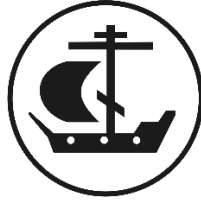


Санкт-Петербургская
православная духовная академия



**ХРИСТИАНСКОЕ
ЧТЕНИЕ**

№ 2, 2013

Научно-богословский журнал

Библейские исследования

ISSN 1814-5574

Издательство СПбДА

Редакционная коллегия

Главный редактор: *епископ Петергофский Амвросий (Ермаков)*, кандидат богословия, ректор Санкт-Петербургской православной духовной академии

Редакторы тематического выпуска:

протоиерей Димитрий Юревич, кандидат богословия, проректор Санкт-Петербургской православной духовной академии по научно-богословской работе

Константин Викторович Неклюдов, заведующий редакцией Священного Писания ЦНЦ «Православная энциклопедия»

Редакторы отделов

- богословия: *Александр Васильевич Маркидонов*, кандидат богословия, доцент Санкт-Петербургской православной духовной академии
- библеистики: *протоиерей Димитрий Юревич*, кандидат богословия, проректор Санкт-Петербургской православной духовной академии по научно-богословской работе
- церковной истории: *Дмитрий Андреевич Карпук*, кандидат богословия, преподаватель и заведующий архивом Санкт-Петербургской православной духовной академии
- литургики: *протоиерей Владимир Хулап*, доктор теологии, кандидат богословия, проректор Санкт-Петербургской православной духовной академии по учебной работе
- патрологии: *Павел Кириллович Доброцветов*, кандидат философских наук, кандидат богословия, преподаватель Московской православной духовной академии
- философии: *Игорь Борисович Гаврилов*, кандидат философских наук, доцент Санкт-Петербургского государственного инженерно-экономического университета и Санкт-Петербургской православной духовной академии

CHRISTIAN READING

*Scientific and Theological Journal of
Saint Petersburg Orthodox Theological Academy*

2, 2013

Biblical Studies

Editorial Board

Chief Editor: *Bishop of Peterhof Amvrosy (Ermakov)*, Candidate of Theology, Rector of Saint Petersburg Orthodox Theological Academy

Editors of the Issue:

Archpriest Dimitry Yurevich, Candidate of Theology, Vice Rector for Theological Researches at Saint Petersburg Orthodox Theological Academy

Konstantin Viktorovich Neklyudov, Head of the Holy Scripture Editorial Board of the Church Research Center “The Orthodox Encyclopedia”

Editors of Sections

- Theology: *Alexandr Vasilyevich Markidonov*, Candidate of Theology, Associate Professor at Saint Petersburg Orthodox Theological Academy
- Biblical Studies: *Archpriest Dimitry Yurevich*, Candidate of Theology, Vice-Rector for Scientific and Theological Research at Saint Petersburg Orthodox Theological Academy
- Church History: *Dmitry Andreevich Karpuk*, Candidate of Theology, Teacher and Archivist at Saint Petersburg Orthodox Theological Academy
- Liturgical Studies: *Archpriest Vladimir Khulap*, Doctor of Theology, Vice-Rector for Educational Affairs at Saint Petersburg Orthodox Theological Academy
- Patristic Studies: *Pavel Kirillovich Dobrotsvetov*, Candidate of Philosophy, Candidate of Theology, Teacher at Moscow Orthodox Theological Academy
- Philosophy: *Igor Borisovich Gavrilov*, Candidate of Philosophy, Associate Professor at Saint Petersburg State University of Engineering and Economics as well as at Saint Petersburg Orthodox Theological Academy

СОДЕРЖАНИЕ

Святоотеческая экзегеза

Протоиерей Александр Гринь. Преподобный Беда Достопочтенный и его «Толкования на семь канонических посланий» 6

Преподобный Беда Достопочтенный. Толкования на семь канонических посланий. Толкование на Послание Божественного Иакова 10

Послания и богословие св. ап. Павла

М.В. Ковшов. Проблема центра богословия апостола Павла: пролегомены к альтернативному подходу 54

Протоиерей Александр Прокопчук. Построение аргументации св. ап. Павла в Первом послании к Коринфянам 68

Откровение св. ап. Иоанна Богослова

В.А. Андросова. Образ книги с семью печатями (Откр 5:1): проблема исчезновения из дальнейшего повествования Апокалипсиса 92

Диакон Глеб Курский. Некоторые аспекты изображения Иерусалима в Откровении святого апостола Иоанна Богослова 120

Историко-культурный контекст библейских событий

К.В. Неклюдов. Проблема Галилеи раннеримского времени как культурного и политического контекста провозвестия Иисуса Христа (по материалам западной историографии XIX–XX вв.) 133

Пятикнижие Моисеево: история и богословие

А.С. Кашкин. Концепция священной войны в книге Второзаконие 170

История русской библистики

Протоиерей Димитрий Юревич. Наемник, потерявший овец: полемика относительно толкования Ин 10:12–13 в русской библистике 190

Кумранистика

Священник Александр Зиновкин. Перцепция термина בר אנוש, «Сын человеческий» (Дан 7:13) в поздней литературе Второго храма 203

Библейская герменевтика

Диакон Петр Шитиков. Перспективы когнитивной теории метафоры в библейских исследованиях 229

CONTENTS

Patristic Exegesis

- Archpriest Alexander Grin.* Venerable Bede and His Commentaries on the Seven Canonical Epistles 6
- Venerable Bede.* The Commentaries on the Seven Canonical Epistles. The Commentary on the Epistle of Saint Jacob the Divine 10

Epistles and Theology of Saint Paul the Apostle

- M.V. Kovshov.* The Problem of the Center of Theology of the Apostle Paul: Prolegomena to an Alternative Approach 54
- Archpriest Alexander Prokopchuk.* The Structure of the Argumentation of the Apostle Paul in His First Epistle to the Corinthians 68

Revelation of Saint John the Theologian

- V.A. Androsova.* The Image of the Book with Seven Seals (Rev 5:1): the Problem of the Disappearance from the Further Narrative of the Revelation 92
- Deacon Gleb Kursky.* Some Aspects of the Image of Jerusalem in the Revelation of Saint Apostle John the Theologian 120

Historical-Cultural Context of the New Testament History

- K.V. Neklyudov.* The Problem of the Early Roman Galilee as a Cultural and Political Context of Proclamation of Jesus (According to the European Historiography of 19–20 Centuries) 133

Pentateuch: History and Theology

- A.S. Kashkin.* The Concept of Holy War in the Book of Deuteronomy 170

History of the Russian Biblical Studies

- Archpriest Dimitry Yurevich.* Hireling Who Lost Sheep: Controversy on the Interpretation of John 10:12–13 in the Russian Biblical Studies 190

Qumran Studies

- Priest Alexander Zinovkin.* Perception of the Term בר אנוש, “Son of Man” (Dan 7:13) in the Later Second Temple Literature 203

Biblical Hermeneutics

- Deacon Peter Shitikov.* Prospects for Cognitive Theory of Metaphor in Biblical Studies 229

- Annotations 239

Протоиерей Александр Гринь

ПРЕПОДОБНЫЙ БЕДА ДОСТОПОЧТЕННЫЙ И ЕГО «ТОЛКОВАНИЯ НА СЕМЬ КАНОНИЧЕСКИХ ПОСЛАНИЙ»

В статье содержатся краткие сведения о жизни и литературной деятельности прп. Беда Достопочтенного, в частности — о его работах по толкованию Священного Писания. Статья предваряет впервые осуществленный перевод на русский язык экзегетического сочинения прп. Беда «Толкование на Послание Божественного Иакова».

Ключевые слова: Беда Достопочтенный, Послание ап. Иакова, Соборные Послания, искушения, мудрость, богатство, бедность, похоть, грех, гнев, обуздание языка, Закон, дела, вера, оправдание, Суд, терпение, болезнь, помазание болящих, молитва, спасение.

Прп. Беда (Beda, Baeda, Bedanus; память в день всех святых Британских островов в 3-ю Неделю по Пятидесятнице; в Римско-Католической Церкви — 27 мая) происходил из Нортумбрии (Сев. Англия). Родился в 672 или 673 г., предположительно в селении Монктон. В 7-летнем возрасте родственники отдали его на воспитание в бенедиктинский монастырь Вермоут, аббатства свв. апп. Петра и Павла, из которого через год он был переведён в новооснованный монастырь того же аббатства в Ярроу. В этом монастыре Беда оставался до конца своей жизни. В возрасте 19 лет он был рукоположен во диакона, а в 30 лет стал пресвитером. Он почти никогда не покидал свой монастырь, лишь однажды совершив поездку в Линдисфарн, а в другой раз навестив в Йорке своего ученика и друга архиеп. Эгберта Йоркского. Умер прп. Беда от болезни 26 мая 735 г. в праздник Вознесения Господня. Между 1020 и 1030 гг. его мощи были перенесены в кафедральный собор г. Дарема.

С IX в. св. Беду стали именовать «Достопочтенный» (Venerabilis). На Ахенском Соборе 835 г. он был провозглашен «достопочтенным и удивительным учителем современности». 13 октября 1899 г. папа Лев XIII объявил прп. Беду Достопочтенного учителем Церкви (doctor Ecclesiae). В 1978 г. он был ка-

Протоиерей Александр Гринь — кандидат богословия, преподаватель Новгородского духовного училища, клирик Новгородской епархии.

нонизирован в Сурожской епархии Русской Православной Церкви по инициативе митр. Антония (Блума) как местночтимый святой¹.

Прп. Беда Достопочтенный был одним из виднейших учёных-энциклопедистов раннего средневековья. Хотя его богословское учение в целом носит несамостоятельный и компилятивный характер, все же его по праву считают одним из крупных западных богословов. Круг его интересов включал практически все известные тогда области знания: физику, астрономию, метеорологию, музыку, хронологию, историю, математику, риторику, грамматику, метрику. При этом он не только собирал и усваивал мнения предшествовавших церковных и светских писателей, но и стремился дополнить их. Сочинениям прп. Беды присуща простота и лаконичность. Их объединяет идея о необходимости написания кратких сводов знаний, которые были бы пригодны для обучения наукам и для наставления в вере².

Самое известное сочинение прп. Беды «Церковная история англов» снискало ему славу «отца английской истории». Прп. Беда является автором нескольких агиографических сочинений, двух поэтических сборников и ряда молитв. Заботясь о духовном просвещении народа, прп. Беда перевёл на англосаксонский язык молитву Господню и Символ веры, а в конце своей жизни, по свидетельству его ученика Кутберта, выполнил перевод Евангелия от Иоанна.

Значительную часть трудов прп. Беды составляют комментарии к Священному Писанию, которые он писал на протяжении всей своей жизни «для собственного блага и для пользы братии»³. Библейские комментарии прп. Беды пользовались в средневековье большой популярностью. Большая часть его толкований была включена в сборник святоотеческих комментариев Западной Церкви (*Glossa ordinaria*)⁴. В своих экзегетических трудах прп. Беда использует практически все известные методы толкования Священного Писания. Комментируя священный текст, он часто предлагает несколько пониманий. Часто встречающиеся в комментариях фразы: «верно и такое [понимание]», «можно понимать и так», показывают стремление автора наиболее полно раскрыть

¹Фокин А.Р. Беда Достопочтенный // Православная энциклопедия. М., 2001. Т. 4. С. 427.

²Зверева В.В. Беда Достопочтенный // Католическая энциклопедия. М., 2002. Т. 1. Кол. 484–485.

³Беда Достопочтенный. Церковная история народа англов / Пер., вступ. статья, библиография и примечания В.В. Эрлихмана. СПб., 2001. С. 192.

⁴Фокин А.Р. Беда Достопочтенный. С. 431.

смысл Священного Писания и дать читателю практическое руководство для его христианской жизни. Такой подход делает толкование живым, разнообразным и интересным. Иногда прп. Беда уступает комментарий текста кому-нибудь из великих отцов Церкви, приводя прямую цитату или давая парафраз. В своих работах он использует сочинения свт. Амвросия Медиоланского, блаж. Иеронима Стридонского, блаж. Августина Иппонского, свт. Григория Великого и др. Комментарии показывают знакомство прп. Беды не только с христианскими греческими и латинскими авторами, но и с языческими писателями.

Особого внимания заслуживает текстологическая работа прп. Беды. Беря за основу для комментария латинский текст Вульгаты, который происходит из самого «еврейского подлинника», он часто сравнивает его с «древним переводом» — Септуагинтой. Соотнесение комментируемого латинского текста с греческим и различными редакциями самой Вульгаты даёт прп. Беде новый экзегетический материал. Кроме того, в комментарии он иногда включает свои замечания научно-филологического характера.

Следует отметить, что прп. Беда — один из немногих святых отцов, которые составляли комментарии на Соборное Послание святого апостола Иакова. Известно, что существовали не сохранившиеся до наших дней толкования на Послание ап. Иакова Климента Александрийского и блаж. Августина Иппонского. На сегодняшний день, помимо греческих катен, существуют толкования Дидима Слепца (фрагменты), свт. Илария Арелатского, Псевдо-Икумения, Ишопада Мервского, Евфимия Зигабена и блаж. Феофилакта Болгарского⁵. Толкования последнего широко доступны в русском переводе.

Для представленного далее перевода был использован латинский текст издания *Patrologiae cursus completus. Series Latina* / Ed. J.P. Migne. P., 1862. Vol. 93. Col. 9–42. Для удобства была введена нумерация стихов в главах. К сожалению, прп. Беда приводит и комментирует не все стихи Соборного Послания святого апостола Иакова. Недостающие стихи, а также продолжение всех незавершенных цитат Священного Писания были переведены по критическому изданию Вульгаты *Biblia sacra iuxta vulgatam versionem* / Praeparavit Roger Gryson. Stuttgart, 1994 и заключены в квадратные скобки []. Кроме того, в квадратные скобки заключены слова, вставленные нами для лучшего понимания текста. Раз-

⁵Ткаченко А.А. Иакова послание // Православная энциклопедия. М., 2009. Т. 20. С. 565–566.

ночтения в библейском тексте между изданием Вульгаты и приводимым прп. Бедой заключены в круглые скобки () с пометкой Vlg. В случае, если нумерация глав или стихов в Вульгате не совпадает с Синодальным переводом, указывается нумерация и для него (с аббревиатурой СП).

Источники

1. *Biblia sacra iuxta vulgatum versionem / Praeparavit Roger Gryson. Stuttgart, 1994.*
2. *Patrologiae cursus completus. Series Latina / Ed. J.P. Migne. P., 1862. Vol. 93.*

Литература

1. *Беда Достопочтенный. Церковная история народа англов / Пер., вступ. статья, библиография и примечания В.В. Эрлихмана. СПб., 2001. 363 с.*
2. *Зверева В.В. Беда Достопочтенный // Католическая энциклопедия. М., 2002. Т. 1. Кол. 484–487.*
3. *Ткаченко А.А. Иакова послание // Православная энциклопедия. М., 2009. Т. 20. С. 559–567.*
4. *Фокин А.Р. Беда Достопочтенный // Православная энциклопедия. М., 2001. Т. 4. С. 426–432.*

Преподобный Беда Достопочтенный

ТОЛКОВАНИЯ НА СЕМЬ КАНОНИЧЕСКИХ ПОСЛАНИЙ. ТОЛКОВАНИЕ НА ПОСЛАНИЕ БОЖЕСТВЕННОГО ИАКОВА

Русскоязычному читателю прп. Беда Достопочтенный († 735 г.) известен, прежде всего, как «отец истории Англии» и агиограф, в то время как большую часть его литературных трудов составляют комментарии Священного Писания. В эпоху средневековья значительная часть его толкований была включена в *Glossa ordinaria* (сборник святоотеческих комментариев Западной Церкви). Прп. Беда Достопочтенный — один из немногих церковных писателей, составивших комментарии на Соборное Послание св. ап. Иакова. «Толкование на Послание Божественного Иакова» — первое экзегетическое сочинение прп. Беды Достопочтенного, переведённое на русский язык.

Ключевые слова: Беда Достопочтенный, Послание ап. Иакова, Соборные Послания, искушения, мудрость, богатство, бедность, похоть, грех, гнев, обуздание языка, Закон, дела, вера, оправдание, Суд, терпение, болезнь, помазание болящих, молитва, спасение.

Пролог

[Апостолы] Иаков, Пётр, Иоанн, Иуда написали семь Посланий, которые по церковному обычаю называются Соборными (*Catholicas*), то есть вселенскими. Из них первое место занимает Послание Иакова, потому что он принял управление Иерусалимской Церковью. Хотя в списке апостолов первыми обычно называются Пётр и Иоанн, однако хорошо известно, что евангельская проповедь, распространившаяся по всей вселенной, берёт начало из Иерусалима. Ведь и апостол Павел, почитая достоинство Иерусалимской кафедры, упоминает Иакова [первым]: *Иаков и Кифа, и Иоанн, которых считали столпами Церкви [протянули мне и Варнаве руку общения]* (Гал 2:9). Верно и другое: Посланию

Перевод с латинского прот. Александра Гриня, кандидата богословия, преподавателя Новгородского духовного училища, клирика Новгородской епархии.

следовало быть первым, потому что Иаков послал его двенадцати коленам Израилевым, которые первыми уверовали [во Христа].

Послания Петра справедливо стоят на втором месте, поскольку он написал их *избранным пришельцам* (1 Пет 1:1), по-гречески «прозелитам», то есть к тем, которые, будучи обращены из язычества в иудаизм, [затем] обратились из иудаизма к благодати евангельского избранничества.

Послания Иоанна справедливо занимают третье место, так как он написал их к уверовавшим из язычников, которые не отличались [от других народов] ни происхождением, ни вероисповеданием. Даже многие церковные писатели, в числе которых святой Афанасий, предстоятель Александрийской Церкви, свидетельствуют, что Первое Послание Иоанн написал к парфянам.

[Послание] Иуды справедливо находится последним. Хотя сам он велик, но среди трёх упомянутых апостолов он — меньший. Либо же, потому что первым было написано Послание Иакова, затем Петра, а после них Иоанна. Поэтому Послания до сих пор сохраняют тот порядок, в котором были написаны.

Известно также, что блаженный Иаков через тридцать лет после Господних страданий принял мученическую кончину. Пётр пострадал через тридцать восемь лет, то есть в последний год Нерона. Он сам пишет в своём Втором Послании: *Я знаю, что скоро наступит разрушение моего обиталища, согласно тому, что показал мне Господь наш Иисус Христос в откровении* (2 Пет 1:14). Из этого становится ясно, что он написал это Послание, когда приближались его страдания, в то время как Иаков много раньше отошёл ко Христу. Было решено не отделять друг от друга его Послания, которые он написал тем же Церквам. В свою очередь, Иоанн значительно позже написал свои Послания, как и Евангелие. После убиения Господа, возвратясь из ссылки, он узнал, что Церковь из-за его отсутствия приведена в смятение еретиками. Уязвляя в своих Посланиях еретиков, он часто именуется их антихристами.

НА ПОСЛАНИЕ БОЖЕСТВЕННОГО ИАКОВА

Глава 1

1. *Иаков, Бога и Господа Иисуса Христа раб, двенадцати коленам, которые в рассеянии — приветствую!* Об этом Иакове сказал апостол Павел: *Иаков, и Кифа, и Иоанн, которых считали столпами, протянули мне и Варнаве руку общения, чтобы мы проповедывали для язычников, они же — для обрезанных* (Гал 2:9). Поскольку Иаков был поставлен для обрезанных, он имел попечение о тех, которые были из обрезания: одних — поучая устной беседой, других — утешая, наставляя, порицая и исправляя через Послание. Сказано: *Двенадцати коленам, которые в рассеянии — приветствую!* Мы читаем, что после убийства иудеями блаженного Стефана, *в тот день произошло великое гонение на Церковь в Иерусалиме, и все рассеялись по областям Иудеи и Самарии, кроме апостолов* (Деян 8:1). К этим рассеянным, претерпевшим гонение за правду, он и направляет [своё] Послание. Справедливо также, что [он шлёт Послание] не только к ним, но также к тем, которые, хотя и уверовали во Христа, однако всё ещё не стремились к совершенству посредством [добрых] дел, как [об этом] свидетельствуют последующие [стихи его] Послания. Также [он обращается] к тем, которые не только были чужды веры, но даже старались изо всех сил гнать веру и сеять смуту среди верующих. Все находящиеся в рассеянии, будучи изгнаны по разным причинам из отечества, повсюду подвергались со стороны чужестранцев бесчисленным избиениям, страданиям и смерти, что хорошо известно из Церковной Истории. Но и в Деяниях Апостолов мы читаем, что во времена Господних Страданий они уже были рассеяны повсюду, по словам Луки: *Были же в Иерусалиме живущие иудеи, мужи благочестивые, из всякого народа, который есть под небом* (Деян 2:5). Бóльшая часть этих народов упоминается поимённо, когда добавляется: *Парфяне, и Мидяне, и Эламиты, и живущие в Месопотамии* и т.д. (Деян 2:9–11). Итак, Иаков призывает праведных не терять веры в искушениях. Грешников порицает и призывает удерживать себя от грехов, преуспевая в добродетелях, чтобы они, будучи в числе тех, кто принял таинства веры, не оказались [в день Суда] бесплодными или даже заслуживающими осуждения. Неверующих призывает покаяться в убийстве Спасителя и других злодеяниях, в которых они погрязли, прежде чем зримо или незримо их постигнет небесная кара.

2. *Всякой радостью считайте, братья мои, когда впадаете в различные искушения.* Апостол начинает с обращения к более совершенным, чтобы постепенно перейти [к увещанию] погибших, которых, как он видел, нужно исправить и устремить к верху совершенства. Следует также заметить, что он не говорит только «*Радуйтесь*», либо же «*Радостью считайте*», но говорит: *всякой радостью считайте, когда впадаете в различные искушения.* Считайте себя удостоенными всякой радости, когда вам случается терпеть искушения за веру Христову. *Это благодать, если кто по совести, ради Бога, терпит, страдая несправедливо,* как говорит Пётр (1 Пет 2:19). И апостол Павел [добавляет]: *Страдания нынешнего времени несравнимы с наступающей (будущей — Vlg.) славой, которая откроется в нас* (Рим 8:18). И все апостолы шли от лица синедрiona, радуясь, что удостоились претерпеть бесчестье за имя Иисуса (Деян 5:41). Итак, мы должны скорбеть не когда подвергаемся искушениям, но когда бываем побеждены искушениями.

3. *Зная, что испытание вашей веры производит терпение.*

4. *А терпение пусть имеет совершенное действие, чтобы вы были совершенны и безукоризненны, и ни в чём не имели недостатка.* «Для того, — говорит Апостол, — подвергаетесь вы искушению со стороны врагов, чтобы научились добродетели терпения, и через неё могли показать и доказать, что имеете в [своём] сердце твёрдую веру в будущее воздаяние». Здесь не противоречие, но скорее согласие с тем, что говорит апостол Павел: *Зная, что скорбь производит терпение, а терпение — опытность* (Рим 5:3–4). Терпение производит опытность, потому что тот, чьё терпение не может быть побеждено, признаётся совершенным. Об этом также говорится далее в этом стихе: *А терпение имеет совершенное действие.* И наоборот: *Испытание вашей веры производит терпение.* Это утверждение показывает, что верующие упражняются посредством терпения, чтобы в терпении показать, сколь совершенна их вера.

5. *Если же у кого из вас недостаёт мудрости, да просит у Бога, Который даёт всем щедро и без упрёка, — и дастся ему.* Всякую спасительную премудрость следует просить у Бога, как говорит и Премудрый: *Всякая премудрость — от Господа Бога, и с Ним она была всегда* (Сир 1:1). Никто, по [одной лишь] свободной воле, без помощи Божественной благодати (как об этом много спорили пелагиане), не может быть ни благоразумным, ни мудрым. Однако здесь, очевидно, говорится о той мудрости, которая нам необходима в искуше-

ниях. Апостол говорит: «Если кто из вас не может понять пользы от искушений, которые посылаются верующим для испытания, пусть просит у Бога даровать ему разумение, чтобы он узнал, с какой великой милостью Отец исправляет сынов, стараясь сделать их достойными вечного наследия». И предусмотрительно заверяет: *Который даёт всем щедро*, конечно для того, чтобы кто-нибудь, осознавая свою немощь, не стал сомневаться в возможности получить просимое, но чтобы поскорее припомнил, что *Господь услышал желание убогих* (Пс 9:38; ср. Пс 68:34). И в другом месте сказано о том же: *Благословил Господь всех боящихся Его, малых и великих* (Пс 113:21). Воистину, многие просят от Господа многого. Но для тех, которые не устаиваются получить просимое, Апостол говорит ещё и о том, как им следует просить, если они хотят добиться просимого.

6. *Но да просит в вере, без всякого колебания.* То есть, проводя добрую жизнь, пусть покажет себя непоколебимым в вере, чтобы удостоиться быть услышанным во время молитвы. Ибо кто знает, что он не повиновался наставлениям Господним, тот справедливо не надеется, что Господь станет внимать его молитвам. Ведь написано: *Кто затыкает (отклоняет — Vlg.) своё ухо, чтобы не слушать закон, того молитва будет мерзостью* (Прит 28:9). *Ибо колеблющийся подобен морской волне, которую ветер вздымает и бросает во все стороны.* Кого совесть обличает в грехе, тот не надёжен для небесных наград: из-за напора искушений он легко покидает состояние веры, которой в спокойное время он, казалось, служил Богу, и по прихоти невидимого врага, как от дуновения ветра, попадает в сети различных пороков.

7. [*Пусть не думает такой человек, что он получит что-либо от Господа.*]

8. *Человек двоедушный непостоянен во всех путях своих.* Говорит: *во всех путях*, [то есть], как в бедствиях, так и в благополучии. А двоедушен тот, кто, преклоняя колени для молитвы Господу, произносит слова молитвы, однако же, обличаемый в сердце совестью, сомневается в возможности добиться просимого. Двоедушен тот, кто здесь хочет радоваться с миром, а там — царствовать с Богом. Двоедушен также тот, кто, совершая добрые дела, ищет внешнего одобрения, а не воздаяния за совершённое в тайне. Потому хорошо сказано неким мудрецом: *Горе грешнику, ходящему по земле двумя путями* (ср. Сир 2:12 — СП; 2:14 — Vlg.). Ведь *двумя путями* ходит по земле грешник,

когда делом являет Божье, а в помыслах ищет мирского. Все вот такие и являются непостоянными *во всех путях своих*, ибо они настолько легко пугаются бедствий века сего и уловляются сетью благополучия, что удаляются от пути истины.

9. *Да хвалится брат униженный высотой своей*. Поэтому, говорит апостол, и следует вам считать всякой радостью, когда впадаете в различные искушения, ведь всякий, кто смиренно переносит невзгоды ради Господа, получит от Него великую награду в Царстве.

10. *А богатый — унижением своим*. Из предыдущего стиха подразумевается: *да хвалится*. Понятно, что сказанное является насмешкой, которую греки называют иронией. Пусть помнит богатый, говорит апостол, что его слава, в которой он хвалится богатством, унижает и даже притесняет бедных, заслуживает такого конца: будучи унижен, он навеки погибнет вместе с тем богачом, который облачался в порфиру и презирал нищего Лазаря. *Потому что он пройдёт как цвет на траве*. Цвет на траве радуется своим запахом, и своим видом, но очень быстро теряет свою красоту и привлекательность, поэтому очень удачным является сравнение с цветом нынешнего благополучия нечестивых, которое никоим образом не может быть долговечным.

11. *Ибо возшло солнце со зноем, и иссушило траву, и цвет её опал*. Солнечным зноем называет приговор строгого Судьи, по которому временная красота безрассудных в конце погибает. Избранные также цветут, но не как трава. Ведь *праведник как пальма процветёт* (Пс 91:13). Нечестивые цветут временно: как трава они быстро засохнут и как зеленеющие злаки скоро опадут (ср. Пс 36:2). Праведные цветут подобно дереву, ибо их цвет, то есть их твёрдая надежда, ожидает вечного плода. Их корень, то есть любовь, пребывает крепким и неизменным. Поэтому и Премудрый говорит: *Я, словно виноградная лоза, принесла благоухание* (ср. Сир 24:20 — СП; 24:23 — Vlg.). Наконец, праведный Навуфей предпочёл умереть, чем превратить виноградник своих отцов в огород (3 Цар 21:1–16). Ведь превратить виноградник отцов в огород, означает променять упорные труды для стяжания добродетелей, которым мы научились от отцов, на временное греховное наслаждение. А праведники предпочитают положить [свою] душу, нежели избрать земные блага вместо небесных. Потому и поётся, что они будут *как дерево, посаженное у течения вод, которое принесёт свой плод во время своё* (Пс 1:3). А что же нечестивые? [О них] сказано: *И красота*

вида её погибает. Так увянет и богатый в путях своих. Апостол говорит не о всяком богатом, но о том, который уповает на богатство неверное (ср. 1 Тим 6:17). Ведь Апостол противопоставил богатого униженному брату, показав, что говорит о таком богаче, у которого нет смирения. Потому что и Авраам, хотя и был богат в мире, однако же принял на своё лоно бедного после смерти, а богатого оставил в мучениях. Но оставил не потому, что тот был богат, ведь он и сам был богат прежде, а потому, что тот не захотел быть милосердным и смиренным, каким был он сам. И наоборот, принял нищего Лазаря не потому, что тот был нищий материально, а потому что тот старался быть смиренным и непорочным, каким был он сам. Такой богач, то есть гордый и нечестивый, предпочитающий земные радости небесным, *увянет в путях своих*, то есть погибнет в неправедных делах своих, ибо не захотел вступить на правый путь Господень. Но если он погибает как трава прежде солнечного зноя, то праведник, наоборот, как плодоносное дерево — не только переносит весь тот солнечный зной, то есть строгость Судьи, но и приносит плоды добрых дел, за которые получит вечную награду. Потому апостол справедливо добавляет:

12. *Блажен человек, который переносит искушение, потому что став испытанным, он получит венец жизни, который обещал Господь любящим Его.* В Апокалипсисе есть похожее: *Будь верен до смерти и дам тебе венец жизни* (Откр 2:10), который, — добавляет Иаков, — *обещал Господь любящим Его.* Апостол ясно показывает: в искушениях следует радоваться, потому что Бог часто возлагает бремя искушений на тех, кого больше любит, и, разумеется, для того, чтобы через упражнение в искушениях показать их совершенство в вере. Поэтому испытанные действительно являются верными, то есть *совершенными и безукоризненными, ни в чём не имеющими недостатка*, получая по праву обещанный венец вечной жизни.

13. *Никто пусть не говорит в искушении, что его искушает Бог (меня искушает Бог — Vlg.).* До сих пор Апостол рассуждал о внешних искушениях, которые мы переносим по попущению Господню ради испытания. Теперь начинает говорить о внутренних, которые мы претерпеваем либо по дьявольскому наущению, либо по влечению нашей тленной природы. Прежде всего, он опровергает заблуждение тех, которые полагают, что как добрые помышления (а в этом никто не станет сомневаться) внушаются нам Богом, точно так [же] и злые — зарождаются в нашем уме по Его наущению. Итак, *никто пусть не гово-*

рит в искушении, что его искушает Бог, разумеется тем искушением, из-за которого увядаёт богатый, ходящий в путях своих. То есть никто, совершивший грабёж, воровство, лжесвидетельство, убийство, разврат или нечто подобное, пусть не говорит, что был принуждён Богом совершить такое, а потому никак не мог избежать подобных поступков. *Ибо Бог не искушает во зло*, — имеются в виду соблазны. *Сам же не искушает никого*, — разумеется, тем искушением, которое соблазняет милосердных, чтобы они согрешили. Ведь искушения бывают двоякого рода. Одни — которые соблазняют, другие — которые испытывают. Теми, которые соблазняют, Бог *не искушает никого*. Теми [же], которые испытывают, *Бог искушал Авраама* (Быт 22:1; Евр 11:17). Этого искушения просит и пророк: *Испытай меня, Господи, и искуси меня* (Пс 25:2).

