительно допросив будущего царя, чтобы убедиться в непорочном поведении его лично и его воинов на протяжении всей военной компании (1 Цар 21:26)»¹.

Антоний Алексеевич Чумаков — магистр богословия, соискатель аспирантуры по кафедре библеистики Санкт-Петербургской духовной академии, 3 курс (iakinf4@gmail.com).

¹ Дулуман Е. К. Библия: за, за, за — и против // Сайт Ateism. URL: <http://www.ateism.ru/duluman/bible.htm> (дата обращения: 16.11.2014).

Из вышеизложенного можно выделить три основных критических замечания:

1. Событие, о котором упоминает Господь обвиняющим Его фарисеям, произошло при священнике Ахимелехе, а не при его сыне — священнике Авиафаре;
2. Христос ошибается, называя Авиафара «первосвященником»;
3. Давид сам не брал и не ел и не давал своим воинам хлеба предложения.

В процессе исследования данные замечания будут подвергнуты всестороннему анализу.

Биографические сведения об авторе критической работы «Библия: за, за, за — и против» Е. К. Дулумане

Евграф Каллиникович Дулуман² — известный советский, а затем — украинский деятель в области «научного» атеизма, родился 6 января (24 декабря) 1928 года в селе Большое Боково Любашевского района Одесской области УССР в семье крестьянина. Его мать была колхозницей и занималась воспитанием двоих детей — Евграфа и его младшего брата. Отец в 1941 году был призван в ряды РККА, получил тяжелое ранение под Днепропетровском и вскоре скончался³. «Учиться я начал в Боковской средней школе и до войны окончил 7-мь классов ударником. Во время войны заниматься в школе я не мог; и только в 1944 году поступил в районную Любашевскую среднюю школу, так как в Боково была только семилетка»⁴, — пишет Дулуман в автобиографии.

В 1945 году, окончив 9 классов средней школы, Евграф поступает на 1 курс Одесских пастырско-богословских курсов. 6 июля 1946 года Дулуман отправляет запрос в Московский православно-богословский институт: «Прошу сообщить мне: могу ли я поступить в Православно-богословский институт. Я окончил 1-ый курс Одесских П-Б курсов на „5“ и получил награду 1-ой степени»⁵. В поступлении в институт ему было отказано в связи с тем, что в этом же году Пастырско-Богословские

² Е. К. Дулуман. Автобиография, 15 окт. 1947 г. // Архив МДА. Ф. Московская духовная академия. Л. 5 (Личное дело Е. К. Дулумана).

³ Там же. Л. 5 об. (Личное дело Е. К. Дулумана).

⁴ Там же. Л. 5 (Личное дело Е. К. Дулумана).

⁵ Е. К. Дулуман. Запрос проф. Савинскому, 6 июня 1946 г. // Архив МДА. Ф. Московская духовная академия. Л. 1 (Личное дело Е. К. Дулумана).

курсы были реорганизованы в 4-классную духовную семинарию⁶. Евграф окончил ее с отличием спустя год — в 1947 году⁷. В этом же году Дулуман был принят без экзаменов на I курс Московской духовной академии⁸.

В процессе обучения и написания кандидатской диссертации Евграф неоднократно посещал библиотеку имени Ленина в Москве, а также библиотеку Ленинградской духовной академии⁹. Полный курс МДА он окончил в 1951 году со степенью кандидата богословия, защитив диссертацию «Главные партии англиканской церкви, их экклезиология и критика последней с православной точки зрения»¹⁰. Из характеристики Е. К. Дулумана по окончании Академии: «По общему развитию он является типичным средним студентом, которые обучаются в светских высших учебных заведениях. Ничего предосудительного, порочащего его поведение в течение его академического студенчества не замечалось. Если и были мелкие проступки школярского характера (подчеркивание своего молодчества в хождении по карнизу колокольни, попытка в Пасхальную утреню проникнуть в вестибюль академического храма не через дверь, а через окно), то они были не злостного характера, а, скорее, легкомыслия. Настроение у него определяется желанием так устроиться в жизни, чтобы ничто не мешало его покою и материальной обеспеченности. По молодости лет характер его не оформился, служебные перспективы не определились и не осознались. Практических навыков к пастырскому служению у него нет»¹¹. Е. К. Дулуман был направлен в Саратовскую духовную семинарию, где читал лекции по основному и нравственному богословию, был доцентом и заместителем инспектора.

В 1952 г., заявив в советской печати о своем уходе из Церкви, Дулуман уехал в Одессу, где в 1956 г. окончил Одесский кредитно-экономический институт. 24 марта 1957 года в газете «Комсомольская правда» опубликовал статью «Как я стал атеистом», преисполненную ненависти к воспитавшей и вскормившей его Церкви. В 1959 году окончил философский

⁶ Е. К. Дулуман. Ответ на запрос, 15 авг. 1946 г. // Архив МДА. Ф. Московская духовная академия. Л. 2 (Личное дело Е. К. Дулумана).

⁷ Е. К. Дулуман. Запрос ректора ОДС, 10 сент. 1947 г. // Архив МДА. Ф. Московская духовная академия. Л. 3 (Личное дело Е. К. Дулумана).

⁸ Архив МДА. Ф. Московская духовная академия. Л. 3–4. (Личное дело Е. К. Дулумана).

⁹ Е. К. Дулуман. Командировочное удостоверение, 30 дек. 1950 г. // Архив МДА. Ф. Московская духовная академия. Л. 15 (Личное дело Е. К. Дулумана).

¹⁰ Е. К. Дулуман. Расписка, 29 авг. 1951 г. // Архив МДА. Ф. Московская духовная академия. Л. 16 (Личное дело Е. К. Дулумана).

¹¹ Е. К. Дулуман. Характеристика, 17 мая 1951 г. // Архив МДА. Ф. Московская духовная академия. Л. 17 (Личное дело Е. К. Дулумана).

факультет Киевского университета. С 1964 года работал в Киевском педагогическом институте, в Институте философии АН УССР — старшим научным сотрудником, в Украинской сельскохозяйственной академии. Преподавал историю философии и религиоведение на факультете социологии Киевского политехнического института. С 2008 года — профессор кафедры философии и религиоведения Донецкого государственного университета информатики и искусственного интеллекта. Е. К. Дулуман скончался 24 июня 2013 года вследствие онкологического заболевания¹².

Историографический очерк толкований на Мк 2:24–26

Блаженный Феофилакт, архиепископ Болгарский, комментируя Евангелие от Марка 2:24–26, говорит о том, что либо архиерей носил два имени — Ахимелех и Авиафар, либо евангелист говорит об Авиафаре, бывшем в то время архиереем, а книга Царств повествует об иерее Ахимелехе, и потому их свидетельства не противоречат одно другому. Авиафар был в то время архиереем, а Ахимелех иереем¹³. В «Толковой Библии» под ред. А. П. Лопухина и преемников приводится следующее толкование данного отрывка: «Евангелист Марк прибавляет к рассказу Матфея, что Господь упомянул имя первосвященника, который дал хлеба предложения Давиду: это был Авиафар (ст. 26). Так как в 1 Цар 22:20 и сл. первосвященник, с которым вступил в дружеское общение Давид, назван не Авиафаром, а Ахимелехом, — Авиафар же был его сыном, то многие толкователи считают эту прибавку в Ев. Марка вставкою, сделанною рукою мало сведущего в Писании читателя Евангелия. Другие же, признавая это выражение подлинным, предполагают, что первосвященник носил оба упомянутых имени, или же, что главную роль во всем происшедшем играл Авиафар, как говорило иудейское предание, которого здесь держится Христос, а в В. Зав. упомянуто имя тогда правившего богослужебными делами первосвященника, ответственного за все поступки священников»¹⁴. Современные исследователи, разбирая отрывок Евангелия от Марка 2:24–26, говорят о том, что Ахимелех носил

¹² Дулуман *Евграф Каленьевич* // Сайт «Антимодернизм». URL: <http://www.antimodern.ru/duluman> (дата обращения: 16.11.2014).

¹³ *Феофилакт Болгарский, блж.* Толкование на Евангелие от Марка // Сайт «Азбука веры». URL: http://azbyka.ru/otechnik/Feofilakt_Bolgarskij/tolkovanie-na-evangelie-ot-marka/2 (дата обращения 04.08.2015).

¹⁴ Толкование на Евангелие от Марка. 2:23-28 // Толковая Библия под ред. А. П. Лопухина и преемников. СПб., 1912. Т. 9. С. 27-28.

двойное имя, а также о том, что Авиафар присутствовал во время встречи царя Давида с Ахимелехом,¹⁵ либо оба этих человека — Авиафар и Ахимелех, назывались этими именами, иногда Ахимелех, сын Авиафара, иногда — Авиафар, сын Ахимелеха, временами наоборот¹⁶. Иной вариант объяснения отрывка приводят исследователи Далласской богословской семинарии — по их мнению, возможным объяснением несоответствия имен может служить обычай древних иудеев при упоминании того или иного события, происшедшего в давние времена, указывать на какой-нибудь выдающийся или известный большинству иудеев признак времени, в которое это событие произошло. Авиафар стал первосвященником вскоре после случая, рассказанного Христом, и поскольку он приобрел гораздо большую известность, чем его отец (Ахимелех), то соответствующий период времени характеризуется его первосвященством, а не его отца¹⁷. Библейская энциклопедия Брокгауза в статье «Авиафар» говорит о том, что Авиафар является сыном Ахимелеха и происходит из потомков Илия. Несоответствие имен может быть связано с тем, что Авиафар принял сторону Адонии в борьбе за престолонаследие после смерти Давида и его имя было заменено на более достойного кандидата — Ахимелеха, либо он был автором истории Давида, изложенной во 2-й и 3-й книгах Царств¹⁸.

Ниже изложена версия, не дающая исчерпывающего ответа на данный вопрос, однако снимающая кажущиеся противоречия.

Личности Авиафара и Ахимелеха

Фарисеям, обвинявшим Иисуса Христа в том, что Его ученики собирали колосья в субботу, Он напомнил историю, случившуюся с пророком Давидом, когда тот, скрываясь от царя Саула, пришел в город Нов (Номву) и зашел в дом Господень, где был священник Ахимелех, сын Ахитува, и попросил у него еды. Ахимелех, не найдя ничего съестного, дал ему хлебов предложения. Вот как говорит об этом Сам Господь:

¹⁵ *Зайцев Д. В.* Ахимелех // Сайт «Православной энциклопедии». URL: <http://www.pravenc.ru/text/Ахимелех.html> (дата обращения 24.01.2015).

¹⁶ *Гарольд Э. Викке.* Евангелие от Марка // Сайт Blagovestnik. URL: www.blagovestnik.org/books/00223.htm#4 (дата обращения 24.01.2015).

¹⁷ Далласская богословская семинария. Толкование Евангелия от Марка // Сайт otveti.org. URL: <http://www.otveti.org/tolkovanie-biblii/evangelie-marka/0/> (дата обращения 24.01.2015).

¹⁸ Энциклопедия Брокгауза. Авиафар // Сайт logosenc.org. URL: <http://www.logosenc.org/brokgauz/aviafar-aviafar.html> (дата обращения 24.01.2015).

«Неужели вы не читали никогда, что сделал Давид, когда имел нужду и взалкал сам и бывшие с ним? Как вошёл в дом Божий при первосвященнике Авиафаре и ел хлебы предложения, которые не должно было есть никому, кроме священников, и дал бывшим с ним» (Мк 2:24–26). Далее обратимся к 21-й главе 1 книги Царств. Именно там описана история, о которой вспоминает Господь. «И пришел Давид в Номву к Ахимелеху священнику, и смутился Ахимелех при встрече с Давидом и сказал ему: почему ты один, и никого нет с тобою? И сказал Давид Ахимелеху священнику: царь поручил мне дело и сказал мне: „пусть никто не знает, за чем я послал тебя и что поручил тебе“; поэтому людей я оставил на известном месте; итак, что есть у тебя под рукою, дай мне, хлебов пять, или что найдется. И отвечал священник Давиду, говоря: нет у меня под рукою простого хлеба, а есть хлеб священный; если только люди [твои] воздержались от женщин! И отвечал Давид священнику и сказал ему: женщин при нас не было ни вчера, ни третьего дня, со времени, как я вышел, и сосуды отроков чисты, а если дорога нечиста, то [хлеб] останется чистым в сосудах. И дал ему священник священного хлеба; ибо не было у него хлеба, кроме хлебов предложения, которые взяты были от лица Господа, чтобы по снятии их положить теплые хлебы» (1 Цар 21:1–6).

Е. К. Дулуман на основании того, что в этом отрывке говорится о священнике Ахимелехе, делает вывод об ошибочности слов Христа, упоминающего некоего первосвященника Авиафара, которого сам Дулуман считает сыном Ахимелеха. Первое, на что следует обратить внимание, — это то, что Христос в Своем ответе указывает только имя первосвященника, *при котором* произошло упоминаемое событие¹⁹, а не имя того, *кто дал хлебы* Давиду. Господь не сказал, что Давид *сам брал* хлебы, а лишь то, что он *ел, и дал бывшим с ним*. При углубленном изучении времени царствования царя Саула, царя Давида и его сына Соломона становится совершенно очевидным, что критика Е. К. Дулумана несправедлива.

Итак, у упоминаемого священника Ахимелеха, давшего хлебы будущему царю Давиду, действительно был сын по имени Авиафар²⁰.

¹⁹ Во фразе «ἐπὶ Αβιαθάρ ἀρχιερέως» (Мк 2:26) предлог ἐπὶ использован с gen. и имеет значение: «при, во время» (Клеон Л. Роджерс-младший, Клеон Л. Роджерс III. Новый лингвистический и экзегетический ключ к греческому тексту Нового Завета. СПб.: Библия для всех, 2001. С. 154).

²⁰ Чарыков С., свящ. Речь иудейского царя Ави (2 Пар 13:4–12) в контексте богословия хрониста // Христианское чтение. 2011. № 1(36). С. 107–108.

В 22-й главе 1 книги Царств излагается продолжение истории с хлебами: «И сказал царь Доику: ступай ты и умертви священников. И пошел Доик Идумеянин, и напал на священников, и умертвил в тот день восемьдесят пять мужей, носивших льняной ефод; и Номву, город священников, поразил мечом; и мужчин и женщин, и юношей и младенцев, и волов и ослов и овец поразил мечом. Спасся один только сын Ахимелеха, сына Ахитува, по имени Авиафар, и убежал к Давиду» (1 Цар 18:20). За то, что священник Ахимелех накормил Давида и его воинов, царь Саул умерщвляет его, других священников, их жен и детей. Спасается бегством к Давиду и остается в живых только лишь сын священника Ахимелеха — Авиафар. Священное Писание дает здесь ценное указание об их происхождении — Ахимелех является сыном Ахитува. Ахитув, согласно 1 Пар 6:7, является потомком Елеазара, одного из сыновей Аарона. Однако в 1 Цар 14:3 упоминается Ахия, а его отец Ахитув представлен родственником (братом) Иохаведа, сына Фенееса, сына Илия; то есть утверждается его происхождение из другого священнического рода — рода Ифамара (младший сын Аарона), но что это было за родство — неизвестно²¹. У священника Ахимелеха был родной брат Садок, сын Ахитува, бывший первосвященником при Давиде и Соломоне. Причастность Ахимелеха, сына Ахитува, к роду Елеазара подтверждается родословной Ездры, где одним из предков Ездры назван Садок, сын Ахитува (Езд 7:1–6).

Некоторую неясность в общую картину вносит упоминание во 2 Цар 8:17 Ахимелеха, теперь уже сына Авиафара, бывшего священником вместе с Садоком, сыном Ахитува, при царе Давиде. Однако 1 Пар 24:3–6 разъясняет личность этого второго Ахимелеха. Данный Ахимелех, сын Авиафара, при распределении очередей служения был избран из рода Ифамара, тогда как первый Ахимелех, убитый Саулом, брат священника Садока, принадлежал к роду Елеазара. Итак, в Священном Писании на данный временной отрезок — царствование Давида и Соломона — приходится два священника Ахимелеха: один — сын Ахитува, имеет брата священника Садока и сына Авиафара и происходит из рода

²¹ В главе 14 1 Цар говорится: «Саул же находился в окраине Гивы, под гранатовым деревом, что в Мигроне. С ним было около шестисот человек народа и Ахия, сын Ахитува, брата [курсив мой. — А. Ч.] Иохаведа, сына Финееса, сына Илия, священник Господа в Силоме, носивший ефод» (1 Цар 14:2–3). Слово *אָחִי* («брат») в Священном Писании употребляется для обозначения родственных связей, но без конкретизации степени родства. Например, Иаков называет брата своей матери Лавана своим братом: «И сказал Иаков Рахили, что он родственник (*אָחִי*) отцу ее и что он сын Ревеккин. А она побежала и сказала отцу своему» (Быт 29:12).

Елеазара, другой — сын Авиафара и происходит из рода Ифамара. Также имеются два Авиафара. Помимо Авиафара, сына Ахимелеха, сына Ахитува, из рода Елеазара, спасшегося от убийства Саулом и убежавшего к Давиду, есть еще один Авиафар, происходивший из рода Ифамара. Сыном этого Авиафара был Ахимелех, распределенный Давидом на череду служения от рода Ифамара.

Несостоятельность критики Е. К. Дулумана

Соломон в самом начале своего правления отлучил от первосвященства за предательство Авиафара из рода Ифамара. В конце царствования Давида, когда тот был уже в преклонных летах, Авиафар с некоторыми другими начальствующими лицами вступил в стовор с Адонией, сыном Давида, чтобы поставить его на царство вместо Соломона (3 Цар 1:1–7). Однако их притязания потерпели неудачу, так как Давид благословил Соломона и его помазали на царство (3 Цар 1:33–40). Соломон судил заговорщиков и приговорил их к смерти, а Авиафару из рода Ифамара, так как он носил Ковчег Божий и терпел невзгоды с отцом его Давидом, сохранил жизнь, но отстранил его от первосвященства (3 Цар 2:27). Слово Господа об отлучении от священства дома Илия, принадлежащего к роду Ифамара (3 Цар 2:27), сбылось и совершилось в Авиафаре Ифамаровом. Его потомки были навсегда отлучены от священства²².

Ставший царем Соломон вместо Авиафара поставил на первосвященство Садока, сына Ахитува, сына Амарии, принадлежавшего к роду Елеазара (3 Цар 2:35), а также некоего Авиафара (3 Цар 4:4). Этот Авиафар также принадлежал к роду Елеазара, так как род Ифамара более не священнодействовал, согласно пророчеству Господню над домом Илия. По всей видимости, это и был тот самый Авиафар, уцелевший и сбежавший к Давиду после убийства Саулом его отца Ахимелеха, сына Ахитува. И вместе со своим дядей Садоком (тоже сыном Ахитува, родным братом его отца священника Ахимелеха) они стали первосвященниками (3 Цар 4:4), как прямые потомки сына Аарона — Елеазара (1 Пар 6:3–8). Садок был вновь утверждён в первосвященническом достоинстве, так как был первосвященником еще с начала царствования Давида (2 Цар 8:17).

²² Варлаам (Горохов), иером. Историко-археологический контекст времени правления древнеизраильского царя Давида // Христианское чтение. 2011. № 5(40). С. 105.

Итак, утверждение Дулумана о том, что Христос ошибся, упоминая первосвященника Авиафара в той истории, когда Давид получал хлебы в доме Божиим из рук Ахимелеха, не имеет под собой никаких оснований. Событие с хлебами произошло именно во время первосвященства Авиафара из рода Ифамара. С большой вероятностью можно утверждать, что первосвященником он стал еще во время царствования Саула, на некоторое время был отстранен при Давиде (2 Цар 8:17), затем восстановлен (2 Цар 15:24) и прекратил свое служение, будучи низверженным за предательство в самом начале царствования Соломона (3 Цар 2:26). Сын этого Авиафара Ахимелех, по всей видимости, был утвержден в первосвященстве в начале царствования Давида и занимал этот пост некоторое время вместе с первосвященником Садоком (2 Цар 8:17, 1 Пар 18:16, 24:6), сыном Ахитува, из рода Елеазара. Вероятно, вскоре он был отстранен и передал свои функции отцу — Авиафару, вновь восстановленному в первосвященстве. Ахимелех, сын Ахитува, из рода Елеазара был священником в городе Номва в то время, когда первосвященническую должность занимал Авиафар, потомок Ифамара, давший хлебы Давиду и за это убитый по приказу Саула.

Критическое замечание Е. К. Дулумана на слова Господа в Мк 2:26 о недопустимости наименования Авиафара первосвященником также совершенно несправедливо.

Особое служение, отличное от других священных обязанностей, было установлено по велению Господа еще во времена исхода сынов Израиля из земли Египетской, возложено на Аарона, а впоследствии — на его сыновей. Так, в книге Исход (27:21) упоминаются некие особые действия, которые нужно было совершать Аарону, его сыновьям и их потомкам, названные «уставом вечным». В 28, 29, 39 и 40-й главах этой же книги оговариваются подробности их посвящения, круг обязанностей, прав, уклад жизни, изготовление отличительных одежд. Интересной особенностью священных одежд Аарона была носимая на лбу золотая пластина с выгравированной надписью «Святыня Господня» (Исх 28:36–38), что подчеркивает его исключительность, особое значение, святость, освященность благодатью Господа, а также обильное помазание елеем, возливаемым на голову (Исх 29:7, Лев 8:12). Это же значение усваивается Аарону в 10-м стихе 21-й главы книги Левит, в наименовании «великий священник» (הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל)²³. Особое служение Аарона, как уже упоминалось

²³ Biblia Hebraica Stuttgartensia. 5th ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

выше, перешло в ведение его сыновей (Исх 29:29). После смерти Аарона великим священником стал его сын Елеазар, посвященный посредством возложения на него священных одежд отца (Числ 20:25–28). Наименование «великий священник» по отношению к тому или иному лицу встречается на страницах Священного Писания Ветхого Завета всего несколько раз (Лев 21:10, Нав 20:6, 2 Пар 31:10, Неем 3:1). Однако из вышеизложенного совершенно очевидно, что особое служение великого священника имело преемственность и передавалось из поколения в поколение — от отца к достойному, избранному Господом сыну. Святой апостол и евангелист Марк использует для передачи значения возложенного на Авиафара служения греческое слово ἄρχιερέως²⁴, эквивалентное לְהַגְדִּיל הַכֹּהֵן на иврите, русскому — «первосвященник» (первый, главенствующий, великий священник). Хотя ни по отношению к двум Авиафарам, ни по отношению к Садоку в Священном Писании Ветхого Завета не используется именование לְהַגְדִּיל הַכֹּהֵן а только лишь כֹּהֵן — «священник», это не дает основания отрицать их особое служение — служение первосвященника. Они выполняли те же функции, что и их предки — Аарон и Елеазар. Так, Садок был помазан на свое служение (1 Пар 29:22) и помазал Соломона на царство (3 Цар 1:39). Исполнившееся пророчество Господа об отлучении от священства дома Илия, принадлежащего к роду Ифамара (3 Цар 2:27), также подтверждает первосвященническое служение Авиафара из рода Ифамара.

Заключение

Подводя итоги, следует еще раз подчеркнуть ключевые моменты, которые, быть может, позволят внести ясность в понимание тех событий Священной истории, которые изложены в 22-й главе 1 книги Царств:

Изложены факты, позволяющие считать Ахитува потомком Елеазара, сына Ааронова.

В Священном Писании упоминается Авиафар, сын Ахимелеха, сына Ахитува (1 Цар 22:20–22). Также говорится еще об одном Авиафаре, который был из дома Илия и принадлежал к роду Ифамара (3 Цар 2:27). Авиафар из дома Илия был отлучен от священства в самом начале правления Соломона, и в нем совершилось пророчество об Илии, где говорилось, что его дом и дом отца его (Ифамара) будут удалены от священства

²⁴ Novum Testamentum Graeca. K. Aland. (Eds). 27th edn. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. 1993.

(1 Цар 2:27–36). Соломон ставит на место Авиафара из дома Илия Садока, сына Ахитува, и другого Авиафара, который явно не из дома Илии (3 Цар 2:35), так как дом Илия более не священнодействовал. Авиафар из рода Ифамара был первосвященником еще при Сауле. История с Давидом, когда он взял хлебы у священника Ахимелеха, сына Ахитува и брата первосвященника Садока, произошла именно во время первосвященства Авиафара из дома Илия.

Источники и литература

Источники

1. Библия. Священное Писание Ветхого и Нового Завета. М., 2000.
2. Biblia Hebraica Stuttgartensia. 5th ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
3. Novum Testamentum Graeca. K. Aland (Ed). 27th ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993.

Литература

1. Архив МДА. Ф. Московская духовная академия. Л. 1–17 (Личное дело Е. К. Дулумана).
2. *Варлаам (Горохов), иером.* Историко-археологический контекст времени правления древнеизраильского царя Давида // *Христианское чтение*. 2011. № 5(40). С. 96–110.
3. *Клеон Л. Роджерс-младший, Клеон Л. Роджерс III.* Новый лингвистический и экзегетический ключ к греческому тексту Нового Завета. СПб.: Библия для всех, 2001. 988 с.
4. Толкование на Евангелие от Марка // *Толковая Библия под ред. А. П. Лопухина и преемников*. Т. 9. СПб., 1912. С. 17–98.
5. *Чарыков С., свящ.* Речь иудейского царя Авии (2 Пар 13:4–12) в контексте богословия хрониста // *Христианское чтение*. 2011. № 1(36). С. 98–114.

Электронные ресурсы

1. *Гарольд Э. Викке.* Евангелие от Марка // Сайт *Blagovestnik*. URL: www.blagovestnik.org/books/00223.htm#4 (дата обращения 24.01.2015).
2. Даллаская богословская семинария. Толкование Евангелия от Марка // Сайт *otveti.org*. URL: <http://www.otveti.org/tolkovanie-biblii/evangelie-marka/0/> (дата обращения 24.01.2015).

3. Дулуман Е. К. Библия: за, за, за — и против // Сайт Ateism. URL: <http://www.ateism.ru/duluman/bible.htm> (дата обращения: 16.11.2014).
4. Дулуман Евграф Каленьевич // Сайт «Антимодернизм». URL: <http://antimodern.ru/duluman> (дата обращения: 16.11.2014).
5. Зайцев Д. В. Ахимелех // Сайт «Православной энциклопедии». URL: <http://www.pravenc.ru/text/Ахимелех.html> (дата обращения 24.01.2015).
6. Феофилакт Болгарский, блж. Толкование на Евангелие от Марка // Сайт «Азбука веры». URL: http://azbyka.ru/otechnik/Feofilakt_Bolgarskij/tolkovanie-na-evangelie-ot-marka/2 (дата обращения 04.08.2015).
7. Энциклопедия Брокгауза. Авиафар // Сайт logosenc.org. URL: <http://www.logosenc.org/brokgauz/aviafar-eviafar.html> (дата обращения 24.01.2015).

Antony Chumakov. The Unfounded Criticism of Mk 2:24–26 by Evgraf Duluman

This article reviews Evgraf Duluman's criticism of Mk 2:24-26. The author studies the literature containing critical reviews that summarize Duluman's views on this topic and creates an objective critical commentary. Based on the materials of Sacred Scripture, the author concludes that Evgraf Duluman is mistaken, and that his position attempts to present existing scholarly arguments as a contradiction.

Keywords: Jesus Christ, Abiathar, Ahimelech, David, High Priest, Zadok, descendants of Ithamar, Eleazar, criticism, Evgraf Duluman.

Antony Alekseyevich Chumakov — Master of Theology, degree candidate at the Department of Biblical Studies of the graduate program of St. Petersburg Theological Academy (iakin4@gmail.com).

К. В. Неклюдов

**ПРОБЛЕМА ГАЛИЛЕИ РАННЕРИМСКОГО ВРЕМЕНИ
КАК КУЛЬТУРНОГО И ПОЛИТИЧЕСКОГО
КОНТЕКСТА ПРОВОЗВЕСТИЯ ИИСУСА**
(по материалам западной историографии
XIX — начала XXI вв.)
Часть 2

Данный текст является продолжением статьи, начало которой опубликовано в журнале «Христианское чтение» № 2 за 2013 г. Вторая часть посвящена анализу галилейского материала в реконструкциях исторического контекста проповеди Иисуса в Галилее в работах исследователей конца XX в. (сторонников кинической гипотезы, использования социологических моделей, библеистов, учитывавших данные современной археологии Галилеи).

Ключевые слова: Галилея, археология, хасмонеи, Ирод Антипа, исторический контекст Библии, киники, «поиск исторического Иисуса», социологическая интерпретация Библии.

Вопрос о галилейском контексте в «третьем поиске исторического Иисуса»

Возникновение «третьего поиска исторического Иисуса»

В первой части статьи¹ мы указали на то, что с возникновением в 70–80-е гг. XX в. так называемого «третьего поиска исторического Иисуса» совпадает по времени усиление интереса к исследованию Галилеи как необходимого для исторических реконструкций историко-культурного контекста провозвестия Иисуса. Помимо раннехристианских и иудейских писаний греко-римского времени в качестве источников с 90-х гг. XX в. стали рассматриваться и данные археологических исследований Галилеи, начавшихся здесь в 70-х гг. Образ Галилеи, известный

Константин Викторович Неклюдов — заведующий редакцией Священного Писания ЦНЦ «Православная энциклопедия» (neklyudov1@gmail.com).

¹ Неклюдов К. В. Проблема Галилеи раннеримского времени как культурного и политического контекста провозвестия Иисуса (по материалам западной историографии XIX–XX вв.): Часть 1 // Христианское чтение. 2013. № 2. С. 133–169.

по письменным источникам, был в результате существенным образом скорректирован.

Следствием расширения источниковедческой базы стал всплеск публикаций исторических, часто конкурирующих в зависимости от полученного образа Галилеи, реконструкций обстоятельств служения Иисуса. При этом апелляцией к образу Галилеи историки часто обосновывали или опровергали соответствующие реконструкции. Таким образом, «третий поиск исторического Иисуса», по словам одного из исследователей, становится «поиском исторической Галилеи»².

Однако и в нынешнем «третьем поиске» осознание важности учета галилейского археологического материала пришло не сразу. Это заметно, например, по материалам созданной в США в начале 80-х гг. XX в. исследовательской группы «Семинар по Иисусу»³. В дальнейшем, несмотря на интенсивное обсуждение, далеко не все признали принципиальную важность археологии даже после публикации предварительных отчетов о раскопках в рамках проекта исследований хребта Мейрон в Верхней Галилее (1978; под рук. Э. М. Мейерса и Дж. Стрэйнджа) и популярных работ историков иудаизма и раннего христианства⁴. Отметим также, что и Э. П. Сэндерс — ученый, вклад которого в преодоление методологии «второго поиска», характерного для него негативного образа иудаизма и дихотомии иудаизма и первоначального христианства нельзя переоценить⁵, — не уделял в работах этого времени галилейскому контексту особого внимания.

² *Freyne S. The Geography, Politics, and Economics of Galilee and the Quest for the Historical Jesus // Studying the Historical Jesus: Evaluations of the State of Current Research. Leiden, 1994. P. 76.*

³ Например, *Crossan J. D. Materials and Methods in Historical Jesus Research // Forum. 1988. Vol. 4. P. 3–24.* В последующих работах этого автора (1991, 1999) использование археологического материала раннеримской Галилеи сведено до минимума.

⁴ *Meyers E. M., Strange J. F. Archaeology, the Rabbis, and Early Christianity. Nashville, 1981.*

⁵ *Sanders E. P. Jesus and Judaism. L., 1985. P. 11.* Ставя вопрос о месте Иисуса в этом иудаизме I в., Сэндерс не выделяет особо тему роли знания галилейского контекста для понимания Его служения (нет отдельной главы о Галилее, не упоминается она и в индексе). Рассматривая этот «общий иудаизм» в качестве данного контекста, Сэндерс подчеркивает важность такого аспекта, как еврейская эсхатология восстановления, и такую центральную, согласно ему, категорию еврейской веры, как «covenantal nomism» (описывается в работе «Павел и палестинский иудаизм»), лежащую в основе всех вариантов иудаизма. Галилея, однако, практически не играет роли в этой книге, так как решающим для автора контекстом для интерпретации проповеди Иисуса является «палестинский иудаизм» (*Ibid.* P. 17). В некоторых его более поздних работах дискуссия о Галилее находит отражение.

Одним из первых важный вклад археологии Палестины в исследование «исторического Иисуса» признал Дж. Чарльсворд (в работах 1985 и 1988 гг.)⁶. В 1970-е гг. пределы дискуссии об «историческом Иисусе» на основании только письменных источников осознал Шон Фрейн⁷. Интерес исследователей Нового Завета, как историков, так и филологов, к новому типу источников был очевидным уже на международных конференциях 1989 и 1996 гг., на которых археологи выступали как равноправные партнеры⁸, а также на междисциплинарных семинарах по археологии Нового Завета и «поиску исторического Иисуса»: например, на организованном в 1994 г. Обществом Библейской литературы в Чикаго, в 2003 г. в Кембридже и Вуппертале, в 2004 г. на конференции в Йельском университете⁹, и других.

Галилейский аргумент в рамках кинической гипотезы (Ф. Дж. Даунинг, Б. Л. Мэк, Дж. Д. Кроссан)

Заметную роль археология Галилеи сыграла в 90-е гг. XX в. в преодолении ряда реконструкций «исторического Иисуса», основанных

В популярной книге об историческом Иисусе (*Sanders E. P. The Historical Figure of Jesus*. London, 1993) Сэндерс рассматривает ситуацию в Галилее времени Антипы и видит эту территорию скорее еврейской, без заметного влияния городов и вообще эллинистической культуры и римской администрации, но с сильным экономическим угнетением крестьян со стороны аристократии. Сэндерс признает некоторые различия между Галилеей и Иудеей, но не считает их достаточно существенными, чтобы учитывать в реконструкции иудаизма I в. как контекста служения Иисуса. Отправной точкой для такого описания остается отношение Иисуса к Храму. В дальнейшем Сэндерс не теряет эту тему из вида (см.: *Sanders E. P. Jesus in Galilee // Jesus: Colloquium in the Holy Land*. N.Y., 2000. P. 5–26; *Idem. Jesus' Galilee // Fair Play: Diversity and Conflicts in Early Christianity*. Leiden, 2002. P. 3–42). См. также: *Moxnes H. The Construction of Galilee as a Place for the Historical Jesus: Part 1 // Biblical Theology Bulletin*. 2001. Vol. 31. N 1. P. 34–36.

⁶ *Charlesworth J. H. Research on the Historical Jesus Today: Jesus and the Pseudepigrapha, the Dead Sea Scrolls, the Nag Hammadi Codices, Josephus, and Archaeology // The Princeton Seminary Bulletin*. 1985. Vol. 6. P. 98–115; *Idem. The Jesus of History and the Archaeology of Palestine // Idem. Jesus within Judaism: New Light from Exciting Archaeological Discoveries*. New York; London, 1988. P. 103–130.

⁷ *Freyne S. Archaeology and the Historical Jesus // Jesus and Archaeology*. Grand Rapids, 2006. P. 67.

⁸ Сборники опубликованы: *Levine L. I., ed. The Galilee in Late Antiquity*. New York, 1992; *Meyers E. M., ed. Galilee through the Centuries: Confluence of Cultures*. Winona Lake, 1999.

⁹ Доклады совместного семинара опубликованы: *Society of Biblical Literature: Seminar Papers*, 1994. Atlanta, 1994. Материалы конференции в Кембридже и в Йельском университете вошли в сборник *Religion, Ethnicity, and Identity in Ancient Galilee: A Region in Transition*. Tübingen, 2007.

на гипотезах, в которых причины Его провозвестия усматривались в галилейских протестных движениях за сохранение традиционных религиозных ценностей. В частности, это гипотезы странствующего философа-киника (Д. Кроссан, Б. Мэк). Преобладающая социальная, по мнению их сторонников, направленность первоначального нравственного провозвестия Иисуса (в чем видят ее сходство с философией киников) определялась именно галилейской ситуацией — ситуацией социальной нестабильности, возникшей, в частности, по причине урбанизации, проводимой тетрархом Иродом Антипой за счет эксплуатации ресурсов сельских территорий. Считалось, что это повлекло за собой обнищание большинства сельского населения. Связанное с урбанизацией распространение римской культуры в Галилее, воспринимавшееся как угроза традиционному образу жизни, должно было, по мнению ряда специалистов, привести к социальному напряжению. Именно оно рассматривается в этом случае в качестве основного импульса возникновения движения Иисуса и Его последователей.

В многочисленных публикациях по теме «Иисус и киники»¹⁰ внимание обычно привлекало внешнее сходство в образе жизни странствующих проповедников-киников и последователей Иисуса Христа, их сходство в одежде, в представлении о бедности как идеале, в воздержании от занятий, приносящих доход, в зависимости от подаяний, в «естественном» образе жизни, в действиях, противоречащих принятым в обществе нормам. Особый интерес вызывало сравнение стиля наставлений и выдающихся поступков отдельных учителей-киников и Иисуса.

Одной из предпосылок этой гипотезы стали современные исследования источника логий Q, связанные прежде всего с именем Дж. Клоппенборга и других ученых, выделивших в этом источнике самый ранний и несколько (обычно два) более поздних редакционных слоя¹¹. Кинические параллели усматривали обычно именно в самом раннем слое. Анализ и критика кинической гипотезы выходит за рамки данной работы, интерес для нашего обзора представляет только то, как сторонники гипотезы (наиболее очевидно — Ф. Дж. Даунинг, Б. Л. Мэк и Дж. Д. Кроссан) использовали «галилейский аргумент» для обоснования своих выводов.

¹⁰ Crossan J. D. *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*. San Francisco, 1991; Vaage L. E. *Galilean Upstarts: Jesus' First Followers according to Q*. Valley Forge, 1994; Mack B. L. *A Myth of Innocence: Mark and Christian Origins*. Philadelphia, 1988; *Idem*. *The Lost Gospel: The Book of Q and Christian Origins*. San Francisco, 1993.

¹¹ Kloppenborg J. S. *The Formation of Q: Trajectories in Ancient Wisdom Collections*. Philadelphia, 1987. P. 306–316, 326.

Тезис о присутствии кинических традиций в Галилее I в. и их влиянии на проповедь Иисуса и Его первых последователей отстаивает католический экзегет Ф. Дж. Даунинг. Он стремится показать, что Иисус как учитель может быть понят по аналогии с киническими учителями-проповедниками, а в качестве ближайшего социального контекста рассматривает культуру эллинизированной Галилеи¹². Его вывод основан, по сути, на двух основных аргументах. Во-первых, утверждается, что в иудейских источниках, современных Евангелиям, жанровые аналогии притчам отсутствуют¹³, поэтому единственные близкие по структуре и тематике параллели можно видеть только в традиции простонародного кинизма¹⁴. Это предполагает (2-й аргумент Даунинга) внешнее влияние на создание евангельской традиции об Иисусе. Источник этого влияния исследователь видит в городе Десятиградия Гадаре¹⁵, которая находилась

¹² *Downing F.G. The Social Contexts of Jesus the Teacher: Construction or Reconstruction // NTS. 1987. Vol. 33. P. 442–445.*

¹³ Понятийный контекст центральных терминов провозвестия Иисуса, по мнению Даунинга, в текстах Писания найти нельзя. Его аргумент: независимых свидетельств об использовании нарративных «притч» в Галилее начала I в. нет ни у книжников и фарисеев этого времени, ни у ап. Павла, ни у Иосифа Флавия, есть только рассказы о поздних раввинах, приводивших притчи в качестве иллюстраций в своих учениях. И в то же время ясно, что Иисус не создал этот жанр Сам (он есть, например, уже в апокрифических «Житиях пророков» (I в. по Р.Х.), влияния которых Даунинг допускает) (*Downing F.G. The Jewish Cynic Jesus // Jesus, Mark and Q: The Teaching of Jesus and Its Earliest Records. 2001. P. 197*). По мнению автора, остается только признать внешнее влияние со стороны киников.

¹⁴ *Downing F.G. The Jewish Cynic Jesus... P. 198.* Примеры такой близости: в представлении об одежде миссионера (*Ibid. P. 199*); в отношении к бедности (киническая мысль ближе к учению Иисуса, чем мнения других иудейских учителей (*Ibid. P. 198*)); в отказе от семьи; в учении о любви к врагам (Диоген) (*Ibid. P. 207*). При этом подчеркивается, что такая близость не объясняется генетической связью — Сам Иисус не заимствовал основные темы Своего провозвестия у киников, но для Его слушателей и последующих авторов первых документов эта форма наставлений была уже привычной (*Ibid. P. 201*). Исходя из результатов последних на то время исследований вопроса о жанре источника логий (*Kloppenborg J.S. The Formation of Q... P. 306–316, 326*), Даунинг делает вывод, что авторы Q следовали жанровой модели «жизнеописаний» кинических философов (Диоген Лаэртский) (*Ibid. P. 219, 222*).

¹⁵ *Ibid. P. 210.* Считалось, что по числу известных киников Гадара опережала любой другой античный город. Но для рассматриваемого периода интересен только Мелагр, который, однако, только родился в Гадаре, учил же уже в Фивах. Прославили Гадару греческие ученые: киник Менипп (III в. до Р.Х.) (*Strab. XVI 2. 29; Diog. Laert. 6. 99–100*), поэт Мелагер (*Strab. XVI 2. 29; Anth. Pal. 7. 416–419*), а также киник Эномай (*Suda s. V. Oinomaos*). Гадара была центром других интеллектуальных традиций и школ: эпикуреец Филодем, критик кинизма (*Strab. XVI 2. 29*) (1-я пол. I в. до Р.Х.), оратор Теодор, учитель имп.

всего в нескольких километрах к юго-востоку от Генисаретского озера и которую с Галилеей связывала дорога, проходившая через Назарет. Некоторые традиции кинизма, по его убеждению, могли быть адаптированы в Галилее в течение нескольких столетий со времени кинического учителя Мениппа (III в. до Р. Х.), связанного с этим городом.

Галилейский аргумент играет свою роль в работах американского автора Бертона Л. Мэка¹⁶, также сторонника кинической гипотезы. Мэк, с некоторыми поправками, в основном принимает выводы Клоппенборга о редакционных слоях в источнике логий Q и связывает с Иисусом и первыми Его последователями только самый ранний, кинический, по его убеждению, слой этой традиции¹⁷.

Галилейский аргумент (эллинистическая Галилея)¹⁸ у Мэка один из основных (кроме него приводятся только два: использование Иисусом

Тиберия (*Strab.* XVI 2. 29) (кон. I в. до Р. Х.), и софист Апсин (*Suda s. v. Apsines*) (III в. до Р. Х.) (*Weber T. M. Umm Qais: Gadara of the Decapolis: A Brief Guide to the Antiquities.* Amman, 1990. S. 4; об отношениях между Гадарой и Галилеей см. также: *Idem. Gadara and the Galilee // Religion, Ethnicity, and Identity in Ancient Galilee: A Region in Transition.* Tübingen, 2007. P. 449–477).

¹⁶ *Mack B. L. A Myth of Innocence: Mark and Christian Origins.* Philadelphia, 1988; *Idem. The Lost Gospel: The Book of Q and Christian Origins.* San Francisco, 1993.

¹⁷ К этому, самому раннему слою относят: Q 6:20b–23b («блаженны нищие»); 27–35 (о любви к врагам); 36–45 (о подаянии, «будьте милосердны, как Отец»); 46–49; Q 9:57–60 (61–62) (о следовании за Иисусом, «нищие имеют норы...»); 10:2–11, 16 (о жатве, послание апостолов на проповедь); Q 11:2–4 (молитва Господня); 9–13 (о прощении, «просите и дано будет... стучите... и отворят»); Q 12:2–7 (нет ничего сокровенного); 11–12 (о гонениях в синагогах, Святой Дух научит, что отвечать); Q 12:22b–31 («не заботьтесь для души что есть, и для тела во что одеться...»); 33–34; (13:18–21) («продавайте имущество и давайте милостыню»); Q 13:24 («подвизайтесь войти в тесные врата»); 14:26–27 («Если кто приходит ко Мне и не возненавидит отца своего и мать, жену и детей... и самой жизни своей, тот не может быть Моим учеником»); 17:33; 14:34–35.

¹⁸ *Mack B. L. A Myth of Innocence...* P. 53–66. В отличие от Иудеи Галилея — это «земля смешанного народа» (приводятся уже известные аргументы о том, что такое положение было следствием ее завоеваний), без столицы, «нейтральная территория» (*no-man's-land*), «лояльность царям и их богам» не была галилейской добродетелью (частью Земли Израиля она была лишь в период с 100 по 63 гг. до Р. Х.). Эллинистическое влияние («воплощение эллинистической культуры накануне римской эры» — *Ibid.* P. 66) считается доказанным близостью Гадары и Скифополя, а также строительством Сепфориса (*Idem. The Lost Gospel...* P. 57). Близостью Гадары объясняется и возможность присутствия здесь странствующих киников. Галилея — географический регион, связанный со средиземноморскими портами и, таким образом, открытый для информации о событиях во всей империи. Об эллинизации должно свидетельствовать также распространение греческого языка в южной Галилее (наличие гимнасия в Гадаре (*Ibid.* P. 57–58)). В Галилее нет

риторических приемов, характерных для киников¹⁹, и то, что для Его проповеди характерна социальная критика, близкая по содержанию к эллинистическим традициям). С социокультурным миром Галилеи I в. Мэк связывает первый слой собрания логий (Q¹) и на этом основании пытается реконструировать менталитет галилеян времени Иисуса²⁰. Делается вывод, что их представление о Боге не было связано с «какой-либо традицией этнического или культурного мышления»²¹. Менталитет галилеян — менталитет малых сектантских групп без каких-либо апокалиптических мессианских ожиданий²², их основной интерес определен социальными вопросами.

Этой особенностью галилейского менталитета Мэк обосновывает свою критику всех встречающихся в литературе объяснений того, почему движение Иисуса привлекло на свою сторону многих галилеян²³. Вместо прежних объяснений Мэк предлагает свое: это объясняется проповедью об индивидуальной свободе; готовность галилеян внимать ей определена в том числе и ситуацией духовного кризиса, вызванного эрозией

признаков организации иудейской диаспоры: фарисеи, которых упоминают евангелисты, — не представители местной власти, а прибывшие сюда из Иерусалима; не найдено (на тот момент!) следов синагог.

¹⁹ Ibid. P. 68–69.

²⁰ Ibid. P. 38.

²¹ Mack B. L. The Lost Gospel... P. 127–128. Понятие о Царстве Божиим в проповеди Иисуса (в первом слое источника логий), по Мэку, также нужно интерпретировать в рамках представлений кинизма, а не апокалиптики. В эллинистических традициях простонародной и академической философии дискурс о царях и царствах, несмотря на то, что общество представлялось по модели полиса, имел место в трактатах, посвященных вопросам о справедливом общественном правлении, при этом принципы как построения справедливого общества, так и утверждения добродетельной жизни рассматривались общими (не приводя конкретных ссылок на источники, что характерно для всей его монографии, Мэк говорит, например, о мудреце-стойке как единственно истинном царе-правителе, указывающем путь к добродетели, или о киниках, которые понимали себя «царями», выступающими против тиранов и общества, слепо следующего нерациональным правилам — Mack B. L. A Myth of Innocence... P. 72–73). Образ Царства в проповеди Иисуса, точнее, отдельные ее черты — социальная критика и обращение к индивидам — сближается, по Мэку, с киническим представлением о «царстве», то есть о позиции уверенности в контексте путанных, противоречивых социальных обстоятельств. «Аналогия с киниками уводит исторического Иисуса далеко от традиционной среды иудейских сект в направлении эллинистического этоса, который, как известно, в Галилее преобладал» (Ibidem).

²² Idem. The Lost Gospel... P. 70.

²³ Ibid. P. 62–64.

традиционных представлений, социальной фрагментацией общества и необходимостью адаптации культурных традиций к изменившимся условиям жизни.

В 90-х гг. XX в. в ряде работ были предложены реконструкции социально-экономического мира Галилеи с учетом новых археологических данных, но с особым методологическим акцентом на использование социологических моделей античного общества для их интерпретации. Заметную полемическую реакцию вызвали работы Дж. Д. Кроссана «Исторический Иисус» (1991) и «Рождение христианства» (1999)²⁴, методология которых нашла, однако, и своих последователей²⁵.

В своей реконструкции общепалестинского, и, в частности, галилейского, контекста Кроссан следует трехэтапной схеме: 1) социальное и экономическое положение средиземноморского крестьянства описывается исходя из социологической модели (при этом заранее принимается тезис о том, что ситуация в раннеримской Палестине не отличалась принципиально от ситуации в других областях Римской империи); 2) излагаются данные письменных источников по истории евреев в римский период; 3) привлекаются данные по археологии Галилеи (причем под «археологией» подразумевается как собственно археологический материал, так и сведения письменных источников о строительной деятельности иродианских правителей), на основании которых осуществляется более «детальный», по словам Кроссана, анализ²⁶.

В качестве основы для первого этапа реконструкции мира раннеримской Галилеи Кроссан использует две социологические модели²⁷, позволяющие объяснить причины характерного для аграрного общества экономического неравенства и социальной эксплуатации²⁸. В книге 1991 г. это модель социальной стратификации древних аграрных империй

²⁴ Crossan J. D. *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*. San Francisco, 1991; *Idem*. *The Birth of Christianity: Discovering What Happened in the Years Immediately After the Execution of Jesus*. Edinburgh, 1999. Аргументы последней работы вновь приводятся в статье 2007 г.: *Idem*. *The Relationship between Galilean Archaeology and Historical Jesus Research // The Archaeology of Difference: Gender, Ethnicity, Class and the «Other» in Antiquity: Studies in Honor of E. M. Meyers*. Boston, 2007. P. 151–162.

²⁵ Методологию Кроссана (Ленского) для реконструкции социально-экономической ситуации в Галилее I в. приняли: *Hanson K. C. The Galilean Fishing Economy and the Jesus Tradition // Biblical Theology Bulletin*. 1997. Vol. 27. P. 99–111; и другие.

²⁶ Crossan J. D. *Context and Text in Historical Jesus Methodology // Handbook for the Study of the Historical Jesus*. Vol. 1: *How to Study the Historical Jesus*. Leiden; Boston, 2011. P. 161.

²⁷ *Idem*. *The Birth of Christianity...* P. 152.

²⁸ *Idem*. *The Historical Jesus...* P. 124–136.

Герхарда Ленского²⁹ (показавшего, что древнее аграрное общество сохраняет баланс между солидарностью и конфликтом благодаря традиции, отражающей интересы как объединяющие античные город и деревню, так и характерные только для одной из сторон³⁰), а в работе 1999 г. — модель Джона Каутского (рассматривающего вопрос о классовой борьбе из перспективы исторической социологии, в которой выделяются два типа древнего аграрного общества — традиционное и коммерциализированное³¹). Эти модели Кроссан фактически отождествляет и часто обозначает общим названием «модель Каутского–Ленского».

Если в рамках 2-го этапа Кроссан широко использует литературные источники, то 3-й этап — археологический, — вопреки заявлению о «детальном уровне», оказывается у исследователя маргинальным и сводится к поиску иллюстративного материала, подтверждающего выводы, сформулированные на основании социологической модели³². Книга 1991 г. основана почти исключительно на письменных источниках; единственное исключение — обращение автора к предварительному выводу Э. Овермана о заметной по античным меркам урбанизации Нижней Галилеи³³, что, по мнению Кроссана, должно быть дополнительным аргументом в пользу изображения Иисуса как странствующего учителя, адаптировавшего для Своей галилейской проповеди ценности (городской) кинической культуры. В работе 1999 г. есть отдельная глава об археологии Галилеи, важная, по мнению автора, для его описания направлений развития проповеди Иисуса. Согласно Кроссану, развитие традиции об Иисусе в первоначальном христианстве проходило по двум траекториям: в сельской Галилее возникла традиция речений, и отсюда она распространялась в Сирию; в городском же контексте Иерусалима развивались традиции о жизни и казни Иисуса, которые в дальнейшем были восприняты и продолжали распространяться в Павловых общинах. В этом сценарии особая культура Галилеи имеет свое значение — именно сельский характер галилейского мира определил развитие в этом контексте традиции указанного жанра.

²⁹ Модель описана в работе: *Lensky G. E. Power and Privilege: A Theory of Social Stratification*. New York, 1966.

³⁰ *Crossan J. D. The Historical Jesus...* P. 44.

³¹ *Kautsky J. H. The Politics of Aristocratic Empires*. Chapel Hill, 1982. P. 20–21.

³² *Crossan J. D. The Birth of Christianity...* P. 209–235.

³³ *Overman J. A. Who Were the First Urban Christians? Urbanization in Galilee in the First Century* // *SBLSP*. 1988. Vol. 124. № 27. P. 160–168.

Галилея была относительно спокойной областью, поскольку в источниках не засвидетельствованы случаи открытых антиримских выступлений на ее территории, однако реальная социально-политическая ситуация здесь, по убеждению Кроссана, была такой же напряженной, как и в остальной Палестине. Это положение у Кроссана с необходимостью следует из принятой им модели, в соответствии с которой исследователь отвергает саму возможность каких-либо взаимовыгодных отношений городских центров Галилеи с окружающими сельскими территориями. Галилейское крестьянство, как и вообще античное, по Кроссану, нельзя рассматривать как изолированное от городов, но оно по определению является объектом эксплуатации со стороны городской элиты³⁴. Крестьянство и города всегда образуют две стороны репрессивного, эксплуататорского строя³⁵. Для крестьян, по Кроссану, в этих условиях было только три возможности: остаться на земле в качестве арендаторов своих земель у крупных землевладельцев; уйти и стать разбойниками; перестать заниматься земледелием и переселиться в город. При любом варианте навсегда разрушалась система социальных защитных связей жителей деревень, традиционные родственные узы³⁶.

Возможность сбалансированной социально-экономической ситуации и взаимовыгодных отношений городов и деревень в раннеримской Галилее, по мнению Кроссана, нельзя обосновать и результатами раскопок. Кроссан предложил альтернативную интерпретацию данных, полученных израильским археологом Д. Аданом-Баевичем. Последний установил, что большая часть бытовой посуды раннеримского времени производилась не в городах, а в деревенских центрах Кфар-Ханания и Шихин³⁷. Если Адан-Баевич интерпретировал этот факт как свидетельство экономического благополучия раннеримской Галилеи (крестьяне были не угнетенным классом, а предприимчивыми торговцами, участниками интенсивных отношений с городскими рынками), то Кроссан предлагает прямо противоположное объяснение: деревенские гончары — не предприимчивые торговцы, но отчаявшиеся крестьяне, вынужденно ставшие ремесленниками вследствие усиления эксплуатации со стороны

³⁴ *Lenski G.E. Power and Privilege...* P. 271; *Kautsky J.H. The Politics...* P. 4, 6, 18, 24. *Crossan J.D. The Relationship...* P. 154–155.

³⁵ *Crossan J.D. The Relationship...* P. 155.

³⁶ *Ibidem.* P. 156.

³⁷ *Adan-Bayewitz D., Perlman I. The Local Trade of Sepphoris in the Roman Period // IEJ. 1990. Vol. 40. P. 170.*

городов³⁸. Таковую интерпретацию Кроссан выстраивает в рамках социально-антропологической модели Дина Арнольда³⁹: когда население превышает число, которое может прокормить данная территория, земледельцы отказываются от обработки своих участков (они переходят в собственность городской элиты) и, чтобы выжить, начинают заниматься ремеслами, прежде всего гончарным, которое связано с дополнительными усилиями и с большими, чем в случае земледелия, рисками при производстве и реализации продукта. Согласно Арнольду, этот процесс универсален для обществ с аграрной экономикой⁴⁰.

Коммерциализация и урбанизация Галилеи за счет эксплуатации ресурсов аграрных территорий, а также стремление Антипы к царскому достоинству, по Кроссану, и создали ту ситуацию, которую нужно рассматривать как непосредственный контекст возникновения движения Иисуса⁴¹: это движение было социально-освободительным, направленным против угрозы религиозным традициям со стороны римских властей, а созданное Иисусом и Его последователями нравственное учение с его критикой социально-экономической несправедливости, царившей в Галилее, представляло собой своего рода аналогию греческому кинизму.

Попытки интерпретировать результаты археологических исследований без привлечения социальных моделей Кроссан считает методологически неоправданными, соответственно, сам он не предлагает независимого анализа археологических данных, его выводы предвзяты и формулируются во многом еще до всякого анализа⁴². Археологические данные, полученные в ходе раскопок галилейских поселений, не показывают какого-либо экономического упадка. Наоборот, судя по публикациям результатов раскопок Йодфата, Гамлы, Хирбет-Кана, Капернауа (большая часть учтена в исследовании М. Х. Йенсена), очевидны следы роста, возможно — по причине взаимовыгодных контактов между галилейскими городами и деревнями в I в.⁴³ Археолог Э. М. Мейерс

³⁸ Обсуждение выводов Адана-Баевича см.: *Crossan J.D. The Birth of Christianity...* P. 22–30; *Idem. The Relationship...* P. 154.

³⁹ *Ibid.*; *Idem. The Birth of Christianity...* P. 229; *Arnold D.E. Ceramic Theory and Cultural Process.* Cambridge, 1985.

⁴⁰ *Arnold D.E. Ceramic Theory...* P. IX, 16, 168, 193.

⁴¹ *Crossan J.D., Reed J.L. Excavating Jesus Beneath the Stones, Behind the Texts.* L., 2001. P. 54; XVIII, 80.

⁴² *Freyne S. Archaeology and the Historical Jesus // Jesus and Archaeology.* Grand Rapids, 2006. P. 72.

⁴³ *Jensen H.M. Herod Antipas in Galilee: The Literary and Archaeol. Sources on the Reign of Herod Antipas and its Socio-Economic Impact on Galilee.* Tübingen, 2006, 2010²;

не видит доказательств того, что греко-римская культура в целом или кинизм в частности проникли в культуру Галилеи настолько, чтобы здесь появились странствующие кинические проповедники такого типа⁴⁴. Обоснованным считается вывод о сохранении еврейского характера Галилеи, не вступающего, однако, в противоречие с принятием некоторых аспектов эллинистического образа жизни. Кроме того, критики Кроссана отмечают, что он учитывает только материал раннеримского времени, игнорируя данные хасмонейской эпохи, на основании которых можно судить об этнических изменениях в регионе, во многом определивших социальную и религиозную ситуацию в Галилее I в. по Р. Х.⁴⁵

Обозначенная выше тема использования социологических моделей античных обществ для реконструкций контекстов истории первоначального христианства и, в частности, контекста проповеди исторического Иисуса, имеет свою обширную историографию и остается предметом непрекращающихся научных дискуссий⁴⁶. Она, однако, очевидно выходит

Freyne S. Archaeology and the Historical Jesus... 2006. P. 70–71.

⁴⁴ *Meyers E. M. Jesus and His Galilean Context // Archaeology and the Galilee: texts and contexts in the Graeco-Roman and Byzantine periods.* Atlanta, 1997. P. 64.

⁴⁵ *Freyne S. Galilean Questions to Crossan Mediterranean Jesus // Whose Historical Jesus?* Waterloo, 1997. P. 64.

⁴⁶ Обзоры истории и методологии социологического подхода к исследованию Нового Завета см. в: *Osiek C. The New Handmaid: The Bible and Social Sciences // Theological Studies.* 1989. Vol. 50. № 2. P. 260–278; *Holmberg B. Sociology and the New Testament: An Appraisal.* Minneapolis, 1990; *Garrett S. Sociology of Early Christianity // Anchor Bible Dictionary.* New York, 1992. Vol. 6. P. 89–99; *Hanson K. C., Oakman D. E. Palestine in the Time of Jesus: Social Structures and Social Conflicts.* Minneapolis, 1998. P. XVII–17; *Elliott J. H. What Is Social-Scientific Criticism?* Minneapolis, 1993; *Martin D. B. Social-Scientific Criticism // To Each Its Own Meaning: An Introduction to Biblical Criticisms and Their Application.* Louisville; London; Leiden, 1999². P. 125–141; *Horrell D. G. Models and Methods in Social-Scientific Interpretation: A Response to Philip Esler // JSNT.* 2000. Vol. 78. P. 83–105; *Idem. Social Sciences Studying Formative Christian Phenomena: A Creative Moment // Handbook of Early Christianity: Social Science Approaches.* Walnut Creek, 2002. P. 3–28; *Mulholland M. R. Sociological Criticism // Interpreting the New Testament: Essays on Methods and Issues.* Nashville Tennessee, 2001. P. 170–186; *Blasi A. J. General Methodological Perspective // Handbook of Early Christianity: Social Science Approaches.* Walnut Creek, 2002. P. 61–79; *Turcotte P.-A. Major Social Scientific Theories: Origins, Development, and Contributions // Handbook of Early Christianity: Social Science Approaches.* Walnut Creek, 2002. P. 29–60; *de Silva D. A. Embodying the Word: Social-Scientific Interpretation of the New Testament // The Face of New Testament Studies: A Survey of Recent Research.* Grand Rapids, 2004. P. 118–129, и другие.

Д. А. Финси подчеркивает важность этого подхода и функции самих моделей. Важно понимание функции социальных моделей для их использования при интерпретации данных источников, сообщающих что-то об историческом контексте Нового Завета.

за рамки данного обзора и предполагает отдельное историографическое исследование.

Наиболее подробно этот вопрос рассмотрен в книге М. Савицки⁴⁷, которая обсуждает ценность и пределы использования социологических моделей для реконструкций исторической ситуации в Галилее I в. Получившие распространение в работах библеистов модели 60–70-х гг., согласно Савицки, анахроничны и от них, как устаревших, отказываются даже сами социологи — в том числе и потому, что считают их основанными на «подспудно обобщающих европоцентричных категориях и интересах, и, поэтому, не воспринимающими большую часть того, что уникально и характерно для конкретных народов»⁴⁸. Это относится к целому ряду моделей: к основанной на анализе пары общественных установок престиж–позор, используемой для интерпретации общесредиземноморской культурной идентичности в Палестине (Б. Малина), модели, принимаемой представителями «группы контекста»⁴⁹, а также к модели «Каутского-Ленского», которая, по ее мнению, вводит марксистские материалистические западные идеи в исторические реконструкции экономической жизни древних обществ⁵⁰. Поэтому Кроссан использует модель, социологические концепции которой принимаются без доказательств от галилейского археологического материала и свидетельств письменных источников⁵¹.

Некоторые предостережения при использовании социологических моделей: модель (1) не должна быть основана только на одной социальной теории (например, функционализме, классового конфликта, марксизме); (2) должна быть основана в том числе на исследованиях древних обществ (основанные только на абстракциях из современных обществ могут быть анахронистичными); (3) должна быть кросскультурной (сформулированные только на основании исследования процессов в Западной Европе или США не могут применяться для анализа древней экономики); (4) не должна основываться только на сравнении древних обществ с «релевантно похожими» современными обществами, на гипотетических сценариях, основанных не на древних свидетельствах, но на «подобии»; (5) не должна игнорировать данные, остающиеся неизменными (*Fiensy D. A. The Galilean Village in the Late Second Temple and Mishnaic Periods // Galilee in the Late Second Temple and Mishnaic Periods. Minneapolis, 2014. Vol. 1. P. 171–201*).

⁴⁷ *Sawicki M. Crossing Galilee: Architectures of Contact in the Occupied Land of Jesus. Harrisburg, 2000.*

⁴⁸ *Ibid.* P. 6.

⁴⁹ *Ibid.* P. 75.

⁵⁰ *Ibid.* P. 5–6.

⁵¹ *Ibid.* P. 66–67.

Археологические исследования 80–90-х гг. XX — начала XXI вв. и дискуссия о галилейском контексте проповеди Иисуса

Возникновение археологии Галилеи. Первые обобщения. Э. М. Мейерс

Раскопки галилейских памятников римско-византийского периода на заре израильской археологии ограничивались обычно христианскими святыми местами, а также важными для истории иудаизма памятниками, например еврейским некрополем в Бет Шеарим на границе Галилеи и поздней синагоги в Хаммат-Тиверии⁵². Из христианских объектов в это время исследовались в основном церкви и монастыри византийского времени, например Табха и Курси⁵³. На святых местах, даже упомянутых в Евангелиях, на этом этапе раскопок было обнаружено очень мало материала раннеримского периода, за исключением, может быть, Назарета и Капернаума⁵⁴. Францисканцы, которые в 20–30-х гг. XX в. приобрели ряд участков в Святой Земле, исследовали несколько мест в Капернауме, Назарете и Сепфорисе.

С 70-х гг. XX в. объектами раскопок стали несколько древних галилейских деревень, синагоги Верхней Галилеи. Их целью была реконструкция повседневной жизни в более отдаленных местах Галилеи,

⁵² *Mazar B.* The Excavations at Beth She'arim // IEJ. 1954. Vol. 4. P. 88–107; *Idem.* The Excavations at Beth She'arim // IEJ. 1955. Vol. 5. P. 205–239; *Idem.* The Excavations at Beth She'arim // IEJ. 1957. Vol. 1. P. 73–92, 239–255; *Idem.* The Excavations at Beth She'arim // IEJ. 1959. Vol. 9. P. 205–220; *Lifshitz B.* Die Entdeckung einer alten Synagoge bei Tiberias // ZDPV. 1962. Bd. 78. P. 180–184; *Dothan M.* Hammath Tiberias: Early Synagogues and the Hellenistic and Roman Remains. Jerusalem, 1983.

⁵³ Обзор см. в: *Finegan J.* The Archaeology of the New Testament: The Life of Jesus and the Beginning of the Early Church. Princeton, 1992.

⁵⁴ О Назарете: *Bagatti B.* Excavations in Nazareth. Vol. 1: From the Beginning till the XII Century. Jerusalem, 1969; о Капернауме: *Corbo V.* Cafarnao I: Gli edifici della città. Jerusalem, 1975; *Loffreda S.* Cafarnao II: La ceramika. Jerusalem, 1974; *Spijkerman A.* Cafarnao III: Catarnao o delle monete della città. Jerusalem, 1975; *Testa E.* Cafarnao IV: I graffiti della casa di S. Pietro. Jerusalem, 1972; совр. библиографию см. в ст.: *Тарханова С. В., Коротков П. А., Неклюдов К. В.* Капернаум // ПЭ. 2012. Т. 30. С. 533–543; о Магдале: *Corbo V.* Scavi archeologici a Magdala (1971–1973) // LA. 1974. Vol. 24. P. 5–37; *Idem.* La città romana di Magdala, Rapporto preliminare dopo la quarta campagna del 1975 // Studia Hierosolymitana. 1976. Vol. 1. P. 355–378; *Idem.* Piazza e villa urbana a Magdala // LA. 1978. Vol. 28. P. 232–240. Библиографию, отражающую современное состояние дискуссий см. в: *Тарханова С. В., Неклюдов К. В.* Магдала // ПЭ. Т. 42. 2016 [в печати].

а не только в местах, известных по христианским памятникам⁵⁵. Тогда же в 70-х гг., и значительно интенсивнее уже с начала 80-х гг., в Галилее начались широкомасштабные систематические раскопки под руководством американских археологов Эрика М. Мейерса и Джеймса Ф. Стрэйнджа. Одними из первых были исследованы Гуш-Халав, Хирбет-Шема, Капернаум, Мейрон и Сепфорис⁵⁶. Полученные данные внесли значительный вклад в понимание этно-религиозной и социально-экономической ситуации в Галилее раннеримского времени.

В дальнейшем, с развитием израильской археологии, разведки и раскопки стали проводиться практически по всей Галилее и в ближайших окрестностях. В частности, раскопки в Йодфате и в Гамле, разрушенных римлянами в 67 г. по Р.Х., были определены интересом к истории Первого антиримского восстания⁵⁷. Анализ распространения керамики, произведенной в галилейской деревне Кфар-Ханания, раскопки печей для обжига посуды позволили прояснить картину развития рынков и движения товаров⁵⁸. Был исследован ряд городских центров. В Сепфорисе, древней столице Галилеи, с 80-х гг. XX в. одновременно работали четыре экспедиции; проводились раскопки и в древней Тивериаде⁵⁹. Современные раскопки Магдалы сделали ее одним из наиболее перспективных объектов галилейской археологии, во многом определившим направления современных дискуссий⁶⁰. За пределами Галилеи

⁵⁵ Meyers E. M., Strange J. F., Groh D. E. The Meiron Excavation Project: Archaeological Survey in Galilee and Golan, 1976 // BASOR. 1978. Vol. 230. P. 1–24; Meyers E. M., Strange J. F., Meyers C. L. Excavations at Ancient Meiron, Upper Galilee, Israel 1972–73, 1974–75, 1977. Cambridge, 1981; *Iidem*. Preliminary Report on the 1980 Excavations at en-Nabratein, Israel // BASOR. 1981. Vol. 244. P. 21; *Iidem*. Second Preliminary Report on the 1980 Excavations at en-Nabratein, Israel // BASOR. 1982. Vol. 246. P. 35–54.

⁵⁶ Foerster G. Notes on Recent Excavations at Capernaum // IEJ. 1971. Vol. 21. P. 207–211; Meyers, Strange, Groh. The Meiron Excavation Project...; Strange J. F. Six Campaigns at Sepphoris: The University of South Florida Excavations, 1983–1989 // The Galilee in Late Antiquity. N. Y.; Jerusalem, 1992. P. 339–356.

⁵⁷ Gutman S. Gamla // NEAEHL. 1993. Vol. 2. P. 463; Syon D. Gamla: Portrait of a Rebellion // BAR. 1992. Vol. 18. № 1. P. 23–24; Adan-Bayewits D., Aviam M. Iotapata, Josephus and the Siege of 67: Preliminary Report on the 1992–1994 Seasons // JRA. 1997. Vol. 10. P. 131–165.

⁵⁸ Adan-Bayewitz D., Perlman I. Local Pottery Provenance Studies: A Role for Clay Analysis // Archaeometry. 1985. Vol. 27. № 2. P. 203–217; Adan-Bayewitz D. Common Pottery in Roman Galilee: A Study of Local Trade. Ramat-Gan, 1993.

⁵⁹ Nagy R. M., Meyers C. L., Meyers E. M., Weiss Z., ed. Sepphoris in Galilee: Crosscurrents of Culture. Raleigh, 1996; Hirschfeld Y. Tiberias: Preview of Coming Attractions // BAR. 1991. Vol. 17. № 2 (March/April). P. 44–55.

⁶⁰ Cp.: Zangenberg J. Jesus der Galiläer und die Archäologie: Beobachtungen zur Bedeutung der Archäologie für die historische Jesusforschung // Münchener Theologische Zeitschrift. 2013.

раскрыты несколько античных городских центров, материалы которых играют свою роль при исторических реконструкциях ситуации в Галилее: Кесария Приморская, города, построенные и восстановленные сыном Ирода Филиппом: Панаеда/Кесария Филиппова у истоков Иордана и Вифсаида/Юлия в месте его впадения в Галилейское море⁶¹, Скифополь/Бет Шеан на южной границе Галилеи, самый большой древний город северной Палестины⁶². На севере Галилеи, в долине Хула, была раскопана сиро-финикийская деревня Тель-Анафа, город Кедеш, а также римский храм в Омрите⁶³. Ценную сравнительную информацию для оценки роли иродианской урбанизации Галилеи дают раскопки ближайших к Галилее городов Десятиградия (Гадары, Гиппоса, Скифополя). К этому можно добавить программы широких археологических разведок в Верхней и Нижней Галилее, многочисленные спасательные раскопки. Многие их результаты уже частично отражены в статьях новых археологических энциклопедий. Археологические дискуссии 1980–2010-х гг. о галилейском контексте проповеди Иисуса Христа отражены в работах американских, европейских и израильских исследователей: Э. М. Мейерса, Д. Эдуардса, Дж. Стрэйнджа, Дж. Рида, М. Авиама, М. Ченси, Ю. Цангенберга, М. Йенсена, Б. Рута и других.

Одним из пионеров современной археологии раннеримской Галилеи по праву считается американский археолог и библеист Э. Мейерс. Уже в конце 70-х гг. XX в. он предложил свой первый синтез результатов археологических исследований. Важными здесь были выводы Мейерса о влиянии природных границ на особенности культуры обеих частей Галилеи. Верхняя, как он считал, была относительно изолированной от внешних культурных воздействий, прежде всего со стороны процессов, происходивших в Нижней Галилее⁶⁴. В предварительной реконструкции социально-экономических ситуаций в каждом из регионов Верхняя Галилея описывается Мейерсом как относительно бедная, сельская,

Bd. 64. № 2. S. 123–156.

⁶¹ *Wilson J., Tzaferis V.* Baniyas Dig Reveals King's Palace // BAR. 1998. Vol. 24. № 1 (Jan-Feb). P. 54–61; *Arav R., Freund R. A., eds.* Bethsaida: A City by the North Shore of the Sea of Galilee. Kirksville, 1995–2004. 3 vols.

⁶² *Foerster G., Tsafir Y.* Bet Shean Project // ESI. 1987/1988. Vol. 6. P. 10–43.

⁶³ *Herbert S. C.* Tel Anafa I, i/ii: Final Report on Ten Years of Excavation at a Hellenistic and Roman Settlement in Northern Israel. Ann Arbor, 1994; *Idem.* Tel Anafa II: The Hellenistic and Roman Pottery. Ann Arbor, 1997.

⁶⁴ *Meyers E. M.* The Cultural Setting of Galilee: The Case of Regionalism and Early Judaism // ANRW 2. Bd. 19. Tl. 1. 1979. S. 686–701.

консервативная еврейская земля, Нижняя, наоборот, — как урбанизованная, эллинизированная, вовлеченная в международную торговлю⁶⁵. Модель Мейерса оказала самое существенное влияние на подход ученых к изучению древней Галилеи. Хотя со временем гипотеза претерпела заметные изменения, разделение Галилеи на Верхнюю и Нижнюю и утверждение об их культурном различии, в общем, принято многими исследователями раннеримской Галилеи. В середине 80-х гг. XX в. Мейерс пересмотрел свои прежние выводы.

Полемизуя с Кроссаном, Мейерс подчеркивает, что экономические и социальные последствия урбанизации Галилеи не могли оказать большого влияния на возникновение движения последователей Иисуса⁶⁶. Кроссан во многом основывает свои выводы на противоположном представлении о положении дел в Галилее: он видит в качестве контекста, подходящего для реконструкции «исторического Иисуса», именно урбанизованную Галилею, где могли получить распространение книжеские идеи, которые должны были помогать крестьянам справляться с царившими несправедливостями. Описываемое Кроссаном и другим положение дел в Галилее могло возникнуть только после Антипы или даже после 70 г., но никак не в начале I в. по Р. Х.⁶⁷ Никаких следов языческих храмов в городах Галилеи в I в. не найдено (в Сепфорисе такое строительство начинается только со времени императора Адриана), в то время как остатки иудейских бассейнов для ритуальных омовений обнаружены как в общественных, так и в частных домах Сепфориса. Последний факт также опровергает и мнение тех, кто рассматривает Галилею как деревенское захолустье, населенное простолюдием, не знающим Торы (например, Г. Вермеш⁶⁸).

⁶⁵ Ibid. P. 694–695.

⁶⁶ *Overman J. A. Who Were the First Urban Christians?: Urbanization in Galilee in the First Century // SBLSP. 1988. Vol. 124. № 27. P. 160–168; Kee H. C. Early Christianity in the Galilee: Reassessing the Evidence from the Gospels // The Galilee in Late Antiquity. New York; Jerusalem, 1992. P. 3–22.*

⁶⁷ *Meyers E. M. Jesus and His Galilean Context... P. 59.*

⁶⁸ Подробнее его позиция описана в: *Неклюдов К. В. Проблема Галилеи раннеримского времени... I часть. С. 160–164.*

Новая постановка вопроса о социально-экономической ситуации в раннеримской Галилее на основании археологических данных (Д. Адан-Баевич, М. Авиам, Дж. Стрэйндж, Д. Эдуардс)

Дискуссии о социально-экономической ситуации Галилеи I в. во многом были определены исследованиями керамики Галилеи и Голан, проведенными израильским археологом Д. Аданом-Баевичем. Его основной вывод: «большая часть грубой бытовой керамики, использованной в римской Галилее, производилась не в главных городах Галилеи, а в больших и малых деревенских производственных центрах»⁶⁹ — в поселениях Кфар-Ханания, приблизительно в 25 км от Сепфориса, к востоку от Акко-Птолемаиды, и в Шихине, отождествленном Дж. Стрэйнджем с руинами, расположенными в 1,5 км к северо-западу от Сепфориса⁷⁰. Из Кфар-Ханании посуда распространялась по всей Верхней и Нижней Галилее, в том числе в Сепфорисе и многих других поселениях⁷¹, Галилейское озеро также способствовало транспортировке глиняной посуды на Голаны⁷². Эта керамика продавалась и в преимущественно языческих поселениях, в том числе в Птолемаиде на западе, в Тель-Анафа на севере и в Десятиградии, в Гиппосе, Пелле и Скифополе. Второй вывод Адана-Баевича: территория Галилеи и Голан в период I в. до Р. Х. — IV в. по Р. Х. была покрыта «сетью взаимосвязанных поселений»⁷³ с центром в Кфар-Ханании, свидетельствующей об интенсивных экономических связях городов и деревень.

Распространение этой посуды предсказуемо: в населенных пунктах рядом с производственным центром практически вся посуда — местного производства, а в более отдаленных поселениях ее количество обратно пропорционально расстоянию от них до керамической мастерской. Изделия из Кфар-Ханании встречаются в очень незначительном количестве за пределами радиуса в 25 км, но они составляют около половины бытовой кухонной посуды Сепфориса, находящегося на расстоянии

⁶⁹ *Adan-Bayewitz D., Perlman I. The Local Trade of Sepphoris in the Roman Period // IEJ. 1990. Vol. 40. P. 170.*

⁷⁰ *Adan-Bayewitz D., Perlman I. The Local Trade...; Adan-Bayewitz D. Common Pottery in Roman Galilee: A Study of Local Trade. Ramat-Gan, 1993; Strange J.F. Six Campaigns at Sepphoris... P. 351.*

⁷¹ *Adan-Bayewitz D., Perlman I. The Local Trade...*

⁷² *Adan-Bayewitz D., Perlman I. Local Pottery Provenance Studies: A Role for Clay Analysis // Archaeometry. 1985. Vol. 27. № 2. P. 206.*

⁷³ *Ibid. P. 217.*

в 25 км от Кфар-Ханани. (Заметные коллекции данной керамики собраны в крупных языческих поселениях, лежащих уже за пределами этой округности — в Птолемаиде, Тель-Анафа, Гиппосе, Пелле и Скифополе, которые были крупными экономическими центрами.) На этом основании делается вывод о том, что Сепфорис, несмотря на отдаленность, все равно был выгодным рынком, компенсирующим расходы на длительные сухопутные перевозки. Рынок в Сепфорисе, видимо, служил пунктом вторичного распространения посуды из Кфар-Ханани. Похожая ситуация и с сельскими окрестностями Тивериады: расположение города у озера облегчало торговлю с другими прибрежными местами. О Сепфорисе и Тивериаде как важных рынках для локальной торговли свидетельствует тот факт, что ни один тип посуды из Кфар-Ханани не датируется временем ранее основания Сепфориса и Тивериады.

О социальном мире Галилеи этого времени Адан-Баевич делает следующие выводы: деревенские предприниматели-гончары были участниками интенсивных торговых отношений между сельскими производственными центрами и городскими рынками, и, следовательно, не может быть речи о какой-то заметной эксплуатации крестьян городами⁷⁴. Галилея не была в буквальном смысле слова аграрной территорией⁷⁵, здешние крестьяне — не эксплуатируемый класс, но, скорее, предприимчивые ремесленники и опытные торговцы.

Общую картину социально-экономического положения в Галилее после 25 лет археологических исследований в ряде статей 90-х гг. и в сборнике 2004 г. предложил израильский археолог Мардехай Авиам. Именно его заслугой было выделение одного из важнейших археологических маркеров этно-культурных изменений в Галилее в период ее завоевания хасмоняями — изменение типа керамики. В конце персидского и в эллинистическое время здесь получил распространение тип посуды, который Авиам называет «грубой галилейской посудой» и связывает с населением, которое он идентифицировал как языческое. Эта керамика, встречающаяся во многих местах (кроме Верхней Галилеи)⁷⁶, к концу II в., однако,

⁷⁴ Adan-Bayewitz D., Perlman I. The Local Trade... P. 171–172.

⁷⁵ Ibidem.

⁷⁶ Aviam M. First Century Jewish Galilee: An Archaeological Perspective // Religion and Society in Roman Palestine: Old Questions, New Approaches. New York, 2004. P. 9.

исчезает⁷⁷, что Авиам связывает с приходом хасмонеев⁷⁸. Для хасмонейского периода Авиам выделяет три характерных момента: (а) увеличение числа еврейских поселений, начиная со времени Александра Янная или даже Аристобула⁷⁹; (б) начало массового производства оливкового масла на больших прессах, технология которого, по его убеждению, была принесена в Галилею хасмонейцами из Иудеи⁸⁰; (в) широкое использование хасмонейских монет, которые остаются основными и для раннеримского времени⁸¹.

Характеризуя социальную ситуацию в Галилее Антипы, Авиам выделяет два важных момента. (1) Благодаря инвестициям тетрарха в строительство происходит развитие городов⁸². (2) Этот период был временем мира и процветания — например, практически не строилось крепостей⁸³, и именно тогда территория галилейского поселения Йодфата, раскопанного Авиамом, достигла максимального размера⁸⁴.

Результаты ранних раскопок позволяли, однако, интерпретировать их и в пользу тезиса об эллинистической Галилее и кинической гипотезы. Так, в 80–90-х гг. XX в. выводы о заметной «романизации» Галилеи уже при Антипе сделал американский археолог Дж. Стрэйндж, работавший в Сепфорисе⁸⁵. На это, по его убеждению, должны были указывать

⁷⁷ Ibid. P. 7; ср.: *Frankel R., Getzov N., Aviam M., Degani A., eds. Settlement Dynamics and Regional Diversity in Ancient Upper Galilee: Archaeological Survey of Upper Galilee. Jerusalem, 2001. P. 61–62, 132.*

⁷⁸ Описано в: *Неклюдов К. В. Этно-религиозная идентичность галилеян раннеримского времени по данным археологии: состояние вопроса на начало XXI в. // Христианское чтение. 2014. № 6. С. 35–40.*

⁷⁹ *Aviam M. Galilee: The Hellenistic to Byzantine Periods // NEAEHL. 1993. Vol. 2. P. 453;* для Верхней Галилеи см. также: *Frankel R. e.a. Settlement Dynamics... P. 126–140.*

⁸⁰ *Aviam M. The Beginning of Mass Production of Olive Oil in the Galilee // Idem. Jews, Pagans and Christians in the Galilee: 25 Years of Archaeological Excavations and Surveys: Hellenistic to Byzantine Periods. Rochester, 2004. P. 56.*

⁸¹ Ср.: *Idem. First Century Jewish Galilee... P. 14.*

⁸² Ibid. P. 15.

⁸³ См. *Idem. The Identification and Function of Josephus Flavius' Fortifications in the Galilee // Idem. Jews, Pagans and Christians in the Galilee: 25 Years of Archaeological Excavations and Surveys: Hellenistic to Byzantine Periods. Rochester, 2004. P. 103–105.*

⁸⁴ *Idem. Epilogue // Idem. Jews, Pagans and Christians in the Galilee... P. 315;* ср.: *Idem. First Century Jewish Galilee... P. 21.*

⁸⁵ *Strange J.F. First-Century Galilee from Archaeology and from the Texts // SBLSP. 1994. Vol. 130. P. 81–90 (= Archaeology and the Galilee: Texts and Contexts in the Graeco-Roman and Byzantine Periods. Atlanta, 1997. P. 39–48).*

анализ керамики и находки деталей римской архитектуры⁸⁶. Сепфорис и Тивериада рассматривались как центры, с одной стороны, связанные торговыми путями со многими городами империи, с другой — сетью региональных дорог⁸⁷, охватившей почти всю Галилею, со многими галилейскими поселениями, следствием чего должно было стать распространение римской культуры⁸⁸ как среди жителей городов, так и среди крестьян⁸⁹.

На существование более развитой, чем считалось ранее, транспортной системы и, соответственно, локальной торговли в Галилее I в., согласно Стрэйнджу, указывает две группы данных. Во-первых, это археологический материал: помимо результатов анализа галилейской керамики, проведенного Д. Аданом-Баевичем, находки предметов импорта из Италии⁹⁰, изделий из стекла в Сепфорисе, сами остатки локальных дорог, не относившихся к системе римских, но связывавших окрестные деревни с основными дорогами⁹¹, а также следов того, что военная дорога II в. из Легио до Сепфориса была проложена по уже известному маршруту более ранней грунтовки. Во-вторых, это свидетельства раввинистической традиции⁹² о специализированных центрах производства⁹³ продуктов питания и готовых изделий.

Все эти данные имеют большое значение для исследования галилейского контекста проповеди Иисуса. Свидетельства об интенсивной локальной торговле заставляют, по убеждению Стрэйнджа, отказаться от представлений о регионе озера как замкнутом на себя или о «замкнутой изоляции» жителей городов от сельских территорий.

Вывод Стрэйнджа о вовлеченности Галилеи в средиземноморскую торговлю использовался многими сторонниками кинической гипотезы

⁸⁶ *Strange J.F. First-Century Galilee...* P. 85–88.

⁸⁷ *Ibid.* P. 83–84.

⁸⁸ *Idem. Archaeology and the Galilee...* P. 39.

⁸⁹ *Idem. First-Century Galilee...* P. 81.

⁹⁰ О том, что Сепфорис был включен в торговые связи международного (римского) масштаба, говорят находки изделий из отдаленных мест Средиземноморья. Это, по Стрэйнджу, позволяет понять и функцию найденной в Сепфорисе восточной базилики как агоры, места интенсивной торговли (выделены ряды лавок (более 10) по обеим сторонам здания, крытая центральная площадь, где собирались торговцы, по сторонам постройки — дороги) (*Strange J.F. First-Century Galilee...* P. 84–85; *Idem. The Sayings of Jesus and Archaeology // Hillel and Jesus: Comparative Studies of Two Major Religious Leaders. Minneapolis, 1997.* P. 302–303).

⁹¹ *Idem. First-Century Galilee...* P. 85.

⁹² *Ibid.* P. 41–42.

⁹³ *Ibid.* P. 39.

и теми, кто считал, что Иисус, живший в Назарете недалеко от Сепфориса, должен был регулярно посещать столицу и, таким образом, мог выучить греческий язык и познакомиться с эллинистической культурой, повлиявшей на Его идеи⁹⁴.

Новые аргументы в пользу взаимовыгодных связей городов и деревень Галилеи предложил американский археолог Дуглас Р. Эдуардс, участник раскопок в Сепфорисе, Йодфате и Хирбет-Кане.

В качестве интерпретационной Эдуардс привлекает социологическую модель Яна Хопкинса⁹⁵, согласно которой античные города находились в окружении целой сети небольших поселений, связанных с ними торговыми и административными контактами. Хопкинс переносит на ситуацию в Палестине вывод, сделанный историком П. Макмуленом о системе обмена товарами в древней Италии: римский город как центр такой системы «замыкал» на себя целую область радиусом более 40 км, а на него самого приходилось до $\frac{3}{4}$ всего товарообмена⁹⁶.

Общий вывод Эдуардса: если принять гипотезу Хопкинса-Макмулена о 40-километровой области, замкнутой на единый экономический центр, то почти каждая деревня в Нижней Галилее должна была относиться к области Сепфориса или Тивериады⁹⁷, и, таким образом, они, как и деревни многих областей Римской империи, имели преимущественный доступ к городским рынкам как для реализации своих товаров, так и для покупки того, в чем они нуждались. Города при этом не выступали как экономические паразиты⁹⁸.

Далее, согласно Эдуардсу, против выводов, сделанных на основании социологических моделей, предлагающих неизбежную вражду между городами и сельскими районами Нижней Галилеи в I в., свидетельствуют данные как письменных⁹⁹, так и археологических источников¹⁰⁰.

⁹⁴ Batey R. A. Jesus and the Theatre // NTS. 1984b. Vol. 30. № 4. P. 563–574; *Idem*. Jesus and the Forgotten City: New Light on Sepphoris and the Urban World of Jesus. Grand Rapids, 1991.

⁹⁵ Hopkins I. W. J. The City Region in Roman Palestine // PEQ. 1980. Vol. 112. P. 19–32.

⁹⁶ MacMullen R. Market-Days in the Roman Empire // Phoenix. 1970. Vol. 24. P. 333.

⁹⁷ Edwards D. R. The Socio-Economic and Cultural Ethos of the Lower Galilee in the First Century: Implications of the Nascent Jesus Movement // The Galilee in Late Antiquity. New York; Jerusalem, 1992. P. 59.

⁹⁸ Finley M. The Ancient Economy. Berkeley, 1973. P. 125; Edwards D. R. The Socio-Economic and Cultural Ethos... P. 56–58.

⁹⁹ Strabo. Geogr. II 5. 26.

¹⁰⁰ Edwards D. R., Richardson P. Jesus and Palestinian Social Protest: Archaeological and Literary Perspective // Handbook of Early Christianity: Social Science Approaches. Walnut Creek, 2002. P. 265.

На то, что отношения городов и деревень были взаимовыгодными и для заметной социальной напряженности не было предпосылок, указывают: (1) результаты анализа керамики, проведенного Адамом-Баевичем¹⁰¹ (объем керамики из Кфар-Ханани и ее распространение в Сепфорисе могут подтверждать «теорию центрального места» Макмуллена); (2) практическое отсутствие укреплений иродианского периода¹⁰²; (3) отсутствие оснований для вывода об интенсивной урбанизации в I в., которая могла бы иметь последствия для эксплуатируемых крестьян (такое строительство относится к более раннему, позднеэллинистическому периоду, приблизительно II в. до Р. Х., и к уже более позднему, среднеримскому времени (II в. н.э.))¹⁰³; (4) отсутствие следов упадка и, наоборот, очевидное расширение территорий небольших поселений, как показывают, например, раскопки Йодфата (приблизительно в то же время, когда строились Сепфорис и Тивериада)¹⁰⁴. (5) Наконец, монетаризация экономики при Антипе также не могла привести к усилению эксплуатации крестьян: ее степень не была высокой и большая часть монет в это время хасмонеиские¹⁰⁵.

В итоге Эдуардс заключает, что в первые годы правления Антипы условия для роста экономики были благоприятными. Этому способствовали несколько факторов¹⁰⁶: (1) долгосрочная занятость многих жителей тетрархии Антипы в строительных проектах (приблизительно до середины 20-х гг.); (2) рост населения в раннеримский период¹⁰⁷, что привело к увеличению спроса и, соответственно, производства продуктов сельского хозяйства, а значит и налогов¹⁰⁸; (3) наконец, это уже время правления императора Августа, время гражданского мира и экономической стабильности¹⁰⁹.

¹⁰¹ Edwards D.R. First Century Urban/Rural Relations in Lower Galilee: Exploring the Archaeological and Literary Evidence // Society of Biblical Literature: Seminar Papers. 1988. Vol. 124. № 27. P. 174–176.

¹⁰² Edwards D.R., Richardson P. Jesus and Palestinian Social Protest... P. 254.

¹⁰³ Ibid. P. 254–255.

¹⁰⁴ Ibid. P. 265.

¹⁰⁵ Ibid. P. 255.

¹⁰⁶ Edwards D.R. The Socio-Economic and Cultural Ethos... P. 63.

¹⁰⁷ Garnsey P., Saller R. The Roman Empire: Economy, Society, and Culture. Berkeley, 1987. P. 51. Ср.: *Ios. Flav.* De bell. III 3. 2 (42–43); Мк 3:7.

¹⁰⁸ Edwards D.R. The Socio-Economic and Cultural Ethos... P. 63.

¹⁰⁹ Ibidem.

*Опыт обобщения данных археологических исследований
в рамках дискуссии о галилейском контексте служения Иисуса
(Ш. Фрейн и Р. Хорсли)*

Важный этап истории попыток объяснения некоторых аспектов земного служения Иисуса в галилейском контексте маркируют монографии и сборники статей ирландского исследователя Шона Фрейна и американского библеиста Ричарда Хорсли, уникальные по широте охвата проблематики и степени обобщения. Оставаясь в рамках принятого в нашем историографическом обзоре подхода с акцентом на двух известных вопросах, при анализе многочисленных работ этих авторов мы ограничимся рассмотрением только их аргументации и выводов о социальной и этно-религиозной ситуации в Галилее I в. как контексте проповеди Иисуса.

Позиция по одному из центральных в дискуссии о социальном контексте вопросов об отношении галилейских городов и сельских территорий у Фрейна претерпела очевидную эволюцию. В статьях 90-х гг.¹¹⁰, когда уже были опубликованы некоторые результаты многолетних археологических исследований, он практически отказался от своего прежнего представления о Галилее периода Антипы как тихой, политически и социально стабильной области¹¹¹; свидетельства о немногих актах сопротивления иродианским властям¹¹² в целом, по его мнению, не давали оснований для противоположного вывода. Фрейн начинает¹¹³ проводить различие между «ортогеническими» (orthogenetic), сохраняющими древние традиции поселениями и «гетерогеническими» (heterogenetic) городами, в которых устанавливается новый тип экономики и формируется

¹¹⁰ Ср.: Freyne S. Urban-Rural Relations in First-Century Galilee: Some Suggestions from the Literary Sources // *The Galilee in Late Antiquity*. New York; Jerusalem, 1992. P. 75–91; *Idem*. Jesus and the Urban Culture of Galilee // *Texts and Contexts: Biblical Texts in Their Textual and Situational Contexts*. Oslo; Copenhagen; Stockholm; Boston, 1995. P. 597–622; *Idem*. Town and Country Once More: The Case of Roman Galilee // *Archaeology and the Galilee: Texts and Contexts in the Graeco-Roman and Byzantine Periods*. Atlanta, 1997. P. 49–56.

¹¹¹ Freyne S. *Galilee, Jesus and the Gospels: Literary Approaches and Historical Investigations*. Philadelphia, 1988. P. 5.

¹¹² Freyne S. *Galilee from Alexander the Great to Hadrian, 323 B.C.E to 135 CE: A Study of Second Temple Judaism*. Wilmington, 1980; Edinburgh, 1998². P. 190–192; *Idem*. *Galilee, Jesus and the Gospels...* P. 163–167; *Idem*. *Bandits in Galilee: A Contribution to the Study of Social Conditions in First Century Palestine // The Social World of Formative Christianity and Judaism: Essays in Tribute of H. C. Kee*. Philadelphia, 1988. P. 50–68.

¹¹³ *Idem*. *Urban-Rural Relations...*

иное по отношению к традиционному мировоззрению¹¹⁴ (это Сепфорис и Тивериада). Население обоих типов поселений имело «собственные идентичность, ценности и нормы»¹¹⁵, а их противоречия стали причиной «глубинной и постоянной» вражды жителей деревень к городам¹¹⁶.

Выбор модели для интерпретации свидетельств источников, по Фрейну, принципиально важен, так как это с самого начала исключает альтернативные выводы на основании анализа одних и тех же источников и гарантирует недостающие звенья в реконструкции целостной картины социального положения в Галилее I в.¹¹⁷ Его, по убеждению Фрейна, хорошо описывает модель античного общества, предложенная Т. Ф. Карни¹¹⁸, согласно которой интенсивные общественные изменения в античности происходили в случае сочетания трех факторов: специализации, монетизации экономики, а также изменения отношений к традиционным ценностям¹¹⁹.

Все они, по Фрейну, имеют место в Галилее в I в. (1) О специализации экономики¹²⁰ свидетельствуют сообщения: (а) о выращивании хлеба на экспорт и для продажи на рынке¹²¹; (б) об изменении типа

¹¹⁴ См. таблицу в: Ibid. P. 77.

¹¹⁵ Ibid. P. 90.

¹¹⁶ Ibid. P. 83.

¹¹⁷ Freyne S. Herodian Economics in Galilee: Searching for a Suitable Model // *Idem*. Galilee and Gospel: Collected Essay. Tübingen, 2000. P. 86, 87–88. Многообразие моделей, от модели Финдли (города как паразитирующие на аграрных территориях за счет эксплуатации крестьян) (Ibid. P. 89) до модели Хопкинса (города как экономические центры с развивающимся классом торговцев, которые могли оплачивать крестьянам плоды их труда) (Ibid. P. 90), по Фрейну, свидетельствует о необходимости построения модели, «которая, с одной стороны, позволяла бы избежать возникновения жесткой оппозиции между городом и деревней, а с другой, не сводит различия между ними к „бессмысленной тавтологии“» (Ibidem).

¹¹⁸ Carney T. F. The Shape of the Past: Models in Antiquity. Lawrence, 1975.

¹¹⁹ Freyne S. Herodian Economics in Galilee... P. 91.

¹²⁰ Ibid. P. 95–103.

¹²¹ *Ios. Flav.* De bell. III. 35–38; *Idem*. Vita. 235. Упомянуты запасы хлеба в деревнях Верхней Галилеи, которые конфисковал Иоанн Гисхальский (*Ios. Flav.* Vita. 71), склад в Бесаре (Нижняя Галилея), собранный в деревнях, принадлежавших жене Агриппы II царице Беренике; подтверждается археологическими данными: в Сепфорисе найдено несколько силосных ям, гирька с надписью agoranomos, остракон с транслитерацией еврейскими буквами греческого слова epimelhyhs — «домоправитель» (*Nagy e. a., ed.* Sepphoris in Galilee... P. 170, 201), в Тивериаде также найдены две гирьки с надписями с именами agoranomoi и Антипы и Агриппы II (*Qedar S. Weights of Antipas and Agrippa II // INJ.* 1986–1987. Vol. 9. P. 29–35).

землевладения (традиционный — одна еврейская семья владеет своим небольшим наделом, сменяется новым — концентрация сельскохозяйственных ресурсов в больших поместьях); (в) о распространении в Гв. выращивания оливковых деревьев и производства масла¹²²; (г) о заготовке соленой рыбы в регионе озера¹²³ и (д) о производстве определенных типов керамики в двух гончарных центрах.

(2) На существование «денежной экономики, в которой доминировали экономические связи с Тиром», и на процветающую локальную торговлю¹²⁴ указывают находки тирских монет и, не столь многочисленных, монет Антипы, а также сообщения Иосифа¹²⁵ и евангелистов¹²⁶, свидетельствующие об активном хождении монет.

(3) Изменение отношения к традиционным ценностям, неизбежное в эпоху экономического развития, также отражено у Иосифа Флавия в его свидетельствах об экономических последствиях потрясений 66–70 гг. по Р. Х. (в том числе о «социальном бандитизме»)¹²⁷ и в Евангелиях¹²⁸.

Это еще раз должно подтвердить, что Сепфорис и Тивериада были городами, которые в «короткий промежуток времени ввели в сердце Нижней Галилеи людей, чьи ценности столкнулись непосредственно с теми, которые определяли жизнь деревенских евреев»¹²⁹.

Само «движение Иисуса» Фрейн понимает как реакцию на происходившие при Антипе быстрые социальные изменения, в том числе базовых ценностей¹³⁰. Этим он объясняет и тот факт, что Иисус не посещал иродианские города Галилеи (Сепфорис и Тивериада в Евангелиях не упоминаются), не только потому, что Он разделял распространенное среди крестьян чувство отчуждения по отношению к ним, но прежде

¹²² Ср. историю Иоанна Гисхальского о продаже масла кесарийским евреям (*Ios. Flav. Vita.* 74–76). Этому соответствуют археологические находки: тип маслодавильни в Галилее близок к тому, что известен в Иудее.

¹²³ *Freyne S. Herodian Economics in Galilee...* P. 100. Ср.: *Ios. Flav. De bell.* III. 506–508, 520.

¹²⁴ *Freyne S. Herodian Economics in Galilee...* P. 108. Фрейн ссылается на работы 1980-х гг.: *Hanson R. S. Tyrian influence in the Upper Galilee.* Cambridge (Mass.), 1980. P. 51–54; *Raynor J. T., Meshorer Y., Hanson R. S. The Coins of Ancient Meiron.* Winona Lake, 1988.

¹²⁵ В *Ios. Flav. Vita.* 62 говорится о «большой сумме денег», собранной коллегами Иосифа от принесенной галилеянами десятины.

¹²⁶ В Мк 6:36–38; Лк 6:1–9, 38; 10:35; Мф 7:2 упоминаются мелкие бронзовые монеты.

¹²⁷ См. *Ios. Flav. Antiq.* XX. 181, 206–207; *Idem. Vita.* 63.

¹²⁸ Мф 11:9 и след.; Лк 7:25 и след.; Мк 12:7 и след.

¹²⁹ *Freyne S. Herodian Economics in Galilee...* P. 111.

¹³⁰ *Ibid.* P. 111–113.

всего из-за того, что отвергал саму систему религиозных ценностей, на которой базировалась новая власть. Его движение, по Фрейну, не несло угрозы насильственного свержения этой власти (против зилотского контекста Его служения) и не имело своей целью предложить нравственное учение, которое могло бы помочь галилейским крестьянам справиться с царящими в стране несправедливостями, — некоторую «форму кинизма» (против гипотезы Кроссана).

Инкорпорация галилейского материала в дискуссию об Иисусе позволяет Фрейну заключить, что евангельская география (и, собственно, евангельская композиция) проповеди Иисуса в Галилее и в ближайших к ней регионах не является результатом богословской редакции евангелистов, но отражает определенную историческую реальность. В своем «ландшафтном подходе» автор далек от наивного объяснения менталитета галилеян особенностями природы Галилеи, которое господствовало в литературе XIX в.

Проповедь Иисуса он предлагает рассматривать с учетом того, как меняется ее тематика при посещении Им областей с различным ландшафтом (например, после возвращения Иисуса из Иудеи (от Иордана) в Галилею). Парадигматичным для понимания этого было, по Фрейну, событие исхода иудейского народа из пустыни, осмысленное в рамках девтерономического идеала, подчеркивающего контраст между жизнью в пустыне и в земле обетованной (Втор 11:10–12). Это во многом должно было определить особенность проповеди Иисуса по сравнению с проповедью Иоанна Крестителя (связанного, по мнению Фрейна, с кумранской апокалиптикой). После перехода из Иудейской пустыни в Галилею в проповеди Иисуса апокалиптическое ожидание предстоящего Суда сочетается с верой в то, что Бог благословил Свое творение, и нынешнее его состояние определяется именно этим (тема, укорененная в традиции премудрости — Лк 3:9; 13:6–9). После перехода в Капернаум (в особый прибрежный природный и экономический субрегион Галилеи) призыв Иисуса оставить все ради Царства Божия, обращенный теперь к относительно богатым жителям таких мест, как Вифсаида и Магдала¹³¹, был для них призывом к более радикальной смене ценностей, чем тот же призыв в случае обращения Иисуса к обедневшим крестьянам Нижней Галилеи. В Верхней Галилее, по пути к «селениям Кесарии Филипповой», открывается еще одна сторона пророческого, по Фрейну, самосознания

¹³¹ Bekker-Nielsen T., ed. *Ancient Fishing and Fish Processing in the Black Sea Region*. Aarhus, 2005.

Иисуса: именно после посещения этой горной местности (гора в традиции рассматривалась как священное место¹³²) и Преображения, которое в хронологии всех синоптиков следует за этим, Иисус «восхотел идти в Иерусалим» (Лк 9:51) с целью объявить, что Владыка неба и земли не нуждается в земных храмах (ср.: Ис 66:1).

Вопрос о Галилее I в. как историческом бэкграунде движения первых последователей Иисуса Христа рассматривается в целом ряде статей и монографий американского исследователя Нового Завета Ричарда Хорсли. Признавая роль археологического материала («совершенно нового источника информации»¹³³) как особо важную¹³⁴, в герменевтической дискуссии с археологами об интерпретации результатов галилейских раскопок он, однако, показывает себя активным сторонником использования социологических моделей Ленского и Каутсткого¹³⁵. Но, как и в случае Кроссана, у Хорсли интерпретация исторических данных о социально-экономической, культурной и религиозной жизни прямо диктуется моделью, что в целом предвосхищает последующую интерпретацию свидетельств источников.

Выводы археологов о социально-экономической жизни в Галилее он обычно отвергает потому, что они, по его мнению, основаны на анахронистических представлениях о механизмах общественных изменений в древности — по убеждению Хорсли, вся экономическая жизнь древних средиземноморских обществ со времени Птолемея и Селевкидов регулировалась не рыночными механизмами, но была полностью под политическим контролем¹³⁶. Поэтому, согласно Хорсли (в этом он близок к Кроссану), нельзя принять объяснение факта находок большого числа монет тирского чекана во время исследования района хребта Мейрон (Верхняя Галилея) тем, что галилейские крестьяне могли продавать свои товары на городских рынках, точно так же как и вывод Адана-Баевича о распространении посуды из Кфар-Ханании через рынки

¹³² Freyne S. *Jesus, a Jewish Galilean: A New Reading of the Jesus-Story*. London, 2004. P. 75–80.

¹³³ Horsley R. A. *Archaeology, History, and Society in Galilee: The Social Context of Jesus and the Rabbis*. Valley Forge, 1996. P. VIII.

¹³⁴ *Idem*. *Archaeology, History, and Society in Galilee...*

¹³⁵ Horsley R. A. *Galilee: History, Politics, People*. Valley Forge, 1995. P. 9.

¹³⁶ См. дискуссию в Horsley R. A. *Archaeology, History, and Society in Galilee...* P. 66–85 (глава Trade or Tribute: The Political Economy of Galilee, основанная на его статье *Archaeology and the Villages of Upper Galilee: A Dialogue with the Archaeologists*) // BASOR. 1995. Vol. 297. P. 5–16, а также ответ Э. Мейерса в этом же сборнике на стр. 17–26.

Сепфориса¹³⁷ и, как следствие, вывод о взаимовыгодных торговых связях городов Галилеи с окрестными сельскими областями. Широкое распространение в Галилее и на Голанах керамики из Кфар-Ханани Хорсли объясняет тем, что качественная глина была доступна только в немногих местах, поэтому, в целях экономической и политической стабильности, на государственном уровне давались предписания транспортировать эту посуду в другие поселения, где она не могла быть изготовлена¹³⁸. Что касается находок тирских монет, то, согласно Хорсли, на этом основании еще нельзя делать вывод о выгодной торговле между Тиром и Галилеей¹³⁹, так как эти монеты были основным платежным средством во всем Леванте, их принимали даже в Иерусалимском храме¹⁴⁰.

Наиболее ясно Хорсли выражает свою позицию в отношении археологического материала при обосновании тезисов о происхождении галилеян раннеримского времени, галилейских деревенских общинах и урбанизации области при Антипе. Его тезис о происхождении галилеян I в. является некоторой актуализацией гипотезы Альта¹⁴¹. Хорсли также считал, что после ассирийского завоевания (северного) царства Израиля в 732–722 г. до Р. Х. депортировано было не все население, но лишь представители высшего класса и ремесленники¹⁴²; при этом известные результаты археологических разведок в Галилее, позволяющие сделать вывод о запустении региона после ассирийского завоевания, Хорсли считает лишь предварительными и недостаточными для обобщающего заключения об истории заселения этой области¹⁴³. Отсутствие в источниках упоминаний о каком-либо альтернативном по отношению к иерусалимскому культе в Галилее¹⁴⁴ Хорсли объясняет не влиянием иерусалим-

¹³⁷ *Horsley R. A. The Historical Jesus and Archaeology of the Galilee: Questions from Historical Jesus Research to Archaeologists // SBL. SP. Sheffield, 1994. P. 111; Crossan J. D. The Birth of Christianity... P. 22–30.*

¹³⁸ *Horsley R. A. Archaeology, History, and Society in Galilee... P. 72.*

¹³⁹ *Idem. The Historical Jesus... P. 105.*

¹⁴⁰ *Idem. Archaeology, History, and Society in Galilee... P. 69.*

¹⁴¹ О гипотезе Альта см.: *Неклюдов К. В. Этно-религиозная идентичность галилеян раннеримского времени по данным археологии: состояние вопроса на начало XXI в.: Часть 1. С. 21–78.*

¹⁴² *Horsley R. A. Archaeology, History, and Society in Galilee... P. 21–23.*

¹⁴³ *Ibid. P. 23.*

¹⁴⁴ В отличие от Самарии (гора Гаризим) и Идумеи (культ Коса), где такая альтернатива упоминается. См.: *Horsley R. A. Galilee: History, Politics, People... P. 42–45; Idem. Archaeology, History, and Society in Galilee... P. 25–28.*

ского центра (такого влияния, по его мнению, не было), но только тем историческим обстоятельством, что галилеяне до хасмонейского завоевания были потомками «северных сельских израильтян»¹⁴⁵, оставшихся в Галилее и сохранивших свои религиозные традиции, экономический уклад и образ жизни до самого прихода хасмонеев¹⁴⁶.

Движение Иисуса (как призыв к обновлению традиционной деревенской жизни (*village life*) в согласии с древними израильскими традициями), по Хорсли, нельзя понимать в рамках зилотского сопротивления, так как в 1-й половине I в. в Галилее его еще не было¹⁴⁷. О какой-то объединяющей антиримской идеологии в Галилее этого времени источники молчат¹⁴⁸, а народные мессианские движения ограничивались только Иудеей¹⁴⁹. В Галилее же было только неорганизованное сопротивление крестьян — то, что Хорсли называет «социальным бандитизмом»¹⁵⁰, «дополитической формой социального протеста против сложившегося несправедливого положения дел»¹⁵¹.

*Некоторые тенденции современных дискуссий.
Работы Дж. Риды, М. Ченси, М. Йенсена*

Дискуссии о Галилее получили новый импульс после первых предварительных публикаций результатов раскопок Сепфориса в 80-е гг. XX в.

¹⁴⁵ *Idem.* Galilee: History, Politics, People... P. 289.

¹⁴⁶ *Idem.* Archaeology, History, and Society in Galilee... P. 24, 28; *Horsley R. A., Hanson J. S.* Bandits, Prophets, and Messiahs: Popular Movements in the Time of Jesus. Harrisburg, 1988.

¹⁴⁷ *Horsley R. A.* Josephus and the Bandits // JSJPHRP. 1979. Vol. 10. № 1. P. 37–63; *Idem.* The Sicarii: Ancient Jewish «Terrorists» // Journal of Religion. 1979. Vol. 59. P. 35–58; *Horsley R. A., Hanson J. S.* Bandits, Prophets, and Messiahs...

¹⁴⁸ *Ibid.* P. 87, 137.

¹⁴⁹ *Horsley R. A.* Galilee: History, Politics, People... P. 70, 76–77.

¹⁵⁰ *Idem.* Bandits, Messiahs, and Longshorem: Popular Unrest in Galilee around the Time of Jesus // SBL. SP. 1988. Vol. 124. № 27. P. 183–199.

¹⁵¹ *Idem.* Galilee: History, Politics, People... P. 259. Идею о «социальном бандитизме» как дополнительной форме социального протеста Хорсли воспринял у Хобсбоуна (ср.: *Hobsbawn E.* Bandits, in the World, Robin Hood, Jesse James, Pancho Villa. New York, 1969), а само движение обосновывает прежде всего цитатами из Иосифа Флавия. В дальнейшем его положение о том, что термин *oi Galilai/oi*, используемый Иосифом в «Жизни», должен интерпретироваться как технический, обозначающий «особую группу бунтовщиков», как показали исследования Фельдмана, Фрейна и Арменти, не выдержал критики: у Иосифа это указание на географическое происхождение, иногда на сельское население, противостоящее жителям Тивериады и Сепфориса (*Freyne S.* Galilee from Alexander the Great to Hadrian...).

На основании этих материалов ряд исследователей сформулировали свои обобщающие выводы о социально-экономической и этно-религиозной ситуации в Галилее I в. В частности, много сторонников получило представление о существенной эллинизации и урбанизации Галилеи.

В конце 1990-х — начале 2000-х гг. было опубликовано сразу несколько монографических исследований, авторы которых стремились опровергнуть эти представления о галилейском мире и, в итоге, в целом обрисовали картину Галилеи времени Иисуса, которая доминирует в научной литературе и в настоящее время. Аргументация, обосновывающая вывод об эллинизированной Галилее со смешанным населением и о социальной ситуации периода правления Антипы, стала предметом критики в работах таких исследователей, как Дж. Рид, М. Ченси, М. Йенсен, Б. Рут¹⁵².

Американский библеист Джонатан Л. Рид в конце 90-х гг. XX в. подверг критике методологию и выводы Хорсли, оспаривавшего вывод о заметном запустении Галилеи после ассирийского завоевания¹⁵³. Свою критику Рид обосновывал результатами разведок и раскопок экспедиции израильского археолога Цви Галя, опубликованными на рубеже 80-х и 90-х гг. XX в. Здесь была получена картина полного опустошения Галилеи после ассирийского завоевания 733–732 гг. и ее запустения в VII–VI вв. до Р. Х.¹⁵⁴ Эта картина, как было сказано выше, подтверждается и раскопками группы М. Авиамы: обнаружены свидетельства о начале ограниченного заселения Галилеи лишь в персидский период и о более интенсивном — уже в эллинистическое время¹⁵⁵. Таким образом, нет оснований говорить о преемственности галилейской культуры на протяжении нескольких столетий с момента ее завоевания древними израильтянами¹⁵⁶. Следовательно, галилеяне I в. по Р. Х. не могли быть потомками

¹⁵² Root B. W. *First Century Galilee: A Fresh Examination of the Sources*. Tübingen, 2014.

¹⁵³ Reed J. L. *Archaeology and the Galilean Jesus: A Re-Examination of the Evidence*. Harrisburg (Penn.), 2000. P. 30–34; Хорсли не считает интерпретацию Ц. Галя надежной. ср.: Horsley R. A. *Galilee: History, Politics, People...* P. 25–33; *Idem*. *Archaeology, History, and Society in Galilee...* P. 21–24.

¹⁵⁴ Reed J. L. *Galileans, «Israelite Village Communities», and the Sayings Gospel Q // Galilee through the Centuries: Confluence of Cultures*. Winona Lake, 1999. P. 90–91. Ср.: Gal Z. *The Lower Galilee in the Iron Age II: Analysis of Survey Material and its Historical Interpretation // Tel Aviv*. 1988–1989. Vol. 15–16. P. 56–64; *Idem*. *Lower Galilee during the Iron Age*. Winona Lake, 1992. P. 82.

¹⁵⁵ Aviam M. *Galilee: The Hellenistic to Byzantine Periods // NEAEHL*. 1993. Vol. 2. P. 453–458.

¹⁵⁶ Reed J. L. *Galileans, «Israelite Village Communities», and the Sayings Gospel Q...* P. 93.

северных израильтян, живших здесь еще до плена. Начинает доминировать вывод о том, что они были потомками еврейских иммигрантов из Иудеи, колонизировавших Галилею начиная с I в. до Р. Х.¹⁵⁷, и имели, таким образом, религиозные и родственные корни в Иудее¹⁵⁸.

Согласно Риду, свидетельства о материальной культуре Галилеи I в. и данные раввинистических источников — все говорит в пользу того, что религиозная практика галилейских и иудейских евреев была очень близкой. Он выделил 4 маркера еврейской религиозной идентичности: наличие на объектах каменных сосудов, микв, вторичных захоронений¹⁵⁹ и отсутствие свинных костей¹⁶⁰. Все эти маркеры характерны для археологического материала I в. как в Иудее, так и в Галилее, и свидетельствуют, что галилеяне в это время были такими же евреями, как и жители Иудеи, и не менее строго соблюдали религиозные предписания.

Рид считает, что также должна быть отвергнута сыгравшая свою роль в дискуссии об этно-религиозной идентичности галилеян итурейская гипотеза, согласно которой галилеяне раннеримского времени были потомками обращенных при Аристокле язычников итуреев (Э. Шюрер). Исследования 80-х гг. показали, что поселения, которые было принято идентифицировать как итурейские, не достигают Галилеи¹⁶¹ (нынешнее состояние знаний в целом подтверждает выводы Рида).

Помимо указанных маркеров об этнической и религиозной идентичности галилеян времени Иисуса Христа, по Риду, говорит также рост новых поселений (в конце позднеллинистического и в раннеримский период) с материальной культурой, имеющей параллели с культурой Иудеи¹⁶² (это засвидетельствовано изменением ассамбляжа керамики и в нумизматической статистике — с начала I в. до Р. Х. увеличивается общее число монет, среди них доминируют хасмонеи, что указывает

¹⁵⁷ Ibid. P. 103–104.

¹⁵⁸ Ibid. P. 104.

¹⁵⁹ Вывод об этом маркере обоснован плохо и не получил поддержки у коллег Рида.

¹⁶⁰ Reed J. L. Galileans, «Israelite Village Communities», and the Sayings Gospel Q... P. 98–100.

¹⁶¹ Ibid. P. 96.

¹⁶² Ibid. P. 97. Капернаум, Гамла, Хаммат Тивериада, Хорват Арбел, Йодфат, Хирбет Шемак, Мейрон, Назарет, Кацрин и Сепфорис. Самая ранняя архитектурная структура в Сепфорисе — цитадель, где найдены монеты времени Александра Янная. Керамика Сепфориса показывает рост материальной культуры в позднеллинистический и раннеримский периоды, почти нет керамики персидского и раннеримского периодов, около 100 позднеллинистических и почти три тысячи раннеримских артефактов — соотношение, которое повторяется почти на всех поселениях Галилеи.

на экономическую и политическую ориентацию новых поселений Галилеи на хасмонейский Иерусалим¹⁶³).

Такая же картина «еврейской Галилеи» получает обоснование в монографии 2002 г. Марка Ченси¹⁶⁴, который на основании комплексного анализа письменных и археологических источников (из последних — введенные в научный оборот на начало 2000-х гг.) предложил обзор «всего того, что известно о галилеянах I в.». Его образ Галилеи I в. во многом отличался от того, который реконструировали исследователи предыдущих поколений, видевших эту область уже в I в. в значительной степени эллинизированной. Этот вывод с учетом результатов раскопок, по Ченси, не выдерживает критики.

(1) Завоевания Галилеи от ассирийского до селевкидского не имели своим следствием заселение этой области иноземцами. В эллинистическое время, после длительного запустения, с VII в. до Р.Х. регион начинает заселяться, по мнению Ченси, прежде всего финикийцами и, в меньшей степени, итуреями и евреями. Ситуация резко изменилась при хасмонеех, когда многие язычники покинули эту землю и на их место пришло много новых переселенцев с юга. Ченси, в итоге, принимает вывод М. Авиама: галилеяне I в. преимущественно были потомками этих хасмонейских колонистов.

(2) Против выводов о мультикультурной Галилее I в. с большими языческими диаспорами в городах (Оверман, Стрэйндж), согласно Ченси, свидетельствует тот факт, что языческая эпиграфика встречается только в пограничных областях Галилеи; очень редки статуэтки, а статуи встречаются уже только в слоях позднее I в. (например, в Кедеше). Находки в Сепфорисе, которые интерпретировались как признаки влияния римской языческой культуры, в большинстве своем относятся ко времени со II в. по Р.Х. (со времени размещения в Галилее римского Legio VI Ferrata в 120 г.¹⁶⁵), в то время как еврейский материал обильно встречается уже в слое раннего римского периода. В слоях I в. нет остатков латинских надписей и следов почитания римских богов. Очень немногие римские архитектурные формы найдены в Сепфорисе и Тивериаде в слоях, датированных довоенным временем. Но и после 120 г. эти города отличаются

¹⁶³ Ibid. P. 97.

¹⁶⁴ Chancey M. A. The Myth of a Gentile Galilee. Cambridge, 2002; Chancey M. A. The Ethnicities of Galileans // Galilee in the Late Second Temple and Mishnaic Periods. Minneapolis, 2014. Vol. 1: Life, Culture, and Society. P. 112–127.

¹⁶⁵ Chancey M. A. The Myth of a Gentile Galilee... P. 58–60.

по архитектуре и эпиграфическому материалу от соседних греко-римских центров (Кесарии Приморской, Панаеды, Скифополя). В целом, по убеждению Ченси, можно говорить о ясной культурной границе между «еврейской Галилеей» и окрестными землями языческих городов, хотя и культурные контакты в пограничных областях, например в регионе озера, не были исключены.

(3) О каком-то распространении греческого языка в Галилее I в., согласно Ченси, практически ничего не говорит. Корпус надписей этого времени здесь очень мал. Кроме надписей на монетах есть еще несколько надписей недалеко от Назарета, предостерегающих грабителей гробниц, и на рыночных гирьках из Тивериады. Надписи на монетах отражают в целом стремление политической элиты использовать изображения на монетах для пропаганды своих идей и ничего не сообщают о разговорном языке простого населения. Знание греческого возможно в пограничных областях, а также у торговцев, путешествовавших в прибрежные города. В эпиграфике нет следов, позволяющих допустить хоть какое-то знакомство населения с греческой философией наподобие кинизма¹⁶⁶.

(4) Межрегиональная сеть дорог действительно затрагивала Галилею, но, по мнению Ченси, нет достаточного археологического обоснования для вывода о регулярности такого сообщения и о том, что Галилея была транзитным регионом, вовлеченным в международную торговлю. Найденные монеты могут указывать только на локальную торговлю. Основные торговые пути проходили восточнее Галилеи¹⁶⁷.

(5) Причины распространения в христианской литературе выражения «Галилея языческая», понимаемого многими как указание на этническое разнообразие ее населения, Ченси объясняет признанием авторитета текста евангелиста Матфея (Мф 4:15–16), процитировавшего Ис 8:23, чтобы показать, что Иисус, придя в Капернаум, исполнил древнее пророчество. Евангелист не стремился сказать своим читателям что-либо о Галилее своего времени, эта фраза отражает веру в исполнение пророчества и начало миссии к язычникам.

¹⁶⁶ Результаты археологических исследований региона озера дают, однако, основания и для преодоления прежних представлений об эллинизации как процессе, ведущем к подавлению прежней идентичности жителей Иудеи. В частности, на это могут указывать материалы раскопок Магдалы и др. мест (см.: Zangenberg J. Jesus der Galiläer und die Archäologie: Beobachtungen zur Bedeutung der Archäologie für die historische Jesusforschung // Münchener Theologische Zeitschrift. 2013. Bd. 64. № 2. S. 123–156).

¹⁶⁷ Против этого могут свидетельствовать, опять же, результаты раскопок Магдалы (см.: Неклюдов К. В., Тарханова С. В. Магдала // ПЭ. Том. 41 [в печати]).

В общем, все свидетельства, письменные и археологические, поддерживают изображение евангелистами Иисуса как проповедующего преимушественно среди евреев.

Предметом исследования в ряде работ датского исследователя Мортена Хёринга Йенсена является вопрос о социально-экономическом и внутривулканическом положении в Галилее при Ироде Антипе¹⁶⁸. Анализ археологических данных на основании опубликованного на начало 2000-х гг. материала позволяет ему сделать 4 основных заключения.

(1) Результаты раскопок заставляют провести определенную границу в истории урбанизации Галилеи. Это дифференцирование между ранним материалом I в. и более поздними находками для иродианских городов Галилеи дает основание для следующих заключений: по состоянию публикаций о размере городов в I в. можно судить лишь предварительно; и Сепфорис, и Тивериада представляются как очень небольшие города с населением 6–12 тыс. человек; несмотря на некоторое развитие Сепфориса в хасмонейский период, основные импульсы для развития эти города получили уже в послевоенное время, точнее — в период правления императора Адриана¹⁶⁹. Эта же хронологическая особенность развития Галилеи находит отражение и в циркуляции монет: археологи отмечают большие изменения здесь до и уже после времени Антипы (со ссылкой на работу Д. Сиона¹⁷⁰).

(2) Оценить влияние программы урбанизации при Антипе на окрестные области позволяют археологические данные из трех поселений Нижней Галилеи — Йодфата, Хирбет-Каны и Капернаума, а также из Гамлы на Голанах. В целом Йенсен не видит оснований для вывода сторонников гипотезы социального конфликта в Галилее при Антипе по причине, как считалось, значительного увеличения налогового бремени на крестьян. Наоборот, судя по опубликованным материалам, нельзя говорить о каких-либо признаках экономического упадка в этих поселениях в I в., наоборот, очевидны следы их расширения и развития местной торговли. Археология, таким образом, скорее подтверждает позицию сторонников «гипотезы социальной гармонии» — политика Антипы была выгодна его подданным, открывала новые возможности

¹⁶⁸ *Jensen H. M.* Herod Antipas in Galilee: The Literary and Archaeol. Sources on the Reign of Herod Antipas and its Socio-Economic Impact on Galilee. Tübingen, 2006, 2010².

¹⁶⁹ *Idem.* Herod Antipas in Galilee... 2006. P. 135–161.

¹⁷⁰ *Syon D.* Tyre and Gamla: A Study in the Monetary Influence of Southern Phoenicia on Galilee and the Golan in the Hellenistic and Roman Periods: Diss. Jerusalem, 2004.

для торговли и поддерживала местную экономику. Малые и большие поселения Галилеи развивались и росли до начала 1-го антиримского восстания 66–70/74 гг. Археологически никакого упадка галилейских деревень и городов не прослеживается¹⁷¹.