14. *Но каждый искушается, увлекаясь и обольщаясь собственною похотью*, — увлекаясь с правого пути и обольщаясь во зло. Об этом стихе говорит Иероним в [сочинении] «Против Иовиниана»: «Как в добрых делах совершителем является Бог, чтобы мы могли достичь цели, а это зависит, конечно, не от желающего и подвизающегося, но от Бога милующего и помогающего (ср. Рим 9:16), так и в злых делах и грехах, наши семена — побуждения, а исполнение — от диавола. После того как увидит, что на основании Христовом мы воздвигли сооружение из сена, дерева и соломы, он подкладывает огонь. Будем же строить из золота, серебра, драгоценных камней (ср. 1 Кор 3:12), и он не дерзнёт нападать, хотя и в этом случае нет уверенности и спокойствия, ибо лев сидит в засаде и в потаённых местах, чтобы убить невинного (1 Пет 5:8; Пс 9:29). И к тому же, сосуды гончара испытывает печь, а людей праведных — искушение скорбью (ср. Сир 27:5 — СП; 27:6 — Vlg.)».

15. *Затем похоть, застав, рождает грех, а совершённый грех порождает смерть*. Искушение происходит трояким образом: посредством внушения, услаждения и согласия. Через внушение — от врага, а через услаждение и согласие — от нашей немощи. Поэтому, если при вражеском наущении мы не хотим наслаждаться грехом или не соглашаемся с ним, то само искушение благоприятствует нам к победе, которой мы заслуживаем венец жизни. Если же под действием вражеского наущения мы мало-помалу отклоняемся от доброго намерения и начинаем обольщаться пороком, то хотя мы и погрешаем услаждением, однако ещё не совершаем смертного падения. Но если вслед за услаждением

от зачатого в сердце преступления следует ещё рождение злодеяния, то враг с победой отходит от нас, уже повинных смерти.

Покажем это на примерах. Иосифа искушали слова [его] госпожи, но, поскольку он не имел сладострастной похоти, то мог быть искушаем только внушением, а не услаждением и согласием, и потому стал победителем [врага]. Давида искушал вид чужой жены, а, поскольку он ещё не победил плотское вожделение, то увлёкся и обольстился собственной похотью. А как только совершил зачатое [в сердце] преступление, то, осуждённый даже собственными устами, стал повинен смерти, которую, впрочем, избежал покаянием. Иуду искушало сребролюбие, а, так как он был жаден, то, будучи увлечён и обольщён собственной похотью, через согласие пал к погибели. Иов был искушаем различными способами, но, поскольку ни имущество, ни здоровье тела он не предпочёл Божественной любви, то мог быть искушаем только вражеским наущением, никоим образом при этом не желая ни соглашаться с грехом, ни хотя бы наслаждаться им. *Совершённый грех порождает смерть.* Сказанное здесь противоположно тому, что было сказано выше о человеке, *который переносит искушение, потому что, став испытанным, он получит венец жизни.* Ибо если побеждающий в искушении заслуживает награду жизни, то обольщённого собственными похотями побеждает искушение, и он справедливо терпит поражение к смерти.

16. *Не заблуждайтесь, братья мои возлюбленные,* полагая, что порочные искушения берут начало от Бога, хотя мы и знаем, что некоторые, получив по заслугам за прошлые злодеяния, опять впадают в новые прегрешения, по справедливому попущению строгого Судьи. Потому и апостол говорит: *И поскольку они не рассудили иметь познание Бога, то предал их Бог безрассудному уму делать недолжное, исполненных всякой неправды* (Рим 1:28).

17. *Всякое даяние наилучшее и всякий дар совершенный нисходит свыше от Отца светов.* Научив, что присущие нам пороки, которыми мы искушаемся, [происходят] не от Бога, а от нас самих, апостол показывает, что всё мыслимое нами добро, напротив, мы получаем в дар от Бога. Поэтому именует Бога *Отцом светов*, зная, что Он является источником духовных даров. Это согласуется со словами апостола Павла: *Что же ты имеешь, чего бы не получил?* (1 Кор 4:7). *У Которого нет изменения, ни тени перемены.* Ибо в природе Бога нет изменчивости, и Его свет не пропадает от какой-либо тени перемены, подобно

свету мира сего, и к тому же он не допускает тьмы прегрешений. Вполне понятно, что дары света [предназначены] только для нас.

18. *Ведь по Своей воле Он родил нас словом истины.* И Господь в Евангелии [говорит]: *Не вы Меня избрали, а Я вас избрал* (Ин 15:16). И у пророка Осии [сказано]: *Возлюблю их по Своей воле* (Ос 14:5). Подтверждая сказанное прежде: *Всякое даяние наилучшее и всякий дар совершенный нисходит от Бога*, апостол [этим] добавляет, что Бог по Своему благоволению, а не по нашим заслугам, посредством воды возрождения, превратил нас из сынов тьмы в сынов света. *Чтобы нам быть неким началом Его творения.* Чтобы мы не подумали, будто в этом рождении мы становимся тем, чем Он является Сам, поэтому апостол показывает некое дозволенное для нас первенство в творении через усыновление такого рода. Ведь некто перевёл эти слова так: *восхотев, Он родил нас словом истины, чтобы нам быть начатками Его творений.* То есть, чтобы нам быть лучшим из творений, которые мы видим. Ибо закон предписывал посвящать Господу начатки плодов и животных, а для устройства скинии [Моисей] повелел приносить начатки золота и серебра, то есть самое лучшее из металлов. И о древнем народе Божьем сказал пророк Иеремия: *Израиль — святой для Господа, начаток плодов Его* (Иер 2:3).

19. *Вы знаете, братья мои возлюбленнейшие (возлюбленные — Vlg.).* Вам хорошо известно, говорит апостол, что вы могли окончательно погибнуть, однако вас просветил Господь. Это произошло благодаря предварающей вас небесной благодати, а не по вашим заслугам. *Всякий человек да будет скор, чтобы слушать, а медлен, чтобы говорить.* Далее апостол даёт слушателю нравственные наставления. Прежде всего, он призывает как можно скорее настроить слух к научению, а потом уже раскрывать рот для обучения [других]. Ибо глупцом является всякий, кто желает проповедовать другим то, чему сам не был научен. Любящий мудрость, пусть прежде просит её у Бога, как указал выше апостол, а затем, как смиренный ученик, пусть ищет учителя истины. Во время же обучения, пусть он со всей осмотрительностью удерживает свой язык не только от праздных речей, но также от проповеди самой истины, которой научился. По этой причине Соломон о различии времён говорит в Писании: *время молчать, и время говорить* (Еккл 3:7). По этой причине пифагорейцы, руководящие обучением естественной науке, определяют своим ученикам хранить молчание в течение пяти лет и только так допускают [их] к проповеди. Ибо без-

опаснее слушать истину, чем её проповедовать. Потому что при слушании сохраняется смирение, а при проповеди едва ли возможно, чтобы кому-нибудь из людей не вкралась хотя бы малая часть тщеславия. По этой причине Иеремия, описывая жизнь хорошо наставленного юноши, относит благоразумное молчание к числу главных упражнений в добродетели. Он говорит: *благо человеку, когда понесёт он ярмо от юности своей. Он будет сидеть уединённо и молчать* (Плач 3:27–28). *И медлен на гнев.* Совершенная мудрость приобретается лишь в спокойствии духа. Ибо написано: *гнев покоится в сердце глупца* (Еккл 7:9 — СП; 7:10 — VIg.). Апостол порицает быстроту на гнев не для того, чтобы одобрить медлительность на гнев. Этим он скорее советует нам быть осторожными, чтобы во время душевного беспокойства и споров к нам не вкрался гнев. А если гнев всё же проникнет, то сдержим его приступ в ограде уст, и после того, как минует опасность, вовремя удалим его из нашего сердца, чтобы нам было легче [возвратиться] к прежнему состоянию. Верно и другое: апостол наставляет нас быть медлительными на гнев, чтобы без видимой причины, по любому поводу, мы не превращали своего спокойного лица в угрюмое. Если, к примеру, мы увидим, что ближние, особенно вверенные нам, не могут быть исправлены иначе, то проявим к ним строгость в слове или даже в более суровом порицании, памятуя о том, что человек многое сносит с покорностью, когда мы пребываем в спокойном состоянии духа. Хотя, как мне известно, Финеес, Самуил, Илия и Пётр и были медлительны на гнев, однако же они умертвили грешников кто мечём, а кто словом. Даже Моисей, будучи кротчайшим человеком, вышел весьма разгневанным от фараона, видя его упорство, [и] угрожал тому карой, которую [потом] и наслал.

20. *Ибо гнев человека не творит правды Божьей.* Легко понять смысл: неосторожен тот, кто подчиняет себя пороку гневливости. Даже если он считается у людей честным, перед Божественным судом он ещё не является вполне справедливым. Впрочем, [здесь] возможен и более возвышенный смысл, ибо о Господе сказано: *Но Ты, Господи сил (Владыка силы — VIg.), судишь с кротостью* (Прем 12:18). Любой судья, будучи человеком, судит провинившегося, [уже] утратив спокойствие духа. Но, даже совершая суд справедливо, он не может являть правду Божественного суда, которая не допускает [никакого] беспокойства.

21. Поэтому, отбросив всякую нечистоту и избыток злобы, в кротости примите посеянное слово. Апостол повелевает сначала очистить от пороков тело и душу, чтобы удостоиться принять слово спасения. Ибо, кто прежде не уклонится от зла, тот не может творить благо. Конечно, апостол говорит о всякой нечистоте как плоти, так и души. А собственно злоба относится к пороку внутреннего человека. Он говорит: *Примите посеянное слово*, то есть слово, которое мы влагаем в ваши сердца через проповедь, вы примите через научение. Верно и такое понимание: слово, посеянное в вас в день искупления, когда Бог родил вас по Своей воле, теперь уже примите совершенное, для исполнения в делах, чего вы уже достигаете в служении. *Которое может спасти ваши души*. Даже когда вы претерпеваете телесные искушения, либо вас истребляют неверные.

22. *Будьте же исполнителями слова, а не только слушателями, [обманывающими самих себя]*. Так [говорит] и Павел о почитающих закон: *не слушатели закона праведны у Бога, но исполнители закона оправданы будут* (Рим 2:13). И в Апокалипсисе Иоанн, сказав: *блажен читающий и слушающий [слушающие — Vlg.] слова пророчества этой книги*, далее добавил: *и соблюдающий написанное в нём* (Откр 1:3).

23. *[Ибо если кто является слушателем слова, а не исполнителем, того будут сравнивать с человеком, разглядывающим в зеркале черты лица, присущие ему от рождения:]* 24. *[Он посмотрел на себя и отошёл, и сразу забыл какой он был.]*

25. *А кто вник в закон совершенной (совершенный — Vlg.) свободы и пребывает в нём. Законом совершенной свободы апостол называет евангельскую благодать, ибо закон ничего не довёл до совершенства* (Евр 7:19). И в другом месте: *ибо вы не приняли духа рабства снова в страхе, но приняли Дух усыновления* (Рим 8:15). И ещё: *а где Дух Господень, там — свобода* (2 Кор 3:17). И Сам Господь говорит: *если Сын освободит вас, то истинно свободны будете* (Ин 8:36). *Тот стал не забывчивым слушателем, но исполнителем дела; он будет блажен в своём действии*. Блаженство уготовляется не бесполезным слушанием слова, но исполнением дела. Так и Господь сказал ученикам: *Если вы это знаете, то будете блаженны, когда это исполните* (Ин 13:17).

26. *Если же кто думает, что он благочестив, [и при этом] не обуздывает своего языка, но оболъщает своё сердце, у того — пустое благочестие*.

Выше апостол увещал не только слушать, но и исполнять слово Господне. Теперь он добавляет: если и кажется, что кто-то исполняет заповеди Господни, которым он был научен, [но] не обуздал [своего] языка от злословия, лжи, хуления, пустословия, многословия и всего прочего, чем он обычно согрешает, тот напрасно похваляется праведностью [своих] дел. Как говорит Павел, подтверждая верность изречения языческого поэта: *худые разговоры растлевают добрые нравы* (1 Кор 15:33).

27. *Чистое же и непорочное благочестие перед Богом и Отцом есть то.* Хорошо добавил *перед Богом и Отцом*, потому что есть такие, которые кажутся людям благочестивыми, хотя Бог их считает нечестивыми. Потому и Соломон сказал: *есть путь, который кажется человеку прямым (праведным — Vlg.), но конец его приводит к смерти* (Прит 14:12). *Чтобы посещать сирот и вдов в их скорби, и хранить себя неосквернённым от века сего.* Поскольку апостол прежде сказал, что *исполнитель дела будет блажен в своём действии*, то теперь он называет какие действия наиболее угодны Богу, это — милосердие и непорочность. Поэтому повелением *посещать сирот и вдов в их скорби*, он показывает, что всё мы должны делать из милосердия к ближнему. Насколько это важно, будет открыто в Судный день, когда Судья скажет: *пока вы делали одному из этих братьев Моих меньших, вы делали для Меня* (Мф 25:40). Далее апостол повелением *хранить себя неосквернёнными от века сего* показывает, что нам следует сохранять себя чистыми во всём. В числе прочего и то, от чего он остерегал нас прежде: чтобы мы были медлительны на слова, и медлительны на гнев.

Глава 2

1. *Братья мои, имейте веру в Иисуса Христа, нашего Господа славы, без лицепрятия.* Этот [стих] показывает, что те, кому писал апостол, хотя изобиловали евангельской верой, были, однако, лишены [добрых] дел. Ранее апостол учил их тому, что следует исполнять заповеди Господа о милостыне бедным, поскольку видел, что они поступают наоборот: что следовало делать для бедных, ради вечной награды, то они предпочитали делать для богатых, ради земной выгоды. Поэтому апостол обличает их заслуженно. К тому же, в этом начальном стихе апостол не случайно называет Иисуса Христа *нашим Господом славы*, чтобы мы помнили: следует больше подчиняться повелениям Того,

Кто, будучи сиянием славы (Евр 1:3), награждает вечной славой за всё, что делается для бедных из любви к Нему, чем угодить людям какого угодно высокого положения, о которых вообще сказано, что *всякая плоть — трава, а всякая слава её — как цвет на траве (на траве полевой — Vlg.)* (Ис 40:6).

2. *Ибо, если в собрание ваше (во время вашего собрания — Vlg.) войдёт человек с золотым перстнем, в светлой одежде, войдёт же и бедный в убогом одеянии, 3. и вы, смотря на одетого в блистательную одежду, скажете ему: ты садись удобно здесь, а бедному говорите: ты стань там, или сядь у моего подножья.* Для объяснения этого стиха воспользуемся словами блаженного Августина, который говорит: «Если мы отнесём это различие между «сидением» и «стоянием» к церковным должностям, то не следует думать, что иметь веру в Иисуса Христа, нашего Господа славы, с лицепрятием является незначительным грехом. Кто же говорит, что богатый избирается на почётную церковную кафедру, поскольку отвергается более сведущий и святой бедняк? Но если апостол говорит о ежедневных собраниях, то кто в этом случае согрешает (если только согрешает), кроме того, кто считает, что насколько кто богаче, настолько тот и лучше?». Кажется, он указал на это в качестве дополнения.

4. *То разве вы не судите в самих себе, и разве не становитесь судьями с помышлениями беззаконными?* Затем следует:

5. *Послушайте, братья мои возлюбленнейшие.* Обратите внимание, говорит апостол, что не те, кто являются богатыми для века сего, оказываются лучшими в очах Божьих. *Разве не бедных в этом мире избрал Бог быть богатыми в вере и наследниками Царства, которое (Бог — Vlg.) обещал любящим Его?* Бедняками апостол называет смиренных, которые за отвержение видимых вещей и за упование на невидимое богатство презираемы в этом мире. Но таких избрал Господь наш Иисус Христос, говоря: *не бойся, малое стадо, ибо благоволил Отец ваш дать вам Царство* (Лк 12:32). Таковых Он избрал, сделав бедняков Своими подданными, которые служили Ему, когда Он пришёл в мир. А упованием на будущее Царство Он превратил их в славных и знатных.

6. *А вы обесчестили бедного.* Имеется ввиду тем, что ему было сказано: *ты стань там*, а имеющему золотой перстень: *ты садись удобно здесь*.

Разве не богатые притесняют вас, и разве не они тащат вас в суды?

7. *Разве не они хулят доброе имя, которое было наречено над вами?* Здесь апостол ясно показывает, кто такие богатые, об унижении и погибели ко-

торых он говорил выше (см. Иак 1:10). Разумеется, это те, кто своё богатство ставят выше Христа и совершенно чужды вере в Него. Более того, они притесняют верующих, влача их в суды более могущественных, и хуля имя Христово, которое *превыше всякого имени* (Флп 2:9). Так во времена апостолов поступали многие знатные язычники и особенно иудеи, что достаточно ясно показывают Деяния апостолов и Послания апостола Павла.

8. *Если же вы исполняете царский закон по Писанию: возлюби ближнего твоего как самого себя, то хорошо делаете.*

9. *Но если поступаете с лицепрятием, то совершаете грех, [и] закон обличает вас как преступников.* Смотри, апостол объявляет их преступниками за то, что богатому говорится: *садись здесь*, а бедному: *стань там*. Чтобы они не думали, что нарушение закона в этом одном является маловажным грехом, далее он добавляет:

10. *Всякий, кто соблюдёт весь закон, но согрешит в одном, тот становится виновен во всём.*

11. *Ведь Тот, Кто сказал: не прелюбодействуй, сказал также: не убей. Поэтому, если ты не будешь прелюбодействовать, но убьёшь, ты становишься преступником закона, на основании того, что было сказано прежде: закон обличает вас как преступников.* Дело обстоит так (вывод очевиден, если только не окажется, что следует понимать иначе), что тот, кто скажет богатому: *Садись здесь*, а бедному: *Стань там*, [тем самым] оказывая предпочтение одному перед другим, является и идолопоклонником, и богохульником, и прелюбодеем, и человекоубийцей, а поскольку упоминать обо всём долго, то, [говоря кратко], он заслуживает осуждения как виновный во всех преступлениях. Ибо согрешивший в одном, *становится виновен во всём*. Однако следует исследовать, почему тот, кто соблюдёт весь закон, согрешив в одном, [становится] виновен во всём? Поскольку исполнением закона является любовь к Богу и ближнему (ср. Рим 13:10), и на этих заповедях держатся весь закон и пророки (ср. Мф 22:40), то разве не заслуженно становится виновным во всём тот, кто совершает противное любви, на которой всё держится? Не согрешает тот, кто не поступает против любви. *Ибо не прелюбодействуй, не убей, не укради, не пожелай, и если есть какая другая заповедь, заключаются в этом слове: возлюби ближнего твоего, как самого себя. Любовь не делает ближнему зла. Итак, любовь есть исполнение закона* (Рим 13:9–10). Потому становится ви-

новным во всём тот, кто совершает противное любви, на которой всё держится. Но почему же тогда не говорится о равнозначности [всех] грехов? Не поступает ли хуже в отношении любви тот, кто согрешает тяжелее, чем тот, кто согрешает легче? Как бы то ни было, согрешивший в одном, [становится] виновен во всём, потому что поступает против любви, на которой всё держится.

12. *Так говорите, и так поступайте, как имеющие быть судимы по закону свободы.* Закон свободы — это закон любви, о котором говорится: *Если же вы исполняете царский закон по Писанию: возлюби ближнего твоего как самого себя, то хорошо делаете.* «Старайтесь так говорить, и так поступать, — поучает апостол, — чтобы любовью к ближнему вы заслужили себе любовь Бога, и проявлением милосердия к ближним вы с надеждой ожидали [для себя] милости на Суде Божьем». По-другому: Как закон рабства — это закон, который дан через Моисея, так и закон свободы — это благодать Евангелия, которая произошла через Иисуса Христа (ср. Ин 1:17), по свидетельству апостола, который говорит: *ибо вы не приняли духа рабства снова в страхе, но приняли Дух усыновления, в котором зываем: авва, Отче!* (Рим 8:15). И ещё: *а где Дух Господень, там — свобода* (2 Кор 3:17). *Так говорите, и так поступайте, как имеющие быть судимы по закону свободы.* А вот что означает *имеющие быть судимы*. Нарушающий закон Моисея будет судим более строго, чем нарушающий естественный закон. Кто пренебрегает благодатью Евангелия, которую он познал, будет судим более строго, чем тот, кто пренебрегает предписаниями закона Моисеевого. Ибо человеку, которому дано много, с того много будет взыскано; и кому вверено много, больше спросят с него (Лк 12:48). Потому и апостол говорит: *ибо если сказанное через ангелов слово оказалось твёрдым, и всякое вероломство и непослушание получало справедливое воздаяние, то как мы избежим, вознерадев о столь великом спасении, которое, быв сначала проповедано Господом, было в нас утверждено слышавшими от Него?* (Евр 2:2–3). И ещё: *[если] отвергшийся закона Моисеева при двух или трёх свидетелях, без милосердия предаётся смерти, [то] насколько худшего наказания, думаете вы, заслуживает тот, кто попрал Сына Божия и кровь Завета, в которой был освящён, счёл скверной, и оскорбил Духа благодати?* (Евр 10:28–29). И одно, и другое понимание преследует одну цель: чтобы мы, отвечая на Божественную благодать добрыми делами, были друг ко другу доб-

ры, милосердны, прощая друг друга, как и Бог во Христе простил нас (см. Еф 4:32).

13. *Ибо суд без милости будет к тому, кто не оказал милости.* Без милости будут судить того, кто прежде, чем быть судимым, хотя и мог оказать милость, но не оказал её. Это справедливое отношение ко всем жестоким. Хорошо известно, что, чем большую милость каждый [из них] получал от Господа, тем более несправедливо он отказывал в милости нуждающемуся ближнему, и тем справедливее он понесёт наказание за своё нечестие. Потому и Господь заранее предупреждает: *не судите, и не будете судимы; не осуждайте, и не будете осуждены; прощайте, и прощены будете; дайте, и дастся вам* (Лк 6:37–38). *Ибо суд без милости будет к тому, кто не оказал милости. Милосердие же превозносится над судом,* ибо как не оказавший милости, осуждённый на Суде Божьем, будет скорбеть, так и оказавший милость, получив вознаграждение, будет ликовать и радоваться. По-другому: *милосердие превозносится над судом.* Не сказано: милосердие одерживает победу над судом. Ведь милосердие не противоречит суду, но *превозносится* над ним, потому что милосердие [хотя и] защищает многих, но лишь тех, кто оказал милость. *Блаженны милостивые, ибо они Богом помилованы будут (получат милость — Vlg.)* (Мф 5:7). Таким образом, слова *милосердие превозносится над судом,* означают, что милосердие ставится выше суда. У кого на Суде будет найдено [хотя бы одно] дело милосердия, [у того,] даже если будет причина для его наказания, милосердие, словно водный поток, потушит пламя греха.

14. *Какая польза, братья мои, если кто говорит, что он имеет веру, а дел не имеет? [Разве может вера спасти его?]* Теперь апостол начинает более подробно рассуждать о делах милосердия, чтобы утешить тех, кого он привёл в страх сказанным ранее. Он указывает, как ежедневными средствами [исправления] изглаживаются даже повседневные прегрешения, без которых здесь [никому] не прожить. Дабы человек, который, когда согрешит в одном, становится виновным во всём (Иак 2:10), согрешая во многом (ибо *все мы во многом согрешаем;* Иак 3:2), не предстал на Суд строгого Судьи с бременем накопленных преступлений и не был лишён милости, как не оказавший милости, но чтобы он заслужил для себя оставление долгов и исполнение обетований, прежде всего, тем, что сам оставлял и прощал [другим].

15. *Если же брат или сестра наги, и лишены ежедневного пропитания,*

16. *а кто-нибудь из вас скажет им: идите в мире, грейтесь и питайтесь, но не дадите им необходимого для тела, то какая польза?*

17. *Так и вера, если не имеет дел, мертва сама по себе.* Вполне понятно: как для нагого и голодного бесполезны одни лишь благочестивые слова, если при этом ему не дают пищу и одежду, точно так и вера, соблюдаемая только на словах, не спасает. Ведь она *мертва сама по себе* без дел любви, которые и делают её живой. Этот стих не противоречит тому, что сказал Господь: *кто уверует и будет крещён, тот спасён будет* (Мк 16:16). Ибо здесь подразумевается, что истинно верующим является только тот, кто на деле показывает свою веру. А поскольку вера и любовь не могут быть отделены друг от друга, по свидетельству Павла, который говорит о *вере, действующей любовью* (Гал 5:6), то и апостол Иоанн говорит о любви то же самое, что Иаков сказал о вере: *кто имеет достаток в мире и видит брата своего в нужде, и затворяет от него сердце своё, то как пребывает в том любовь Божия?* (1 Ин 3:17).

18. [*Но скажет кто: Ты имеешь веру, а я имею дела. Покажи мне веру твою без дел, а я покажу веру мою из дел.*]

19. *Ты веруешь, что Бог един. Хорошо делаешь, и бесы веруют и трепещут.* Не думай, что делаешь нечто великое, веруя в то, что Бог един. Так поступают и бесы, веруя не только в Бога Отца, но и в Сына. Потому Лука и говорит: *выходили же и бесы из многих с криком и говорили: Ты — Сын Божий. И браня их, Он не позволял говорить это, потому что они знали, что Он — Христос* (Лк 4:41). Они не только веруют, но и трепещут. Потому легион [бесов], которым был одержим человек, кричит Ему с мольбой: *Что Тебе до меня, Иисус, Сын Бога Всевышнего? Заклинаю Тебя Богом, не мучь меня!* (Мк 5:7). Значит, тех, кто не веруют в Бога, либо, веря, не боятся [Его], поистине нужно считать более закоснелыми и более дерзкими, чем бесы. Но признавать Бога и трепетать — не великое дело, если нет веры в Него, то есть, если в сердце нет любви к Нему. Ведь одно дело верить Ему, другое — признавать Его, а иное — веровать в Него. Верить Ему — значит считать истинным то, что Он говорит. Признавать Его — значит признавать, что Он — Бог. Веровать в Него — значит любить Его. Считать истинным то, что Он говорит, могут многие, в том числе и злые. Считая Его слова истинными, они не хотят их исполнять, потому что ленивы к труду. Признавать же, что Он — Бог, это могут и бесы. А вот веровать в Бога умеют лишь те, кто любят Бога, кто христиане не только по имени,

но по делам и по жизни. Ведь без любви вера напрасна. Вера с любовью — христианская, вера без любви — бесовская. Значит, тот, кто не желает признавать Христа, всё ещё хуже бесов. Даже если он всё же признаёт Христа, но ненавидит Его, у него исповедание веры основано на страхе перед наказанием, а не на любви, заслуживающей награду. Ведь и бесы страшатся наказания. Наконец, когда блаженный Пётр, исповедуя Господа, говорит: *Ты — Христос, Сын Бога Живого* (Мф 16:16), то он, кажется, произносит почти те же слова, что и демоны, но поскольку их исповедание было произнесено с ненавистью, то оно и было справедливо осуждено Христом, а его исповедание произошло из глубокой любви, поэтому и было вознаграждено вечным блаженством.

20. *Но хочешь ли знать, пустой человек, что вера без дел — бесполезна?* Апостол Павел, проповедующий оправдание человека [одной лишь] верой, без дел, был неверно понят. Некоторые восприняли сказанное [Павлом] таким образом, что считали, будто они, однажды уверовав во Христа, спасены через веру, даже если [при этом] совершают зло, и живут порочно и нечестиво. Поэтому апостол Иаков объясняет мнение апостола Павла и показывает, как следует понимать это место в его Послании. В качестве примера тщетности веры без добрых дел он приводит прежде всего Авраама, потому что именно пример Авраама использовал Павел, чтобы доказать возможность оправдания человека без дел. Упоминая о добрых делах Авраама, которые сопутствовали его вере, апостол Иаков достаточно [ясно] показывает, что апостол Павел учит об оправдании человека [одной лишь] верой, без дел, не с той целью, чтобы уверовавший не делал добра, но скорее для того, чтобы никто не считал, что оправдание, которое зависит от веры, даровано ему заслуженно, за прежние добрые дела. Иудеи желали, чтобы за это их ставили выше верующих во Христа язычников, говоря, что они заслуженно, за добрые дела под законом, получили евангельскую благодать. Из-за этого многие уверовавшие из них соблазнились тем, что необрезанным язычникам подавалась благодать Христова. Поэтому апостол Павел говорит, что человек может быть оправдан через веру, без дел, имея ввиду предшествующие [вере дела]. Но разве может [человек] быть оправдан через веру, не поступая праведно? Когда Иаков говорит:

21. *Авраам, отец наш, разве не делами был оправдан, возложив Исаака, сына своего, на жертвенник?* — то [этим] он умело внушает необходимость брать пример добрых дел с самого патриарха, побуждая уверовавших из иуде-

ев, как достойных потомков, следовать делам своего великого праотца. А так как он убеждал их не ослабевать в искушениях и доказывать свою веру делами, то и предлагает [здесь] весьма подходящий пример патриарха, чтобы наставить их и в одной, и в другой добродетели. Какое большее может постигнуть [человека] искушение, исключая собственные телесные страдания, чем быть вынужденным в старости убить своего единственного и возлюбленного сына? Тот, кто не отказался исполнить повеление Господне тотчас предать смерти своего сына, которого он получил в старости как наследника, разве отказывал беднякам в помощи едой и одеждой из любви к Богу? Таким образом, этот стих блаженного Иакова согласен с тем, что говорит Павел: *верою Авраам, будучи искушаем, принёс в жертву сына своего Исаака, и приносил единокровного, которого принял по обетованию (получивший обетования — VIg.). Ему было сказано: в Исааке наречётся тебе семя. Ибо он думал, что Бог силен и мёртвых воскрешать* (Евр 11:17–19). В одном и том же поступке блаженного Авраама Иаков похвалил значимость его дел, а Павел — твёрдость его веры. Высказывание Павла не противоречит Иакову. Будучи согласны в том, что Авраам был совершенен как в делах, так и в вере, каждый из апостолов больше похвалил ту из его добродетелей, в которой их слушатели, как они видели, испытывали больший недостаток. А поскольку Иаков писал к тем, у которых была пустая вера без [добрых] дел, то он и привёл этот подходящий пример, в котором обнаруживается та исключительная вера Авраама, ещё раньше заслужившая похвалу [от Бога], по свидетельству Писания. Она не была в его сердце бездейственно-пустой, но, будучи испытана, пылала готовностью исполнять Божьи повеления. Павел же, в свою очередь, наставлял тех, которые похвалялись своими делами, будучи лишены благодатной веры. Поэтому он показывает, что без веры Богу угодить невозможно (см. Евр 11:6). Собрав примеры всех патриархов для изобличения и исправления надменности иудеев, он ясно показывает, что все они свидетельством веры заслужили похвалу [от Бога] (см. Евр 11:39). Поэтому он и делает, в частности, вывод об Аврааме, что тот, принося Исаака, *думал, что Бог силен и мёртвых воскрешать* (Евр 11:19). Авраам сразу решил принести сына, ибо веровал, что Бог намерен тотчас воскресить его. Таким образом, вере он сочетал дело. А верил, что Бог воскресит сына после смерти, потому что веровал в истинность услышанного, что *в Исааке наречётся тебе семя*. Далее блаженный Иаков также показывает это сочетание двух добродетелей, говоря:

22. Ты видишь, что вера содействовала делам его, и благодаря делам, вера была соблюдена (достигла совершенства — Vlg.),

23. и исполнилось Писание, говорящее: поверил Авраам Богу и было зачтено ему [это] в праведность, и он был назван другом Божьим. Это свидетельство [Писания] очень подробно разобрал Павел [в Послании] к Римлянам, ясно уча о великой силе веры, которая может из нечестивого человека, через принятие таинств веры, сразу сделать праведного. Авраам же имел столь великую и пламенную веру к Богу, что всей душой был готов исполнить любое Божье повеление. Потому его вера и была справедливо зачтена ему в праведность Богом, знающим его сердце. А чтобы мы также увидели его веру, которой он был оправдан, Бог испытывал его, повелев принести сына в жертву. *И благодаря делам, вера достигла совершенства*, то есть, совершение дел показало, что в сердце он имеет совершенную веру. В настоящее время, если бы кто-то, недавно придя к вере, принял крещение, от всего сердца обещая повиноваться Божественным повелениям, и вскоре отошёл бы из этой жизни, то [несомненно] он умер бы как оправданный через веру, без дел, потому что по промыслу Самого Бога, в Которого уверовал, он не имел времени для совершения дел, показывающих его веру. А тем, которые продолжают долго жить, после принятия таинств веры, и не заботятся о совершении добрых дел, следует настойчиво внушать то, о чём блаженный Иаков сразу говорит, после приведённого примера веры и дел Авраама:

24. Видите, что делами оправдывается человек, а не верой только? Сказанное *делами* означает дела веры. Потому что иметь совершенные дела без веры не может никто, а иметь веру без дел могут многие, если они [по промыслу Божию] лишены времени для совершения дел. О таких сказано: *восхищен, чтобы злоба не изменила разум его, или коварство не прельстило душу его* (Прем 4:11).