(3) Вывод о скромных размерах иродианских городов Галилеи, но уже в трансрегиональной перспективе, позволяют сделать данные исследования городов Десятиградия: Гиппоса, Гадары и Скифополя, а также построенной Иродом Великим Кесарии Приморской. Хотя эти города, так же как Сепфорис с Тивериадой, достигают своего расцвета в более позднее римское время, в I в. по Р. Х., они уже были известны своими греко-римскими храмами, театрами и амфитеатрами и другими типично римскими постройками. В сравнении с ними Тивериада и Сепфорис не обладали какими-либо градостроительными характеристиками, которых не было бы в окружающих городах. А в сравнении с Кесарией Приморской и Скифополем они были еще и очень небольшими¹⁷².

(4) Исследования циркуляции монет (со ссылкой на работу Д. Сиона) показывают, что Галилея в начале столетия была обеспечена монетами значительно меньше, чем в дальнейшем. Лишь в поздние годы правления Антипа начал чеканить монеты, и лишь в небольшом количестве. Иконография изображений на монетах, имевшая пропагандистскую функцию, показывает, что даже в трудной политической ситуации конкуренции за власть с Агриппой I Антипа чтит иудейские традиции запрета на изображение живых существ¹⁷³.

Все это позволяет Йенсену заключить, что Галилея времени Антипы «была в политическом, экономическом и социальном отношениях стабильной, а сам Антипа был хотя и не выдающимся, но адекватным правителем». Социально-экономические последствия его правления для региона не были такими заметными, как считают многие специалисты, а образ конфликта города и деревни, широко принятый в научной литературе, не подтверждается данными источников и археологии. Из того, что известно о галилейском контексте движения Иисуса, нет, таким образом, никаких оснований рассматривать его как вызванное тяжелыми последствиями правления Антипы¹⁷⁴.

¹⁷¹ Jensen. Herod Antipas in Galilee... 2006. P. 162–178.

¹⁷² Ibid. P. 179–184.

¹⁷³ Ibid. P. 187–120.

¹⁷⁴ Jensen H. M. Herodes Antipas in Galiläa: Freund oder Feind des historischen Jesus? // Jesus und die Archäologie Galiläas. Neukirchen-Vluyn, 2008. S. 73. Б. Пут (Root B. W. First Century

Заключение

В дискуссиях о галилейском контексте провозвестия Иисуса именно археологические данные позволили дать однозначную оценку большинству гипотез относительно этно-религиозной, экономической и социально-политической ситуации в Галилее времени Иисуса, выдвинутых в европейской библеистике с середины XIX в. до 80-х гг. XX в. Эти гипотезы были основаны на данных письменных памятников, позволявших сделать альтернативные интерпретации, и общих соображениях, и до введения в научный оборот археологического материала были практически нефальсифицируемыми (см. 1-ю часть статьи).

(1) Именно археологические данные позволяют утверждать, что (а) вопреки гипотезе Бауэра, Бертрама и Грундмана население Галилеи раннеримского времени не было смешанным ни в этническом, ни в религиозном отношении (хотя в больших городах очевидно присутствие нееврейских социальных групп) (результаты археологических работ М. Авиама, Френкеля, У. Лейбнера позволяют сделать вывод о запустении региона после ассирийского завоевания, что лишает основания гипотезу о начале в это время длительного процесса смешения населения — автохтонного и переселенного); (б) вопреки гипотезе Альта-Хорсли галилеяне раннеримского времени не были потомками жителей северного Израильского царства, уничтоженного ассирийцами во время походов 732 и 722 гг. до Р. Х. (также работы М. Авиама и Дж. Рида, показавшие появление в Галилее хасмонейского и иродианского периодов материальной культуры, генетически восходящей к культуре Иудеи); (в) вопреки итурейской гипотезе галилеяне раннеримского времени в большинстве своем не были потомками итуреев, обращенных в иудаизм хасмонейцами; (г) вопреки кинической гипотезе идейным контекстом проповеди Иисуса не могли быть эллинистические традиции простонародного кинизма, так как формы, которые приняла эллинизация в Галилее, не допускали идеологического, в том числе религиозного, влияния (исследования показали, что заметные следы эллинизации и романизации в Галилее относятся к позднеэллинистическому и уже среднеримскому периодам, а в I в., во время правления тетрарха Антипы и проповеди Иисуса, такое влияние не прослеживается. Результаты раскопок Магдалы не меняют этого общего вывода); (д) вопреки гипотезам Фрейна, Хорсли, Кроссана,

Galilee...) в целом приходит к близким выводам, описывая ситуацию в науке о Галилее I в.

Оукмана и др. Галилея не представляла собой области социального конфликта между городским и эксплуатируемым деревенским населением, обусловленного экономическим кризисом (работы Эдвардса и Йенсена).

(2) Именно археологические данные позволили выдвинуть и обосновать гипотезы о том, что: (а) население Галилеи времени Иисуса в подавляющем большинстве восходило к иудейским колонистам хасмонейского и иродианского периодов (работы М. Авиама, Дж. Рида, У. Лейбнера); (б) религиозные практики этого населения в целом соответствовали религиозным практикам, сложившимся в Иудее (те же авторы); (в) эллинизация широко затронула материальную культуру Галилеи как в городах, так и в деревнях, не вытесняя при этом традиционные религиозные практики (хотя во многих поселениях прослеживается тенденция к отказу от ряда предметов, ассоциировавшихся с греко-римским влиянием); (г) строительные проекты тетрарха Антипы способствовали экономическому подъему в Галилее времени Иисуса (Эдвардс, Йенсен).

Литература

1. *Adan-Bayewitz D., Asaro F., Giaouque R.D., Wieder M., Shaked I., Avshalom Gomi D., Gan D.* Pottery Manufacture in Roman Galilee: Distinguishing Similar Provenance Groups Using High-Precision X-Ray Fluorescence and Instrumental Neutron Activation Analysis // *Modern Trends in Scientific Studies on Ancient Ceramics: Papers Presented at the 5th European Meeting on Ancient Ceramics, Athens 1999* / Ed. V. Kilikoglou, A. Rein, Y. Maniatis. Oxford, 2002.
2. *Adan-Bayewitz D., Asaro F., Giaouque R.D.* Determining Pottery Provenance: Application of a New High-Precision X-Ray Fluorescence Method and Comparison with Instrumental Neutron Activation Analysis // *Archaeometry*. 1999. Vol. 41. P. 1–24.
3. *Adan-Bayewitz D., Aviam M.* Iotapata, Josephus and the Siege of 67: Preliminary Report on the 1992–1994 Seasons // *JRA*. 1997. Vol. 10. P. 131–165.
4. *Adan-Bayewitz D., Perlman I.* Local Pottery Provenance Studies: A Role for Clay Analysis // *Archaeometry*. 1985. Vol. 27. № 2. P. 203–217.
5. *Adan-Bayewitz D., Perlman I.* The Local Trade of Sepphoris in the Roman Period // *IEJ*. 1990. Vol. 40. P. 153–172.
6. *Adan-Bayewitz D., Wieder M.* Ceramics From Roman Galilee: A Comparison of Several Techniques for Fabric Characterization // *Journal of Field Archaeology*. 1992. Vol. 19. P. 189–205.
7. *Adan-Bayewitz D.* Common Pottery in Roman Galilee: A Study of Local Trade. Ramat-Gan, 1993.
8. *Aviam M.* Galilee: The Hellenistic to Byzantine Periods // *NEAEHL*. 1993. Vol. 2. P. 453–458.

9. Aviam M. Epilogue // *Idem.* Jews, Pagans and Christians in the Galilee: 25 Years of Archaeological Excavations and Surveys: Hellenistic to Byzantine Periods. Rochester, 2004. P. 314–318.
10. Aviam M. First Century Jewish Galilee: An Archaeological Perspective // Religion and Society in Roman Palestine: Old Questions, New Approaches / Ed. D. R. Edwards. New York, 2004. P. 7–27.
11. Aviam M. The Beginning of Mass Production of Olive Oil in the Galilee // *Idem.* Jews, Pagans and Christians in the Galilee: 25 Years of Archaeological Excavations and Surveys: Hellenistic to Byzantine Periods. Rochester, 2004i. P. 51–58.
12. Bagatti B. Excavations in Nazareth. Vol. 1: From the Beginning till the XII Century. Jerusalem, 1969.
13. Batey R. A. Jesus and the Theatre // NTS. 1984. Vol. 30. N 4. P. 563–574.
14. Batey R. A. Jesus and the Forgotten City: New Light on Sepphoris and the Urban World of Jesus. Grand Rapids, 1991.
15. Carney T. F. The Shape of the Past: Models in Antiquity. Lawrence, 1975.
16. Chancey M. A. The Myth of a Gentile Galilee. Cambridge, 2002.
17. Charlesworth J. H. Research on the Historical Jesus Today: Jesus and the Pseudepigrapha, the Dead Sea Scrolls, the Nag Hammadi Codices, Josephus, and Archaeology // The Princeton Seminary Bulletin. 1985. Vol. 6. P. 98–115.
18. Charlesworth J. H. The Jesus of History and the Archaeology of Palestine // *Idem.* Jesus within Judaism: New Light from Exciting Archaeological Discoveries. New York; London, 1988. P. 103–130.
19. Corbo V. Scavi archeologici a Magdala (1971–1973) // LA. 1974. Vol. 24. P. 5–37.
20. Corbo V. Cafarnaio 1: Gli edifici della città. Jerusalem, 1975.
21. Corbo V. La città romana di Magdala, Rapporto preliminare dopo la quarta campagna del 1975 // Studia Hierosolymitana. 1976. Vol. 1. P. 355–378.
22. Corbo V. Piazza e villa urbana a Magdala // LA. 1978. Vol. 28. P. 232–240.
23. Crossan J. D., Reed J. L. Excavating Jesus Beneath the Stones, Behind the Texts. L., 2001.
24. Crossan J. D. Materials and Methods in Historical Jesus Research // Forum. 1988. Vol. 4. P. 3–24.
25. Crossan J. D. The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant. San Francisco, 1991.
26. Crossan J. D. The Birth of Christianity: Discovering What Happened in the Years Immediately After the Execution of Jesus. Edinburgh, 1999.
27. Crossan J. D. The Relationship between Galilean Archaeology and Historical Jesus Research // The Archaeology of Difference: Gender, Ethnicity, Class and the «Other» in Antiquity: Studies in Honor of E. M. Meyers. Boston, 2007. P. 151–162.
28. Crossan J. D. Context and Text in Historical Jesus Methodology // Handbook for the Study of the Historical Jesus. Vol. 1: How to Study the Historical Jesus / Ed. Holmén T., Porter, Stanley E. Leiden; Boston, 2011. P. 159–181.

29. *Dothan M.* Hammath Tiberias: Early Synagogues and the Hellenistic and Roman Remains. Jerusalem, 1983.
30. *Downing F.G.* Cynics and Christians // NTS. 1984. Vol. 30. P. 584–593.
31. *Downing F.G.* The Social Contexts of Jesus the Teacher: Construction or Reconstruction // NTS. 1987. Vol. 33. P. 439–451.
32. *Downing F.G.* The Jewish Cynic Jesus // Jesus, Mark and Q: The Teaching of Jesus and Its Earliest Records / Ed. M. Labahn. 2001. P. 184–214.
33. *Edwards D.R., Richardson P.* Jesus and Palestinian Social Protest: Archaeological and Literary Perspective // Handbook of Early Christianity: Social Science Approaches / Ed. A. J. Blasi, J. Duhaime, P. Turcotte. Walnut Creek, 2002. P. 247–266.
34. *Edwards D.R.* First Century Urban/Rural Relations in Lower Galilee: Exploring the Archaeological and Literary Evidence // Society of Biblical Literature: Seminar Papers. 1988. Vol. 124. № 27. P. 169–182.
35. *Edwards D.R.* The Socio-Economic and Cultural Ethos of the Lower Galilee in the First Century: Implications of the Nascent Jesus Movement // The Galilee in Late Antiquity / Ed. L. I. Levine. New York; Jerusalem, 1992. P. 53–73.
36. *Fiensy D.A.* The Galilean Village in the Late Second Temple and Mishnaic Periods // Galilee in the Late Second Temple and Mishnaic Periods / Ed. D. A. Fiensy; J. R. Strange. Minneapolis, 2014. Vol. 1: Life, Culture, and Society. P. 171–201.
37. *Finegan J.* The Archaeology of the New Testament: The Life of Jesus and the Beginning of the Early Church. Princeton, 1992.
38. *Finley M.* The Ancient Economy. Berkeley, 1973.
39. *Foerster G., Tsafirir Y.* Bet Shean Project // ESI. 1987/1988. Vol. 6. P. 10–43.
40. *Foerster G.* Notes on Recent Excavations at Capernaum // IEJ. 1971. Vol. 21. P. 207–211.
41. *Frankel R., Getzov N., Aviam M., Degani A., eds.* Settlement Dynamics and Regional Diversity in Ancient Upper Galilee: Archaeological Survey of Upper Galilee. Jerusalem, 2001.
42. *Freyne S.* Galilee from Alexander the Great to Hadrian, 323 B.C.E to 135 CE: A Study of Second Temple Judaism. Wilmington, 1980; Edinburgh, 1998².
43. *Freyne S.* Bandits in Galilee: A Contribution to the Study of Social Conditions in First Century Palestine // The Social World of Formative Christianity and Judaism: Essays in Tribute of H. C. Kee / Ed. J. Neusner et al. Philadelphia, 1988. P. 50–68.
44. *Freyne S.* Urban-Rural Relations in First-Century Galilee: Some Suggestions from the Literary Sources // The Galilee in Late Antiquity / Ed. L. I. Levine. New York; Jerusalem, 1992a. P. 75–91 (= Galilee and Gospel: Collected Essays. Tübingen, 2000. P. 45–58).
45. *Freyne S.* The Geography, Politics, and Economics of Galilee and the Quest for the Historical Jesus // Studying the Historical Jesus: Evaluations of the State of Current Research / Ed. B. Chilton. Leiden, 1994. P. 75–121.
46. *Freyne S.* Jesus and the Urban Culture of Galilee // Texts and Contexts: Biblical Texts in Their Textual and Situational Contexts / Ed. D. Hellholm, T. Fornberg. Oslo; Copenhagen; Stockholm; Boston, 1995. P. 597–622 (= Galilee and Gospel: Collected Essays. Tübingen, 2000. P. 183–207).

47. Freyne S. Galilean Questions to Crossan Mediterranean Jesus // Whose Historical Jesus? / Ed. W. E. Arnal, M. Desjardins. Waterloo, 1997. P. 63–91 (= *Idem*. Galilee and Gospel: Collected Essays. Tübingen, 2000. P. 208–229).
48. Freyne S. Town and Country Once More: The Case of Roman Galilee // Archaeology and the Galilee: Texts and Contexts in the Graeco-Roman and Byzantine Periods / D. R. Edwards. Atlanta, 1997. P. 49–56 (= Galilee and Gospel: Collected Essays. Tübingen, 2000. P. 59–72).
49. Freyne S. Herodian Economics in Galilee: Searching for a Suitable Model // *Idem*. Galilee and Gospel: Collected Essay. Tübingen, 2000. P. 86–113.
50. Freyne S. Archaeology and the Historical Jesus // Jesus and Archaeology / Ed. J. H. Charlesworth. Grand Rapids, 2006. P. 64–83.
51. Gal Z. The Lower Galilee in the Iron Age II: Analysis of Survey Material and its Historical Interpretation // Tel Aviv. 1988–1989. Vol. 15–16. P. 56–64.
52. Gal Z. Lower Galilee during the Iron Age. Winona Lake, 19.
53. Garnsey P., Saller R. The Roman Empire: Economy, Society, and Culture. Berkeley, 1987.
54. Gutman S. Gamla // NEAEHL. 1993. Vol. 2. P. 459–463.
55. Hanson K. C. The Galilean Fishing Economy and the Jesus Tradition // Biblical Theology Bulletin. 1997. Vol. 27. P. 99–111.
56. Hanson R. S. Tyrian Influence in the Upper Galilee. Cambridge (Mass.), 1980.
57. Herbert S. C. Tel Anafa 1978 — Preliminary Report // BASOR. 1979. Vol. 234. P. 82.
58. Herbert S. C. *u.a.* Tel Anafa I, i/ii. Final Report on Ten Years of Excavation at a Hellenistic and Roman Settlement in Northern Israel. Ann Arbor, 1994.
59. Herbert S. C. Tel Anafa II: The Hellenistic and Roman Pottery. Ann Arbor, 1997.
60. Hirschfeld Y. Tiberias: Preview of Coming Attractions // BAR. 1991. Vol. 17. № 2 (March/April). P. 44–55.
61. Hobsbawn E. Bandits, in the World, Robin Hood, Jesse James, Pancho Villa. New York, 1969.
62. Hopkins I. W. J. The City Region in Roman Palestine // PEQ. 1980. Vol. 112. P. 19–32.
63. Horsley R. A., Hanson J. S. Bandits, Prophets, and Messiahs: Popular Movements in the Time of Jesus. Harrisburg, 1988.
64. Horsley R. A. The Historical Jesus and Archaeology of the Galilee: Questions from Historical Jesus Research to Archaeologists // SBL. SP. / Ed. E. H. Lovering. Sheffield, 1994. P. 91–135.
65. Horsley R. A. Galilee: History, Politics, People. Valley Forge, 1995.
66. Horsley R. A. Archaeology, History, and Society in Galilee: The Social Context of Jesus and the Rabbis. Valley Forge, 1996a.
67. Jensen H. M. Herod Antipas in Galilee: The Literary and Archaeol. Sources on the Reign of Herod Antipas and its Socio-Economic Impact on Galilee. Tüb., 2006, 2010².
68. Jensen H. M. Herodes Antipas in Galiläa: Freund oder Feind des historischen Jesus? // Jesus und die Archäologie Galiläas / Hrsg. C. Claußen. Neukirchen-Vluyn, 2008. S. 39–73.
69. Kautsky J. H. The Politics of Aristocratic Empires. Chapel Hill, 1982.

70. *Kee H. C.* Early Christianity in the Galilee: Reassessing the Evidence from the Gospels // *The Galilee in Late Antiquity* / Ed. L. I. Levine. New York; Jerusalem, 1992. P. 3–22.
71. *Kloppenborg J. S.* The Formation of Q: Trajectories in Ancient Wisdom Collections. Philadelphia, 1987, 1989².
72. *Lee B. J.* The Galilean Jewishness of Jesus. New York, 1988.
73. *Lensky G. E.* Power and Privilege: A Theory of Social Stratification. New York, 1966.
74. *Levine L. I.*, ed. *The Galilee in Late Antiquity*. New York, 1992.
75. *Lifshitz B.* Die Entdeckung einer alten Synagoge bei Tiberias // *ZDPV*. 1962. Bd. 78. P. 180–184.
76. *Loffreda S.* Cafarnao II: La ceramika. Jerusalem, 1974.
77. *Loftus F.* The Anti-Roman Revolts of the Jews and the Galileans // *JQR*. 1977–1978. Vol. 68. P. 78–98.
78. *Mack B. L.* A Myth of Innocence: Mark and Christian Origins. Philadelphia, 1988.
79. *Mack B. L.* The Lost Gospel: The Book of Q and Christian Origins. San Francisco, 1993.
80. *MacMullen R.* Market-Days in the Roman Empire // *Phoenix*. 1970. Vol. 24. P. 333–341.
81. *Mattila Sh. L.* Jesus and the «Middle Peasants»? : Problematizing a Social-Scientific Concept // *CBQ*. 2010. Vol. 72. № 2. P. 291–313.
82. *Mazar B.* The Excavations at Beth She'arim // *IEJ*. 1954. Vol. 4. P. 88–107; 1955. Vol. 5. P. 205–239; 1957. Vol. 1. P. 73–92, 239–255; 1959. Vol. 9. P. 205–220.
83. *Meyers E. M., Meyers C. L., Strange J. F.* Excavations at the Ancient Synagogue of Gush Halav: Meiron Excavation Project. Winona Lake, 1990. Vol. 5.
84. *Meyers E. M., Strange J. F., Groh D. E.* The Meiron Excavation Project: Archaeological Survey in Galilee and Golan, 1976 // *BASOR*. 1978. Vol. 230. P. 1–24.
85. *Meyers E. M., Strange J. F., Meyers C. L.* Excavations at Ancient Meiron, Upper Galilee, Israel 1972–73, 1974–75, 1977. Cambridge, 1981.
86. *Meyers E. M., Strange J. F., Meyers C. L.* Preliminary Report on the 1980 Excavations at en-Nabratein, Israel // *BASOR*. 1981. Vol. 244. P. 21.
87. *Meyers E. M., Strange J. F., Meyers C. L.* Second Preliminary Report on the 1980 Excavations at en-Nabratein, Israel // *BASOR*. 1982. Vol. 246. P. 35–54.
88. *Meyers E. M., Strange J. F.* Archaeology, the Rabbis, and Early Christianity. Nashville, 1981.
89. *Meyers E. M.* The Cultural Setting of Galilee: The Case of Regionalism and Early Judaism // *ANRW* 2. Bd. 19. Tl. 1. 1979. S. 686–701.
90. *Meyers E. M.* Jesus and His Galilean Context // *Archaeology and the Galilee: texts and contexts in the Graeco-Roman and Byzantine periods* / Ed. D. R. Edwards. Atlanta, 1997. P. 57–66.
91. *Miller S. S.* Sepphoris: The Well Remembered City // *BA*. 1992. Vol. 55. P. 74–83.
92. *Moxnes H.* The Construction of Galilee as a Place for the Historical Jesus // *Biblical Theology Bulletin*. 2001. Vol. 31. № 1. P. 26–37; № 2. P. 64–77.
93. *Nagy R. M., Meyers C. L., Meyers E. M., Weiss Z., ed.* Sepphoris in Galilee: Crosscurrents of Culture. Raleigh, 1996.

94. *Overman J. A.* Who Were the First Urban Christians?: Urbanization in Galilee in the First Century / Ed. J. A. Overman // SBLSP. 1988. Vol. 124. № 27. P. 160–168.
95. *Overman J. A.* Recent Advances in the Archaeology of the Galilee in the Roman Period // Currents in Research, Biblical Studies. 1993. Vol. 1. P. 35–57.
96. *Price S. R. F.* Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor. Cambridge, 1984.
97. *Qedar S.* Weights of Antipas and Agrippa II // INJ. 1986–1987. Vol. 9. P. 29–35.
98. *Raynor J. T., Meshorer Y., Hanson R. S.* The Coins of Ancient Meiron. Winona Lake, 1988.
99. *Reed J. L.* Population Numbers, Urbanization, and Exonomics: Galilean Archaeology and the Historical Jesus // Society of Biblical Literature: Seminar Papers / Ed. E. Lovering, Jr. Atlanta, 1994. Vol. 33. P. 203–219.
100. *Reed J. L.* The Social Map of Q // Conflict and Invention: Literary, Rhetorical and Social Studies on the Sayings Gospel Q / Ed. J. Kloppenborg. Phililad., 1995. P. 17–23.
101. *Reed J. L.* Galileans, «Israelite Village Communities», and the Sayings Gospel Q // Galilee through the Centuries: Confluence of Cultures / Ed. E. M. Meyers. Winona Lake, 1999. P. 87–108.
102. *Reed J. L.* Archaeology and the Galilean Jesus: A Re-Examination of the Evidence. Harrisburg (Penn.), 2000.
103. *Root B. W.* First Century Galilee: A Fresh Examination of the Sources. Tübingen, 2014.
104. *Sanders E. P.* Jesus and Judaism. L., 1985.
105. *Sanders E. P.* The Historical Figure of Jesus. London, 1993.
106. *Sanders E. P.* Jesus in Galilee // Jesus: Colloquium in the Holy Land. N. Y., 2000, P. 5–26.
107. *Sanders E. P.* Jesus' Galilee // Fair Play: Diversity and Conflicts in Early Christianity / Ed. I. Dunderberg, C. Tuckett, K. Syreeni. Leiden, 2002. P. 3–42.
108. *Sawicki M.* Crossing Galilee: Architectures of Contact in the Occupied Land of Jesus. Harrisburg, 2000.
109. *Schürer E.* The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B. C.—A. D. 135) / Ed. G. Vermes F. Millar, M. Black. Edinburgh, 1973. Vol. 1; 1979. Vol. 2.
110. *Strange J. F.* The Capernaum and Herodium Publications // BASOR. 1977. Vol. 226. P. 72.
111. *Strange J. F.* Six Campaigns at Sepphoris: The University of South Florida Excavations, 1983–1989 // The Galilee in Late Antiquity / Ed. L. I. Levine. N. Y.; Jerusalem, 1992. P. 339–356.
112. *Strange J. F.* Some Implications of Archaeology for New Testament Studies // What has Archaeology to Do With Faith? / Ed. J. H. Charlesworth, W. P. Weaver; Philadelphia, 1992. P. 23–59.
113. *Strange J. F.* First-Century Galilee from Archaeology and from the Texts // SBLSP. 1994. Vol. 130. 81–90 (= Archaeology and the Galilee: Texts and Contexts in the Graeco-Roman and Byzantine Periods / Ed. D. Edwards. Atlanta, 1997a. P. 39–48).
114. *Strange J. F.* The Sayings of Jesus and Archaeology // Hillel and Jesus: Comparative Studies of Two Major Religious Leaders / Ed. J. H. Charlesworth. Minneapolis, 1997. P. 291–305.
115. *Syon D.* Gamla: Portrait of a Rebellion // BAR. 1992. Vol. 18 № 1. P. 23–24.
116. *Testa E.* Cafarnaio IV: I graffiti della casa di S. Pietro. Jerusalem, 1972.

117. *Vaage L.E.* Galilean Upstarts: Jesus' First Followers according to Q. Valley Forge, 1994.
118. *Wachsmann Sh.* The Sea of Galilee Boat: An Extraordinary 2000 Year Old Discovery. New York, 1995.
119. *Weber T.M.* Umm Qais: Gadara of the Decapolis: A Brief Guide to the Antiquities. Amman, 1990.
120. *Weber Th. M.* Gadara and the Galilee // Religion, ethnicity, and identity in ancient Galilee: A region in transition / Ed. J. Zangenberg. Tübingen, 2007. P. 449–477.
121. Religion, Ethnicity, and Identity in Ancient Galilee: A Region in Transition / Ed. J. Zangenberg. Tübingen, 2007.
122. *Zeitlin S.* Who Were the Galileans? New Light on Josephus' Activities in Galilee // JQR. 1974. Vol. 65. P. 189–203.

Konstantin Neklyudov. The Problem of Galilee during the Early Roman Period as the Cultural and Political Context for the Preaching of Jesus (based on materials of Western historiography of the 19th-early 21st centuries): Part 2.

The present text is the second part of an article that first appeared in *Khristianskoye Chteniye* in 2013. It is devoted to an analysis of the Galilee argument and reconstructions of the historical context for the preaching of Jesus in Galilee in the writings of scholars at the end of the 20th century (supporters of the Cynic Hypothesis, the use of sociological models, and biblical scholarship that considers modern archaeological reconstructions of Galilee).

Keywords: Galilee, archeology, Hasmoneans, Herod Antipas, historical context of the Bible, cynics, Search for the Historical Jesus, sociological interpretation of the Bible.

Konstantin Viktorovich Neklyudov – Director of the Department of Sacred Scripture at the Orthodox Encyclopedia project (neklyudov1@gmail.com).

Протоиерей Александр Тимофеев

ПРОБЛЕМА СУЩЕСТВОВАНИЯ ОБЪЕДИНЕННОЙ ИЗРАИЛЬСКОЙ МОНАРХИИ В X ВЕКЕ ДО Р. Х. В СВЕТЕ СОВРЕМЕННЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ ИУДЕИ

Целью написания данной статьи является обоснование реального существования единой Израильской монархии в X веке до Р. Х., которое отрицают библейские минималисты. В статье рассматриваются современные данные, полученные в результате раскопок, произведенных на территории южного Израиля в конце XX — начале XXI веков, и подтверждающие существование единого Израильского царства.

Ключевые слова: Давид, Иерусалим, Хирбет Кейафа, Шаараим, Иудея, Единое царство, дебаты о X веке, библейский минимализм, библейская археология.

В современной библейской археологии существование объединенной израильской монархии в X веке входит в ряд активно обсуждаемых учеными вопросов. В Священном Писании говорится, что после семи лет и шести месяцев царствования в Хевроне¹ царь Давид перенес свою столицу в город иевусеев Иерусалим (или Иевус). Иерусалим обладал несколькими преимуществами по сравнению с Хевроном: в отличие от других исторических центров народа израильского, он не был связан с каким-либо одним коленом, у него гораздо лучше было организовано водоснабжение, кроме того, он расположен на дороге, связывавшей юг с Сихемом. Вдоль этой дороги расположены также Силом и Вефиль. Недаром и Гива — первая столица объединенной монархии царя Саула — была устроена на той же дороге всего несколькими километрами севернее.

Проблема Иерусалима времен Единого царства тесно связана с вопросом его «доизраильской» истории. Первое письменное упоминание об Иерусалиме содержат древнеегипетские «тексты проклятий», датирующиеся XIX–XVIII веками до Р. Х. Они представляют собой иероглифические надписи с именем прокливаемого врага на небольших статуэтках пленников или сосудах.

Протоиерей Александр Тимофеев — преподаватель кафедры библеистики Московской духовной академии (priest.al.timofeyev@gmail.com).

¹ «Но Давид взял крепость Сион: это — город Давидов» (2 Цар 5:7, также 1 Пар 11:5).

Следующие достоверные сведения о существовании Иерусалима относятся к XIV веку до Р. Х. и связаны со всемирно известным Амарнским архивом — перепиской египетского фараона Аменхотепа IV (Эхнатона). Шесть писем из этого архива (№ 285–290) принадлежали правителю Иерусалима Абди-Хебе. Из них выясняется, что Иерусалим, находившийся под египетской властью, переживал не лучшие времена. Абди-Хеба слезно просил фараона Эхнатона прислать войска, об этом говорится в письме № 287: «А если не будет войска, то отойдут земли и правители городов от Царя. Взгляни на страну [город-государство] Иерушалаим, не мать и не отец мой сделали меня тем, кто я есть: мощная рука Царя дала мне [его]. <...> И пусть пошлет Царь в город [Иерушалаим] войско. Пусть позаботится Царь о них, и все земли соберутся под их властью. И пусть попросит царь для них много хлеба, много масла и много одежды. Еще до того, как наместник Царя приехал в Иерушалаим, ушел Адайя вместе с войском, которое послал Царь. Пусть Царь знает [об этом]! Сказал мне Адайя: „Послушай, отпусти меня! Не оставляй его [город]“ <...> Царь утвердил себя в Иерушалаиме навечно, и не может оставить город Иерушалаим...»²

О судьбе города в последующие пять столетий сведений из внебиблейских письменных источников нет. На это накладываются трудности с определением археологических остатков, которые относились бы к X веку (и могли бы быть связаны с единой монархией) или даже более ранних, датируемых иевусейским периодом. Эта проблема известна автору статьи не понаслышке, поскольку на протяжении нескольких лет (начиная с 2007 года) нам довелось участвовать в различных раскопках в древнейшей части Иерусалима.

В связи с упомянутыми выше сложностями во второй половине XX века среди ученых-библеистов и археологов возникает направление, получившее название «библейский минимализм». Его поддерживает небольшая, но достаточно влиятельная группа таких исследователей, как Н. П. Лемке, Ф. Р. Дэвис, Т. Л. Томпсон, Дж. Гарбини, Г. Лехманн и др. Как правило, они отрицали историчность библейских повествований о царе Давиде как основателе древнего Израильского государства. Минималисты считают, что рассказы о Давиде и Соломоне были написаны в Иудее в эллинистический период, т.е. не ранее IV века до Р. Х.

² The Amarna Tablets from Palestine. Cambridge, 1975; см.: Moran W. L. The Amarna Letters. Johns Hopkins University Press, 1987, 1992. EA 287. P. 327–330.

Дебаты о X веке, логически связанные с дискуссией минималистов и максималистов, были актуализированы профессором Тель-Авивского университета Израилем Финкельштейном. С начала 1990-х годов он неоднократно заявлял, что археологические данные, указывающие на наличие сильного централизованного царства Израиля и Иудеи в X веке до Р. Х., были интерпретированы и датированы неправильно. Финкельштейн доказывал, что в ряде крупных городов, существовавших в железном веке, таких, как Беэр-Шева, Дан, Хацор, Иерусалим и Мегиддо, в X веке не было монументального зодчества, т. е. водопроводных сооружений, городских стен, дворцов или храмов. Прежние датировки этих видов строительных проектов, сделанные И. Ядином и др., относятся к середине IX века, т.е. ко времени Амвридов (скорее всего Ахава).

Положение царей Давида и Соломона, по мнению Финкельштейна, «было не значительнее, чем положение главы племени, которое сосредоточилось в Иерусалиме, представлявшем собой скромную деревню»³. Исследователь утверждает, что, во-первых, в Иудее того времени не была распространена письменность, которая необходима для государственного устройства, население было очень малочисленным. Кроме этого, никакие ближневосточные источники X века до Р. Х. ничего не говорят о Давиде. Как и минималисты, И. Финкельштейн считает, что государственность в Израиль пришла с Севера (в IX веке до Р. Х.).

Полемика о X веке заставила устроить ревизию источников, и в этом была несомненная польза идей Финкельштейна. Археологические исследования города Давида активизировались в начале XXI века.

Эйлат Мазар, руководившая в 2005–2006 годах экспедицией на участке над ступенчатой структурой в зоне G, обнаружила остатки большого здания (нескольких зданий?) и посчитала их основанием дворца царя Давида.

Хотя находки протоионической капители и керамики X века, несомненно, представляют интерес, большинство ученых-археологов не посчитало аргументацию и датировки Э. Мазар справедливыми⁴.

Большее значение имели другие находки — клинописная табличка, найденная под стенами у Храмовой горы (датируется XIV веком до Р. Х.) и несколько булл и печатей.

³ *Finkelstein I., Mazar A. The Quest for the Historical Israel. Debating Archaeology and the History of Early Israel / Ed. by B. B. Schmidt. Leiden; Boston, 2007. P. 115.*

⁴ *Finkelstein I., Herzog Z., Singer-Avitz L., Ussishkin D. Has King David's Palace in Jerusalem Been Found? // Journal of the Institute of Archaeology of Tel Aviv University. Vol. 34. № 2. Tel Aviv University, 2007. P. 142–164.*



Рис.1. Изображение печати X века*.

Осколок таблички размером 2,8×2×1 см — фрагмент текста аккадской клинописью — не позволяет судить о содержании документа: сохранились лишь слова «ты», «ты был», «их», «делать» и «позже». Тем не менее известный специалист в палеографии В. Горовиц (W. Horowitz) предположил, что в силу выдающегося качества письма, которое можно ожидать только при царском дворце, табличка должна быть посланием иерусалимского царя египетскому фараону (вероятнее всего, его копией) и соответствует Амарнскому архиву времен Эхнатона.

Найденная в августе 2015 года в отвале у основания Храмовой горы каменная печать, типологически сходная с печатями X века, свидетельствует об управленческой деятельности, которая происходила на Храмовой горе в те времена.

Еще большее значение имели блестящие находки последнего десятилетия, сделанные экспедициями под руководством Ронни Райха (при участии Э. Шукруна) в Иерусалиме, который обнаружил мощные защитные сооружения около источника Гихон, датируемые XVIII столетием до Р. Х.⁵ Археолог из университета Хайфы Ронни Райх, занимавшийся изучением подземных тоннелей и водопроводов в Иерусалиме, пришел к выводу, что они были сооружены почти на 800 лет раньше, чем предполагалось. Отсюда следует, что еще во времена

* The Temple Mount Sifting Project. URL: <https://templemount.wordpress.com/2015/09/24/special-media-release-rare-3000-year-old-seal-discovered-within-earth-discarded-from-temple-mou/> (дата обращения: 22.10.2015).

⁵ Reich R. Where Jerusalem's History Began // Israel Exploration Society and Biblical Archaeology Society. Jerusalem, 2011. 368 p.

ханаанейско-иевусейского поселения источник Гихон находился в пределах города. Об этом говорило расположение туннелей и вновь открытых стен. Следовательно, территория раннего города охватывала площадь почти в два раза большую⁶ и Иерусалим в эпоху средней бронзы и до захвата его царем Давидом был не маленьким захудалым поселком, а мощным укрепленным городом с развитой системой коммуникаций, в котором существовала царская власть, подчиненная Египту.

Однако находок, которые можно уверенно датировать X веком, в Иерусалиме было найдено неожиданно мало. При перестройках города здания нередко разбирались до скальной породы, на которой оставались следы от каких-то структур, перекрытых постройками эпохи разделенных царств или даже послевоенного периода.

Вся эта совокупность фактов заставляет для доказательства существования единой монархии выйти за пределы Иерусалима.

Автору статьи наиболее перспективным на данный момент представляется исследование периферийных крепостей железного века в пределах колена Иуды. Крепости эти строились непрерывно от времени Саула до Ровоама.

Обширные археологические изыскания, сделанные, главным образом, Нельсоном Глюком и Йохананом Ахарони⁷, были проведены в конце 1950-х — 60-е годы. Довольно быстро стало очевидным, что когда-то в центральной части пустыни Негев была настоящая сеть крепостей. Крепости состояли из казематной стены вокруг внутреннего двора. Но в планировке и архитектурных деталях имеются существенные вариации. Ахарони соответственно разделил крепости на четыре основных типа:

- 1) с выступающими башнями крепостей, в том числе из Кадеш-Барнеа Уза, и Тель Арад;
- 2) прямоугольные крепости без башен, в том числе Нахаль Равив, Каср эр-Рухейбе, Беэр Хар Богер, Мисхор ха-Руах и крепость к северу от Кадеш-Барнеа;
- 3) нерегулярные крепости, в том числе из `Айн Кудейс, Гивгат Рефед, Нахаль Лакана, и Иотвата;
- 4) крепости, окруженные многоугольной стеной, в том числе крепость выше Эйн-геди и на Хар Хешрон.

⁶ Западная граница Иерусалима до сих пор не определена, раскопки Дорона Бен-Ами в Гивати показали, что город занимал гораздо большую площадь.

⁷ *Glueck N. The Negev // Biblical Archaeologist. 1959. № 22. P. 82–97; Aharoni Y. Forerunners of the Limes Iron Age Fortresses in the Negev // Israel Exploration Journal. 1967. № 17. P. 1–17.*

По крайней мере, около 50 крепостей было обнаружено в пустыне Негев в Израиле. Эти крепости, вероятно, были построены Соломоном в середине X века до Р. Х. для защиты южных границ с Египтом и Эдомом. Если их построил не Соломон, тогда следующим кандидатом должен быть царь Давид. Довольно маловероятно, что их построил Саул, так как у него не было еще достаточно ресурсов и времени, свободного от войн. Соломон — явно лучший выбор с исторической, библейской и археологической точки зрения.

Очевидно, что фараон Шешонк (Сусахим) разрушил некоторые крепости в 924 году до Р. Х. Имеется список городов, запечатленный в камне в храме Амона в Карнаке⁸. Поскольку известно, что крепости просуществовали относительно недолго, это прекрасно согласуется с деятельностью Соломона как строителя всего за 25 лет до нашествия Шешонка.

Некоторые из этих крепостей требуют повторной идентификации. Например, широко известное библейское место Кадес-Варни (Кадеш-Барнеа), упоминаемое в Бытии, Второзаконии и других местах⁹, вряд ли может быть определено как Эйн-эль-Кудейрат — по крайней мере, есть важные свидетельства для пересмотра¹⁰.

Р. Коэн с 1965-го по 1983 год проводил раскопки этих крепостей¹¹. Он выделил четыре различных типа архитектурных планов крепостей: 1) грубо-овальные в плане; 2) прямоугольные, но с неравными сторонами; 3) квадратные; 4) две крепости прямоугольной формы, но с выступающими башнями по углам и с боков. Отбросим в сторону четвертый тип, так как крепости с башнями, выходящими на поверхность в углах и по сторонам, датируются с VIII по VI век до Р. Х., т.е. были построены значительно позднее, в эпоху разделенных царств. Интересующие нас три типа

⁸ Вторая часть надписи, содержащая более 10 имен, по-видимому, посвящена городам в Негеве. Только некоторые из имен могут быть идентифицированы с городами, известными из Библии. Они включают Арад, Юрцу, Шарнен и предлагаемую идентификацию порта Эцион-Гавер.

⁹ «И отправились мы от Хорива, и шли по всей этой великой и страшной пустыне, которую вы видели, по пути к горе Аморрейской, как повелел Господь, Бог наш, и пришли в Кадес-Варни» (Втор 1:19).

¹⁰ *Cohen R. Did I Excavate Kadesh-Barnea? Difficulty of Site Identification and Absence of Exodus Remains Poses Problem // Biblical Archeological Review. V. 7. May/June. 1981. № 3. URL: <http://members.bib-arch.org/publication.asp?PubID=BSBA&Volume=7&Issue=3&ArticleID=1> (дата обращения: 11.09.2015).*

¹¹ *Cohen R. The Fortresses King Solomon Built to Protect His Southern Border. 1985. URL: <http://www.bible.ca/archeology/fortresses-king-solomon-built-to-protect-his-southern-border-rudolph-cohen-1985ad.html> (дата обращения: 11.09.2015).*

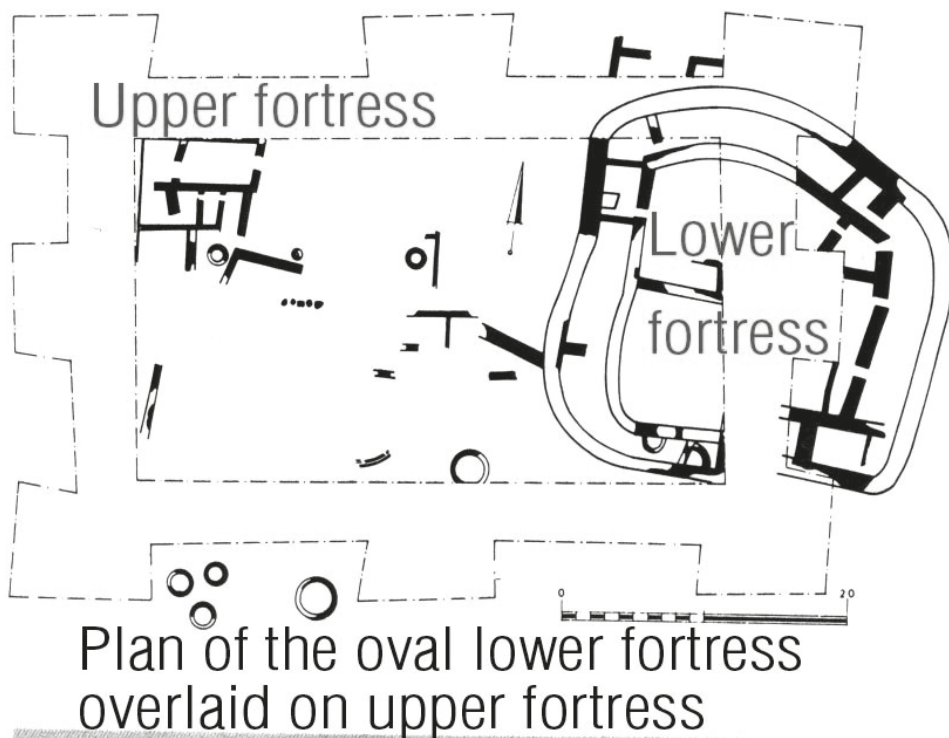


Рис. 2. Эйн-эль-Кудейрат*.

* Приводится по работе: *Cohen R. The Fortresses...*

являются укреплениями раннего периода. По керамике они идентичны и датируются X (XI) веком до Р. Х. Очевидно, что такие небольшие крепости с гарнизонами не имели ни возможности, ни смысла для самостоятельного существования без сильного централизованного государства.

Таким образом, исследования в этом направлении приносят результаты.

Очень важными для дальнейшего изучения вопроса оказались недавние раскопки Й. Гарфинкеля в Хирбет Кейафе, обнаружившего иудейский город XI–IX веков до Р. Х. и древнейший образец древнеизраильской письменности¹².

Гарфинкель предположительно идентифицировал городище Хирбет Кейафы с упоминаемым в Священном Писании городом Шаараим (Нав 15:36), так как он являет уникальным примером города с двумя воротами (Шаараим — *евр.* «город ворот»)¹³. По комплексу керамики и радиоуглеродному датированию нескольких оливковых косточек город относится к железному веку IIа. Просуществовал он совсем недолго — с конца XI и до начала IX века до Р. Х.¹⁴ Датировка города по-

¹² Garfinkel Y., Ganor S. Khirbet Qeiyafa: Sha`arayim // The Journal of Hebrew Scriptures. 2008. Vol. 8. P. 1–10. Цит. по: Breaking News—Evidence of Cultic Activity in Judah Discovered at Khirbet Qeiyafa. URL: <http://www.biblicalarchaeology.org/daily/biblical-artifacts/artifacts-and-the-bible/breaking-news—evidence-of-cultic-activity-in-judah-discovered-at-khirbet-qeiyafa> (дата обращения: 11.06.2015).

¹³ В списке городов колена Иуды он стоит после Сокхофа и Азеки (Нав 15:36). Городище расположено в западной части высот Шфела, на вершине холма, который граничит с долиной Эла на севере. Это место на холмах было ключевой стратегической точкой в библейском царстве Иудее на главном пути из Филистии и приморской равнины в Иерусалим и Хеврон. В двух километрах к западу находится Тель Захария, обычно идентифицируемый как библейский Азека, а в двух с половиной километрах на юго-восток — Хирбет Шувайка, обычно идентифицируемый как библейский Сокхоф. Таким образом, географическое положение Шаараима в районе долины Эла соответствует тому, что написано в Священном Писании. После того как Давид убил Голиафа в долине Эла между Сокхофом и Азекой, филистимляне убегали по «дороге шараимской» (1 Цар 17:52). В данном случае Шаараим снова упоминается в непосредственной близости от долины Эла, Сокхофа и Азеки.

¹⁴ Датирование Хирбет Кейафы железным веком IIа основано на относительной и абсолютной хронологии. Относительная хронология — ранний железный век IIа, на что указывают глиняные обломки. Характерные филистимские бихромные сосуды колоколообразной формы, известные в больших количествах по слою X в Тель Касиле и слою IV в Тель Микне, практически отсутствуют. Таким образом, городище не может быть датировано концом железного века I. В настоящее время имеет место дискуссия по поводу даты окончания железного века I: 1000 г. до Р. Х. или 920–900 г. до Р. Х. По

лучается очень точной и по причине существования только двух слоев: слоя железного века IIа и слоя эллинистического периода — небольшой крепости в верхнем слое.¹⁵ Он был разрушен в результате какого-то нашествия еще до Шешонка. О нашествии свидетельствуют камни для метательных орудий, застрявшие даже в керамических сосудах.

Каковы были характерные особенности поселения в Иудее в начале железного века IIа? Традиционное течение в археологии относит построение укрепленных городов к X веку до Р. Х.¹⁶ С другой стороны, сторонники низкой хронологии датируют ту же строительную деятельность IX в. до Р. Х. Херцог и Сингер-Авиц предположили, что железный век IIа должен подразделяться на два этапа на юге. К раннему железному веку IIа они относят следующие поселения: Арад XII, Беер-Шева VII, Лахиш V, Баташ IV и Масос II. Это не укрепленные города; вернее, ограды с домами располагались по краям поселения. Исходя из их анализа, можно утверждать, что только в конце железного века IIа (около середины IX века до Р. Х.) впервые были построены укрепленные поселения Арад XI, Беер-Шева VI и Лахиш IV.

Хирбет Кейафа окружен массивной стеной с эскарповой галереей длиной 700 метров и толщиной 4 метра. Она построена из камней, зачастую достигающих веса 4–5 тонн каждый, а камни восточных ворот — 10 тонн. На постройку этих укреплений потребовалось около 200 000 тонн камня. Ворота с четырьмя камерами, верхняя часть которых построена из тесаных камней, были расположены в западной части города. Очевидно, что скорее это был укрепленный город, чем деревенское поселение.

радиоуглеродному методу Хирбет Кейафа не может быть датирован XI в. до Р. Х. Абсолютное датирование Хирбет Кейафы основано на четырех обгоревших оливковых косточках, исследованных в Оксфордском университете.

Среднее по этим четырем измерениям, как показано у Кристофера Бронка Рамси (Christopher Bronk Ramsey) из Оксфордского университета, — 2844±15. После калибровки датирование соответствует 1026–975 гг. до Р. Х. (59,6%) или 1051–969 гг. до Р. Х. (77,8%). Поскольку Хирбет Кейафа является городищем железного века IIа, Гарфинкель остановился на датировании после 1000 г. до Р. Х., т.е. 1000–975 гг. до Р. Х. (вероятность 59,6%) или 1000–969 гг. до Р. Х. (вероятность 77,8%). Эти даты соответствуют времени царя Давида (около 1000–965 гг. до Р. Х.) и являются слишком ранними для царя Соломона (около 965–930 гг. до Р. Х.).

¹⁵ *Garfinkel Y., Ganor S. Khirbet Qeiyafa: Sha`arayim. P. 1–10. Цит. по: Breaking News—Evidence of Cultic Activity in Judah Discovered at Khirbet Qeiyafa.*

¹⁶ См.: *Mazar A. Archaeology of the Land of the Bible, 10,000–586 B. C. E. Anchor Bible Reference Library. Doubleday, 1990.*

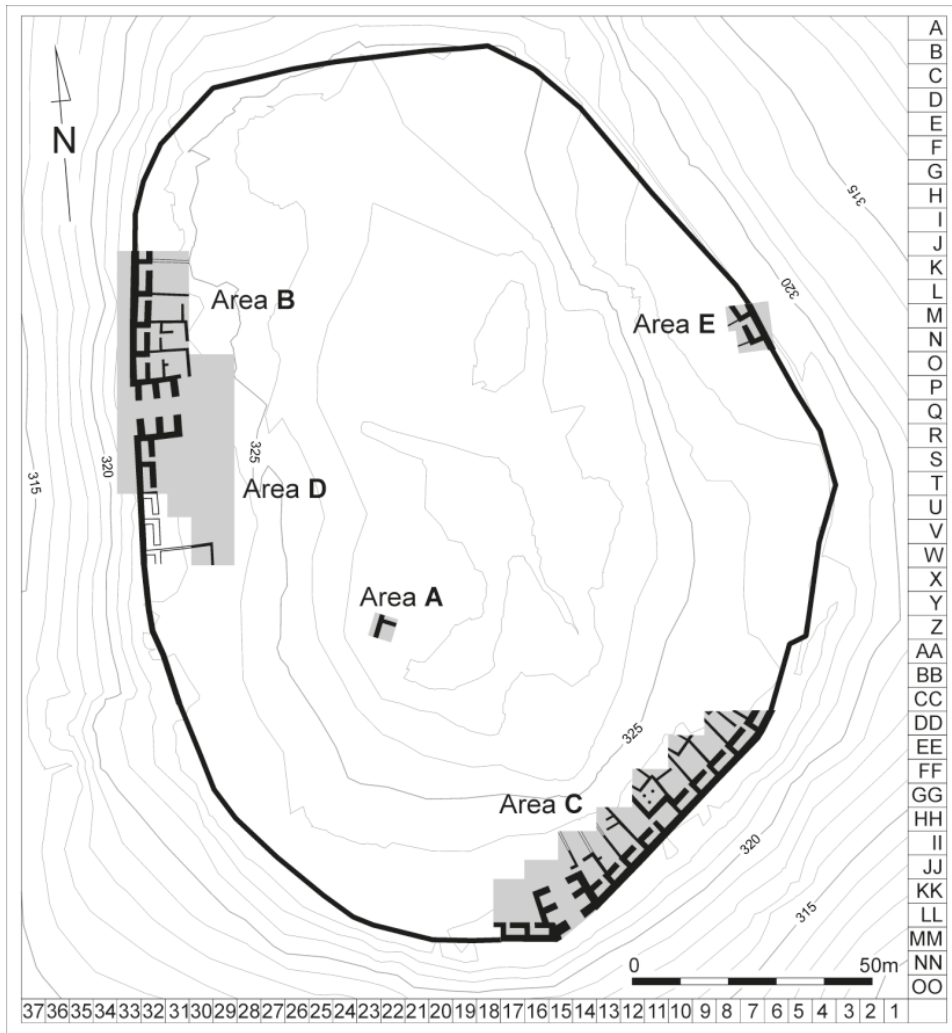


Рис. 3. План раскопок Хирбет Кейафы*.

Город обладает несколькими уникальными характеристиками. Его площадь около 2,3 га, т.е. он значительно превышает по размеру многие другие иудейские города того времени, больше только Иерусалим

* Garfinkel Y. The Davidic Kingdom in Light of the Finds at Khirbet Qeiyafa // City of David. Studies of Ancient Jerusalem. Jerusalem, 2011.

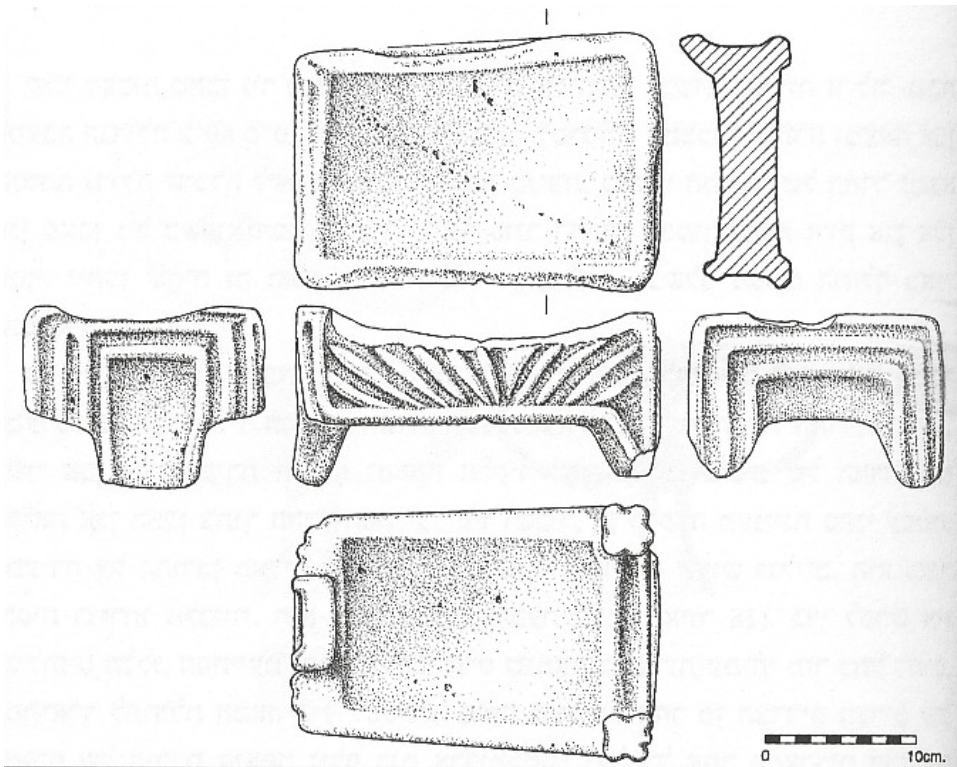


Рис. 4. Изображение переносного алтаря из Хирбет Кейафы*.

и Лахиш. Экспедицией Гарфинкеля доказана специальная планировка города: изначально проложенная система канализации, спланированная до построения домов и улиц; планировка помещений в казематных стенах под общественное использование (что не характерно для древних городов); наконец, администрация, не характерная для филистимлян и ханаанеев (отсутствие царского дворца). Это говорит о том, что город планировался и управлялся из какого-то внешнего административного центра. Массивная конструкция городских стен Хирбет Кейафы, на которую потребовалось 200 000 тонн камня, и восточные городские ворота из двух камней весом каждый около 10 тонн свидетельствуют скорее о мощи централизованного государства, чем о самостоятельной структуре, как предполагал Финкельштейн.

* *Garfinkel Y. The Davidic Kingdom in Light of the Finds at Khirbet Qeiyafa.*

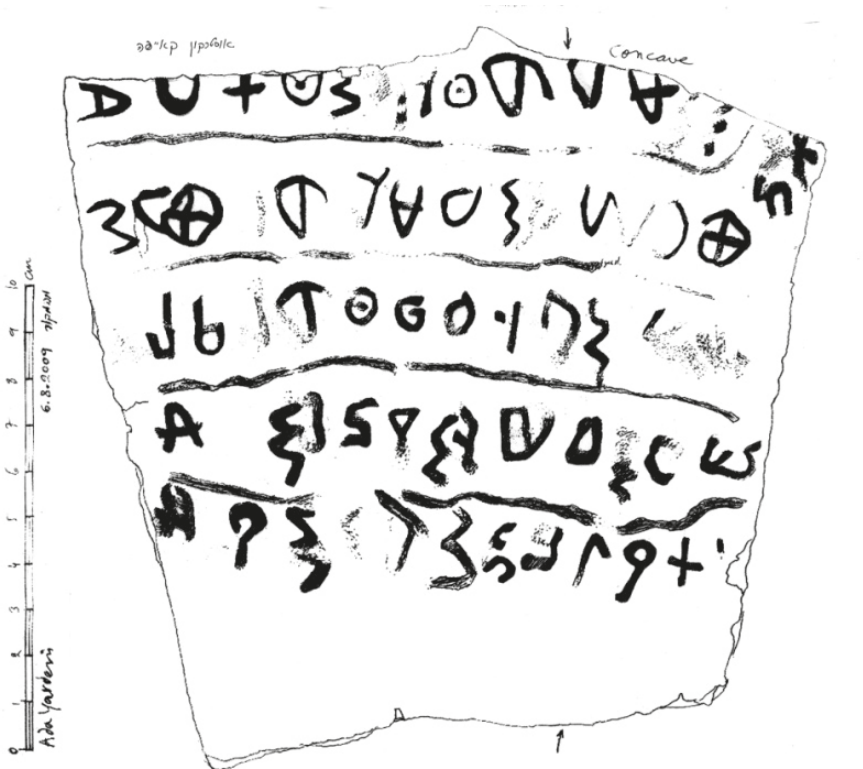


Рис. 5. Прорисовка остракона из Хирбет Кейафы.

Отсутствие социального расслоения, которое отражается в однообразии домов, т.е. отсутствие противоречия «дворцов» и «трущоб», говорит о принадлежности поселения израильскому обществу в ранний период монархии.

Печати на ручках кувшинов (традиция, характерная только для Иудеи) говорят о централизованных поставках продовольствия из регионов в центр государства.

Отсутствие свиных костей и культ без изображений практически однозначно доказывают, что поселение принадлежало евреям. На переносном алтаре из Хирбет Кейафы нет никаких изображений. В то же время на аналогичном ханаанейском алтаре из Тель-Рехов присутствуют многочисленные изображения женских божеств (Астарт).

С большой долей уверенности можно утверждать, что надпись на известном остраконе сделана протоханаанейским письмом, по всей вероятности, на древнееврейском языке, хотя читаются однозначно всего лишь несколько слов. Во всяком случае, это доказывает существование грамотности в данный период.

При этом в городе практически отсутствует филистимская керамика. О чем может говорить расположение Шаараима вблизи крупных филистимских городов — напротив Гата (в Синодальном переводе — Геф), до которого около 12 километров? По всей видимости, только о том, что город-крепость принадлежал крупному, независимому от филистимлян и централизованному, вероятно, с единой столицей Царству. В данном случае умножать сущности нет никакой необходимости.

Даже скептику И. Финкельштейну, побывавшему на раскопках в 2011 году, стала очевидна несомненность существования в X веке если не единой монархии, то Иудейского царства¹⁷.

Таким образом, можно сделать следующие выводы: вся приведенная выше совокупность фактов предоставляет доказательства существования в X веке до Р. Х. единой монархии. После раскопок Й. Гарфинкеля в Хирбет Кейафе можно считать доказанным существование Единого царства, по крайней мере в Иудее. Необходимо отметить, что автору представляется крайне перспективным направлением продолжение изучения малых поселений и крепостей железного века в южной части Иудеи для лучшего понимания истории возникновения и существования древнеизраильской монархии. Кроме того, раскопки в южной Иудее проливают свет и на древнейшую историю Иерусалима.

Источники и литература

1. *Aharoni Y.* Forerunners of the Limes Iron Age Fortresses in the Negev // *Israel Exploration Journal*. 1967. № 17.
2. *Cohen R.* Did I Excavate Kadesh-Barnea? Difficulty of Site Identification and Absence of Exodus Remains Poses Problem // *Biblical Archeological Review*. Vol. 7. May/June. 1981. № 3. URL: <http://members.bib-arch.org/publication.asp?PubID=BSBA&Volume=7&Issue=3&ArticleID=1> (дата обращения: 11.09.2015).
3. *Cohen R.* The Fortresses King Solomon Built to Protect His Southern Border, 1985. URL: <http://www.bible.ca/archeology/fortresses-king-solomon-built-to-protect-his-southern-border-rudolph-cohen-1985ad.html> (дата обращения: 11.09.2015).

¹⁷ *Garfinkel Y.* The Davidic Kingdom in Light of the Finds at Khirbet Qeiyafa. P. 14-34.

4. *Garfinkel Y., Ganor S.* Khirbet Qeiyafa: Sha`arayim // *The Journal of Hebrew Scriptures*. 2008. Vol. 8. P. 1–10
5. *Garfinkel Y.* The Davidic Kingdom in Light of the Finds at Khirbet Qeiyafa // *City of David. Studies of Ancient Jerusalem*. Jerusalem, 2011.
6. *Glueck N.* The Negev // *Biblical Archaeologist*. 1959. № 22. P. 82–97.
7. *Finkelstein I., Mazar A.* The Quest for the Historical Israel. Debating Archaeology and the History of Early Israel / Ed. by B. B. Schmidt. Leiden; Boston, 2007.
8. *Finkelstein I., Herzog Z., Singer-Avitz L., Ussishkin D.* Has King David's Palace in Jerusalem Been Found? // *Journal of the Institute of Archaeology of Tel Aviv University*. Vol. 34. № 2. Tel Aviv University, 2007.
9. *Reich R.* Where Jerusalem's History Began // *Israel Exploration Society and Biblical Archaeology Society*. Jerusalem, 2011.
10. *The Amarna Tablets from Palestine*. Cambridge, 1975.

Archpriest Aleksandr Timofeyev. On the Question of a Unified Israeli Monarchy in the 10th century BC in Light of Recent Discoveries in Judea

The purpose of this article is to demonstrate the possible existence of a unified Israeli monarchy, a possibility denied by modern biblical minimalists. The author considers modern finds, the results of archaeological digs in southern Israel that took place at the end of the 20th and beginning of the 21st century. These archaeological data demonstrate the existence of a unified Israeli kingdom in the 10th century BC.

Keywords: David, Jerusalem, Khirbet Qeiyafa, Shaaraim, Judea, Unified Kingdom, debates about the 10th century, biblical minimalism, Biblical archaeology

Archpriest Aleksandr Timofeyev – Lecturer at the Department of Biblical Studies at Moscow Theological Academy (priest.al.timofeyev@gmail.com).

А. В. Сергеев

НЕКОТОРЫЕ ТЕКСТОЛОГИЧЕСКИЕ, ЭКЗЕГЕТИЧЕСКИЕ И ХРИСТОЛОГИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ ТРАКТАТОВ БЛАЖЕННОГО АВГУСТИНА НА ЕВАНГЕЛИЕ ОТ ИОАННА.

В статье проводится текстологический и экзегетический анализ трактатов блаж. Августина, епископа Гиппонского, на Евангелие от Иоанна. Выясняется время создания и некоторые их особенности. Перевод цитируемых фрагментов выполнен по собранию монастыря Стеенбрюгге (Бельгия), названному «Христианским корпусом, латинская серия» (Corpus Christianorum Series Latina). Поскольку Вульгата стала общепризнанной только в VI в., то блаж. Августин использует её наравне со старолатинскими переводами. От разночтений в данных переводах зависит толкование этого святого.

Ключевые слова: трактаты на Евангелие от Иоанна блаженного Августина, Вульгата, старолатинские переводы, экзегетический метод, христологические особенности трактатов.

Текстологические особенности трактатов

Понимание древних переводов Священного Писания помогает сформировать ясное представление о миссионерском распространении Слова Божия в древнем мире, увидеть богословие и внутреннюю атмосферу христианских общин первых веков. Тем более, что для Северной Африки процесс христианизации был особенно плодотворным, поскольку уже в третьем веке по Р. Х. насчитывалось более семидесяти епископий, в одной из которых впоследствии служил блаженный Августин¹. Исходя из трактатов святителя Гиппона², которые являлись основным толковани-

Алексей Владимирович Сергеев — магистр богословия, аспирант Санкт-Петербургской духовной академии (luka-centr@yandex.ru).

¹ Казаков М. М. Особенности христианизации Северной Африки // Христианское чтение. № 2–3. СПб., 2014. С. 52.

² Город Римской империи, в котором блаж. Августин служил до конца жизни епископом, принято называть Гиппоном. В образованном обществе того времени под влиянием греческого языка перед словами часто использовалась буква h, тогда как в народной латыни звук h постепенно исчезал. См.: Дынников А. Н., Лопатина М. Г. Народная латынь. М., 1998. С. 47. Св. Августин оценивает этот диссонанс так: «Если вопреки требованиям

ем на Евангелие от Иоанна в Западном античном мире, да и в последующем определили ключевые направления западной мысли, мы можем реконструировать старолатинский перевод этого Евангелия и понять особенности созерцательной богословской мысли святого отца.

Первые Старолатинские переводы

В процессе того, как христианство распространялось в Римской империи в первые века после Вознесения Спасителя, появилась необходимость латинской версии Библии для тех, кто не мог понимать Новый Завет на греческом и Септуагинту. Первые переводы были сделаны отдельными христианами для использования в своих общинах. Они стали известны, как Старолатинские, или *Vetus Latina*³. В настоящее время исследователи сходятся во мнении, что переложение Евангелия на латинский язык было выполнено в последней четверти II столетия в спокойной и не имевшей сильного влияния греческого языка, в отличие от Рима, Северной Африки, где центром римской культуры был Карфаген⁴. Доказательством этого может служить то, что около 204 года по Р. Х. христианский апологет Тертуллиан предпринял путешествие из Карфагена в Рим, где предоставил свою «Апологию» императору Септимию Северу. В этом труде, написанном на латинском языке в Северной Африке, содержится указание на то, что христиане сходятся для чтения Священного Писания, и приводятся слова самого Писания. Следовательно, во II в. по Р. Х. латинские переводы Ветхого и Нового Завета уже имели распространение в этом регионе⁵.

грамматики он сказал бы «человек» без придыхания над первой буквой (omo — вместо homo), то вызвал бы в людях больше неудовольствия, чем если бы он вопреки Твоим заповедям возненавидел человека. Хотя это и человек с придыханием» (*Aurelius Augustinus. Confessiones. Liber Primus. 18.29 // Corpus Christianorum. Series Latina (CCSEL). Vol. 27. Brepolis, Belgium, 1981. P. 16*). С XVII века по Р. Х. утверждали, что название города Ниппо происходило от пунического слова, означающего «бухту» или «порт», соответственно, полное название места — *Nippo Regius* — переводится как «царский порт». Подробнее об этом см: *Марру А.-И. Святой Августин и августинство. Долгопрудный: Изд-во, «Вестком», 1999. С. 40.*

³ *Vetus Latina — Resources for the Study of the Old Latin Bible. Introduction // Сайт Vetus Latina. URL: <http://www.vetuslatina.org> (дата обращения 07.11.14)*

⁴ *Мецгер Б. М., Эрман Б. Д. Текстология Нового Завета. Рукописная традиция, возникновение искажений реконструкция оригинала. М., 2013. С. 107.*

⁵ *Тертуллиан и его «Апология» // Богословские труды. № 25. М., 1984. С. 173.*

До нас не дошло ни одного полного кодекса старолатинской Библии. Евангелия сохранились в повреждённых рукописях в количестве тридцати двух, а также существует около семнадцати рукописей фрагментарно сохранившихся Деяний апостольских, четыре рукописи и несколько фрагментов Посланий апостола Павла, одна полная версия Откровения⁶. Все рукописи датированы IV–VIII веками. По сравнению с греческими рукописями этого периода, которых насчитывается порядка трёхсот семнадцати, они составляют небольшую часть древних текстов⁷.

Обращает на себя внимание важность старолатинского перевода для той эпохи. Он сохранялся и тогда, когда уже существовала редакция блаженного Иеронима конца IV в., получившая название Вульгаты⁸. Решающий момент для Вульгаты наступил в 382 году, когда по благословению папы Дамаса известный библеист того времени блаженный Иероним начал работу по исправлению ошибок древнелатинского перевода конца II века. Для этого святой отец обратился к греческому тексту, потому что первоначальный перевод был хоть и буквально близок, но достаточно груб и грамматически неверен. В то же время он стремился сохранить древний латинский текст и внести изменения в те места Писания, в которых был искажен смысл. Исходя из этого, трактаты блаж. Августина были, по-видимому, направлены на слушателей, пользовавшихся как старолатинским, так и переводом, выполненным к тому времени блаж. Иеронимом, духовным другом и отцом гиппонского епископа. Впрочем, сложно достоверно сказать о масштабе распространения перевода св. Иеронима в Северной Африке на период проповеднической деятельности там блаж. Августина⁹.

Время создания трактатов блаженного Августина

В начале XX в. в науке существовало мнение о том, что трактаты блаженного Августина были написаны в 416–417 годах. Это определялось содержанием различных проповедей, которые были опубликованы в разгар борьбы между православными христианами и донатистами.

⁶ Мецгер Б. М., Эрман Б. Д. Текстология Нового Завета... С. 107.

⁷ Parker D. C. An Introduction to the New Testament Manuscripts and Their Texts. New York, 2008. P. 63.

⁸ Vetus Latina — Resources for the Study of the Old Latin Bible...

⁹ Филарет (Гумилевский), архиеп. Историческое учение об отцах Церкви. Сергиев Посад, 1996. Т. 2. С. 380.

Данные проповеди могли быть отнесены не ранее, чем к 411 году, поскольку этой дате предшествовал известный собор в Карфагене, на котором присутствовали православные и донатистские епископы. Также в поздних трактатах 45, 48, 83, 105, 111 рассматривается не только доктрина о предопределении, но и обсуждаются заблуждения пелагиан. Ересь Пелагия начала пролагать свой путь в Африке около 411 года. По этой причине данные проповеди не могут быть отнесены ранее этой даты. Исходя из утверждения трактата 120, мы можем понять, что датировка толкований Евангелия от Иоанна позже 415 г. вполне может предполагаться, так как в нём говорится о Стефане и Никодиме вместе, открытие мощей которых состоялось именно в этот год: «Итак, следует понимать это так, что Никодим пришёл к Иисусу не только один, но и в первый раз, что он приходил и потом, чтобы стать учеником через слушание; потому что в откровении блаженнейшего Стефана обещается всем народам воскресение в телесном виде»¹⁰.

С другой стороны, в конце произведения «О Троице» блаж. Августин приводит высказывание из последней проповеди на Евангелие от Иоанна. Известно, что «О Троице» было закончено после 416 г. Таким образом, проповеди, по мнению исследователей начала XX века, были созданы в 416–417 гг.¹¹ Во второй половине этого столетия считалось, что написание первых двенадцати гомилий чередовалось с комментариями на Псалмы 119–133, так называемые «Псалмы ступеней», в промежутке между декабрём 415 года и Пасхой 416 года, остальные были произнесены в 418 году¹².

Наконец, в 1975 г. было открыто *Epistula 23A, 3.6.* в котором блаж. Августин рассказывает Посидию, что эти проповеди были отправлены в Карфаген для публикации: «И для того, чтобы мне закончить то, что осталось в толковании на Евангелие от Иоанна, я уже начал диктовать короткие проповеди для прочтения в церковных собраниях для того, чтобы послать в Карфаген с условием, что наш старец, епископ Аурелий

¹⁰ Hic ergo intelligendum est ad Iesum, non tunc solum, sed tunc primum venisse Nicodemum; ventitasse autem postea ut fieret audiendo discipulus; quod certe modo in revaluatione corporis beatissimi Stephani fere omnibus gentibus declaratur. *Aurelius Augustinus*. In Ioannis Evangelium tractatus. 120.4 // CCSEL. Vol. 36. Brepolis, Belgium, 1955. P. 662.

¹¹ *Deferrari R. J.* On the Date and Order of Delivery of St. Augustine's Tractates on the Gospel and Epistle of St. John // *Classical Philology*. Vol. 12. № 2. Chicago, 1917. P. 191–193.

¹² *Van der Meer. F.* Augustine the Bishop. The Life and Work of a Father of the Church. London: Sheed & Ward, 1978. P. 417.

(преемник свт. Киприана Карфагенского), захочет, чтобы остальные были посланы ему... Я уже продиктовал шесть проповедей, поскольку выделил ночное время субботы и воскресения специально для этого»¹³. На основе других трудов, упомянутых в том же письме, трактаты 55–124 были датированы 419–420 гг. Таким образом, в настоящее время принимается следующая датировка: трактаты 1–16 были написаны в 406–407 гг.; 17–19 и 23–54 — в 414 г., и 20–22 — позже добавлены в 419–420 г.¹⁴

Латинские переводы, использованные блаженным Августином в его толковании Евангелия от Иоанна, и экзегетические особенности толкования

Разночтения евангельского текста в трактатах блаж. Августина с редакцией Вульгаты Вебера-Грайсона, которые можно было бы представить, как таблицу сравнения, составляет триста восемнадцать случаев, касающихся практически всех частей речи. Исходя из этого можно реконструировать Евангелие от Иоанна, на которое опирался святой отец.

Общий характер использованного блаж. Августином текста для его комментариев носит характер Вульгаты и этот факт в настоящее время является подтверждённым, но отдельные проповеди также могли быть произнесены с опорой на разные источники латинского текста. Передача библейских цитат у святого включает также старолатинские черты и даже некоторые уникальные формы, не имеющие параллелей ни в одном латинском Евангелии первого тысячелетия. Начальные цитаты каждого трактата, скорее всего, были взяты из кодекса, а несоответствие в повторяющихся стихах в дальнейшей проповеди блаженного представляют собой повторение св. Августином текста по памяти.

В качестве примера приведём начало Евангелия от Иоанна, цитируемое блаж. Августином во втором трактате: *Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil. Quod factum est, in illo vita est; et vita erat lux hominum; et lux in tenebris lucet, et tenebrae eam non comprehenderunt*¹⁵. (У блаж. Августина *in illo vita est* — «в Нём есть жизнь», а в Вульгате глагол *esse* в имперфекте — *in ipso vita erat* — «в Нем была жизнь»). Соответственно, от восприятия текста святым отцом проистекает

¹³ Houghton H. A. G. Augustine's Text of John. Patristic Citation and Latin Gospels Manuscripts. Augustine and the History of the Biblical Text. Oxford, 2008. P. 108.

¹⁴ Ibidem. P. 107–120.

¹⁵ Aurelius Augustinus. In Ioannis Evangelium tractatus. 2.1 // CCSEL. Vol. 36. P. 11.

и аутентичное толкование. Так, например, блаж. Августин говорит именно о неправильном понимании этого стиха в старолатинской интерпретации манихеями, опровергая их заблуждения. «Ведь можно прочесть и так, — говорит святой отец — что́ было создано в Нем, есть жизнь». Значит, все — жизнь, если мы так прочтем. Ибо что было создано не в Нем? Он — Премудрость Божия, а в Псалме говорится: «Все Ты сотворил в премудрости» (Пс 103:24). Потому, если Христос — Премудрость Божия, и Псалом говорит «Все Ты сотворил в премудрости», значит, все сотворено как посредством Его, так и в Нем. Тогда, если все в Нем, возлюбленнейшие братья, и то, что в Нем, — есть жизнь, значит, и земля — жизнь, и дерево — жизнь: мы и правда называем дерево жизнью, но только подразумевая древо Креста, от которого мы получили жизнь, и камень — жизнь. Такое понимание неприемлемо, а то как бы не подкралась к нам опять негоднейшая манихейская секта и не сказала бы, что есть жизнь у камня, есть душа у стены, у веревки, у шерсти, у одежды. Так и вправду говорят они в безумии»¹⁶. Затем блаж. Августин показывает, как надо правильно понимать это место: «Чтобы манихеи не вводили в заблуждение, читай так: «Что было создано, — тут делай остановку, потом прибавь: — в Нем есть жизнь». Что это значит? Земля была создана, но сама по себе созданная земля не есть жизнь; однако в самой премудрости духовно содержится некая идея, согласно которой создана земля, и эта-то идея есть жизнь»¹⁷.

Экзегетический метод блаженного Августина в трактатах

Основной подход святого Августина к толкованию Евангелия от Иоанна был аллегорическим, или, наверное, будет лучше сказать, символическим или духовным. Он не отрицал ценности других методов интерпретации, не колебался в их применении, так что тот или иной текст можно было объяснить с литературной, исторической точек зрения или с помощью аналогии. Так, например, рассуждая об орудии смерти Христа, блаж. Августин говорит про Крест, как средство, на котором мы можем быть перенесены в вечность к Богу, сравнивая нынешний век с морем, которое мы должны переплыть. «Он пришёл, чтобы бессильные были перенесены и преодолели бы море века сего, где уже не надо было бы корабля, чтобы преодолевать какое-либо море. Лучше, следовательно,

¹⁶ *Aurelius Augustinus*. In *Ioannis Evangelium tractatus*. 1.16. P. 9.

¹⁷ *Ibidem*.

не видеть умом то, что есть, и всё же от Креста Христова не уклоняться, чем видеть это умом и Крестом Христовым пренебрегать»¹⁸.

Придание особого значения скрытым смыслам было характерным для св. Августина по двум причинам, секулярной (светской) и христианской, поскольку он получил прекрасное образование и был воспитан в литературной среде высших слоев позднеримского общества. Характерным признаком этой среды в его время было мощное возрождение высоких литературных стандартов классической традиции, и в то же самое время это был узкий круг людей, из-за того, что они делали акцент на скрытых смыслах, редких и сложных словах и утонченном стиле. Сам аллегорический метод был ограничен изучением религиозных текстов и использовался язычниками, евреями и христианами. Но поиск более глубоких и менее очевидных смыслов был частью литературной традиции позднеримской культуры. В Евангелии от Иоанна, более чем во всех других частях Писания, литературные и исторические реалии жизни Христа представляют духовную действительность. Каждый конкретный исторический факт означает внутреннее, скрытое, более реальное действие, каждое конкретное историческое действие открывает обобщение, имеющее отношение к внутренней духовной жизни человеческой души. «Factum audivimus mysterium requiramus» — «мы слышали, что случилось, давайте найдем (выясним) скрытый смысл»¹⁹.

Христологические особенности трактатов

Как для антиарианской, так и для антиманихейской полемики чрезвычайно важно было христологическое толкование Евангелия от Иоанна блаж. Августина. Для святого в трактатах на это Евангелие воплощение Слова — это основа настоящей христианской жизни: Слово и человек, две природы, одна Личность; Глава, который присоединяет своих членов к себе и своему Отцу как усыновленных детей; Жених который через свою невесту, Церковь, дает Таинства и единство, благодаря чему Он пасет свое стадо. Он — всемогущий Бог, Который по своей любви к нам стал человеком. Это — акт смирения, снова и снова являемый нам как образец для нашего подражания как Его учеников²⁰.

¹⁸ *Aurelius Augustinus. In Ioannis Evangelium tractatus. 2.2. P. 12.*

¹⁹ *Parker D. C. An Introduction to the New Testament Manuscripts and Their Texts... P. 6–10.*

²⁰ *Ibidem. P. 12.*

В первую очередь святой отец разбирает понятие «Слово», *Verbum*, имеющее, как и греческое *Λόγος*, много разнообразных значений, которые могут быть сведены к двум основным: разум и слово. Причём слово необходимо понимать в высшем и совершеннейшем смысле, как средство, с помощью которого точно и полно обнаруживается разум²¹. Этот Логос, как говорит блаж. Августин, имеет жизнь Сам в Себе, Он — Бог от вечности, равный Богу-Отцу. Он не подвержен изменению, как изменяется всё тленное, то есть тварное. Святой говорит: «Это Слово [*Verbum*] (Логос) есть Само в Себе, о чём мы вчера много говорили. Конечно же, Господь предшествовал всему, как уже однажды в беседе мы приводили к сердцам вашим. Само в Себе есть [Слово] и существует, таким образом, как на самом деле есть и всегда так существует и не может изменяться. Вот это и значит, что таковое Имя Своё Он сказал рабу Своему Моисею: *Я есть Тот, Который Существует и Тот, Кто существует (есть) послал меня* (Исх 3:14). Кто же, следовательно, это вместит, когда вы видите, что всё смертное изменчиво, когда вы видите, что не только тела изменяются по качеству следующим образом: через рождение, развитие, старение, умирание, но также и сами души через страсти различных желаний разделяются и раздираются на части. Когда вы видите, что люди и способны были бы постигнуть мудрость, если бы они подвигли себя к свету и цвету её, но могут и потерять её [мудрость], если уклонятся в сторону дурной страсти»²².

С другой стороны, блаж. Августин в своих трактатах, непрестанно подчёркивает истинное человечество Христа, в этом он часто полемизирует с арианами.

«Ибо видящий Иоанн говорил: *В начале было Слово и Слово было у Бога и Слово было Бог*. Они это видели, как перейти к тому, что видят издалека, и от Креста Христова не отступали и человечеством Христа не пренебрегали. Малые же умом, которые этого не понимают, но не отступают от Креста и Страстей и Воскресения Христа, переносятся на том самом корабле от того, что не видят, как и те, которые видят»²³.

В трактате 78 блаж. Августин, говоря о человечестве Христа, затрагивает один из основных стихов Евангелия от Иоанна, на который опирались ариане и евномииане, — Ин 14:28. Это так называемое «уничижительное»

²¹ Глубоковский Н. Н. Бог — Слово. Экзегетический эскиз «пролога» Иоаннова Евангелия (1:1–18) // Православная мысль. 1928. №1. С. 90–91.

²² *Aurelius Augustinus*. In *Ioannis Evangelium tractatus*. 2.1. P. 12.

²³ *Ibidem*. P. 12, 13.

место в Евангелии, которое святой толкует так: «Чтобы они могли понять, что это касается только человеческой природы: *Я иду и приду к вам*, Он говорит дальше: *Если бы вы любили Меня, то возрадовались бы, что Я сказал: иду к Отцу; ибо Отец Мой более Меня (Ин 14:28)*. Итак, Сын не равен Отцу потому, что Он должен был идти к Нему. Он из Него и придёт судить живых и мёртвых. Хотя, как Единородный, Он равен Ему. Он никогда не уходит от Отца, но с Ним везде равен в том Божестве, которое не знает никакой границы. Ибо было восприятие образа раба, но не отхождение от Божества: в восприятии одного нет истощания другого. В указании к одному Он говорит: *Отец больше Меня*, но в отношении другого: *Я и Отец одно*. Это — образ раба, в котором Сын Божий менее не только Отца, но и Святого Духа и, более того, меньше Себя по Божеству. Ибо Он Сам в образе Бога не больше Себя. Человек Христос не прекращает называться Сыном Божиим. Это наименование применялось даже к Его плоти одной, когда [она] лежала во гробе. И что, если не это, мы исповедуем, когда провозглашаем, что веруем в Единородного Сына Божия, Который при понтийском Пилате был распят и погребён. И что в Нём было погребено, кроме плоти без духа? Итак, веруя в Сына Божия, Который был погребён, мы, без сомнения, прикрепляем наименование «Сын Божий» даже к Его плоти, которая одна была положена во гробе. Христос, таким образом, как Сын Божий, равен Отцу, потому что в образе Бога, уничивив Себя воспринял тот [образ] раба. И зачем тогда изумляться, если в указании на этот образ раба Сын Божий говорит: *Отец Мой более меня* и, говоря об образе Бога, тот же самый Сын Божий провозглашает: *Я и Отец одно*. Ибо одно Они, поскольку *Слово было Бог*, и Отец есть больше, поскольку *Слово стало плотью*. Дай мне добавить то, — говорит блаж. Августин, — чему не могут противоречить ариане и евномиане. В отношении к образу раба Христос, как ребёнок, был ниже Своих собственных родителей, когда по Писанию Он был в *повиновении*. Неверующий и неблагодарный, будешь ли ты унижать Его, Который сотворил тебя только из-за того, что Он возглашает, чем Он стал ради тебя? Ибо равен со Отцом Сын, Которым человек был сотворён, стал Человеком для того, чтобы быть меньше Отца, если бы Он не сделал так, чтобы случилось с человечеством?»²⁴.

«Дай нам признать двойственность естества Христа, — продолжает святой, — то есть Божественную природу, в которой Он равен с Отцом,

²⁴ *Aurelius Augustinus. In Ioannis Evangelium tractatus. 78. 1, 2. P. 523, 524.*

и человеческую, для которой Отец больше. И одновременно оба они не два, ибо Христос один, и Бог — не четверица, а Троица. Ибо как словесная душа и телесный образ, но один человек, так Христос, — хотя и Бог, но и Человек — един. И таким образом, Христос — Бог, словесная душа и тело. Кто тогда Он, Который сотворил мир? Христос Иисус, но в образе Бога. Кто это, Который был распят при понтийском Пилате? Христос Иисус, но в образе раба. И всё относится к нескольким частям, из которых Он состоит, как Человек. Кто Он, Кто не был оставлен в аду? Христос Иисус, но только в отношении к Его душе. Кто должен был воскреснуть на третий день после того, как Он был положен во гроб? Христос Иисус, но только в указании на Его тело. В указании тогда к каждому из этих Он ещё назван „Христос“. И несмотря на это, все Он не два, или три, а один Христос. Ради этого Он сказал: *Отец Мой более Меня есть* (Ин 14:28), ибо человеческое естество достойно поздравления, поскольку оно было воспринято Единородным Словом, чтобы стать бессмертным на небесах, быть возвышенным и возвеличенным, как нетленный прах, и могло сесть одесную Отца. Его шествие к Нему и уход от нас были ни больше, ни меньше, чем Его преображением и бессмертием тела, которое Он взял на Себя от нас в его смертном состоянии. И кто бы ни черпал радость из такого источника? Тот, кто имеет такую любовь ко Христу, может поздравить своё естество, как уже бессмертное в Нём, и лелеять надежду, что он станет таким»²⁵.

Заключение

В заключение надо сказать, что хотя в целом использованный блаж. Августином текст носит характер Вульгаты, в отдельных проповедях могли быть использованы другие источники латинского текста. В библейских цитатах у святого встречаются черты старолатинского языка и даже некоторые уникальные формы. Начальные цитаты каждого трактата, по нашему мнению, были взяты из кодекса, а несоответствие в повторяющихся стихах в дальнейшей проповеди блаженного представляют собой воспроизведение текста по памяти.

Относительно некоторых моментов христологии св. Августина в его трактатах можно сказать, что святитель Гиппона показывает истинное Божество и истинное Человечество Иисуса Христа. Это хорошо видно на примере 28 стиха 14 главы Евангелия от Иоанна, который достаточно

²⁵ *Aurelius Augustinus. In Ioannis Evangelium tractatus. 78. 3. P. 524, 525.*

часто был используем латинской партией неоариан²⁶. Это были последователи Аэция и Евномия, согласно учению которых Христос был сотворен Отцом и поэтому не равен Ему по сущности. В связи с этим данная партия называлась аномеями от греческого ἀνόμοιος. Последователи Аэция и Евномия использовали в своих толкованиях не живое религиозное чувство, а философский контекст и логику²⁷, хотя и в сочетании со Священным Писанием и Преданием Церкви²⁸. С этими неверующими (infideles) и еретиками (haeretici)²⁹ и полемизирует блаж. Августин, отстаивая Богочеловечество Христа.

Источники и литература

Источники

1. *Aurelius Augustinus. Confessionum Libri 13 // Corpus Christianorum. Series Latina. Vol. 27. Aurelii Augustini Opera. Brepolis, Belgium, 1981.*
2. *Aurelius Augustinus. In Ioannis Evangelium tractatus // Corpus Christianorum. Series Latina. Vol. 36. Aurelii Augustini Opera. Brepolis, Belgium, 1955.*

Литература.

1. *Глубоковский Н. Н.* Бог-Слово: экзегетический эскиз пролога Иоаннова Евангелия (1:1–18) // *Православная мысль.* 1928. №1. С. 29–121.
2. *Дынников А. Н., Лопатина М. Г.* Народная латынь. М., 1998.
3. *Казаков М. М.* Особенности христианизации Северной Африки // *Христианское чтение.* № 2–3. СПб., 2014. С. 46–61.
4. *Мецгер Б. М., Эрман Б. Д.* Текстология Нового Завета. Рукописная традиция, возникновение искажений и реконструкция оригинала. Латинские переводы. М., 2013.
5. *Спасский А.* История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов (в связи с философским учением того времени). Тринитарный вопрос. Сергиев Посад, 1914.
6. *Тертуллиан и его «Апология» // Богословские труды.* № 25. М., 1984. С. 169–175.

²⁶ *Aures L.* Augustine and the Trinity. N. Y., 2010. P. 100.

²⁷ *Спасский А.* История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов (в связи с философским учением того времени). Тринитарный вопрос. Сергиев Посад, 1914. С. 354.

²⁸ *Vaggione R. P.* Eunomius of Cizicus and the Nicene Revolution. N. Y., 2010. P. 82.

²⁹ *Aurelius Augustinus.* In Ioannis Evangelium tractatus. 78. 2. P. 524.

7. *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Историческое учение об отцах Церкви. Сергиев Посад, 1996. Т. 2.
8. *Aures L.* Augustine and the Trinity. N. Y., 2010.
9. *Deferrari R. J.* On the Date and Order of Delivery of St. Augustine's Tractates on the Gospel and Epistle of St. John // *Classical Philology*. Vol. 12. № 2. Chicago, 1917. P. 97–123.
10. *Houghton H. A. G.* Augustine's Text of John. Patristic Citation and Latin Gospels Manuscripts. Augustine and the History of the Biblical Text. Oxford, 2008.
11. *Parker D. C.* An Introduction to the New Testament Manuscripts and Their Texts. New York, 2008.
12. *Vaggione R. P.* Eunomius of Cizicus and the Nicene Revolution. N. Y., 2010.
13. *Van der Meer. F.* Augustine the Bishop. The Life and Work of a Father of the Church. London: Sheed & Ward, 1978.
14. *Vetus Latina – Resources for the Study of the Old Latin Bible.* Introduction // Сайт *Vetus Latina*. URL: <http://www.vetuslatina.org> (дата обращения 07.11.14).

Alexey Sergeev. Some Textological, Exegetical and Christological Peculiarities of Blessed Augustine's Commentaries on the Gospel of John

In this article, the author analyzes the Commentaries of Blessed Augustine, Bishop of Hippo, on the Gospel of John. The author identifies the time and circumstances of the composition of these Commentaries and some of their peculiarities. A translation is made on the basis of the edition of the *Corpus Christianorum Series Latina* published by Steenbrugge Abbey in Belgium. Since the Latin Vulgate came to be widely accepted only in the 6th century, Blessed Augustine uses it side-by-side with the *Vetus Latina* translations. Augustine's interpretation of certain passages is determined by variant readings in the two translations.

Keywords: Commentary on the Gospel of John, Vulgate, *Vetus Latina*, exegetical method, Christology.

Aleksey Vladimirovich Sergeev – Master of Theology, Postgraduate student at St. Petersburg Theological Academy (luka-centr@yandex.ru).

Священник Борис Тимофеев

ТИПОЛОГИЯ В ТОЛКОВАНИИ ПРОРОЧЕСТВ У ФЕОДОРА МОПСУЕСТИЙСКОГО

В статье разъясняются некоторые особенности взгляда Феодора Мопсуестийского на мессианское содержание пророческого откровения в Ветхом Завете. Рассматриваются его толкования на Псалмы, 12 малых пророков, Евангелие от Иоанна, Послания апостола Павла и др. На основании сравнительно-сопоставительного анализа произведений этого толкователя предпринята попытка показать, что за исключением единичных случаев он видит возможность разглядеть Христа в ветхозаветном пророчестве только в типологии.

Ключевые слова: Антиохийская школа, Феодор Мопсуестийский, экзегетика, герменевтика, типология, типологическое пророчество, границы пророческого откровения.

Природа типологического смысла в Священном Писании

Типология для Феодора Мопсуестийского — это не случайное сходство различных исторических эпизодов, но пророческое изображение будущей новозаветной реальности в лицах и событиях ветхозаветной истории. Так, например, Бог намеренно подверг пророка Иону известным испытаниям, так что он три дня и три ночи провел в чреве кита, чтобы показать в нем прообраз Христа (Иона 1:4–2:1)¹. Следовательно, между пророком и Христом можно обнаружить очевидное сходство. Христос проповедовал вначале иудеям, но они не приняли Его, как и древние евреи не послушали проповеди Ионы; Христос провел в гробе столько же времени, сколько Иона во чреве кита; Христос после воскресения обратил к покаянию и спасению все народы подобно тому, как Иона своей проповедью призвал к покаянию ниневитян. Таким образом, сходство или подобие событий из жизни пророка Ионы с тем, что позже произошло с Иисусом Христом, является основой провиденциальной типологической связи между ними, «потому что очевидно, что всякий образ

Священник Борис Тимофеев — преподаватель кафедры библеистики Московской духовной академии (bortim@mail.ru).

¹ *Theodorus Mopsuestenus. Praefatio ad Ionam. Commentarius in XII prophetas minores* / H. N. Sprenger, ed. Wiesbaden, 1977. P. 172–173.

имеет некоторое подобие с тем, по отношению к чему и называется образом»².

То же самое Феодор пишет о медном змее, которого Бог повелел Моисею водрузить на древко, чтобы все взирающие на него получали исцеление от змеиных укусов (Числ 21:8). В этом случае Он намеренно устраивает все так, чтобы был очевиден прообраз креста. Там висит на древе медный змей, а здесь распинается Христос, там евреи получают исцеление от змеиных укусов, а здесь верные получают исцеление от ран греха и вечную жизнь³. Бог не ограничен в средствах воздействия на людей и человеческую историю. Поэтому, когда Он выбирает определенную парадигму событий, то наполняет их глубоким смыслом, значение которого в соответствии с божественным замыслом может постепенно раскрываться в истории на протяжении многих веков.

Аналогия Христа становится очевидной при сопоставлении фактов истории на основании их подобия. Так, объясняя толкование апостола Петра на слова пророка Иоила «*И будет после этого: излию от Духа Моего на всякую плоть, и будут пророчествовать сыновья и дочери ваши...*» (Иоил 2:28–32), он пишет:

«Таким образом, как очевидно, что тогда история событий не выдумана, так и теперь величие настоящих событий яснее обнаруживается из их сравнения. Так же через все это точно показывается, что есть между ними некоторая близость. Тем не менее, прошедшие события находятся в некотором подчинении у настоящих подобно тому, как тень зависит от тела, хотя довольно похожа на него»⁴.

Феодор считает, что пророк, согласно контексту, говорит здесь о заботе Бога о евреях после возвращения из вавилонского плена. Однако сами события, о которых идет речь, являются тенью или образом будущего явления даров Святого Духа при апостолах. Следовательно, факты ветхозаветной истории являются исторической проекцией Нового Завета и, как пророческое изображение, находятся в полной зависимости от новозаветной действительности, как тень зависит от тела. Таким образом,

² *Theodorus Mopsuestenus. Commentarius in Michaeam. Commentarius in XII prophetas minores...* P. 207, 21–22. Cf. *Iohannes Chrysostomus. In dictum Pauli: Nolo vos ignorare // Patrologia Graeca (PG) / J.-P. Migne, ed. Paris, 1862. T. 51. Col. 247.*

³ *Theodorus Mopsuestenus. Praefatio ad Ionam...* P. 171–172.

⁴ *Theodorus Mopsuestenus. Commentarius in Ioelem. Commentarius in XII prophetas minores...* P. 98, 5–8.

Бог все устроил в истории израильского народа так, чтобы подготовить и явить грядущее спасение во Христе.

Типология в пророческих книгах

Здесь важно пояснить, что особенность экзегезы Феодора заключается в том, что во всех пророческих книгах мессианское толкование вводится им не напрямую, а опосредованно через типологию. Он утверждает, что пророческое откровение, прежде всего, должно говорить о реалиях ветхозаветной эпохи, которые должны быть актуальны для непосредственных слушателей пророческого слова, а затем уже через типологию события, о которых идет речь, могут свидетельствовать о Христе.

«Кажется необходимым, чтобы каждый пророк по большей части говорил о том, что близко (ἐγγύθεν) к нему по времени, чтобы исполнение на деле становилось очевидным...»⁵.

Следовательно, пророческие книги необходимо понимать в контексте ближайших исторических событий, так что тема Христа как бы остается ими незатронутой. С точки зрения Феодора, взгляд пророков не простирается за пределы эпохи Маккавеев⁶. Однако из этого общего правила есть несколько исключений в Псалтири: 2-й, 8-й, 44-й и 109-й псалмы, в которых пророк Давид напрямую говорит о Христе. Во всех остальных случаях мессианское откровение в пророчествах передается только через типологию. Почву для такого восприятия этих текстов подготовил учитель Феодора Диодор Тарсийский⁷:

⁵ *Theodorus Mopsuestenus. Praefatio ad Ioelem. Commentarius in XII prophetas minores...* P. 79, 22–24, 170, 3–6. Cf. *Idem. Commentarius in Zachariam. Commentarius in XII prophetas minores...* P. 378, 14–18.

⁶ *Devreesse R. Essai sur Théodore de Mopsueste // Studi et Testi / R. Devreesse, ed. Vatican, 1948. Vol. 141. P. 70. Cf. Guinot J.-N. La cristallisation d'un différend: Zorobabel dans l'exégèse de Théodore de Mopsueste et de Théodoret de Cyr // Augustinianum. Roma, 1984. Vol. XXIV. P. 531.*

⁷ Впрочем, такой взгляд не получил дальнейшего распространения в православной традиции. Экзегетические принципы этих известных толкователей были усвоены сироязычной несторианской церковью. На западе проповедниками герменевтики Диодора и Феодора были друг последнего Юлиан Экланский и в 6-м веке Юнилий Африканский. Некоторое влияние имели латинские переводы толкования Феодора Мопсуестийского на послания апостола Павла (перевод V в., который нередко путали с комментариями Амвросиаста) и на некоторые псалмы. См. *Laistner M. L. W. Antiochene Exegesis in Western Europe during the Middle Ages // The Harvard Theological Review. Harvard, 1947. Vol. 40. № 1. P. 19–31.*

«Пророки, предвозвещая события, свои речи приспособляли и к временам, в которые они их произносили, и к последующим временам... Тем не менее, это не аллегория, но действительные события, которые могут подходить ко многому по благодати Того, Кто совершил их»⁸.

Таким образом, вербальное пророчество сообщает о фактах и лицах Ветхого Завета, в которых можно обнаружить прообразовательное сообщение о Христе. Дело в том, что антиохийские экзегеты смотрят на пророческие книги как на историческое повествование о действительных событиях, которые происходили, происходят или будут происходить. Поэтому, считают они, толкование пророчеств с учетом особенностей их языка должно строиться на тех же основаниях, что и толкование исторических книг. Следовательно, пророческий текст, как исторический рассказ может говорить о событиях или лицах, которые при определенном сходстве являются прообразами будущего. В таком случае необходима не текстуальная интерпретация пророческого текста, «но толкование истории, событий, лиц» в контексте божественного домостроительства⁹. Так, например, с точки зрения Диодора и Феодора, обетования, данные Аврааму (Быт 12:3) и Давиду (Пс 88:38; 2 Цар 7:12), относятся к их потомкам, которые в истории являются прообразами Христа¹⁰. В первом случае слова, сказанные Аврааму, во всей полноте не могут относиться ни к иудейскому народу, ни к отдельному его представителю, потому что не было в истории Израиля до Христа такого периода, когда благословение Божие достигло бы всех народов. Так же и во втором случае не было у евреев такого царя, жизнь и царство которого соответствовали бы словам пророка Давида. Отнести пророчества напрямую ко Христу Диодор и Феодор считают невозможным в силу контекста и древней еврейской экзегетической традиции¹¹.

⁸ *Diodorus Tarsensis*. Prologus Commentarii in Psalmum CXVIII // *Recherches de Science Religieuses* / L. Mariès, ed. Paris, 1919. Vol. IX. P. 96, 16–21; 98, 17–20.

⁹ *Schäublin C.* Untersuchungen zu Methode und Herkunft der Antiochenischen Exegese // *Theophania*. Köln–Bonn, 1974. Bd. 23. S. 168.

¹⁰ *Theodorus Mopsuestenus*. Commentarius in XII prophetas minores... P. 367, 23–28; 169–170. Cf.: *Diodorus Tarsensis*. Commentarii in Psalmos // *Corpus Christianorum. Series Graeca (CCSEG)* / J.-M. Oliver, ed. Brepols-Turnhout, 1980. T. 6. 17, 405–420; *Idem*. Commentarii in LXXI Psalmum // *Études Préliminaires à l'édition de Diodore de Tarse sur les Psaumes* / L. Mariès, ed. Paris, 1933. P. 140–142.

¹¹ *Theodorus Mopsuestenus*. Praefatio ad Ionam... P. 167, 20–25.

В первом случае Господь обещает произвести от Авраама великий народ и множество потомков, дать им благословение и Ханаанскую землю в наследство (Быт 12:2, 7; 13, 15–16 и т.д.), в силу чего пророчество необходимо относить ко всему еврейскому народу. Во втором случае речь идет обо всех потомках Давида, которым Господь обещает свою милость, если они будут соблюдать Его заповеди, и наказание, если будут их нарушать (Пс 88:32–36; 39–40; 2 Цар 7:14). Следовательно, 88-й псалом так же не может относиться к Спасителю напрямую. Поэтому Диодор и Феодор считают, что по контексту и логике пророческой речи эти отдельно взятые высказывания являются гиперболой. Пророки часто используют такой приём как экспрессивный инструмент воздействия на своих слушателей¹². Однако при этом в их текстах в некоторых случаях гипербола может быть явным указанием на типологию.

«Итак, Писание о многом невероятным образом случившемся или с народом, или с некоторыми избранными говорит весьма преувеличенно (ὕπερβολικώτερον) в словах, которые не имеют истины в очевидном смысле. Однако то же самое оказывается истинным тогда, когда бывает отнесено к Самому Господу Христу, Который во всем пресекает тень Закона»¹³.

Следовательно, текст пророчеств целиком необходимо отнести к еврейскому народу и потомкам царя Давида. Гиперболические выражения в свою очередь вполне соответствуют образу Христа, однако их нельзя относить к Нему напрямую, поскольку в таком случае это будет явным нарушением гармонии и логики пророческого текста. Поэтому гипербола в данном случае — прямое указание на скрытый в истории типологический смысл¹⁴.

Для примера так же рассмотрим толкование пророчества Захарии: *Премного ликуй, дочь Сиона, проповедуй, дочь Иерусалима, вот царь твой грядет к тебе, праведный и спасающий. Он кроток и восседает на подъяремной и молодом осле. И истреблю колесницы у Ефрема и коней в Иерусалиме, и истребится бранный лук, и будет множество и мир среди народов и Он возвестит мир народам, и владычество Его будет от моря до моря и от реки до концов земли* (Зах 9:9–10). С точки зрения Феодора, согласно

¹² Theodorus Mopsuestenus. Commentarius in XII prophetas minores... P. 89, 8–9; 371, 7–9.

¹³ Ibid. P. 368, 1–7. Cf. Diodorus Tarsensis. Prologus Commentarii in Psalmum CXVIII... P. 98.

¹⁴ Guinot J.-N. La typologie comme Technique herméneutique // Cahiers de Biblia Patristica. Strasbourg, 1989. Vol. 2. P. 21.

контексту, пророк говорит о Зоровавеле и возвращении евреев из вавилонского плена¹⁵. Однако слова пророчества едва ли можно приложить к нему и его времени. Поэтому толкователь утверждает, что пророк говорит об этих событиях «весьма преувеличенно (ὕπερβολικώτερον) в словах, которые не имеют истины в очевидном смысле», потому что он говорит о них метафорическим языком¹⁶. При этом оказывается, что гипербола точно соответствует Христу и Его времени. Следовательно, по мнению Феодора, здесь становится очевидной типологическая параллель между Зоровавелем и Христом. Что же в таком случае мешает ему отнести это пророчество напрямую к Спасителю? Контекст и логика текста. Дело в том, что 9-я глава начинается новый раздел книги, в котором речь идет об уничтожении всех врагов и поработителей евреев (Зах 9:1–8); о восстановлении храма (Зах 9:7–8); о возвращении из плена (Зах 9:11–12); о великой заботе Бога о евреях в дальнейшей истории (Зах 9:13–17). Поэтому, считает Феодор, 9-й и 10-й стихи нельзя отнести напрямую к Христу, не повредив контекст. Следовательно, этот отрывок нельзя признать прямым пророчеством о Нем.

«То, что это говорится о Зоровавеле, — совершенно ясно. Я же удивляюсь, что некоторые по-другому истолковывают смысл этого и относят одну часть к Зоровавелю, а другую к Господу Христу, что означает не что иное, как разделение пророчества между Зоровавелем и Христом. Это же вершина безумия»¹⁷.

Пророчество в Священном Писании — это логически организованная и законченная речь, в которой всегда можно выделить определенную тему. Поэтому невозможно представить, чтобы пророк говорил бессистемно несколько фраз об одном событии, потом тут же о другом, а затем о третьем. В данном случае пророк на протяжении всего раздела говорит о Зоровавеле в контексте событий его времени. Однако при этом с помощью гиперболического языка явно показывает, что этот иудейский начальник и происходящие в то время события явились прообразами Христа и Его времени¹⁸. Так в толковании на двенадцать пророков ясно говорит об этом друг и последователь Феодора Юлиан Экланский:

¹⁵ *Theodorus Mopsuestenus*. Commentarius in Zachariam. Commentarius in XII prophetas minores... P. 367, 4–25.

¹⁶ *Ibid.* P. 368, 2–4.

¹⁷ *Ibid.* P. 367, 24–29.

¹⁸ *Ibid.* P. 367, 29 et sequitur.

«Итак, следуя учению апостолов, мы узнали, как следует понимать Писания пророков, что они, описывая события в контексте своего времени, через неожиданные отступления или через высоты смыслов, обозначили также и будущие события и учат, что их величие видно в предшествующих [событиях]»¹⁹.

Пророк не делит свою речь на две части, но сознательно, по внушению от Бога, с помощью гиперболы показывает типологическую связь с событиями Нового Завета. Закон и пророки не говорят о Христе прямо, но, являясь начертанием Его образа, изображают *тень будущих благ* «через неожиданные отступления» посредством гиперболического языка²⁰.

Таким образом, и пророческие, и исторические книги предвозвещают Христа посредством типологии. Слова апостола Павла «*Закон имеет тень всех будущих [благ]*» (Евр 10:1; Кол 2:17) Феодор понимает в широком смысле, как указание на совокупность всех книг Ветхого Завета²¹. В соответствии с учением апостола этот толкователь утверждает, что большая часть (πλείοτα) ветхозаветных Писаний должна быть изображением новозаветной реальности²². Однако при рассмотрении дошедшего до нас экзегетического наследия мопсуестийского епископа становится очевидным тот факт, что он в Священном Писании Ветхого Завета признает мессианскими только те места, на которые ссылаются Господь и апостолы. Таким образом, πλείοτα в его интерпретации ограничиваются свидетельством Нового Завета. Однако при рассмотрении новозаветных свидетельств Феодор вносит свои коррективы, так что мессианских мест становится еще меньше. Ему кажется, что многие ссылки Христа и новозаветных авторов на Ветхий Завет представляют собой вырванные из контекста цитаты, которые были использованы ими в качестве подходящего риторического инструмента вне связи с их собственным смыслом²³.

¹⁹ *Julianus Eclanensis. Commentarii in duodecim prophetas* // PL / J.-P. Migne, ed. Paris, 1845. Vol. 21. Col. 1103C; Cf. *ibid.* Col. 971B.

²⁰ Cf. *Devreesse R. Essai sur Théodore de Mopsueste...* P. 87.

²¹ *Theodorus Mopsuestenus. Commentarius in Ioel.* Commentarius in XII prophetas minores... P. 96, 16.

²² *Theodorus Mopsuestenus. Commentarius in XII prophetas minores...* P. 97, 24; 170, 3.

²³ *Theodorus Mopsuestenus. Commentarii in Psalmos I-LXXX* // *Studi et Testi* / R. Devreesse, ed. Vatican, 1939. Vol. 93. P. 85–8, 99, 120, 137, 248, 439, 454–455.

«Этот обычай многим не известен, что является причиной большой ошибки. Очевидно, многие, не зная обиходного языка Писаний, верят всему, что вставлено в Новый Завет, и некогда было сказано пророками, и поэтому предлагают в своих толкованиях не истину, а басни»²⁴.

Так, например, Феодор отвергает мессианское значение 21-го (Мф 27:46), 30-го (Лк 23:46) псалмов, Ис 6:9–10; 53:1 (Ин 12:37–41) и др. А в толковании на 39-й псалом — «Жертвы и приношения Ты не восхотел, но тело уготовал мне. Всесожжения и жертвы за грех неуютны Тебе. Тогда я сказал: вот, иду, как в начале книги написано о мне, исполнить волю Твою, Боже» (Пс 39:7–9), — он пишет, что апостол Павел в Послании к Евреям (Евр 10:4–7) намеренно заменил «уши» на «тело», чтобы придать своей речи большую убедительность²⁵. Во всех этих случаях, считает Феодор, Господь и апостолы следуют еврейской риторической традиции использовать удобные библейские цитаты вне связи с их смыслом для иллюстрации и обоснования своих мыслей²⁶.

Поэтому не все гиперболы могут быть указанием на типологию, потому что не все из них соответствуют мессианскому времени. Следовательно, когда ему кажется, что мессианское толкование противоречит контексту, нарушает гармонию или логику текста, он признает его или ошибочным или, если речь идет о цитировании в книгах Нового Завета, риторическим приспособлением. Так в словах пророка Михея «И пойдут многие народы и скажут: придите, и взойдем на гору Господню и в дом Бога Иаковлева, и Он научит нас путям Своим, и будем ходить по стезям Его, ибо от Сиона выйдет закон, и слово Господне — из Иерусалима» (Мих 4:2) он не видит никакого сходства с событиями Нового Завета. Феодор в этом месте усматривает только сообщение о возвращении

²⁴ Ibid. P. 86: 17–21.

²⁵ Ibid. P. 248, 18–28; *Idem*. Commentarius in Hebraeos. Commentarius in epistolas B. Pauli (fragmenta) // PG / J.-P. Migne, ed. Paris, 1864. Vol. 66. Col. 965A.

²⁶ Ibid. P. 248, 18–25. В другом месте он отмечает, что апостол пользуется цитатами Библии так же, как это делают обычные ораторы: «Апостол поступает так же, как и мы имеем обыкновение поступать не только, когда пишем что-нибудь, но и когда беседуем в церквях и желаем доказать свои слова свидетельствами из Писания, которые бывают связаны с нашим словом большим подобием. Мы делаем это, чтобы привести пример, который может быть яснее чем то, что мы говорим. Если бы кто-либо увидел, что множество людей повсюду предаются порокам, оставив порядочность нравов..., то также прибавил то, что сказано пророком, поскольку *погиб почтительный от земли*» (*Idem*. Commentarii in Psalmos... P. 85, 25–86, 16; Cf.: *Idem*. Commentarius in Romanos. Commentarius in epistolas B. Pauli (fragmenta)... Col. 793B).

из вавилонского плена и критикует толкование другого экзегета (возможно, даже Диодора Тарсийского), который в этом пророчестве помимо предсказания о возвращении из плена видит прообраз Христа.

«Я не знаю, что побудило их говорить, что здесь есть какой-то образ того, что должно было произойти с Господом Христом, потому что очевидно, что всякий образ имеет некоторое подобие с тем, по отношению к чему и называется образом, поскольку выражение «От Сиона выйдет закон, и слово Господне — из Иерусалима» весьма отличается от распоряжения Господа Христа, о котором он ясно сказал самарянке: *Поверь Мне, женщина, наступает время, когда и не в Иерусалиме, и не на горе сей будете поклоняться Отцу* (Ин 4: 21:24)»²⁷.

Феодор видит несоответствие слов пророка «От Сиона выйдет закон...» новозаветной действительности, когда Христом было отменено поклонение в иерусалимском Храме. Поэтому, с его точки зрения, в этом пророческом описании возвращения из вавилонского плена нет достаточного сходства с событиями Нового Завета. Также в качестве дополнительного примера можно привести толкование 21-го псалма. Феодор считает этот псалом покаянной молитвой Давида, которую он принес Богу, когда был гоним Авессаломом. Здесь он также решительно критикует мессианское толкование других экзегетов. Слова «Далеко от спасения моего слова грехопадений моих» (Пс 21:2) никоим образом не могут соответствовать лицу Спасителя²⁸.

«Не желающие размыслить об этом, — пишет он, — стараются все пророчества отнести к Господу Христу; так что и то, что сказано о народе (иудейском), понимают подобным образом, и предоставляют иудеям повод смеяться, когда указывают на пророчества, по контексту Писания не относящиеся ко Христу»²⁹.

Итак, не умея разрешить видимые противоречия в библейском тексте, Феодор Мопсуестийский почти полностью лишает сообщение Ветхого Завета его мессианского характера. В таком случае его толкование Ветхого

²⁷ *Theodorus Mopsuestenus. Commentarius in Michaeam...* P. 207, 21–30.

²⁸ *Theodorus Mopsuestenus. Commentarii in Psalmos...* P. 120, 8–121, 1–13.

²⁹ *Theodorus Mopsuestenus. Commentarii in XII prophetas minores // Actio Conciliorum Oecumenicorum (ACO) / J. Straub, ed. Berlin, 1971. T. IV, Vol. I. P. 53, 5–8. Cf.: Idem. Contra allegoristas. Fragments syriaques du Commentaire des Psaumes // Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium (CSCO) / L. van Rompay, ed. Lovanii, 1982. Vol. 435. T. 189. P. 10, 10–12; Idem. Commentarius in Michaeam...* P. 207.

Завета по меткому выражению Феодорита Кирского, бывает «больше выгодно для иудеев, чем для питомцев веры»³⁰. Поэтому во многих случаях мопсуестийский епископ в своих толкованиях больше следует еврейской экзегетической традиции, чем христианскому преданию³¹.

Границы пророческого откровения и типологический смысл

Феодор считает, что пророки осознавали мессианское содержание типологического сообщения в исторических и пророческих книгах. При этом они видели типологию не только тогда, когда говорили сами, но и тогда, когда слушали или читали других³². Так в предисловии к толкованию на книгу пророка Ионы он отмечает, что и сам Иона, и другие пророки понимали более широкий смысл происшедших с ним событий.

«А это чрезвычайное и удивительное дело Он совершил с блаженным Ионой для наставления и духовного руководства всех пророков, через которых Он делами убеждал народ, что истинно все, что совершит Господь Христос, и что все люди по действию божественной благодати тогда обратятся к тому, что должно»³³.

Бог говорит о Христе через всех пророков, поэтому каждый в отдельности, видя, что его свидетельство находится в полном согласии со словами других, утверждает в вере и получает более совершенное ведение, узнав что-то новое у них.

Впрочем, не только пророки проникали в типологическое послание Ветхого Завета. Откровение о Христе было адресовано не одним только избранным праведникам, но всему еврейскому народу.

«[Бог] заранее возвестил людям пришествие Христа через многочисленные и разнообразные свидетельства, так что все иудеи с давних пор ждали Его пришествия»³⁴.

³⁰ *Theodoretus Cyrensis*. Interpretatio in Psalmos. Praefatio // PG / J.-P. Migne, ed. Paris, 1864. T. 80. Col. 860C.

³¹ Cf.: *Theodoretus Cyrensis*. Commentarius in Ezechielis // PG / J.-P. Migne, ed. Paris, 1864. T. 81. Col. 1168B; *Origenes*. Contra Celsum. 1: 55–56 // PG / J.-P. Migne, ed. Brepols, 1859. T. 11. Col. 761B–764C; *Hiesyhius Hierusalym*. Historia Ecclesiastica // ACO. T. IV. Vol. I. P. 90, 10–16.

³² *Theodorus Mopsuestenus*. Praefatio ad Ionam... P. 173–174.

³³ Ibid. P. 173, 31–174, 5; 175.

³⁴ Ibid. P. 169, 20; 173.

Таким образом, пришествие Христа было очевидным фактом будущего для всего еврейского народа, когда многообразие и обилие прообразов и пророчеств, очевидно, показывало и раскрывало Его спасительную миссию³⁵.

Однако при этом мопсуестийский епископ ограничивает мессианское откровение для ветхозаветного человека весьма жесткими рамками. Как было сказано выше, Феодор называет ветхозаветные пророчества по отношению к новозаветной действительности тенью (σκιά), или загадкой (αἴνigma), или образом (τύπος). Тень примерно в общих чертах показывает контуры тела, к которому относится. Глядя на нее невозможно составить ясного представления о предмете, можно только быть уверенным в его существовании. Также и загадка говорит не прямо о предмете, но туманными намеками указывает на него. Образ также является только лишь изображением или оттиском предмета³⁶. Используя эти термины, Феодор утверждает, что люди в границах Ветхого Завета только отчасти могли постигнуть значение таинственной реальности будущего³⁷. Поэтому вне контекста Нового Завета откровение о Христе в то время являлось неопределенным и туманным намеком.

«Преисполнено великого и ложного безумия и не избежит кощунства сказанное некоторыми, что пророк увидел Сына Божия (Зах 1:8), поскольку в этом месте очевидно, что никто из них (т.е. пророков) прежде пришествия Христа не знал Отца и Сына, ни Бога-Отца как Отца Бога-Сына, ни Бога-Сына как Сына Бога-Отца, ни того, что именно представляет Отец, и Тот, Кто произошел от Него. Когда в Ветхом Завете встречаются имена «отец» и «сын», тогда Бог в общем называется Отцом сообразно с его попечением о людях... Также они не имели никакого представления о Духе. Также они еще не знали о человеке, который был воспринят и соединен с божественной природой»³⁸.

³⁵ Ibid. P. 170–172, 174–175.

³⁶ *Iohannes Chrysostomus*. In dictum Pauli: Nolo vos ignorare, 4... Col. 248. Cf. *Theodorus Mopsuestenus*. Commentarius in XII prophetas minores... P. 97, 170, 207.

³⁷ Также см. *McLeod F.G.* Theodore of Mopsuestia // *The Early Church Fathers*. London and New York, 2009. P. 21–22.

³⁸ *Theodorus Mopsuestenus*. Commentarius in XII prophetas minores... P. 97; 325, 1–15; *Idem*. Commentarius in Euangelium Iohanni // *Corpus Scriptorum Orientalium* / J.-M. Voste, ed. et interpret. Louvain, 1940. Vol. 116. T. 63. P. 177, 3–28; 221, 8–19.

Поэтому ветхозаветные пророки, имея дело с тенью, загадкой или образом, не имели представления о Боге-Троице, божественном воплощении и многих других фактах спасительного промысла. Ветхозаветному человечеству было известно, что должен прийти Мессия-избавитель и обратить всех людей к благочестивой жизни. Все остальное могло быть только лишь предметом неопределенных чаяний. Даже апостолы, проводя много времени с Иисусом, никак не могли преодолеть ограниченные представления своего народа о Христе. Они «называли Его Христом и Сыном Божиим по обычаю называть так святых и праведных людей», и никак не могли поверить, что Он подлинно Христос — Сын Божий по природе³⁹.

Когда явился Христос, тогда стала явной истина событий (*ἀλήθεια πραγμάτων*), то есть содержание всех прообразов Ветхого Завета в свете первообраза⁴⁰. Точно так же, когда является тело, от которого прежде была видна только тень, становится очевидной действительность, о которой, глядя на тень, можно было только догадываться. Поэтому глубину типологии могут постигать только люди, просвещенные христианской верой. Для христиан типология — полноценное, ясное и неоспоримое свидетельство божественного Писания о Спасителе.

«Так посредством постановлений Закона Он определил, чтобы приносящие жертвы и кровь бессловесных животных получали пользу, чтобы у нас на основании сравнения стало больше веры в то, что кровью Господа Христа мы сподобимся величайших благ, как и блаженный Павел говорит: *Ибо если кровь быков и козлов и пепел телицы, через окропление освящает оскверненных, дабы чисто было тело, то насколько лучше Кровь Христа, Который Духом Святым принес Себя непорочно Богу, очистит совесть нашу от мертвых дел* (Евр 9:13–14)?»⁴¹

Так Ветхий Завет становится живым и наглядным евангелием Христа для верующих в Него, которые из сравнения его с Новым

³⁹ *Theodorus Mopsuestenus*. Commentarius in Zachariam... P. 325, 16–326, 20. Cf.: *Iohannes Chrysostomus*. Commentarii in Acta Apostolorum 1, 3 // PG / J.-P. Migne, ed. Paris, 1862. T. 60. Col. 18; *Origenes*. Contra Celsum 2, 2... Col. 797C–800A.

⁴⁰ *Theodorus Mopsuestenus*. Commentarius in XII prophetas minores... P. 97, 368–369. Cf. *Cyriillus Alexandrinus*. Commentarius in Isaiam // PG / J.-P. Migne, ed. Paris, 1864. Vol. 70. Col. 9A.

⁴¹ *Theodorus Mopsuestenus*. Praefatio ad Ionam... P. 171, 10–20. Cf.: *Iohannes Chrysostomus*. De prophetiarum obscuritate 1, 7 // PG / J.-P. Migne, ed. Paris, 1859. T. 56. Col. 174.

постигают величину и содержание того, что совершил Господь ради спасения человечества. Поэтому христиане из типологического откровения как из источника в отличие от ветхозаветного человечества могут черпать таинственные знания о Боге-Троице, спасительном промысле божественного воплощения Бога-Слова, и др.

Заключение

С точки зрения Феодора Мопсуестийского, типология пророчески изображает в истории тайну грядущего спасения всех людей. Феодор особо подчеркивает, что мессианское провозвестие в историю закладывает Сам Бог, открывая это пророкам, еврейскому народу и в совершенной мере уверовавшим во Христа. В своих толкованиях на пророческие книги, вводя мессианский смысл, экзегет отдает предпочтение исключительно типологии, совершенно упраздняя в них словесное пророчество о Спасителе. Феодор уверен, что слова пророков должны быть непременно актуальны для их эпохи, так что рамки вербального пророчества в его комментариях не простираются за пределы эпохи Маккавеев. Однако, поскольку Ветхий Завет является образом будущего избавления, то и исторические, и пророческие книги, очевидно, свидетельствуют о Христе через типологию. Таким образом, пророчество посредством событий (за исключением четырех псалмов из Псалтири) является единственным инструментом мессианского откровения в Ветхом Завете.

В ветхозаветный период откровение о Мессии как тень, прообраз или загадка могло быть понятно людям только отчасти, поскольку полнота знания о Боге и тайна спасения открылись только в пришествии Господа Христа. Тем не менее, для еврейского народа это откровение имело огромное значение. Лучшие представители Израиля — пророки и праведники видели в нём весть об избавлении от греха и о жизни в близком общении с Богом. Тем не менее, он утверждает, что мессианское откровение в Ветхом Завете носит характер намека, который в большинстве случаев вызывал неопределенные догадки и чаяния.

Смысл ветхозаветных прообразов во всей полноте открывается только уверовавшим во Христа в Новом Завете. В них они видят явное доказательство истинности христианской веры и на основании сравнения первообраза с прообразом осознают полноту значения спасительного промысла Божия и истин христианства.

Анализ дошедших до нас комментариев Феодора Мопсуестийского показывает, что из всего ветхозаветного откровения лишь только

в незначительном количестве отдельных мест может быть свидетельство о Христе. Так, например, в толковании на малых пророков только в шести случаях можно говорить о типологии (он считает, что прямых пророчеств о Христе там нет совсем); в Псалтири всего четыре псалма говорят о Нём напрямую и в пяти случаях Феодор видит возможность типологической интерпретации; в исторических книгах он видит прообразовательный смысл в местах, которые прошли рецепцию новозаветных авторов. В остальном Ветхий Завет в силу контекста и логики повествования, с его точки зрения, говорит исключительно о судьбе израильского народа в довольно узкой исторической перспективе. Эта особенность его взгляда на ветхозаветное откровение существенно отличает его экзегезу от святоотеческой. Его стремление видеть в Ветхом Завете главным образом сообщение о судьбе Израиля весьма превосходит взгляды его учителя — Диодора Тарсийского.