25. Подобным образом и Раав блудница, разве не делами оправдалась, приняв вестников и отправив [их] другим путём? Чтобы они не оправдывались тем, что не в силах подражать делам великого отца Авраама, особенно когда их никто не только не принуждал приносить в жертву сыновей, но более того, Сам Бог в Писаниях запрещает делать это, Иаков добавляет и [пример] того, что совершила грешная женщина-чужестранка, которая делами милосердия и оказанием гостеприимства рабам Божьим, даже с опасностью для [своей] жизни,

заслужила прощение грехов, была причислена к израильскому народу, включена в список их царского рода, введена в родословие Самого Господа и Спасителя нашего, которое берёт начало от патриархов, и была избавлена от уничтожения в обречённом отечестве, нечестие которого она отвергла. Таким образом, примерами [дел] обратившейся к добру женщины апостол предостерегает своих слушателей от возвращения в обречённое отечество, преступления которого они отвергли, уверовав, и призывает помнить, что они удаляются из него, в том числе и для [совершения] полезных дел. Ведь они сочетаются узами со святыми и устаиваются общения со своим Искупителем. Он побуждает их также принимать вестников Иисуса, то есть охотно слушать проповедников евангельского слова. А когда узнают, что своими соплеменниками те изгнаны, или даже приговорены к смерти, что часто и случалось, по свидетельству [книги] Деяний, то приняв от них спасительное для себя наставление, пусть отпускают их в мире [благовествовать] Господа Иисуса. Книга Деяний Апостолов повествует, что так некогда в Иерусалиме поступил Гамалиил, учитель блаженного апостола Павла, почитаемый всеми иудеями, а ныне заслуживающий особой хвалы во всей Христовой Церкви, через бывшее откровение о мощах первомученика Стефана. Когда иудейский синедрион решил убить апостолов, он разрушил его намерения премудрым советом, а спасённых от иудейских козней апостолов отпустил невредимыми благовествовать Иисуса (см. Деян 5:33–42).

26. *[Ибо, как тело без духа мертво, так и вера без дел мертва.]*

Глава 3

1. *Не многие делайтесь учителями, братья мои.* Книга Деяний показывает, что в апостольские времена верующие имели большое усердие в распространении Слова. Так Аполлос, человек весьма сведущий в Писаниях, который знал только крещение Иоанново, с дерзновением проповедовал Христа. Но поскольку он был человеком умным, то он с большой лёгкостью восполнил недостаток в своём знании и вскоре стал учителем, возвратясь к служению проповеди уже совершенным (см. Деян 18:24–28). Другие же, придя из Иудеи в Антиохию, и находясь в глубоком невежестве, учили верующих из язычников, что если те не обрежутся согласно закону Моисея, то не смогут спастись. Этим спорным мнением они создали большие трудности для истинных проповедников. Таковых и подобных им учителей блаженный Иаков отстраняет от

служения Слова, чтобы они не создавали препятствий тем, кто способен исполнять это служение правильно. *Вы знаете, что примете большее осуждение? (Зная, что вы примете большее осуждение — VIg.).* Ибо как тот, кто хорошо послужил, приобретает себе достойное положение (ср. 1 Тим 3:13), так и невежда, попытавшийся присвоить себе служение учительства, и возвещающий Христа не чисто (ср. Флп 1:17), заслуживает большего осуждения, чем если бы он только сам погибал в своём нечестии.

2. *Ведь все мы во многом согрешаем.* Апостол обличал тех, у которых видел недостатки в знании и поведении. Он отрешал таковых от учительской кафедры из опасения, что они либо причинят вред младенцам ошибочной проповедью, и завладев их слухом, отвратят от слушания учителей, либо проповедуя, по крайней мере, правильно, очернят предмет проповеди грязью неправедных поступков, и тем самым опорочат путь евангельского совершенства своей дурной славой. Он не сказал: «вы согрешаете», но «мы согрешаем, [даже] когда принадлежим Христу». Так говорит апостол. Он сказал также *во многом* и *все мы*, чтобы все несовершенные стали более осторожны в своих словах и поступках, как только узнают, что несовершенны даже добрые, и все водимые по пути сей жизни благодатью Святого Духа, что и они не могут избежать какого-нибудь греховного преткновения, согласно написанному в другом месте: *Небеса нечисты в очах Его* (Иов 15:15). И как сказал Соломон: *ибо нет человека праведного на земле, который делал бы добро и не грешил бы* (Еккл 7:20, 7:21 — VIg.). *Если кто не согрешает в слове, тот человек совершенный.* Как же он говорит, что не согрешающий в слове — человек совершенный, когда прежде сказал: *все мы во многом согрешаем*? Разве могут избранные согрешать во многом и оставаться при этом совершенными? Да, именно так и следует понимать. Ведь существуют различные виды согрешений. По-одному согрешают избранные, по-другому — невежды, как свидетельствует Соломон, говоря: *ибо семь раз падает праведник и встанёт, а нечестивые впадут в погибель* (Прит 24:16). Даже если праведник случайно согрешит по немощи плоти или по неведению, он не перестает быть праведником. Ведь как существуют ежедневные и неизбежные подобного рода согрешения, так есть и ежедневные средства исправления в молитвах и добрых делах, которые быстро воздвигнут павшего праведника, чтобы он, упав на землю, не запачкал пылью грехов брачную одежду любви и веры. *Если кто не согрешает в слове, тот человек совершенный,* — разуме-

ется: в том слове, согрешения в котором по силам избежать [даже] при человеческой немощи. Это — в слове лжи, в злословии, проклятии, гордыне, хвастовстве, оправдании грехов, зависти, раздоре, ереси, обмане, клятвопреступлении, а также в празднословии и многословии в тех беседах, которые кажутся необходимыми. Несомненно, каждый, кто хранит себя от такого согрешения, *тот человек совершенный. Ибо кто хранит уста свои и язык свой, тот хранит от бед душу свою* (Прит 21:23). *Он может (могущий — Vlg.) обуздать также всё тело.* Эти слова связаны с предыдущими. *Если кто не согрешает в слове,* говорит апостол, *тот человек совершенный,* который может обуздать и всё тело. Это можно пояснить [так]: если кто остерегается почти неизбежного согрешения языком, тот, привыкая постоянно сдерживать себя, учится наблюдать и за остальными членами тела, которые могут быть легче обузданы во избежание уклонения с правого пути.

3. *Если же мы влагаем удила в рот коням (коней — Vlg.), чтобы они повиновались нам, и управляем всем телом их.* Послушай другое. Насколько больше следует нам самим себе влагать в уста удила сдержанности для повиновения нашему Создателю, коль скоро мы стремимся хранением языка обрести праведность дел? Если мы прочтём этот стих так, как его содержат некоторые кодексы: *а как мы влагаем удила в рот коням,* затруднения не возникнет, потому что к нему примыкает сказанное далее: *так и язык — небольшой член* и т.д.

4. *Вот и корабли, хотя и велики, и гонят их сильные ветры, направляются небольшим рулём, куда пожелает кормчий.* Большие корабли в море — это умы людей в сей жизни, как добрых, так и злых. Сильные ветры, которые гонят их — это устремления ума, которые по природе побуждают к какому-либо действию, которое оканчивается либо добром, либо злом. Руль, которым направляются эти корабли по желанию кормчего, — это сердечные намерения, которыми избранные, перейдя волнения века сего, достигают блаженной пристани небесного отечества, а невежды погибают, будучи умерщвлены, словно Сциллой и Харибдой, бурными прегрешениями сей жизни, от которых они не сумели отказаться. А поскольку *от избытка сердца говорят уста* (Мф 12:34; Лк 6:45), то справедливо добавлено:

5. *Так и язык, хотя небольшой член, а многое производит.* Особенно он производит большую награду, если был разумно направлен по желанию души

кормчего, согласно сказанному Соломоном: *кто имеет разумение, тот будет управлять* (Прит 1:5). Если же он был направлен худо, то наоборот, *производит* большое зло на погибель себе и ближним. Потому Соломон и сказал: *смерть и жизнь — во власти языка* (Прит 18:22 — СП; 18:21 — Vlg.). Язык *производит* жизнь, если наставляет Церковь во благо, и наоборот, *производит* смерть, если причиняет Церкви вред. Поэтому апостол говорит это против тех, которые брались учить [других], не имея ни [добродетельной] жизни, ни знаний, и этим причиняли большой вред Церкви. Если мы будем читать этот стих, как его содержат некоторые кодексы, со словами: *а много хвастается*, то в этом случае под *хвастовством* следует, конечно, понимать то, о чём апостол сказал далее, когда перечислил грехи, происходящие от языка: *вы же теперь хвастаетесь в своей самонадеянности. Всякое такое хвастовство есть зло* (Иак 4:16). Удерживаться от этого призывает нас и мать блаженного [пророка] Самуила, говоря в молитве: *не умножайте речей надменных в гордыне* (1 Цар 2:3). Итак, *много хвастается* тот язык, который, презирая слова и мнения других, восхваляет исключительно свой ум и красноречие. *Вот какой огонь какой большой лес зажигает*. Апостол говорит *какой [огонь]*, подразумевая *какой небольшой*. Так говорят даже [некоторые] кодексы: *вот небольшой огонь*. Ведь подобно тому, как небольшая искра, оторвавшись от пламени, часто зажигает большой лес, так и невоздержанность языка, вскормленная собственными шутками, приносит погибель, как только коснётся большого леса добрых дел и обильных плодов духовной жизни. И кроме того, она истребляет большей частью те бесчисленные словесные листья, которые прежде казались самыми лучшими.

6. *И язык — огонь, мир беззакония*. [*Язык находится между нашими членами, оскверняет всё тело.*] Язык является огнём, потому что злоречием он пожирает лес добродетелей. Поэтому премудрый муж сказал о глупце: *и отвержение уст его — воспламенение* (Сир 21:15 — СП; 20:15 — Vlg.). Этому погибельному огню, конечно, противоположен тот спасительный огонь, который поядает дерево, сено, солому пороков и обнаруживает тайны сердца (ср. 1 Кор 3:12; 14:25). Этим огнём так объяты святые учителя, что они и сами пылают любовью, и других зажигают словами проповеди, словно огненными языками. Об этом хорошо написано: *И явились им разделяющиеся языки, как бы огненные, и почили по одному на каждом из них. И исполнились все Духа Святого* (Деян 2:3–4). А о развратном языке верно говорится, что он — *мир беззакония*, пото-

му что посредством его почти все злодеяния либо приготавлиются (как разбой и разврат), либо совершаются (как клятвопреступление и лжесвидетельство), либо оправдываются, когда какой-либо негодяй для оправдания совершённого им преступления, притворяясь хорошим, похваляется тем, чего он не сделал. *И воспламеняет круг нашей жизни, будучи воспламенён геенной.* Под геенной апостол подразумевает диавола и ангелов его, из-за которых и существует геенна, и которые, либо летая по воздуху, либо скитаясь по земле, либо крепко содержась под землёй, повсюду и всегда носят в себе мучение от своего пламени, наподобие больного лихорадкой, который хотя и лежит на дорогой постели, или на солнце, однако не может унять ни жар, ни озноб от своей внутренней болезни. Так и бесы, хотя почитаются в украшенных золотом капищах и носятся по воздуху, однако постоянно пылают геенским огнём и, зная о своём наказании, из зависти, подкладывают трут пороков оболщённым людям для их гибели. В противоположность этому говорится, что святой град Божий, новый Иерусалим, нисходит от Бога с неба (см. Откр 3:12; 21:2, 10), ибо всё, что ни есть на земле небесного, дано нам как дар свыше. А *кругом нашей жизни* апостол называет непрерывность и скоротечность временной жизни, вследствие чего мы, словно бегущее по кругу колесо, неуклонно движемся от рождения к смерти. Поэтому хорошо, что Соломон, сказав: *помни Создателя твоего в дни юности твоей, доколе не пришёл день скорби*, немного ниже добавил: *и доколе не разрушилось колесо над колодезем. И возвратится прах в землю, чем он и был* (Еккл 12:1, 6–7). Язык же *воспламеняет круг нашей жизни*, когда злоречием он портит весь строй нашей жизни. Апостол говорит о *круге нашей жизни* ещё и потому, что нас, лишённых внутреннего постоянства вследствие грехопадения, блуждающий ум влечёт то сюда, то туда, и от постоянного метания повсюду мы не знаем, где гибель, а где спасение. Огонь же скверного языка *воспламеняет круг нашей жизни*, когда от вздорных и вредных бесед постепенно пропадает природная стыдливость.

7. *Ибо всякое естество зверей, и птиц, и пресмыкающихся, и прочих укрощается и укрощено естеством человеческим.* Мы читаем у Плиния, что в Египте [неким] домовладельцем был укрощён аспид, ужаснейший из змей, который каждый день приползал из своей норы к его столу принимать обычную пищу. Читаем также у Марцеллина Комита, что императору Анастасию был прислан из Индии прирученный тигр. Апостол же хочет, чтобы мы поняли, что

язык развращённых людей по своей беспощадности превосходит зверей, по своей подвижности, или хвастовству — птиц, а по ядовитости — змей. Ведь есть люди звероподобные, которые *изострили языки свои, как меч* (Пс 63:4), есть птицеподобные, которые *положили на небе уста свои* (Пс 72:9), и *которых уста говорили суетное* (Пс 143:8), есть и змееподобные, о которых сказано: *яд аспида в устах их* (Пс 139:4).

8. *А язык укротить никто из людей не может.* Правильно понять эту фразу можно двояко: [во-первых,] никто из хороших учителей не может укротить языки тех, которые не заботятся о том, чтобы удерживать самих себя от глупой болтовни, и, [во-вторых,] никто из говорящих людей не может полностью избежать согрешения своим языком. Хотя о совершенном муже, в момент его великого искушения, справедливо сказано: *и во всём этом не согрешил Иов устами своими* (Иов 1:22), однако же и он впоследствии, услышав слова Бога, осудил сам себя за глупость своих слов, говоря: *одно говорил я. О, если бы я не говорил этого! И другого к этому более не добавлю* (Иов 39:35). *Неудержимое зло, он исполнен смертоносного яда.* Апостол добавляет слово *неудержимое* из-за сказанного прежде о невозможности обуздать язык, несмотря на то, что и животные, и птицы укрощаются. А сказал *исполнен смертоносного яда*, чтобы показать его неукротимость, хотя известно, что змей можно укротить. О страшной опасности сего яда апостол подробнее говорит дальше.

9. *[Им благословляем Господа и Отца, и им проклинаем людей, созданных по подобию Божию.]* 10. *Из самих уст исходит благословение и проклятие. Не должно, братья мои, чтобы это было так!* 11. *Разве источник изливает из одного и того же отверстия сладкую и горькую воду?* Как сладкая и горькая вода не могут вместе бить из одного подземного источника (даже если они смешаются в одном сосуде или водоёме, то сладкая вода быстро станет горькой, а горькая не превратится в сладкую), точно так благословение и проклятие никак не могут сочетаться в одних устах. Кто привык благословлять Бога в молитве или проповеди Его Слова и не перестал [при этом] проклинать людей, тот уничтожает сладость благословений горечью своих проклятий. *Ведь небольшая закваска заквашивает всё тесто* (1 Кор 5:6). *И не хороша похвала в устах грешника* (Сир 16:9 — СП; 15:9 — Vlg.). Наконец, если ты возьмёшь две трубочки и сделаешь так, чтобы вода втекала в два отверстия, а вытекала из одного, и пуская в одно отверстие горькую воду, а в другую — сладкую,

вне всякого сомнения, на выходе из третьего отверстия ты получишь смешанную воду, которая окажется горькой. Действительно, при смешивании сладкая вода намного легче превращается в горькую, чем горькая в сладкую. Этот пример учит, что худые беседы развращают как добрые нравы, по свидетельству апостола, так и добрые речи (1 Кор 15:33).

12. *Разве может, братья мои, смоковница приносить маслины, или виноградная лоза смоквы? [Так и солёная не может сделать воду сладкой.]* Вполне понятно, что как [одно] дерево не может приносить плоды другого дерева, прекратив приносить свои, так и злоречивый, даже если и окажется, что он говорит иногда что-то доброе, всё равно не может иметь благословенного плода. А если бы кто захотел это глубже исследовать, то под *смоковницей*, чьи-ли листьями наши прародители, после осознания своего преступления, скрыли свою наготу, можно понимать одежду оправдания, в которой они пытались тогда отклонить от себя обличение Творца и переложить вину на Него Самого, а теперь многие из глупцов уклоняют своё сердце к лукавым речам *для измышления оправдания в грехах* (Пс 140:4). Под *маслинами* можно понимать плод милости, а под *виноградной лозой* — опьянение от любви. Сказано: *я же, как маслина плодоносная в доме Господа (Бога — Vlg.), уповаю на милость Бога моего* (Пс 51:10), то есть, как приносящий плод милости, я и сам уповаю на милость Господню. И ещё сказано: *и чаша Твоя пьянящая, как она прекрасна!* (Пс 22:5). Известно, что это сказано о любви Божьей, которая *излилась в сердца наши Духом Святым, данным нам* (Рим 5:5). Следовательно, не может *смоковница приносить маслины*, потому что всякий, кто предпочитает оправдываться, а не признаваться в грехах, никогда от всего сердца не творит ради ближних дел благочестия (которые совершаются вместо грехов), но делает это скорее по гордости. Ни *виноградная лоза — смоквы*, потому что тот, кто полностью предаётся опьянению от Божественной любви, уже никого, кроме себя самого, не винит в своих грехах.

13. *Кто мудр и сведущ среди вас, пусть покажет дела свои достойным поведением в мудрой кротости.* Поскольку ранее апостол повелел негодным учителям молчать и запретил занимать учительскую должность тем, кто ведёт недостойную жизнь и невозддержан на язык, то [теперь] он призывает тех из них, кто является мудрым и сведущим (либо кажется себе таковым), показать свою учёность скорее в мудрой и строгой жизни, чем в поучении других. Ведь

кто с кротким сердцем и чистыми устами творит по силам добро, тот и приводит неоспоримое доказательство своей мудрости. Ибо *начало премудрости — страх Господень* (Пс 110:10). А кто более склонен к проповеди Слова, нежели к его исполнению, тот очень часто навлекает на себя обвинение в глупости из-за [своего] пристрастия к хвастовству и спорам, из-за склонности к витиеватости, из-за незнания католической истины (*per ignorantiam catholicae veritatis*) и зависти к другим учителям. Этому хорошо соответствует сказанное Соломоном: *ибо где много слов, там часто — нужда* (Прит 14:23). Поэтому и здесь апостол хорошо добавляет:

14. *Ибо если вы имеете горькую ревность и соперничество (contentiones) в своих сердцах, то не хвалитесь.* Апостол называет ревность горькой (*zelum amarum*), потому что есть ревность сладкая (*zelus dulcis*), от которой апостол Симон и получил имя за совершенство [своего] сердца. Эта ревность была и у Илии, когда он говорил: *ревностью возревновал я о Господе Боге сил, ибо сыны Израиля оставили Завет Твой* (3 Цар 19:10). И апостол Павел говорит: *ибо я ревную о вас ревностью Божьей* (2 Кор 11:2). Есть также и благое соперничество (*bona contentio*), которое Господь предписывает нам иметь, говоря: *подвизайтесь (contendite) войти сквозь узкие врата* (Лк 13:24). *Не хвалитесь,* говорит апостол, *и не лгите вопреки истине.* Ибо Сама Истина ясно показывает, что недостойны похвалы те, кто, устами изрекая премудрые слова, носят в сердце *горькую ревность* и пристрастие к бесплодному *соперничеству*.

15. *Это не та мудрость, которая нисходит свыше, но земная, душевная, бесовская.* Павел также говорит, что *душевный человек не принимает того, что от Духа Божия* (1 Кор 2:14). Однако следует заметить, что [понятия] *душевный человек* (*animalis homo*) и *душевная мудрость* (*animalis sapientia*) происходят от [понятия] «душа», а не от [понятия] «животное» (*non ab animali, sed ab anima derivatur*). Апостол свидетельствует: *первый человек, Адам, стал душой живущей, последний Адам — Духом Животворящим. Но не духовное прежде, а душевное* (1 Кор 15:45–46). Мнение о том, что наименование произошло от [понятия] «душа», подтверждается и греческим языком, в котором ψυχή — «душа», а ψυχικόν — «душевное». Хотя в латинском языке слово «животные» образовано, очевидно, от [понятия] «душа», в греческом оно имеет совсем другую и непохожую этимологию. В нём «животные» называются так, потому что они живые. У греков ζῶη — «жизнь», а ζῷα — «животные». Очень часто,

именуя в своих посланиях человека «плотским», «душевым» и «духовным», апостол, тем не менее, употребляет последнее понятие либо по отношению к Самому Господу (ср. 1 Кор 15:45–46), Который, явив Себя во плоти с душой, был исполнен Святого Духа, либо по отношению ко всякому избранному, который, по природе состоя из плоти и души, также принял, *по мере дара Христова* (Еф 4:7), благодать Святого Духа, которой и просвещается. А «плотским» или «душевым» апостол именуется человека, который, не имея духовной благодати, способен помышлять и делать исключительно то, что по природе присуще плотским или душевным чувствам. Справедливо говорится, что сварливая и горделивая мудрость — *земная, душевная, бесовская*. Ведь пока душа ищет земной славы, пока душа, чуждая духовной благодати, имеет помышления, свойственные её природе после грехопадения, до тех пор она, будучи закономерно обманута злым духом, устремляется к совершению безумных и вредных поступков.

16. *Ибо, где ревность и соперничество, там непостоянство и всякое худое дело*. Сказано: *Со всей осмотрительностью храни своё сердце, ибо от него исходит жизнь* (Прит 4:23). Ведь какой в сердце корень, такой и плод в каждом поступке, который основан на внутреннем решении. А кто лукаво скрывает в своём сердце зависть и соперничество, у того всякое дело — худое, каким бы великим праведником он не казался людям. Разумеется [это происходит] от непостоянства ума, который [словно лодка без якоря] носится по волнам туда-сюда, потому что не захотел удержать себя единственным якорем — помышлением о небесном.

17. *Но мудрость, которая свыше, во-первых, целомудренна, затем мирна, скромна, уступчива, в согласии с добром*. Это и есть та *мудрая кротость*, которую следует иметь, как выше наставлял апостол (см. Иак 3:13). Ей чужды *горькая ревность, соперничество* и глупость. У святых проповедников она соединяет добродетель с учением в согласии мира и любви. Она, говорит апостол, *во-первых, целомудренна, затем мирна. Целомудренна* — потому что мыслит чисто, *мирна* — потому что никогда по высокомерию не удаляется от общения с ближними. А *скромна, уступчива и в согласии с добром* — потому что мудрый всегда соглашается с увещаниями к добру, подобно Петру, который в смущении согласился с обличениями Павла. Поучение же нечестивых мудрый отвергает изо всех сил — и словом, и жизнью. *Полна милосердия и добрых плодов*. А это и есть то *достойное поведение*, которое ранее апостол призывал

показать, обращаясь к *мудрым и сведущим* (см. Иак 3:13). Конечно, он призвал быть милосердными и приносить плоды милосердия в делах благочестия. *Судящая без лицемерия* (*Не осуждающая, без лицемерия* — Vlg.). Если эту добродетель обнаруживает исключительно чистая мудрость, то сварливая и злословная полностью её лишена. Ведь у того, кто жаждет оказаться учёнее и лучше других, очень много забот: ему нужно ловко суметь и ближнего опорочить как неуча, и своим лицемерием прикрыть обычные для него злословие и дурные поступки.

18. *Плод же праведности в мире сеется творящими мир*. Всё, совершаемое нами в этой жизни, является семенем будущего воздаяния. Само же воздаяние является плодом нынешних дел, по свидетельству апостола, который говорит: *Ведь всё, что посеет человек, то и пожнёт. И кто сеет в плоти (своей — Vlg.), от плоти пожнёт тление. А кто сеет в Духе, от Духа пожнёт жизнь вечную* (Гал 6:7–8). Поэтому справедливо говорится, что *плод праведности в мире сеется творящими мир*. Ведь плод праведности — это вечная жизнь, которая даётся за праведные дела. Ищущие мира и стремящиеся к нему, самим миром, о котором они радеют, словно добрым семенем засевают землю своих сердец, чтобы ежедневным ростом добрых дел получить плод небесной жизни. Об этом написано в другом месте: *сеющие в слезах, в радости пожнут* (Пс 125:5) и далее до конца псалма. Нечестивые также сеют и также будут пожинать. На Суде они получают то, что заслужили. А заслуживают они, как известно, пожать не плод, а тление, потому что находят удовольствие (*fruuntur*) (ведь слово «плод» (*fructus*) происходит от «наслаждения» (*fruendo*)) не в вечных благах. Из-за тления, в котором жили, они понесут вечное наказание.

Глава 4

1. *Откуда битвы и ссоры между вами? Не отсюда ли?* То есть, от ревности и соперничества, против которых говорил апостол. Поэтому и здесь для более обстоятельного объяснения он добавляет: *от вожделений ваших, воюющих в членах ваших*. Вожделения воюют в членах, когда руки, или язык, или другие члены [тела] неупорно следуют тому худому, что внушает нечестивый ум. Об этом говорил апостол в начале Послания: *но каждый искушается, увлекаясь и обольщаясь собственною похотью* (Иак 1:14). А под вожделениями в этом стихе можно понимать земные блага, то есть, жажду власти, богат-

ства, почестей, званий. Ведь из-за этого и подобного между злыми начинаются бесчисленные битвы и ссоры.

2. [*Желаете — и не имеете; убиваете и завидуете — и не можете достигнуть;*] *ссоритесь и воюете — и не имеете, потому что не просите.* Вы ссоритесь и воюете, говорит апостол, за временную славу, и не можете её получить из-за того, что не сочли нужным просить Господа даровать вам спасение. Если бы вы просили Его с благочестивым намерением, Он даровал бы вам всё необходимое и полезное для временной земной жизни, и небесные блага для вечного наслаждения.

3. *Просите — и не получаете, потому что плохо просите.* Сказав, что они не просят, апостол теперь говорит, что они просят плохо. Кто плохо просит, тот, кажется, внутри себя уже ничего не просит. Плохо просит тот, кто, презирая повеления Господни, желает небесных благодетений от Господа. Плохо просит также тот, кто, отказавшись от любви к небесному, старается получить только земные блага, но не для поддержания человеческой немощи, а чтобы истратить на своё разнузданное сластолюбие. Вот об этом и говорит апостол: *чтобы истратить в своих вожделениях.*

4. *Прелюбодеи, не знаете [ли], что дружба с этим миром есть вражда против Бога?* Апостол правильно называет их прелюбодеями. Он порицает тех, кто предпочёл любовные объятия дружбы с миром и отступил от любви к небесной мудрости, видя, что они, отвергнув Создателя, предпочли служить маммоне. Выше апостол уже говорил о явных врагах Бога: *разве не богатые притесняют вас, и разве не они тащат вас в суды? Разве не они хулят доброе имя, которое было наречено над вами?* (Иак 2:6–7). Но чтобы не подумали, будто врагами Божьими являются только те, которые открыто богохульствуют и гонят веру, преследуя Его святых и совершая над ними неправедный суд, апостол показывает, что врагами Божьими являются также те, кто, пребывая в вере и исповедании имени Христова, предаются мирским соблазнам и страстям, кто, оставаясь по имени верным, предпочитает земное небесному. Этим и следующим стихом апостол настойчиво внушает: *итак, всякий, кто захотел бы стать другом веку сему, становится врагом Богу.* Итак, врагами Бога являются все любящие мир, все ищущие развлечений, все о ком говорится: *ибо вот враги Твои, Господи, погибнут* (Пс 91:10). Пусть они ходят в церковь, пусть

не ходят, они — враги Божьи. Они могут временно цвести как трава, но, когда настанет зной Суда, они погибнут, и красота их опадёт.

5. *Или вы думаете, что напрасно говорит Писание.* Имеется ввиду то Писание, которое, удерживая верных от общения со злыми, говорит устами Моисея: *не заключай союза ни с ними, ни с богами их. Не должны они жить в земле твоей, чтобы они не ввели тебя в грех против Меня. Если же ты будешь служить богам их, то это будет тебе в соблазн* (Исх 23:32–33). И ещё: *не подражай делам их, но сокруши их и разрушь столбы их* (Исх 23:24). *До ревности желает Дух, Живущий (Поселившийся — Vlg.) в вас?* Поскольку [здесь звучит] порицание, [это место] следует читать вопросительно, словно апостол говорит: Разве Дух благодати, Которым вы были запечатлены в день искупления (ср. Еф 4:30), желает, чтобы вы завидовали друг другу? Не Благой Дух производит в вас порок зависти, но злой. Это вопросительное предложение подобно стиху псалма: *брат не искупит, искупит ли человек?* (Пс 48:8). Это понимается так: если нас не искупил Христос, Который благоволил стать нашим братом по человечеству, то разве может искупить нас какой-либо простой человек? Некоторые излагают этот стих так: *к зависти желает Дух, Живущий (Поселившийся — Vlg.) в вас.* Он желает противного зависти, то есть Он желает, чтобы недуг зависти был побеждён и искоренён из ваших сердец. Другие относят сказанное к человеческому духу и понимают так: не пожелайте! Не дружите с этим миром! Ибо до тех пор, пока ваш дух желает земного, он непременно желает к зависти, и вы завидуете, когда желаете получить то, что имеют другие.

6. *Но Он даёт большую благодать.* Господь даёт большую благодать, чем дружба с миром, ибо земные блага временны. Мир даёт то, что будет со скорбью утрачено, а Господь щедро дарует вечную радость. Далее апостол поясняет, кому Господь щедро дарует такую благодать. *Поэтому Он говорит: Бог гордым противится, а смиренным даёт благодать.* Воров, клятвопреступников, распутников и других грешников Бог наказывает как презирателей Его заповедей. Но особенно Он противится, как сказано, гордым. Разумеется, более строго наказываются те, кто полагаются на собственные силы, не желают в покаянии подчиниться Божественной власти, отказываются от помощи небесной благодати, как будто они самодостаточны для собственного спасения. *А смиренным Он даёт благодать.* Потому что те, кто, страдая от собственных пороков, предают

себя в руки истинного Врача, справедливо получают желанный дар исцеления. Однако следует заметить, что этот стих о гордых и смиренных блаженный Иаков поместил в своём Послании, подобно как и Пётр, заимствовав из древнего перевода (*antiquam Translationem*) Притчей Соломона. Вместо этого, в нашем издании (*in nostra Editione*), которое берёт начало из еврейского подлинника (*de Hebraica veritate*), читается так: *над кошунниками Он надсмехается, а кротким дарует благодать* (Прит 3:34). То, что Господь надсмехается над кошунниками, соответствует словам Павла о тех, которые отказавшись принять Господа, пришедшего во имя Отца Своего, примут антихриста, грядущего во имя своё (см. Ин 5:43): *за то, что они не приняли любви истины, чтобы быть им спасёнными, потому пошлёт им Бог действие заблуждения, чтобы они поверили лжи* (2 Фес 2:10–11). Он посмеялся над кошунниками, когда терпеливо переносил насмешки иудеев: *если Он Царь Израилев, пусть сойдёт с креста, и мы поверим Ему* (Мф 27:42) — вплоть до смерти и погребения, а Своим скорым Воскресением победил их издевательства и саму смерть. *Кротким же Он дарует благодать*, потому что Своим смиренным последователям Он дарует [помощь] в совершении добрых дел и вечное блаженство.