Источники и литература

1. *Cyrillus Alexandrinus*. Commentarius in Isaiam // *Patrologia Graeca* (PG) / J.-P. Migne, ed. Paris, 1864. Vol. 70. Col. 9–1399.
2. *Diodorus Tarsensis*. Commentarii in Psalmos // *Corpus Christianorum Series Graeca* (CCSEG) / J.-M. Oliver, ed. Brepols-Turnhout, 1980. T. 6. P. 320.
3. *Diodorus Tarsensis*. Commentarii in LXXI Psalmum // *Études Préliminaires à l'édition de Diodore de Tarse sur les Psaumes* / L. Mariès, ed. Paris, 1933. P. 140–142.
4. *Diodorus Tarsensis*. Prologus Commentarii in Psalmum CXVIII // *Recherches de Science Religieuses* / L. Mariès, ed. Paris, 1919. Vol. IX. P. 90–100.
5. *Hiesyhius Hierusalym*. *Historia Ecclesiastica* // *Actio Conciliorum Oecumenicorum* (ACO) / J. Straub, ed. Berlin, 1971. T. IV. Vol. I. P. 90–91.
6. *Iohannes Chrysostomus*. In dictum Pauli: Nolo vos ignorare // PG / J.-P. Migne, ed. Paris, 1862. T. 51. Col. 241–259.
7. *Iohannes Chrysostomus*. Commentarii in Acta Apostolorum // PG / J.-P. Migne, ed. Paris, 1862. T. 60. Col. 13–385.
8. *Iohannes Chrysostomus*. De prophetiarum obscuritate // PG / J.-P. Migne, ed. Paris, 1859. T. 56. Col. 163–174.
9. *Iulianus Eclanensis*. Commentarii in duodecim prophetas // PL / J.-P. Migne, ed. Paris, 1845. Vol. 21. Col. 961–1104.
10. *Origenes*. Contra Celsum // PG / J.-P. Migne, ed. Brepols, 1859. T. 11. Col. 641–1521.
11. *Theodoretus Cyrensis*. Interpretatio in Psalmos // PG / J.-P. Migne, ed. Paris, 1864. T. 80. Col. 857–1993.
12. *Theodoretus Cyrensis*. Commentarius in Ezechielis // PG / J.-P. Migne, ed. Paris, 1864. T. 81. Col. 807–1223.

13. *Theodorus Mopsuestenus*. Commentarius in XII prophetas minores / H. N. Sprenger, ed. Wiesbaden, 1977. P. 430.
14. *Theodorus Mopsuestenus*. Commentarii in Psalmos I–LXXX // Studi et Testi / R. Devreesse, ed. Vatican, 1939. Vol. 93. P. 561.
15. *Theodorus Mopsuestenus*. Fragments syriaques du Commentaire des Psaumes // Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium (CSCO) / L. van Rompay, ed. Lovanii, 1982. Vol. 435. T. 189. P. 100.
16. *Theodorus Mopsuestenus*. Commentarius in epistolas B. Pauli (fragmenta) // PG / J.-P. Migne, ed. Paris, 1864. Vol. 66. Col. 787–965.
17. *Theodorus Mopsuestenus*. Fragmenta // ACO / J. Straub, ed. Berlin, 1971. T. IV, Vol. I. P. 44–72.
18. *Theodorus Mopsuestenus*. Commentarius in Euangelium Iohanni // CSCO / J.-M. Voste, ed. et interpret. Louvain, 1940. Vol. 116, T. 63. P. 231.
19. *Devreesse R.* Essai sur Théodore de Mopsueste // Studi et Testi / R. Devreesse, ed. Vatican, 1948. Vol. 141. P. 439
20. *Guinot J.-N.* La cristallisation d'un différend: Zorobabel dans l'exégèse de Théodore de Mopsueste et de Théodoret de Cyr // Augustinianum. Roma, 1984. Vol. XXIV. P. 527–547.
21. *Guinot J.-N.* La typologie comme Technique herméneutique // Cahiers de Biblia Patristica. Strasbourg, 1989. Vol. 2. P. 1–34.
22. *Laistner M. L. W.* Antiochene Exegesis in Western Europe during the Middle Ages // The Harvard Theological Review. Harvard, 1947. Vol. 40. № 1. P. 19–31.
23. *Mariès L.* Études Préliminaires à l'édition de Diodore de Tarse sur les Psaumes. Paris, 1933. P. 169.
24. *McLeod F. G.* Theodore of Mopsuestia // The Early Church Fathers. London and New York, 2009. P. 51.
25. *Schäublin C.* Untersuchungen zu Methode und Herkunft der Antiochenischen Exegese // Theophania. Köln–Bonn, 1974. Bd. 23.

Priest Boris Timofeyev. A Typology of the Interpretation of Prophecy in the Works of Theodore of Mopsuestia

The article considers certain peculiarities of the views of Theodore of Mopsuestia on the messianic character of prophecy in the Old Testament. His commentaries on the Psalms, the twelve Minor Prophets, the Gospel of John and the Pauline Epistles are considered. On the basis of comparative analysis of the works of this exegete, the author attempts to show that, aside from some exceptions, Theodore is able to identify Christ in Old Testament prophecy only by way of typology.

Keywords: Antiochene school, Theodore of Mopsuestia, exegesis, hermeneutics, typology, typological prophecy, boundaries of prophetic revelation.

Priest Boris Timofeyev – Lecturer at the Department of Biblical Studies at Moscow Orthodox Theological Academy (bortim@mail.ru).

Священник Борис Тимофеев

ДИОДОР ТАРСИЙСКИЙ. ПРЕДИСЛОВИЕ К ТОЛКОВАНИЮ НА 118-Й ПСАЛОМ

Данная работа представляет собой попытку перевода «Предисловия к толкованию на 118 псалом» Диодора Тарсийского. В этом произведении он рассуждает об особенностях языка Священного Писания и о методах экзегетики. Рассматривается его отношение к различным методам толкования, в частности, духовному толкованию, аллегорическому и историческому. Перевод предваряется предисловием, в котором описывается история данного текста и анализируются взгляды Диодора Тарсийского на природу библейского языка.

Ключевые слова: Диодор Тарсийский, Антиохийская школа, экзегетика, герменевтика, типология, духовное толкование (θεωρία), аллегория, история, двойное пророчество.

Диодор Тарсийский (305 (310)–393 (394)) происходил от благородных родителей греков из Антиохии Сирийской. Он получил хорошее светское образование сначала на родине в Антиохии, а затем в столице наук — Афинах. В своем письме к Фотину Юлиан поносит Диодора за отступление от отеческих богов, уклонение в христианство и за критику языческой религии и философии¹. Это сообщение дает основание считать, что Диодор стал христианином уже в зрелом возрасте, после завершения своего обучения в Афинах. Первым его христианским учителем и наставником стал известный богослов Силуан Тарсийский². Он стал руководителем Диодора в изучении Священного Писания. Позже он продолжил изучение Писания под руководством Евсевия Эмесского³. Также

Священник Борис Тимофеев — преподаватель кафедры библеистики Московской православной духовной академии (bortim@mail.ru).

¹ Фрагмент из этого послания приводит Факунд Германский: *Facundus Germanensis. Pro Defensione trium capitulorum* 4. 2 // *Patrologia Latina* (PL) / J.-P. Migne, ed. Paris, 1848. Vol. 67. Col. 621AC.

² *Basilii Magnus. Epistola* CCXLIV, 3 // *Patrologia Graeca* (PG) / J.-P. Migne, ed. Paris, 1886. Vol. 32. Col. 916BC.

³ *Hieronimus Stridonensis. De viris illustribus*, CXIX // PL / J.-P. Migne, ed. Paris, 1845. Vol. 23. Col. 709. Достоверность этого свидетельства доказывает Н. Фетисов: *Фетисов Н., свящ. Диодор Тарсийский*. Киев, 1915. С. 59–65.

наставниками Диодора можно считать святителей Мелетия и Флавиана Антиохийских⁴.

Диодор был известным монахом подвижником, основателем и предстоятелем некоторых монастырей в окрестностях Антиохии. Его монашеским подвигам сопутствовала бурная миссионерско-просветительская деятельность, борьба с ересями Ария, Аполлинария и др. Он приобретает множество учеников и духовный авторитет в Антиохии и за ее пределами⁵. Около 378 года свт. Мелетий Антиохийский поставляет Диодора епископом Тарса⁶. В архиерейском сане Диодор принимает самое активное участие, как авторитетный борец против еретиков на II Вселенском Соборе в 381 году⁷. В завершение Собора Диодор был признан столпом и мерилom православия на Востоке, что, несомненно, в то время способствовало распространению его сочинений и взглядов⁸.

Диодор Тарсийский был весьма плодовитым писателем. Он написал множество богословских полемических трактатов и экзегетических произведений. Однако судьба их оказалась печальной. Практически все они были уничтожены во время борьбы с несторианской ересью и после осуждения трех глав на V Вселенском Соборе в 553 году. До нашего времени от его произведений сохранились только фрагменты, за исключением Комментария на псалмы (CPG 3818). Долгое время об этом комментарии было ничего неизвестно. Только в 1903 году профессор Парижского Католического университета Р.П.Ж. Лебретон обнаружил анонимный комментарий на псалмы 1–68 в рукописи Paris, gr. 168⁹.

⁴ *Theodoretus Cyrensis*. *Historia Ecclesiastica* II, 24; IV, 25 // PG. Paris, 1864. Vol. 82. Col. 1189AB.

⁵ См. о деятельности Диодора, как подвижника и христианского учителя: *Socrates Scholasticus*. *Historia Ecclesiastica* VI, 3 // PG. Paris, 1864. Vol. 67. Col. 668A; 67, 668A; *Iohannes Chrysostomus*. *Laus Diodori*, 4 // PG. Paris, 1859. Vol. 52. Col. 764; *Theodoretus Cyrensis*. *Historia Ecclesiastica* II, 24; IV, 25 // PG. Paris, 1864. Vol. 82. Col. 1069D; 1189AB. ; *Basilius Magnus*. *Epistola* CCXLIV, 3 // PG. Paris, 1886. Vol. 32. Col. 916BC. Его учениками были многие знаменитые богословы и экзегеты: святитель Иоанн Златоуст, святой Полихроний Апамейский, Феодор Мопсуетийский

⁶ *Theodoretus Cyrensis*. *Historia Ecclesiastica* V, 4 // PG. Paris, 1864. Vol. 82. Col. 1204A.

⁷ *Hermia Sozomenus*. *Historia Ecclesiastica* VII, 8 // PG. Paris, 1864. Vol. 67. Col. 1433AC. См. об этом подробно: *Фетисов Н., свящ.* Диодор Тарский... С. 192–203.

⁸ *Socrates Scholasticus*. *Historia Ecclesiastica* V, 8 // PG. Paris, 1864. Vol. 67. Col. 581.

⁹ Информация об этом взята из *Mariès L.* *Études préliminaires à l'édition de Diodore de Tarse sur les Psaumes*. Paris, 1933. P. 7–22, 24–57. Так же см.: *Olivier J.-M.* *Diodori Tarsensis Commentarii in Psalmos I–L. Introduction // Corpus Christianorum. Series Graeca (CCSEG) / J.-M. Oliver, ed. Brepols-Turnhout, 1980. T. 6. P. XI–LXXVII.*

Позже он установил, что это фрагмент комментария на псалмы 1–150 содержащегося в рукописи Paris. Coislin. Gr. 275, подписанной именем Анастасия, митрополита Никейского. Однако в виду явного антиохийского характера экзегезы авторство было поставлено под сомнение. Подобная рукопись была обнаружена в библиотеке афонской Лавры: Athos Laura Θ. Еще одна рукопись была найдена в библиотеке Вены, Vindob. 8. В результате анализа текста рукописей и фрагментов Диодора из Катен в 1910 году Л. Мариес доказал принадлежность комментария Диодору Тарсийскому. Независимо от него известный исследователь Роберт Девреессе, проанализировав найденные им рукописи (три в Риме и одну в Мессине, Mess. 38), также пришел к выводу, что этот комментарий принадлежит перу Диодора. В 1919 году последовало издание предисловия к Комментарию на псалмы и предисловия к толкованию на 118-й псалом (Louis Mariès. *Extraits du Commentaire de Diodore de Tarse sur les Psaumes // Recherches de Science Religieuses IX* (1919). P. 78–95). С этого издания и был осуществлен данный перевод. В 1972 году после тщательного исследования рукописного фонда Жан-Мари Оливер издал половину этого комментария с 1-го по 50-й псалом (Diodore de Tarse, *Commentaire sur les Psaumes I–L* (ed. Jean-Marie Olivier). Paris, 1972). Оставшаяся часть комментария пока ожидает своего издателя.

В комментарии Диодора особый интерес представляют предисловие к толкованию на 118-й псалом. В нем экзегет пытается систематически говорить об особенностях языка Библии и способах толкования.

В первую очередь Диодор показывает недопустимость аллегории. Термин аллегория он понимает двояко, как способ выражения и как метод толкования. В первом смысле он дает этому термину довольно широкое определение:

«Эллины называют аллегорией такое явление, когда подразумевается одно, а говорится другое»¹⁰.

Такое же определение этому термину дает автор Риторики для Геренния и другие древние риторы¹¹. Диодор, показывает, что аллегория по своей природе говорит посредством образов, которые не имеет ничего

¹⁰ *Diodorus Tarsensis. Prologus Commentarii in Psalmum CXVIII // Recherches de Science Religieuses / L. Mariès, ed. Paris, 1919. Vol. IX. P. 90, 11–12.*

¹¹ *Rhetorica ad Herennium IV. XXXIV. 4546. / T. E. Page, C. H. Litt, eds. London, 1954. P. 342–343.* Такими же словами определяет термин «аллегория» современник Диодора Флавий Сосипатр Харисий: *Allegoria est oratio aliud dicens aliud significans... (Flavius Sosipatrus.*

общего с действительностью (πράγματα)¹². Священное Писание, напротив, по своей природе исторично, то есть всегда говорит о действительных событиях (πράγματα) и их реальности (ἀλήθεια)¹³. Это существенная особенность природы Писания, искажение которой неминуемо приведет к подмене смысла.

Как метод аллегория в данном случае понимается им как философское толкование текста¹⁴. Этот метод часто применялся в толковании Гомера и других авторов, чтобы показать, что они говорят о вопросах этики и естественной философии¹⁵. Затем этот взгляд был перенесен на природу Священного Писания Филоном и Оригеном¹⁶. Диодор вступает с ними в полемику с намерением показать, что они приписывают Писанию чуждые ему свойства.

«Однако новаторы в области Священного Писания и мудрые в собственном тщеславии или по бессилию перед повествованием (ἱστορίαν), или по злому умыслу ввели аллeгорию не в смысле апостола, но ради своего тщеславия вынуждают читателей понимать одно вместо другого»¹⁷.

Он подчеркивает, что аллегория как метод, поскольку в Библии отсутствуют аллегорические пассажи — чуждое для нее явление, которое привнесено в христианство из языческой философии. Поэтому через аллeгорию в Священное Писание вместо собственного смысла привносится произвольное, инородное содержание.

Harisius. Ars Grammatica IV. Grammatici Latini / H. Keilius, ed. Lipsia, 1858. Vol. I. Fasc. 1. P. 276).

¹² См. далее: *Ibid.* P. 90, 12–25.

¹³ *Schäublin C. Untersuchungen zu Methode und Herkunft der Antiochenischen Exegese // Theophania. Köln-Bonn, 1974. Bd. 23. S. 32.*

¹⁴ «Бык, на котором Европа переплыла море — корабль, у которого нос был украшен резной головой быка; связь Зевса и его сестры Геры — смешение огненного эфира с воздухом» (*Diodorus Tarsensis. Prologus Commentarii in Psalmum CXVIII // Recherches de Science Religieuses / L. Mariès, ed. Paris, 1919. Vol. IX. P. 90, 11–23).*

¹⁵ *Schäublin C. Untersuchungen zu Methode und Herkunft der Antiochenischen Exegese. S. 59.* См. так же: *Anderson Jr. R. D. Glossary of Greek Rhetorical Terms // Contributions to Biblical Exegesis and Theology, Peeters, 2000. T. 24. P. 16.*

¹⁶ По крайней мере в этом был уверен ученик Диодора Феодор Мопсуестийский: *Theodorus Mopsuestenus. Fragments syriaques du Commentaire des Psaumes // Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium (CSCO) / L. van Rompay, ed. Lovanii, 1982. Vol. 435. T. 189. P. 16–17.*

¹⁷ *Diodorus Tarsensis. Commentarius in Psalmos. Praefatio, 139–148 // CCSEG / J.-M. Oliver, ed. Brepols-Turnhout, 1980. T. 6. P. 7.*

«Но прежде всего, следует заметить, чему я и в предисловии к Псалмам привел ясные доказательства, что хотя Божественное Писание знает имя «аллегория», однако не знает самого явления. А именно, хотя блаженный Павел воспользовался этим именем, сказав: «В этом есть иносказание (ἄτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα). Это два завета» (Гал 4:24) и т.д., однако он не использовал ни имя, ни само явление так, как делают это эллины»¹⁸.

Апостол Павел не только сохраняет историческую идентичность известных событий, но также отталкивается от нее в своих рассуждениях, показывая провиденциальное родство ветхозаветной и новозаветной истории¹⁹. Такое толкование апостола Диодор в отличие от аллегии называет духовным (θεωρία). Духовное толкование — это метод выявления провиденциальных параллелей между фактами истории ветхозаветной и новозаветной путем сопоставления событий.

«Оно никоим образом не разрушает предложенную историю, но, не разрушая историю, духовно толкует (ἐπιθεωρεῖ) разные схожие между собой события»²⁰.

Таким образом, духовное толкование в трудах Диодора ассоциируется с типологией и основывается на мысли апостола Павла: «Закон имеет тень будущих благ» (Кол 2:17; 1 Кор 10:11; Евр 10:1).

В пророческом тексте указанием на необходимость применения духовного толкования служит гипербола. Библейская гипербола — это не просто экспрессивный инструмент, для выразительного описания значимых событий и состояния их участников²¹. Гипербола в рамках Ветхого Завета — это провиденциальное указание на грядущие события новозаветной эпохи. Пророки, описывая в преувеличенном виде события своего времени, тем самым по действию Святого Духа также намекают на Христа и Его время.

¹⁸ *Diodorus Tarsensis*. Prologus Commentarii in Psalmum CXVIII // *Recherches de Science Religieuses* / L. Mariès, ed. Paris, 1919. Vol. IX. P. 90, 6–11.

¹⁹ *Diodorus Tarsensis*. Commentarius in Psalmos. Praefatio, 123–160... P. 7; *Idem*. Prologus Commentarii in Psalmum CXVIII // *Recherches de Science Religieuses* / L. Mariès, ed. Paris, 1919. Vol. IX. P. 90–92.

²⁰ *Diodorus Tarsensis*. Prologus Commentarii in Psalmum CXVIII... P. 90, 27–28; *Idem*. Commentarius in Psalmos. Praefatio 146–153... P. 7–8

²¹ Сравни с понятием о гиперболе в древней филологии: *Anderson Jr. R.D.* Glossary of Greek Rhetorical Terms... P. 123.

«Пророки, предвозвещая события, свои речи приспособляли и к временам, в которые они их произносили, и к последующим временам. При этом оказывается, что о настоящих обстоятельствах времени говорится гиперболически, а по отношению к исполнению пророчеств — вполне подходящим и соответствующим образом»²².

Диодор называет пророческий текст одновременно историей и пророчеством. Историей, потому что пророчество описывает конкретное историческое событие в рамках Ветхого Завета, а пророчеством, потому что гипербола всегда указывает на Христа²³. Разбирая гиперболические пророчества, Диодор говорит о конкретных событиях Ветхого Завета, а затем от них переходит ко Христу. Диодор убежден, что поскольку пророчество говорит о конкретных событиях, то экзегеза пророческих книг не должна отличаться от экзегезы книг исторических²⁴. Поэтому он вводит духовное толкование, которое основано на провиденциальном родстве событий, как и типология.

«Если кто... говорит, что (святые) говорят о том, что (118-й псалом) соответствует как тогдашним обстоятельствам, так и последующим, тот верно говорит. Тем не менее, это не аллегория, но действительные события, которые могут подходить ко многому по благодати Того, Кто совершил их»²⁵.

Помимо гиперболы Диодор перечисляет свойственные языку Священного Писания и другие обороты речи. Делает он это, чтобы, с одной стороны, на ясных примерах показать читателям особенности языка библейского текста, а с другой — доказать, что в нем не может быть аллегорий. Диодор считает, что Писание, как и иное литературное произведение должным образом может понять только тот, кто знает риторические приемы (τρόποι), которыми пользовался автор²⁶. Диодор

²² *Diodorus Tarsensis. Prologus Commentarii in Psalmum CXVIII...* P. 96, 17–20; *Idem. Commentarius in Psalmum LXVIII / Mariès L. Études préliminaires à l'édition de Diodore de Tarse sur les Psaumes...* P. 136.

²³ *Ibid.* P. 98, 11–20; *Idem. Commentarius in Psalmum LXXI // Mariès L. Études préliminaires à l'édition de Diodore de Tarse sur les Psaumes...* P. 140–142.

²⁴ *Schäublin C. Untersuchungen zu Methode und Herkunft der Antiochenischen Exegese...* S. 85.

²⁵ *Diodorus Tarsensis. Prologus Commentarii in Psalmum CXVIII...* P. 98, 16–20.

²⁶ Этот принцип фактически был сформулирован в первых комментариях на Гомера и Вергилия. Проблема понимания литературных, философских произведений и необходимость владеть приемами риторики и философии породили множество

рассматривает в библейском тексте следующие обороты речи: образная речь (τροπολογία), сравнение (παραβολή), загадка (ἀίνιγμα), гиперболола (ὑπερβολή), история (ἱστορία). Это риторические термины, и вполне очевидно, что определения Диодора находятся в зависимости от современной ему риторики. Это не удивительно: сам Диодор получил в свое время самое высшее образование у грамматистов и риториков, вследствие чего прекрасно владел приемами анализа литературных и философских памятников. С другой стороны Священное Писание использует те же самые обороты речи. Поэтому, встречая в тексте Писания те же явления, он пользовался по своему усмотрению известными терминами и методами²⁷.

Термин τροπολογία²⁸ — образная речь — Диодор понимает в узком смысле как развернутую метафору, которая представляет собой логическую последовательность метафор. Цицерон и Квинтилиан такое же определение дают литературной аллегории: «quemadmodum ἀλληγορίαν facit continua μεταφορὰ sic hoc schema faciat tropos ille contextus»²⁹.

Интересно, что Феодорит Кирский в своем толковании на Песнь Песней с одной стороны следует за Диодором в определении и употреблении этого термина, а с другой, так же как и Квинтилиан, называет образную речь аллегорией³⁰. В свою очередь Феодор Мопсуестийский то же явление, что и Диодор, называет полным сравнением (παραβολή)³¹.

Παραβολή в определении Диодора — сравнение, которое может быть полным (с союзом «как») и кратким (без союза). Здесь

учебников и справочников. См.: *Schäublin C. The contribution of Rhetorics to Christian Hermeneutics // Hand Book of Patristic Exegesis / C. Kannengiesser, ed. Leiden–Boston, 2004. Vol. I. P. 154–155.*

²⁷ Ibid. P. 159–163.

²⁸ Τροπολογία — это широкое понятие, которым обозначались все обороты речи (τρόποι). Существовали различные справочники тропов (περὶ τρόπων; περὶ σχημάτων; de schematibus et tropis).

²⁹ *Quintilianus. Instructionis oratoriae IX. II. 46 / H. E. Butler, M. A., ed. London, 1959. Vol. III. P. 400.* Квинтилиан фактически повторяет Цицерона. См.: *Ellendt F. Explicationis / M. Tulli Ciceronis de Oratore libri tres III. 41. 166. Regimonti Prussorum, 1840. Vol. II. P. 427.*

³⁰ *Theodoretus Cyrensis. Explanatio in Canticum Canticozum // PG. Paris, 1864. Vol. 81. Col. 32D–33, 40A.*

³¹ Также, как и Диодор, он упрощает общепринятую классификацию тропов и для простоты не различает полное сравнение παραβολή и краткое сравнение μεταφορά. *Theodorus Mopsuestenus. Contra alleroristas. Fragments syriaques du Commentaire des Psaumes // CSCO / L. van Rompay, ed. Lovanii, 1982. Vol. 435. T. 189. P. 9, 1–20.* Ср.: *Theodorus Mopsuestenus. Commentarius in Psalmos I–LXXX // Studi et Testi / R. Devresse, ed. Vatican, 1939. Vol. 93. P. 112, 1–116, 5.*

возможно для простоты Диодор не различает παραβολή (полное сравнение) и μεταφορά (краткое сравнение)³², хотя в Комментарий на Псалмы такое разделение прослеживается³³. Παραβολή, по мнению Диодора, также означает учение (διδασκαλία) или рассказ (διήγημα, διήγησις): «Открою в притче (ἐν παραβολῇ) уста мои» (Пс 48:5а; 77:2)³⁴. Вероятно, в данном случае толкователь имеет в виду библейские притчи³⁵. Так же этим термином, по мнению Диодора, в Писании обозначается трудный вопрос (πρόβλημα) или загадка (αἴνιγμα). Это тоже риторические термины, которые могли употребляться в том же значении, в котором использовано παραβολή в речи Самсона: «Из едящих получилась пища и из сильных сладкое» (Суд 14:14)³⁶.

Риторический термин αἴνιγμα (загадка) получает новое определение. Диодор называет загадками темные места в повествовании Моисея и считает, что для их прояснения необходимо опираться на слова Христа, потому что

«Господу позволительно объяснять загадки, а пророкам и апостолам говорить о самих предметах (πράγματα)»³⁷.

Он обращает внимание читателей на то, что предметом загадочной, то есть не вполне ясной речи бытописателя являются действительные предметы и события (πράγματα). Тем самым он устраняет повод видеть в повествовании бытописателя переносный смысл.

Ἱστορία у Диодора равно διήγησις и означает рассказ или повествование о событиях³⁸. Говорит он об этом, вероятно, для того, чтобы показать любителям аллегории, что в повествовательной речи Писания нет оснований для подобного метода толкования.

Таким образом, перечисляя обороты речи, которые использует Библия, Диодор старается наглядно показать, что в ней нет места аллегории. Он разбирает по видам различные места Библии, которые некоторые

³² Ср.: *Quintilianus*. *Instructionis oratoriae* VIII.VI. 8–9 / T.E Page, C. H. Litt, eds. London, 1959. Vol. III. P. 304; *Aristoteles*. *Ars rhetorica* 3. 4. 20–25 / A. Roemer, ed. Lipsia, 1898. P. 185.

³³ *Diodorus Tarsensis* *Commentarius in Psalmos* 9, 40; 16, 74 (здесь он употребляет оба термина, обозначая краткое сравнение: παραβολικῶς καὶ μεταφορικῶς); 17, 40...

³⁴ *Diodorus Tarsensis*. *Prologus Commentarii in Psalmum CXVIII...* P. 94, 1–14; *Idem*. *Commentarius in Psalmos I–L...* P. 48, 43–58.

³⁵ *Anderson Jr. R. D.* *Glossary of Greek Rhetorical Terms...* P. 86.

³⁶ Cf.: *Ibid.* P. 13.

³⁷ *Diodorus Tarsensis*. *Prologus Commentarii in Psalmum CXVIII...* P. 94, 29–30.

³⁸ *Ibid.* P. 94, 37–96, 5.

считали аллегориями, и показывает, что их природа и смысл не имеют с этим ничего общего. Риторическая терминология в его рассуждениях носит вспомогательный характер и нужна для того, чтобы придать рассуждениям большую ясность, а заключениям конкретность. Терминами он пользуется свободно в соответствии со своими целями, придавая им по необходимости нужное значение. Это помогает ему дать четкую классификацию особенностей языка Писания, что позволяет наглядно показать способы разъяснения тех мест, где эти особенности встречаются.

Предисловие к толкованию на 118 псалом Диодора Тарсийского.

[90] Одно в Божественном Писании достаточно ясно показывает буква, а смысл другого постигается посредством духовного толкования (θεωρεῖται). Так вот, поскольку существует большая разница между буквальным смыслом и духовным, аллегорией и образной речью, образами и сравнением, то толкователю необходимо разбирать по категориям и объяснять каждую фигуру речи, чтобы читающий увидел, что является буквальным смыслом, что духовным и так далее.

Но прежде всего, следует заметить, чему я и в предисловии к псалмам привел ясные доказательства, что хотя Божественное Писание знает наименование «аллегория», однако не знает самого явления. А именно, хотя блаженный Павел воспользовался этим именем, сказав: *«В этом есть иносказание (ἄτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα). Это два завета»* (Гал 4:24) и т.д., однако он не использовал ни имя, ни само явление так, как делают это эллины. Ведь они называют аллегорией такое явление, когда подразумевается одно, а говорится другое, подобно тому, как это видно в следующем примере (ведь нужно привести один или два примера для ясности). Говорят, что Зевс, превратившись в быка, похитил Европу и перенес ее через море в другие края. Это понимается не так, как говорится, но так, что Европа, сев на корабль, который имел изображение быка на носу, переплыла море. Ибо поистине невозможно было живому быку переплыть такое широкое море. Это аллегория. И еще Зевс одновременно называет Геру сестрой и женой. Повествование (λέξις) показывает, что Зевс имел связь со своей сестрой Герой и, что она была ему и сестрой, и женой. Это сообщает повествование, но аллегорически здесь говорится о том, что огненный эфир, соединяясь с воздухом, создает некую смесь для земных предметов. А поскольку воздух находится

по соседству с эфиром, то по причине этого соседства повествование называет эти стихи братом и сестрой, а по причине смешения называет их мужем и женой. Вот какие аллегории у эллинов, и сказанного доселе довольно, не то я, чего доброго, предамся пустякам, объясняя множество аллегорий, как об этом уже было сказано.

Однако божественное Писание не так понимает слово «аллегория». А как? Скажу кратко. Оно никоим образом не разрушает предложенное повествование, но, не разрушая повествования, духовно толкует (ἐπιθεωρεῖ) разные схожие между собой события. Например, рассмотрим само это выражение апостола, поскольку из него особенно ясно видно, что апостол называет аллегорией духовное толкование (ἐπιθεωρίαν). А именно, в то время как предложено повествование о Исааке и Исаве и их матерях, Сарре и Агари, апостол предложил следующее духовное толкование: он истолковал Агарь как гору Синай, а мать Исаака как Иерусалим, поскольку она была свободной и ей надлежало стать [92] матерью всех верующих. Однако когда апостол так применил духовное толкование, то через это не разрушил повествование. И действительно, кто сможет убедить нас в том, что апостол говорит, будто история Агари и Сарры не происходила на самом деле? Итак, в то время как предлагается повествование, он применил духовное толкование и истолковал предложенное в смысле более высоких событий. Следовательно, именно такое толкование апостол называет аллегорией, зная, как уже было сказано, имя «аллегория», но совершенно не допуская самого явления. Об этом уже говорилось и в предисловии к псалмам, однако ничто не мешает для ясности и здесь поместить те же самые рассуждения.

А образная речь — это когда, например, пророк, описывая события, использует образные выражения для усиления сказанного, причем образная речь проясняется при помощи последовательности повествования. Например, когда Давид, говорит о народе: «*Виноградник из Египта Ты перенес*» (Пс 79:9), — а затем, назвав народ виноградником и объяснив это через последующие слова, сказал: «*Ты прогнал народы и посадил его*», — снова продолжает всегда говорить о народе как о винограднике. А именно, сказав, что виноградник вырос и распространил свои побеги, он прибавляет: «*Для чего же ты снял ограду его, и обирают его все проходящие по дороге?*» (Пс 79:13). И к этому добавляет: «*Повредил его лесной кабан*» (Пс 79:14). Хотя и очевидно, что он намекает на Антиоха Епифана, который причинил столько зла Маккавеям, тем не менее, он сообразуется с оборотом речи, и когда называет народ виноградником, и когда

называет Антиоха кабаном, его повреждающим. В свою очередь Исаия, сказав о народе образно и назвав его виноградником, говоря: «*Был виноградник у возлюбленного моего на вершине в плодородном месте. И я обнес его оградой и окопал*» (Ис 5:1), — и далее в конце, проясняя образную речь, прибавил: «*Ибо виноградник Господа Саваофа есть дом Израилев, а люди Иуды — Его возлюбленное насаждение. Я ждал, что он сотворит суд, а он совершил беззаконие и не правду, а крик*» (Ис 5:7). Вот что такое образная речь.

Сравнение же (παράβολή) становится очевидным, когда приводится вместе с союзом «как», например, когда (псалмопевец) говорит: «*Как вода разлились и рассыпались все кости мои*» (Пс 21:15)³⁹. И в другом месте: «*Я сделался для них как отвратительный мертвец*» (Пс 37:21)⁴⁰, и все, что вводится таким же образом. Однако часто (Писание) употребляет сравнение и без этого союза, например, когда говорит: «*Ты сделал мышцы мои медным луком*» (Пс 17:35), вместо [94]: «*как медный лук мышцы мои*». И в другом месте: «*Положили меня в глубокую яму*» (Пс 87:7). И в другом месте: И «*Авраам, подняв глаза, увидел трех мужей*» (Быт 18:2), вместо: «*как бы трех мужей*». Итак, здесь сравнения употребляются с опущением «как». Писание часто называет сравнением рассказ или учение, когда говорит: «*Открою в притче (ἐν παράβολῃ)*⁴¹ уста мои, возведу трудные вопросы от начала» (Пс 77:2). Итак, здесь оно называет сравнением учение или рассказ. Оно, конечно, называло сравнение и трудным вопросом в тех случаях, когда намеривалось говорить о трудном вопросе и загадке, как, например, Самсон предложил трудный вопрос филистимлянам или палестинцам (ибо палестинцы и есть филистимляне), говоря: «*Из едящего получилась пища и из сильного сладкое*» (Суд 14:14). И он победил бы палестинцев, если бы, оказавшись во власти женской сласти, не был бы предан, и его мудреный вопрос закончился

³⁹ Сравни с текстом LXX: *Я разлился (ἐξεχύθην) как вода, и рассыпались все кости мои*. Феодорит читает это стих также, как и Диодор: *Theodoretus Cyrensis. Commentarius in Psalmos // PG. Paris, 1864. Vol. 80. Col. 116B*.

⁴⁰ Этих слов нет ни в греческом тексте LXX, ни в еврейском тексте. В тексте, который толкует Диодор в своем комментарии этот стих читается по-другому: *ἀπέρριψάν με τὸν ἀγαπητὸν ὡσεὶ νεκρὸν ἐβδελυμένον*: отвергли меня возлюбленного, как отвратительного мертвеца. Таким же образом этот стих читают Феодорит и Феодор (*Theodoretus Cyrensis. Commentarius in Psalmos PG. Paris, 1864. Vol. 80. Col. 1144B; Theodorus Mopsuestenus. Commentarius in Psalmos I-LXXX // Studi et Testi / R. Devreesse, ed. Vatican, 1939. Vol. 93. P. 230, 23*).

⁴¹ В тексте LXX множественное число: ἐν παράβολαῖς (в притчах).

ничем. Таким образом, и сравнение, и трудный вопрос употребляются в одних случаях вместе с союзом «как», а в других без.

Что же касается повествований Моисея, то их можно скорее назвать множеством загадок, чем аллегориями. Ведь когда он говорит: «Змей говорит жене, и жена говорит змею, и Бог говорит змею» (Быт 3:1–4) — это загадки. А именно, не то, чтобы не было змея, напротив, был и змей, но через змея действовал дьявол. Итак, хотя Писание говорит о змее, как о видимом существе, однако тайно указывает на дьявола. Ведь если бы это была аллегория, то следовало бы быть только имени змея, как об этом уже было сказано. Здесь же согласна с истиной была и вещь (πράγμα), и загадка. Это был настоящий змей, но поскольку змей, в то время как по природе змей — животное бессловесное, говорил, то ясно, что он говорил под действием дьявола. Однако имеющий власть открывать тайны и загадки, прояснил это место в Евангелиях, говоря о дьяволе: «Он был человекоубийцей от начала и не устоял в истине..., потому что он лжец и отец ее» (Ин 8:44). Хорошо сказал: «и отец ее», потому что он и солгал первым и сам породил ложь. Поэтому прибавил: «И отец ее» вместо: «(отец) самой лжи». Итак, Господу позволительно объяснять загадки, а пророкам и апостолам говорить о самих предметах. Поэтому Моисей сказал: «змея», и апостол Павел сказал: «змей». Ведь он так говорит: «Боюсь, чтобы, как змий хитростью своей прельстил Еву, так не повредил бы и ваши умы» (2 Кор 1:3). И он здесь назвал дьявола змеем, не потому, что змей обладает разумом, но намекнул, что именно в нем действовал дьявол. Ибо рассудительность присуща не бессловесному животному, а разумному. Однако сказанного об этих оборотах речи вполне достаточно. Касательно этой обширной темы мы сказали немного, оставляя пространство трудолюбивым говорить об этом более полно, привлекая подобные примеры.

А история — это чистое изложение случившихся событий. [96] Она высоко ценится, когда не смешивается ни с размышлениями автора, ни с какими-либо вставками, или описаниями характеров⁴² или олицетворениями⁴³, какова, например, история Иова. Будучи понят-

⁴² Ἠθολογία — описание особенностей внутренних качеств конкретного человека с точки зрения его слов или поступков. В других случаях это может быть описание определенных видов характера, например, гневливый, хитрый или хвастливый. См.: Anderson Jr. R. D. Glossary of Greek Rhetorical Terms // Contributions to Biblical Exegesis and Theology, 24 (2000). P. 60.

⁴³ Προσωπολογία — риторический прием, который использовался, когда автор в соответствии со своими целями вкладывает слова в уста воображаемого лица или собеседника

ной, ясной и краткой, она не утомляет читателей размышлениями писателя и длинными описаниями характеров.

Итак, все это необходимо понимать вот таким образом. Мне же, в то время как я намереваюсь при помощи благодати Господа истолковать 118-й псалом, было необходимо тщательно разобрать вышеупомянутые обороты речи. Поскольку псалом содержит много подобных оборотов, то мы в предисловиях объяснили их читателям, дабы они знали, что в псалме одно понимается буквально, а другое является образной речью, или сравнением, или загадкой. Ибо в нем вовсе нет аллегии, как то вообразили некоторые толкователи, отвергнувшие буквальный смысл, и вместо того, что написано, привнесшие свои пустые измышления, так что они и слух читателей обременили, и разум свой оставили лишенным святых мыслей. Ведь если бы они сказали, что этот псалом, поскольку он произнесен Богом, сопутствует многим поколениям людей, и относится как к настоящим, так и к более высоким событиям, то их толкование было бы справедливым. Я имею в виду следующее. Пророки, предвещающая события, свои речи приспособляли и к временам, в которые они их произносили, и к последующим временам. При этом оказывается, что о настоящих обстоятельствах времени говорится гиперболически, а по отношению к исполнению пророчеств — вполне подходящим и соответствующим образом. Для ясности ничто не мешает привести один или два примера. 29-й псалом, согласно буквальному смыслу, произносится от лица Езекии, когда он был избавлен от болезни и от угнетающей его войны с ассирийцами, и он так сказал после освобождения от бед: *«Превознесу Тебя, Господи, ибо ты вознес меня, и не дал веселиться моим врагам о мне. Господи, Боже мой, я возопил к Тебе, и Ты исцелил меня, возвел от ада душу мою, избавил меня от нисходящих в могилу»* (Пс 29:2). И это подошло самому Езекии, который тогда был избавлен от тяжких бед, подходит и всем людям, когда они достигнут обещанного воскресения. Ведь тогда будет самое время каждому человеку сказать Богу, как этот Езекия: *«Превознесу Тебя, Господи, ибо ты вознес меня, и не дал веселиться моим врагам о мне»*. И если Езекия назвал врагами ассирийцев и радующихся его болезни, то все люди справедливо называют своими врагами вместе все страдания, саму смерть, дьявола, и все то, что сопутствует смертности. И далее: *«Господи, Боже мой,*

(человека или предмета, которые часто носят собирательный или абстрактный характер). Впрочем, в таком случае говорящий может быть вполне реальной личностью, которая в данный момент отсутствует, например, умерший. См.: Ibid. P. 106–107.

я возопил к Тебе, и Ты исцелил меня, извел от ада душу мою». Езекия, кажется, произнося это тогда, говорит гиперболически, ведь он был спасен не от ада, но как бы от ада, в виду тяжести болезни. Однако сказанное им тогда преувеличенно: [98] «*возвел от ада душу мою*», — будет более законно по отношению к нему, когда он воскреснет из мертвых. И далее еще подобный стих: «*избавил меня от нисходящих в могилу*». Очевидно, что могилой он называет смерть. Однако если тогда это слово было сказано о ней гиперболически, то когда на самом деле он воскреснет из мертвых, прежняя гипербола окажется правдой, потому что сами события дорастут до того, что тогда было сказано преувеличенно. И то же самое ты найдешь почти во всех речах святых и увидишь, что они и к обстоятельствам их времени подходили, и соответствуют будущим событиям. Дело в том, что сама благодать Духа преподносит людям вечные и непреходящие дары, я имею в виду божественные слова, которые могут подойти ко всякому времени вплоть до самого конца человечества. Или еще, так же и 84-й псалом был произнесен от лица возвращающихся из вавилонского плена, и говорит следующее: «*Господи, Ты явил благоволение к Твоей земле, возвратил пленных Иакова, простил беззакония народа Твоего*» (Пс 84:1–2) и т.д. Это и тогда соответствовало событию возвращения из плена, однако намного больше подойдет и к воскресению, когда мы, будучи избавлены от смертности, будем освобождены от всех грехов, что еще ближе к истине. Поэтому, если кто, поняв таким же образом и 118-й псалом, скажет, что (святые) говорят о том, что соответствует как тогдашним обстоятельствам, так и последующим, тот скажет верно. Тем не менее, это не аллегория, но действительные события, которые могут подходить ко многому по благодати Того, Кто совершил их.

Так вот, этот столь пространный, столь объемный и прекрасный псалом был произнесен в Вавилоне от лица святых, которые, с одной стороны, желали вернуться в Иерусалим, ради божественных законов и совершающихся там благочестивых таинств, а с другой стороны, имели дерзновение просить об этом по причине святости их жизни. Ведь нет мужа, который, пребывая во власти грехов, дерзал просить о том, чего желает, кроме разве того, что он в той или иной степени просит избавления от бед. Просить же исполнения лучших желаний не позволяет ему совесть, и он считает, что получает достаточно благодати, если избавился от настоящих бед. Так что это просьба великих и лучших мужей, живущих добродетельно, которые в силу добродетели имеют дерзновение

на такую просьбу. Если кто, в то время как тема псалма такова, скажет, что этот псалом подходит вообще всем святым, которые всегда просят у Бога достигнуть всеобщего воскресения, как находящиеся в Вавилоне просили достигнуть Иерусалима, которого они и достигли, тот не погрешит против собственного смысла псалма. Он, имея богатое содержание, подходит и к просьбе, находящихся в Вавилоне, но в более прямом значении соответствует стремящимся к всеобщему воскресению. Однако постижение именно такого духовного смысла следует оставить тем, кто получил больше благодати, мы же давайте поговорим о просьбе святых об Иерусалиме. Если же кто-то сомневается, что в плену были и святые, то сильно заблуждается, ведь их там было очень много. Некоторые же из них стали известными, а некоторые отошли ко Господу неприметно и в безвестности, однако не потерпели вреда от того, что мир не узнал о них, [100] как и Павел сказал о них, что многие «скитались в овечьих и козьих шкурах в нужде, притесняемы, истязаемы», — и добавляет: «которых был недостоин весь мир» (Евр 11:37–38). Ведь для того, чтобы кто-нибудь не сказал: «Почему они остались безвестны?», — он прибавил: тем из них, которые остались в безвестности, это не принесло вреда, однако мир оказался недостойным знать о них. Впрочем, были среди них в Вавилоне и известные своим благочестием и добродетелью, такие как Даниил и три отрока, Иезекииль, Зоровавель, Иисус сын Иоседека, Ездра и другие подобные им. Однако в данном случае псалом произносится от лица всех святых, находящихся в плену, или даже возвращающихся из него и научающих, что добродетельная и благочестивая жизнь имеет силу и возможность добиваться просимого у Бога. Вот почему пророк Давид так и начал: «Блаженны непорочные на пути».

Источники и литература

1. *Aristoteles. Ars rhetorica* / A. Roemer, ed. Lipsia, 1898. P. 245.
2. *Basilius Magnus. Epistola CCXLIV* // J.-P. Migne, ed. *Patrologia Graeca* (PG). Paris, 1886. Vol. 32. Col. 912–924.
3. *Diodororus Tarsensis. Commentarius in Psalmos* // *Corpus Christianorum Series Graeca* (CCSEG) / J.-M. Oliver, ed. Brepols-Turnhout. 1980. T. 6. P. I–CXXXV; 1–320.
4. *Diodororus Tarsensis. Prologus Commentarii in Psalmum CXVIII* // *Recherches de Science Religieuses* / L. Mariès, ed. Paris, 1919. Vol. IX. P. 90–100.
5. *Facundundus Germanensis. Pro Defensione trium capitulorum. Liber IV* / J.-P. Migne, ed. *Patrologia Latina* (PL). Paris, 1848. Vol. 67 Col. 607–628.
6. *Hieronimus Stridonensis. De viris illustribus* // PL. Paris, 1845. Vol. 23. Col. 605–718.
7. *Iohannes Chrysostomus. Laus Diodori* // PG. Paris, 1859. Vol. 52. Col. 761–764.

8. *Socrates Scholasticus*. *Historia Ecclesiastica* // PG. Paris, 1864. Vol. 67. Col. 34–839.
9. *Hermia Sozomenus*. *Historia Ecclesiastica* // PG. Paris, 1864. Vol. 67. Col. 854–1627.
10. *Theodoretus Cyrensis*. *Historia Ecclesiastica* // PG. Paris, 1864. Vol. 82. Col. 883–1278.
11. *Theodoretus Cyrensis*. *Explanatio in Canticum Cantorum* // PG. Paris, 1864. Vol. 81. Col. 32D–33, 40A.
12. *Theodorus Mopsuestenus*. *Fragments syriaques du Commentaire des Psaumes* // *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium (CSCO)* / Lucas van Rompay, ed. Lovanii, 1982. Vol. 435. T. 189. P. 100.
13. *Theodorus Mopsuestenus*. *Commentarius in Psalmos I–LXXX* // *Studi et Testi* / R. Devreesse, ed. Vatican, 1939. Vol. 93. P. 561.
14. *Flavius Harisius*. *Ars Grammatica IV. Grammatici Latini* / H. Keilius, ed. Lipsia, 1858. Vol. I. Fasc. 1. P. 1–296.
15. *Rhetorica ad Herennium* / T. E. Page, C. H. Litt, eds. London, 1954. P. 412.
16. *Quintilianus*. *Instructionis oratoriae* / T.E Page, C.H. Litt, eds. London, 1959. Vol. III. P. 595.
17. *Anderson Jr. R. D.* *Glossary of Greek Rhetorical Terms* // *Contributions to Biblical Exegesis and Theology*. Peeters, 2000. T. 24. P. 131.
18. *Ellendt F. M.* *Tulli Ciceronis de Oratore libri tres*. Regimonti Prussorum. Explicationes. Regimont, 1840. Vol. II. P. 456.
19. *Mariès L.* *Études préliminaires à l'édition de Diodore de Tarse sur les Psaumes*. Paris, 1933. P. 169.
20. *Schäublin C.* *Untersuchungen zu Methode und Herkunft der Antiochenischen Exegese* // *Theophania*. Köln-Bonn, 1974. Bd. 23. S. 174.
21. *Schäublin C.* *The contribution of Rhetorics to Christian Hermeneutics* // *Hand Book of Patristic Exegesis* / C. Kannengiesser, ed. Leiden–Boston, 2004. Vol. I. P. 149–163.
22. *Фетисов Н., свящ.* Диодор Тарский. Киев, 1915.

Priest Boris Timofeyev. Diodore of Tarsus: a Foreword to the Interpretation of Psalm 118.

In this article, the author attempts to translate the Foreword to the Interpretation of Psalm 118 of Diodore of Tarsus. In the text, Diodore discusses some peculiarities of the language of the Sacred Scriptures and of his exegetical method. His approach to different interpretive methods is considered, including spiritual, allegorical, and historical exegesis. The translation is preceded by an introduction, in which the author describes the history of this text and analyses the views of Diodore of Tarsus on the nature of biblical language.

Keywords: Diodore of Tarsus, Antiochene school, exegesis, hermeneutics, typology, spiritual interpretation, allegory, history, double prophecy.

Priest Boris Timofeyev – Lecturer at the Department of Biblical Studies at Moscow Orthodox Theological Academy (bortim@mail.ru).

Протоиерей Евгений Горячев

ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЙ МЕТОД ПОЗНАНИЯ И БИБЛЕЙСКАЯ ГЕРМЕНЕВТИКА: ОТКОРРЕКТИРОВАННЫЙ СОЮЗ ИЛИ НЕПРЕОДОЛИМОЕ ПРОТИВОРЕЧИЕ?

Статья посвящена анализу причин недостаточной оригинальности многих сочинений современных российских православных библеистов, а также возможным способам преодоления сложившейся ситуации. В этой связи в статье рассматриваются и критически противопоставляются друг другу герменевтические методы «беспредпосылочной» и «предпосылочной» феноменологии в их применении к библейским исследованиям.

Ключевые слова: библейские исследования, образовательный процесс, оригинальность, традиция, феноменология, интуиция, архаичная культура, откровение, научный аппарат, эрудиция.

Вступление

*...и учат много лет, без отдыха и сна,
но сочинить своё, — труднее во сто крат.
А. Дольский*

Современному православному студенту, мотивированно изучающему Библию, хорошо известен стандартный принцип научной работы, следование которому особенно важно на стадии публикации ее результатов. Суть принципа проста: необходимо засвидетельствовать в печатном тексте статьи, монографии или книги оригинальность собственных библейских изысканий; при этом сделанные выводы не должны противоречить церковной традиции, в связи с чем, автору рекомендуется время от времени ссылаться на другие авторитетные источники¹.

Протоиерей Евгений Горячев — преподаватель Санкт-Петербургской духовной академии (hesed@bk.ru).

¹ «Статья должна представлять собой самостоятельное исследование на узкую тему и отвечать критериям актуальности и новизны» (Требования к рукописям, представляемым в журнал СПбПДА «Христианское чтение» // Христианское чтение. СПб., 2010. № 1. С. 203). «Православное богословие исходит в главном из трех источников ведения: Священное Писание, непосредственные мистические прозрения святых отцов и самостоятельные домыслы богословствующего разума. Последние поглощаются двумя первыми

Следует признать, что для начальной ступени обучения пространное использование в студенческих работах чужой исследовательской аргументации вполне оправдано, поскольку уровень серьезных библейских знаний у молодых людей, поступающих в высшие учебные заведения РПЦ, действительно невысок. Беспочвенные экзегетические фантазии первокурсников никому не интересны (а для самих «новичков» порой и опасны), поэтому преподаватели и предлагают им, вначале детально и вдумчиво ознакомиться с классикой мировой библеистики, а уже затем двигаться в самостоятельный научный путь.

Повторяем, чисто теоретически это абсолютно правильно, ибо такая педагогическая методика и логична, и традиционна, но на практике навыки цитирования библейско-богословских авторитетов настолько прививаются, что в итоге складывается следующая ситуация: изначально декларированная согласованность и равновесие бинарных задач индивидуальной научной работы смещаются в сторону одной лишь «авторитетности». Солидный библиографический аппарат становится для студентов старших курсов (и даже аспирантов) важнее собственных открытий, ибо во многих случаях трудно понять, есть ли у автора того или иного опубликованного сочинения хотя бы одна не заимствованная идея, поскольку в самом тексте он только и делает, что подтверждает свои суждения чьим-то иным, ранее уже высказанным мнением.

Последствия всем известны. Специализированная отечественная литература по библейским вопросам непрестанно умножается, а вдохновиться читателю нечем, поскольку оригинальность суждений в таких изданиях или отсутствует, или едва заметна, поглощенная десятками страниц тяжеловесных многоумных цитат с корректными академическими ссылками на источники их происхождения. Печально, но квалифицированные православные библеисты, научившиеся виртуозно обращаться к чужим авторитетам, — сами авторитетами так и не становятся!

Нам кажется, что такое положение следует изменить. Как? Возможно, одному способу восстановления баланса между личным творчеством в области библеистики и необходимостью постоянно ссылаться на чужие научные открытия и посвящена эта статья.

источниками божественных истин (точнее должны находиться в традиционной смысловой зависимости от Библии и патристики — Е.Г.». Ср.: Киприан (Керн), архим. Антропология Св. Григория Паламы. М., 1996. С. 73.

Феномен переоцененной интуиции

Одним из популярных философских направлений XX века, заметно повлиявшим на многие интеллектуальные сферы человеческой деятельности (культурологию, психологию, социологию, психиатрию, этику, эстетику, правоведение и пр.), стала феноменология. Надо сказать, что и на герменевтику, как на науку о правилах истолкования любых сложных текстов феноменология, бесспорно, оказала самое серьезное влияние. Остается выяснить распространяется ли перспектива подобного воздействия и на герменевтику Библии?

Сразу же уточним, что, говоря о феноменологическом способе познания действительности, мы имеем в виду оригинальную гносеологию Э. Гуссерля (1859–1938), в которой объектом достоверного научного исследования становятся акты, так называемых, «чистых проявлений человеческого сознания», которые могут быть рассмотрены вне их взаимосвязи с физическим миром².

В целом эта методика может быть определена как **беспредпосылочная** фиксация индивидуального ментального опыта. Что имеется в виду? Прежде всего, постижение бытия через некое умственное озарение, но с важным предварительным условием, — *феноменологической редукцией*. Метафорически этот процесс можно объяснить следующим образом: только когда с «доски» персонального сознания будут стёрты все многочисленные «записи» предшествующего нефеноменологического понимания какого-то предмета или явления, исследователю, наконец-то, может открыться самая суть искомого, поскольку только на *tabula rasa* ищущего разума проступают слова истины³.

Если же перейти от ярких метафор к языку философии как строгой науки, то следует констатировать, что главной задачей феноменологического исследования является, по мнению Гуссерля, анализ *интенциональных*⁴ модифицированных рассудочных актов познающего субъекта, исходным материалом для которых служат данные персональной

² Ср.: Куренной В. А. Феноменология Эдмунда Гуссерля. М., 2005. С. 17.

³ «Эта чистота (феноменологического созерцания — Е. Г.) требует отказа от любого искажающего вмешательства высказываний, вырастающих из наивного восприятия или обсуждения действительности». Ср.: Гуссерль Э. Логические исследования. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2005. Т. 2. С. 87.

⁴ «Интенциональность» — философский термин, означающий у Гуссерля направленность человеческого сознания на нечто конкретное.

интуиции в ее чистом виде. «Модифицированность» в данном случае означает, что в процессе феноменологического исследования ученый, познающий некую реальность (явление–феномен), должен сознательно и по возможности полностью дистанцироваться от всех имеющихся у него нефеноменологических сведений об этой реальности⁵.

Почему же прежде всех остальных объектов исследования Гуссерль предлагал обратиться к такому странному, и в каком-то смысле «стерилизованному» опыту познающего разума? Да потому, что только такой тип сознания понимался им как некое «*трансцендентальное я*» и одновременно область «*чистого безусловного смыслообразования*»⁶, и поэтому: «в качестве бытия более первичного по отношению к бытию вещественному, следует признать бытие чистого *эго* и его переживаний, взятых как самостоятельные первичные сущности»⁷. Это и есть искомая

⁵ Ср.: Гуссерль Э. Логические исследования. С. 81, 93. «Весь прежний интеллектуальный багаж познающего субъекта должен быть принципиально отброшен». Это странным образом напоминает буддийское учение об условиях принятия дхармы (истинного учения): «Очень трудно практиковать святую Дхарму, если не обладаешь совершенными органами чувств... Ошибочное переживание ведет ни к чему иному, как к неведению, — так уничтожь двойственное восприятие! Если не достигнешь подлинную природу своего ума, любая мысль, какова бы она ни была, — лишь рассудочное мышление. Если не направляешь свое сознание, то все что бы ты ни делал, — лишь укрепляет неведение». Ср.: Падмасамбхава: Побуждение к духовной практике // Совет Рожденного из Лотоса. СПб.: Изд. «Уддияна», 2006. С. 216. См. также: Джампа Тинлей. Ум и пустота, глава «Мадхьямика прасангика: знакомство с воззрением». М.: Издательство «Цонкапа», 2002. С. 73. И хотя ап. Павел высказывает по временам нечто подобное: «Ибо я рассудил быть у вас не знающим ничего, кроме Иисуса Христа, и притом распятого» (1 Кор 2:2; ср.: Гал 6:14; Фил 3:8–10), в его устах это скорее миссионерский прием, нежели сознательный отказ от любого нехристианского знания; ибо, во-первых, он это знание продолжает сохранять и использовать (ср.: Деян 17:28), а во-вторых, видимо благодаря собственной обширной эрудиции (во всяком случае, не вопреки ей), он и становится Апостолом язычников (Деян 9:15).

⁶ Все остальные смыслы могут считаться вполне условными. Даже в существовании мира можно усомниться, — ибо мир для критически мыслящего философа не безусловная очевидность, — но нельзя усомниться в существовании своего самоосознающего «я» (осознающего, в том числе и любые свои сомнения).

⁷ Ср.: Гуссерль Э. Картезианские размышления. § 7–9. СПб., 2001. С. 100. И хотя сам философ «признавался в том, что он научился находить «чистое я», это понятие является одним из наиболее спорных при трактовке феноменологии Гуссерля. Многие феноменологи и исследователи феноменологии считают, что «чистое я» — это спекулятивная конструкция, а не обнаруженный философом феномен». Ср.: Куренной В. А. Феноменология Эдмунда Гуссерля. С. 21.

безусловная аподиктическая очевидность, от которой только и стоит отталкиваться в познании.

Мы убеждены, что с точки зрения христианской догматики феноменология в таком, чисто гуссерлианском виде, — выглядит как попытка искусственного уподобления человека Богу и в своей персональной самоидентификации, и в своих самоощущениях! Бог как вечный и абсолютный Разум действительно предшествует всякой иной вторичной по отношению к Нему реальности. Но человек не Бог! Даже уподобляясь Ему по благодати (ср.: Ин 20:17), любой мыслящий индивидуум все равно остается лишь производным от самодостаточных волеизъявлений Высшего Разума (ср.: Быт 2:7; 3:10). В действительности это означает, что наше человеческое сознание (не будучи ни вечным, ни автономным) не может являться легитимной природной средой или хотя бы ментальным инструментом для чистого безошибочного миропонимания, поскольку оно, во-первых, имеет начало, во-вторых, проходит многочисленные стадии индивидуального неоднородного становления, и наконец, постигает мир в его нынешнем искаженном грехопадением виде (ср.: Быт 3:18; Ис 55:9; 1 Кор 13:12).

Каков же вывод? Поскольку феноменология рассматривает изучаемые явления в неестественном (по сути, «обнулённом») сознании индивида, ограничивая инструментарий исследования его *частной интуицией*, можно смело утверждать, что такая методика постижения любых типов сущего, является в своей конечной стадии не столько «монологами покрывшейся разуму вселенной», сколько субъективным и недостоверным **самоистолкованием**⁸.

Казалось бы, здесь все ясно, и было бы весьма странным навязывать традиционной церковной герменевтике столь ненадежный метод библейской работы. Однако не будем торопиться с решительными выводами и вернемся к этому вопросу еще раз в конце статьи.

⁸ «Источник всех трудностей заключается в том, что в феноменологическом анализе требуется **противоположная естественной** направленность созерцания и мышления»; «полученные результаты могут быть подтверждены только теми, кто уже достиг весьма искусной способности производить чистую дескрипцию в **противоположном естественному** состоянию рефлексии». Ср.: Гуссерль Э. Логические исследования. М., 2005. С. 84–85. Т. 2.

Любая архаичная культура – непостижима?

Еще в начале XX века О. Шпенглер не без оснований утверждал, что всякое архаичное прошлое (кроме, пожалуй, своего собственного), понятое в самом широком смысле, является неприступным для объективного изучения, потому что оно давно прошло⁹.

Доказательств этому множество. Ситуация, в которой исторические современники не наследуют культурную доминанту своих исчезнувших праотцев (несмотря на то, что они являются их прямыми этническими потомками), согласимся, довольно распространена. Можно быть русским, и не иметь никаких представлений о домонгольском периоде своей истории; или даже иметь эти представления, но лишь в качестве неких поверхностных отвлеченных сведений, и значит, в плане самосознания быть абсолютно закрытым к миру основных идей и ценностей этого периода национального прошлого. То же самое можно сказать и о коренном населении нынешнего Египта, Китая или, например, Мексики; словом, о любом традиционном этническом обществе, у которого религиозно-культурная преемственность или полностью оборвалась, или прошла через необратимые ментальные изменения. И если национальному ученому (после целого ряда сложнейших специализированных усилий¹⁰) найти и приоткрыть «дверь» в глубокую родовую старину по временам все-таки удастся, то для носителя изначально другого типа мировосприятия, – такая дверь, по мнению Шпенглера, наглухо и навсегда закрыта.

Впрочем, многие историки культуры не считали подобную ситуацию столь безнадежной, и поэтому, «не поддаваясь гносеологической панике», предлагали различные авторские методики, позволяющие исследователям заговорить не только со своей, но и с любой другой исчезнувшей древностью на ее собственном языке, и, следовательно, претендовать на ее подлинное понимание¹¹. Помимо названных методик у этих ученых, также как и у сторонников взглядов О. Шпенглера была

⁹ В научном сообществе Шпенглер не был единственным исследователем-скептиком, но именно он «с наибольшей последовательностью постулировал тезис о принципиальной невозможности научного познания историком иных культур («замкнутых в себе монадах»), помимо его собственной». Цит. по: *Гуревич А. Я. М. Блок и «Апология истории»*. М., 1986. С. 189.

¹⁰ Чего, например, стоит одно название книги покойного академика *Панченко А. М. «Я эмигрировал в Древнюю Русь»*. СПб., 2008.

¹¹ Например, в том же XX веке этим успешно занимались в сфере изучения истории Л. П. Карсавин и М. Блок, в филологии М. И. Стеблин-Каменский, С. С. Аверинцев

своя серьезная аргументация, но не наша задача вступать сейчас в этот интересный, до сих пор длящийся, научный спор на чьей либо стороне¹², поскольку древнейший письменный Источник, о корректных способах изучения которого пойдет вскоре речь, стоит в перечне всех остальных памятников архаичного наследия человечества на совершенно особом месте.

Библия — Откровение непреходящей Истины

По убеждению христиан Библия — это не просто памятник далекой умолкнувшей старины, — она неиссякаемый источник «воды живой», который неизменно утоляет религиозную жажду своих адептов, в каком бы времени и среди какого народа они бы не проживали (ср.: Ин 4:14; Мф 13:13).

С беспримечательной выразительностью только этот священный текст человечества, имея четкое фиксированное начало в прошлом, в самом этом прошлом не остается! Будучи живым словом Божиим, библейское Откровение находится в постоянной динамике исторического самораскрытия, ибо вектор сотериологических смыслов, содержащихся в этой Книге, устремлен из ушедших эпох, — одновременно — и в наш сегодняшний день, и в самое отдаленное будущее. Поэтому совершенно не удивительно, что Библия (разумеется, для тех, кто верит в ее богодухновенность) является непротиворечивым литературным собранием выдающихся сакральных идей, которые могут абсолютно законно использоваться христианами, как для актуальной проповеди своим современникам, так и для истинных пророчеств потомкам!