7. [*Итак, будьте покорны Богу, дьяволу же сопротивляйтесь, и он убежит от вас.*] 8. *Приблизьтесь к Богу, и Он приблизится к вам. Приблизьтесь к Богу* смирением, последуя стопам Его, *и Он приблизится к вам* милосердием, избавляя вас от бед. Ведь каждый удалён от Бога не расстоянием, но расположением души. Поэтому тот, кто усердствует в добродетели, и тот, кто валяется в грязи пороков, напоминают разное местоположение на земле: один — близок к Богу, другой — далёк от Него. И Псалмопевец говорит: *близок Господь ко всем призывающим Его в истине* (ср. Пс 144: 18). А с другой стороны: *далеко от грешников спасение* (Пс 118:155). Особенно то спасение, о котором мы поём: *Господь — просвещение моё и спасение моё! Кого мне бояться?* (Пс 26:1). И Сам Господь, когда призывал нас приблизиться к Нему, говоря: *придите ко Мне, все труждающиеся и обременённые, и Я успокою вас* (Мф 11:28), показал, что это следует сделать не ногами, но делами. Поэтому Он добавил: *возьмите иго Моё на себя и научитесь от Меня, ибо Я кроток и смирен сердцем* (Мф 11:29). *Очистите руки, грешники, омойте сердца, двоедушные.* Воистину, мы приближаемся ко Господу, когда имеем чистые поступки и сердечную простоту. Сказано: *у кого невинные руки и чистое сердце, тот получит благо-*

словение от Господа, и милость [от Бога — Спасителя своего] (ср. Пс 23:4). Воистину, Господь приближается к нам, когда подаёт нам, ищущим [Его] в простоте [сердца] (ср. Прем 1:1), дары Своей милости. *Святой же Дух научения убежит от лукавого, и удалится от помышлений неразумных* (Прем 1:5).

9. *Сокрушайтесь, плачьте и рыдайте! Смех ваш да обратится в плач, и радость — в печаль.*

10. *Смиритесь пред Господом, и Он вознесёт вас.* Апостол говорит: не имейте в веке сем любви к обогащению и веселию, но помните о совершённых вами преступлениях. Сделайте это поскорее! Чтобы через кратковременные скорби этой жизни, через преходящие нищету и рыдание вы достигли вечной радости Царства Небесного; чтобы в вечности вы не стали нищенствовать, плакать и терпеть мучения за то, что наслаждаетесь временным и неправедно приобретённым богатством.

11. *Не клеветите друг на друга, братья мои.* Этот порок клеветы, относится к смертоносному яду языка, о чём сказал апостол: *ссоритесь и воюете* (Иак 4:2). *Кто клеветает на брата, или судит брата своего, тот клеветает на закон, и судит закон.* [Если же ты судишь закон, то ты не исполнитель закона, но судья.] Кто клеветает на брата, тот клеветает на закон. Он как бы [считает] неправильным, что закон запретил клевету, говоря через пророка: *тайно клеветующего на ближнего своего, его я наказывал* (Пс 100:5). И в книге Левит: *не будь клеветником, ни сплетником в народе* (Лев 19:16). Можно понимать и так: кто клеветает на брата, который исполняет требования закона, тот клеветает на закон, и судит закон, который предъявляет такие требования. Например, закон требует: *не мсти за обиду соплеменникам своим* (Лев 19:18). А кто клеветает на брата и судит брата, когда видит, что он охотно переносит обиду ради любви к Богу, тот, тем самым, клеветает на закон и судит закон, который учит нас не помнить обид.

12. [Один есть Законодатель и Судья, Который может погубить и освободить.] Ты же кто, который судишь ближнего своего? Апостол порицает безрассудство того, кто любит судить ближнего, забывая о собственной немощи и непостоянстве временной земной жизни. Ведь иногда, через *изменение десницы Всевышнего* (Пс 76:11), те, которые судили ближнего, оказываются во власти того, кого они судили, а иногда они прежде него восхищаются от ми-

ра. Затем апостол порицает тех, кто, ничего не зная [о том, что произойдёт] в их жизни, мечтают о постоянной прибыли в будущем. Поэтому далее он говорит:

13. *Вот теперь вы, которые говорите: Сегодня или завтра мы отправимся в этот город и проведём там год, и будем торговать, и получим прибыль;* 14. *вы, которые не знаете, что будет завтра.* Апостол намекает, что такое настроение является причиной всякой глупости: они строят планы о росте прибыли, считая, что будут долго жить; говорят, где проведут год, полагая, что это в их власти, и при этом не считают нужным помнить о Суде Всевышнего. *Ведь что такое жизнь ваша? Пар, ненадолго являющийся, а потом исчезающий.* Апостол не говорит: «что такое жизнь наша?», но: *что такое жизнь ваша?* Потому что праведники тогда начинают жить по-настоящему, когда достигают конца этой жизни. *Враги же Господни, когда будут прославлены и превознесены, рассеиваются, как дым рассеются они* (Пс 36:20). Однако не следует думать, будто слова апостола — это мысли нечестивых, о которых упоминает книга Премудрости: *Ибо мы рождены из ничего, и после будем как не бывшие. Ибо дыхание в ноздрях наших — дым, и слово — искра в движении нашего сердца. Когда она угаснет, тело обратится в прах, и дух рассеется, как лёгкий воздух* (Прем 2:2–3). Так рассуждали те, кто верил в существование только этой жизни, повторяя за Эпикуром: «После смерти нет ничего, и сама смерть — ничто». Блаженный Иаков делает такой вывод, чтобы научить их тому, что настоящая жизнь нечестивых коротка, и за ней следует вечная смерть, согласно словам блаженного Иова: *проводят дни свои в счастье и мгновенно нисходят в преисподнюю* (Иов 21:13).

15. *[Вместо того чтобы вам говорить: Если Господь пожелает и живы будем, то сделаем то или другое,]* 16. *[Вы же теперь хвастаетесь в своей самонадеянности. Всякое такое хвастовство есть зло.]*

17. *Итак, кто знает, [как] делать добро и не делает, тому — грех.* Во всём тексте этого Послания блаженный Иаков показывает, что те, кому он писал, имели понятие о доброделии и изучили правую веру настолько, что вообразили, будто сами могут учить других. Однако при этом у них не было ни совершенства дел, ни смиренномудрия, ни сдержанности в слове. Поэтому, вместе с укорами и призывами, апостол серьёзно грозит им, напоминая, что знающий, как делать добро и не делающий имеет больший грех, чем тот, кто согрешает по неведению. Хотя и согрешающий по неведению не может быть вовсе свобо-

ден от вины, потому что само незнание добра — не такое уж малое зло. Ведь и Господь говорит: *раб, который знал волю господина своего, [и не приготовивший,] и не сделавший по воле его, бит будет много. А который не знал, и сделал достойное наказания, бит будет меньше* (Лк 12:47–48).

Глава 5

1. *Послушайте теперь, богатые! Плачьте, рыдая, о бедствиях, надвигающихся на вас!* Теперь, пока время благоприятно, пока день спасения (ср. 2 Кор 6:2), говорит апостол, избежите будущего наказания, со слезами моля о прощении и творя милостыню!

2. *[Богатство ваше сгнило, и одежды ваши изъедены молью.]* 3. *Золото и серебро ваше поржавело, и ржавчина их [будет] свидетельством против вас, и съест плоть вашу, как огонь.* В числе мучений нечестивых и жестоких богачей [будет] не только видимый геенский огонь, но и сама память о сгнившем и бесполезном богатстве, которым они могли бы с лёгкостью искупить свои злые дела. Воспоминание будет доставлять немалые мучения до Суда — их душам, а после воскресения — ещё и телам, тем, что они будут в сильном гневе на самих себя за то, что прежде не пожелали загладить свои преступления милостыней. Наконец, ржавчина на деньгах остаётся свидетельством злых дел богача, одевавшегося в порфиру. Для него она стала причиной умножения мучений, когда он услышал укор Авраама: *чадо, вспомни, что ты получил доброе твоё в жизни твоей, а Лазарь — злое* (Лк 16:25). Под именем *плоти* можно также понимать плотские утехы, которые ржавчина на деньгах поедает словно огонь. Между тем, развратную душу извне мучает свирепое пламя, а изнутри не меньше терзает скорбь, обвиняя в собственной скупости. Поэтому в этой жизни часто случается, что некоторые лишаются богатства, которое они использовали во зло. Потеряв состояние, они поздно начинают сокрушаться о том, что оно оказалось для них бесполезным. И лишь тогда они начинают жалеть о том, что не подавали нуждающимся, когда сами вынуждены просить подаяния из-за внезапно наступившей бедности. *Вы накопили для себя гнев в последние дни.* Ибо презрев нагих и голодных бедняков, вы с удовольствием копили себе богатство, не замечая, что уже накопили для самих себя гнев неподкупного Судьи. Даже если гнев ещё не открылся, он остаётся неизбежным в последние дни, когда наступит окончание времён.

4. *Вот, плата, удержанная вами у работников, пожавших поля ваши, вопиет (Вот, плата работников, пожавших поля ваши: обманутый вами вопиет — Vlg.).* Столь велико нечестие гордецов! Будучи весьма состоятельны, они не только отказываются принимать и кормить приходящих отовсюду бедняков, но ещё и не желают давать положенную за работу плату нанятым работникам и собственным слугам. Блаженный Иов показывает, что очень опасается этого нечестия, когда говорит: *если против меня земля моя вопиет, и с нею вместе борозды её говорят со слезами, если ел я плоды её без платы, и огорчал земледельцев её, то пусть мне вместо пшеницы вырастут волчцы, и вместо ячменя — терния* (Иов 31:38–40). *И вопли их дошли до слуха Господа Саваофа.* Апостол называет Господа Саваофом, то есть Господом воинств, чтобы утратить тех, кто считал, что у бедняков нет никакой защиты. Этот стих согласуется со словами Псалмопевца: *ибо Тебе оставлен нищий, сироте Ты будешь помощником* (Пс 9:35). Об этом написано и в книге блаженного Иова: *ведь неправда, что Бог не будет слушать, и Всемогущий не станет взирать на тяжбы каждого* (Иов 35:13).

5. *Вы пировали на земле.* Отвергнув небесные радости, которых вы могли достигнуть через скорбь и милостыню, вы любите только плотские наслаждения, за которыми в будущем последуют такие голод и жажда, что тогда неоткуда будет взять [даже] одной капли воды, которая смогла бы остудить ваш пылающий язык (ср. Лк 16:24). *И в роскоши напители сердца ваши (И в роскоши напители сердца ваши на день заклания — Vlg.).* В роскоши напители сердца те, кто, по словам Екклесиаста, не удерживают сердце ни от какого удовольствия и наслаждаются тем, что они накопили. Они считают это своей долей и сами пользуются трудами своими, нисколько не заботясь о том, чтобы напитать или утешить бедных (ср. Еккл 2:10).

6. *В день заклания вы привели и убили Праведника, Он не сопротивлялся (не сопротивляется — Vlg.) вам.* Праведником апостол называет Господа Спасителя, о Котором говорит тем же иудеям блаженный первомученик Стефан: *кого из пророков не знали отцы ваши? Они убили предвозвестивших пришествие Праведника, Которого предателями и убийцами сделались ныне вы* (Деян 2:52). Таким образом, понятно, что блаженный Иаков, начиная со слов: *Послушайте теперь, богатые! Плачьте, рыдая,* обращается к тем богачам, которые некогда замыслили убить Господа и теперь всё ещё не веруют во имя

Его, Которым могли бы спастись (ср. Деян 4:12). О них апостол выше говорил верующим: *разве не богатые притесняют вас, и разве не они тащат вас в суды? Разве не они хулят доброе имя, которое было наречено над вами?* (Иак 2:6–7). А поскольку апостол пишет двенадцати коленам в рассеянии, то он призывает верующих к совершению дел веры также и с той целью, чтобы убедить тех, кто ещё остаются неверующими, обратиться к вере Господней и [творить] дела веры. Апостол напоминает им, что они убили Сына Божия и, сверх того, предались роскоши и алчности, словно не сделали ничего плохого, не забываясь о том, чтобы загладить столь великое злодеяние покаянием и милостыней. Собственно, к ним и относятся слова апостола о том, что алчность съест их плоть, подобно огню, и что они накопили себе гнев в последние дни (ср. Иак 5:3). Известно, что эти слова исполнились на них после убийства самого Иакова, во время полного завоевания римлянами града Иерусалима и всей Иудеи, что и положило конец их злодеяниям.

7. *Итак, будьте терпеливы, братья, до пришествия Господня.* После порицания гордецов и неверных апостол снова обращается к тем, которые были сильно притесняемы нечестивцами. Призывая их к терпению, он показывает, что столь великим притеснениям близится скорый конец: либо после того, как они будут восхищены к Господу и получают утешение за своё терпение, либо когда их гонители будут лишены возможности совершать преследования. *Вот, земледелец ждёт драгоценного плода от земли и для него терпит долго, пока получит [дождь] ранний и поздний.* Если земледелец трудится с большим терпением ради временного земного плода, которого он ждёт, и надеется на его появление, то насколько терпеливее должны вы теперь переносить все тяготы ради плода, который есть небесная награда, и который вы можете получить навечно? Ведь вы получите плод *ранний* — жизнь души после смерти, и плод *поздний* — нетление плоти в День Суда. Верно и другое: *ранний* плод — в делах праведности, *поздний* — в воздаянии за труды, согласно словам апостола: *вы имеете свой плод к освящению, конец же [имеете] — жизнь вечную* (Рим 6:22).

8. *[Будьте терпеливы и вы, укрепите сердца свои, ибо пришествие Господне приблизилось.]*

9. *Не жалуйтесь, братья, друг на друга, чтобы вам не быть осуждёнными.* Вам кажется, что вы страдаете больше, чем заслужили, а ваши притес-

нителю, хотя и совершили великие злодеяния, не страдают вовсе. *Чтобы вам не быть осуждёнными.* Имеется в виду осуждение на [Страшном] Суде, потому что этим вы обвиняете Праведного Судью в несправедливости. *Вот, Судья стоит у дверей,* Который наградит вас за терпение, а ваших противников накажет по заслугам. *А стоит у дверей* означает Его близость — Он знает все ваши поступки, а также быстроту Его прихода для воздаяния вам и вашим гонителям, каждому по заслугам.

10. *В пример перенесения страданий, и долготерпения, и труда, и стойкости возьмите, братья, пророков, которые говорили во имя Господа.* Посмотрите, говорит апостол, пророки, которые были настолько святы, настолько далеки от нечестия, что Дух Божий возвещал через них Свои тайны людям, переносили страдания и в страданиях были умерщвлены неверными, как например Захария, Урия и Маккавейские мученики. А в Новом Завете — Иоанн [Креститель], Стефан, Иаков Зеведеев и многие другие. И тем не менее, они предпочли лучше терпеливо перенести такие злострадания, чем сетовать на них. Другие понесли долговременные труды, однако стойко и без ропота, как, например, Ной при постройке ковчега в течение ста лет, Моисей при освобождении народа и сорокалетнем странствии, мужественный Давид в несправедливом изгнании, Иосиф, попавший в рабство по коварству братьев». Пример стойкости и непоколебимости апостол приводит далее, говоря:

11. [*Вот, мы прославляем, как блаженных, тех, которые терпели.*] *Вы слышали о терпении Иова и видели кончину Господа.* Из чтения вы знаете, говорит апостол, о тяготах и терпении Иова и о том, что он, по милости Господней, получил вдвое больше того, что коварно уничтожил враг (см. Иов 42:10). Вы также видели, присутствуя лично, смерть Господа на Кресте, которую Он покорно принял, а евангельская проповедь возвестила вам о Его славном воскресении и вознесении на небеса. *Ибо Господь милосерд и сострадателен,* чтобы в настоящей жизни избавить Своих верных от искушений (ср. 2 Пет 2:9) и прославить их пред всеми людьми за твёрдость веры; либо чтобы втайне увенчать их после смерти и таким образом не лишить их заслуженной награды из-за похвалы у людей (ср. Мф 6:2; Рим 2:29).

12. *Но прежде всего, братья мои, не клянитесь ни небом, ни землёй, ни какой другой клятвой. Но да будет слово ваше: “да, да” [и] “нет, нет”.* Желание апостола — полностью уничтожить в своих слушателях смертоносный

яд языка. Запретив клеветать друг на друга, осуждать ближнего и жаловаться на других (об этих грехах уже было сказано), апостол, чтобы искоренить привычку давать клятвы, упоминает и об этом грехе, который некоторым кажется незначительным. Ведь и для тех, кто со всей серьёзностью относится к словам Господа: *За всякое праздное слово, какое скажут люди, дадут они отчёт в день суда* (Мф 12:36), вполне очевидно, что этот грех никоим образом не следует считать маловажным, *чтобы вам не подпасть под осуждение*. Для того я удерживаю вас от греха клятвы, говорит апостол, чтобы вы, привыкнув клясться для подтверждения истинности, не впали когда-нибудь в клятвопреступление, а своим отказом от принесения клятвы без нужды удалили от себя греха принесения ложной клятвы. Даже тот, кто никогда не нарушает клятвы, но часто клянётся без нужды, заслуживает осуждения. Ведь он согрешает потоками своего празднословия, оскорбляя Судью, Который запретил и пустословие, и клятву.

13. *Кто из вас пребывает в печали — пусть молится, [кто в спокойном расположении духа — пусть поёт псалмы]*. Запретив ранее братьям в скорбях жаловаться друг на друга, теперь апостол, наоборот, показывает, что следует делать. Если кого-нибудь из вас, говорит апостол, гнетёт печаль из-за нанесённой случайно кем-либо обиды, либо тяготит вина, либо постигло семейное несчастье, либо вы опечалены по какой-то другой причине, ни в коем случае не ропщите друг на друга в этот момент, но поскорее поторопитесь в церковь и, преклонив колени, молитесь Господа послать вам Свою благодать в утешение, чтобы вас не поглотила мирская печаль, которая производит смерть (2 Кор 7:10). И сами частым сладостным псалмопением изгоняйте из своего сердца опасную заразу уныния.

14. *Болен ли кто из вас, [пусть введёт в свой дом пресвитеров Церкви]*. Дав совет опечаленному, апостол даёт совет также немощному, как ему избавиться от бессмысленного ропота, и в соответствии с заболеванием предлагает лечение. Повелев опечаленному молиться за себя и петь псалмы, немощному телом либо верой (ср. Рим 14:1) апостол напоминает, что он, как получивший бóльшую рану, исцеляется с помощью других, более опытных. К тому же, ему не следует обращаться со своим заболеванием к неопытным и менее сведущим, чтобы своими словами или советами они случайно не повредили ему. *И пусть помолются над ним, помазав его [елеем во имя Господне]*. В Евангелии мы

читаем, что это делали также апостолы. И сейчас, по обычаю Церкви, болящие исцеляются через помазание освящённым елеем, которое с молитвой совершают пресвитеры. Однако, в случае необходимости, не только пресвитерам, но даже всем христианам, как пишет папа Иннокентий, позволено пользоваться тем же елеем для помазания себя или ближних. При этом елей может быть освящён только епископом. Ведь слова апостола: *елеем во имя Господне* означают, что елей освящён во имя Господне. Верно и другое: при помазании болящего над ним должны призывать имя Господне.

15. [*И молитва веры спасёт болящего, и воздвигнет его Господь;*] и если будет он в грехах, отпустятся они ему. Многие наказываются болезнью или даже смертью за грехи, совершённые в душе. Поэтому апостол, обращаясь к коринфянам, которые обычно недостойно принимали Тело Господне, говорит: *От того многие из вас и немощны, и больны, и немало умирает* (1 Кор 11:30). Если же немощные, пребывающие в грехах, исповедают свои грехи пресвитерам Церкви, и от всего сердца постараются оставить грехи и исправиться, *отпустятся они* им. Ведь без обещания исправиться грехи не могут быть отпущены. Поэтому справедливо добавлено:

16. *Итак, исповедуйте друг другу грехи свои, [и молитесь друг за друга, чтобы вам спастись]*. Относительно этого стиха должно быть следующее рассуждение. Повседневные и лёгкие грехи мы должны исповедовать друг другу как равные, веруя, что избавляемся от них ежедневной молитвой друг о друге. С другой стороны, более тяжкую нечистоту проказы мы должны, согласно закону, открывать священнику, и в соответствии с его решением о способе и времени очищения, прилагать всё своё старание. *Ведь много может настойчивая молитва праведника*. Приводя подходящий пример, апостол показывает, сколь много может настойчивая молитва праведника.

17. [*Илия был человек подобный нам, подверженный страданию, и молитвой помолился, чтобы не было дождя на землю: и не было дождя три года и шесть месяцев*]. Илия помолился молитвой только один раз и заключил небо на столь долгое время, удалив от земли дожди и лишив смертных людей земных плодов. А когда захотел, когда он увидел, что настало время, что благодаря наказанию долгим голодом сердце гордого царя и народа-идолопоклонника обратилось к покаянию, то снова помолился молитвой один

лишь раз и вернул земле воду и плоды, которых прежде её лишил. Так ведь и сказано далее:

18. *И опять помолился: и небо дало дождь, [и земля дала плод свой].* И до и после Илия молился однажды. Столь великого и столь многого он добился в одиночку. Насколько же больше может усердная молитва многих праведников? Однако для того, чтобы наша немощь не приходила в смущение, полагая, что не может сделать ничего подобного делам столь великого пророка, который удостоился быть взятым на небеса в огненной колеснице, блаженный Иаков, намереваясь говорить о молитве Илии, предусмотрительно начал: *Илия был человек подобный нам, подверженный страданию.* В самом деле, никому из людей он не уступал в добродетели, но по плотскому рождению он был подобен нам. Как мы он был подвержен страданию и немощен душою и плотью. Он показал, что слаб плотью, когда искал пропитания у сарептской вдовы. Свою душевную слабость и подверженность страданию Илия показал, когда он, после возвращения воды земле и истребления идольских пророков и жрецов, испугавшись угроз (*minis exterritus*) одной ничтожной женщины, бежал через пустыню. А сколь ценно перед Господом молиться за малодушных и призывать их возвратиться к утерянному спасению, исповедав свои грехи, показано далее:

19. *Братья мои, если кто из вас уклонится от истины, [и обратит кто его,]* 20. *[Тот должен знать, что обративший грешника с ложного пути его, спасёт душу его от смерти и покроет множество грехов.]* Поскольку выше в этом Послании апостол удерживает наш язык от злословия и празднословия, то в конце [Послания] он весьма кстати показывает, какими, прежде всего, должны быть наши слова. Нам предписывается молиться Господу и петь псалмы всякий раз, когда нас гнетут различные скорби; исповедовать друг другу свои грехи, чтобы спастись; изо всех сил заботиться о здравии ближних не столько для временной жизни, сколько для вечности. Ведь если спасение от гибели плоти, которая некогда [всё равно] умрёт, заслуживает великой награды, то насколько большего заслуживает избавление от смерти души, которая будет жить вечно в небесном отечестве? Уместно заметить, что некоторые кодексы содержат [такие слова]: *спасёт душу свою от смерти.* А из-за неопределённости греческого текста такое понимание также может быть правильным. И действительно, кто исправляет заблуждающегося, тот приобретает для себя высшую радость небесной жизни. Сказано: *спасёт душу свою от смерти и покроет множество гре-*

хов. Кто обращает грешника от заблуждения к исправлению, тот скрывает его грехи от взора неподкупного Судьи, а все свои ошибки, допущенные перед лицом Всевидящего, покрывает заботой о ближнем, согласно словам псалмопевца: *блаженны те, чьи беззакония отпущены, и чьи грехи покрыты* (Пс 31:1). Блаженный Иаков не предлагает [в этом месте] забыть сказанное им прежде: *не многие делайтесь учителями, братья мои* (Иак 3:1). Ведь там он отстраняет от учительского служения тех, которые, будучи далеки от совершенства по своему поведению, дерзко стремились к учительству. Здесь же он наставляет людей во всех отношениях сведущих, что им следует делать из чувства братской любви для спасения ближних. То, что здесь сказано о делах учителя, в другом месте упоминается как дело любви, согласно словам блаженного апостола Петра: *ведь любовь покроеет множество грехов* (1 Пет 4:8). Нельзя оставить без внимания то, что обращение заблуждающегося совершается не только словами, но, прежде всего, добрыми делами. Ведь если кто-то даже без слов, своими добрыми делами показывает пример ближним, то этим он обращает их, побуждая подражать в раздаче милостыни, оказании странноприимства и в других добродетельных поступках, к которым прежде они были равнодушны. Этим он исполняет учительское служение и за спасение брата, которого он наставил, несомненно получит награду от милостивого Судьи.

М.В. Ковшов

ПРОБЛЕМА ЦЕНТРА БОГОСЛОВИЯ АПОСТОЛА ПАВЛА: ПРОЛЕГОМЕНЫ К АЛЬТЕРНАТИВНОМУ ПОДХОДУ

Вопрос о центре богословия апостола Павла до сих пор не нашел однозначного решения в современной библеистике. С точки зрения автора статьи, главной причиной тому является неверная постановка проблемы и неадекватная методология ее разрешения. В статье представлена попытка альтернативной методологии, которую автор апробирует на примере Послания к Римлянам. Используя категории современного литературоведения, автор показывает, что кульминацией этого Послания и одновременно его главной богословской темой является учение об усыновлении и прославлении человека, содержащееся в восьмой главе.

Ключевые слова: центр богословия апостола Павла, Послание к Римлянам, нарративный анализ, сюжет, кульминация, усыновление и прославление.

Найти способы выразить ситуационный и диалогический характер его (апостола Павла — М.К.) богословия, не ограничивая в то же время многообразие попыток понять его основные убеждения и наиболее глубокие вопросы и проблемы¹.

Виктор Пол Фёрниш

Проблема центра богословия апостола Павла: отсутствие научного консенсуса

Проблема центра богословия апостола Павла генетически связана с идеями Мартина Лютера, для которого такой центральной идеей стала доктрина об оправдании верой, изложенная в Послании к Римлянам. «Я жаждал понять Послание Павла к Римлянам, и ничто не препятствовало мне, кроме одной фразы: «праведность Бога». Мне казалось, что имеется в виду такая праведность,

Михаил Всеволодович Ковшов — кандидат богословия, преподаватель кафедры библеистики Московской православной духовной академии. Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ, проект № 10–04–00133а. В основу публикации положен доклад автора на Ежегодной научно-богословской конференции Санкт-Петербургской православной духовной академии 4 октября 2012 года.

¹ *Furnish V.P. Pauline Studies // The New Testament and Its Modern Interpreters / Ed. by J.E. Epp and G.W. MacRae. Philadelphia: Fortress, 1989. P. 338.*

когда наказание грешников считается благом. Ночью и днем размышлял я, пока не постиг, что праведность Божья — это праведность благодатная, когда только по Своей милости Он дарует нам оправдание по нашей вере. После этого я почувствовал, что родился заново и вошел в открытые врата рая. Все Писание приобрело новый смысл, и если прежде слова «праведность Божия» наполняли меня ненавистью, то теперь они открылись мне в своей невыразимой любви. Эта фраза Павла открыла мне путь на небо» — так сам М. Лютер описывал впоследствии итоги своих размышлений². С тех пор и до настоящего времени выводы о центре богословия апостола Павла чаще всего делались на материале Послания к Римлянам. Учитывая богословскую и сотериологическую значимость послания, такое положение дел представляется неудивительным. В силу исторических причин вопрос о богословском центре этого послания стал площадкой для католико-протестантских споров об оправдании, и проблема решалась скорее в конфессиональном, чем в научном ключе.

В течение прошедшего столетия на вопрос о центре богословия апостола Павла давались самые разные ответы. Однако, как указывал Виктор Пол Фёрниш, возможно, что «все разнообразие предложений касательно доктринального центра соответствует не столько характеру павлового мышления, сколько говорит о богословских взглядах его интерпретаторов»³. Методологический кризис в этой области выявил Семинар по ап. Павлу, проходивший в 1986–1995 гг. в рамках собрания Общества библейской литературы (Society of Biblical Literature). Многочисленные попытки определить некое ядро богословия апостола Павла, с которым согласились бы все участники Семинара, успеха не имели⁴.

Причина отсутствия консенсуса: неверная методология

Представляется, что главная причина отсутствия консенсуса в вопросе о центре богословия ап. Павла заключается в *неправильной постановке проблемы и неверной методологии*. Попытка рассмотреть учение апостола Павла сквозь призму одной центральной доктрины или идеи дает искаженное представление о его богословии, поскольку не отражает ситуационного и диалогического

²Цит. по: *Стотт Дж.* Послание к Римлянам. Божья Благая весть, предназначенная для всего мира. СПб.: «Мирт», 2003. С. 10–11.

³*Furnish V.P.* Pauline Studies. P. 335.

⁴Ход дискуссии о центре богословия апостола Павла описывается в нашей статье: *Ковшов М.В.* «Новые взгляды на Павла»: критический анализ современных западных подходов к исследованию посланий апостола язычников // Христианское чтение. 2011. № 6. С. 134–159.

ческого характера благовестия, выраженного в его посланиях, и в большей степени свидетельствует о богословских взглядах самого интерпретатора.

Поскольку проблема центра богословия апостола Павла зародилась под влиянием представлений Мартина Лютера (либо как реакция на них), все связанные с этим вопросы вращались вокруг одной центральной темы, идеи или повествования. В результате учение апостола Павла зачастую «укладывалось» в жесткие рамки систематического богословия. Сторонники противоположной точки зрения склонны вообще отказывать апостолу язычников в какой бы то ни было систематичности. Своеобразным итогом этого процесса стал методологический кризис, выявленный Семинаром по ап. Павлу.

Самый главный вопрос, который так и остался без ответа после Семинара, можно сформулировать следующим образом: как найти те *методы исследования*, которые могли бы выявить наиболее важные для самого апостола Павла вопросы и проблемы, не нарушая при этом принципов ситуационности и диалогичности?

Не претендуя на окончательное решение этой фундаментальной проблемы, мы хотели бы представить идеи, которые, на наш взгляд, могут способствовать этому процессу.

Пролегомены к альтернативному подходу

Подход, предлагаемый нами в данной статье в качестве альтернативы сложившимся методам поиска центра богословия апостола Павла, может показаться несколько необычным, однако, он основан на принципах риторического и нарративного анализа. Преимущественное внимание в ходе нашего анализа будет уделено структуре или композиции Послания к Римлянам. «Начиная с Мюленбурга, <...> библейские исследователи, применяющие риторический подход для исследования Священного Писания, уделяют основное внимание структуре (*taxis*) или композиции»⁵. Текст читается холистически, в его конечной форме; вопрос о его происхождении и редакциях не является релевантным: «Текст рассматривается последовательно, и его части соотносятся с целым»⁶. В остальном наш подход в большей степени соответствует основным принципам нарративного анализа библейского текста.

⁵ Olbricht T.H. Rhetorical Criticism // Dictionary of Biblical Criticism and Interpretation / Ed. by Stanley E. Porter. L.; N.Y.: Routledge, 2007. P. 326.

⁶ Long W.S. Narrative Criticism // Dictionary of Biblical Criticism and Interpretation / Ed. by Stanley E. Porter. L.; N.Y.: Routledge, 2007. P. 237.

Термин «нарративная критика» или «нарративный анализ» в библейских исследованиях является очень широким понятием, и с конца 70-х гг. прошлого столетия используется для обозначения литературно-критического (в противоположность историко-критическому) анализа библейского нарратива с различных методологических позиций⁷. В комплексной методологии нарративного анализа выделяют четыре основных этапа, хотя их хронологическая последовательность может быть различной у каждого конкретного исследователя⁸. Во-первых, это анализ *формы* текста с точки зрения его литературного вида и жанра. Во-вторых, анализ литературной *структуры* текста в категориях контекста, сюжета или фабулы, языковой игры и темы. В-третьих, исследование *действующих лиц*, в частности, таких стандартных ролей, как протагонисты и антагонисты. И, наконец, в-четвертых, *нарративная перспектива*, или те точки зрения, которые характерны для героев и действующих лиц⁹.

Мы сосредоточим внимание на втором этапе нарративного анализа, а именно, на сюжете или композиции Послания к Римлянам. Сюжет или фабула произведения включает в себя начало истории, последовательность событий, которые приводят к кульминации, и окончание¹⁰. Композиция может рассматриваться на макро- (целый текст) и микро- (отдельная перикопа) уровнях¹¹. В центре нашего внимания будет макро-структура послания как законченного смыслового целого.

Нарративный анализ обнаруживает поразительное разнообразие в подходах¹², поэтому мы расширим список традиционных для этого метода понятий с помощью принятых в литературоведении категорий развития сюжета. Это следующие понятия: *пролог*, или разъяснение содержания «событий, которые последуют в действии»¹³, *экспозиция*, которая представляет собой «обрисовку обстоятельств, при которых развернется действие, расстановку действующих

⁷ Gunn D.M. Narrative Criticism // To Each Its Own Meaning: An Introduction to Biblical Criticisms and Their Application / Ed. by Stephen R. Haynes, Steven L. McKenzie. L.: Knox, 1993. P. 171.

⁸ Излаг. по: Long W.S. Narrative Criticism. P. 237–238.

⁹ Ibid.

¹⁰ Ibid. P. 237.

¹¹ Ibid.

¹² Ibid. P. 238.

¹³ Бояджиев Гр. Пролог (в драматургии — повествовательное начало) // Литературная энциклопедия: В 11 т. М., 1929–1939. Т. 9. М.: ОГИЗ РСФСР, Государственный институт «Советская энциклопедия», 1935. Стб. 312.

сил, еще не вступивших в реальную борьбу»¹⁴, *ситуация* — «распределение всех действующих лиц произведения в их взаимоотношении к развитию действия»¹⁵, *коллизия* или *конфликт* как система противоречий, организующая произведение в единое целое¹⁶, *интрига*, выражающаяся «в том, что то или иное действующее лицо (или группа их) стремится осуществить какой-либо план, свою линию поведения, вступая в борьбу с противодействующими этой линии персонажами»¹⁷, *завязка*, в которой «создаются («завязываются») те конфликты, которые будут углубляться в процессе дальнейшего развития действия, вплоть до развязки, эти конфликты разрешающей»¹⁸, *развитие действия*; *кульминация* — момент наивысшего напряжения в развитии сюжета; *сворачивание действия* и *развязка*, в которой разрешаются противоречия и дается «то или иное решение поставленной автором проблемы»¹⁹.

По наблюдениям автора, данные категории могут быть применены к описанию композиции Послания к Римлянам. В результате их применения можно понять, какие именно богословские темы в этом послании являются наиболее важными, какова их взаимосвязь, последовательность, градация, и, таким образом, приблизиться к разрешению проблемы богословского центра данного послания.

Допустимость применения этих понятий для анализа Послания к Римлянам обусловлена следующими соображениями. Во-первых, перечисленные категории являются универсальными, мы можем проследить их в произведениях гораздо более древних, чем Послание к Римлянам, таких, как «Илиада» или «Одиссея» Гомера. Универсальность этих понятий обусловлена тем, что они всего лишь описывают те внутренние законы, по которым строится композиция любого повествовательного произведения. Однако Послание к Римлянам не является повествовательным произведением в строгом смысле этого слова; насколько адекватным будет описание его структуры с помощью сюжетных ка-

¹⁴ Михайлов П., Михайловский Б. Сюжет // Литературная энциклопедия: В 11 т. М., 1929–1939. Т. 11. М.: Художественная литература, 1939. Стб. 146.

¹⁵ Г. Б., Р. С. [Шор Р.] Ситуация // Литературная энциклопедия: В 11 т. М., 1929–1939. Т. 10. М.: Художественная литература, 1937. Стб. 757.

¹⁶ Л.Т. [Тимофеев Л.] Конфликт // Литературная энциклопедия: В 11 т. М., 1929–1939. Т. 5. М.: Издательство Коммунистической академии, 1931. Стб. 457.

¹⁷ Интрига // Литературная энциклопедия: В 11 т. М., 1929–1939. Т. 4. М.: Издательство Коммунистической академии, 1930. Стб. 549.

¹⁸ Л. Э. [Лунин Э.] Завязка // Литературная энциклопедия: В 11 т. М., 1929–1939. Т. 4. М.: Издательство Коммунистической академии, 1930. Стб. 263.

¹⁹ Михайлов П., Михайловский Б. Сюжет // Литературная энциклопедия. Т. 11. Стб. 146.

тегорий? Возможность применения категории сюжета к Посланию к Римлянам обусловлена его уникальностью в сравнении с другими посланиями апостола Павла. Еще Аристотель в «Поэтике», уделяя особое внимание проблеме сюжета и говоря о нем как о «подражании действию» и «сочетании фактов»²⁰, указывал на его особое значение в драме, в особенности, в трагедии. Послание к Римлянам предельно драматично, поскольку в нем описывается история грехопадения и искупления Богом павшего человечества, его восстановления в первоначальное состояние и спасения. В православном богословии традиционно принято называть Божественные действия по спасению павшего человека «домостроительством спасения», которое Бог Отец совершает через Иисуса Христа во Святом Духе. Божественное домостроительство спасения совершается в истории и поэтому имеет определенный план, цели и задачи, и т.д. В категориях литературоведения домостроительство будет представлять собой *фабулу*, т. е. определенную последовательность событий, которая реализуется в *сюжете* Послания к Римлянам²¹. Иными словами, апостол Павел в своем послании пытается разъяснить и истолковать ту последовательность Божественных действий, которая уже имела место (или только произойдет в будущем) в человеческой истории.

Анализ сюжета Послания к Римлянам

Попытаемся проследить вышеназванные сюжетные категории в Послании к Римлянам. *Прологом* в Послании к Римлянам вполне можно назвать его преискрипт и проэпий. В начале послания апостол перечисляет его основные темы, такие как «(Рим 1:2–7): (1) благая весть Божья; (2) преемственность пророчествам Священных Писаний; (3) акцент на Иисусе, Сыне Давидове и Сыне Божьем; (4) Его воскресение, возвещающее новую эпоху эсхатологии; (5) и Его господство, определяющее Его область влияния, в том числе — и с помощью Павла, распространяется на всех язычников; (6) среди которых верующие римляне причисляются к избранным и возлюбленным Божьим»²². Павел говорит о том, что возвещает христианам Рима благовестие (Рим 1:9;16) и хочет «утешить-

²⁰Аристотель. Об искусстве поэзии. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1957. С. 57.

²¹Понятием фабулы «обозначается повествовательная основа, прямая последовательность рассказанных событий, как она может быть в конечном счете восстановлена читателем, в отличие от сюжета, который образуется последовательностью событий в том виде, в каком она сообщается автором». Михайлов П., Михайловский Б. Сюжет // Литературная энциклопедия. Т. 11. Стб. 147.

²²Словарь Нового Завета. Т. 2: Мир Нового Завета / Ред. Эванс К. и др. М.: ББИ, 2010. С. 684.

ся с ними общей верой» (Рим 1:12). Иначе говоря, в цели апостола в данном послании входит сообщить римским христианам всю полноту богооткровенного вероучения.

В последующих трех главах апостол Павел последовательно доказывает, что все без исключения люди находятся под властью греха: язычники, уклонившиеся в идолопоклонство, преданы «постыдным страстям» (Рим 1:26), а иудеи, несмотря на наличие данного им Богом закона, не могут соблюсти во всей полноте его постановлений. Вывод, который делает апостол, однозначен и непреложен: как иудеи, так и язычники, «все под грехом» (Рим 3:9). Эти главы можно считать *ситуацией* в композиции послания²³, поскольку здесь описываются его «основные действующие персонажи»: иудеи, язычники и, конечно, «Бог, действующий в истории», пользуясь терминологией Мирча Элиаде²⁴. Можно было бы даже назвать эту ситуацию *коллизией*²⁵, поскольку она содержит противоречия, которые на первый взгляд представляются непреодолимыми: оказывается, что не только язычники, но и богоизбранный народ находится под властью греха, а значит, достигнуть спасения в принципе невозможно. Эти главы можно также считать *экспозицией* послания, поскольку они (до 3:20 — М.К.) во многом статичны. Здесь всего лишь описывается наличная ситуация, однако отсутствует ответ на вопрос, как из нее выйти.

Таким образом, зарождается *интрига* послания: как можно разрешить этот гордиев узел проблем и противоречий? А заодно и *завязывается* действие: конфликтная ситуация создана, основные персонажи описаны. Что же дальше? Есть ли выход из этой, по-видимому, безвыходной ситуации?

Апостол Павел отвечает на этот вопрос в рассуждении о праведности Божией (δικαιοσύνη θεοῦ), содержащемся в третьей главе послания (Рим 3:21 и далее). Мы не будем подробно останавливаться на всех смыслах и аспектах этого многогранного понятия, а также на вопросе о том, какая из его интерпретаций является наиболее адекватной. Хотелось бы лишь отметить, что вне зависимо-

²³ Ситуация представляет собой «...взятое в определенный момент соотношение действующих сил, взаимоотношение персонажей». Михайлов П., Михайловский Б. Сюжет // Литературная энциклопедия. Т. II. Стб. 143.

²⁴ См.: Элиаде М. Миф о вечном возвращении (архетипы и повторение) // Элиаде М. Космос и история. (Избранные работы). Пер. с англ. и франц. яз. / Под ред. Григулевич И.Р., Гаспарова М.Л. М.: «Прогресс», 1987. С. 101.

²⁵ «Ситуация, обнаруживающая резко выраженные противоречия, противоположность действующих в произведении сил, называется коллизией». Михайлов П., Михайловский Б. Сюжет // Литературная энциклопедия. Т. II. Стб. 144.

сти от того, как мы понимаем оправдание — юридически, декларативно, органически, как усвоенную или вмененную праведность, — это место **не может быть названо богословским центром или главной темой послания**, поскольку оправдание представляет собой всего лишь *начальную ступень* выхода из кризиса, порожденного человеческим грехом. Подчеркнем еще раз: мы вовсе не хотим сказать, что смысл этого понятия не важен. Несомненно, наше понимание этого богословского концепта имеет огромное значение. Однако в плане общей композиции Послания к Римлянам рассуждение о праведности Божией определенно не является центральным, а служит всего лишь введением к его основной теме. Открывая Свою праведность, Бог вмешивается в естественный ход истории и разрывает клубок неразрешимых противоречий, порожденных человеческим грехом. И именно с этого момента начинается *развитие действия* в послании.

Развивая свою мысль, апостол Павел говорит о смерти (Рим 3:25) и воскресении (Рим 4:25) Господа Иисуса Христа как нашем оправдании (Рим 3:21–31), и указывает на веру как на путь к оправданию, приводя в пример Авраама (Рим 4:1–25). Следствием оправдания становится мир человека с Богом (Рим 5:1–11). Особое внимание хотелось бы обратить на надежду славы Божией (ἐλπίς τῆς δόξης τοῦ θεοῦ), о которой апостол Павел говорит в начале пятой главы (Рим 5:2). Эта тема достигнет своего наивысшего развития в кульминации послания.

Следующим важным пунктом в рассуждении апостола Павла можно считать христологическое учение, изложенное в пятой главе. Выражаясь языком современной библеистики, мы в данном случае можем говорить о разных типах христологии: Господь Иисус Христос предстает как Искупитель, Примиритель и Новый Адам. Если из завязки мы узнали, *что* Бог совершил для спасения человечества, то теперь мы узнаем о том, *как* Он это сделал. Богочеловек Иисус Христос становится Посредником между Богом и людьми. Как Бог, Он искупает и спасает падшее человечество, и как Человек возглавляет его, становясь Новым Адамом. Апостол противопоставляет два человеческих семейства — потомков падшего Адама и новое человечество, возрожденное в Господе нашем Иисусе Христе (Рим 5)²⁶. В данном случае св. Павел использует метод типологической экзегезы Ветхого Завета: ветхий Адам есть «образ будущего (греч. τύπος τοῦ μέλλοντος)», нового Адама, то есть Иисуса Христа. Через преступ-

²⁶Best E. One Body in Christ. A Study in the Relationship of the Church to Christ in the Epistles of the Apostle Paul. L.: SPCK, 1955. P. 42.

ление первого Адама грех и смерть перешли во всех его потомков (Рим 5:12), а благодаря послушанию Нового Адама все люди получают оправдание и жизнь (Рим 5:18–19). Христос, таким образом, становится родоначальником нового человечества, освобожденного от греха и смерти. Теперь возрожденное во Христе человечество происходит уже не от ветхого Адама, но от Нового, как от своего Главы и Источника. Человек становится членом одной большой семьи, Глава которой — Сам Иисус Христос²⁷.

Но каким образом человек может стать причастным к этому новому роду — новому человечеству, которое происходит от Нового Адама, и войти таким образом в возрожденную человеческую семью? Апостол отвечает и на этот вопрос. Благодаря крещению мы входим в теснейшее единство со Христом, мы «соумираем» и «совоскресаем» вместе с Ним, становясь мертвыми для прежней греховной жизни и приобщаясь к обновленному бытию во Христе (Рим 6:2–7:6). Однако и это состояние не является конечной целью. Напротив, для каждого человека в отдельности крещение становится только началом пути. Доказательством этого могут служить последующие рассуждения апостола, которые находятся в шестой и седьмой главах. Апостол Павел противопоставляет «рабство греху» и «рабство праведности»: «Освободившись же от греха, вы *стали рабами праведности* (ἐδουλώθητε τῇ δικαιοσύνῃ)» (Рим 6:18). С другой стороны, облекшись во Христа, верующие освобождаются не только от власти греха, но и от власти закона. В качестве пояснения этой мысли апостол Павел приводит хорошо известный пример со вдовой: как вдова освобождается от закона супружества и может выйти замуж за другого мужа, так и христиане, «умерев для закона телом Христовым», уже не находятся под его властью и могут свободно служить Богу (Рим 7:2–6).

Казалось бы, трудно представить более блаженное состояние: над христианами уже не властвует ни закон, ни сила греха. Означает ли это, что они больше не могут грешить? Оказывается, не все так просто. Апостол отвечает на этот вопрос, противопоставляя закон Божий закону греха, а также закон Духа Жизни во Христе жизни по плоти. Чаще всего считается, что находящееся в седьмой главе рассуждение о бессилии человека перед властью действующего в нем греха относится только к его подзаконному состоянию (Рим 7:7–25). Однако если мы будем понимать это место только таким образом, оно не будет вписываться в общую композицию отрывка: зачем вновь возвращаться к проблеме закона,

²⁷ Barrett C.K. From First Adam to Last. A Study in Pauline Theology. L.: Adam & Charles Black, 1962. P. 97.

если речь идет уже о бытии во Христе? С другой стороны, если мы отнесем это место не только к человеку под законом, но и к человеку под властью веры, оно органично впишется в общую логику рассуждения апостола Павла. Иными словами, то, о чем говорит здесь апостол Павел, можно отнести к двум законам: как к «закону дел», так и к «закону веры» (ср. Рим 3:27). Даже после принятия крещения человек не освобождается автоматически от власти греха, но всего лишь получает силу бороться с ним. Своим «постоянством в добром деле» человек должен доказать, что он действительно ищет «славы, чести и бессмертия» (Рим 2:7). Результатом этого трудного и длительного процесса борьбы с самим собой и с царствующим в себе грехом становится дарование человеку «жизни вечной» (Рим 2:7). О том, что подразумевает под собой это важнейшее для богословия апостола Павла понятие, он рассказывает в восьмой главе, которую можно считать *кульминацией* всего послания.

Напряжение сюжета в этом месте достигает своей наивысшей точки, своего апогея. Вряд ли кто-либо даже в самых смелых своих мечтах мог представить, «что приготовил Бог любящим Его» (1 Кор 2:9). В результате непрестанной борьбы и аскетического подвига в течение всей жизни человека он удостоивается величайшей чести — становится сыном Божиим, получая усыновление (υιοθεσία) Богу Отцу через Сына во Святом Духе, божественное наследство (κληρονομία) вместе со Христом и в будущем — вечную славу (δόξα) на небесах (см. Рим 8:14–18).

На наш взгляд, перечисленные идеи являются главными богословскими концептами в Послании к Римлянам. Причем апостол Павел подчеркивает, что спасение человека имеет значение не только для него самого, но служит и освобождению «от суеты» (ματαιότης) всего тварного космоса, который «совокупно стенает и мучится доньше» (Рим 8:23).

Ход рассуждений апостола Павла в первых восьми главах послания можно представить в виде схемы²⁸ (Рис. 1.).

После возвышенного, если не сказать восторженного, рассуждения о будущей судьбе человечества нить рассуждения внезапно будто бы обрывается, когда апостол Павел переходит к вопросу о судьбе Израиля (главы 9–11). На первый взгляд это рассуждение здесь не к месту, поскольку оно как бы разры-

²⁸При изложении богословия первых восьми глав Послания к Римлянам использована наша более ранняя статья, посвященная богословскому анализу этих глав (См.: *Ковшов М.В.* Сотериологическое измерение богообщения в богословии святого апостола Павла на примере Послания к Римлянам // *Христианское чтение.* 2011. № 1. С. 115–138).

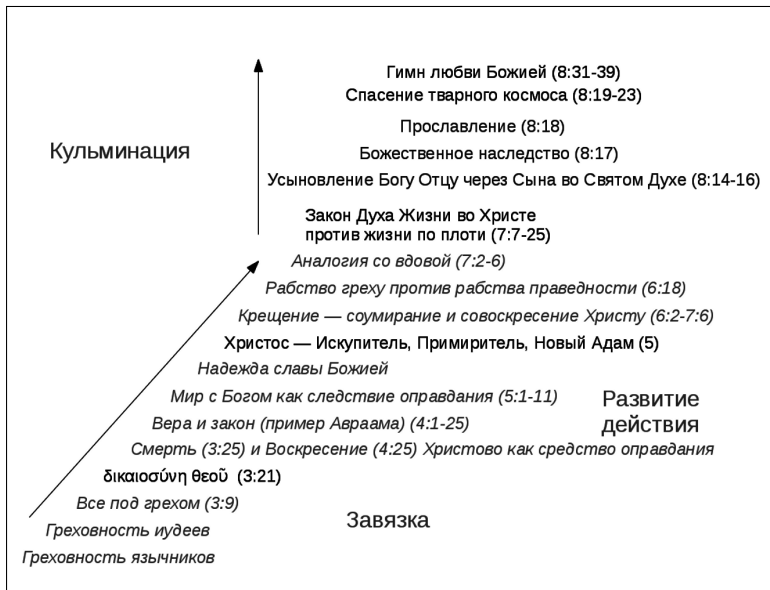


Рис. 1. Структура Рим 1–8

вает общую композицию послания на две части. Однако это не совсем так. Изложив домостроительство спасения человека в виде стройной системы, апостол Павел словно задается вопросом: как быть с богоизбранным народом — Израилем? Ведь это ему изначально были даны обетования и обещаны блага, которыми теперь пользуются язычники? Прекрасный развернутый ответ на этот вопрос содержится в девятой-одиннадцатой главах послания. Мы не будем останавливаться на экзегезе этого проблемного места, отметим лишь, что значение понятия «Израиль» на протяжении этих трех глав несколько раз очевидным образом меняет свое значение. В общем плане композиции послания к Римлянам это место знаменует переход к *сворачиванию действия*.

В качестве итога своего рассуждения апостол Павел указывает, что как иудеи, так и язычники объединены в одно Тело во Христе (Рим 12:5), и спасение они могут обрести только в Его Церкви. Вслед за этим тон рассуждения плавно понижается через нравственные наставления (Рим 12:6–21), вопрос об отношении ко властям (13:1–7) и проблему «неможных в вере» (Рим 14), подводя нас к

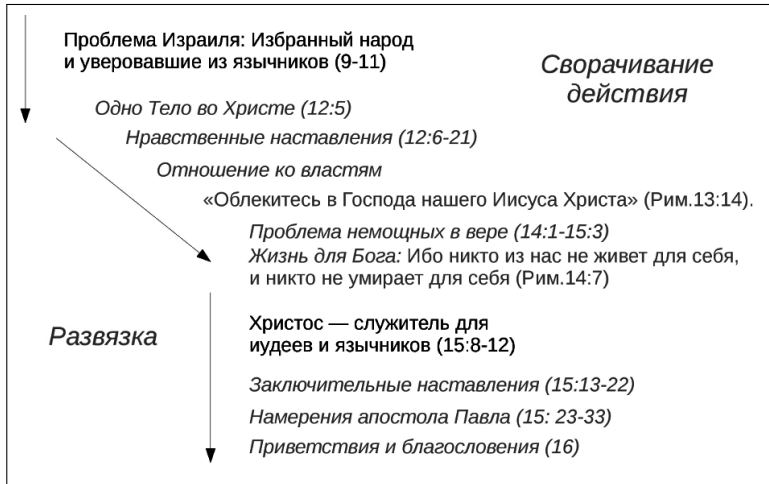


Рис. 2. Структура Рим 9–16

развязке послания. Однако и в этой части проскальзывают наиболее важные для апостола Павла богословские идеи, такие, как облечение во Христа (Рим 13:14), новая жизнь для Бога (Рим 14:7). В заключительных наставлениях, знаменующих *развязку* послания, апостол Павел, подводя итог своим рассуждениям на протяжении всего письма, вновь вспоминает о Христе как слуге не только для иудеев, но и для язычников (Рим 15:8–9). Заканчивается послание многочисленными приветствиями и традиционным для апостола Павла благословением (Рим 16).

Ход рассуждений апостола Павла в оставшихся восьми главах послания можно резюмировать в виде следующей схемы (Рис. 2).

С помощью проведенного анализа мы хотели показать, что идеи усыновления и прославления являются кульминацией Послания к Римлянам и могут быть названы наиболее важными богословскими концептами в этом послании. В случае, если работа не только с Посланием к Римлянам, но и с другими письмами св. апостола Павла в подобном ключе будет продолжена, мы сможем приблизиться к ответу на вопрос о ключевых темах богословия апостола Павла, не нарушая принципов их ситуационности и диалогичности.

В заключение хотелось бы отметить, что предложенная методология не является универсальной, и ее нельзя механически «приложить» ко всем прочим посланиям ап. Павла; необходимо исходить из интенции самого послания, что мы и попытались сделать на примере послания к Римлянам.

Источники и литература

1. *Аристотель*. Об искусстве поэзии. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1957. 183 с.
2. *Ковшов М.В.* «Новые взгляды на Павла»: критический анализ современных западных подходов к исследованию посланий апостола язычников // *Христианское чтение*. 2011. № 6. С. 134–159.
3. *Ковшов М.В.* Сотериологическое измерение богообщения в богословии святого апостола Павла на примере послания к Римлянам // *Христианское чтение*. 2011. № 1. С. 115–138.
4. Литературная энциклопедия: В 11 т. М., 1929–1939. Т. 4. М.: Издательство Коммунистической академии, 1930. [IV], 716 стб.: ил. Т. 5. М.: Издательство Коммунистической академии, 1931. [IV], 784 стб.: ил. Т. 9. М.: ОГИЗ РСФСР, Государственный институт «Советская Энциклопедия», 1935. 832 стб.: ил. Т. 10. М.: Художественная литература, 1937. 936 стб.: ил. Т. 11. М.: Художественная литература, 1939. 824 стб.: ил.
5. *Словарь Нового Завета*. Т. 2: Мир Нового Завета / Под ред. Эванс К. и др. М.: ББИ, 2010.
6. *Стотт Дж.* Послание к Римлянам. Божья Благая весть, предназначенная для всего мира. СПб.: «Мирт», 2003.
7. *Элиаде М.* Миф о вечном возвращении (архетипы и повторение) // *Элиаде М.* Космос и история. (Избранные работы). Пер. с англ и франц. яз. / Под ред. Григулевич И.Р., Гаспарова М.Л. М.: «Прогресс», 1987. С. 27–144.
8. *Barrett C.K.* From First Adam to Last. A Study in Pauline Theology. L.: Adam & Charles Black, 1962. 124 p.
9. *Best E.* One body in Christ. A study in the relationship of the Church to Christ in the Epistles of the Apostle Paul. L.: SPCK, 1955. 250 p.
10. *Dictionary of Biblical Criticism and Interpretation* / Ed. by Stanley E. Porter. L.; N.Y.: Routledge, 2007. 406 p.

11. *Furnish V.P.* Pauline Studies // The New Testament and Its Modern Interpreters / Ed. by J.E. Epp and G.W. MacRae. Philadelphia: Fortress, 1989. P. 321–350.
12. *Gunn D.M.* Narrative Criticism // To Each Its Own Meaning: An Introduction to Biblical Criticisms and Their Application / Ed. by Stephen R. Haynes, Steven L. McKenzie. L.: Knox, 1993. P. 171–195.

Протоиерей Александр Прокопчук

ПОСТРОЕНИЕ АРГУМЕНТАЦИИ СВ. АП. ПАВЛА В ПЕРВОМ ПОСЛАНИИ К КОРИНФЯНАМ

Исследование посвящено раскрытию принципов аргументации апостола Павла в Первом послании к Коринфянам. Для обоснования своей позиции по различным проблемам коринфской общины Павел выстраивает сложную доказательную базу. Обсуждение каждой проблемы опирается на конкретные темы (связь со Христом, смысл искупления, Святой Дух, единство церкви, назначение крещения и Евхаристии, эсхатология и др.).

Сравнение отрывков показывает, что ап. Павел рассуждает согласно определённой модели мышления, которая каждый раз повторяется. Он не ограничивается апелляцией к известным заповедям закона Моисеева, а используя совсем другие доводы подходит к решению указанных проблем с экзистенциальных позиций.

Для него христиане — подлинники правопреемники священной истории по духу, а не «по плоти», как его соплеменники. По мысли ап. Павла, коринфские верующие являются эсхатологическим Израилем, новым народом Божиим, который противопоставляется язычникам, с одной стороны, и Израилю по плоти — с другой (12:2). Основными признаками этого отделения стало не соблюдение ограничений ветхозаветного закона, а нравственное поведение, обусловленное освящающим Духом Божиим.

Ключевые слова: Апостол Павел, Закон, Первое послание к Коринфянам.

Заповеди Моисея «...да не будет у тебя других богов пред лицом Моим. <...> Не поклоняйся им и не служи им. <...> Не прелюбодействуй. Не кради. Не произноси ложного свидетельства на ближнего твоего. Не желай дома ближнего твоего; не желай жены ближнего твоего <...> ничего, что у ближнего твоего» (Исх. 20:3, 5, 14–17) на протяжении веков определяли жизнь еврейского народа. Однако Павел, рассматривая в Первом послании к Коринфянам все эти темы, ни разу не цитирует сами заповеди. Это тем более странно, что он видит в Церкви духовный Израиль (10:18), а евреев исхода считает «отцами» верующих Коринфа (10:1). Он даже требует от коринфян выполнить правило об удалении квасного хлеба накануне Пасхи.

Протоиерей Александр Прокопчук — преподаватель Свято-Тихоновского гуманитарного университета, клирик московского храма Трёх святителей на Кулишках.

В небольшом по объёму отрывке 6:12–20 Павел ополчается против блуда. Поразительно, что, выдвигая множество доводов против этого греха, он ни разу не ссылается ни на заповедь Декалога, ни на слова самого Иисуса Христа, хотя в других местах послания делает это неоднократно. Раскрытию принципов аргументации апостола в Первом послании к коринфянам посвящено данное исследование.

Для обоснования своей позиции по различным проблемам коринфской общины ап. Павел выстраивает сложную доказательную базу, к рассмотрению которой мы переходим. (Ссылки на аргументы апостола будут выделены жирным шрифтом и помещены в таблицу, в которой каждому из доводов присвоено наименование).

Дробления на группы (1:10–4:21). Поскольку вслед за ап. Павлом в Коринф пришли и другие проповедники, коринфские христиане стали разделяться на партии в соответствии с тем, кто из миссионеров обратил их к вере. Именно на это указывает апостол в 12 ст.: «Каждый из вас говорит: я Павлов, а я Аполлосов, а я Кифин, а я Христов»¹. Такое противопоставление затмевало ту непреложную истину, что вся Церковь всецело принадлежит Иисусу Христу и не может быть никоим образом поделена. Более того, считать своё обращение прерогативой отдельного проповедника нелепо, поскольку христианское спасение, которое все они возвещают, является исключительно заслугой Иисуса Христа: «Неужели разделился Христос? Разве Павел был распят за вас? Или во имя Павла вы были крещены?» **(1:13)**. Следовательно, деления подрывают назначение искупления и обесценивают смысл крещения.

Оказавшись в Коринфе, ап. Павел не занимался вербовкой своих сторонников и поэтому лично никого не крестил: «...чтобы кто не сказал, что во имя мое вы были крещены» **(1:15)**. Назначение своего служения он видел в проповеди, а не в том, чтобы собирать общину своих последователей, тем самым был чужд любой фракционной деятельности.

Все достижения прежней мудрости для Павла ничего не значат, «...поскольку мир своей мудростью не познал Бога в премудрости Божией» **(1:21)**. Это обнаружило всю ограниченность и односторонность человеческого понимания, замысел Божий о спасении оказался недоступен ему. Поэтому весь запас человеческих знаний не может стать ключом к богопознанию. Кроме того, любая мудрость носит преходящий характер, так как Бог погубит «мудрость

¹Все цитаты из Нового Завета приводятся по изданию: Новый Завет Господа Нашего Иисуса Христа / Перевод с греческого подлинника под редакцией еп. Кассиана (Безобразова). М., 2001.

мудрецов, и разум разумных» отвергнет (1:19), Он уничтожит «сущее» (1:28) и устранил «мудрости века сего и князей века сего, обречённых на упразднение» (2:6). Разумеется, что этот замысел не мог быть известен никому из людей (2:9). Людям он открывается Духом Святым, Который знает о Боге всё. Причастность верующих Духу даёт им знание замысла Божия: «Мы же приняли не духа мира, но Духа, Который от Бога, чтобы знать дарованное нам Богом...» (2:12).

Те учителя, которые после него пришли в Коринф, нашли там уже созданную им общину, поэтому их деятельность ап. Павел уподобляет строительству на готовом основании: «По благодати Божией, данной мне, я, как мудрый зодчий, положил основание, а другой строит на нем. <...> Ибо другого основания никто не может положить, кроме положенного, которое есть Иисус Христос» (3:10–11). Чтобы обозначить различие вклада последующих миссионеров, апостол говорит, что строили они из разных материалов (3:12).

Как можно оценить вклад каждого? Его испытает Бог огнём последнего Суда: «...каждого дело станет явным; ибо День покажет, потому что он в огне открывается, и каждого дело, каково оно есть, огонь его испытает. Если чье дело пребудет, — то, которое он на нем построил, — он получит награду; если чье дело будет сожжено, он потерпит ущерб, сам же будет спасён, но так, как бы сквозь огонь» (3:13–15). Павел допускает, что деятельность некоторых проповедников может не выдержать такой проверки. Однако это не означает окончательного осуждения таких наставников. Хотя их дело «сгорит», сами они сумеют спастись, словно человек, выбегающий из горящего дома. Гарантией является то, что они «строили» на основании, которое раньше заложил Павел. При этом само основание не подлежит испытанию (так как это Иисус Христос), испытывается лишь прочность постройки.