Другими словами, Библия никогда не была и не будет «замкнутой в себе монадой», с непостижимостью которой любому этническому неиудею нужно просто смириться. Как раз наоборот, Библия — для всех и навсегда! Она — универсальное Откровение Живого Бога!

и В. В. Колесов, в культурологии Л. М. Бахтин и А. Я. Гуревич, в религиоведении М. Элиаде и многие, многие другие.

¹² Бесспорно, определенный успех в структурном изучении различных исчезнувших культур и цивилизаций у всех перечисленных авторов присутствовал, но вместе с тем: и метод «вживания в далекую от нас эпоху» (Карсавин, Аверинцев), и метод восприятия определенных событий прошлого в качестве «закономерного этапа единого историко-культурного процесса» (Блок и Гуревич), и метод изучения мифов «с точки зрения самих мифотворцев» (Элиаде) и пр., — все эти способы осмысления разнородной мировой архаики все равно оставались лишь авторскими рассудочными реконструкциями, и поэтому шпенглеровский скептицизм маргинальным тоже не становился.

И поэтому, приветствуя любые попытки прочесть и понять ее хроники, гимны, псалмы, генеалогии, поучения, притчи и прочие жанровые повествования в контексте ушедшего прошлого¹³, нельзя забывать о том, что написанное в этой Книге, скажем, во времена Навуходоносора или Нерона, удивительным образом затрагивает и нашу сегодняшнюю действительность¹⁴.

«У каждого своя доля в Торе»

Данное свойство Божественного Откровения позволяет нам вновь обратиться к проблеме поставленной в начале этой статьи, с тем, чтобы еще раз определить место *«самостоятельных домыслов богословствующего разума»* в православной библейской экзегезе и герменевтике. Если в нашей церковной традиции сущность Книги Книг давно и полностью раскрыта, если вся совокупность этих священных текстов давно Церковью объяснена и методологически «укомплектована», то, очевидно, что современным православным библеистам следует не столько искать и комментировать, сколько повторять и заучивать. Какой смысл творчески открывать и усваивать новые грани библейской Истины, если каждый наш личный экзегетический шаг не может простираться дальше смысловой границы, уже очерченной чужими авторитетными толкованиями?! Однако, принимая эту позицию в качестве нормы, мы не ищем в библейских исследованиях своего собственного неповторимого голоса, а лишь ретранслируем чужие! А это противоречит и духу, и букве Писания (ср.: Ин 5:39).

Выход один: самостоятельно и по-новому исследовать безграничное содержание имеющегося у нас Откровения. Сразу же подчеркнем, это вовсе не апология всем известных крайностей исторического протестантизма¹⁵, а всего лишь вера в то, что у каждого православного

¹³ То есть исходя из географических, климатических, социальных, экономических, политических, психологических и прочих обстоятельств, которые были устойчивым экзистенциальным фоном для ее многочисленных авторов.

¹⁴ «Разогни книгу Ветхого Завета: ты найдешь там каждое из нынешних событий...». Гоголь Н. В. Предметы для лирического поэта в наше время. Два письма Н. М. Языкову // ПСС. М., 1952. Т. 8. С. 278. Мы убеждены, что по этой же причине, а отнюдь не в силу своего невежества, средневековые художники изображали героев библейских сюжетов в костюмах и ландшафтном обрамлении, свойственных их собственному времени.

¹⁵ С его известным принципом: «Sola Scriptura». См. содержательную критику этой концепции у протоиерея *Сергия Булгакова* в его книге «Православие. Очерки учения православной Церкви». Киев, 1991. С. 18.

ученого-библейста имеется свой уникальный экзегетический потенциал! И это значит, что такой человек, принадлежа к своей собственной освященной традиции (которая до этого уже была им хорошо и детально изучена), абсолютно свободен в исследовании и понимании Книги, через которую Бог говорит с ним лично! «Свободен» не в смысле произвола (понятно, что любое частное экзегетическое мнение не должно противоречить церковной догматике, «согласию отцов», литургике, основам канонического права, etc.), а в том смысле, что изначальная полисемантическая этих уникальных текстов позволяет ему посмотреть, например, на самый знакомый библейский сюжет или этический принцип под несколько иным, непривычным углом зрения; и это новое индивидуальное видение богодухновенного текста, принципиально не разрушит его древнюю сакральную аутентичность, а лишь дополнит ее! (ср.: Мф 22:42–45)¹⁶.

¹⁶ К слову, как это делается не академическим, а церковно-прикладным способом хорошо известно любому православному священнику, десятилетиями проповедующему на библейские темы. Вначале, будучи совсем молодым, такой клирик, как и описанный выше семинарист-первокурсник, активно ссылается в своих гомилиях на классиков святоотеческой библеистики. Но если это остается его экзегетическим пределом, — приходская паства обречена на бесконечное гомилетическое странствие «в карете богословского прошлого», поскольку она никогда не услышит от своего пастыря слов, выходящих за рамки поучений времен Василия Великого и Григория Паламы; или, точнее, такая паства никогда не услышит живой библейской реакции священника на те события, которые изречениями святых отцов никак не представлены. Поэтому (чтобы этого не случилось) любой вдумчивый церковный проповедник рано или поздно начинает самостоятельно интерпретировать библейские тексты в применении к современности, и это ни у кого не вызывает осуждения, — наоборот, всячески приветствуется. Конечно, качество таких проповедей-интерпретаций может быть не всегда высоким, поскольку российские клирики, увы, могут быть или недостаточно грамотны, или крайне предвзяты, но ради имеющихся потребностей паствы, а главное, ради **реальности получения новых экзегетических откровений**, останавливаться в этом начинании никто не собирается. Успехи же (даже если они совсем немногочисленны), напротив, дорогого стоят. Например, среди русских несвятых проповедников XX века, оригинально и удивительно глубоко комментировавших Священное Писание, достаточно назвать митр. Антония Сурожского и прот. Александра Шмемана. И наконец, догматическую обоснованность вышесказанному можно найти у того же о. Сергия Булгакова: «Если Священное Писание дается нам Церковью и в Церкви, то и постижение его происходит церковно, т.е. в связи с церковным преданием, а не в этой связи. Но при этом, однако, остается в полной силе, что **Бог даровал нам и нашу собственную мысль**. Эта наша собственная работа не совершена в прошлом. Иными словами, церковное предание не ставит голоса прошлого вместо голоса настоящего, прошлое в нем не убивает настоящего, но дает ему полную силу». *Булгаков С., прот. Православие. С. 32.*

Метод «предпосылочной феноменологии»

Теперь вернемся к Гуссерлю. Его метод «*беспредпосылочной фиксации интенционального ментального опыта*», как уже выяснилось, в православную библейскую герменевтику совершенно не вписывается, но это вовсе не означает, что нам не следует искать сходное с феноменологическим *озарение* с помощью других, вполне приемлемых конфессиональных методик. Что имеется в виду в данном случае? Если, например, некий православный христианин в процессе индивидуальной научной работы, направленной на изучение Священного Писания, не будет отвергать свои предшествующие знания, а наоборот обопрется на всю их совокупную живую силу, результат может быть вполне продуктивным. И чем больше самых разнородных и серьезных сведений будет в его активе, тем больше будет у него шансов на достойный исследовательский результат. При этом мы убеждены, что дойдя до стадии публичного отчета о проделанной работе, такому человеку не обязательно демонстрировать всю свою «черновую эрудицию», послужившую основой для вполне конкретного собственного открытия; настоящему ученому не нужно казаться сведущим, достаточно просто быть аргументированным!

Доказательства? Как известно, автор «Истории и будущности теократии», на многих сотнях страниц своего библейско-экзегетического шедевра практически не делает ссылок на каких-либо других авторитетных комментаторов (разумеется, за исключением ссылок на оригинальный текст Священного Писания); значит ли это, что труд В. С. Соловьева экзегетически автономен (ни кем и ни чем не обусловлен), поскольку создан лишь на основе фиксирования данных его индивидуальной беспредпосылочной интуиции? Нисколько. Наоборот, именно колоссальная эрудиция (т.е. обширное предпосылочное знание) служит для Соловьева-экзегета неким живым, никогда не отмечаемым информационным фундаментом, на который он хотя и не ссылается¹⁷, но на котором

¹⁷ Надо признать, что и в других своих публикациях Соловьев, как правило, не считал нужным ссылаться на этот гигантский пласт собственной осведомленности о чужих достижениях (ему едва хватало времени и места, чтобы высказать одно лишь свое), но когда его все-таки вынуждали, он незамедлительно демонстрировал все ослепительное величие своей эрудиции. См.: *Никифоров Н. К.* Петербургское студенчество и В. С. Соловьев. М., 1991. С. 177. Прав ли Соловьев, что не тратил время на сноски и ссылки? Наверняка прав, поскольку гораздо раньше этого выдающегося русского ученого, также точно поступали многие святые отцы, а после его смерти многие авторитетные православные

непрестанно выстраивает все свои удивительные библейско-богословские прозрения и ассоциации¹⁸.

Заключение

Подведем итог. Констатировав в самом начале статьи проблему недостаточной оригинальности, присутствующей в современной отечественной библеистике, мы попытались сформулировать возможные пути выхода из сложившейся ситуации. Для этого нам пришлось подробно рассмотреть ряд других вопросов, связанных с данной проблематикой или напрямую, или опосредовано. Краткое резюме может быть сведено к следующему.

1. Библия не является типичным памятником исчезнувших архаичных культур, в успешное постижение которых исследователи либо не верят вовсе, либо наоборот, верят «до неистовства», прибегая при этом к сложнейшим способам анализа сохранившихся источников; с помощью этих методов ученые второго типа стремятся расшифровать любые культурологические загадки, но. Библия — это, в первую очередь, неподвластное земному забвению живое слово Живого Бога. И поэтому, *принимая как аксиому всю исагогическую составляющую этих богодухновенных текстов*, нам следует помнить, что Откровение, прозвучавшее некогда из уст Моисея и других библейских авторов, в определенном смысле учитывало реальности и нашего сегодняшнего времени! И если любому другому отдаленному прошлому исследователи не должны «навязывать свои современные представления о нем»¹⁹, то при изучении Священного Писания такой, не разрушающий традицию «субъективизм», только

богословы; см. например, оформление трактатов «Точное изложение православной веры» у преп. Иоанна Дамаскина и «Догматическое богословие» у В. Н. Лосского.

¹⁸ Многие из них гениальны и считаются действительно авторскими, но это возможно лишь потому, что эти экзегетические «прорывы» имплицитно опираются у Соловьева на еще большее число других, хорошо известных ему текстуальных «откровений», ни спосланных ранее Богом его выдающимся предшественникам. Согласитесь, для того, чтобы однажды удостоиться счастливого интеллектуального наития с изображением таблицы упорядоченных химических элементов не достаточно быть просто грамотным человеком или даже студентом, изучающим химию, нужно быть Менделеевым.

¹⁹ Ср.: «За современным термином невозможно увидеть действительные особенности древнего носителя общественной морали. Содержательный смысл тех или иных терминов необходимо раскрыть и объяснить в соответствии с их сущностью. Нельзя навязывать прошлому свой взгляд на него» // Колесов В. В. Древняя Русь: наследие в слове. СПб., 2001. Кн. 2: «Добро и зло». С. 44.

приветствуется (ср.: Ин 5:39). Именно на попытках уловить и зафиксировать эти новые грани вечной божественной Истины и должен сосредоточить свое основное внимание современный православный библеист, не желающий своим экзегетическим творчеством единственно умножать литературу вопроса. Мы убеждены, что в случае успеха, обвинения в тривиальности ему точно не грозят.

2. Для выполнения этой задачи вполне аутентичным способом истолкования священного текста может считаться метод, который мы условно назвали методом *предпосылочной феноменологии*. Данный способ, существенно отличаясь от беспредпосылочной феноменологии Гуссерля, позволяет нам рассматривать большинство зафиксированных библейских феноменов не вопреки нашему многопрофильному предшествующему образованию (здесь в самом широком смысле), а наоборот, благодаря ему и, по сути, на его основе. В результате: религиозные идеи, концепции и ассоциации, возникающие у исследователя на базе предыдущих («облагороженных» церковным преданием) знаний, могут, в конце концов, быть признаны новыми полноправными свидетельствами разворачивающегося и раскрывающегося в истории Откровения. Другими словами: в какой-то момент определенные частные богословские усилия могут стать авторизованными «звеньями» безграничной Истины, в очередной раз явленной *«нас ради человек и нашего ради спасения»* через достойного экзегета! Разумеется, такой статус может быть закреплён за библейским открытием только после соответствующей рецепции.

3. И последнее. Ссылки на признанные в церковной науке авторитеты не должны стоять у православного исследователя Библии на первом месте: гигантский справочный аппарат — не синоним учености! Если библиографические ссылки и чужие цитаты, введенные в сочинение, превышают разумные пределы, и при этом их главная функция сводится лишь к тому, чтобы непрестанно подтверждать якобы самостоятельное авторское мнение, то тогда такая работа вряд ли может претендовать на какую-то новизну и актуальность. Настоящему ученому следует дорожить и собственной компетентностью, и читательским временем. А это значит иметь свободу и главное право не делать ссылок там, где этого явно не требуется. Мы убеждены, что во многих случаях чужие авторитетные мнения должны присутствовать в нашем творчестве лишь имплицитно. «Он ни на кого не ссылается!» — И что? Нам кажется, что наша священная традиция, в первую очередь расположена к тем, кто хорошо ее знает, и, следовательно, негласно учитывает в своем

творчестве. Не надо бояться минимума ссылок в интереснейшем экзегетическом сочинении, поскольку предшествующая профессиональная выучка автора (давным-давно ставшая для него имманентной) делает его собственные открытия концептуально солидарными со всеми иными, ранее церковно признанными.

Источники и литература

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета, в русском синодальном переводе с приложениями. Брюссель: Издательство «Жизнь с Богом», 1983.
2. Булгаков С., прот. Православие. Очерки учения православной Церкви. Киев, 1991.
3. Гоголь Н. В. Предметы для лирического поэта в наше время. Два письма Н. М. Языкову // Гоголь Н. В. Полное собрание сочинений. М., 1952. Т. 8.
4. Гуревич А. Я. М. Блок и «Апология истории». М., 1986.
5. Гуссерль Э. Логические исследования. М., 2005. Т. 2.
6. Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб., 2001.
7. Киприан (Керн), архим. Антропология Св. Григория Паламы. М., 1996.
8. Колесов В. В. Древняя Русь: наследие в слове. СПб., 2001. Кн. 2: Добро и зло.
9. Куренной В. А. Феноменология Эдмунда Гуссерля. М., 2005.
10. Падмасамбхава: Побуждение к духовной практике // Совет Рожденного из Лотоса. СПб.: Изд. «Уддияна», 2006.

Archpriest Evgeny Goryachev. The Phenomenological Method of Perception and Biblical Hermeneutics: a Corrected Alliance or Insurmountable Contradiction?

In this article, the author considers the reasons behind the lack of originality in the works of many contemporary Russian Orthodox biblical scholars and potential approaches to overcoming this lack of originality. In this regard, the author compares and contrasts various hermeneutic methods of phenomenology with and without presuppositions and their applicability to biblical scholarship.

Keywords: Biblical Studies, education process, originality, tradition, phenomenology, intuition, archaic culture, revelation, scientific apparatus, erudition.

Archpriest Evgeny Goryachev – Lecturer at St. Petersburg Theological Academy (hesed@bk.ru).

Священник Александр Зиновкин

ИСТОРИЯ И УЧЕНИЕ ИУДЕЙСКОГО РЕЛИГИОЗНОГО ДВИЖЕНИЯ $\text{Y}^{\text{A}}\text{H}\text{A}\text{D}$ ($\text{Y}^{\text{A}}\text{H}\text{A}$)

В исследовании излагается авторская позиция относительно проблем, связанных с формированием и учением секты Яхад, возникшей незадолго до маккавейского кризиса (165 г. до Р. Х.). Обнаружив в лице Учителя праведности истинного пророка, толкователя Священного Писания, ревнители Закона обрели в нем руководителя и наставника. Они оставили свои семьи, культ Иерусалимского храма и поселились в Иудейской пустыне, чтобы следовать учению своего наставника. Это учение основывалось на календарной практике, отличной от практики современного иудаизма, руководимого Нечестивым священником, то есть царем Ионатаном, и впоследствии его братьями, «последними священниками Иерусалима» (1QpHab IX:4).

Ключевые слова: рукописи Мертвого моря, секта Яхад ($\text{Y}^{\text{A}}\text{H}\text{A}$), Дамасский документ, пещер Аввакум, Учитель праведности, Нечестивый священник, Маккавейское восстание, хасмонейская династия, ессеи.

История иудейской общины Яхад¹ — загадка для прошлых и современных исследователей. Лаконичный текст небиблейских кумранских текстов² не позволяет исследователям прийти к единому выводу

Священник Александр Зиновкин — кандидат богословия, магистр филологии, преподаватель Санкт-Петербургской духовной академии (zinovkinpds@mail.ru).

¹ Еврейское слово $\text{Y}^{\text{A}}\text{H}\text{A}$ ($\text{Y}^{\text{A}}\text{H}\text{A}$) встречается 244 раза в рукописях Мертвого моря. Наиболее часто оно употребляется в *Уставе общины* (1QS) — примерно 73 раза. В *Гимнах* (1QH^a) используется 15 раз, в *Уставе войны* (1QM) встречается 7 раз, что практически схоже с *Уставом конгрегации* (1QSa) — 8 раз. Это слово используется 3 раза в *Дамасском документе* (CD). Термин $\text{Y}^{\text{A}}\text{H}\text{A}$ переводится словами «единство», «община» или наречием «вместе». См.: A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament with an Appendix Containing the Biblical Aramaic. Oxford: Clarendon, 1907. В кумранских текстах это слово приобретает специфическое значение и является одним из наименований религиозной общины, перу которой принадлежит написание корпуса сектантских текстов. Нередко автор произведений пишет от первого лица (особ. *QH Гимны*) или от лица $\text{M}\text{S}\text{H}\text{L}$, «наставника» (напр., 1QS III:13; IX: 12; 1QS^a I:1; III:22;V:20; 1QH^a XX:11; CD XII:21 и пр.).

² Насчитывается примерно 800 текстов, написанных на еврейском языке (из них 200 относятся к группе библейских текстов, прочие 600 — к группе небиблейских текстов), и около 100 рукописей, написанных на арамейском языке. См.: The Texts from the Judaean Desert, Indices and an Introduction to the «Discoveries in the Judaean Desert». Discoveries in the Judaean Desert. XXXIX. Oxford: Clarendon Press, 2004. P. 165. Найденные рукописи Мертвого моря не являются аутентичными (возможно, кроме *Медного свитка*

в решении проблем, связанных с формированием и учением общины, именовавшей себя Яхад³. Никакая гипотеза не является «конечной», но может быть лишь более или менее убедительной. Не выдвинуть

[3Q15] и 4QTestimonia), но списками, созданными между III в. до Р. X. и I в. по Р. X. См.: Bioul B. *Qumrân et les manuscrits de la mer Morte. Les hypothèses, le débat*. Paris: François-Xavier de Guibert, 2004. P. 234. Э. Тов отмечает, что не существует единого мнения относительно того, где создавались кумранские списки. Указывая на однообразие стилистическое, лексическое и тематическое, он согласен с тем, что часть рукописей Мертвого моря принадлежит к так называемому *Qumran corpus*. См.: Tov E. *Scribal Practices and Approaches Reflected in the Texts Found in the Judean Desert*. Leiden; Boston: Brill, 2004. P. 15, 263–275. Основными историческими текстами, в которых излагается история формирования общины Яхад, являются: *Дамасский документ, пещер Аввакум, пещер Наум, пещер на 37-й Псалом* и ряд прочих текстов. Основными «внешними» источниками необходимо считать труды Иосифа Флавия (Древ. XIII и XIV, Война. II), Плиния Старшего (Ест. Ист. V), Ипполита (Опров. всех ересей IX), 1 и 2 *Маккавейские книги*.

³ Существует множество гипотез, посредством которых исследователи пытаются описать историю формирования общины Яхад. Анализ всех гипотез выходит за рамки настоящей статьи. См. подробнее: *Van der Woude A. Wicked Priest or Wicked Priests? Reflections on the Identification of the Wicked Priest in the Habakkuk Commentary // Jewish Studies Quarterly*. 1982. № 33. P. 349–359; *La Bible. Ecrits intertestamentaires*. Paris: Gallimard, 1987. P. XV–CXLIX; *Knibb M. The Qumran Community*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987; *Schiffman L. Archaeology and History in the Dead Sea Scrolls*. Sheffield: JSOT Press, 1990; *The Dead Sea Scrolls: Forty Years of Research*. Leiden; New York; Köln: The Magnes Press, 1992; *Methods of Investigation of the Dead Sea Scrolls of the Khirbet Qumran Site*. New York: The New York Academy of Sciences, 1994; *The Dead Sea Scrolls After Fifty Years*. Leiden; Boston; Köln: Brill, 1998–1999; *The Dead Sea Scrolls: Fifty Years after Their Discovery. Proceedings of the Jerusalem Congress, July 20–25, 1997*. Jerusalem: Israel Exploration Society in cooperation with the Shrine of the Bible, Israel Museum, 2000; *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*. Oxford: Oxford University Press, 2000. Vol. 1–2; *Les Manuscrits de la mer Morte*. Paris: Editions de Rouergue, 2002; *Magness J. The Archaeology of Qumran and the Dead Sea Scrolls*. Michigan; Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2002; *Hirschfeld Y. Qumran in Context. Reassessing the Archaeological Evidence*. New York: Hendrickson Publishers, 2004; *Bioul B. Qumrân et les manuscrits de la mer Morte. Les hypothèses, le débat*. Paris: F. X. de Guibert, 2004; *García Martínez F., Tigchelaar E. Qumran Minora I. Qumran Origins and Apocalypticism*. Leiden; Boston: Brill, 2007; *García Martínez F., Tigchelaar E. Qumranica Minora II. Thematic Studies on the Dead Sea Scrolls*. Leiden; Boston: Brill, 2007; *Schofield A. From Qumran to the Yahad: A New Paradigm of Textual Development for the Community Rule*. Leiden: Brill, 2008; *Hanan E. The Dead Sea Scrolls and the Hasmonean State*. Jerusalem: William B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, 2008; *Collins J. Beyond the Qumran Community. The Sectarian Movement of the Dead Sea Scrolls*. Michigan; Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, 2010; *Aramaica Qumranica. Proceedings of the Conference on the Aramaic Texts from Qumran in Aix-en-Provence 30 June – 2 July 2008*. Leiden; Boston: Brill, 2010; *Тексты Кумрана. Выпуск первый*. М.: Наука, 1971; *Тексты Кумрана. Выпуск второй*. СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1996. *Амусин И. Кумранская община*. М., 1983; *Тантлевский И. История и идеология Кумранской общины*. СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1994;

новую, уникальную гипотезу, а обосновать свою позицию по тому или иному вопросу — задача, которую ставил перед собой автор настоящей статьи. При исследовании он опирался на системный подход, основанный на единстве данных текстологии и истории рассматриваемого межзаветного периода. Это означает, что через прочтение оригинальных кумранских текстов должна быть аргументирована авторская позиция касательно истории и учения религиозного иудейского движения Яхад. Выбранный метод исследования позволяет строить доводы не на основании утвердившихся мнений и заключений, но на самих источниках, дающих возможность услышать голоса людей прошлого.

1. Период, предшествующий образованию общины *Yáḥad*

Завоевания Александра Великого (356–323 гг. до Р. Х.) изменили политическую и культурную жизнь Ближнего Востока. Эти перемены были вызваны насаждением и распространением греческой культуры на завоеванных территориях. Уже древними авторами военные кампании Александра Великого рассматривались как перекрестные события мировой истории (см. 1 Макк 1:1–4). Автор второй *Маккавейской книги* определил данное явление греческим термином «эллинизм» (Ἑλληνισμός) (2 Макк 4:13). Этот же автор ввел и другое понятие — «иудаизм» (Ἰουδαϊσμός) (2 Макк 2:22; 14:38)⁴. В эту эпоху иудеи рассеялись по всей территории греческой империи. Они образовали на новых поселениях диаспоры, в которых жили в согласии с иудейскими традициями (см. *Предисловие книги Сираха*).

Хронология времени Второго храма может быть представлена следующим образом: 1) 536–332 гг. до Р. Х. — персидский период; 2) 332–165 гг. до Р. Х. — эллинистический период; 3) 165–141 гг. до Р. Х. — хасмонейское восстание; 4) 142–63 гг. до Р. Х. — хасмонейское правление; 5) 63 г. до Р. Х. — 70 г. по Р. Х. — римское господство⁵. Из 600 лет только 80 лет просуществовало независимое иудейское государство. Данное соотношение свидетельствует о том, что в течение многих лет иудеи имели только представление о своей национальной независимости⁶.

Юревич Д., прот. Пророчества о Христе в рукописях Мертвого моря. СПб.: Аксион эстин, 2004.

⁴ В Синодальном переводе термин Ἰουδαϊσμός переведен неточно («иудеи» вместо «иудаизм»).

⁵ См.: *Jewish Writings of the Second Temple Period. Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus.* Philadelphia: Van Gorcum, Assen, Fortress Press, 1984. P. 2.

⁶ *Ibid.* P. 2.

Религиозные интересы иудейского общества были приоритетными в сравнении с политическими интересами.

Благодаря хасмонеюскому восстанию (165 г. до Р. Х.) была учреждена иудейская гегемония на территории древнего Израиля. Однако не политические интересы заставили большое количество иудеев взять оружие, но именно религиозно-патриотические чувства легли в основу хасмонеюского восстания. Очистить Иерусалимский храм от идолопоклонства и восстановить почитание иудейских законов — цель восстания (см. 2 Макк 2:22–23). По замечанию И. Гафни, данное обстоятельство помогает лучше понять не только взаимоотношения между иудеями и неиудеями в Палестине и в диаспорах, но также и различные религиозные диспуты, развернувшиеся в это время в иудейской популяции⁷. Вследствие этого понятие «нормативность канона» в период Второго храма отсутствовало. Учение иудео-эллинистической литературы было сконцентрировано на нескольких аспектах⁸:

- на Мессии, который должен вскоре устроить царство Давида, не имеющее никаких территориальных ограничений;
- на учении о Мудрости, которая способна установить связь между библейским учением и философией стоиков;
- на культе Храма, единственного места в мире, где познан и почитаем Бог;
- на эсхатологии, согласно которой после исчезновения земных царств начнется посястороннее царство, которое никогда не прекратится.

В середине II в. до Р. Х. в иудейском обществе были распространены три основных религиозных движения: фарисеи, саддукеи и ессеи (см. Древ. XIII, 5:9; Война II, 8:2). Иосиф Флавий подробно описывает учение ессеев⁹ и сравнивает его с эллинистической философией¹⁰.

⁷ Ibid. P. 3.

⁸ Основные аспекты учения иудео-эллинистической литературы описаны в: Denis A. L'introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique. Turnhout: Brepols, 2000. Vol. 1. P. 2.

⁹ Согласно Иосифу Флавию, ессеи верили, что эфирическая и бессмертная душа противопоставляется телу-темнице. Есть два типа души: чистая и нечистая. Настоящая жизнь является рабством души, заключенной в брненное тело. В конце земного существования душа, подобно жизненному дыханию, выходит из тела и летит радостно в «Высь». Это место находится «по ту сторону Океана», в месте прохлады, где «мягкий зефир» всегда охлаждает. Напротив, нечистые души предопределены в «темную пропасть», исполненную вечных мучений. См.: Война. II. 8:11.

¹⁰ Н. Мещерский отмечает, что «Иосиф Флавий, желая сделать эсхатологические воззрения ессеев более доступными и приемлемыми для своих греко-римских, языческих

Подобно иудейскому историку, Ипполит (170–235 гг. по Р. Х.), описывая иудейские течения (IX:18–28), пишет о вере ессеев в *post-mortem*¹¹. Два свидетельства древних авторов (Иосифа Флавия и Ипполита) представляют вероучение ессеев достаточно подробно, однако несколько различно. Согласно первому, тело является злом и темницей для души. Одна лишь душа будет участвовать в эсхатологических благах и наказаниях. Второй автор сообщает о телесном воскресении мертвых. Тело не является злом, поскольку воскреснет. Тем не менее, оба автора свидетельствуют о вере ессеев в будущую бесконечную жизнь. Это верование дает ессеям смелость и мужество перед лицом смерти «исполнять свои религиозные предписания без какого-то либо обмана собственной совести»¹².

Гарсия Мартинец отмечает, что Иосиф Флавий, упоминая иудейские религиозные движения (фарисеев, саддукеев и ессеев), говорит о ессеях, как о типичном явлении палестинского общества: они «были» (ἦσαν) до царя Ионатана (Древ. XIII, 6:9). Имперфект глагола «быть» свидетельствует о существовании движения ессеев до Маккавейского кризиса (165 г. до Р. Х.)¹³.

2. Настоящий, или «Кумранский», период

Ессеи имели к прочтению Священного Писания особое отношение, связанное с наставлением своего лидера — «Учителя праведности». Они переписывали и адаптировали Писание, чтобы составить свою собственную историю. Учение ессеев является полноценным, объемлет все аспекты бытия, от начала сотворения Богом мира до его окончания, когда настанет обновленный мир, предназначенный для избранных, исполнивших в своей земной жизни все религиозные предписания Торы.

читателей, вводит в свой рассказ термины античной мифологии, маскируя взгляды ессеев под пифагорейство». См.: *Тексты Кумрана. Первое издание...* С. 368.

¹¹ Вера в воскресение является центральным учением ессеев, согласно замечанию Ипполита. Душа вечна по определению, тогда как тело станет вечным только после Божественного суда, когда произойдет телесное воскресение мертвых. До этого времени душа, разлученная с телом, покоится в «приятном и лучезарном месте». Согласно верованию греков, данное место называется «островами блаженств». Эсхатология ессеев — это всеобщий Суд, мировая катастрофа и наказание нечестивых. Будущие блага предназначены только для праведников, которыми являются ессеи. Они воскреснут на суд, тогда как «нечестивые будут наказаны навечно». См.: *Elenchos. IX:18–28*. Цит. по: *Тексты Кумрана. Первое издание...* С. 369–373.

¹² *Puech E. La croyance des esséniens en la vie future...* P. 712.

¹³ *García Martínez F. Qumran Minora I...* P. 12.

Кумранские тексты лаконичны в описании исторического контекста, в котором была основана и жила община Яхад. Исторические события, конфликты и прочие проблемы являются для нее важными постольку, поскольку они являются полезными для ее собственной доктрины или идеологии. Чтобы понять историю этой общины, необходимо дать правильную интерпретацию историческим аллюзиям, которые встречаются в текстах Кумрана¹⁴.

2.1. Дамасский документ (CD)

Текст первой колонки *Дамасского документа* (CD I:3–12)¹⁵ повествует об истории основания некой религиозной общины в Дамаске. Эта история начинается с описания неверности израильского народа своему Богу, за что впоследствии он попадает в вавилонский плен. Народ не был уничтожен совершенно, поскольку Бог сохранил «остаток Израилю» (CD I:4–5) и «отрастил от Израиля и Аарона корень насаждения» (CD I:7). От вавилонского плена до возникновения этой общины прошло 390 лет¹⁶:

וּבְקֶץ חֲרוֹן שָׁנִים שְׁלוֹשׁ מֵאוֹת <...> 5
6 וְתִשְׁעִים לְחֵיתוֹ אוֹתָם בִּיד נְבוּכַדְנֶאצַּר מֶלֶךְ בָּבֶל
<...> 7 פְּקָדָם

«⁵<...> и после времени гнева, (через) триста⁶ девяносто лет после того, как Он отдал их в руку Навуходоносора, царя Вавилона, ⁷Он взыскал их <...>» (CD I:5–7).

Через двадцать лет после основания общины ее члены по-прежнему испытывали нужду в руководстве и наставлениях (CD I:9–10). Именно в лице Учителя праведности (מורה צדק) (CD I:11) они обрели себе руководителя. Он помог им встать на праведный путь (CD I:11), а равно раскрыть тайны Божественного промысла касательно последних времен (CD I:12). Именно Учитель праведности дал верное понимание Закона и пророков (1QНав II:8–9; ср. VII:3–5).

Была ли единой хронология у древних иудеев? Решение этого вопроса является важным для определения отправной точки отсчета числа 390

¹⁴ Collins J. Beyond the Qumran Community... P. 99–100.

¹⁵ Дамасский документ (CD) был обнаружен в XIX в. в Каирской генизе. Восемь списков CD были найдены в кумранской пещере 4 (4Q266–273 [D^a–D^b]) и два — по одному в пещерах 5 (5Q12) и 6 (6Q15).

¹⁶ Еврейский текст рукописи следует в согласии с каирским списком, который представлен в The Dead Sea Scrolls Electronic Library CD-Rom 3. Leiden: Brill, Brigham Young University, 2006.

(CD I:5–6). Дж. Коллинс приводит древние свидетельства, повествующие о том, как иудеи неоднозначно определяли дату падения Иудейского царства и разрушения Соломонова иерусалимского храма¹⁷:

1) Деметрий Хронограф, иудейский писатель III в. до Р. Х.¹⁸, считал, что со времени падения Самарии (722 г. до Р. Х., согласно современной датировке) до царства Птолемея IV (221–204 гг. до Р. Х.) прошло 573 г. и девять месяцев. Иными словами $221+573 = 794$ г. — время падения Самарии. С момента падения Иерусалима во время царя Навуходоносора до царства Птолемея IV прошло 338 лет и три месяца. Отсюда следует, что датой падения Иерусалима необходимо считать 559 г. до Р. Х. ($221+338$), а не 586 г. до Р. Х. Таким образом, дамаская община возникла в 169 г. до Р. Х. (559–390), тогда как деятельность Учителя праведности началась двадцатью годами позже.

2) Иосиф Флавий, иудейский историк I в. по Р. Х., находившийся под большим влиянием греческой культуры, полагал, что между датой возвращения из вавилонского плена и смертью Аристобула I (104 г. до Р. Х.) прошел 481 г. и три месяца (Древ. XIII 11:1). Это означает, что иудеи вернулись в 585 г. до Р. Х. ($104+481$), а не в начале 30-х гг. VI в. до Р. Х.

Исходя из вышесказанного, невозможно быть уверенным в том, что хронологические подсчеты были едиными в период Второго храма. Выбор той или иной хронологии мог зависеть от иудейской диаспоры или от исторического контекста, в котором жили иудеи. Могла ли дамаская община использовать хронологию Деметрия Хронолога, которой следовали александрийские иудеи? Последователи Учителя праведности имели особую хронологию, отличную от современного им иудаизма¹⁹. Этот факт усложняет проблему определения отправной точки

¹⁷ Collins J. Beyond the Qumran Community... P. 93–94.

¹⁸ Только шесть фрагментов основного произведения Деметрия Хронографа *О царях, правивших в Иудее* (греч.: Περ τῶν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ βασιλέων) сохранились благодаря цитатам церковных историков. Фрагменты цитируются у Евсевия Кесарийского в 9-й кн. *Евангельских Приготовлений* (5 фрагментов) и у Климента Александрийского в *Строматах* I 21.141.1–2 (1 фрагмент). Именно у последнего приводятся хронологические подсчеты иудейского историка. См.: Hanson J. Demetrius the Chronographer (Third Century B. C.). A New Translation and Introduction // *The Old Testament Pseudepigrapha*. New York: Doubleday and Company, Inc. Garden City, 1985. Vol. 2. P. 843; Ткаченко А. Деметрий Хронограф // *Православная энциклопедия*. М., 2012. Т. 14. С. 373–374.

¹⁹ Соблюдение предписаний Учителя праведности требовало следования особому солнечному календарю, согласно которому год состоял из 364 дней, или 52 недель

для отсчета числа 390 (CD I:5–6). Выдвинутые гипотезы, стремящиеся разрешить данную проблему, можно в целом разделить на две группы: в первой считается, что это число необходимо понимать буквально²⁰, во второй — аллегорически²¹.

Маккавейское восстание и последовавшее за ним хасмонейское правление являются лейтмотивом *Маккавейских книг*. Важно отметить свидетельство 1 Макк 1 и 2:27–43, где говорится о причине иудейского восстания, а также об образовании хасидского течения. Евреи скрывались от язычников в пещерах, а впоследствии поддержали лидера иудейского восстания Маттафию. Однако будущие последователи Учителя праведности не поддержали хасмонейских правителей — это следует: а) из сектантских писаний, которые, в отличие от *Маккавейских книг*, не проявляют интереса к существующему хасмонейскому правлению (см. CD; 1QS; 1QSa^b; 1QM; 11QpPs^a; 1QpHab и пр.); б) из свидетельства *пещера Аввакума* (1QHab VIII:8–9), где говорится о царском служении Нечестивого священника, которое было справедливым в начале, но впоследствии омерзительным в глазах Бога и последователей Учителя праведности.

(11Q5 XXVII:46–7a; 4Q394 3–7 i:2–3; 4Q249 ii:2–3) и начинался всегда в среду, то есть в четвертый день после субботы, начала недели (4Q319 iv:10–12; 4Q320 1 i:1–5; 3 i:9–12). Год был поделен на четыре квартала (сезона) по девятисто одному дню каждый (30+30+31) (4Q320 3 ii:12–14). Было отмечено, что солярный кумранский календарь во многом следует космографии *Астрономической книги Еноха* (1 Ен 72–82) и книги *Юбилеев* (гл. 6; см. 2). См.: *Milik J. T. Dix ans de découvertes dans le désert de Juda*. Paris: Les éditions du CERF, 1957. P. 70.

²⁰ Х. Эшель считает, что число 390 относится к 170 г. до Р. Х. Число двадцать (CD I:9–10) указывает на то, что община уже существовала до пришествия в нее Учителя праведности. Она возникла во время гонений Антиоха IV Епифана (175–164 гг. до Р. Х.), когда израильский народ скрывался в пещерах (1 Макк 2:29–38). См.: *Echel H. The Dead Sea Scrolls and the Hasmonean State...* P. 30–31. Согласно Э. Пюэшу, отправной точкой для числа 390 необходимо считать 562 г. до Р. Х. Это следует из аллюзий, представленных во второй книге *Варуха* (2 Вар 1). Иными словами: дамаская община возникла в 172 г. (562–390). См.: *Puech E. Messianisme, Eschatologie et Résurrection dans les manuscrits de la mer Morte // Revue de Qumran*, 1997. № 70. P. 255–256.

²¹ Одним из наиболее важных аргументов в пользу иносказательного понимания числа 390 служит книга пророка Иезекииля (Иез 4). См.: *Collins J. Beyond the Qumran Community...* P. 92. Бог повелевает пророку Иезекиилю лечь сначала на левый бок и пролежать на нем 390 дней: «Триста девяносто дней ты будешь нести беззаконие дома Израилева» (Иез 4:5). Далее говорится, что «день за год Я определил тебе» (Иез 4:6). В таком случае число 390 иносказательно указывает на количество лет беззакония дома Израилева. Следуя аллюгии пророка, автор *Дамасского документа* мог бы также рассматривать число 390 иносказательно — это время нечестия израильского народа, а также «время гнева» (יָרַח בְּרַח בּוֹדִים) Божия (CD I:5).

Вследствие этого некоторая часть иудеев-хасидов могла по-прежнему оставаться жить в пещерах²².

Если же число 390 (CD I:5–6) аллегорически указывает на время нечестия израильского народа, а выражение «время гнева» (CD I:5) употребляется для описания эпохи Антиоха IV Епифана²³, то течение хасидов (CD I:1–13) было образовано незадолго до Маккавейского восстания 165 г. Однако это течение не было еще сплоченным и единым: «они были словно слепыми и нащупывающими дорогу» (CD I:9). После двадцати лет к хасидам, которые оставались по-прежнему жить в пещерах, пришел «Учитель праведности, чтобы направить их по пути Его сердца» (CD I:11), а также «объяснить все слова Его слуг пророков» (1QpHab II:8–9). Таким образом, время деятельности Учителя праведности приходится на время правления израильского царя Ионатана (154–143 гг. до Р. Х.). Согласно данному сценарию, начинается новый этап в истории Завета Бога, участниками которого является только верный «остаток» (CD I:4), руководимый Учителем праведности.

²² Греческое слово *Ἀσιδαῖοι*, «ревнителю», которое встречается в 1 Макк 2:42; 7:12–13 и 2 Макк 14:6 (в Синодальном переводе слово было переведено как «множество»), является переводом еврейского слова *חַסִּידִים*, «хасидим». Было предположено, что слово «ессеи» является эквивалентом еврейского слова *חַסִּידִים*. См.: *Vermès G. The Etymology of «Essenes» // Revue de Qumran, 1960. № 7. P. 427–443; Тантлевский И. История и идеология Кумранской общины... С. 230; Юревич Д., прот. Ессеи // Православная энциклопедия. М., 2008. Т. 18. С. 688–691.*

²³ Выражение *יְרֵב רִגְזוֹ*, «время гнева», (CD I:5) должно указывать на время правления селевкидского царя Антиоха IV Епифана (175–164 гг. до Р. Х.). См.: *Lichtenberger H. Historiography in the Damascus Document // History and Identity: How Israel's Later Authors Viewed its Earlier History. Berlin: de Gruyter, 2006. P. 237.* В 1 Макк 1:64 практически схожее словосочетание *ὄργη μεγάλη*, «великий гнев», употребляется для того, чтобы через описание незаконных деяний селевкидского правителя подчеркнуть настигшую израильский народ божественную кару. О том, что «великий гнев» (1 Макк 1:64) является божественным (ср. CD I:5), говорится в речи юноши (2 Макк 7:30–38): *τὴν τοῦ Πατοκράτορος ὄργην* (вин. пад.), «гнев Вседержителя», (ст. 38) постиг «весь род наш» (ст. 38) «за свои грехи» (ст. 32). Именно поэтому юноша надеется через свою мученическую смерть умиловить Бога и восстановить величие израильского народа (2 Макк 7:37). Маккавейское восстание (165 г. до Р. Х.) является исполнением просимого юношей — это победа израильского народа над языческим народом. Иными словами, Бог «умилосердился над народом» (2 Макк 7:37; ср. CD I:5–7).

2.2. Пешер Аввакум (1QpHab)

Пешер Аввакум²⁴ — один из основных источников, излагающих историю возникновения общины Яхад²⁵. Автор акцентирует внимание на описании двух фигур, это: «Нечестивый священник» и «Учитель праведности». Учитель праведности представляет наибольшую важность, поскольку «Бог (его) поставил в [Дом Иу]дов, чтобы объяснить все слова Своих слуг пророков» (1QpHab II:8–9; ср. VII:3–5). Другой персонаж, согласно автору комментария, является противником Учителя праведности.

Из этого комментария на пророческую книгу следует, что:

- Учитель праведности является законным первосвященником;
- наименование «Нечестивый священник» относится к царю Ионатану, тогда как именование «священник», за исключением 1QpHab II:8–9, указывает на других хасмонейских правителей.

2.3. Первосвященство Учителя праведности

Слово «священник» встречается 10 раз в сохранившемся тексте *пешера Аввакума*:

²⁴ Литературный жанр «пешарим» (ед.ч.: פֶּשָׁר, «комментарий») — вид экзегезы Священного Писания, где автор «не стремится составить подробный комментарий, который помог бы лучше понять библейский текст. Подобно тому как Даниил открывает смысл символов сновидений, автор пешера пытается раскрыть скрытый и мистический смысл пророческих текстов». См.: Carmignac J., Cothenet E., Lignée H. Les textes de Qumrân traduits et annotés. Paris: Editions Letouzey et Ané, 1963. Vol. 2. P. 46. Этот «метод аккомодации» (от лат. *accommodatio* — «приспособление») позволял комментатору «возвышенные пророчества ветхозаветных авторов, произнесенные для вразумления современников пророка и не всегда относящиеся к грядущим временам» использовать «для объяснения каких-то текущих исторических событий, лишь внешне сходных с библейской ситуацией». См.: Юревич Д., *прот.* Пророчества о Христе в рукописях Мертвого моря... С. 57. Библейские комментарии разделяются на четыре группы: а) «пешер последовательный»; б) «пешер тематический»; в) «пешер изолированный»; д) прочие формы пешарим. К первому, наиболее распространенному типу относятся комментарии на пророческие книги или на книгу Псалмов: 4QpIs^{a-c}; 4QpHos^{a-b}; 1, 4QpZeph; 1QpMich; 4QpNah; 1QpHab; 1QpPs; 4QpPs^{a-b}. См.: Dimant D. Pesharim, Qumran // Anchor Bible Dictionary. New York: Doubleday, 1992. Vol. V. P. 245.

²⁵ Пешер Аввакум, состоящий из 13 колонок, является комментарием на две первые библейские главы книги пророка Аввакума. Здесь библейская цитата предшествует комментарию, который начинается выражениями על פֶּשָׁרוֹ, «толкование этого относится...», или פֶּשָׁר הַדָּבָר, «толкование слова...».

5 раз	הכוהן הרשע, «Нечестивый священник» (1QpHab VIII:8; IX:9; XI:4; XII:2, 8)
4 раза	הכוהן, «священник» (1QpHab II:8; VIII:16; IX:16; XI:12)
1 раз	כוהני ירושלם, «священники Иерусалима» (1QpHab IX:4)

Понятие «священник» в данном тексте относится к «Учителю праведности» (1QpHab II:8), «Нечестивому священнику» (1QpHab VIII:8, 16; IX:9, 16; XI:4, 12; XII:2, 8), а также к «священникам Иерусалима», которые погибли в последние дни (1QpHab IX:4).

Еврейское слово הכוהן, «священник», (1QpHab II:8) употребляется с определенным артиклем и является эпитетом Учителя праведности: «Священника, которого Бог поставил в [Дом Иу]дин, чтобы объяснить все слова Своих слуг пророков» (1QpHab II:8). Наставник общины, будучи «священником» (כוהן) и «учителем» (מורה), должен рассматриваться как первосвященник, потому что²⁶:

1. Согласно 2 Пар 15:3, пророк Азария, обращаясь к царю Асе, под словом «священник» подразумевает первосвященника: «Многие дни Израиль будет без Бога истинного, без священника учащего (כהן מורה) и без закона»;

2. Рабби Исаак, толкуя Пс 101:12, говорит следующее: «пленные не имели ни пророка, ни священника учителя праведности (כהן מורה צדק), ни храма для собственного очищения»²⁷.

Однако Дж. Коллинс считает, что Учитель праведности мог и не быть первосвященником, потому что в Библии слово הכוהן, «священник» (с определенным артиклем) не всегда указывает на первосвященника²⁸.

²⁶ К данной гипотезе склоняются Х. Штегеманн, Дж. Мёрфи и О'Коннор, М. Уайз (см.: Collins J. Beyond the Qumran Community... P. 95–96), а также отечественный исследователь И. Тантлевский (см.: Тантлевский И. История и идеология Кумранской общины... С. 206–207).

²⁷ См.: Buchanan G. The Priestly Teacher of Righteousness // Revue de Qumran. 1969. № 24. P. 556. Г. Бучанан приходит к выводу, что слово «священник» является собирательным именем, указывающим на «общину» (Ibid. P. 556).

²⁸ Согласно книге Ездры, первосвященник Ездра (Езд 7:12) и Меремоф, сын Урии (Езд 8:33), называются одинаково словом «священник» с определенным артиклем. Но два священника (= первосвященника) не могли исполнять свои обязанности в одно и то же время. Отсюда следовало бы, что Учитель праведности не обязательно должен был быть первосвященником, если даже он и был назван «священником» (1QpHab II:8). См.: Collins J. Beyond the Qumran Community... P. 95–96.

Согласно гипотезе С. Метсо, этот Учитель мог также не принадлежать и к «сынам Садока»²⁹, которым в общине отводилась роль руководителей (1QS V:1–3)³⁰.

Гипотеза С. Метсо является спорной, если учесть важную роль Учителя праведности, о которой говорится в *пещере Аввакум* (1QpHab II: 8–9; VII:4–65), а также в *пещере на 37 Псалом*: «Толкование этого относится к нечестивым Эфраима и Манассии, которые будут искать, чтобы поднять руку на священника (הכוהן) и на людей его совета во времена испытания, которое настигнет их» (4QpPs 37 II:18–19). Данным священником является Учитель праведности: «Толкование этого относится к священнику (הכוהן), Учителю [праведности, которому] Бог [по]велел встать и построить для Него Яхад [Своих избранных]...» (4QpPs 37 III:14–17). Иными словами, священник Учитель праведности является создателем учения общины Яхад, которое помогло объединить «большинство Израиля» (4Q258 II:2; ср. 1QS V:1–3; 4Q256 IX:3; 4Q258 I:2)³¹.

Аргумент Дж. Колинсона не является также убедительным. Из книги *Ездры* следует, что Ездра, первосвященник вавилонской иудейской диаспоры, встречается с Меремофом, первосвященником иерусалимской иудейской общины. Иерусалимский храм к тому моменту еще не был восстановлен, и поэтому первосвященническое служение было

²⁹ Садокиты — потомки первосвященника Садока. Они были израильскими первосвященниками (см. 2 Цар 8:17; 15:24–29; 20:25; 3 Цар 1:7, 32–45; 2:26; 1 Пар 12:28; 24:3; особ. Иез 40:46).

³⁰ 1QS V:1–3: «¹<...> Вот Устав для людей Яхада (הח), добровольно отказавшихся от всякого зла, с тем чтобы держаться всего того, что Он заповедал, по Его воле, чтобы отделиться от совета² людей зла, чтобы быть вместе/в Яхаде (ליחד), в Торе, в имуществе и повиноваться словам сыновей Садока (בני צדוק), священников (הכוהנים), хранящих Завет, и слову большинства людей³ Яхада (רוב אנשי היחד), держащихся Завета. По их слову исходит черед жребия для каждого дела, связанного с Торой, имуществом и правосудием, чтобы творить сообща (הח) истину и смирение». С. Метсо отмечает, что в обнаруженных в четвертой кумранской пещере списках *Устава общины* (см. 256 IX:1–3; 4Q258 I: 1–3; II:1–3) вместо выражения «сыны Садока» (1QS V:2) написано слово הרבים, «большинство» (4Q256 IX:3; 4Q258 I:2). Таким образом, заключает С. Метсо, первый наставник общины Яхад не принадлежал к садокитам, то есть не был первосвященником. См.: Metso S. *The Textual Development of the Qumran Community Rule*. Leiden; New-York; Koeln: Brill, 1997. P. 105.

³¹ В еврейском выражении מורה צדק, «учитель праведности», может содержаться намек на однокоренное слово צדוק, «Садок», то есть на первосвященника Иерусалимского храма. См.: Stökl Ben Ezra D. *Le mystère des rouleaux de Qumrân, perspectives historiques et archéologiques* // Cahiers du Judaïsme. 2010. № 29. P. 115.

«номинальным». Иными словами, в одно и то же время несколько человек из Ааронова потомства могли претендовать на роль первосвященника восстановленного Иерусалимского храма.

2.4. Нечестивый священник

Согласно *пешеру Аввакум*, Нечестивый священник в начале своего служения «был назван по имени Истины» (1QHab VIII:8). Среди исследователей нет единого мнения касательно понимания этого имени³². Несмотря на его различную интерпретацию, из текста следует, что Нечестивый священник в начале своего служения рассматривался членами общины Яхад одним «из своих», то есть верным исполнителем Закона Божия. По мере своего правления над израильским народом он стал омерзительным в глазах Божиих и членов общины³³.

Между Учителем праведности и Нечестивым священником был конфликт (см. 1QpHab XI:46–8), причиной которого могло стать различное понимание галахи (закона), устанавливавшей празднование определенных дней года. Нечестивый священник искал смерти Учителя

³² А. Дюпон-Соммер в имени «Истина» видел указание на одно из божественных свойств. См.: Dupont-Sommer A. Le «Commentaire d'Habacuc», découvert près de la Mer Morte. Traduction et notes // Revue de l'histoire des Religions. 1950. I. P. 145. М. Делкор считал, что данное имя указывает на верных служителей Бога. См.: Delcor M. Les manuscrits de la mer Morte. Essai sur le Midrash d'Habacuc. Paris: CERF, 1951. P. 25, 64. Дж. Коллинс считает, что слово «Истина» ассоциируется с жизнью Нечестивого священника до его царского служения. См.: Collins J. Beyond the Qumran Community... P. 106. Ф. Гарсия Мартинец, исходя из кумранских текстов, приходит к выводу, что еврейское слово מלך указывает на общину Яхад (ср. 1QHab VII:10; 1QH^a II:14; XIV:2; 1QM XVII:8 и пр.). См.: García Martínez F. Qumranica Minora I... P. 59.

³³ Автор *пешеры* характеризует власть Нечестивого священника глаголом מלך, «править» (1QpHab VIII:9). Ф. Кросс считает, что в Библии данное слово и глагол מלך, «царствовать», одинаково указывают на политическое правление, однако с той разницей, что מלך обозначает процесс правления, тогда как מלך — персону, которая царствует. См.: Cross H. מלך // Theological Dictionary of the Old Testament. Michigan. Cambridge: Grand Rapids, 2001. Vol. IX. P. 69. Например, патриарх Иосиф правит (מלך) Египтом от имени Фараона (Быт 45:8,26). Финикийцы правят (מלך) в Ханаане (Нав 12:2, 5). В Дан 11:3–5, 39, 43 говорится о царе, который восстанет, чтобы править (מלך) землей. Согласно 1QS^b V:20 и 4QpIsa IV:4, мессеианское «правление» ассоциируется с династией царя Давида. Дж. Коллинс сравнивает термин מלך 4QpIsa 8–10 iii:25) с Ис 11, где данное слово указывает на царскую власть. См.: Collins J. Beyond the Qumran Community... P. 106. Из вышесказанного должно следовать, что Нечестивый священник являлся одновременно первосвященником (см. 1QpHab VIII:9) и политическим лидером израильского народа, то есть царем.

праведности, который вместе со своей общиной праздновал Йом Киппур и «Субботу их покоя» (1QpHab XI:7–8). В пещере 4QpPsa 1–10 IV:8–9 прослеживается параллель с упомянутым текстом *пещера Аввакума*: Нечестивый священник ищет убить Учителя праведности из-за הַתּוֹרָה אֲשֶׁר הָלַיִן שָׁלַח אֵלָיו — «Торы, которую он послал ему». Слово «Тора» употребляется здесь с определенным артиклем, что придает сказанному оттенок известности³⁴.

Помимо именованя «Нечестивый священник» в *пещере Аввакум* встречаются также термины הַכֹּהֵן, «священник», с определенным артиклем (1QpHab VIII:16; IX:16; XI:12), а также הַאֲחֵרוֹנִים כּוֹהֲנֵי יְרוּשָׁלַם, «последние священники Иерусалима» (1QpHab IX:4). Согласно восьмой колонке пещера, речь идет о священнике, «который взбунтовался [и наруш] ил законы [Божии]», но «он был наказан судами, предназначенными для творящих беззаконие; и злобные кощунники сделали ужасы над ним и мщение над его плотью» (1QpHab VIII:16–IX:2). Слово «священник» употребляется также в загадочном контексте: «чтобы камни ее были в стеснении, а сруб — грабежом» (1QpHab IX:16–X:1). Священник является тем, «позор которого превзошел его славу, ибо он не обрезал крайнюю плоть сердца своего и шествовал путями пресыщения (רִוּיָהּ), чтобы утолить жажду. Чаша гнева [Бо]жия погубит его, чтобы приумно[жить] его [позор] и страдания» (1QpHab XI:12–15). Что касается выражения «последние священники Иерусалима», в тексте пещера говорится следующее: «Последние священники Иерусалима, которые соберут богатство и добычу из награбленного у народов, но в последние дни их богатство вместе с их добычей будет отдано в руки воинства Киттимов» (1QpHab IX:4–7).

Еще в начале 90-х гг. прошлого века И. Тантлевский писал, что насчитывается приблизительно 20 кандидатур на роль Нечестивого

³⁴ Х. Эшель считает, что, исходя из *Галахического письма* (4QMMT 394 1–2), под словом «Тора» (4QpPsa 1–10 IV:8–9) следует понимать законы, которые касаются календарных проблем (ср. 1QpHab XI:7). См.: *Echel H. The Dead Sea Scrolls and the Hasmonean State...* P. 46. Ф. Гарсия Мартинец, сравнивая два документа: *Храмовый свиток* (11QT) и 4QMMT, приходит к выводу, согласно которому галаха 4QMMT, в отличие от 11QT, не касается проблем царского статуса. Вследствие этого 4QMMT является письмом, отправленным некоему религиозному, а не политическому израильскому лидеру, от которого по идейным соображениям отделилась группа людей, назвавшая себя впоследствии общиной Яхад. См.: *García Martínez F. Qumran Minoga I...* P. 19. Вполне вероятно, что *Галахическое письмо* могло быть отправлено и Нечестивому священнику, который совмещал должности царя и первосвященника. Между двумя лидерами велась переписка по поводу различных галахических положений.

священника³⁵. Согласно Ф. Гарсии Мартинецу, Нечестивым священником являлся Иуда Маккавей (?–161 г. до Р. Х.), что следует из 2 Макк 14:6³⁶. Г. Вермес, Ж. Милик, Э. Пьюэш, Х. Эшель предположили, что Нечестивым священником являлся Ионатан (152–143 гг. до Р. Х.). Ф. Кросс полагает, что им был хасмонейский правитель Симон (143–134 гг. до Р. Х.). Другие исследователи отождествляют его с Александром Яннаем (103–76 гг. до Р. Х.). С точки зрения А. Дюпон-Соммера и Дж. Коллинса, речь идет о Гиркане II (?–30 г. до Р. Х.). А. Ван дер Воуд заключил, что имя «Нечестивый священник» является собирательным именем, аккумулирующим всех хасмонейских правителей³⁷. Учитывая рамки журнальной статьи, ограничимся гипотезами некоторых исследователей, попытавшихся дать определение личности Нечестивого священника. Две из таких гипотез являются относительно современными и в некоторой степени отражающими мнение большинства исследователей (гипотезы Х. Эшеля и Дж. Коллинса), третья (гипотеза А. Ван дер Воуда) легла в основу так называемой коллективной интерпретации наименования «Нечестивый священник».

Согласно гипотезе Х. Эшеля, число 390 (CD I:5–6) указывает на период, когда на протяжении семи лет в Иерусалиме не было первосвященника (159–152 гг. до Р. Х.). Дамасская община — это течение ессеев, возникшее во время правления Антиоха IV Епифана (1 Макк 2:29–38). Нечестивым священником являлся Ионатан, поскольку он умер насильственной смертью в плену в 143 г. до Р. Х. от рук Трифона (1 Макк 12:39–13:25; ср. 1QpHab VIII:16–IX:2). Получив в 152 г. до Р. Х. признание от царя Александра Баласа (150–145 гг. до Р. Х.), сына Антиоха IV Епифана, Ионатан стал первосвященником не из рода Садока. Это вызвало протест со стороны консервативного движения, главой которого стал Учитель праведности. Во время межсвященнического периода один из священников-ессеев, возможно — сам Учитель праведности, как первосвященник возглавил торжества, связанные с празднованием Йом Киппура (1QpHab XI:6–7). Нечестивый священник изгнал Учителя в пустыню,

³⁵ *Tantlevskij I. The Two Wicked Priests in the Qumran: Commentary on Habakkuk // Appendix C of the Qumran Chronicle. Krakow; St. Petersburg: The Enigma Press, 1995. V. 5. P. 1.*

³⁶ 2 Макк 14:6: «Так называемые из Иудеев Асидеи, вождем которых Иуда Маккавей, поддерживают войну и воздвигают мятежи, не давая царству достигнуть благосостояния».

³⁷ Приведенные гипотезы представлены в: *García Martínez F. Qumran Minora I... P. 25–27; Collins J. Beyond the Qumran Community... P. 111–113; Echel H. The Dead Sea Scrolls and the Hasmonean State... P. 42–43; Van der Woude A. Wicked Priest or Wicked Priests?... P. 349.*

в место плена (1QpHab XI:4–8). Учитель пытался уговорить Ионатана принять солнечный календарь и галаху своей общины (4QMMT). Отказавшись от этого предложения, Ионатан пытался убить Учителя (4QpPsa 1–10 IV:8–9), однако Промысл помешал ему осуществить задуманное: он умер в плену среди язычников (ср. 1QpHab VIII:16–IX:2)³⁸.

Дж. Коллинс считает, что число 390 (CD I:5–6) связано с хронологией Деметрия Хронографа. Нечестивым священником был царь Гиркан II, который был первосвященником до своего царского служения, потому что этого хотела его мать Саломия (Древ. XIII, 16:2). Когда его мать умерла, а его брат Аристокбул II был отравлен (Древ. XIV, 7:4), он стал царем (ср. 1QpHab IX:8б). Выражение «шествовал путями пресыщения» (1QpHab XI:13–14) означает, что Нечестивый священник был пьяницей. Однако это выражение не следует понимать в прямом смысле. «Киттимы» — это римляне, которые завоевали Иерусалим в 63 г. до Р. Х. (Древ. XIV, 4:2); «последние священники» — это последний из хасмонейских правителей Гиркан II, власть которого была еще независимой от Рима (ср. 1QpHab IX: 4–7)³⁹.

Согласно гипотезе А. Ван дер Воуда, *пешер Аввакум* излагает исторические события в хронологическом порядке. Выражения «это относится к Нечестивому священнику...» (1QpHab VIII:16) и «последние священники Иерусалима» (1QpHab IX:4), а также слова «священник» в единственном (1QpHab XI:12) и множественном числе (1QpHab IX:4) указывают на многих хасмонейских правителей. Первым Нечестивым священником был Иуда Маккавей, который в начале своего служения был назван «по имени Истины» (1QpHab VIII:8–13)⁴⁰. Вторым являлся священник Ионатан (1QpHab IX:8–12), который был взят в плен сирийцами (1 Макк 12:39–13:25)⁴¹. Третьим священником был Симон, который построил много сооружений в Израиле (ср. 1 Макк 13:10; 27–30, 33, 52; 14:10, 15, 33–34, 37; 1QpHab X:1–5)⁴². После Симона следовал Аристокбул I, но так как он правил всего один год, то следующим священником был Гиркан I, который изгнал Учителя праведности (1QpHab XI:4–8). Именно с этого момента началась активная стройка кумранского комплекса⁴³. А. Ван дер

³⁸ См.: *Echel H.* The Dead Sea Scrolls and the Hasmonean State... P. 59–61.

³⁹ *Collins J.* Beyond the Qumran Community... P. 111–113.

⁴⁰ *Van der Woude A.* Wicked Priest or Wicked Priests? ... P. 354–356.