Доступ к спасению открыт для всех в одинаковой мере, независимо от того, кто конкретно привёл человека ко Христу: «...жизнь, или смерть, или настоящее или будущее — всё ваше...» (3:22). Верующие вообще не принадлежат никому из людей: «...вы же — Христовы, а Христос Божий» (3:23). И поскольку в конечном итоге всё принадлежит Иисусу Христу, никто из учителей не вправе себя возвышать.

Гордыня и самодовольство некоторых коринфян породили в них как духовных учителей иллюзию самодостаточности. Их ложному самовозвышению Павел противопоставляет добровольное самоуничижение апостолов. «Мы безумны ради Христа, а вы разумны во Христе; мы немощны, а вы крепки; вы славны, а мы в бесчестии. До нынешнего часа мы и голод терпим, и жажду, и

наготу, и заушения, и скитаемся и трудимся, работая своими руками; ругаются над нами — мы благословляем; гонят нас — мы терпим; поносят нас — мы молимся» (4:10–13). Благодаря своим трудам они не только не упрочили своё положение в обществе, но, напротив, «по видимости» ничего не достигли в этой жизни: «Мы сделали сором для мира, отбросами для всех до нынешнего времени» (4:13).

Свою жизнь как апостола Павел описывает не для того, чтобы унижить коринфян, а чтобы она стала для них примером: «Итак, прошу вас: подражайте мне» (4:16). Какие бы учителя ни появлялись после него в Коринфе, он уверен, что его значение для тамошней церкви навсегда останется неизменным. Павел считает себя отцом коринфских христиан и вразумляет их как своих детей: «Ведь если даже вы имеете тьму наставников во Христе, вы имеете, однако, не многих отцов, ибо родил вас я во Христе Иисусе чрез Евангелие» (4:15). Апостол намерен в ближайшее время прийти в Коринф, но не хочет, чтобы его возвращение сопровождалось наказанием возгордившихся: «Что вы хотите? Прийти мне к вам с жезлом или с любовью и духом кротости?» (4:21).

Кровосмешение (5:1–13). Коринфяне оказались настолько поглощены собственным величием, что не придали этому факту никакого значения (5:2), поэтому теперь, вдали от своих чад, апостол делает то, что должен был сделать, если бы был у них: «Ибо я, отсутствуя телом, но присутствуя духом, уже решил, как бы находясь у вас, о том, кто это совершил: во имя Господа нашего Иисуса Христа, когда будете собраны вы, и мой дух с вами, <...> предать такого человека сатане на сокрушение плоти, чтобы дух спасён был в День Господень» (5:3–5). Примирение с грехом показало неоправданность самодовольства и иллюзорность благополучия коринфской общины. «Нехороша ваша похвальба» — отмечает Павел.

Жизнь верующих в Церкви он рассматривает как «новый исход», паломничество в небесное отечество: «Разве вы не знаете, что малая закваска заквашивает всё тесто? Очистите старую закваску, чтобы быть вам новым тестом, так как вы бесквасны. Ибо и Пасха наша, Христос, был заклан. Итак, будем праздновать не со старой закваской и не с закваской порока и лукавства, но с опресноками чистоты и истины» (5:6–8). Как для израильтян удаление квасного было необходимым условием вкушения пасхального агнца, так для христиан вкушение Христа, Которого Павел называет пасхальным приношением, несовместимо с наличием блудодеяния: «... я написал вам не общаться, если кто, именуясь братом, будет или блудником, или любостяжателем, или идолослужителем, или ху-

лителем, или пьяницей, или грабителем: с таковым даже вместе не есть» (5:11). Предписание не пускать таких людей на совместную трапезу («с таким даже и не есть вместе») означает исключение их из общинной жизни: «...изымите злого из вашей среды» (5:13).

Тяжбы (6:1–11). Социальный статус большинства членов Коринфской церкви был не высок, поэтому они прибегли к помощи судей из языческого окружения. Апостол Павел использует эту ситуацию, чтобы ещё раз укорить коринфян за их надменность: хотя они так гордятся собой, среди них не нашлось ни одного мудрого, кто бы мог рассудить братьев (6:5). Абсурдность происходящего в Коринфе становится ещё яснее, если принять во внимание, что верующие ставят судьями над собой тех, кого сами впоследствии должны судить (6:2). Апостол не исключает возможности общения с такими людьми, но делать «непризнаваемых церковью» судьями недопустимо, поскольку в этом случае неверные ставятся выше Церкви (6:4).

И наконец главное — такие суды разрушают братские отношения внутри общины: «...вы обижаете и обираете, и притом братьев» (6:8), — восклицает Павел. В недостойном поведении коринфских христиан, обращавшихся в гражданский суд для того, чтобы вымогать и отбирать имущество братьев с помощью неверных, Павел видит возвращение некоторых из них к прошлой жизни воров и грабителей: «Или вы не знаете, что неправедные Божьего Царства не наследуют? Не заблуждайтесь: ни блудники, ни идолослужители, ни прелюбодеи, <...> ни воры, ни любостяжатели, ни пьяницы, <...> ни грабители — Царства Божия не наследуют. И такими были некоторые из вас; но омылись, но были освящены, но были оправданы именем Господа Иисуса Христа и Духом Бога нашего» (6:9–11). Итак, недостойное поведение этих христиан, во-первых, полностью перечёркивает смысл их обращения и крещения, а во-вторых, если они не изменятся, то лишат себя спасения и «не войдут в Царство Божие».

Блуд (6:12–20). Ап. Павел вновь возвращается к теме блуда. Под влиянием греческой философии некоторые из коринфян считали, что даже разврат допустим, поскольку то, что мы делаем со своим телом, не имеет принципиального значения.

Ап. Павел не отрицает того, что всё, связанное с телом, имеет преходящий характер. Однако предназначение тела намного выше удовлетворения временных потребностей. Воплощение и воскресение Иисуса Христа вынуждают по-новому взглянуть на человеческое тело: «А Бог и Господа воздвиг и нас воздвигнет силой Своей» (6:14). Хотя все функции тела не нужны в вечности, са-

мо тело не будет упразднено, оно воскреснет для вечной жизни с Богом. Уже сейчас тела верующих составляют единое Тело Церкви, но в случае блуда то, что принадлежало Христу, переходит в достояние блудницы: «Разве вы не знаете, что тела ваши — члены Христовы. Итак, взяв члены у Христа, сделаю ли их членами блудницы? Отнюдь нет» (6:15). Благодаря сочетанию со Христом в крещении тело получает Св. Духа (12, 13) и превращается в живой храм, поэтому разврат затрагивает не только телесную составляющую человека, но и духовную: «...прилепляющийся к Господу — один с Ним дух. <...> Тело ваше есть храм Святого Духа, Который в вас, Которого вы имеете от Бога. <...> Вы себе не принадлежите», ибо «вы были куплены дорого» (6:17, 19). Искупление, совершённое Иисусом Христом, означает, что верующие перешли в «собственность» Бога. Блуд обесценивает спасительное дело Христа и аннулирует искупление, поэтому распутство — это не игнорирование тела, а преступление против него (6:18).

Брак (7:1–40). Совет коринфянам вступать в брак (ст. 2) — не повеление, а снисхождение к немощам плоти. Павел, который всю свою жизнь без остатка посвятил служению Богу, хотел бы, чтобы и другие верующие жили как он, но уважает в братьях проявления личности: «А я хочу, чтобы все люди были, как и я; но каждый имеет свое дарование от Бога, один так, другой иначе» (7:7). Если же одна из супружеских сторон захочет расторжения брака, есть хорошо известное указание Иисуса Христа: «...что Бог сочетал, того человек да не разлучает» (Мк. 10:9). Павел только комментирует эти слова: «А женатым повелеваю не я, но Господь: жене с мужем не разлучаться, <...> а мужу жены не отпускать» (7:10–11). Можно думать, что, несмотря на заповедь Господа, некоторые жены в Коринфе все-таки оставили своих мужей. Поскольку супруги соединяются друг с другом на всю жизнь (7:39), Павел указывает, что таким женщинам предлежат только два пути: примирение с супругом или безбрачие.

Любое состояние человека в мире апостол рассматривает как исполнение воли Божией, поэтому он установил для всех церквей общее правило — не пытаться изменить своё положение и стараться ничего не менять в жизни: «Пусть каждый не поступает иначе, как уделил ему Господь, каждый как призвал его Бог. Так я и предписываю во всех церквях» (7:17). Отношения с Богом определяются не обрезанием или не обрезанием, а готовностью исполнять заповеди Божии. Апостол не хочет, чтобы христиан тревожило или смущало то их положение, которое не может быть изменено: «Каждый в состоянии, в каком призван, в том пусть и пребывает. Рабом ли ты призван, — не беспокойся, но ес-

ли и можешь сделаться свободным, лучше воспользуйся². Ибо раб, призванный в Господе, есть вольноотпущенник Господа; подобно и призванный свободным есть раб Христов» (7:20–22). Центральное положение послания — о принадлежности всех верующих Иисусу Христу, то есть Богу, а не людям³. Бог приобрёл их для Себя смертью Своего Сына: «Вы дорого куплены: не делайтесь рабами людей» (7:23).

Ап. Павел ещё раз подчёркивает, что, решая вопросы брака и девства, он высказывает лишь свою точку зрения: «Итак, вот что полагаю хорошим по настоящей нужде: хорошо человеку быть так» (7:26). Выражение «по настоящей нужде» означает напряжённое эсхатологическое ожидание, которым жила ранняя Церковь. В преддверии Второго пришествия Иисуса Христа любую активность, уверен Павел, необходимо свести на нет: «Но вот, что я говорю, братья: время коротко, впредь пусть и имеющие жен будут, как не имеющие...» (7:29). Все связи человека с миром должны быть разорваны, «...ибо проходит образ мира сего. А я хочу, чтобы вы были без забот» (7:32). Как и прежде, в окончательном решении относительно брака апостол руководствуется правилом ничего не менять, в том числе и вдовам: «Но она блаженнее, если пребудет так, согласно моему мнению. А думаю, что имею и я Духа Божия» (7:40).

Вкушение идоложертвенного мяса (8:1–10:31). Павел замечает, что любое знание, даже если оно верно, нравственно не нейтрально. Оно может иметь отрицательные проявления, если человек в своем поведении не руководствуется любовью: «Что касается идоложертвенного, то нам известно, что все мы имеем знание. Знание надмевает, а любовь назидает» (8:1). Чтобы не совершить ошибки, нужно всегда признавать ограниченность и недостаточность своего знания: «Если кто думает, что нечто познал и знает, он еще не познал так, как следует познать» (8:2). Затем он как бы обращается к «знающим», «сильным» и соглашается с правилом, сформулированным ими, что на отношения с Богом не влияет характер употребляемой пищи: «...пища нас не поставит ближе к Богу: не едим ли мы, недостатка не терпим; едим ли, ничего не пребудет» (8:8). Но тут же вынужден предупредить их: «Смотрите же, как бы ваше это правило не стало

²В греческом тексте призыв «воспользуйся» не указывает на объект, объясняющий, чем именно следует воспользоваться. Некоторые комментаторы считают, что рабы должны воспользоваться возможностью стать свободными. Однако куда более вероятно, что Павел призывает рабов с покорностью принять своё положение, зная, что они стали вольноотпущенниками Господа.

³1 Кор 3:21–23: «Итак, никто да не хвалится людьми; ибо всё — ваше: Павел ли, или Аполлос, или Кифа, или мир, или жизнь, или смерть, или настоящее, или будущее — всё ваше; вы же — Христовы, а Христос Божий».

преткновением для немощных. Ибо если кто увидит, что ты, имеющий знание, возлежишь в капище, то совесть его, как немощного, не будет ли расположена к вкушению идоложертвенного?.. А согрешая таким образом против братьев и нанося удар их немощной совести, вы грешите против Христа» (8:9–10). Апостол говорит о человеке, для которого его новая вера несовместима с любым участием в языческих ритуалах. Но, проходя мимо капища, он вдруг увидит своего «знающего» брата, который вкушает идоложертвенное мясо, и тогда сочтет свой отказ ненужным, а пример брата вернёт его к участию в идоложертвенных трапезах. И дело здесь даже не в самом факте вкушения (ст. 8), а в том, что для того человека христианство окажется вполне совместимым с поклонением языческим богам (см. 10:21), поэтому Павел рассматривает такой случай не только как грех против брата («пища вводит брата моего в соблазн»), но и как грех против Христа (8:12): «Вот и гибнет от твоего знания немощный брат, за которого умер Христос» (8:11). Такое поведение разрушает дело спасения. Апостол хочет стать в этом примером для коринфян и согласен впредь вообще не есть никакого мяса: «...если пища вводит брата моего в соблазн, ни за что не буду есть мяса вовек, чтобы брата моего не соблазнить» (8:13).

Апостол ещё раз повторяет, что принцип «всё позволено», который был так популярен в Коринфе, не должен приводить к вседозволенности: «...всё позволено, но не всё надидает. Никто да не ищет своей пользы, но пользы другого» (10:23–24). Коринфянам необходимо отстаивать не собственные интересы, а задумываться, каким образом их поступки воздействуют на окружающих.

Если христианин согласился пойти на какой-нибудь праздник и его предупредили, что мясо за столом от жертвы, принесённой в языческом храме, «...то не ешьте, ради того, кто объявил, и ради совести» (10:28). Такое замечание показывает, что объявивший придает значение этому обстоятельству. В этом случае следует воздержаться от употребления мяса, поскольку тот, «кто сказал», увидит, что верующий ест идоложертвенное, и осудит его, а посторонние люди не должны судить христиан: «Ибо моя свобода не подлежит суду чужой совести. <...> Не подавайте повода к осуждению ни иудеям, ни еллинам, ни Церкви Божией, как и я всем во всём угождаю, не ища своей пользы, но пользы многих, чтобы они были спасены» (10:29, 32–33). Этот принцип — не подавать повода к осуждению — в сочетании с бескорыстным угождением всем и желанием поступать во всем во славу Божию определяет поведение самого апостола Павла.

Вечера Господня (11:17–34). То, что состоятельные члены общины не желали перед трапезой ждать её остальных членов, показывало, что они игнори-

руют церковь как собрание всех: «Или церковь Божией пренебрегаете...» — спрашивает Павел. Таким поведением они осознанно указывают бедным членам общины на их низкий социальный статус. Вы «...заставляете стыдиться неимущих?» — укоряет их апостол и продолжает: «Что скажу вам? Похвалю ли вас? За это не похвалю» (11:22).

Своим поведением богатые не только игнорируют бедных, но и пренебрегают Иисусом Христом, поскольку совершение Евхаристии является не измышлением Павла, а установлением Господним (11:23–25). Апостол противопоставляет самопожертвование Иисуса Христа, отдавшего Себя «за» всех, самодостаточности и эгоизму тех, кто своим поведением на Трапезе Господней способствовал расколу в церкви. Такое отношение к таинству навлекает на них суд Божий, который совершается уже сейчас в том, что среди коринфских христиан «много немощных и больных, и немало умерло» (11:30), Павел объясняет кару над ними за их пренебрежение к Богу. Он надеется в ближайшее время прийти в Коринф, чтобы самому урегулировать порядок при совершении литургии.

Духовные дары (12:4–14:40). По-видимому, коринфяне с подозрением относились к дару языков и «препятствовали говорить языками» (14:39). Никому не понятная речь, которая, возможно, сопровождалась экстатическими состояниями (ср. 14:32), воспринималась ими как беснование (ср. 14:23). Поэтому Павел вынужден взять этот дар под свою защиту и указать, что источником всех даров является один и тот же Дух: «..есть различия в дарованиях, а Дух — тот же.<...> Всё же это производит один и тот же Дух, разделяя каждому особо, как Он хочет» (12:4, 11).

Отвечая на возможное возражение, для чего нужно такое многообразие даров, Павел даёт описание Христовой Церкви как тела. Это один из самых важных моментов его учения. «...как тело — одно и имеет много членов, все же члены тела, хотя их и много, составляют одно тело, — так и Христос» (12:12). Крещение стёрло различия между людьми: национальные, социальные, любые другие. В Церкви им уже нет места: «Ибо и мы все в одном Духе были крещены в одно тело; будь то Иудеи, будь то Еллины, будь то рабы, будь то свободные, и все одним Духом были напоены» (12:13).

Еще одно проявление проблемы, занимавшей Павла — это чувство духовного превосходства некоторых из коринфян и, как следствие, высокомерное отношение к тем, кто был менее сильным и значимым. Незначительность или невзрачность некоторых из членов, указывает апостол, ещё не означает их ненужности — напротив, «..тем нужнее те члены тела, которые кажутся слабей-

шими. И те, которые нам кажутся наименее благородными в теле, мы окружаем особой честью....» (12:22).

Используя метафору, Павел убедительно показывает бесполезность любых дарований, когда нет любви. Исключительность любви как духовного дара апостол видит не только в том, что без неё остальные дары теряют смысл, но и в том, что каждый дар носит временный характер, а любовь не проходит никогда: «Любовь никогда не кончается. А пророчества? они будут упразднены; языки? они прекратятся; знание? оно будет упразднено» (13:8). Всякий дар отражает ограниченность, и несовершенство настоящего времени. С окончанием существования мира большая часть их окажется ненужной: «Ибо мы знаем отчасти и пророчествуем отчасти. Когда же придет совершенное, — то, что отчасти, будет упразднено» (13:9–10). Может быть, из-за того, что коринфяне чрезмерно почитали знание (1:17–29; 8:1), Павел особенно подчёркивает его неполноценность. Взамен нынешнего ограниченного знания, мы получим «совершенное», когда встретимся с Богом «лицом к лицу» (13:12).

Коринфяне должны стремиться пророчествовать, а не говорить языками, поскольку то, что изрекает обладающий этим последним даром, непонятно окружающим (14:2). Пророчество же приносит несомненную пользу всем слушающим: «Тот, кто говорит языками, себя назидает; тот, кто пророчествует, назидает церковь» (14:4). Павел не запрещает говорить языками, но предпочтение отдаёт пророчеству (14:5). Как и раньше, свои аргументы он для большей убедительности применяет к самому себе (7:7; 8:13; 11:1). Хотя он больше всех говорит на языках (14:18), однако если будет обращаться к ученикам на непонятном языке, то его слова не принесут им никакой пользы. Поэтому цель апостола не в проявлении даров, а в назидании церкви. Пусть им будет сказано не так много, зато все слушающие поймут его наставления: «...в церкви хочу пять слов сказать умом моим, чтобы и других наставить, нежели множество слов языками» (14:19).

Всё, что произносится в церкви, должно вести «к назиданию» (14:26). Говорению на языках можно выделить немного места на богослужении: «Говорит ли кто языками, — каждый раз двое или, самое большое, трое, и по очереди, и один пусть толкует» (14:27). Такой порядок Павел предписывает «во всех церквах у святых» (14:33).

Среди коринфян могли найтись и такие, кто настолько возомнил себя руководимым Духом, что не захочет прислушиваться к предписаниям апостола. Он предупреждает их, что своей непокорностью они лишь отторгнут себя от

Бога, нарушая Его повеления: «Если кто считает себя пророком или духовным, тот пусть познаёт то, что я пишу вам: что это — Господня заповедь» (14:37).

Аргументация	Деление на группы 1:10–4:21	Крово-смеш. 5:1–13	Тяжбы 6:11–11	Блуд 6:12–20	Брак 7:1–40	Вкушение идоло-жертв. мяса 8:1–13, 10:14–31	Вечеря Господня 11:17–34	Духов. дары 12:1–14:40
Связь со Христом	3:23			6:15	7:35	8:12	11:26	12:12
Смысл Искушения	1:13	5:7		6:19	7:23	8:11	11:24	
Св. Дух	2:12			6:17	7:40			12:4, 11
Единство Церкви	1:13		6:8			10:17	11:22	12:27–28
Назначен. таинств	1:13	5:6–8	6:11	6:11		10:16, 21		12:13
Эсхатология	1:27–28 2:6, 3:13–15		6:2–3, 6:9–10	6:14	7:26 7:32		11:26	13:8
Пример ап. Павла	1:14, 4:16				7:7	8:13, 10:33 11:1		14:19
Первенство ап.	3:10 4:15							14:18
Повеление Господне					7:10		11:23–25	14:37
Необходимость самоогранич.	4:10–13					8:9 10:23	11:27	14:28
Воздейств. на других		5:6				8:10, 10:24, 32		14:4, 19 14:26
Огранич. знания	1:21					8:2		13:1–3, 13:12
Осужд. гордыни	1:29, 4:6–8	5:2	6:5			8:1	11:22	12:22–25 13:1–3
Церковь не подлежит суду внешних			6:4			10:29		14:23
Наказание	4:21	5:3–5, 5:13					11:29–30	
Правила, установленные в церквях					7:17		11:16	14:33

Итак, мы увидели, что обсуждение каждой проблемы опирается на конкретные темы. Сравнение отрывков показывает, что Павел отвечает согласно определённой модели мышления, и эта модель каждый раз повторяется.

Составляя таблицу, мы обращались к решениям практических вопросов в послании, но и в других его частях присутствуют отмеченные нами положения. Например, список явлений воскресшего Христа разным лицам завершается словами: «...я больше всех <...> потрудился...» (15:10). Или, убеждая своих читателей, что женщина должна носить покрывало, не вполне удовлетворенный своими доводами, Павел отказывается продолжать дискуссию, указывая, что если кто хочет с ним спорить, то такого обычая не имеет ни он, ни другие церк-

ви (11:16) и т. д. Ссылки на этот дополнительный материал будут использованы в последующем анализе.

Связь со Христом. В начале послания, перечисляя группы приверженцев различных учителей, ап. Павел ставит «группу» Христа на последнее место! Тем самым разделение нивелирует абсолютное преимущество Иисуса Христа, Который становится лишь одним из неизвестных коринфянам проповедников! Опровергая абсурдность такого представления, Павел в Послании постоянно говорит о первенстве Христа во всём.

В Церкви все объединены во Христе и одинаково принадлежат Ему (3:23). Отрицание некоторыми из коринфян воскресения выявило, что переживание единства с живым Христом в Коринфе было крайне слабо, поэтому такие действия, как блуд и участие в идоложертвенных трапезах, никак не соотносились с этой связью. Очевидно, что никто из коринфян даже не задумывался над тем, что благодаря такому поведению общение со Христом прерывается. Павел категорически настаивает на невозможности совмещения одного с другим; грех блуда и участие в идоложертвенных трапезах разрушает единение со Христом в Церкви: «Не можете пить чашу бесовскую, и чашу Господню...», недопустимо «члены Христовы отдать блуднице». Пренебрежение Христом сказывалось и в том, что состоятельные члены Коринфской церкви не только спешили съесть свою вечерю, не дожидаясь остальных, но и напивались до такой степени, что уже не различали Тела Господня (11:29). При таком отношении таинство, вводящее человека в теснейшее общение со Христом, напротив, лишь усиливало разрыв с Ним.

Таким образом, на первый план в Послании выходит тема общения с Иисусом Христом. Желая подчеркнуть всё значение и важность этого единства, Павел начинает своё письмо с того, что напоминает коринфянам: «...вы всем обогашены были в Нем: всяким словом и всяким познанием» (1:5). Поэтому коринфяне не имеют «недостатка ни в каком даровании, ожидая откровения Господа нашего Иисуса Христа». И наконец: «Но от Него — вы во Христе Иисусе, Который стал премудростью для нас от Бога, и праведностью и освящением и искуплением» (1:30). Он хотел бы, чтобы его подопечные «неотступно пребывали с Господом» (7:35), и поэтому даже брак вносит здесь ненужную раздвоенность: «Неженатый заботится о Господнем, как угодить Господу; а женившийся заботится о мирском, как угодить жене; и он разделён...» (7:32–34).

То, что вступление в брак неизбежно влечёт за собой ослабление связи с Христом — не самое проблемное место указанной выше темы. В ст. 15:29 Павел

напоминает об их практике принимать крещение за уже умерших и не только не считает её предосудительной, но, напротив, даже одобряет её: «Если мертвые не восстают...», «...что, иначе <...> будут делать те, которые принимают крещение за мёртвых?» Он указывает на такую практику как на доказательство существования воскресения, поскольку говорит о возможности воскресения лишь тех, кто соединён со Христом⁴, а именно это и могло привести к принятию крещения за мёртвых.

Итак, переживание связи со Христом и со Св. Духом, очевидно, отсутствовало у коринфян, или она осознавалась не так, как она осознавалась Павлом. Они не чувствовали и не понимали, что в первую очередь они совершают грех против Христа, поскольку личность Христа не доминировала в их сознании. Для них эта связь мало что означала⁵, поэтому, даже когда они собирались вместе, то пытались возвыситься друг перед другом с помощью духовных даров, полученных от Господа.

Смысл искупления. Апостол неоднократно указывает на заместительное значение крестных страданий: «Господь Иисус в ту ночь, когда Его предавали, взял хлеб <...> и сказал: это есть Мое Тело, ломимое за вас» (11:23–24), «Христос умер за грехи наши» (15:3⁶), «Пасха наша, Христос, был заклан» (5:7). Христос приобрёл нас Своею смертью: «Вы дорого куплены» (6:20, 7:23). Поэтому даже тела верующих принадлежат Господу и никто из них не вправе ими самостоятельно распоряжаться, хотя, на первый взгляд, тело — это то единственное, что должно принадлежать человеку безраздельно, на что никто другой посягать не вправе. Поведение коринфян разрушало спасительное дело Христа (8:12), и даже их повышенный интерес к мудрости, по замечанию Павла, упраздняет крест (1:17).

Святой Дух. Святой Дух — это олицетворение активности в Церкви. Уже в начале послания апостол напоминает, что коринфяне увидели в нём самом «явление Духа и силы» (2:4). Если бы Павел лишь проповедовал в Коринфе и не совершил там никаких чудес, вряд ли его появление там имело успех (Ср. 1 Кор 2:1–5). Значит, присутствие в нём Святого Духа никем не могло быть оспорено. «А думаю, что имею и я Духа Божия» (7:40). Это замечание, как и предупреждение: «Если кто считает себя пророком или духовным, тот пусть познаёт то, что

⁴ «Значит и усопшие во Христе погибли...» (15:18); «начаток Христос, затем Христовы в пришествие Его» (15:23).

⁵ Ср.: 7:23: «Вы дорого куплены: не делайтесь рабами людей».

⁶ Тот же смысл в 1:13.

я пишу вам: что это — Господня заповедь» (14:37–38), показывает, что те из коринфских христиан, которые решили отказаться от любых половых отношений, считали себя особо духовными. В связи с этим Павел вынужден им напомнить, что Духа Божия имеет и он. А кроме того, они мнили себя настолько одарёнными Духом, что уже не признавали авторитет Павла, считая, что они «напрямую» руководимы Богом. Поэтому и в первом и во втором случае апостол указывает им, что своим поведением они нарушают заповедь Божию (7:12; 14:37).

Павел рассматривает каждого христианина как живой храм, поскольку он становится вместилищем Святого Духа. Присутствие Духа показывает, что человек всецело принадлежит Богу. Связь между телом и Святым Духом — одна из центральных тем послания⁷ (в том числе и в экклезиологическом аспекте и в перспективе воскресения). Блуд полностью обесценивает эту сопряжённость.

Единство церкви. С самого начала апостол восстаёт против такого типа сознания, который допускает разобщённость. Соперничество было понятно коринфянам, как людям мира сего (3:3), а вот единство — нет! И Павел приводит свой знаменитый образ: Церковь не может быть одним членом, телу нужны различные члены, которые взаимодополняют друг друга (12:14–27).

Назначение Крещения и Евхаристии. Таинства конституируют Церковь, Крещение и Евхаристия — залог её единства: «Ибо и мы все в одном Духе были крещены в одно тело; будь то иудеи, будь то эллины, будь то рабы, будь то свободные, и все одним Духом были напоены» (12:13); «так как хлеб — один, то мы многие — одно тело; ибо все причащаемся от одного хлеба» (10:17).

Павел говорит об эсхатологической устремлённости таинств. Крещение сообщает омовение, освящение и оправдание для вхождения в Царство. Евхаристия отражает напряжённое эсхатологическое ожидание Господа, заменяет Его присутствие, пока Он не пришёл, и постоянно напоминает, для чего Он умер. Тем самым апостол подчёркивает спасительное назначение таинств, однако поведение коринфян аннулирует смысл Крещения, а участие в Евхаристии лишь навлекает на них гибель.

В трех фрагментах послания говорится о несовместимости вкушения Тела Христа с блудом (5:8), употреблением идоложертвенного мяса (10:21) и с тем, что богатые пренебрегали бедными на богослужбных собраниях (11:22). И все три раза Павел объясняет коринфянам, что участие в Евхаристии требует нравственной чистоты (5:8; 10:22; 11:31). В этом же значении типологической

⁷Интересно, что, хотя тела верующих имеют Духа, они, тем не менее, не являются духовными, а только «душевными» (15:44).

параллели между грехами членов коринфской общины и отступлением от заповедей евреев времён исхода. Апостол сообщает, что поколению, вышедшему из Египта, были доступны прообразы христианских таинств. Они крестились в Моисея «в облаке и море», и вкушали «духовную пищу», и «пили» из Христа, следовавшего за ними (1 Кор 10:2–4). Но ни спасительные деяния Божии, ни то, что Христос питал их, сопровождая в пустыне, не уберегло их от расплаты за неповиновение: «Но не о многих из них благоволил Бог; ибо они были поражены в пустыне» (10:5). В событиях давней истории апостол видит предупреждение для коринфских христиан: «А это стало образом для нас, чтобы мы не вожде- лели зла, как вожде- лели они. Не будьте и идолопоклонниками. <...> Не будем и блудить. <...> Не будем и искушать Господа, как некоторые из них ...» (10:6–9). Итак, участие в таинствах не только не спасает, само по себе, но, напротив, может привести к осуждению, если относиться к ним пренебрежительно.

Эсхатология. Бог упразднит «мудрость мудрецов» (1:19), «сущее» (1:28), «князей века сего» (2:6), пищу и чрево (6:13); «пророчества <...> будут упразд- нены; языки <...> прекратятся; знание <...> будет упразднено» (13:8) и, наконец, «последний враг, упразднена будет смерть» (15:24). Отсюда всё, что так суще- ственно в мире, на самом деле уже не имеет никакой цены и значения («кто хочет быть мудрым — стань безумным»). Поэтому бессмысленно «хвалиться людьми» (3:21) и быть занятым преходящим, ведь «время коротко» (7:29).

Противопоставление Господа и мира как вечного и временного прохо- дит через всё послание, поэтому даже желание последователя Христа «угодить жене» означает для Павла «заботиться о мирском». Все связи человека с ми- ром должны быть разорваны, «ибо проходит образ мира сего, а я хочу, чтобы вы были без забот» (7:32). Апостол не желает, чтобы христиан тревожило или сму- щало то их положение, которое не может быть изменено: не следует пытаться хоть что-нибудь изменить в жизни, поскольку любые достижения временны. Он призывает рабов с покорностью принять своё положения, зная, что они стали вольноотпущенниками Господа. «Я каждый день умираю...» (15:31) — говорит он о себе.

Пример св. ап. Павла. Бывшие язычники, которые ранее не знали ветхо- заветного закона, чтобы правильно строить своё поведение, должны были иметь пример перед глазами. Поэтому неоднократно в послании ап. Павел приводит такой пример: «Подражайте мне, как и я Христу» (11:1). Здесь закономерен во- прос, насколько верно возводить свой личный опыт в канон? Ведь категориче- ская позиция Павла в отношении брака, которую он настойчиво рекомендовал

коринфянам, не соответствовала положению других апостолов. Ни для кого из них, включая Петра и братьев Господних, спутница, жена не была помехой в миссионерской деятельности. Павел знает, что Бог считает его верным ещё до суда (ср. 4:1–2⁸). Эта верность заключается в правильном управлении. Апостол должен руководить другими. Для подтверждения своего авторитета он ссылается на то, что имеет мысль Христову (2:16); на Дух и силу, которые действуют в нём (2:14). Поэтому он полагает, что во всём руководствуется повелениями Божиими.