⁴¹ *Ibid.* P. 356–357.

⁴² *Ibid.* P. 357.

⁴³ *Ibid.* P. 357.

Воуд останавливается на Александре Яннае, который умер от истощения по причине пьянства (Древ. XIII, 14:5; ср. 1QpHab XI:12–15). После этого правителя *пешер Аввакум* начинает писать в форме будущего времени. Таким образом, *пешер* был написан во время правления Александра Янная, который, согласно *пешеру Осии*, был כוהן האחרון, «последним священником» (4Q167 ii:2–3)⁴⁴.

Приведенные гипотезы имеют разные выводы. Нечестивый священник — это Ионатан (Х. Эшель), Гиркан II (Дж. Коллинс) или собирательное имя (А. Ван дер Воуд). Гипотезы эти имеют разную степень убедительности. Что касается царя Гиркана II, согласно замечанию Иосифа Флавия, он был слабохарактерным правителем: «Гиркан был неспособен к государственным делам и более всего предпочитал мир и спокойный образ жизни, тогда как младший, Аристокбул, был энергичнее и предприимчивее его» (Древ. XIII, 16:2)⁴⁵. Антипатор и его сыновья Фасуил и Ирод (впоследствии «Великий»), вкравшись в доверие царя, манипулировали им (Древ. XIV). Учитывая вышесказанное, маловероятно, что Гиркан II был тем самым Нечестивым священником, который изгнал Учителя праведности. Им мог быть Ионатан, потому что числа *Дамасского документа* и деятельность Учителя праведности скорее должны относиться к эпохе его правления. Ионатан принял от сирийского правителя Александра Баласа (150–145 гг. до Р. Х.) первосвященнические и царские регалии (Древ. XIII, 2:2), когда со дня смерти Иуды Маккавея прошло четыре года: «Ионатан облекся в первосвященническое облачение, так как наступил праздник Кущей. Это было в первый раз в течение тех четырех лет, которые протекли со времени смерти брата его, Иуды (в течение всего этого времени иудеи вовсе не имели первосвященника)» (Древ. XIII, 2:3). В течение четырех лет в Иерусалиме не было первосвященника. Однако им должен был быть Учитель праведности, который был изгнан из Иерусалима после того, как попытался возглавить торжества по случаю праздника Йом Киппур. Поэтому царь Ионатан являлся конкурентом и противником Учителя праведности, о чем свидетельствуют *пешер Аввакум* (1QpHab XI:46–8), а также переписка двух лидеров (4QpPsa 1–10 IV:8–9; 4QMMT).

Нечестивым священником был Ионатан (1QpHab VIII:8; IX:9; XI:4; XII:2, 8), а священниками (1QpHab VIII:16; IX: 4 и 16; XI:12) — хасмонейские

⁴⁴ Ibid. P. 358.

⁴⁵ Иосиф Флавий. Иудейские древности: в 2 т. СПб, 1900.

правители после него. Нечестивый священник отличался от прочих священников, о которых говорится в комментарии — он являлся «нечестивым», то есть еще более омерзительным, чем другие священники, среди которых один нарушил Тору и Божественные законы (1QpHab VIII:16–IX:2), другой, возможно, являлся строителем (1QpHab IX:16–X:1), некоторый « ходил путями пресыщения» (1QpHab XI:12–15). Вся хасмонейская династия, начиная с Ионатана, рассматривалась яхадистами как богоотступническая, причем каждый правитель отличался своим характерным нечестием. В данном случае выражение «последние священники Иерусалима» (1QpHab IX:4) должно указывать на последних хасмонейских правителей, которые, по предсказанию автора пещера, будут захвачены в конце времен армией киттимов (1QpHab IX:7).

3. Община *Yaḥad* (תַּיָּהָד) и ее учение

В двух кумранских текстах (CD VI:11–VII:7 и 1QS V:1–3) говорится о существовании разных религиозных течений: женатых и неженатых. Иудейский историк Иосиф Флавий также говорит о женатых и неженатых ессеях (Война II, 8:13). Л. Шиффман считает, что большинство ессеев вели неженатый образ жизни, или они были женатыми до своего вступления в Яхад⁴⁶. На основании CD VI:11–VII:7 Ж. Баумгартен пришел к выводу, что неженатые ессеи следовали пути «святого совершенства» (שְׂדֵה עִמּוּל) (CD VII:5), тогда как женатые ессеи, населявшие Палестину в разных ее частях, следовали «широкому пути». В последние дни своей жизни многие ессеи оставляли свою семью и переселялись в неженатые общины⁴⁷. В таком случае Учитель праведности, будучи авторитетным руководителем для обоих течений, избрал для себя путь «святого совершенства» (CD VII:5).

Неженатые ессеи вели коллективный образ жизни, предполагавший совместную трапезу, а также лишение частной собственности (см. 1QS VI:24–25; V:1–3). Они были наставляемы священниками, которые являлись одновременно их руководителями (1QS V:1–3). По причине частого употребления в *Уставе общины* термина תַּיָּהָד, «Яхад», и, наоборот,

⁴⁶ Schiffman L. *Sectarian Law in the Dead Sea Scrolls. Courts, Testimony and the Penal Code*. Chico: Scholars Press, 1983. P. 12–13.

⁴⁷ Baumgarten J. *The Qumran-Essene Restraints on Marriage // Archaeology and History in the Dead Sea Scrolls. The New York University Conference in Memory of Yigael Yadin*. Sheffield: JSOT Press, 1990. P. 13–18.

его редкого использования в *Дамасском документе* следовало бы называть неженатых ессеев «яхадистами». Среди исследователей нет единого мнения касательно определения местожительства яхадистов. По этому поводу были высказаны различные гипотезы. Согласно одним, развалины Кумрана были тем самым местожительством Учителя праведности и его последователей. Другие считают, что Кумран никогда не был религиозным поселением. В действительности, необходимо признать, что данная проблема остается до сих пор неразрешенной⁴⁸. Что касается местожительства женатых ессеев, вполне вероятно, что они жили в Палестине и в окрестных странах. Так, Иосиф Флавий неоднократно упоминает ессеев, живущих в Иерусалиме (Древ. XIII, 5:9; 12:2 и пр.). Ессеи могли также населять другие города и страны, как, например: Дамаск (ср. CD VI:5; 19; VII:15; 19 и пр.), Египет, где был найден *Дамасский документ*.

В 11 пещерах Кумрана отсутствуют писания Нового Завета и раввинистического иудаизма, а равно прохасмонейские тексты (напр., *Маккавейские книги*). Вследствие этого можно говорить о существовавшей некогда библиотеке яхадистов, которые собрали и впоследствии переписывали в согласии со своим учением творения иудаизма своей эпохи. Д. Димант отмечает, что в кумранских пещерах находились произведения нескольких веков, которые отвечали различным нуждам религиозной общины, населявшей Израиль в эллинистическую и римскую эпохи. Этот факт свидетельствует о высокоразвитой общине, вобравшей

⁴⁸ Относительно археологии поселения и пещер Кумрана, а также их различного понимания среди исследователей см.: Юревич Д., *прот.* Пророчества о Христе... С. 27–50; Тантлевский И. Книга Еноха. Арамейские фрагменты книг Еноха из Кумран. Еврейская книга Еноха, или Книга Небесных Дворцов (3 Енох). Сефер Йецира — Книга Созидания. Приложение: Эфиопская версия книг Еноха. Москва: Мосты культуры, 2002. С. 44–47; Зиновкин А. Изучение Кумрана аббатом Роланом де Во в свете современных археологических исследований // Материалы II Студенческой научно-богословской конференции Санкт-Петербургской православной духовной академии. СПб.: Издательство СПбПДА, 2011. 13–30; Cross F., Eshel E. Khirbet Qumran Ostrakon // Qumran Cave 4. XXVI. P. I: Cryptic Texts and Miscellanea. Discoveries in the Judaean Desert XXXVI. Oxford: Clarendon Press, 2000. P. 498–499, 505–506; Bioul B. Qumrân et les manuscrits de la mer Morte. Les hypothèses, le débat. Paris: François-Xavier de Guibert, 2004. P. 155–235; Magen Y., Peleg Y. Back to Qumran: Ten Years of Excavation and Research, 1993–2004 // Qumran. The Site of the Dead Sea Scrolls: Archaeological Interpretations and Debates: Proceedings of a Conference Held at Brown University. November 17–19, 2002. Leiden; Boston: Brill, 2006. P. 55–113.

различные традиции своей эпохи, а также породившей множество традиций, отличных от прочих⁴⁹.

Теология кумранских свитков является комплексным учением, которое описывает историю мира начиная с момента его творения Богом и заканчивая его переходом в новую фазу бытия в последние времена. Мир разделяется на две половины: мир света и мир тьмы. Каждая половина обладает собственным иерархическим устройством. Предводителями духовного мира с одной стороны является «Князь светов» (1QS III:20), с другой стороны — «Ангел тьмы» (1QS III:20-21). Человеческий биплярный мир разделяется на «сынов света» (1QS III:24) и «сынов тьмы» (1QS III:25). Лишь малая часть человечества следует пути света. В конце времен только сыны света будут наследниками «вечной Выси» (1QH^a XI [=Sukenik III]:20; 11Q13 ii: 11), поскольку они следовали предписаниям своего מְשִׁיכִיל, «наставника» (1QS III:13) — Учителя праведности.

Учение этого руководителя являлось божественным, поскольку «Бог открыл ему все тайны учения Своих слуг пророков» (1QpHab II:8–9). Его миссия заключалась в том, чтобы научить свою общину истинному пониманию Торы. Однако наставление Учителя являлось первым учением, которое должно было быть восполнено с пришествием «Пророка и Мессий Аарона и Израиля» (1QS IX:11)⁵⁰.

В конце времен должен прийти Пророк, современник Мессии-царя. Он — «Ищущий Тору» (4Q174 1–2 i:12–13). Когда придет מְשִׁיכִיל יִשְׂרָאֵל, «Мессия Израиля» (1QS IX:11; CD XII:23–XIII:1; XX:1), «Князь собрания» (1QS^b V:20–28), מְשִׁיכִיל דָּוִד, «отрасль Давида» (4Q161 8–10:22; 4Q174 1–3 i:11; 4Q252 v:3–4; 4Q285 5:4), тогда на него будет уповать «верный остаток» Израиля (1QM XIII, XIV). В эсхатологической войне, которая продлится сорок лет (см. 1QM II), он сокрушит начальника тьмы Велиала

⁴⁹ См.: Dimant D. The Library of Qumran: Its Content and Character... P. 176.

⁵⁰ Несмотря на предположение И. Тантлевского, который считает, что Учитель праведности рассматривался ессеями как Мессия с большой буквы. См.: Тантлевский И. История и идеология Кумранской общины... С. 211. В мессианскую эпоху должен появиться מְשִׁיכִיל הַתּוֹרָה, «Ищущий Тору» (4Q174 i:11), то есть Учитель праведности (ср. CD VI:7; VII:18). См. также: La Bible. Ecrits intertestamentaires... P. 411. Это подтверждается также CD VI:10–11, где говорится об ожидании пришествия Учителя в последние дни: «до пришествия Учителя праведности в последние дни». Вполне вероятно, что речь идет об эсхатологическом Пророке, который будет иметь наименование «Учитель праведности» и действовать «в силе» основателя общины Яхад (ср. эпизод из истории израильских пророков Илии и Елисея, см. 4 Цар 2:9). Однако он не будет Мессией, он будет его современником (4Q174 i:11).

и всех врагов Израиля (1QM XIII и XIV). Эта война будет сопровождаться природными катаклизмами (1QHa XI [=Sukenik III]: 25–36). «Бог Израильский» вместе со «Своим Верным Ангелом», «Князем Светов» и всем воинством небесным придет на помощь сынам света (1QS III:24; 1QH^a XI [=Sukenik III]: 35–36; 1QM XIII:13–14). В эпоху Мессии-царя будет иной предводитель народа Божия, который будет происходить из рода Аарона (1QS IX:11; ср.: CD XII:23–XIII:1; XX:1). Он — первосвященник, совершитель культа. Именно он очистит верный остаток от всех его грехов. При совершении эсхатологической трапезы он благословит яствие «израильской общины последних времен» (1QS^a I:1) и, согласно своему чину, первым вкусит приготовления, а уже затем Мессия-царь и все прочие начальники Израиля (1QS^a II:11–22).

После Суда Божия Велиал будет заточен в вечную бездну, в Шеол-Абаддон. Данное место подобно темнице, месту тьмы и огня (1QS; 1QH; 1QM). Выход оттуда будет закрыт вечными засовами, и Ангелы погибли будут мучить нечестивых до их полного истребления (1QS III:12–14; 1QH^a XI [=Sukenik III]: 16–18, 32, 35–36; 1QM XIII:11; 4Q418 69 ii: 6; 4Q521 7₁₋₈ + 5 ii₇₋₁₆: 5). Земля будет очищена и обновлена посредством огня. Праведники будут вознаграждены тем, что они воскреснут вместе со своими телами (4Q521 2 ii+4:12; 7₁₋₈ + 5 ii₇₋₁₆:6; ср. 1QS IV:25; 1QH^a XI [=Sukenik III]:20). Это воскресение будет подобно новому творению (ср. 1QS IV:25; 4Q521 7₁₋₈ + 5 ii₇₋₁₆). Они воскреснут для того, чтобы жить с Ангелами, «сынами небес», совершая непрестанное славословие имени Бога Израильского, верного хранителя вечного Завета (1QH^a XI [=Sukenik III]:23; 1QM XIV; 4Q521 2 ii+4: 6–7; 11Q13 ii: 4–10).

Заключение

Течение ессеев было образовано на фоне Маккавейского кризиса, во времена сирийского правителя Антиоха IV Епифана, спустя 390 лет после завоевания Иерусалима вавилонским царем Навуходоносором (CD I). Не все хасиды, скрывавшиеся в пещерах (1 Макк 1), поддержали новую установившуюся израильскую власть, представителями которой стали сыновья Маттафии Хасмоней, лидера Маккавейского восстания. Учитель праведности не был основателем ессейского течения, но собрал вокруг себя «большинство Израиля» (4Q258 II:2), «большинство» (1QS V:1–3; 4Q256 IX:3; 4Q258 I:2), образовав тем самым из неженатых ессеев общину, получившую наименование «Яхад». Основатель общины

являлся первосвященником, однако не был принят иудеями своего времени и был отвержен Нечестивым священником. Этим противником был Ионатан, который получил первосвященнические и царские регалии от сирийского правителя Александра Баласа (Древ. XIII, 2:2). Его братья являлись первосвященниками, которые были, также как и он, омерзительны для яхадистов. Последние отказались от кровавых жертвоприношений Иерусалимского храма (1QS IX:3–5) и следовали солнечному календарю, устанавливавшему празднование определенных дней года и суббот (см. 4QММТ; 4QМishmarot и др.). Рукописи, содержащие учение общины Яхад, обладают стилистическим, лексическим и тематическим единством⁵¹. Собирая и переписывая авторитетные для них произведения, члены общины Яхад распространяли их среди женатых и неженатых есеевских общин, которые располагались как на территории Израиля, так и за его пределами. Не исключено, что, пользуясь различными произведениями своей эпохи, яхадисты поддерживали связь с некоторыми течениями иудаизма, которые имели согласие с галахой их общины.

Источники и литература

1. Тексты Кумрана. Выпуск первый / Перевод с древнееврейского и арамейского, введение и комментарий И. Д. Амусина. М.: Наука, 1971.
2. Тексты Кумрана. Выпуск второй / Введение, перевод с древнееврейского и арамейского и комментарий А. М. Газова-Гинзберга, М. М. Елизаровой, К. Б. Старковой. СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1996.
3. *Иосиф Флавий*. Иудейские древности: в 2 т. / Пер. с греч. Г. Г. Генкеля. СПб., 1900.
4. The Dead Sea Scrolls Electronic Library CD-Rom 3 / Ed. by E. Tov. Leiden: Brill, Brigham Young University, 2006.
5. *Зиновкин А.* Изучение Кумрана аббатом Роланом де Во в свете современных археологических исследований // Материалы II Студенческой научно-богословской конференции Санкт-Петербургской православной духовной академии. СПб.: Издательство СПбПДА, 2011. С. 13–30.
6. *Тантлевский И.* История и идеология Кумранской общины. СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1994.
7. *Тантлевский И.* Книга Еноха. Арамейские фрагменты книг Еноха из Кумран. Еврейская книга Еноха, или Книга Небесных Дворцов (3 Енох). Сефер

⁵¹ *Tov E.* Scribal Practices and Approaches Reflected in the Texts Found in the Judean Desert... P. 263–275; *Dimant D.* The Library of Qumran: Its Content and Character... P. 172–176.

- Йецира — Книга Созидания. Приложение: Эфиопская версия книг Еноха. М.: Мосты культуры, 2002.
8. *Ткаченко А.* Деметрий Хронограф // Православная Энциклопедия. М., 2012. Т. 14. С. 373–374.
 9. *Юревич Д., прот.* Пророчества о Христе в рукописях Мертвого моря. СПб.: Аксион эстин, 2004.
 10. *Юревич Д., прот.* Ессеи // Православная энциклопедия. М., 2008. Т. 18. С. 688–691.
 11. A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament with an Appendix Containing the Biblical Aramaic / Ed. by F. Brown, S. Driver, C. Briggs. Oxford: Clarendon, 1907.
 12. *Baumgarten J.* The Qumran-Essene Restraints on Marriage // Archaeology and History in the Dead Sea Scrolls. The New York University Conference in Memory of Yigael Yadin / Ed. by L. Schiffman. Sheffield: JSOT Press, 1990. P. 13–24.
 13. *Bioul B.* Qumrân et les manuscrits de la mer Morte. Les hypothèses, le débat / Préface de J.-D. Dubois. Paris: François-Xavier de Guibert, 2004.
 14. *Buchanan G.* The Priestly Teacher of Righteousness // Revue de Qumran. 1969. № 24. P. 553–558.
 15. *Carmignac J., Cothenet E., Lignée H.* Les textes de Qumrân traduits et annotés. Paris: Editions Letouzey et Ané, 1963. Vol. 2.
 16. *Collins J.* Beyond the Qumran Community. The Sectarian Movement of the Dead Sea Scrolls. Michigan; Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, 2010.
 17. *Cross H.* מִשַׁל // Theological Dictionary of the Old Testament / Ed. by G. Botterweck, H. Ringgren and H. Fabry. Michigan; Cambridge: Grand Rapids, 2001. Vol. IX. P. 68–69.
 18. *Delcor M.* Les manuscrits de la mer Morte. Essai sur le Midrash d’Habacuc. Paris: CERF, 1951.
 19. *Denis A.* L’introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique. Turnhout: Brepols, 2000. Vol. 1.
 20. *Dimant D.* Pesharim, Qumran // Anchor Bible Dictionary / Ed. by D. Freedman. New York: Doubleday, 1992. Vol. V. P. 244–251.
 21. *Dupont-Sommer A.* Le «Commentaire d’Habacuc», découvert près de la Mer Morte. Traduction et notes // Revue de l’histoire des Religions. 1950. № I. P. 129–171.
 22. La Bible. Ecrits intertestamentaires / Ed. par A. Dupont-Sommer, M. Philonenko. Paris: Gallimard, 1987.
 23. *García Martínez F., Tigchelaar E.* Qumran Minora I. Qumran Origins and Apocalypticism. Leiden; Boston: Brill, 2007.
 24. *Hanan E.* The Dead Sea Scrolls and the Hasmonean State. Jerusalem: William B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, 2008.

25. *Hanson J.* Demetrius the Chronographer (Third Century B.C.). A New Translation and Introduction // *The Old Testament Pseudepigrapha* / Ed. by J. Charlesworth. New York: Doubleday and Company, Inc. Garden City, 1985. Vol. 2. P. 843–854.
26. *Lichtenberger H.* Historiography in the Damascus Document // *History and Identity: How Israel's Later Authors Viewed its Earlier History* / Ed. par N. Calduch-Benages, J. Liesen. Berlin: de Gruyter, 2006. P. 231–237.
27. *Magen Y., Peleg Y.* Back to Qumran: Ten Years of Excavation and Research, 1993–2004 // *Qumran. The Site of the Dead Sea Scrolls: Archaeological Interpretations and Debates: Proceedings of a Conference Held at Brown University. November 17–19, 2002* / Ed. by K. Galor, J.-B. Humbert, and J. Zangenberg. Leiden; Boston: Brill, 2006.
28. *Metso S.* The Textual Development of the Qumran Community Rule. Leiden; New York; Koeln: Brill, 1997.
29. *Milik J. T.* Dix ans de découvertes dans le désert de Juda. Préface de R. de Vaux, o.p. Paris: Les éditions du CERF, 1957.
30. *Qumran Cave 4. XXVI. P. I: Cryptic Texts and Miscellanea. Discoveries in the Judaean Desert. XXXVI* / Ed. by S. Pfann and P. Alexander, M. Broshi, E. Chazon et al. Oxford: Clarendon Press, 2000.
31. *Puech E.* La croyance des esséniens en la vie future: immortalité, résurrection, vie éternelle? Histoire d'une croyance dans le judaïsme ancien. Paris: J. Gabalda, 1993. Vol. II.
32. *Puech E.* Messianisme, Eschatologie et Résurrection dans les manuscrits de la mer Morte // *Revue de Qumran*. 1997. № 70. P. 255–298.
33. *Schiffman L.* Sectarian Law in the Dead Sea Scrolls. Courts, Testimony and the Penal Code. Chico: Scholars Press, 1983.
34. *Stökl Ben Ezra D.* Le mystère des rouleaux de Qumrân, perspectives historiques et archéologiques // *Cahiers du Judaïsme*. 2010. № 29. P. 104–119.
35. *Jewish Writings of the Second Temple Period. Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus* / Ed. by M. Stone. Philadelphia: Van Gorcum, Assen, Fortress Press, 1984.
36. *Tantlevskij I.* The Two Wicked Priests in the Qumran: Commentary on Habakkuk. Appendix C of the Qumran Chronicle. Krakow; St. Petersburg: The Enigma Press, 1995. Vol. 5. P. 1–39.
37. The Texts from the Judaean Desert, Indices and an Introduction to the «Discoveries in the Judaean desert». *Discoveries in the Judaean Desert. XXXIX* / Ed. by E. Tov. Oxford: Clarendon Press, 2004.
38. *Tov E.* Scribal Practices and Approaches Reflected in the Texts Found in the Judean Desert. Leiden; Boston: Brill, 2004.
39. *Van der Woude A.* Wicked Priest or Wicked Priests? Reflections on the identification of the Wicked Priest in the Habakkuk Commentary // *Jewish Studies Quarterly*. 1982. № 33. P. 349–359.
40. *Vermès G.* The Etymology of «Essenes» // *Revue de Qumran*. 1960. № 7. P. 427–443.

Priest Aleksandr Zinovkin. The History and Teachings of the Jewish Yáħad (777) Religious Movement.

This article presents the author's views concerning the problems related to the formation and doctrine of the Yahad sect that emerged just before the Maccabean crisis (165 BC). Having found in the person of the Teacher of Righteousness a true prophet and interpreter the Holy Scriptures, these zealots of the Law acquired in him a leader and instructor. They left their families and the cult of the Jerusalem Temple and settled in the Judean desert to follow the instruction of their mentor. Their worship was based on calendar practices different from the practice of Temple Judaism led by the Wicked Priest (that is King Jonathan) and later his brothers, "the last priests of Jerusalem" (1QpHab IX:4).

Keywords: The Dead Sea Scrolls, Sect Yáħad (777), Damascus Document, peshet Habakkuk, Teacher of Righteousness, Wicked Priest, Maccabean Revolt, Hasmonean Dynasty, Essenes.

Priest Aleksandr Zinovkin – Candidate of Theology, Master of Philology, Lecturer at St. Petersburg Theological Academy (zinovkinpds@mail.ru).

Диакон Александр Тодиев

КОНЦЕПЦИЯ «МЕССИАНСКОГО ВЕКА» В ИУДЕЙСКОЙ АПОКАЛИПТИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ ПЕРИОДА ВТОРОГО ХРАМА

В библейской науке довольно широко распространено мнение о наличии хилиазма в богословии апостола Павла. Поборники данного мнения ссылаются на фрагменты 1 Фес 4:13–18 и 1 Кор 15:20–28, как указывающие на то, что апостол учил о временном земном царстве Христа. В статье предпринята попытка решения вопроса на начальном этапе его постановки, а именно — в объеме богословского контекста. Анализируется концепция «мессианского века» в иудейской апокалиптической литературе периода Второго храма. Апостол Павел, несомненно, был знаком с устной традицией и использовал её в своем богословии, письменная же фиксация концепции произошла значительно позднее, чем были написаны Павловы послания.

Ключевые слова: апостол Павел, Третья книга Ездры (3 Езд), сирийский апокалипсис Варуха (2 Вар), Первая книга Еноха (1 Енох), Вторая книга Еноха (2 Енох), Кумранские рукописи, концепция «двух веков», мессианский век, дни Мессии, литература эпохи Второго Храма.

Введение

Концепция тысячелетнего царства, изложенная в Апокалипсисе апостола Иоанна Богослова (20:1–6), очевидно, не имеет аналогов в Священном Писании Ветхого и Нового Завета. Тем не менее, западная библеистика активно прорабатывает возможность её наличия в богословской мысли апостола Павла. Фрагменты 1 Фес 4:13–18 и 1 Кор 15:20–28 зачастую толкуются как неоспоримое доказательство того, что апостол учил о наступлении после парусии земного промежуточного царства Христова. К. Хилл (С. Е. Hill) считает, что первым экзегетом, увидевшим в 1 Кор 15:20–28 указание на мессианское тысячелетнее царство Христа между парусией и «концом» следует считать В. М. Л. де Ветте (W. M. L. de Wette)¹. В своем вышедшем в свет в 1841 году толковании

Диакон Александр Тодиев — аспирант кафедры библеистики Московской православной духовной академии, преподаватель Перервинской православной духовной семинарии (al.todiev@ya.ru).

¹ Hill С. Е. Paul's Understanding of Christ's Kingdom in 1 Corinthians 15:20–28 // *Novum Testamentum*. Vol. 30 (4). 1988. P. 298.

на Первое послание к коринфянам он излагает это мнение. К. Хилл называет далее до одиннадцати крупных западных библеистов, которые повторяли мнение де Ветте². Например, А. Швейцер (A. Schweitzer) утверждает, что апостол Павел предполагал два блаженства (мессианское и вечное), два суда (суд Мессии в начале мессианского царства и суд Бога по его окончании) и два Царства (временное мессианское и вечное Царство Божье)³. Из более современных авторов этого мнения придерживаются Л. Дж. Крейцер (L. J. Kreitzer)⁴, Э. П. Сандерс (E. P. Sanders)⁵ и С. Тёрнер (S. Turner)⁶.

Доказывая наличие идеи ограниченного по времени мессианского царства в богословии ап. Павла, ученые-библеисты неизбежно приходят к выводу, что, по слову Н. Н. Глубоковского, «апостол определялся ими [апокалиптическими мотивами — *д. А. Т.*] в своих творениях, откуда лишь один шаг до предположения, что у него все извлекалось из сокровищницы апокалиптических мечтаний»⁷. Такой вывод гипотетически допустим, поскольку концепция тысячелетнего царства достаточно широко представлена в иудейской апокалиптической литературе периода Второго Храма. Концепция облекается обычно в термины «мессианский век», или «дни Мессии». Представляется необходимым рассмотреть причины, контекст появления и возможные вариации концепции «мессианского века» в иудейской апокалиптике, чтобы поместить терминологический словарь апостола Павла в религиозно-идеологическую канву его появления.

«Новая эсхатология»

В современной западной библейской науке в отношении эпохи Второго Храма принято говорить о «новой эсхатологии»⁸. «Новая»,

² Ibid.

³ Швейцер А. Мистика апостола Павла // Христос или Закон? Апостол Павел глазами новозаветной науки. М., 2006. С. 100–101.

⁴ Kreitzer L. J. Jesus and God in Paul's Eschatology. Sheffield, 1987. P. 135–164.

⁵ Sanders E. P., Davies M. Studying the Synoptic Gospels. London, 1992. P. 337–338; Sanders E. P. Paul: A Very Short Introduction. Oxford, 2001. P. 31.

⁶ Turner S. The Interim, Earthly Messianic Kingdom in Paul // Journal for the Study of the New Testament. 2003. Vol. 25 (3). P. 323–342.

⁷ Глубоковский Н. Н. Благовестие Св. Апостола Павла по его происхождению и существу: библ.-богосл. исслед. Кн. 1. СПб., 1905. С. 828.

⁸ Volz P. Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter. Tübingen, 1934. P. 64; Mowinkel S. He That Cometh. The Messiah Concept in the Old Testament and Later

или апокалиптическая эсхатология, противопоставляется так называемой «старой», или пророческой. Ее сутью, по З. Мовинкелю (S. Mowinkel), являются: «дуализм, космическая масштабность, универсализм, трансцендентализм и индивидуализм»⁹. Ее фундаментальной идеей, согласно тому же автору, следует считать концепцию «двух эонов» (веков) или миропорядков¹⁰. «Настоящий век» является злым, растленным (3 Езд 4:11), «исполненным неправдою и немощами» (3 Езд 4:27), «веком страданий» (2 Енох 66:5–6) и бедствий (3 Езд 7:12), преходящим, predetermined к концу, наступление которого могут рассчитать лишь посвященные (см. 3 Езд 6:7–10). «Будущий» век будет «бесконечным» (2 Енох 65:8; 2 Вар 44:11), запредельным по характеру, «великим» (2 Енох 58:5; 61:2); там не будет «ни усталости, ни болезни, ни страданий, ни нужды, ни слабости, ни ночи, ни тьмы» (2 Енох 65:9; ср. 1 Енох 58:6). «Немногие» (3 Езд 8:1) достигшие его будут находиться в «мире» (1 Енох 58:4; 71:17; 2 Вар 51:3), «покое» (2 Вар 85:11), «радости и веселии» (2 Енох 20:4; 42:6), «великом неразрушаемом свете и в раю, великом и нетленном; и все тленное исчезнет» (2 Енох 65:10; см. также 3 Езд 7:113; 8:53; 2 Вар 44:12). Апелляция к двойственной (дуалистической) интерпретации истории возникла в ответ на проблему осуществления божественной справедливости в маккавейский период, когда концепция божественного воздаяния вступила в противоречие с загадочной реальностью, в которой праведник страдал именно вследствие своей праведности. Согласно некоторым исследователям, апокалиптическая доктрина «двух веков» возникла как прямая противоположность старой националистической иудейской мысли или как существенное продвижение по сравнению с ней. Например, В. Буссе (W. Bousset) различает два отдельных типа иудейского упования: в ранний период Второго Храма — мессианизм, и апокалиптизм — на поздних стадиях этой эпохи¹¹. Подобным образом З. Мовинкель противопоставляет новую эсхатологию старой модели иудейской надежды. Главные характеристики последней суть: «политическое спасение, восстановление Израиля, которое произойдет как историческое событие в рамках настоящего миропорядка, хотя оно представлялось чудесным по своему характеру»¹². Мы имеем две глубоко различные

Judaism. Grand Rapids, 2005. P. 271; *Russell D. S. The Method and Message of Jewish Apocalyptic: 200 BC–AD 100.* Philadelphia, 1964. P. 268–269.

⁹ *Mowinkel S. He That Cometh...* P. 271.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Bousset W. Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter.* Berlin, 1903. S. 199.

¹² *Mowinkel S. He That Cometh...* P. 268.

концепции будущего, одна из которых древнее и более иудейская, чем вторая¹³. Д. С. Рассел (D. S. Russell), продолжая ту же линию мысли, считает: «Что мы находим в пророческой письменности, так это будущая надежда на грядущее царство, связанное с династической линией Давида. Эта была картина земного царства, политического по своему характеру, национального по идеологии и военного в своем осуществлении. Несмотря на то, что оно выражало и надежду на всемирное спасение всех народностей, в существе своем это была надежда для Израиля одного»¹⁴. Однако исследователь далее подчеркивает, что было бы ошибочно резко разграничивать обозначенные два комплекса идей или считать их двумя последовательными фазами религиозных верований. Зачастую они представлены в комбинированном виде, так что основной акцент делается то на один комплекс, то на второй¹⁵.

На самом деле, строгое различие двух типологий иудейской эсхатологической надежды и, соответственно, узкое толкование концепции «двух веков», как служащей сугубо интересам «новой эсхатологии», не может объяснить появление в апокалиптической письменности такого компромиссного феномена, как мессианский век. Например, после почти дословного согласия с четким определением двух парадигм Мовинкеля, Рассел находит необходимым сделать существенную поправку в собственном описании «новой эсхатологии», так чтобы можно было принять во внимание свидетельства некоторых апокалиптических текстов. Он считает нужным допустить, что понятие «будущий век» (*olam habba*) в литературных памятниках II в. до Р. Х. фактически синонимично земному политическому царству, но принадлежит другой эсхатологической парадигме. Рассел отмечает: «На ранних стадиях апокалиптической литературы господствовало мнение, что мессианский век, или золотой век, наступит как завершающий этап мировой истории. <...>. Это царство предполагалось вечным. На данном этапе письменности ее авторы не были заинтересованы чем-либо, что могло лежать за пределами

¹³ Ibid. P. 267. Такого же мнения придерживается и Дж. Ф. Мур. См. Moore G. F. *Judaism in the First Centuries of the Christian Era: the Age of Tannaim*. Vol. II. Peabody, 1997. P. 323.

¹⁴ Russell D. S. *The Method and Message...* P. 265. Дж. Ф. Мур, различая национальную и новую эсхатологии, считает, что первая является наследием пророческой мысли. К этому он прибавляет: «Её основными свойствами следует считать: восстановление независимости и могущества, мир и процветание, верность Богу и Его закону, справедливость, доброе поведение и братская любовь между людьми, личная праведность и благочестие». См. Moore G. F. *Judaism...* P. 324.

¹⁵ Russell D. S. *The Method and Message...* P. 270.

самого царства. Оно самое и было концом. Оно виделось кульминацией истории, когда все благословения Божии, как материальные, так и духовные, становились их достоянием. Оно представлялось религиозным и политическим завершением их национальной истории. Картина этого грядущего царства была идеализирована, тем не менее, оно существенно принадлежало этому миру. Так как царство было вечным, или неизмеримой продолжительности, оно на данной стадии фактически было равнозначным «будущему веку», хотя сам термин появляется в более поздних литературных памятниках»¹⁶.

Таким образом, не представляется возможным говорить о резком различии между двумя парадигмами иудейской эсхатологической надежды в содержательном и хронологическом аспекте. Попытка строгой систематизации религиозного мышления была бы также ошибочна. Как отмечал протоиерей Александр Смирнов, не следует представлять себе воззрения апокалиптиков совершенно законченными и сформировавшимися в определенную систему во всех подробностях. «Но вернее, — продолжает автор, — представлять себе дело так, что авторы апокалипсисов часто только намечали себе вопросы, но в решении их шли ощупью, допуская некоторые противоречия и несообразности. Таким тяжелым вопросом был для них и вопрос о том, в каком отношении стоит мессианское Царство к жизни будущего века»¹⁷.

Мессианский век в рамках доктрины «двух веков»

Как подчеркивает Э. М. Кодилл (E. M. Caudill), феномен апокалиптики целиком связан с надеждой на установление Царства Божия, когда Бог спасет Свой мир¹⁸. В некоторых литературных памятниках это царство понимается как реставрация израильского государства со всеми вытекающими отсюда последствиями; в других текстах, вдобавок к установлению промежуточного национального царства, предусматривается последнее и окончательное Царство Божие. Однако это не означает, что национальное царство (ограниченная по времени мессианская эра) входит в антинормию с финальным царством, или не принадлежит в существе своем будущему веку. Как далее отмечает Э. М. Кодилл: «Во втором случае

¹⁶ Ibid. P. 286. См. также: Moore G. F. Judaism... P. 375.

¹⁷ Смирнов А. В., *прот.* Мессианские ожидания и верования иудеев около времен Иисуса Христа (от Маккавейских войн до разрушения Иерусалима римлянами). СПб., 2010. С. 220.

¹⁸ Caudill E. M. The Two-Age Doctrine in Paul: a Study of Pauline Apocalyptic. Ph.D. thesis. Vanderbilt University. Nashville, 1972. P. 163.

ожидаемое эсхатологическое будущее само разделено на две самостоятельные части»¹⁹. Апокалиптическая письменность периода Второго Храма предоставляет достаточно примеров, подтверждающих обе точки зрения. Обратимся к примерам, дабы сказанное стало очевидным²⁰.

Предварительно следует отметить, что будущая надежда Израиля выражалась в мессианизме, как личностном, когда присутствует Мессия как Божий посланник, так и безличностном — вера в блаженное царство Израиля, где Сам Бог управляет Своим народом. Тем не менее, будет неверно говорить о резком разграничении двух форм мессианизма, так как в период Второго Храма наблюдается поочередное преобладание одной либо другой формы. Для удобства изложения термин «мессианское царство» сохраняется в обоих случаях.

Мессианский век тождествен будущему веку

В текстах, в которых установление царства Божия приравнивается к восстановлению израильского политического царства, «будущий век» считается равным земному «мессианскому веку».

В *Книге Стражей* (1 Енох 6–36)²¹, по мысли Р. Г. Чарльза (R. H. Charles), нет упоминания Мессии, но есть мессианское царство, в котором Бог будет непосредственно рядом с людьми²². Наступление этого царства предваряется «днем великого суда» (22:10–11; 27:2–4), когда не только грешники, но и Азazel с падшими ангелами будут наказаны (10:6; 16:1; 19:1). После суда на земле наступит золотой век, и праведные «будут пребывать в жизни, пока не родят тысячу детей, и все дни своей юности и свои субботы они окончат в мире. В те дни вся земля будет обработана п справедливости, и будет вся обсажена деревьями, и исполнится благословения. Всякие деревья веселия насадят на ней, и виноградники

¹⁹ Ibid.

²⁰ В предлагаемой классификации примеров берутся за основу модели, предложенные Р. Г. Чарльзом, Д. С. Расселом и Э. М. Кодилом в: *Charles R. H. A Critical History of the Doctrine of a Future Life in Israel, in Judaism, and in Christianity or Hebrew, Jewish, and Christian Eschatology from Pre-prophetic Times till the Close of the New Testament Canon.* London, 1913. P. 245–266; *Russell D. S. The Method and Message...* P. 286–297. *Caudill E. M. The Two-age Doctrine in Paul...* P. 164–210.

²¹ *Смирнов А. В., прот.* Книга Еноха: ист.-крит. исслед. // Православный собеседник. 1888. Ч. III. С. 122–140. Раздел написан до 170 г. до Р. X. (*Charles R. H. A Critical History...* P. 213). М. Макнамара датирует её III в. до Р. X. (*McNamara M. Intertestamental Literature.* Wilmington, 1983. P. 55).

²² *Charles R. H. A Critical History...* P. 219.

насадят на ней; виноградник, который будет насажден на ней, принесет плод в изобилии, и от всякого семени, которое будет на ней посеяно, одна мера принесет десять тысяч, и мера маслин даст десять прессов елея» (10:17–19; 25:6), «и земля будет очищена от всякого развращения, и от всякого греха, и от всякого наказания, и от всякого мучения» (10:22). «Святое место» [Иерусалим?] с храмом вечного Царя будет центром этого царства (25:5); здесь будет посажено дерево жизни, и, «когда все будет искуплено и окончено для вечности, оно будет отдано праведным и смиренным; от его плода будет дана жизнь избранным» (25:4–5).

Автор *Книги Снов*, или «*Апокалипсиса животных*», (1 Енох 83–90)²³ менее чувственно описывает блаженное царство, чем автор раздела 1 Енох 6–36. Излагая историю израильского народа, он ссылается на наказание Израиля подчинением его различным народностям в разные времена, что символически представлено образом овец, поедаемых волками, прочими дикими зверями (89:14–57) и птицами небесными — орлами, коршунами, ястребами и воронами (90:2–4). Енох передает, что Господь никак не беспокоится по поводу того, что овцы пожираются хищниками (89:58). Он вверяет их попечению семидесяти пастырей (89:59–64), но те превысили свои полномочия и умертвили гораздо большее количество овец, чем Хозяин им дозволил (89:65–69). Но затем последовал суд, и пришел «Господь овец и взял в свою руку посох гнева, и ударил в землю, так что она расторглась» (90:18) и пожрала притеснителей Израиля. «Овцам дан был великий меч» (90:19), чтобы смогли отомстить за себя. Новый земной Иерусалим станет центром обновленного государства: Господь овец «принес новый дом больше и выше того первого и поставил его на месте первого» (90:29). В него вошли живой остаток овец, все звери полевые, которые «пали ниц и воздавали честь тем овцам, и умоляли их, и слушались их в каждом слове» (90:30), рассеянные и ожившие погибшие прежде овцы (90:33). В заключении описывается появление эсхатологической мессианской фигуры: «родился белый телец с большими рогами, и все звери полевые и все птицы небесные

²³ Смирнов А. В., *прот.* Книга Еноха: ист.-крит. исслед. // Православный собеседник. 1888. Ч. III. С. 449–464. Р. Г. Чарльз датирует данный раздел приблизительно годами 166–161 до Р. Х., то есть начальной эпохой маккавейских войн (Ibid. P. 220. См. также: Collins J. J. Apocalyptic Imagination. An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity. NY, 1984. P. 53). Авторы статьи о Первой книге Еноха в Православной энциклопедии отмечают: «Стало общим мнением, что в «Книге снов» отразились события маккавейской эпохи (ср.: 1 Макк 4:29–34; 2 Макк 11:5–12) (Сомов А. Б., Ткаченко А. А. Еноха Первая Книга // Православная энциклопедия. Т. 18. М., 2008. С. 471).

устрашились его и умоляли его все время» (90:37). Все народы земли, достойные мессианского века, изменились и стали белыми тельцами, «и Господь овец радовался» (90:38). В целом, вся описанная картина основывается на национальных чаяниях и идеалах. Роль Мессии незначительна, он лишь первый между равными. По мысли Дж. Клаузнера (J. Klausner), под описанным мессианским царством следует понимать «будущий век»²⁴, то есть финальное время спасения. Таким образом, национальное царство в парадигме «двух веков» является вторым и заключительным.

Если в предыдущем разделе роль Мессии не существенна, то в *Притчах Еноха* (1 Енох 37–71)²⁵ Мессия занимает центральное место в мессианском веке. «Притчи являются по преимуществу мессианским документальным источником. <...> Эта уникальная книга является *par excellence* мессианской книгой иудаизма периода Второго Храма»²⁶, — считает Дж. Клаузнер. Здесь явно описывается мессианское царство на преображенных земле и небе, которое будет вечным по продолжительности (45:4–5). Личность Мессии описывается в сверхъестественном колорите²⁷

²⁴ Klausner J. *The Messianic Idea in Israel, from its Beginning to the Completion of the Mishnah*. NY, 1955. P. 288. Прот. А. В. Смирнов, автор перевода Книги Еноха на русский язык, придерживается такого же мнения, называя данный отдел: «по преимуществу мессианским и эсхатологическим» (Смирнов А. В., *прот.* Книга Еноха: ист.-крит. исслед.: магист. дис. // Православный собеседник. 1888. [Вып.] 1. С. 126).

²⁵ Смирнов А. В., *прот.* Книга Еноха: ист.-крит. исслед. // Православный собеседник, 1888. Ч. III. С. 218–246. Р. Г. Чарльз датирует «Книгу Притчей» приблизительно годами 94–64 до Р. Х. (*Charles R. H. A Critical History...* P. 260). Однако кумранские находки косвенно пролили свет на возможную датировку «Притчей», поскольку в Кумране не было найдено ни малейшего фрагмента «Притчей», тогда как остальные четыре композиционных блока 1 Енох широко представлены. Поэтому Ж. Т. Милик, считая «Притчи» христианским сочинением, склонен датировать её III в. по Р. Х. (см. *Collins J. J. Apocalyptic Imagination...* P. 142). Из более умеренных взглядов, напр., М. А. Книбб предпочитает дату в промежутке 70–135 гг. по Р. Х. (после разрушения Кумрана) (*Knibb M. A. The Date of the Parables of Enoch: a Critical Review // New Testament Studies. Vol. 25. 1979. P. 358–359*). Дж. Коллинз датирует книгу нач. или сер. I в. по Р. Х. (*Collins J. J. Apocalyptic Imagination...* P. 143).

²⁶ Klausner J. *The Messianic Idea in Israel...* P. 289, 301.

²⁷ Бытие прежде создания мира: «И прежде, чем солнце и знамения были сотворены, прежде, чем звезды небесные были созданы, Его имя было названо пред Господом духов» (48:3); бессмертие: «Он будет пред Ним до вечности» (48:6); царственные атрибуты и добродетели: «мудрость излилась на Сына Человеческого как вода» (49:1), «Он силен во всех тайнах правды, <...> и Его слава от века и до века и Его могущество от рода и до рода» (49:2), «в Нем живет <...> дух учения и силы» (49:3); Он будет судить мир: «весь суд был предан Ему — Сыну Человеческому» (69:27), «Избранный в те дни сядет на престоле Своем, и все тайны мудрости будут истекать из мыслей Его уст [для суда],

и вводится посредством шести титулов: Помазанник (48:10; 52:4), Сын Человеческий (46:3–4; 48:2; 49:1; 62:7, 9, 14; 63:11; 69:26–27; 70:1; 71:17), Избранный (40:5; 45:3–4; 51:5; 52:6; 62:1), Праведный (38:2; 53:6), Сын мужа (69:22), Сын жены (62:5).

Отличительным свойством учрежденного мессианского царства будет его двойственный характер: оно будет как земным, так и небесным (45:4–6). Членами царства Мессии будут как воскресшие праведники и святые, которые станут «ангелами на небе» (51:4), так и, надо полагать, праведники, заставшие пришествие Мессии в живых, ибо «и земля возрадуется, и на ней будут жить праведные, и избранные будут ходить и шествовать по ней» (51:5). Далее, с одной стороны, Помазанник должен быть «сильным и могущественным на земле» (52:4), а с другой стороны, место пребывания Мессии рядом с Господом духов, «и Его слава от века и до века» (49:2), «и Он был избран и сокрыт пред Ним, прежде даже чем создан мир; и Он будет пред Ним до вечности» (48:6).

В «Книге Притчей» можно усмотреть множество завуалированных аллюзий на политические и гражданские надежды Израиля. Деятельность Мессии как земного политического деятеля прослеживается довольно четко²⁸. Важной задачей Мессии является осуществление суда над сильными мира сего: «И этот Сын Человеческий, <...> поднимет царей и могущественных с их лож и сильных с их престолов, и развяжет узды сильных и зубы грешных сокрушит. И Он изгонит царей с их престолов и из их царств, ибо они <...> не признают с благодарностью, откуда досталось им царство» (46:4–5). В 52-ой главе земные империи, с аллюзией на образы Книги пророка Даниила, сравниваются с горами из железа, меди, серебра, золота, жидкого металла и свинца. Все они будут перед Мессией, как «сотовый мед пред огнем и как та гора, которая стекает сверху на эти горы, и они окажутся слабыми под Его ногами; <...> и исчезнут и уничтожатся с лица земли, когда появится Избранный пред лицом Господа духов» (52:6, 9). Сам же Сын Человеческий будет владычествовать над всем (62:6).

<...> и слово уст Его умертвило всех грешников и всех неправедных» (51:3; 62:2), «Он будет светом народов и чаянием тех, которые опечалены в своем сердце» (48:4).

²⁸ З. Мовинкель о задачах Мессии в 1 Енох 37–71 пишет: «Его миссия — спасение Израиля. Это означает, во-первых, воссоздать Израиль как народ в его былой славе, а во-вторых, добиться для него первенствующей позиции среди прочих народов. Следовательно, его первая задача состоит в том, чтобы освободить свой народ от врагов» (*Mowinckel S. He That Cometh... P. 311*).

Земное измерение грядущего царства подчеркивается тем, что в стихах 46:8 и 53:6 упоминаются «дома общественных собраний», которые были притесняемы, но будут вновь открыты Мессией. Э. М. Кодилл видит в этом указание на стеснения израильских синагог со стороны отечественных нечестивых правителей (саддукеев) или языческой администрации²⁹.

Непосредственно важным для наших изысканий является тот факт, что автор «Притчей» не ожидает другого спасительного времени помимо начатого пришествием Сына Человеческого. Стихи 71:15, 17 приравнивают время Сына Человеческого к «будущему миру» (см. также: 62:14–16).

Таким образом, Притчи Еноха описывают мессианское царство вечным по продолжительности и, как объемлющее небо и землю (см. 45:4–5), космическое по своей масштабности, в котором Сын Человеческий (Мессия) играет существенную роль. Мессианский век следует непосредственно после «этого мира» (48:7) и равен «будущему веку». Автор Притчей не отказался от национальной эсхатологии в пользу новой, трансцендентной, но, как отмечает Э. М. Кодилл: «Притчи накладывают универсальные трансцендентные элементы сверх национальной надежды и возвышают национальную эсхатологию до новых степеней, одновременно обогащая ее вопросом о личной надежде»³⁰.

Псалмы Соломона³¹ рисуют похожую картину мессианского царства, вечного по продолжительности, под управлением Божьего помазанника-Мессии, которому будут служить язычники. В псалме 17 грядущее мессианское царство будет установлено сильным воинственным царем из потомков Давида (17:23), который «поразит правителей неправедных», «очистит Иерусалим от язычников, топчущих город на погибель», «изгонит грешников от наследия» Божия и «соберет он народ святой, и возглавит его в справедливости, и будет судить колена народа, освященного Господом Богом его» (17:24–28). Он вновь разделит землю между коленами Израиля и языческие народы будут под его игом (17:30–32). Оружием Мессии будут нематериальные вещи: «Не понадеется он на коня, всадника и лук, не станет собирать себе в изобилии золота и серебра для войны, не станет оружием стяжать надежд на день

²⁹ Caudill E. M. The Two-Age Doctrine in Paul... P. 166.

³⁰ Ibid. P. 169.

³¹ Смирнов А. В., *прот.* Псалмы Соломона // Православный собеседник. 1896. Ч. II: приложение. С. 9–73. Составлены ок. 70–40 гг. до Р. X. (Charles R. H. A Critical History... P. 267). Дж. Коллинз считает, что псалмы появились как реакция на покорение Иерусалима Помпеем в 63 г. до Р. X. (Collins J. J. Apocalyptic Imagination... P. 114).

войны» (17:37), но «уничтожит грешников властью слова своего» (17:41). Сам Мессия будет безукоризненной добродетели и «чист от согрешения, дабы править народом великим» (17:41). В псалме 18 представлена похожая модель царства, где будущий царь прямо отождествляется с Божиим помазанником, то есть Мессией (18:6). Царство Мессии будет временем исключительных благ от Господа для Израиля. Автор называет блаженными тех, кто доживет до этих времен (18:7).

Р. Г. Чарльз считает, однако, что «мессианское царство в Псалмах, по всей видимости, следует понимать, как временное, так как в них нет малейшего намека на воскресение праведников для участия в нем. Только живые праведники будут удостоены его. <...> Далее, мы можем предположить промежуточный характер мессианского царства, исходя из того, что Мессия здесь — это единственное лицо, а не ряд царей. Следовательно, продолжительность его царства совпадает по времени со временем его правления»³².

Д. С. Рассел не соглашается с Р. Г. Чарльзом, считая, что его точка зрения о временности мессианского века не подтверждается. Соглашаясь, что воскресение не упоминается в псалмах 17–18, он указывает на свидетельства из предыдущих шестнадцати псалмов, где ясным образом утверждается воскресение праведных «для жизни вечной» (3:16; см. также: 9:9; 14:2, 6)³³. Таким образом, вслед за Д. Расселом можно утверждать, что в Псалмах Соломона мы имеем дело с уже известной нам картиной земного мессианского царства, вечного по продолжительности, что является проявлением старого материалистического израильского мессианизма.

Мессианский век не равнозначен будущему веку

В предыдущих текстах мессианская эра была тождественна будущему веку. Как отдельная ступень эсхатологического ожидания, она не имела самостоятельного значения, поэтому о мотиве промежуточного тысячелетнего царства не приходилось говорить. Теперь должен быть принят во внимание второй подход к означенному вопросу, согласно которому дни Мессии, как промежуточный и ограниченный по времени отрезок времени, не равнозначны будущему веку, а предваряют его и составляют самостоятельную эсхатологическую единицу.

³² Charles R. H. A Critical History... P. 270.

³³ Russell D. S. The Method and Message... P. 289.

Раввинистические источники. Использование раввинистических материалов связано с большими затруднениями в том, что касается датировки; зачастую сложно определить период, к которому относится то или иное высказывание. Другая сложность заключается в очевидной терминологической противоречивости и недостаточной разработанности концептов, относящихся к будущему времени. В иудаизме периода Второго Храма разные ступени будущего времени, в виду их абстрактности, не были четко определены, в той именно мере, в которой бы научное сознание этого желало. Отсутствие единой идеологии является прямым следствием того, что в рассматриваемый период исследователи рекомендуют говорить не об иудаизме, но об иудаизмах³⁴. Раввинистические источники позволяют заключить, что в определенные времена мессианский век идентифицировался с будущим веком³⁵, что, однако, не является нормой для таннайской традиции. Дж. Мур³⁶ и Дж. Клаузнер³⁷ пытаются проследить последовательность эволюции взглядов на данный предмет. Их соображения дают следующую общую картину: р. Акиба (ок. 135 г. по Р. Х.) объединил прежде отдельные концепты «*olam habba*» и «дни Мессии» в одну общую идею, по причине того, что к этому времени духовные предпосылки стали актуальнее политических; однако, два концепта окончательно слились в один только в век амораев (с III в. по Р. Х.). Дж. Мур отмечает, что в век таннаев (I–II вв. по Р. Х.) идея о разделении и последовательном наступлении промежуточного золотого века и будущего века после воскресения и последнего суда стала стандартной концепцией иудаизма³⁸, то есть нормативной для первого христианско-

³⁴ *Judaisms and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era* / ed. J. Neusner. Cambridge, 1996. P. ix–xiv.

³⁵ В Санхедрин 98а беседа касательно будущего века непосредственно продолжается ссылкой на дни Мессии; сопоставление концептов, очевидно, приравнивает будущий век к дням Мессии (English Babylonian Talmud [Soncino] // Сайт Halakhah.com. URL: <http://www.halakhah.com/pdf/nezikin/Sanhedrin.pdf> (дата обращения: 28.12.2014)). См. также: Мишна. Берахот 1:5 (Талмуд. Мишна и Тосефта / критич. пер. Н. Переферковича. Т. 1. Кн. 1–2. СПб., 1902. С. 4–5); Вавилонский Талмуд. Бава Батра 122а (English Babylonian Talmud [Soncino] // Сайт Halakhah.com. URL: http://www.halakhah.com/pdf/nezikin/Baba_Bathra.pdf (дата обращения: 28.12.2014)).

³⁶ *Moore G. F. Judaism...* P. 323–376.

³⁷ *Klausner J. The Messianic Idea in Israel...* P. 393–407.

³⁸ *Moore G. F. Judaism...* P. 285. Подобным образом, М. Стоун говорит о преобладании концепта временного мессианского царства в ранней таннайской традиции (*Stone M. E. Features of the Eschatology of IV Ezra*. Atlanta, 1989. P. 140). Трактаты Зевахим 118b и Шаббат 113b упоминают три отдельных периода: «этот мир», «дни Мессии»,

го века можно считать концепцию, разграничивающую «дни Мессии» и «будущий век». Показателен в этом плане трактат Санхедрин 99а, где приводится дискуссия раввинов-таннаев о продолжительности мессианского века. В общем, наблюдается следующая логика суждений: сколько Израиль был угнетаем, столько же будет блаженствовать с Мессией³⁹. Каждая гипотеза в устах таннаев находит свое подтверждение в Писании: 40 лет (ср. Пс 89:15; 94:10), 70 лет (ср. Ис 23:15), три поколения (ср. Пс 71:5), 400 лет (ср. Быт 15:13; Пс 89:15), 365 лет (ср. Ис 63:4). Дж. Мур отмечает, что в этой экзегетической изобретательности не существовало строгой ортодоксальности, или консенсуса. Но в одном, однако, все были согласны: дни Мессии ограничены по продолжительности⁴⁰.

Дж. Клаузнер утверждает, что для раввинистической литературы есть один основной критерий, безошибочно разграничивающий два концепта: «дни Мессии» и «будущий век»: «Если о «будущем веке» высказываются материалистические и политические надежды, <...>, то в этом случае «будущий век» равнозначен мессианскому веку. Наоборот, следует исключить из сферы мессианской идеи все высказывания, касающиеся воскресения мертвых, рая, геенны и нового мира, ибо все это наступает после мессианского века и относится не к мессианской идее, но к эсхатологии»⁴¹.

Таким образом, в противоположность модели, описанной в 1 Енох 6–36; 37–71; 83–90 существенная часть таннаев придерживалась мнения, согласно которому судьбы нации и отдельной личности будут решены в двух разных временных промежутках, которые вместе принадлежат эсхатологическому будущему. Представление о мессианском веке стало кульминацией иудейской национальной идеи, а поздняя

«будущий мир». Трактаты Берахот 34b, Санхедрин 91b, Арахин 13b и Песахим 68a разграничивают мессианскую эру и «будущий век» (English Babylonian Talmud [Soncino] // Сайт Halakhah.com. URL: <http://www.halakhah.com/pd/> (дата обращения: 28.12.2014). Подобное четкое разграничение проводится и в мидраше Sifre ad Deuteronomium, § 47, где описывается тройное деление: «этот век», «дни Мессии», «будущий век» (Sifre. A Tannaitic commentary on the Book of Deuteronomy. New Haven, 1986. P. 98).

³⁹ См. подробно: Klausner J. The Messianic Idea in Israel... P. 15–18.

⁴⁰ Moore G. F. Judaism... P. 376. Свидетельства о продолжительности мессианского времени собраны в: Lagrange M.-J. Le messianisme chez les juifs (150 av. J.-C. à 200 ap. J.-C.). Paris, 1909. P. 205–209; Bailey J. W. The Temporary Messianic Reign in the Literature of Early Judaism // Journal of Biblical Literature. 1934. Vol. 53 (2). P. 184–185.

⁴¹ Klausner J. The Messianic Idea in Israel... P. 414. См. также: Moore G. F. Judaism... P. 377–378; Mowinckel S. He That Cometh... P. 277–278.

иудейская эсхатология — последним шагом к индивидуализации ветхозаветной религии.

Апокалиптическая литература. Мы находим обозначенное деление и в апокалиптических литературных памятниках, в особенности же в текстах, передающих традицию позднего I в. по Р. Х., — *Третья книга Ездры* (3 Езд) и *Вторая книга Варуха* (2 Вар).

В 3 Езд временный мессианский век является первым этапом будущего эсхатологического времени; вторым этапом будет *olam habba*. Ключевым текстом является 3 Езд 7:28–34, 43: «Ибо откроется Сын Мой Иисус с теми, которые с Ним, и оставшиеся будут наслаждаться четырьмястами лет. А после этих лет умрет Сын Мой Христос и все люди, имеющие дыхание. И обратится век в древнее молчание на семь дней, подобно тому, как было прежде, так что не останется никого. После же семи дней восстанет век усыпленный, и умрет поврежденный. И отдаст земля тех, которые в ней спят, и прах тех, которые молчаливо в ней обитают, а хранилища отдадут вверенные им души. Тогда явится Всевышний на престоле суда, и пройдут беды, и окончится долготерпение. Суд будет один, истина утвердится, вера укрепится. <...> День же суда будет концом времени сего и началом времени будущего бессмертия, когда пройдет тление». Подобный сюжет описывается в отрывке 3 Езд 12:31–35. Таким образом, мы получаем следующие характеристики дней Мессии и будущего века: Мессия накажет врагов Божьих (12:33); его временное земное царство продлится 400 лет⁴² (7:28). Воскресение не названо условием для его начала, а умершие праведники не будут в нем участвовать, то есть оно предполагается для праведников, достигших его живыми на земле (7:28; см. также: Пс Сол 17:50). По истечении четырехсот лет Мессия и все, «которые с Ним» (7:28), умрут (7:29). Настоящий век обратится в первобытное молчание на семь дней (7:30); всеобщим воскресением и Страшным Судом откроется будущий век (7:31–34; 12:34).

⁴² По поводу этого числа лет Д. Рассел отмечает, что оно, по всей вероятности, возникло в результате сложившейся тогда иудейской символики и объединенного толкования двух стихов из Священного Писания Ветхого Завета: Пс 89:15: «Возвесели нас за дни, в которые Ты поражал нас, за лета, в которые мы видели бедствие» и Быт 15:13: «И сказал Господь Авраму: знай, что потомки твои будут пришельцами в земле не своей, и поработят их, и будут угнетать их четыреста лет». В Санхедрин 99а сообщается, что царство Мессии будет по продолжительности таким же, сколько Израиль был угнетаем в Египте (Russell D. S. *The Method and Message...* P. 296).

Итак, в 3 Езд дни Мессии — конечная часть настоящего века; завершаясь, она дает место веку будущему. Мессианский век не время абсолютного спасения и, по выражению К. Г. Куна (K. G. Kuhn), он не есть Царство Небесное⁴³. Тем не менее, не стоит принижать его значение для апокалиптиков, как делают В. Буссе и З. Мовинкель, отказывая ему в самостоятельном значении и называя просто отголоском предыдущих узко земных чаяний или пограничной областью⁴⁴. Апокалиптики с нетерпением ждали наступления эсхатологического будущего, которое уже начиналось мессианским веком. В 3 Езд дни Мессии получают все признаки самостоятельного по значению века. Э. Кодилл считает, что в 3 Езд мы имеем дело с четкой тройной схемой: настоящий век, век Мессии, будущий век⁴⁵. Более того, данный автор считает, что, так как 3 Езд начинается и заканчивается ссылками на политическое надругательство и желанное облегчение нелегкого положения дел, нельзя считать, что спасение, ожидаемое в мессианское время, не имело важного значения. Поэтому исследователь, в свете 3 Езд 6:59, 7:12–13, 14:16–17 и всей 13-ой главы, где Мессия-Сын Божий — даритель эсхатологического спасения, предполагает, что в этих отрывках сопоставление настоящего и будущего равнозначно сопоставлению настоящего века и мессианского. Автор 3 Езд, говоря о будущем веке, имеет в виду именно мессианскую политическую эру, как более актуальное и насущное чаяние в момент повторной национальной катастрофы⁴⁶. В таком случае будущий век как таковой не теряется из виду, только пока постулируется лишь теоретически. Таким образом, в 3 Езд имеются два периода блаженства, а именно: мессианский и вечный.