Первенство св. ап. Павла. Хотя в начале своего письма ап. Павел напоминает, что он «пришел не в преимуществе слова или мудрости...» (2:1), что ни его внешний облик, ни его речь не могли никого особенно привлечь к нему, однако далее не отрицает своих преимуществ. Поскольку именно он заложил основание Коринфской церкви (3:10), то навсегда останется для неё единственным отцом (4:17). Требование исключить блудника до его возвращения в Коринф показывает власть апостола над ней. Он уже принял решение, не дожидаясь согласия всей общины.

Повеление Господне. Общеизвестно, что в своих писаниях Павел почти не ссылается на жизнь и благовестие Иисуса Христа. В центре его посланий прославленный Христос, распятый и воскресший, а не Иисус земной жизни, Которого он не знал лично. Тем интереснее выяснить причину, по которой он неоднократно апеллирует Господней заповеди.

В 7-й и 14-й главах апостол, предвидя возможные возражения со стороны тех, кто возомнили себя «духовными», указывает, что его требования — это Господня заповедь. Богатым членам коринфской общины он напоминает, что совершение Евхаристии является установлением Господним, а не его личным измышлением: «Ибо я принял от Господа и передал это вам...» (11:23–25).

Свой авторитет оппоненты Павла обосновывали правом на личное содержание от коринфской общины. То, что Павел не получал от коринфян материальную помощь, для них было доказательством отсутствия у него соответствующих привилегий: «Не имеем ли мы права есть и пить?... Если другие имеют у вас право, не тем ли более мы?» (9:4, 12). Ссылаясь на заповедь Господа: «возвещающим Евангелие жить от Евангелия» (9:14; Лк 10:7), он хочет сказать, что дело не в мнимых привилегиях отдельных проповедников, которые возомнили о себе слишком много, а в прямом указании Иисуса Христа. Это повеление рас-

⁸ «Пусть считают нас служителями Христовыми и домоправителями тайн Божиих. А от домоправителя требуется, чтобы нашли его верным».

пространяется на него так же, как и на всех остальных миссионеров, хотя Павел «не воспользовался этим правом», но согласился терпеть нужду и лишения, «чтобы не было от нас никакой помехи Евангелию Христову» (1 Кор 9:12).

Итак, ссылки на повеления Господни в послании содержатся исключительно в контексте полемики с теми, кто не принимал авторитет ап. Павла. С их помощью он пытается взять верх над своими противниками. В ст. 7:19 апостол говорит, что соблюдение заповедей Божьих — единственное, что имеет значение для правильных отношений с Богом, и тут же замечает, что обрезание, одно из центральных постановлений закона, не играет для спасения никакой роли: «Обрезание — ничто, и необрезание — ничто, но соблюдение заповедей Божьих». Таким образом, само соблюдение заповедей для апостола Павла полностью исключает ветхозаветный закон.

Необходимость самоограничения. Павел добровольно отказался от брака (7:7), мяса (8:13), материальной помощи (9:15) и от способности говорения на языках (14:19).

Популярное в Коринфе присловье «все мне позволено» он дважды цитирует в послании в связи с темами блуда (6:12) и идолослужения (10:23), следовательно, речь идёт об одной группе людей, которая руководствовалась этим «правилом», позволяя себе снисходительное отношение к распутству, а также беспрепятственно участвовала в языческих трапезах. Эту поговорку можно считать канвой 6–10 глав. В представлении ап. Павла всё, о чём здесь говорится, является единой проблемой, и он восстает против этого принципа: христианин не вправе распоряжаться собой по своему личному усмотрению, он всегда должен думать о последствиях своих действий. Дополнение апостола «но не всё на пользу» опровергает саму суть коринфского присловья.

Сравнивая своё служение с соревнованием по бегу, ап. Павел хочет сказать, что его самоограничение даёт ему возможность опередить других: «Разве вы не знаете, что бегущие на ристалище бегут все, но один получает награду. <...> Итак я бегу не как впустую, <...> но мучу мое тело и порабощаю, чтобы, проповедав другим, самому не оказаться негодным» (9:24, 27). Для ап. Павла необычайно важно полное соответствие между проповедуемым им Евангелием и его личной жизнью. Требуя самоотверженности от других, он не может быть занят собственным благополучием.

Воздействие на других. Ап. Павел постоянно напоминает, что изъяны в поведении верующих затрагивают окружающих их людей, а христианин никогда не должен делать ничего такого, что может явиться камнем преткновения для

ближних, поэтому он предлагает коринфянам каждый раз задумываться над последствиями своих поступков. Он сам заблаговременно моделирует ситуацию с говорением на языках в церковном собрании: если он заговорит на незнакомых языках, принесёт ли это пользу слушающим (14:6–19)? Он опасается, что вслед за кровосмесителем начнут блудить и другие: «малая закваска заквашивает всё тесто» (5:6). Он заранее рассматривает случай, когда христианин захотел пойти на языческий праздник и его предупредили, что мясо за столом является идоложертвенным (10:27–28).

Наиболее существенной проблемой коринфян было то, что внутри самой общины никто ни на кого не обращал внимания. Её члены не задумывались, каким образом их поведение может отразиться на остальных. Вот примеры такого отношения.

1. Вероятно, выражением «хорошо человеку не прикасаться к женщине» (7:1) пользовалась группа коринфских христиан, которая решила отказаться от супружеских отношений. Такое одностороннее решение могло подтолкнуть вторую половину к измене. Можно думать, что и некоторые жены в Коринфе тоже оставили своих мужей: «А женатым повелеваю не я, но Господь: жене с мужем не разлучаться...» (7:10–11).
2. Партия «сильных» в Коринфской церкви не придавала никакого значения тому, что в сознании людей из низших социальных слоёв («неможных») мясо неизбежно ассоциировалось с идолопоклонством (8:10).
3. Те, кто принадлежал к высшим классам, могли прийти на богослужбное собрание раньше слуг и рабов. Не дожидаясь остальных, они вкушали пищу, которую принесли с собой, а в результате неимущим, приходившим позже, ничего не доставалось (11:20–21). Они лишали бедных пищи, не воспринимали их как братьев.
4. В вопросе, надо ли женщине покрывать голову на совместной молитве, Павел, возможно, вынужден рассмотреть конфликт между членами церкви из высших слоёв с их вольными привычками и простолюдинами, озабоченными нарушением приличий (11:2–16).
5. Участники богослужбных собраний стремились обнаружить и продемонстрировать свой духовный дар, не обращая внимания на других (14:23–32).

Итак, одни члены Коринфской церкви часто игнорировали других. И причиной этого предельного эгоцентризма было не только социальное неравенство общины, но и отсутствие переживания церковного единства. Павел постоянно напоминает, что христиане существуют не сами по себе, а в незримой связи со Христом и через Него друг с другом, поэтому ключевая установка в отношениях между братьями — это «назидание» (14:5), которое формулируется как поиск не «своей пользы, но пользы многих, чтобы они были спасены» (10:33).

Ограниченность знания. Поскольку коринфяне преклонялись перед знанием, ап. Павел неоднократно подчёркивает, что наше знание имеет неполный характер, «ибо мы знаем отчасти» (13:9), а «если кто думает, что нечто познал и знает, он еще не познал так, как следует познать» (8:2). Всё знает лишь Бог (ср. 4:5); замысел Божий непостижим для человека и «Божиего не познал никто» (2:11).

Само по себе знание ещё никак не меняет человека нравственно. Поэтому его необходимо дополнять любовью: «...если я имею пророчество и постигаю все тайны и всё знание, <...> но любви не имею, — я ничто» (13:2); а любовь, в свою очередь, должна контролировать знание, ведь «знание надмевает, а любовь назидает» (8:1). В противном случае «...гибнет от твоего знания немощный брат, за которого умер Христос» (8:11).

Подлинное знание для апостола — это, прежде всего, знание Бога и Его замысла (13:12, 8:1–3). Хотя отдельные члены Коринфской церкви хвалились своим знанием, отрицанием воскресения они обнаружили своё невежество относительно действий Божиих: «Ибо некоторые не имеют знания Бога: к стыду вашему говорю» (15:34). Павел настаивает на ограниченности знания, поскольку человеку известно лишь то, что не превышает границ его нынешнего существования; поэтому мудрости мира недоступно то, что «предназначил Бог прежде веков к славе нашей» (2:7). В этой жизни мы постигли Бога лишь «отчасти», но «если кто любит Бога, тот познал Им» (8:3). «Когда же придет совершенное, — то, что отчасти, будет упразднено» и взамен ограниченного знания Бога мы получим полное, то есть встретимся с Ним «лицом к лицу» и узнаем Его так же, как Он узнал нас: «...тогда же познаю подобно тому, как и я был познан» (13:12).

Если мудрость не исходит от Бога, значит, в конечном счёте, её происхождение бесовское, это мудрость «князей века сего, обречённых на упразднение» (2:6). Поэтому для Павла «мудрость мира сего есть безумие пред Богом» (1:19). А знание, которым он обладает — «от Бога»: «мы же приняли <...> Духа <...> чтобы знать дарованное нам Богом» (2:12). Следовательно, оно не является

чем-то новым, а, напротив, предшествует «мудрости века сего», поскольку существовало ещё «прежде веков». Бог сообщает его людям после смерти Своего Сына, так как Крест должен быть осмыслен и объяснён (1:21–2:2). Тому, кто не обладает Духом Святым, разумение «Иисуса Христа распятого» не доступно, «...и познать его он не может, потому что оно требует духовного суждения» (2:14).

Осуждение гордыни. Поскольку проблемы Коринфской церкви были вызваны её слабой катехизацией⁹, Павел был вынужден повторить коринфянам основные положения своей проповеди, благодаря которой они обрели спасение. Сам апостол объясняет это следующим образом: «И я, братья, не мог говорить с вами, как с духовными, но как с плотяными, как с младенцами во Христе. Я вскормил вас молоком, не твердой пищей; ибо вы еще не могли, да и теперь еще не можете; ибо вы еще плотские» (3:1–2). Следовательно, коринфяне были «младенцами во Христе» не только по поведению, но и по своей теологической подготовленности. При этом даже наличие в Коринфской церкви «тмы наставников» (4:15) не переломило ситуацию в лучшую сторону, после того, как ап. Павел покинул Коринф, поэтому на протяжении всего послания он не только решает вопросы практического характера, но попутно раскрывает коринфянам те или иные аспекты вероучения. Апостол буквально «разжёвывает» учение о воскресении, чего впоследствии не делал ни в одном из своих богословских писем. Он детально раскрывает образ Церкви как тела Христова, рассказывает об обстоятельствах установления Евхаристии и объясняет коринфской общине назначение этого таинства. Павел не раз напоминает тамошним христианам о смысле и значении Крещения и даже благодарит Бога, что никого из них не крестил! Он вынужден отрезать некоторых из коринфян, увлечённых своим самомнением. Саркастический вопрос: «Или от вас слово Божие вышло? Или до вас одних оно достигло?»¹⁰ (14:36) подчёркивает, что коринфская община не является чем-то уникальным или особенным. Вся Церковь объединена одним вероучением: «Итак, я ли, они ли, — мы так проповедуем, и вы так уверовали» (15:11).

Церковь не подлежит суду внешних. Недопустимо, чтобы другие люди судили христиан. Сам Павел неоднократно указывал, что не подлежит суду

⁹Хотя сами коринфяне были о себе противоположного мнения, считали себя учителями, всего уже достигшими и не нуждающимися ни в чьих наставлениях.

¹⁰Здесь Павел как бы вторит Ис 2:3: «Из Сиона выйдет закон, и Слово Господне от Иерусалима».

коринфян: «Судящий же меня есть Господь» (4:4). Кроме того, рассмотрение недостойного поведения самих коринфян, обратившихся в гражданский суд для решения внутриобщинных вопросов, вновь поднимает проблему слабого понимания ими учения о Церкви. Как христиане не должны судить внешних (5:13), так и нехристиане не могут управлять церковной общиной. Судиться у любителей означает соучаствовать в их грехах. Если бы коринфяне постигли связь между общиной Израиля и христианским сообществом, они бы поняли, насколько нелепо для верующих искать разрешения своих внутренних споров вне церкви. Разве можно представить, что язычник улаживает споры между израильтянами?

В отношениях с миром Павел придерживается установки на бесконфликтность: не следует ни судить внешних, ни самим подавать повод к осуждению (10:32); необходимо уступить, если неверующий супруг (супруга) потребует развода, — «к миру призвал нас Господь» (7:15), заключает ап. Павел.

Наказание. Хотя «Христос умер за грехи наши» (15:3), это не исключает необходимости наказания. Вина не должна прощаться. Ап. Павел сам готов подвергаться наказанию.

Изъян Коринфской церкви заключался не в грехах отдельных людей, а в её неспособности справиться с ними. Так как требование предыдущего письма ап. Павла «не общаться с блудниками <...> с таковым даже вместе не есть¹¹» (5:9, 11) не было выполнено, он не пишет, что кровосмеситель должен прекратить грешить. Ситуация потребовала срочных мер. Поскольку никто не решался одёрнуть этого человека, хотя его поведение было общеизвестно, ап. Павел вынужден совершить то, чего не сумели сделать коринфяне. Отлучая блудника от церкви, он желает его спасти. Для оправдания своего решения апостол обращается к ритуалу празднования Пасхи. Обосновывая причину, по которой он настаивает на непременном изгнании этого человека, ап. Павел апеллирует к иудейской практике вынесения закваски из домов в начале первого дня пресного хлеба. Как празднование Пасхи при наличии квасного хлеба было недопустимо, так и присутствие в общине такого грешника несовместимо с их участием в Евхаристии и вкушением тела Христа. Очевидно, пренебрежение Евхаристией приняло массовый характер, раз уже между коринфянами «много немощных и больных, и немало умерло» (11:30). Однако апостол не допускает окончатель-

¹¹ Именно «не есть», поскольку совместная трапеза всегда сочеталась с Евхаристией, и причащались, разумеется, все, но, увы, далеко не всегда с надлежащим расположением.

ной гибели недостойно причащающихся¹², Бог наказывает их для того, чтобы избавить от осуждения с миром. Связь с Христом в этой жизни не может быть ничем устранена: «Если же кто строит на основании», «которое есть Иисус Христос, <...> каждого дело станет явным, <...> если чье дело будет сожжено, он потерпит ущерб, сам же будет спасён» (3:12, 11, 13, 15).

Хотя ап. Павел запретил коринфянам общаться с тем, «...кто, именуясь братом, будет или блудником, или любостяжателем, или идолослужителем, или хулителем, или пьяницей или грабителем...», он настаивает на исключении из общины только кровосмесителя. Против остальных, «впадших <...> в грех» (2 Кор 13:2) он не требует решительных мер, а говорит лишь о недопустимости таких грехов в Церкви.

Правила, установленные во всех церквях. Давая рекомендации по организации богослужений, ап. Павел отмечает, что так он предписывает «во всех церквях у святых» (14:33). Правила, которые повсеместно приняты, должны безоговорочно соблюдаться, и Коринфская церковь не вправе ставить себя в особое положение: «Если же кто думает спорить, то мы такого обычая не имеем, ни церкви Божии» (11:16).

Итак, объясняя коринфянам, почему не следует блудить, есть идоложертвенное мясо или вымогать друг у друга имущество, кажется, не проще ли было бы, не обременяя читателей развёрнутой богословской аргументацией, ограничиться апелляцией к известным заповедям закона Моисеева? Однако Павел использует совсем другие доводы, он подходит к решению указанных проблем с экзистенциальных позиций.

Апостол сообщает, что он не под законом (9:20), следовательно, он перестал каким бы то ни было образом ориентироваться на закон в повседневной жизни. Не случайно послание заканчивается крайне негативной оценкой закона: «Жало же смерти — грех, а сила греха — закон» (15:56). Здесь закон связан с грехом и смертью, то есть с преходящими аспектами этого мира, которые сами по себе являются злом, поэтому ап. Павел не хочет, чтобы жизнь основанных им общин, пусть даже в незначительной мере, определялась законом. Его противники склоняли к этому обращённых им язычников (2 Кор; Гал). Он же постоянно разъясняет своим адресатам, что их поведение должно во всём основываться на их связи с Христом и, как следствие, с Духом Святым. При этом в целом ряде случаев, например, при защите своего апостольства или в вопросе о говорении на языках (14:21), он в подтверждение сказанного им ссылается на постанов-

¹²Этим подтверждается его уверенность в посмертном существовании.

ления закона, применяя их к церкви: «По человечеству ли я это говорю? Не говорит ли этого и закон?» (9:8).

На самом деле ап. Павел прибегает к цитированию священных текстов лишь тогда, когда его аргументы могут быть отвергнуты. Так, поскольку его проповедь уступала красноречию Аполлоса, его выступление против мудрости могло восприниматься как проявление соперничества или как желание взять верх без достаточных оснований, поэтому ссылки на Ветхий Завет демонстрируют, что против человеческой мудрости выступает Бог (1:19; 2:9; 3:19–20). Характерна ссылка на закон в ст. 14:34: «...жены в церквах да молчат, ибо не разрешается им говорить, но пусть будут послушны, как и закон говорит». Ап. Павел прибегает к этому опять же в контексте защиты своей позиции, предвзято возможные возражения. Здесь, как в ст. 11:9, ап. Павел ссылается на закон, имея в виду книгу Бытия, в которой отражён изначальный замысел отношений между женщиной и мужчиной: женщина не должна господствовать над мужчиной. Апостол не опирается на одно из многочисленных правил Моисеева законодательства, а лишь употребление названия Пятикнижия в соответствии с еврейской традицией. Цитируя часто повторяющееся во Второзаконии указание истребить или изгнать порочного из среды Израиля (напр., 17:7), Павел проводит важную параллель между ветхозаветной общиной и христианской Церковью (10:1–11). Хотя ап. Павел категорически отрицает закон, Писание сохраняет для него свою актуальность: он настаивает, что оно было предназначено именно «для нас» (10:10).

Всё Писание приобретает для апостола пророческий смысл, в согласии с которым Бог осуществляет Свой эсхатологический план. Вспомним, что в Послании к Римлянам, догматическую часть которого, полностью посвящённую отповеди закону, сменяет тема иудеев и язычников, апостольская аргументация строится на целом ряде цитат из Писания. Библейское наследие переходит в достояние Церкви. Ап. Павел считает евреев исхода «отцами» верующих Коринфа. Само такое отождествление могло показаться странным для разношерстной публики греческого портового города. Однако для него христиане — подлинные правопреемники священной истории по духу, а не «по плоти», как его соплеменники.

Выражение «закон Христов» фигурирует только в Гал 6:2¹³, хотя оно также подразумевается в 1 Кор 9:21. Ап. Павел указывает, что христиане из любви друг к другу должны воздерживаться от предъявления своих прав. Иллюстри-

¹³ «Друг друга тяготы носите, и так исполните закон Христов...».

руя это положение, он сообщает, что среди иудеев он придерживался некоторых иудейских обычаев, хотя и не находился под иудейским законом, а среди неевреев — некоторых нееврейских обычаев, хотя он не чужд закона перед Богом, но «подзаконен Христу». Из этих двух текстов с очевидностью следует, что ап. Павел использует данное выражение для обозначения чего-то отличного от закона, который был получен Израилем на горе Синай и который большинство иудеев считали своим уникальным достоянием.

По мысли ап. Павла, коринфские верующие являются эсхатологическим Израилем, новым народом Божьим, который противопоставляется язычникам, с одной стороны, и Израилю по плоти — с другой (12:2). Однако теперь основными признаками этого отделения стало не соблюдение ограничений ветхозаветного закона, а нравственное поведение, обусловленное освящающим Духом Божьим.

Источники

1. Новый Завет Господа Нашего Иисуса Христа / Перевод с греческого подлинника под редакцией еп. Кассиана (Безобразова). М., 2001.

В.А. Андросова

ОБРАЗ КНИГИ С СЕМЬЮ ПЕЧАТЯМИ (ОТКР 5:1): ПРОБЛЕМА ИСЧЕЗНОВЕНИЯ ИЗ ДАЛЬНЕЙШЕГО ПОВЕСТВОВАНИЯ АПОКАЛИПСИСА

Статья посвящена «книге с семью печатями» в Откр 5:1; автор исследует проблему исчезновения этого значимого образа из дальнейшего повествования Апокалипсиса. Существуют три объяснения этого факта: первое — книга уже исполнила свою роль символа в Откр 5; второе — книга тождественная «книжке» в Откр 10; третье — ап. Иоанн раскрывает содержание книги в последующих главах. Все эти точки зрения оказывают влияние на понимание богословской мысли и структуры Апокалипсиса.

Ключевые слова: Откровение Иоанна Богослова, Апокалипсис, книга с семью печатями (Откр 5:1), образ книги, структура Апокалипсиса, цикл семи печатей, цикл семи труб, книжка Откр 10, эсхатология, современная библейская наука.

1. Введение

1.1. Образ запечатанной книги Откр 5:1 и его значимость

Из многочисленных ярких образов Откровения Иоанна Богослова одним из наиболее известных является таинственная книга с семью печатями. О ней знают даже люди, не знакомые с текстом Апокалипсиса, а слова «тайна за семью печатями» стали крылатыми. На протяжении веков запечатанная книга привлекала к себе внимание многочисленных экзегетов и богословов. Можно констатировать, что немногие образы Апокалипсиса получали столь много разнообразных и подчас противоречивых толкований, как книга с семью печатями. Применяя различные подходы, толкователи вновь и вновь обращались к этому образу и стремились раскрыть его смысл. И это стремление является вполне закономерным: образ запечатанной книги играет важную роль в повествовании Апокалипсиса.

Книга с семью печатями появляется в ключевом разделе Апокалипсиса — повествовании 4-й и 5-й глав о видении св. ап. Иоанном престола Божия. Этот раздел открывает собой весь цикл последующих небесных видений Апокалипсиса (Откр 4–22). В 4-й главе ап. Иоанн в первый раз восхищается на небо и видит первое небесное видение, описание которого продолжается и в 5-й главе.

Вероника Александровна Андросова — кандидат богословия, преподаватель кафедры библеистики Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

Проходящий красной нитью через раздел Откр 4–5 сквозной образ «престола» Божия служит символом всецелой власти Бога над миром¹.

Наряду с престолом Божиим, еще одним важнейшим образом раздела Откр 4–5 является запечатанная книга — показательно, что в 14-ти стихах Откр 5 она упоминается 8 раз. В Откр 5:1 говорится, что в деснице «Сидящего на престоле» находится книга, «написанная внутри и отвне, запечатанная семью печатями». На возгласие сильного ангела: «Кто достоин раскрыть сию книгу и снять печати ее?» не может откликнуться никто «ни на небе, ни на земле, ни под землею», поскольку во всей вселенной не оказывается никого достойного. Это вызывает плач Тайнозрителя, но далее Иоанну говорится, что Христос, названный «Львом от колена Иудина» и появляющийся в образе закланного Агнца, «достоин» сделать это. Агнец берет книгу из десницы Божией, и «всякое создание» воссылает Ему торжественные гимны (5:8–13). Ясно, что запечатанная книга является центральным образом 5-й главы Апокалипсиса, и все повествование концентрируется вокруг нее.

1.2. Тематика последующих глав Апокалипсиса

Событийный ряд 6-й главы непосредственно связан с запечатанной книгой: в ней описывается, как Христос одну за другой снимает 6 печатей, и это действие каждый раз сопровождается видениями. 7-я глава занимает промежуточное положение между видениями 6-й и 7-й печатей, в ней описано видение 144-х тысяч «нового Израиля», получающих защиту Божию перед лицом грядущих казней, и «великого множества» спасенных. В Откр 8:1 снимается 7-я печать, и наступает «безмолвие на небе». После этого начинается цикл видений семи труб (Откр 8–9). Между видениями 6-й и 7-й трубы также присутствует прерывающий это повествование раздел 10–11-й глав; в Откр 10 величественный ангел дает ап. Иоанну «раскрытую книжку», и он получает повеление пророчествовать. 11-я глава повествует о пророческом служении «двух свидетелей»; в конце главы звучит 7-я труба, и провозглашается, что «царство мира соделалось царством Господа нашего и Христа Его». В 12-й изображается низвержение дракона (сатаны) на землю. 13-я глава раскрывает тему борьбы дракона с христианами на земле — он вызывает первого зверя и второго зверя-лжепророка; показывается их видимое земное торжество. Далее возвещается эсхатологический

¹ Не случайно, что эта богословская идея задана в самом начале всего ряда видений Откровения Иоанна Богослова: в последующих видениях Апокалипсиса показано, как владычество Божие будет в полноте реализовано на земле. — См. *Giesen H. Die Offenbarung des Johannes. Regensburg, 1997. S. 145.*

суд Божий (Откр 14), осуществляемый в видениях семи чаш (Откр 15–16). Затем ангел показывает ап. Иоанну «Вавилонскую блудницу» — «великий город, царствующий над земными царями»; в 17–18-й главах описаны суд над ним и его гибель. После видения Второго славного пришествия Христова и эсхатологической брани (Откр 19–20) ангел показывает Тайнозрителю Небесный Иерусалим, названный «Невестой Агнца» (Откр 21–22).

1.3. Постановка проблемы

Итак, запечатанная книга пребывает в деснице Божией и передается прославленному Христу. Несомненно, ее содержание должно иметь огромную важность (ср. плач Тайнозрителя о невозможности открыть книгу — Откр 5:4). Однако можно констатировать, что в тексте Апокалипсиса отсутствуют прямые указания на ее содержание.

С одной стороны, в Апокалипсисе говорится о возможности раскрытия книги (5:1, 3). Употребленный глагол βλέπειν подразумевает также и ее фактическое «прочтение». Само снятие печатей Агнцем Христом означает начало процесса открытия книги.

С другой стороны, ожидаемое раскрытие книги в Апокалипсисе не описано. И это тем более удивительно, что в 5-й главе вопрос открытия книги «имел поистине вселенское значение»².

Более того, после описания снятия последней печати эта книга как таковая в тексте Апокалипсиса более не упоминается. «Оказывается, что книга исчезает именно тогда, когда ее открытие (испрашиваемое с такой требовательностью и предвосхищаемое столь великой небесной радостью), наконец становится возможным»³.

Таким образом, вполне закономерно поставить вопрос: с чем связано то, что запечатанная книга, будучи настолько значимой, неожиданно пропадает из повествования, и далее в тексте ни о ней, ни о ее содержании прямо не говорится?

²Prigent P. Commentary on the Apocalypse of St. John. Tübingen, 2001. P. 245.

³Mazzaferrri F.D. The Genre of the Book of Revelation from a Source-Critical Perspective. Berlin, N.Y., 1989. P. 272.

1.4. Три основных направления поиска

На эту экзегетическую проблему обращали внимание многие исследователи; все они согласны в том, что это опущение вряд ли может быть случайным. На основе тщательного анализа текста Апокалипсиса и реалий современной Тайнозрителю эпохи были выдвинуты различные предположения относительно этой проблемы. В целом, можно выделить три основных направления, в которых осуществляется поиск ответа на поставленный вопрос:

1. роль образа запечатанной книги логически завершается в сцене 5-й главы Апокалипсиса, и последующего появления книги не требуется;
2. в дальнейшем изложении присутствует иной образ, допускающий отождествление с запечатанной книгой;
3. в дальнейшем изложении Тайнозритель последовательно переходит к раскрытию содержания запечатанной книги.

В рамках первого направления книга Откр 5:1 понимается как символ, значение которого определяется контекстом 5-й главы. Однако множество экзегетов считает, что роль книги этим не ограничивается. Снятие Христом печатей указывает на то, что книга обладает содержанием, и позволяет предположить, что это содержание может раскрываться в дальнейшем изложении.

1.5. Значимость проблемы

Если сторонники первого подхода видят главную роль запечатанной книги именно в рамках Откр 5, то приверженцы второго и третьего считают, что ее содержание непосредственно связано с видениями Апокалипсиса, описанными в последующих главах. Поскольку образ книги Откр 5:1 является очень важным, то видения, составляющие, по мнению исследователей, ее содержание, получают статус *основных*, а все предшествующие становятся *предваряющими*. Как следствие, различные главы Апокалипсиса приобретают разную значимость. Таким образом, суждение о присутствии в тексте Апокалипсиса содержания запечатанной книги оказывает прямое влияние на представление о структуре Апокалипсиса и на смысловые акценты всего повествования.

Однако среди ученых нет единого мнения относительно того, в каких именно главах происходит раскрытие содержания книги; в данной статье в рамках третьего подхода будет рассмотрено четыре наиболее распространенных суждения, и еще одно — в рамках второго подхода.

Итак, целью настоящей статьи является анализ трех вариантов решения поставленной проблемы и рассмотрение соответствующих выводов относительно общей структуры Апокалипсиса.

Отметим, что рассмотрение всех многочисленных толкований образа запечатанной книги не может быть осуществлено в рамках данной статьи. Это представляет собой самостоятельную обширную тему, которая требует отдельного исследования.

2. Первый вариант. Запечатанная книга — символ, роль которого логически завершается в сцене Откр 5

2.1. Основная тема Откр 5 — прославление Христа и дарование Ему владычества

Роль образа книги Откр 5:1 невозможно определить вне контекста его появления. Поэтому рассмотрим более подробно 5-ю главу Апокалипсиса и рассмотрим ее основную богословскую мысль.

В своей скорби о том, что никто в мире не может раскрыть книгу, Тайнозритель получает утешение от одного из окружающих престол Божий 24-х старцев, говорящего: «Не плачь; вот, лев от колена Иудина, корень Давидов, победил, и может раскрыть сию книгу и снять семь печатей ее» (5:5). Здесь перед нами комбинация из двух традиционных мессианских титулов, взятых из Быт 49:9 и Ис 11:10. Они указывают на происхождение Мессии из царственного рода Давидова и показывают Христа идеальным Царем Израиля. Однако ап. Иоанн слышит о Льве, но видит «Агнца, как бы закланного» (5:6). Эта ярчайшая трансформация образов показывает, что приведенные ветхозаветные мессианские пророчества получают принципиально новое толкование: Иисус Христос действительно есть победитель зла, но Он достигает этой победы именно через Свою жертвенную смерть⁴.

Агнец подходит к престолу, берет книгу из десницы Сидящего, и Ему воссылаются три гимна. Четыре животных и 24 старца поклоняются Агнцу и поют Ему «новую песнь»: «Достоин Ты взять книгу и снять с нее печати, ибо Ты был заклан и кровию Своею искупил нас Богу из всякого колена и языка, и народа, и племени и соделал нас царями и священниками Богу нашему, и мы будем царствовать на земле» (5:9–10). Второй гимн поет неисчислимое множество ангельских существ: «Достоин Агнец закланный принять силу и богатство, и пре-

⁴См. Caird G.B. A Commentary on the Revelation of St. John the Divine. L., 1984. P. 74–75; Bauckham R. The Theology of the Book of Revelation. Cambridge, 1993. P. 74.

мудрость и крепость, и честь и славу и благословение». Третий гимн обращен к Богу и Агнцу вместе, и теперь охватывает все творение: «И всякое создание, находящееся на небе и на земле, и под землею, и на море <...> говорило: Сидящему на престоле и Агнцу благословение и честь, и слава и держава во веки веков» (5:13).

Из контекста главы очевидно, что Христос прославляется за Свою победу над смертью и силами зла (5:5), совершившуюся в Его вольной смерти (5:9) и Воскресении. Как и в Откр 5, в Послании к Евреям основанием для увенчания Христа «славой и честью» также видится Его жертвенная смерть: «...видим, что за претерпение смерти увенчан славой и честью Иисус...» (Евр 2:9). Ближайшей же новозаветной тематической параллелью к Откр 5 является христологический гимн Послания ап. Павла к Филиппийцам, где описывается превознесение Христа и поклонение Ему «всякого колена небесных, земных и преисподних», последовавшее за Его предельным уничтожением «до смерти крестной» (Флп 2:8–11).