Возникает, однако, затруднение с моментом разделения веков в общей картине событий. Например, фрагмент 3 Езд 6:7–10, по-видимому, не предполагает какого-нибудь мессианского промежуточного времени помимо двух веков, и, следовательно, он идет вразрез с фрагментом 3 Езд 7:28–34, согласно которому будущий век наступает после временного периода дней Мессии. Отрывок 3 Езд 6:7–10 примечателен тем, что не столько сам факт разделения, сколько сроки наступления грядущего века более всего волнуют автора 3 Езд: «Тогда я отвечал: какое

⁴³ Kuhn K. G. «The Kingdom of Heaven» in Rabbinic Literature // TDNT. I. Logos Library Digital System. [Electronic resource]. Electronic data and program. Version 2.1 g. 2006.

⁴⁴ Bousset W. Die Religion des Judentums... S. 275–276; Mowinkel S. He That Cometh... P. 168, 410.

⁴⁵ Caudill E. M. The Two-Age Doctrine in Paul... P. 189.

⁴⁶ Ibid. P. 192.

разделение времен, и когда будет конец первого и начало последнего?» (3 Езд 6:7). Ответ архангела Уриила на вопрос о времени наступления грядущего века имеет символический характер: «От Авраама даже до Исаака, когда родились от него Иаков и Исав, рука Иакова держала от начала пяди Исава. Конец сего века — Исав, а начала следующего — Иаков. Рука человека — начало его, а конец — пята его. О другом, Ездра, не спрашивай Меня» (3 Езд 6:8–10). Если понимать отрывок 3 Езд 6:7–10 в русле национальной эсхатологии, то он прекрасно толкуется. В таком случае, символом Исава автор изобразил современное ему политическое положение евреев. Можно видеть здесь намек на династию Ирода Великого, иудеянина, правившую Палестиной, но, кажется, гораздо справедливее толковать образ Исава или Едома как Римскую империю, которая на момент написания книги захватила весь мир, но, согласно еврейским ожиданиям, должна окончательно исчезнуть, дав место Иакову, то есть всемирной израильской империи. Еще блаженный Иероним Стридонский отмечал то увлечение, с каким евреи места Библии об Едоме относили к Риму. В своем комментарии на книгу пророка Малахии (1:2–5), где находится известное изречение: «Я возлюбил Иакова, а Исава возненавидел» (см. типологическое толкование у ап. Павла в Рим 9:13) он говорит следующее: «Иудеи обольщают себя тщетной надеждой, что при конце мира Едом — будут римляне, а Израиль — они; что по низвержении Идумейской, то есть Римской власти, господство над миром перейдет к иудеям»⁴⁷.

В раввинистической литературе фрагмент 3 Езд 6:7–10 получает эсхатологическое толкование в русле национальной модели. В Midrash Hagadol на Быт 25:26 сказано: «Рука его [Иакова — д. А. Т.] держалась за пядь Исава», потому что не будет другого царства в мире после царства Исава, кроме одного Израиля. Потому что «за пядь» значит сразу за ним»⁴⁸. В мидраше Bereshit Rabba (63:9) наблюдается похожий мотив: Исав уподобляется правящей силе (Риму), а Иаков — Израилю⁴⁹. Несмотря на то, что раввинистические источники нельзя точно считать современными автору 3 Езд, они служат явным указанием на господствующие толковательные тенденции в раввинистических кругах того времени,

⁴⁷ Иероним Стридонский, *блаж.* Творения. Кн. 15: Толкования на пророков Захарию и Малахию. Киев, 1900. С. 201–202.

⁴⁸ Цит. по: Stone M. E. *Fourth Ezra: a Commentary on the Book of Fourth Ezra*. Minneapolis, 1990. P. 160.

⁴⁹ *Commento alla Genesi (Bereshit Rabba)*. Torino, 1978. P. 504–505.

потому что именно эта устная традиция была позже зафиксирована в талмудической литературе.

В отрывке 3 Езд 6:7–10 задачей автора было показать, что между настоящим и грядущим веком не будет никакого промежутка: за первым сразу последует второй. Для решения данной задачи автор пользуется Священной историей и хочет сказать, что образ конца предисполнен в первоначальной истории израильского народа. Там нет перерыва в смене поколений одного другим. За Авраамом следует немедленно Исаак, затем Исав и Иаков без промедления. Кроме Священной истории, автор ссылается на устройство человеческого тела. Рука человека в поднятом положении составляет верхнюю конечность тела, то есть его начало, поэтому в 10 стихе Ездра говорит: «Рука человека — начало его, а конец — пята его». Если рука одного человека хватается другого за пяту, это значит, что начало одного следует непосредственно за концом другого. Таким образом, века идут последовательно один за другим без промедления, подобно тому, как Иаков держался рукой за пяту Исаву; и Исав — конец настоящего века, а Иаков — начало будущего. Для автора в этом видится элемент надежды. Если Иаков следует немедленно за Исавом, то и всемирное царство Израиля последует непосредственно после грядущего падения Рима.

Таким образом, из приведенных рассуждений видно, что кажущаяся антиномичность между идеей мессианского века и данными фрагмента 3 Езд 6:7–10 снимается в традиционном понимании «Иакова» как грядущего земного царства Израиля. В таком случае, в отрывке 3 Езд 6:7–10 «следующий век» (ст. 9) равнозначен мессианскому веку, а не *olam habba*; следовательно, в 3 Езд мы имеем дело с совмещением двоякой традиции. М. Е. Стоун (M. E. Stone) подчеркивает по этому поводу ненадежность аргумента *ex silentio*: «Важно помнить, что автор 3 Езд сталкивается с различными традициями, но его выбор в каждом конкретном случае мог быть обусловлен контекстом или ходом мыслей. <...> В отдельном фрагменте отсутствие одного или нескольких элементов эсхатологии не означает, что автор фрагмента не предполагает или не принимает тот частный элемент»⁵⁰.

Природа и отличительные черты ограниченного мессианского века усматриваются лучше во *Второй Книге Варуха* (2 Вар)⁵¹, несмотря

⁵⁰ Stone M. E. Features... P. 65.

⁵¹ Текст апокрифа приводится в авторском переводе Ю. Н. Аржанова (*Аржанов Ю. Н. Сирийские ветхозаветные псевдоэпиграфы: Апокрифические псалмы Давида, Апокалипсис*

на то, что данное произведение отмечено отсутствием последовательности и согласованности в интересующей нас части повествования. Ссылки на мессианское царство имеются в отрывках: 2 Вар 29:1–30:1; 40:1–3; 72:1–74:4. Два фрагмента наиболее информативны: (1) «И будет после этого: когда исполнится время прихода Помазанника, и он вернется в славе, тогда все те, кто уснули в надежде на него, поднимутся. И будет в то время: раскроются хранилища, в которых сохраняется число душ праведников, и они выйдут наружу» (30:1–2) указывает, что в конце своего правления Мессия вернется на небо, и затем начнется воскресение мертвых и будущий век. (2) «И владычество его будет установлено навеки, до тех пор, пока не прекратится мир гибели (тления) и пока не исполнятся времена, о которых было сказано раньше» (40:3). Ю. Н. Аржанов отмечает: «Эти слова можно интерпретировать таким образом, что царство Мессии будет временным и прекратится вместе с концом этого мира. <...>. Однако указание на то, что царство Помазанника «будет установлено навеки», позволяет предположить, что оно переходит из нашего мира в вечность»⁵². Дж. Клаузнер, однако, отмечает, что слова «навек» в 40:3 и «навечно» в 73:1 не употребляются в их обычном смысле, но вечность понимается как ограниченная, в рамках продолжительности существования земли. Таким образом, в 2 Вар исследователь акцентирует внимание на временном и переходном характере мессианского века⁵³.

Глава 29-я описывает чувственный характер мессианского царства. Когда откроется Помазанник (29:3), «земля будет приносить плоды свои в десять тысяч крат. И на одной виноградной лозе будет тысяча веток, и каждая ветка произведет тысячу гроздей, и каждая гроздь произведет тысячу ягод, и каждая ягода произведет кор⁵⁴ вина⁵⁵. И те, кто голодал,

Баруха, Сентенции Менандра. СПб., 2011. С. 76–156).

⁵² Там же. С. 111.

⁵³ Klausner J. The Messianic Idea in Israel... P. 339.

⁵⁴ Библиейская единица объема, соответствующая примерно 250–300 л // Аржанов Ю. Н. Сирийские ветхозаветные псевдоэпиграфы... С. 104.

⁵⁵ Св. Иринея Лионский приводит следующие слова (аграфа) Спасителя, относя их к временам (тысячелетнего) Царства Христа: «Пресвитеры, видевшие Иоанна, ученика Господня, сказывали, что они слышали от него, как Господь учил о тех временах и говорил: „Придут дни, когда будут расти виноградные деревья, и на каждом будет по 10 тысяч лоз, на каждой лозе по 10 тысяч веток, на каждой ветке по 10 прутьев, на каждом пруте по 10 тысяч кистей, и на каждой кисти по 10 тысяч ягод и каждая выжатая ягода даст по 25 мер вина. И когда кто-либо из святых возьмется за кисть, то другая (кисть) возопит: «Я лучшая кисть, возьми меня; чрез меня благослови Господа». Подобным

возвеселятся. И еще будут видеть чудеса каждый день. Ибо от Меня произойдут ветра, чтобы каждое утро приносить благоухание ароматных плодов, а в конце дня — облака, источающие целительную росу. И будет в то время: снова сойдут с высоты запасы манны, и ее будут есть в эти годы, ибо они — те, кто достиг конца времени» (29:5–8). В это же время библейские чудища Бегемот и Левиафан станут пищей для праведников (29:4)⁵⁶. После суда и воскресения мертвых наступит будущий век: «наступит период, который пребудет вовеки, и новый век, который тех, кто войдет в его начало, не вернет в тлен, и над теми, кто отправится в мучение, не будет иметь жалости, тех же, кто будет жить в нем, не отправит в погибель. <...> Именно им будет дан мир, который придет» (44:12, 15)⁵⁷.

2 Вар 74:2–3 описывает гармоничное сочетание в мессианском веке свойств настоящего и будущего веков: «Ибо это время — конец всему, что тленно, и начало тому, что нетленно. Поэтому в нем будет то, о чем было сказано прежде. Поэтому оно будет далеким от тех, кто зол, и близким тем, кто не умрет». Э. Кодилл отмечает, что мессианский век объемлет собой одновременно свойства как века настоящего, так и будущего; здесь национализм сопряжен с универсализмом⁵⁸. Мессианские дни предначинают эсхатологическое будущее, хотя и не являются его финальной частью.

Аналогичная интерпретация мессианского века встречается и в других текстах. По сравнению с 3 Езд и 2 Вар эти тексты более ранние.

Раздел 1 Енох 91–104 «Послание Еноха» включает в себя так называемый «Апокалипсис седмин» (1 Енох 93:1–10, 91:12–17)⁵⁹. В нем нет упоминания личного Мессии, но есть четкое, хотя и не до конца проработанное,

образом и зерно пшеничное родит 10 тысяч колосьев, и каждый колос будет иметь по 10 тысяч зерен, и каждое зерно даст по 10 мер чистой муки; и прочие плодовые деревья, семена и травы будут производить в соответственной тому мере, и все животные, пользуясь пищею, получаемую от земли, будут мирны и согласны между собою и в совершенной покорности людям“. <...> Когда же Иуда-предатель не поверил сему и спросил, каким образом сотворится Господом такое изобилие произрастаний, то Господь ответил: „Это увидят те, которые достигнут тех (времен)“» (*Ириней Лионский, сщмч. Против ересей. V. 33:3–4 // Ириней Лионский, сщмч. Против ересей. Доказательство апостольской проповеди. СПб., 2008. С. 526–527*).

⁵⁶ Ср. 3 Езд 6:49–52.

⁵⁷ См. также описание «будущего века» в 2 Вар 51:8–16; 85:12–15.

⁵⁸ Caudill E. M. *The Two-Age Doctrine in Paul...* P. 197.

⁵⁹ Смирнов А. В., *прот.* Книга Еноха: ист.-крит. исслед. // Православный собеседник. 1888. Ч. III. С. 465–467. Раздел обычно датируется раннемаккавейской эпохой (Сомов А. Б., Ткаченко А. А. Еноха Первая Книга // Православная энциклопедия. Т. 18. М., 2008. С. 471).

определение временного национального золотого века. В этом литературном памятнике мировая история делится на десять «недель», или седмин, первые семь из которых уже прошли. Семь седмин суть времена беззакония и господства зла; оно умножится в седьмую седмину, которая характеризуется как время всеобщей апостасии. В начале восьмой седмины открывается мессианское царство, описываемое, как период всецелой праведности и справедливости, когда «грешники будут преданы в руки праведных» (91:12). Мессианское царство, по-видимому, продлится до десятой седмины. В течение его будут построены дома для праведных и дом великому Царю для вечной славы (91:13). Истинная религия будет открыта всем людям, грех исчезнет с земли, и мир будет подготовлен к суду (91:14). «Суд на вечность» совершится в конце десятой седмины; стражи будут осуждены, явится новое небо, в котором, по всей вероятности, будут жить люди, и «после этого будет много седмин без числа в вечность во благо и в правду» (91:15–17).

Д. Рассел считает, что «Апокалипсис седмин» представляет собой значительно более раннее, если не самое раннее, литературное произведение периода Второго Храма, в котором налицо мотив временного промежуточного мессианского века⁶⁰. Подобным образом, отказ автора 1 Енох 93:1–10, 91:12–17 от идеи вечного земного мессианского царства и принятие модели временного царства называется Р. Чарльзом революционным и инновационным для иудаизма того времени⁶¹. Этот же исследователь отмечает, что «Апокалипсис седмин» является произведением, в котором впервые окончательный суд не предваряет, но завершает мессианскую эру⁶².

Во *Второй Книге Еноха*⁶³ мессианский век — промежуточное тысячелетнее царство. Повествование о сотворении мира дает автору ключ к уразумению продолжительности существования мира. Соотнеся рассказ бытописателя о божественной неделе в Быт 2:2–3 и Пс 89:5 (ср. 2 Петр 3:8), автор приходит к выводу, что мир будет существовать 7000 лет (33:1), причем последняя тысяча лет — это мессианский период, как водворение

⁶⁰ Russell D. S. The Method and Message... P. 291.

⁶¹ Charles R. H. A Critical History... P. 251.

⁶² Ibid.

⁶³ The Old Testament Pseudepigrapha / ed. J. H. Charlesworth. NY, 1983. . Vol. 1: Apocalyptic Literature and Testaments. P. 102–212. Датировка памятника в научной литературе колеблется в диапазоне I–XII вв. по Р. X. (Сомов А. Б., Ткаченко А. А. Еноха Вторая Книга // Православная энциклопедия. Т. 18. М., 2008. С. 476–477).

Божьего покоя на земле. В конце седьмой тысячи лет наступит «время без счисления и конца», то есть восьмая тысяча лет, или восьмой день (33:2), то есть будущий век⁶⁴. В Книге нет упоминания о Мессии и никакой информации о природе мессианского царства. Д. Рассел предлагает видеть в ссылке на второе пришествие Божье на землю (32:1) указание на время суда перед восьмой тысячей лет (см. также: 39:2)⁶⁵.

Таково было иудейское представление, популярное на грани тысячелетий. Мотив мессианского века как тысячелетнего царства представляет собой явную параллель с 20-й главой Откровения. Апостол Иоанн Богослов использует его в своем Апокалипсисе и переосмысливает в духе христианской надежды.

В *рукописях Мертвого моря* также усматривается стадийное развитие эсхатона. Следует предварительно отметить, что термины *olam hazze* и *olam habba* совершенно отсутствуют в Кумране. Согласно Дж. Лихту (J. Licht), слово *olam* используется в Кумране в его чисто библейском смысле, как «вечность», и никогда как эон, или ограниченный отрезок времени⁶⁶. Дж. Лихт утверждает, что в Кумранском богословском лексиконе не найдется ни одной пары терминов, синонимичных «двум векам», то есть эсхатологический дуализм в виде антиномичной концепции *olam hazze / olam habba* там совсем отсутствует⁶⁷. Также нет и какого-нибудь четкого описания надежды на промежуточный между «двумя веками» мессианский век. Как отмечает Дж. Лихт, кумранская община не думала накладывать какие-нибудь абстрактные рамки на историю

⁶⁴ См. подобное деление истории мира в Послании Варнавы XV (Писания мужей апостольских. Рига, 1994. С. 85–86).

⁶⁵ Russell D. S. The Method and Message... P. 293.

⁶⁶ Licht J. Time and Eschatology in Apocalyptic Literature and in Qumran // Journal of Jewish Studies. 1965. Vol. 16. P. 177. См. также Brin G. The Concept of Time in the Bible & in the Dead Sea Scrolls. Leiden, 2001. P. 277.

⁶⁷ Licht J. Time and Eschatology... P. 177. Нет чёткого противопоставления *olam hazze / olam habba*, но, тем не менее, есть мировосприятие в рамках данной концепции. П. Дэйвис (P. R. Davies) видит в Кумране (1QM, 1QS) «эсхатологический дуализм войны». Настоящий век, в котором живет община сынов света, является временем беззакония, временем правления Велиала и его слуг — сынов тьмы (1QS 3:21–24). Он не является вечным, но завершится с пришествием Бога Израилева, чтобы истребить зло на земле во время последней Священной Войны (1QM 13:15–16). После истребления зла община верных вступит в эпоху мира и благословения (1QM 1:9). П. Дэйвис отмечает: «мы имеем здесь дело с хронологическим дуализмом, с концепцией двух веков, злого настоящего и блаженного будущего» (Davies P. R. Dualism in the Qumran War Texts // Dualism in Qumran. London, 2010. P. 10, 12).

в виде периодизаций и схематизаций наподобие 1 Енох 93:1–10; 91:12–17. Идеология общины складывалась из «дел, которые должны быть сделаны в нынешнее время, время, чтобы уготовить пути в пустыне» (1QS 9:19–20; *парафраз Дж. Лихта*). Однако, мнение Лихта представляется по меньшей мере странным. Во-первых, в кумранском богословии прослеживаются явные намёки на предопределение, как индивидуальное, так и связанное с планом мироздания, и на идеи о том, что Богом установлены все сроки и времена (см. напр.: 1QS 3:15–16, 23; 4:13, 18; 8:1–15; CD1:5–12; 2:7; 1QH 1:7, 24; 10:5–9; 1QpHab 7:6–14; 4Q180 1:1–10). Во-вторых, кумраниты активно занимались вычислением срока конца дней посредством периодизации времен. В 4-ой пещере были найдены многочисленные фрагменты книги Юбилеев (4Q216–224) и три рукописи «Псевдо-Юбилеи» (4Q225–227). Возможно, календарь данной книги, приспособляющий историю Израиля до входа в землю обетованную под схему пятидесяти юбилеев, по десять седмин каждый, представлял немалый интерес для кумранитов⁶⁸. В 1952 году были найдены фрагменты арамейского текста «Апокалипсиса Седмин» (1 Енох 93:1–10; 91:12–17), обозначаемые: 4Q212 (4QENg ar) и 4Q247 (4QApocWeeks?)⁶⁹. Как было сказано выше, рукопись делит историю мира на десять времен или седмин. Близостью эсхатологических воззрений и календарного принципа можно объяснить интерес, проявленный кумранской общиной к этому произведению. Кроме того, был найден текст 4Q180 (Периоды Сотворения). Как отмечает С. В. Бабкина, текст 4Q180 очень фрагментарен, но если верна реконструкция Ж. Милика (J. Milik), то в нем представлено разделение истории на 70 недель, то есть возникает небезызвестная цифра 490⁷⁰. Более того, автор рукописи «Мидраш Мелхиседек» (11QMelch), пытаясь вычислить наступление «последних дней», делит историю мира (Израиля?) на юбилеи и приходит к выводу, что они наступят в «десятый юбилейный год» (11QMelch 7). И. Д. Амузин считает, что под юбилеем

⁶⁸ Кроме того, в CD 16:3–4 есть прямая ссылка на книгу Юбилеев, как на «Книгу разделов времен по их юбилеям и в их седмицах», то есть так же, как в кратком прологе к самим «Юбилеям».

⁶⁹ Kreitzer L. J. *Jesus and God...* P. 33.

⁷⁰ Бабкина С. В. Сакральное и профанное время и пространство в Кумране: дис. на соиск. уч. степ. канд. ист. наук / РГГУ. М., 2003. С. 169. См. также Hogeterp A. L. A. *Expectations of the End. A Comparative Traditio-Historical Study of Eschatological, Apocalyptic and Messianic Ideas in the Dead Sea Scrolls and the New Testament.* Leiden, 2009. P. 357.

следует понимать сакраментальное число в 490 лет⁷¹. Таким образом, видно, что кумранская и современная ей иудейская апокалиптическая традиции сходились во мнениях, когда вопрос касался инструментария восприятия священной истории.

На первый взгляд, в кумранских документах усматриваются пять условных периодов времени, в рамках которых община мыслит свое историческое существование: прошлое, до её основания; её историческое настоящее; наступающий период активной борьбы с силами зла; пришествие Мессии в «последние дни» и блаженное будущее полного эсхатологического покоя, предположительно *olam habba*. Последняя ступень упоминается крайне редко (о чем будет сказано далее), поэтому нет возможности однозначно утверждать веру кумранитов в её самостоятельное бытие как заключительного этапа эсхатона. Возможно, её мыслили тождественной дням Мессии. Если обратиться непосредственно к текстам, получаем следующую картину. В некоторых рукописях приход Мессии можно понимать как наступление нового века. Знаменитое место в Уставе общины (1QS 9:11), повествующее о «приходе пророка и помазанников Аарона и Израиля» являет собой явное мессианское упование. Упомянутые три личности, очевидно, будут играть особую роль в будущей судьбе общины; с их приходом связаны качественный разрыв с предыдущей историей общины и наступление нового века. Вопрос о том, что будет после этого, и будет ли собственно что-нибудь, Устав не поднимает.

Подобным образом, рукопись 4Q246 «Сын Божий» описывает царство Мессии-Сына Божия⁷². Рукопись сообщает: «Его Царство будет вечное Царство, и Он будет праведен во всех путях Своих, Он бу[дет суди]ть землю в праведности, и каждый пребудет в мире. Меч перестанет на земле, и каждый народ поклонится Ему. Как для великого Бога, с Его помощью Он сотворит войну и тот даст всех людей в Его власть, всех их Он ниспровергнет перед Ним. Его правление будет вечным

⁷¹ Амузин И. Д. Примечания к Мидраш Малкицедек // Тексты Кумрана. Вып. 1. М., 1971. С. 301.

⁷² Прот. Димитрий Юревич считает, что интерпретация «Сына Божия» как Мессии представляется наиболее верной и близкой библейскому учению. Остальные научные гипотезы имеют серьезные недостатки. См. подробно: Юревич Д., прот. Пророчества о Христе в рукописях Мертвого моря. СПб., 2004. С. 110–121. Юревич Д., прот. Эсхатология в Кумранских рукописях // Эсхатологическое учение Церкви: материалы конференции РПЦ (Москва, 14–17 ноября 2005 г.). М., 2007. С. 132.

правлением, [...]» (4Q246ii 5–9)⁷³. Таким образом, в рукописи 4Q246 «Сын Божий» Царство Мессии, как вечное и, следовательно, равнозначное концепции «будущего века», представляется заключительным этапом эсхатона.

Не так обстоит дело в «Свитке войны» (1QM). Э. Кодилл предлагает видеть указание на тройную схему эсхатологических событий в отрывке 1QM 1:5–11: «Это время спасения для народа Божьего и конец власти над всеми людьми его жребия, и вечная гибель всему жребию Велиала. И будет смятение (6) в[еликое (?) средь] сынов Йафета, и падет Ашшур, и никто не поможет ему, и исчезнет власть киттиев, дабы низверглось нечестие без остатка и не стало уцелевших (7) о[то всех (?) сыно]в Тьмы. (8) З[нание (?) и спра]ведливость осветят все концы вселенной, светя все более, пока не выйдут все сроки Тьмы. И в срок Божий осветит высота его величия все концы [...] (9) для мира и благословения, славы и радости, и долгоденствия всех сынов Света. А в день, когда падут киттии, — битва, сильное побоище пред Богом (10) Израиля. Ибо этот день назначен им от века для войны, уничтожение сынов Тьмы, когда сойдутся на великое побоище божественный сонм и общество (11) мужей — сынов Света со жребием Тьмы, сражаясь вместе, ради могущества Божия, при великом шуме и кличе божественных (ангелов) и людей в грозный день». Приведенный отрывок указывает на то, что после настоящего времени община ожидает еще три различных периода: (1) время войны (1QM 1:5–6, 10–11); (2) время господства Израиля (общины?) после политической победы, «пока не выйдут все сроки Тьмы» (1QM 1:8), и восстановление предводительства Михаила над ангелами (см. 1QM 17:6–8); (3) финальный период спасения и обновления всего мира «в срок Божий» (1QM 1:8–9). В целом, как отмечает Дж. Коллинс (J. J. Collins), в кумранских памятниках третья эсхатологическая ступень (вечное блаженство праведников) представлена удивительно скудно и упоминается крайне редко⁷⁴. Возможно, в общине существовал запрет на подробную письменную фиксацию устной традиции эсхатологических чаяний⁷⁵. Дж. Крейцер

⁷³ Приводится по авторскому переводу прот. Димитрия Юревича (*Юревич Д., прот.* Пророчества о Христе в рукописях Мертвого моря. СПб., 2004. С. 236).

⁷⁴ Collins J. J. Eschatology // Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls. Vol. 1–2. Oxford, 2000. P. 260. См. также: Collins J. J. Apocalyptic Imagination... P. 129.

⁷⁵ С. В. Бабкина отмечает: «Возможно, на первых этапах существования общины, большинство текстов не записывалось (или записывалось в единственном экземпляре)» (*Бабкина С. В. Сакральное и профанное... С. 171*).

склонен видеть в самом сорокалетнем (7+33) периоде священной войны (1QM 2:6) указание на «интересную параллель с промежуточным мессиянским веком блаженства»⁷⁶. Кроме того, сам факт, что в Кумране найдены точные фрагменты из «Апокалипсиса седмин» 4Q212⁷⁷ и 4Q247, которые описывают промежуточный мессиянский век, свидетельствует, что члены данной общины разделяли это учение.

Конечно, в Кумранских рукописях отсутствует развёрнутое описание конца мира, присутствующее в 3 Езд и 2 Вар, и, очевидно, нет возможности отыскать точную параллель между Кумраном и остальным апокалиптическим материалом, о котором речь была выше; тем не менее, определенные мотивы и концепции вполне прослеживаются в обеих литературах. Если принять предположения и выводы Э. Кодилла, то в таком случае в «Свитке войны» обнаруживается мотив, аналогичный промежуточному мессиянскому веку в 3 Езд и 2 Вар.

Заключение

Наличие мессиянского века, или его эквивалента, является характерной чертой для заметной части иудейской апокалиптической письменности периода Второго Храма. Нельзя положительно утверждать, что строгое разграничение двух веков есть нормативная концепция для всего иудейского апокалиптического богословия. Несмотря на то, что понятия *olam hazze* и *olam habba* остаются базовыми для апокалиптического мировосприятия, представление о мессиянском веке, как разрыве с настоящим веком и, в какой-то степени, инициирование будущего века, наводит на мысль, что для существенной части иудейской апокалиптики представляется релевантной именно тройная схема.

Можно проследить некоторую эволюцию иудейской эсхатологической мысли. В ранних памятниках преобладает сравнительно четкая модель двух веков, в которой будущий век тождествен мессиянскому.

⁷⁶ Kreitzer L. J. Jesus and God... P. 81.

⁷⁷ Рукопись 4Q212 содержит отрывок 1 Енох 91:10–94:2, при этом 10 седмин идут в их надлежащей последовательности: 7-я седмина (93:9–10) по связи речи продолжается 8-й седминой (91:12–13), а стих 91:11 по смыслу арамейского текста должен следовать сразу же после 93:10, так что он относится к описанию 7-й седмины. См. Flint P. W. «Апоскрифа», Other Previously-Known Writings, and «Pseudepigrapha» in the Dead Sea Scrolls // The Dead Sea Scrolls after Fifty Years: a Comprehensive Assessment. Leiden, 1999. Vol. II. P. 41; Black M. The Apocalypse of Weeks in the Light of 4QEng // Vetus Testamentum. 1978. Vol. 28 (4). P. 464.

Кончина мира и конечный суд есть непосредственное дело самого Яхве. В этих произведениях Мессия сохраняет свое человеческое обличье и свое политическое назначение: он будущий законный царь из рода Давида, избавитель от порабощения и защитник еврейского народа. Страшный суд также сохраняет характер земного возмездия окружающим Иудею языческим народам, после чего рассеянные по земле израильские племена соберутся на родину и заживут там мирной и благополучной жизнью. Эти идеи свойственны раннему периоду иудейской литературы эллинистического периода — 2-ой пол. III в.—1-ой пол. I в. до Р. Х. Римляне сломили надежду на победное восстановление древнего государственного порядка естественным путем. Римская оккупация только подтверждала невозможность широкомасштабного обновления иудейского общества. Тогда осуществление этих надежд целиком перешло в сферу религиозных представлений, и идеал прошлого пришлось перенести в отдаленное будущее. Иудеи стали ожидать после дней Мессии высшего, небесного блаженства и полного обновления мира. Такой взгляд стал господствующим в литературных памятниках I в. по Р. Х., Кумранских рукописях и позднейшей раввинистической теологии. В таком случае учение о промежуточном мессианском веке, как вынужденный компромисс между верой пророков и «новой эсхатологией», видится во многом новшеством, не имеющем библейского обоснования.

Непосредственно важным для предмета настоящей статьи является тот факт, что четкое учение о временном мессианском веке мы находим лишь в двух апокалипсисах, написанных на рубеже I столетия по Р. Х.: 3 Езд и 2 Вар, уже после такого знакового события, как разрушение Иерусалима. Данные произведения, скорее всего, были написаны автором-фарисеем. В библейской науке общепризнанным считается тот факт, что ап. Павел написал свои послания раньше, чем были написаны эти работы, поэтому говорить о литературном заимствовании с его стороны не приходится. Очевидна первичность устной традиции перед ее письменной фиксацией, поэтому мотив мессианского века можно определить в разряд «преданий старцев» (Мф 15:2; Мк 7:3–9), или «второй Торы», к области которой фарисеи относили свои внебиблейские экзегетические традиции. В таком случае, окончивший раввинскую академию апостол был, несомненно, знаком с устной концепцией «мессианского века», зафиксированной позже в таннайской литературе. Как мудрый «книжник, наученный Царству Небесному» (Мф 13:52), он мог вынести из своей сокровищницы «старое», то есть идейную парадигму, приложив к ней

и «новое» — дух и полноту Нового Завета, которыми наполняются межзаветные образы. Для полноценного решения вопроса о наличии хилизма в богословской мысли апостола Павла необходим детальный разбор отрывков 1 Фес 4:13–18 и 1 Кор 15:20–28 в свете всего его эпистолярного наследия. На данном этапе можно лишь отметить, что, согласно апостолу, для тех, кто в Церкви Христовой, мессианский век уже открыт, силы будущего века уже в действии (см. Евр 6:5), воскресение мертвых началось, а мы посажены «на небесах во Христе Иисусе» (см.: Еф 2:5–6; 1 Кор 15:20), ибо «кто во Христе, тот новая тварь» (2 Кор 5:17).

Источники и литература

Священное Писание и патристика

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М., 2000.
2. *Иероним Стридонский, блаж.* Творения. Кн. 15: Толкования на пророков Захарю и Малахию. Киев, 1900. 253 с.
3. *Иринея Лионский, сщмч.* Против ересей. Доказательство апостольской проповеди. СПб., 2008. 671 с.
4. Писания мужей апостольских. Рига, 1994. 442 с.

Апокрифы и небиблейские памятники

1. *Аржанов Ю. Н.* Сирийские ветхозаветные псевдоэпиграфы: Апокрифические псалмы Давида, Апокалипсис Баруха, Сентенции Менандра / пер. с сир. Ю. Н. Аржанова. СПб., 2011. 239 с.
2. Ветхозаветные апокрифы. М., 2001. 754 с.
3. *Смирнов А. В., прот.* Книга Еноха: ист.-крит. исслед. // Православный собеседник. 1888. Ч. I–III. С. 120–140, 218–246, 397–412, 449–482.
4. *Смирнов А. В., прот.* Псалмы Соломона // Православный собеседник. 1896. Ч. II: приложение. С. 9–73.
5. Талмуд. Мишна и Тосефта / критич. пер. Н. Переферковича. Т. 1. Кн. 1–2. СПб., 1902. XIV, 415 с.
6. Тексты Кумрана. Вып. 1. М., 1971. 495 с.
7. Тексты Кумрана. Вып. 2. СПб., 1996. 440 с.
8. *Commento alla Genesi (Beresit Rabba).* Torino, 1978. 929 p.
9. English Babylonian Talmud [Soncino] // Сайт: Halakhah.com. URL: <http://www.halakhah.com/pd/> (дата обращения: 28.12.2014).
10. *The Old Testament Pseudepigrapha / ed. J. H. Charlesworth.* NY, 1983. Vol. 1: Apocalyptic Literature and Testaments. 995 p.

11. Sifre. A Tannaitic Commentary on the Book of Deuteronomy. New Haven, 1986. 576 p.

Литература

1. Бабкина С. В. Сакральное и профанное время и пространство в Кумране: дис. на соиск. уч. степ. канд. ист. наук / РГГУ. М., 2003. 215 с.
2. Глубоковский Н. Н. Благовестие Св. Апостола Павла по его происхождению и существу: библ.-богосл. исслед. Кн. 1. СПб., 1905. 890 с.
3. Смирнов А. В., прот. Мессианские ожидания и верования иудеев около времен Иисуса Христа (от Маккавейских войн до разрушения Иерусалима римлянами). СПб., 2010. 536 с.
4. Сомов А. Б., Ткаченко А. А. Еноха Вторая Книга // Православная энциклопедия. Т. 18. М., 2008. С. 475–480.
5. Сомов А. Б., Ткаченко А. А. Еноха Первая Книга // Православная энциклопедия. Т. 18. М., 2008. С. 468–475.
6. Швейцер А. Мистика апостола Павла // Христос или Закон? Апостол Павел глазами новозаветной науки. М., 2006. 608 с.
7. Юревич Д., прот. Пророчества о Христе в рукописях Мертвого моря. СПб., 2004. 254 с.
8. Юревич Д., прот. Эсхатология в кумранских рукописях // Эсхатологическое учение Церкви: материалы конференции РПЦ (Москва, 14–17 ноября 2005 г.). М., 2007. С. 126–137.
9. Bailey J. W. The Temporary Messianic Reign in the Literature of Early Judaism // Journal of Biblical Literature. Vol. 53 (2), 1934. P. 170–187.
10. Black M. The Apocalypse of Weeks in the Light of 4QEng // Vetus Testamentum. 1978. Vol. 28 (4). P. 464–469.
11. Bousset W. Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter. Berlin, 1903. 512 s.
12. Brin G. The Concept of Time in the Bible & in the Dead Sea Scrolls. Leiden, 2001. 389 p.
13. Caudill E. M. The Two-Age Doctrine in Paul: a Study of Pauline Apocalyptic: Ph.D. thesis. Vanderbilt University. Nashville, 1972. 376 p.
14. Charles R. H. A Critical History of the Doctrine of a Future Life in Israel, in Judaism, and in Christianity or Hebrew, Jewish, and Christian Eschatology from Pre-prophetic Times till the Close of the New Testament Canon. London, 1913. 484 с.
15. Collins J. J. Apocalyptic Imagination. An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity. NY, 1984. 280 p.
16. Collins J. J. Eschatology // Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls. Vol. 1–2. Oxford, 2000. P. 256–261.

17. *The Dead Sea Scrolls After Fifty Years: a Comprehensive Assessment. Vol. II* / ed. P. W. Flint, J. C. VanderKam. Leiden, 1999. 816 p.
18. *Dualism in Qumran* / ed. G. G. Xeravits. London, 2010. 199 p.
19. *Glasson T. F. What is Apocalyptic?* // *New Testament Studies*. 1980. Vol. 27. P. 98–105.
20. *Hill C. E. Paul's Understanding of Christ's Kingdom in 1 Corinthians 15:20–28* // *Novum Testamentum*. 1988. Vol. 30 (4). P. 297–320.
21. *Hogeterp A. L. A. Expectations of the End. A Comparative Traditio-Historical Study of Eschatological, Apocalyptic and Messianic Ideas in the Dead Sea Scrolls and the New Testament*. Leiden, 2009. 570 p.
22. *Judaisms and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era* / ed. J. Neusner et al. Cambridge, 1996. 299 p.
23. *Klausner J. The Messianic Idea in Israel, from its Beginning to the Completion of the Mishnah*. NY, 1955. 543 p.
24. *Knibb M. A. The Date of the Parables of Enoch: a Critical Review* // *New Testament Studies*. Vol. 25. 1979. P. 345–359.
25. *Kreitzer L. J. Jesus and God in Paul's Eschatology*. Sheffield, 1987. 293 p.
26. *Kuhn K. G. «The Kingdom of Heaven» in Rabbinic Literature* // TDNT. I. Logos Library Digital System. [Electronic resource]. Electronic data and program. Version 2.1 g. 2006.
27. *Lagrange M.-J. Le messianisme chez les juifs (150 av. J.-C. à 200 ap. J.-C.)*. Paris, 1909. 349 p.
28. *Licht J. Time and Eschatology in Apocalyptic Literature and in Qumran* // *Journal of Jewish Studies*. 1965. Vol. 16. P. 177–182.
29. *McNamara M. Intertestamental literature*. Wilmington, 1983. 319 p.
30. *Moore G. F. Judaism in the First Centuries of the Christian Era: the Age of Tannaim. Vol. II*. Peabody, 1997. 486 p.
31. *Mowinckel S. He That Cometh. The Messiah Concept in the Old Testament and Later Judaism*. Grand Rapids, 2005. 528 p.
32. *Russell D. S. The Method and Message of Jewish Apocalyptic: 200 BC–AD 100*. Philadelphia, 1964. 464 p.
33. *Sanders E. P. Paul: A Very Short Introduction*. Oxford, 2001. 165 p.
34. *Sanders E. P., Davies M. Studying the Synoptic Gospels*. London, 1992. 374 p.
35. *Stone M. E. Fourth Ezra: a Commentary on the Book of Fourth Ezra*. Minneapolis, 1990. 496 p.
36. *Stone M. E. Features of the Eschatology of IV Ezra*. Atlanta, 1989. 303 p.
37. *Turner S. The Interim, Earthly Messianic Kingdom in Paul* // *Journal for the Study of the New Testament*. Vol. 25 (3), 2003. P. 323–342.
38. *Volz P. Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter*. Tübingen, 1934. 458 p.

Deacon Aleksandr Todiyeu. The Conception of Messianic Age in Jewish Apocalyptic Literature of the Second Temple Period

Among biblical scholars, the idea of chiliasm in the theology of Apostle Paul is widespread. Supporters of this view cite the passages I Thess 4:13-18 and I Cor 15:20-28 to support the view that the Apostle taught a temporal earthly kingdom of Christ. In this article, the author attempts to consider this question in its primary formulation in light of theological context. The concept of “Messianic Age” in Jewish Apocalyptic literature of the Second Temple period is considered. St. Paul, without a doubt, was aware of the oral tradition and used it in his theology, even though the literary works in this tradition were written down long after the St. Paul composed his epistles

Keywords: Apostle Paul, 3 Esdras, Syrian Apocalypse of Baruch, 1 Enoch, 2 Enoch, Dead Sea Scrolls, concept of two ages, Messianic Age, days of the Messiah, literature of the Second Temple period.

Deacon Aleksandr Todiyeu – Postgraduate Student at Moscow Orthodox Theological Academy, Lecturer at Perervinskaya Orthodox Theological Seminary (al.todiev@ya.ru).

А. Н. Осокин

ОПЫТНОЕ БОГОСЛОВИЕ ПРЕПОДОБНОГО СИЛУАНА АФОНСКОГО

Рецензия на: *Ларше Ж.-К.* Преподобный Силуан Афонский / Ж.-К. Ларше; пер. с фр. М. Ю. Насонова и У. С. Рахновской; предисл. архим. Симеона (Брюшвайлера). М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2015. 312 с. : ил.

Ключевые слова: Афон, преподобные, Силуан Афонский, старцы, монашество, аскетика, богословие, опытное богословие, Православие, святые отцы.

Жан-Клод Ларше (род. в 1949) — современный православный¹ исследователь французского происхождения, который является автором глубоких научных работ по богословию и патрологии. «Доктор богословия, доктор философии, профессор, автор 23 книг, переведенных на 15 иностранных языков»², он написал также более 100 статей и около 400 рецензий.

Особую ценность представляет книга Ж. К. Ларше «Преподобный Силуан Афонский»³, опубликованная в 2001 парижским издательством «Cerf». На русском языке этот труд вышел в 2015 году. Предметом данного исследования является включенность так называемого «практического» или «опытного» богословия одного из известнейших старцев XX века прп. Силуана Афонского в православное святоотеческое предание. Работа Ж.-К. Ларше актуальна тем, что является **первым** глубо-

Александр Николаевич Осокин — студент II курса магистратуры Санкт-Петербургской духовной академии (ao.ucheba@mail.ru).

¹ Ж.-К. Ларше перешел из католичества в православие в 1971 году в возрасте 22 лет под влиянием православного святоотеческого предания. Ларше имел близкое общение со старцем архим. Сергием (Шевичем) и прп. Паисием Святогорцем. Духовные наставления он также получал от схиархим. Софрония (Сахарова) и от учеников схим. Иосифа Исихаста: старца Ефрема Катунского, старца Харлампия Дионисиатского и схиархим. Ефрема Аризонского.

² Ларше Жан-Клод: Портал Богослов.Ru [Электронный ресурс] / Портал Богослов.Ru — научный богословский портал. URL: <http://www.bogoslov.ru/persons/217744/index.html> (дата доступа: 25.02.2016).

³ *Larchet J.-C.* Saint Silouane de l'Athos / Jean-Claude Larchet; préface de l'Archimandrite Syméon. Paris: Ed. du Cerf, 2001. 404 p. ISBN 2-204-06543-9. Второе издание — Paris: Cerf, 2004.

ким **систематическим исследованием** «феномена старца Силуана». Несмотря на то что подобные попытки уже осуществлялись и ранее, труд Ларше по своей полноте и систематичности превосходит все предыдущие аналоги, не считая, конечно же, труды схиархим. Софрония (Сахарова), открывшего прп. Силуана миру. Однако Ларше не столько повторяет, сколько дополняет написанное схиархим. Софронием. Даже для человека, уже имеющего представление о творчестве прп. Силуана, ознакомление с исследованием Ларше будет небезынтересным. Простые, на первый взгляд высказывания преподобного в проработке исследователем обретают **новые оттенки и смыслы**, которые не всегда лежат на поверхности.

Выводы Ж.-К. Ларше основываются не только на трудах прп. Силуана. В удачной попытке указать **место «феномена Силуана» в аскетической и мистической традиции** Православной Церкви Ларше обильно использует цитацию из святоотеческого наследия. Среди наиболее часто упоминаемых в рассматриваемой работе встречаются ссылки на прп. Макария Египетского, прп. Исаака Сирина, прп. авву Дорофея, прп. Иоанна Лествичника, свт. Иоанна Златоуста, прп. Максима Исповедника, прп. Иоанна Кассиана Римлянина, прп. Симеона Нового Богослова, свт. Григория Паламу и других отцов.

Представляют собой интерес авторские **классификации святоотеческого опыта** по некоторым духовным темам, например: степени незнания Бога (с. 135), разные степени благодати (с. 140), образы богооставленности (с. 166), причины богооставленности (с. 218), духовные плоды смирения (с. 238), дары Духа Святого (с. 272), условия стяжания Духа Святого (с. 295) и др.

Исследование Ж.-К. Ларше включает текст «от автора», предисловие, 8 глав и 1 приложение в виде уникального, не публиковавшегося ранее письма прп. Силуана Кириллу (будущему архим. Сергию) Шевичу. Каждая из глав содержит несколько подглав, в которые по необходимости включаются пронумерованные пункты. Завершаются главы небольшим заключением, резюмирующим ход рассуждений в подглавах.

Первая глава **«Жизнь, личность и деятельность святого Силуана»** преподносит биографию преподобного с акцентом на ключевых, полезных для исследования биографических сведениях. Здесь же Ларше упоминаются **основные темы**, присущие богословию прп. Силуана: 1) святоотеческая трактовка известной фразы, сказанной Христом преподобному: «Держи ум во аде и не отчаивайся»; 2) тема любви к врагам;

3) молитва о спасении людей; 4) опыт богооставленности; 5) покаяние и смирение; 6) образ Христа; 7) тема Святого Духа.

Вторая глава «**Держи ум твой во аде и не отчаивайся**» посвящена толкованию неоднозначной фразы, обозначенной в теме. Ларше приходит к выводу, что это выражение должно быть понимаемо как некая «балансировка»⁴ между осуждением себя на адские муки и твердым упованием на Господа, между двумя помыслами: «ты святой» и «ты не спасешься»⁵.

Третья глава «**Любовь к врагам**» подчеркивает уникальность опыта Силуана Афонского в этом вопросе. Автор подсчитал, что тема любви к врагам в относительно небольших сочинениях прп. Силуана встречается 25 раз. По аргументированному мнению Ларше, прп. Силуан любовь к врагам выдвигает в качестве основного критерия для подтверждения истинности богопознания, действия в человеке Святого Духа и в конечном итоге — спасения.

Четвертая глава «**Личное спасение и спасение мира**» повествует о безусловной пользе молитвы за мир в контексте спасения как молящегося, так и того, за кого он молится. Однако здесь же Ж.-К. Ларше основательно разбирает не часто встречаемый в трудах прп. Силуана, но очень важный для новичков в духовной жизни тезис о подготовке к молитве за мир, заключающейся в покаянии, соблюдении заповедей и очищении от страстей молитвенника (независимо от того, монах он или мирянин).

Пятая глава «**Опыт богооставленности**» посвящена исследованию темы оставления подвижника божественной благодатью. Автор разбирает этот вопрос и с общераспространенной среди отцов Восточной Церкви стороны, и со стороны уникального опыта прп. Силуана.

Шестая глава «**Покаяние и смирение**», где эти две добродетели рассматриваются в обязательной связке, раскрывает все мысли прп. Силуана по этому вопросу. Особенностью учения старца является то, что смирение для него — это истинный и кратчайший путь познания Бога.

Седьмая, относительно небольшая по объему глава «**Лик Христа**» раскрывает темы современного кенотического богословия, в основе которого лежит представление о милосердном Боге, добровольно принявшим слабость, ограничение Своей свободы и самоуничужение. Ларше

⁴ Ларше Ж.-К. Преподобный Силуан Афонский. М., 2015. С. 53.

⁵ Там же. С. 55.

говорит о том, что прп. Силуан предвосхитил эти актуальные почти «революционные»⁶ для современного богословия выводы.

Восьмая, последняя глава «**Научение Духом Святым**» показывает вклад прп. Силуана в описание свойств и действий Святого Духа, о Котором до преподобного, как ни странно, святыми отцами не упоминалось так часто. Ж.-К. Ларше приводит в пример то, что упоминание прп. Силуаном Святого Духа встречается часто, уже на первых двух страницах творений старца Силуана — 13 раз. Ларше систематизирует высказывания святого Силуана по следующим подтемам: значение Духа Святого, дар, качества, роль Святого Духа, условия Его стяжания, критерий присутствия в человеке именно Духа Святого.

Заключают восьмую главу две подглавы: «**Богословие в действии**» и «**Святой Силуан и святоотеческая традиция**», в которых Ж.-К. Ларше обобщает богословский опыт старца Силуана и указывает место в православном предании его высказываний, не совсем традиционных по форме (простота и отсутствие широкого терминологического аппарата) для общепринятого догматического богословия.

Среди минусов труда Ж.-К. Ларше можно отметить лишь чрезвычайно частые повторы одних и тех же цитат. Иногда цитаты повторяются даже на одной странице. Впрочем, такой подход, вероятно, был выбран автором с целью максимально донести до читателя **все грани рассматриваемых идей**.

В целом работа представляет собой интерес и в плане компоновки материала. Она последовательна. Некоторые **тезисы доводятся до предела** и венчаются некой отражающей одну крайность цитатой или мыслью, что заставляет читателя естественным образом задаваться вопросом относительно соответствия взгляда исследователя действительности. Но в дальнейшем автор умело рассеивает создавшееся недоумение и отвечает на ранее возникшие у читателя вопросы, что, несомненно, только способствует лучшему уяснению идей автора.

Таким образом, как Священное Писание требует должного толкования Священным Преданием, так и слова святых порой нуждаются в **дополнительной интерпретации**. На наш взгляд, Ж.-К. Ларше удалось объяснить сложные для понимания концепты прп. Силуана Афонского достаточно полно и аргументировано.

⁶ См.: Ларше Ж.-К. Преподобный Силуан Афонский. М., 2015. С. 253.

Aleksandr Osokin. The Practical Theology of St. Siluan of Mt. Athos

A review of: Larchet, J-C. Saint Silouane de l'Athos / Trans. from French by M. Nasonov and U. Rakhnovskaya with a Foreword by Archim. Simeon (Brushweiler). Moscow: St. Tikhon's Orthodox Humanitarian University, 2015. 312 pp.

Keywords: Mt. Athos, monastic fathers, Siluan of Mt. Athos, elders, monasticism, ascetics, theology, practical theology, Orthodoxy, holy fathers.

Aleksandr Nikolayevich Osokin — 2nd year Master's student at St. Petersburg Theological Academy (ao.ucheba@mail.ru).

Священник Игорь Иванов

О ПРОЕКТЕ «ВИЗАНТИЙСКИЙ КАБИНЕТ»

22 февраля 2016 года в Книжной гостиной Санкт-Петербургской духовной академии состоялось торжественное открытие проекта «Византийский кабинет», приуроченное к циклу общегородских праздничных мероприятий, посвященных 1000-летию присутствия русского монашества на Святой Горе Афон.

«Византийский кабинет» — это научно-просветительский проект, который призван стать в Санкт-Петербурге универсальной площадкой для осмысления наследия Византии. В рамках научной деятельности «Кабинета» планируется проведение исследований и издание научной литературы. Просветительская составляющая проекта будет включать в себя проведение кинопоказов, круглых столов, презентаций и мероприятий иных форматов, с помощью которых можно рассказать широкой аудитории о византийском наследии.

В открытии и первом заседании «Византийского кабинета» приняли участие автор проекта «Византийский кабинет» — исполняющий обязанности проректора по научной работе священник Игорь Иванов, преподаватели, аспиранты, магистранты и учащиеся бакалавриата Духовной академии, а также гости Книжной гостиной, среди которых были епископ Царскосельский Маркелл и начальник Отдела по связям с религиозными объединениями Администрации губернатора Санкт-Петербурга Владимир Георгиевич Иванов.

В первый вечер «Византийского кабинета» выступили: доктор исторических наук, главный архивист Центрального государственного архива Санкт-Петербурга Михаил Витальевич Шкаровский с докладом на тему «Русские обители Афона в начале XX века»; доктор исторических наук, профессор Лора Александровна Герд с докладом на тему «Русский Афон второй половины XIX — начала XX века. Некоторые церковно-политические аспекты»; доктор филологических наук, старший научный сотрудник ИРЛИ РАН Ольга Леонидовна Фетисенко с докладом на тему «Афон и его „единство в разнообразии“ в социокультурной концепции Константина Леонтьева», а также кандидат философских наук, доцент,

Священник Игорь Иванов — кандидат философских наук, доцент, и. о. проректора Санкт-Петербургской духовной академии по научно-богословской работе (igivan74@mail.ru).

священник Игорь Иванов с докладом на тему «Русские эмигрантские византологи на Афоне в 20–30-е годы XX века».

В ходе докладов М. В. Шкаровский рассказал о различных аспектах присутствия Афонских традиций в российской духовной культуре рубежа XIX–XX веков, а также о тех вызовах, с которыми столкнулся Афон в военное и послереволюционное лихолетье. Л. А. Герд, говоря об Афоне как о «форпосте русского влияния», рассказала о перипетиях существования этой «модели институционализованного православного мира» как в условиях покровительства со стороны процветающих православных государств, так и в условиях их «борьбы за Афон», а также в состоянии современной «моды» на Афон. О. Л. Фетисенко выступила с сообщением о роли Афона в духовной судьбе талантливого русского мыслителя К. Леонтьева.

Священник Игорь Иванов рассказал о научных изысканиях в библиотеках монастырей Афона выдающейся «белградской тройки»: академика протоиерея Владимира Мошина, академика Г. А. Острогорского и профессора А. В. Соловьева. Гость круглого стола священник Димитрий Пономарев поделился с участниками мероприятия своими впечатлениями о современной жизни Афона.

24 марта 2016 года в Книжной гостиной Санкт-Петербургской духовной академии прошло второе заседание «Византийского кабинета» и презентация первого номера «Христианского чтения» за 2016 год. Модератором заседания выступил священник Игорь Иванов. Во вступительном слове он рассказал о задачах и перспективах деятельности «Византийского кабинета» в контексте современных исследований феномена «византизма» в целом и византийского мировоззрения наряду с византийским богословием и философией в частности. Также он упомянул об универсальности категорий византийской культуры и целостности ее характера в синтезе веры и различных аспектов жизни как человека, так и общества. Связующим звеном между утраченной Византией и современным миром является Святая Гора Афон. Это своего рода «живая Византия», где вся жизнь строится согласно с «живой верой». Во многом вопросам осмысления этой «живой веры» в условиях секулярного общества XIX века и был посвящен первый номер «Христианского чтения» за 2016 год.

В ходе презентации выступили авторы номера: кандидат философских наук, доцент СПбДА Игорь Борисович Гаврилов и кандидат филологических наук Валерий Александрович Фатеев. И. Б. Гаврилов рассказал

о С. П. Шевырёве, открывшем для образованных слоев позапрошлого века древнерусскую патристику и тем самым ставшем основоположником русского византизма и предшественником К. Леонтьева. В свою очередь В. А. Фатеев поведал о сочинении «Основы веры и знания» Павла Бакунина, брата известного революционера-анархиста. В этой забытой специалистами книге затрагиваются вопросы философского идеализма, питающегося из опыта «живой веры». Затем В. А. Фатеев рассказал о философе Николае Страхове, его концепции синтеза науки и религии, дающем более глубокое понимание жизни и веры. Интересным открытием для слушателей стал доклад В. А. Фатеева о поездке Н. Стрехова на Афон, где, по словам философа, монахи, созерцающие красоту духовную и красоту природную, пребывают «в океане сияющей красоты». Здесь ярко проявляется особенность афонского византизма — удивительное сочетание ритмов духовной жизни с жизнью Природы.

Далее своими впечатлениями о прочитанных статьях журнала поделился кандидат богословия, доцент СПбДА Александр Васильевич Маркидонов, отметив, что материалы номера посвящены малоизученным, незамеченным и забытым именам. Это, по его мнению, было обусловлено желанием ввести читателя в диапазон той русской духовности, которая долгое время оставалась в тени или расценивалась как недостойная внимания.

Участники заседания из числа гостей задали ряд вопросов о специфике восприятия византизма как в светской, так и в духовно-академической науке. Отвечая на вопросы, А. В. Маркидонов отметил, что настроенную анти-византийски среду Византия раздражала именно своим грандиозным синтезом всего исторически сущего и веры христианской, иными словами — синтезом христианской духовности и всего объема реальной жизни, своего рода эталоном аристократизма духа и идеалом благородства в личной и в социальной жизни, целостностью христианского мировоззрения.

Что касается планов на будущее, то в рамках «Византийского кабинета» предполагается осуществлять следующие проекты:

Проект «Полигистор» (научный аспект):

- сотрудничество с научными и культурными центрами Санкт-Петербурга (и регионов России) в рамках проекта «Византийский кабинет»,

а также непосредственно с кафедрами, библиотекой и со студенческим научным обществом Санкт-Петербургской духовной академии;

- проведение встреч, тематических семинаров, круглых столов, циклов лекций, посвященных разнообразным аспектам византийской цивилизации;
- проведение целевых научных исследований по секторам направлений «Византийского кабинета»;
- публикации по результатам научных исследований в «Вестнике „Византийского кабинета“» (приложении к «Христианскому чтению»).

Проект «Феатрон» (культурологический аспект):

- просмотр видеоматериалов по византийской тематике с последующим обсуждением;
- проведение тематических выставок в «Византийском кабинете»;
- художественный и музыкальный атриум с периодическими выставками тематических работ и исполнением (прослушиванием) музыкальных композиций;
- театрализованные диспуты, мастер-классы по риторике, тематические реконструкции, инсценировки византийской классики и т.п.

Проект «Вивлиофика» (издательский аспект)

Создание библиотеки (в форме читального зала) византийской литературы и византологических исследований.

Выпуск тематических серий книг в издательстве Санкт-Петербургской духовной академии:

- научная литература о Византии;
- популярная литература о Византии;
- русские византологи до революции;
- русские византологи в эмиграции;
- зарубежные византинисты;

- христианская философия в Византии;
- византология в духовных школах;
- миссия Константинополя;
- издание переводной литературы о Византии;
- издание византийских памятников.

Проект «Диадиктио» (Интернет)

Страничка «Византийского кабинета» на сайте издательства Санкт-Петербургской духовной академии и в социальных сетях.

Priest Igor Ivanov. The «Byzantine Study» Project

Priest Igor Ivanov — Candidate of Philosophy, Associate Professor and TDy Vice-rector for Theological Researches at Saint Petersburg Theological Academy (igivan74@mail.ru).

ВНИМАНИЮ АВТОРОВ

Журнал публикует научно-исследовательские статьи, материалы научных сессий, конференций, информационные материалы, рецензии и обзоры литературы. Статья должна представлять собой самостоятельное исследование на узкую тему и отвечать критериям актуальности и новизны. Не допускается представление в качестве статьи авторефератов дипломных и кандидатских диссертаций или отдельных глав диссертаций.

Порядок подачи статьи в журнал

Для оформления заявки на публикацию статьи необходимо зарегистрироваться в личном кабинете на официальном сайте журнала по адресу: <http://www.spbpda.info>. После регистрации у автора будет возможность осуществлять через личный кабинет все действия, связанные с процессом публикации: подавать статью в редакцию путем заполнения соответствующих форм он-лайн и загрузки электронного файла; получать информацию о результатах рецензирования статьи и замечаниях рецензента; следить за состоянием статьи, проходящей этапы рецензирования, корректуры, редактуры и верстки. Также через личный кабинет осуществляется постоянная связь с редакцией.

Перед подачей статьи необходимо ознакомиться с требованиями к рукописям, представляемым в журнал, которые можно загрузить с адреса:

<http://spbpda.ru/extra/demands.pdf>.

Статья должна иметь следующую структуру:

имя автора — [сан] имя [отчество] (полностью) фамилия;

сведения об авторе — все ученые степени, основные занимаемые в данный момент должности;

название статьи;

аннотация — 3–4 предложения объемом примерно 500 знаков, где изложены цели, методы и результаты работы, подчеркнуты новые и важные аспекты исследования;

ключевые слова — 10 слов, характеризующих статью, по которым она будет индексироваться в электронных базах данных;

текст статьи;

библиография — оформленный в соответствии с библиографическими требованиями список использованной автором литературы;

[список иллюстраций] — приводимый, в случае необходимости, список присылаемых отдельно от текста статьи иллюстраций.

Статьи, не имеющие указанной структуры, автоматически отправляются обратно авторам на доработку.



Издательство Санкт-Петербургской православной
духовной академии представляет

**учебные пособия, сборники конференций,
популярные издания, нотные сборники:**

- *Д. Г. Добыкин.* Введение в Ветхий Завет: курс лекций по ветхозаветной исагогике (ISBN: 978-5-906627-17-9).
- *Д. В. Юревич, прот.* Введение в Новый Завет (ISBN: 978-5-906627-18-6).
- *Д. А. Карпук.* Архиепископ Нил (Исакович) (1799–1874): геолог, минералог, палеонтолог и богослов (ISBN: 978-5-906627-16-2).

Все издания рекомендованы или допущены к распространению
Издательским Советом Русской Православной Церкви.

Издания предназначены преподавателям и студентам
богословских и гуманитарных учебных заведений,
историкам, религиоведам, а также всем читателям,
интересующимся Русской Православной Церковью.

Все подробности и возможность приобретения книг
онлайн — на сайте

<http://www.izdat-spbda.info>

Санкт-Петербургская Духовная Академия

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

№ 2, 2016

Научный журнал

ISSN 1814-5574

Журнал зарегистрирован в Федеральной службе по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор)
Свидетельство о регистрации ПИ ФС77-39711 от 7 мая 2010 года

ЖУРНАЛ ВКЛЮЧЕН В ПЕРЕЧЕНЬ ВАК с 29.12.2015

(«Перечень рецензируемых научных изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук»)

по группам специальностей: 26.00.00 теология, 07.00.00, исторические науки и археология, 09.00.00 философские науки

Журнал включен в Российский индекс научного цитирования (РИНЦ), договор № 476-08/2013 от 07.08.2013 г.

Издание одобрено к распространению в церковных магазинах Синодальным информационным отделом Русской Православной Церкви.

Свидетельство № 46 от 20 января 2011 года

Выходит один раз в два месяца

Адрес редакции и издательства:

191167, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, 17. Издательство СПбДА

Тел.: +7 812 612 40 44, доб. 339. Моб. тел.: +7 931 975 21 09

Эл. почта: editor@pro-spbda.ru

Главный редактор: *архиепископ Петергофский Амвросий (Ермаков)*, кандидат богословия, ректор СПбДА. Ответственный редактор: *священник Игорь Иванов*, кандидат философских наук, доцент, и. о. проректора СПбДА по научно-богословской работе. Редакторы тематического выпуска: *прот. Димитрий Юревич*, кандидат богословия, заведующий кафедрой библеистики СПбДА, *К. В. Неклюдов*, заведующий редакцией Священного Писания ЦНЦ «Православная энциклопедия». Редакторы-корректоры: *О. Б. Рыбакова*, *А. А. Сазонова*, *О. В. Пржигодзкая*, *Д. В. Васильева*. Перевод на английский язык: *А. Андреев*. Верстка: иеромонах *Кирилл (Порубаев)*; Дизайн обложки: *М. В. Тарасова*.

Подписано в печать: 06.04.2016 Дата выхода в свет: 20.04.2016

Формат 70 x 100 / 16. Гарнитура: Linux Libertine.

Объем журнала: 16.78 а.л. Свободная цена.

Отпечатано с готовых диапозитивов в типографии ООО «Контраст»

192029, Санкт-Петербург, пр. Обуховской Обороны, д. 38.

Заказ № 1306. Тираж 250 экз.