На прославление Христа как главную тему всей 5-й главы указывает и основной для Откр 5 ветхозаветный прототип⁵ — 7-я глава книги пророка Даниила. Подобный «Сыну Человеческому» «подведен» к Ветхому днями, «и Ему дана власть, слава и царство, чтобы все народы, племена и языки служили Ему; владычество Его — владычество вечное, которое не пройдет, и царство Его не разрушится» (Дан 7:14). Гимны Откр 5 являют полное содержательное сходство с Дан 7:14. Можно согласиться, что «описанное в Дан 7 царство, в котором «все народы» будут служить Сыну Человеческому, видится Тайнозрителем наступившим в новозаветной Церкви»⁶.

Итак, можно сделать вывод, что основной темой главы является прославление Христа и дарование Ему Богом универсального владычества.

2.2. Запечатанная книга — символ владычества, передаваемого Богом Христу

Можно предположить, что книга как центральный образ Откр 5 должна иметь определенное отношение к основной теме главы. Многие комментаторы считают, что связь образа книги с темой наделения Христа владычеством может быть подтверждена самим текстом Апокалипсиса. Действительно, первый и второй гимны Агнцу (5:9 и 5:12) построены параллельно: оба вводятся сло-

⁵Подробнее об этом см. *Beale G.K. The Book of Revelation: a Commentary on the Greek Text. Cambridge, 1999. P. 314–315; Aune D.E. Revelation 1–5. Dallas, 1997. P. 337–338.*

⁶*Beale. The Book of Revelation. P. 368–369.*

вом «достоин» + инфинитив. В первом (5:9) говорится о взятии книги Христом: «Достоин Ты взять книгу и снять с нее печати...», во втором — о принятии силы и славы: «Достоин Агнец закланный принять силу и богатство...». В этом экзегеты видят авторское указание на то, что второй гимн является раскрытием смысла первого — другими словами, принятие Христом книги отождествляется с принятием «силы и богатства, премудрости, крепости, чести, славы, благословения»⁷.

Именно таково самое раннее из дошедших до нас святоотеческих толкований запечатанной книги. Сщмч. Ириней Лионский упоминает о книге Откр 5:1 в контексте свидетельства Писания о власти Христа: «Подобно и Господь сказал: “все Мне предано Отцом Моим” (Мф 11:27)... Ибо никто ни на небе, ни на земле, ни под землею *не мог открыть книгу Отца и видеть ее, кроме Агнца, закланного и Своєю кровью искупившего нас, Который от Него же, все создавшего Словом Своим и устроившего Премудростью Своєю, получил власть над всем*, когда “Слово стало плотью” (Ин 1:14), дабы как Слово Божие имело начальство на небесах, так имело начальство и на земле...» (Против ересей. IV. 20. 2)⁸. Таким образом, свт. Ириней сближает, либо отождествляет принятие и раскрытие книги Христом с получением «власти над всем».

Важно также то, что такое толкование книги напрямую соотносится с реалиями античности. Как и престол, книга (свиток) в античном мире также могла служить символом власти. В частности, известно множество римских рельефов, на которых со свитком в руке изображались императоры⁹. Свиток символизировал власть императора как правителя и законодателя, так как «от императора исходили все правовые указы, законы, назначения на различные должности»¹⁰. Дэвид Ауни считает, что изображение ап. Иоанном «Сидящего на престоле» в Откр 5 соответствует этому мотиву; тогда в Откр 5 можно увидеть противопоставление между претендующим на абсолютную власть императором и Хри-

⁷См. *Holtz T.* Die Christologie der Apokalypse des Johannes. Berlin, 1962. S. 29; *Aune.* Revelation 1–5. P. 334; *Beale.* The Book of Revelation. P. 340; *Müller H.P.* Die himmlische Ratsversammlung: Motivgeschichtliches zur Apoc 5:1–5 // *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft.* 1963. Vol. 54. S. 254–255.

⁸*Ириней Лионский, сщмч.* Против ересей; Доказательство апостольской проповеди / Пер. П. Преображенский, прот., Н.И. Сагарда. СПб., 2008. С. 375.

⁹Часто именно наличие свитка позволяло отличить императора от окружающих его фигур — см. *Birt T.* Die Buchrolle in der Kunst: archaeologisch-antiquarische Untersuchungen zum antiken Buchwesen. Leipzig, 1907. S. 71–72.

¹⁰*Birt.* Die Buchrolle... S. 68.

стом, Который принимает от Бога небесный свиток в знак своего достоинства истинного Владыки.

Передача свитка также является емким символом, связанным с владычеством — подобное осуществлялось в церемониях коронации древневосточных правителей. Ученые предполагают, что в коронационной церемонии древнего Египта знаком божественного поставления фараона являлся ритуал передачи ему особых письменных документов¹¹. Г. фон Рад считает, что ветхозаветный обряд помазания на царство также включал в себя подобные элементы. В частности, в описании помазания на царство Иоаса говорится: «и вывел он царского сына, и возложил на него царский венец и украшения (евр. כתר), и воцарили его, и помазали его, и рукоплескали и восклицали: да живет царь!» (4 Цар 11:12). Основной перевод слова כתר — «свидетельство» (τὸ μαρτύριον, LXX); и Г. фон Рад предполагает, что речь может идти о письменном документе, легитимирующем нового правителя¹².

Однако ряд исследователей справедливо отмечает, что достаточные основания для утверждения полной параллели Откр 5 с церемонией поставления царя отсутствуют¹³. Тем не менее, невозможно отрицать, что в сцене Откр 5 действительно наличествуют определенные элементы образности воцарения. В частности, Христос назван «корнем Давидовым», что указывает на Его царское достоинство; Он подходит к престолу Божию, и Ему воссылаются гимны (5:9–13).

Важно отметить, что именно взятие Агнцем книги (а не ее раскрытие или прочтение) вызывает всеобщую радость и ликование — что, возможно, и происходило при помазании на царство израильских царей¹⁴.

¹¹См., к примеру, *Матве М.Э.* Избранные труды по мифологии и идеологии древнего Египта. М., 1996. С. 214–215.

¹²*Von Rad G.* Old Testament Theology. Vol. I. L., 1975. P. 319.

¹³В Откр 5, кроме образа книги, нет других, не менее важных атрибутов воцарения (например, образа царского венца); не присутствует собственно акт помазания; эксплицитно не указывается само восшествие на престол после взятия книги. — *Van Unnik W.C.* «Worthy Is the Lamb»: The Background of Apoc 5 // *Mélanges bibliques en hommage au R. P. Béda Rigaux.* Gembloux, 1970. P. 447–448; *Morton R.S.* One upon the Throne and the Lamb: A Tradition Historical / Theological Analysis of Revelation 4–5. N.Y., Washington, 2007. P. 142–143.

¹⁴*Stefanovic R.* The Background and Meaning of the Sealed Book of Revelation 5. Andrews University Seminary Doctoral Dissertation. Berrien Springs, 1996. P. 163. В своей диссертационной работе, посвященной вопросу толкования запечатанной книги, этот исследователь пришел к основному выводу, что книга символизирует передаваемое Христу владычество, и сцена Откр 5 строится по аналогии с церемонией поставления Израильских царей. К подобному выводу ра-

Итак, в свете вышеприведенных доводов представляется вполне обоснованным мнение о том, что «в контексте 4 и 5-й глав передача книги от Бога к Христу является символом уникальной роли Христа как закланного Агнца, и Его владычества над миром, полученного от Отца»¹⁵. Эту точку зрения разделяет большое число библеистов¹⁶.

2.3. Объяснение отсутствия книги в последующем тексте Апокалипсиса

Первый вариант решения поставленной проблемы можно сформулировать следующим образом: запечатанная книга уже сыграла свою роль в видении Откр 5, и ее вторичного появления в тексте Апокалипсиса более не требуется. Вопрос о содержании книги не ставится: Д. Ауни считает, что основное значение книги состоит именно в ее роли символа владычества. По его мнению, снятие печатей служит «литературным приемом, позволяющим структурировать дальнейшие видения Апокалипсиса»¹⁷.

Однако большинство исследователей не удовлетворяется таким объяснением. Они указывают, что, скорее, имеет место не просто внешний «литературный прием», но между образом запечатанной книги и всем повествованием Апокалипсиса наличествует глубокая внутренняя связь¹⁸.

2.4. Обоснование значимости образа книги Откр 5:1 для всего повествования Апокалипсиса

И действительно, многократно отмечалось, что книгу Откр 5:1 можно сопоставить с полученным ап. Иоанном откровением. Библеисты анализируют заглавленное в Откр 1:1 заглавие книги: «Откровение Иисуса Христа, которое дал Ему Бог, чтобы показать рабам Своим, чему надлежит быть вскоре. И Он показал, послав оное через Ангела Своего рабу Своему Иоанну...». При сопоставлении заглавия со сценой Откр 5 ярко проявляются общие смысловые линии. В 1:1 утверждается, что откровение исходит от Самого Бога — и запечатанная книга изначально находится в деснице «Сидящего на престоле». Как Бог дает откровение Христу (ἦν ἔδωκεν αὐτῷ ὁ θεός, 1:1) — так и Агнец берет книгу из

нее приходит и Г. Райхельт — *Reichelt G. Das Buch mit den sieben Siegeln in der Apokalypse des Johannes. Göttingen, 1975. S. 108–178.*

¹⁵ *Aune. Revelation 1–5. P. 344.*

¹⁶ Ряд исследователей указан в сноске 7.

¹⁷ *Aune. Revelation 1–5. P. 346.*

¹⁸ К примеру, так считают *Holtz. Die Christologie... P. 28–29; Reichelt. Das Buch... S. 218–245; Stefanovic. The Background and Meaning... P. 308–314; Beale. The Book of Revelation. P. 341–342.*

десницы Сидящего (5:7). В 1:1 указано, что откровение принадлежит Иисусу Христу (Ἰησοῦ Χριστοῦ, genetivus possessivus) — и в Откр 5–6 Ангел, взяв книгу, снимает с нее печати, знаменуя начало видений. Причем слово Ἰησοῦ Χριστοῦ, «откровение», в контексте Апокалипсиса может указывать на «открытие» книги через снятие печатей¹⁹. Христос «показал Иоанну» (Откр 1:1) — и именно в Откр 4–5 Иоанн начинает созерцать небесные видения. Дж. Бигуцци подытоживает, что заглавный стих ни с чем более не коррелирует так, как со сценой Откр 5; в ней присутствуют практически все элементы, описывающие природу и происхождение откровения, не представлен только ангел²⁰. Также важно то, что весь раздел Откр 4–5 предваряется гласом с небес, обещающим показать Тайнозрителю, «чему надлежит быть после сего» (4:1); и образ книги появляется именно в этом контексте²¹.

Таким образом, можно сделать вывод, что книга Откр 5:1 играет существенную роль не только в одной 5-й главе, но непосредственно связана с повествованием Апокалипсиса в целом.

3. Второй вариант. Запечатанную книгу Откр 5:1 можно отождествить с «раскрытой книжкой» Откр 10

Комментаторы обращают внимание на иной образ Апокалипсиса, в котором можно увидеть параллели с запечатанной книгой — это «книжка», о которой идет речь в 10-й главе.

3.1. Контекст появления образа «книжки» Откр 10

Вначале кратко опишем контекст появления книжки Откр 10. Раздел Откр 10–11 формально представляет собой вставку между видениями шестой и седьмой трубы. 10-ю главу можно назвать введением к 11-й; обе они объединены темой пророческого служения.

В начале 10-й главы появляется «сильный Ангел»; в руке у него «книжка раскрытая» (βιβλαρίδιον ἠνεωγμένον). Описание этого ангела является самым подробным и величественным из всех описаний ангелов в Апокалипсисе. Он об-

¹⁹Biguzzi G. I settenari nella struttura dell'apocalisse: analisi, storia della ricerca, interpretazione. Bologna, 1996. P. 185–186.

²⁰Biguzzi. I settenari... P. 186–187. Единственное отличие состоит в том, что в Откр 1:1 об этом было сказано кратко, а в Откр 5 это подробно описывается посредством видения.

²¹Garrow A. Revelation. L., N.Y., 1997. P. 5–6, 124–125.

лечен в облако (10:1)²², над головой его радуга²³, его лицо «сияет как солнце»²⁴, его ноги — как «столпы огненные»²⁵.

Ангел ставит «правую ногу свою на море, а левую на землю», и восклицает громким голосом; в ответ звучат голоса семи громов (10:2–3). Тайнозритель хочет записать сказанное ими, но глас с неба повелевает не записывать и «запечатать» это (10:4). Ангел торжественно клянется, что времени уже не будет²⁶, но когда вострубит седьмой ангел, «совершится тайна Божия, как Он благовествовал рабам Своим пророкам» (10:5–7).

Далее Иоанну дается повеление взять книжку из руки ангела и съесть ее; книжка «сладка» в устах и «горька» во чреве (10:9–10). Неоднократно отмечалось, что схожим образом был призван к пророческому служению пророк Иезекииль — также через вкушение «написанного внутри и снаружи» свитка, данного ему простертой с небес рукой (Иез 2:8–3:4). Иоанну также надлежит «пророчествовать о народах, и племенах, и языках и царях многих» (10:8–11).

Затем Иоанну дается повеление совершить символическое действие — измерить храм (11:1–2). После этого следует важнейшая часть раздела — повествование о пророческом служении «двух свидетелей» (11:3–13).

3.2. Аргументы в пользу тождества книг Откр 5:1 и Откр 10

Хотя для обозначения книги Откр 5:1 употребляется слово βιβλίον, а для книжки — βιβλαρίδιον, было отмечено, что это не является достаточным основанием для их различения. В Апокалипсисе в иных случаях слова с уменьшительными суффиксами теряют свое изначальное уменьшительное значение. К примеру, для обозначения Христа Агнцем ап. Иоанн использует слово ἀρνίον (которое также образовано с помощью уменьшительного суффикса —ίον

²²В Ветхом Завете облако символизирует присутствие Божие — Исх 16:10; Исх 13:21; 3 Цар 8:10; Пс 103:3; Дан 7:13.

²³Как и вокруг престола Божия — Откр 4:3; ср. Быт 9:13; Иез 1:28.

²⁴Как сказано и в Откр 1:16 о «подобном Сыну Человеческому» — «лице Его, как солнце, сияющее в силе своей».

²⁵Ср. Откр 1:15. Иногда этот ангел отождествляется с самим Христом — в частности, такое толкование приводит св. Викторин Петавийский — см. *Victorin de Poetovio. Sur l'Apocalypse: suivi du fragment chronologique et de la construction du monde / Introd., texte critique, trad., commentaire et index par M. Dulaey. Paris, 1997. P. 88.* Так же считает Г. Бил — *Beale. The Book of Revelation. P. 524–526.*

²⁶«Ангел клянется, что времени, уже не будет в будущем веке, когда <...> будет жизнь вечная, недоступная временному исчислению, или же это указывает, что после шести гласов ангела пройдет не много времени до исполнения». *Андрей Кесарийский, свт.* Толкование на Апокалипсис святого Иоанна Богослова. Минск, 2005. С. 89.

от ἀρίν), однако уменьшительного значения здесь, очевидно, не подразумевается; то же самое в случае со зверем — θηρίον от θῆρ.

Более того — по свидетельству ряда рукописей²⁷, в Откр 10:8 при указании на книжку употребляется слово βιβλίον. Это приводит Ф. Маццаферри и Р. Бокхэма к заключению, что для автора эти слова могли быть взаимозаменяемыми.

Держащий книжку в руке ангел назван «другим сильным ангелом» (10:1) — здесь видна связь с Откр 5, где появляется первый «сильный ангел» (5:2).

Связь между запечатанной книгой и книжкой Откр 10 демонстрируется также через аллюзии на свиток пророка Иезекииля. Два рассматриваемых образа Апокалипсиса наделяются разными чертами этого свитка: запечатанная книга написана «внутри и отвне» (ср. Иез 2:10), а Ангел дает открытую книжку Иоанну, чтобы тот съел ее (ср. Иез 3:1–3)²⁸.

Перечисленные доводы побуждают вышеназванных исследователей считать, что запечатанная книга тождественна «раскрытой книжке» Откр 10²⁹.

3.3. Последующее появление образа книги Откр 5:1 и ее предполагаемое содержание

Второй вариант решения поставленной проблемы можно сформулировать таким образом: запечатанная книга не исчезает из повествования Апокалипсиса, но вновь появляется в 10-й главе, будучи уже «открытой».

Такое толкование позволяет также дать последовательную интерпретацию первому заглавному стиху Апокалипсиса: «Откровение Иисуса Христа, которое дал Ему Бог. <...> И Он показал, послав оное через Ангела Своего рабу Своему Иоанну» (Откр 1:1). Эта «цепь откровения» может быть полностью прослежена в тексте Апокалипсиса: оно дано Богом Иисусу Христу в виде «запечатанной книги» (что описывается в Откр 5), и Христос через ангела дает его рабу

²⁷Прежде всего, это Александрийский и Ефремов кодекс, и несколько минускулов — Novum Testamentum Graece et Latine. Nestle-Aland. 27 Aufl. Deutsche Bibelgesellschaft, 1994. S. 651.

²⁸Действительно, показательным то, что сцена Откр 4–5 отражает образность видения пророком Иезекиилем «подобия славы Господней» (Иез 1–2), в рамках которого собственно и появляется образ свитка (Иез 2:8).

²⁹Bauckham R. The Climax of Prophecy. Studies on the Book of Revelation. L., N.Y., 1993. P. 243–257; Mazzaferri. The Genre of the Book of Revelation... P. 265–296.

Своему Иоанну (что описывается в Откр 10³⁰; ср. 22:6, 16). При таком понимании объяснимо величие ангела Откр 10: он является одним из ключевых образов Апокалипсиса, поскольку передает Тайнозрителю откровение Христа и Бога.

Однако тот факт, что дающий откровение ангел появляется лишь в Откр 10:1, требует пояснения. Сторонник рассматриваемого мнения архим. Ианнуарий (Ивлиев) считает, что это обусловлено тем, что «до 10-й главы основное содержание пророческого откровения <...> не дается. Все предшествующее 10-й главе — предуготовление, <...> но не само откровение тайны»³¹.

Поскольку Откр 10 служит введением к Откр 11, многочисленные комментаторы предполагают, что повествование Откр 11 и есть сообщаемое Тайнозрителем содержание «книжки». Поэтому, в случае отождествления образа книжки и книги Откр 5:1, 11-я глава открывает содержание и запечатанной книги. Тогда роль 11-й главы становится в структуре Апокалипсиса важнейшей.

3.4. Анализ Р. Бокхэмом содержания книги Откр 10 (Откр 5:1) и его вывод об основной богословской идее Апокалипсиса

Ричард Бокхэм, исходя из тождественности книг Откр 5:1 и Откр 10 и вытекающей из этого интерпретации Откр 11 как заявленного в Откр 1:1 откровения, предлагает свое особое толкование основного богословского содержания всего Апокалипсиса.

Повествование Откр 10–11 Бокхэм интерпретирует следующим образом. Возможно, «семь громов» (10:2–3) должны были стать еще одним седмичным рядом казней, следующим за казнями циклов семи печатей Откр 6 и семи труб Откр 8–9. Если казни печатей воздействовали на 1/4 часть людей (6:8), труб — на 1/3 (8:7–10, 12), то логически можно предположить, что на этот раз казни затронули бы «половину» человечества. Однако звучащее повеление не записывать слова семи громов (10:4) может обозначать, что Бог отменяет очередной ряд предварительных казней. Возможно, это связано с тем, что они не приводят человечество к покаянию: «Прочие же люди, которые не умерли от этих язв, не раскаялись в делах рук своих...» (9:20–21). Далее в Откр 10–11 описан иной

³⁰Проблема этого толкования заключается в том, что передача книги Христом Ангелу в Апокалипсисе не описывается. По мысли сторонников отождествления, это должно подразумеваться. — *Mazzaferrri*. *The Genre of the Book of Revelation...* P. 279.

³¹*Ианнуарий (Ивлиев), архим.* Апокалипсис. Беседы на радио «Град Петров» // Сайт «Азбука веры». URL: http://azbyka.ru/ivliev/apokalipsis_besedy_na_radio_grad_petrov_2-all.shtml (дата обращения: 13.02.2013).

путь Божий для приведения людей к покаянию — проповедь христианских свидетелей³².

Два свидетеля пророчествуют 1260 дней³³, а затем «зверь, выходящий из бездны», сразится с ними и убьет их (11:7). Описывается всеобщая радость о смерти свидетелей, «потому что два пророка сии мучили живущих на земле». Но после 3-х с половиной дней они воскресают (явная параллель с Воскресением Христовым) и на глазах своих врагов восходят на небо на облаке (11:11–12).

Следующий за этим 13-й стих считается Бокхэмом ключевым для всего повествования Откр 11:3–13: «И в тот же час произошло великое землетрясение, и десятая часть города пала, и погибло при землетрясении семь тысяч имен человеческих; и прочие объаты были страхом и воздали славу Богу небесному». Покаяние «прочих» связывается Бокхэмом со зримым подтверждением истинности проповеди свидетелей. По мысли исследователя, здесь ярко использована числовая символика: в то время как в истории пророка Илии число 7000 обозначает верное Богу меньшинство (3 Цар 19:18), в Апокалипсисе 7000, наоборот, обозначает отпавших и погибших. И это составляет лишь одну десятую часть, а девять десятых оказываются спасенными; то есть, кается несравненно большая часть людей. Конечно, приведенные числа являются символическими, однако с их помощью противопоставляется ветхозаветное меньшинство и новозаветное большинство спасенных. Р. Бокхэм делает вывод, что, по мысли ап. Иоанна, христианское свидетельство оказывается наиболее действенным для приведения к покаянию многих народов (ср. Откр 9:20–21)³⁴.

Таким образом, повествование о двух свидетелях «составляет содержательное ядро книги — здесь в самом концентрированном виде дан смысл Священной истории от начала Церкви Христовой <...> до Дня Господня»³⁵. Этот смысл состоит в покаянии и спасении большинства людей, что символически изображено в Откр 11:3–13. Бокхэм считает, что покаяние и обращение народов, осуществляемое благодаря христианскому свидетельству, является центральной идеей Апокалипсиса.

³² *Bauckham R. The Climax of Prophecy. P. 258–261.*

³³ Употребление этого символического числа связывает воедино 11, 12 и 13 главы.

³⁴ *Bauckham R. The Theology... 1993. P. 80–91.* Подтверждением такого толкования является то, что в описании свидетелей видна очевидная аллюзия на историю пророка Илии: они «имеют власть затворить небо, чтобы не шел дождь на землю...» (Откр 11:6, ср. 3 Цар 17), поэтому сопоставление с историей Илии действительно уместно.

³⁵ *Ианнуарий (Ивлиев), архим. Апокалипсис. Там же.*

3.5. Критика отождествления книг Откр 5:1 и Откр 10

Тем не менее, мнение о тождественности книг Откр 5:1 и Откр 10 основывается на спорных позициях. Нельзя игнорировать, что ап. Иоанн, вводя в свое повествование образ книжки, выбирает именно редкое слово βιβλαρίδιον, которое встречается только в Откр 10³⁶. Этому факту нельзя не придавать никакого значения. Более того, слово βιβλαρίδιον содержит два уменьшительных суффикса³⁷, поэтому заключения, что уменьшительного значения здесь не предполагается, не являются бесспорными. Л. Бэйнс приводит толкования книжки, сделанные Оригеном и Икумением, где эти грекоязычные авторы, основываясь на уменьшительном значении, четко отграничивают образ книжки от запечатанной книги³⁸.

Кроме того, рассматриваемые книги слишком отличаются по своему значению. Величественный образ запечатанной книги в деснице Божией, на которую никто не мог взирать и взять которую достоин был только Агнец, не может быть в полной мере отождествлен с книжкой, предназначенной только для ап. Иоанна как знак его призвания к пророческому служению³⁹.

Добавим, что присутствие и в Откр 10, и в Откр 5 образа «сильного ангела» и образности видения пророка Иезекииля не является прямым аргументом в пользу отождествления книг — это позволяет говорить не более чем об их связи.

Итак, большинство исследователей приходят к выводу, что книги Откр 5:1 и Откр 10 могут быть соотнесены между собой, однако не являются тождественными⁴⁰.

4. Третий вариант. Содержание книги Откр 5:1 раскрывается в ряде последующих глав Апокалипсиса

4.1. Объяснение предполагаемого отсутствия книги Откр 5:1

Как было показано выше, многие экзегеты непосредственно соотносят передаваемое Иоанну «откровение Иисуса Христа» (Откр 1:1) с образом запеча-

³⁶ Beale. The Book of Revelation. P. 531. При этом слово βιβλαρίδιον употреблено без артикля, что может указывать на то, что этот образ появляется в первый раз.

³⁷ βιβλαρίδιον — уменьшительное от βιβλάριον, которое, в свою очередь, является уменьшительным от βιβλίον.

³⁸ См. Baynes L. Revelation 5:1 and 10:2a, 8–10 in the Earliest Greek Tradition: A Response to Richard Bauckham // Journal of Biblical Literature. 2010. Vol. 129, №. 4. P. 801–816.

³⁹ Biguzzi G. Apocalisse. Nuova versione, introduzione e commento. Milano, 2005. P. 216.

⁴⁰ О соотношении книг Откр 5:1 и Откр 10 см., к примеру, Prigent. Commentary... P. 329.

танной книги. В таком понимании открывающиеся Иоанну видения в той или иной мере являются содержанием данной книги. Тогда цель ап. Иоанна, заявленная в 1:19, — написать, «что видел, что есть, и что будет после сего», — в определенной степени реализуется посредством передачи явленного в видениях содержания запечатанной книги.

Это также дает объяснение дальнейшему отсутствию книги — оно может указывать на изменение перспективы: созерцая видения, Тайнозритель как бы оказывается перемещенным в само содержание книги.

4.2. Предлагаемые границы текста, в которых раскрывается содержание книги Откр 5:1

Ранее в науке высказывалось мнение, что содержание книги ограничивается видениями печатей (6:1–8:1)⁴¹. Однако такое сужение представляется слишком механическим: в этом случае предполагается, что книга связана только с находящимися на ней печатями, а не с видениями Апокалипсиса в более широком смысле. Если же верно второе, то следует найти в тексте вежу, которая являлась бы обозначением конца видений. Исследователи указывают, что завершение цикла видений обозначается в Откр 22:6: «И сказал мне: сии слова верны и истинны; и Господь Бог святых пророков послал Ангела Своего показать рабам Своим то, чему надлежит быть вскоре». Практически все современные библеисты, считающие, что содержание книги раскрывается в видениях Апокалипсиса, согласны, что оно достигает 22:5⁴².

Основная полемика ведется о том, где именно *начинает* раскрываться содержание книги. Трудность заключается в том, что нигде в тексте Апокалипсиса явно не говорится о раскрытии книги и прочтении ее содержания. Поэтому в качестве начальных исследователи предлагают яркие переходные моменты, знаменующие собой новый этап видений Апокалипсиса. Однако таких переходов несколько, и среди них нет такого, который давал бы возможность однозначно интерпретировать именно его как начальный. Можно выделить четыре основных версии, где в качестве начальных предлагаются следующие моменты:

- снятие первой печати (6:1),
- снятие седьмой печати (8:1),

⁴¹Например, *Lohmeyer E.* Die Offenbarung des Johannes. Tübingen, 1926. S. 53.

⁴²См. *Staritz K.* Zur Offenbarung Johannis 5:1 // *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft.* 1931. Vol. 30. S. 166; *Reichelt.* Das Buch... S. 226–244; *Beale.* The Book of Revelation. P. 342; *Garrow.* Revelation. P. 5–6.

- возгласение седьмой трубы (11:15–19),
- излитие седьмой чаши (16:17–21).

Тогда содержание книги Откр 5:1 начинает раскрываться или с 6-й, или с 8-й, или с 12-й, или с 17-й глав Апокалипсиса соответственно. Данные версии отражают различные представления ученых о том, какую основную идею должно нести содержание запечатанной книги.

Далее для каждой версии будут кратко рассмотрены обосновывающие ее аргументы и соответствующее влияние на структурирование повествования и понимание идей Апокалипсиса.

4.3. Версия 1. Содержание книги начинает раскрываться по мере последовательного снятия печатей (Откр 6:1)

Обоснование версии и соответствующие смысловые акценты

Многие библеисты утверждают, что основное откровение начинается непосредственно с видений, сопровождающих снятие Христом печатей с книги (6:1)⁴³. Явленные с 6-й главы видения показывают ап. Иоанну, «чему надлежит быть после сего» (4:1). При таком понимании все повествование Апокалипсиса, начиная с Откр 6:1 и до 22:5, является содержанием запечатанной книги, т.е. обращенным к христианам «откровением Иисуса Христа» (1:1).

Согласно данной версии, началом раскрытия содержания книги служат видения первых шести печатей (четыре всадника, души мучеников на небе, великое землетрясение). По мнению некоторых исследователей, видение 5-й печати играет в Апокалипсисе ключевую роль — души убиенных мучеников под небесным жертвенником молят Бога о справедливом возмездии за кровь их. В этом случае дальнейшее повествование является ответом им⁴⁴ — в нем изображается, как Божия справедливость восторжествует на земле.

⁴³ Reichelt. Das Buch... S. 220–222; Beale. The Book of Revelation. P. 347; Biguzzi. I settenari... P. 188–190, и др.

⁴⁴ См. Heil J.P. The Fifth Seal (Rev. 6:9–11) as a Key to Revelation // Biblica. 1993. Vol. 74. P. 220–243; Biguzzi. I settenari... P. 196.

Дискуссия о доступности содержания книги Откр 5:1 прежде снятия всех печатей

Согласно практически единодушному мнению ученых, книга Откр 5:1 (βιβλίον) по форме представляет собой свиток⁴⁵, запечатанный семью печатями. В античном мире свитки запечатывались для сохранения содержимого в тайне, и прочесть их можно было только после снятия всех печатей. В связи с этим ведется серьезная дискуссия: насколько свойства реального свитка приложимы к свитку символическому — книге Откр 5:1? Многие замечают, что видения Тайнозрителя нужно понимать обобщенно, в духе присущего Апокалипсису символизма⁴⁶. Действительно, не предусматривают буквального понимания фразы о том, что святые «убелили одежды кровью Агнца» (7:14), Агнец с семью очами берет книгу (5:7) и пр.⁴⁷.

Однако для достаточно большого числа исследователей формальный аргумент о соответствии «земному» свитку является весомым. Они придают первостепенное значение тому, что непосредственные адресаты Апокалипсиса на основе своего опыта ожидали бы раскрытия содержания книги только после снятия всех печатей. Предполагается, что автор последователен в своем изложении: «Если бы со снятием с книги каждой печати раскрывалось какая-либо часть ее содержания, автор явно бы выступил за рамки избранного им образа»⁴⁸.

Поэтому значительное число экзегетов считает, что, в соответствии со свойствами свитка, видения печатей 6-й главы служат только подготовкой к раскрытию содержания книги⁴⁹.

⁴⁵Это предполагается рукописным вариантом греческого текста Откр 5:1 (ἔσῳθεν καὶ ὄπισθεν — досл. написанная «внутри и сзади»), признаваемым большинством исследователей, равно как и употреблением слова βιβλίον в Откр 6:14.

⁴⁶Об этом см. *Beale. The Book of Revelation*, P. 347; *Morton. One upon the Throne...* P. 139.

⁴⁷Можно согласиться, что «апокалиптика изобилует технически невозможным». — *Biguzzi. I settenari...* P. 190.

⁴⁸*Staritz. Zur Offenbarung...* S. 164.

⁴⁹К примеру, *Bornkamm G. Die Komposition der apokalyptischen Visionen in der Offenbarung Johannis // ZNW. 1937. Vol. 36 (1). S. 133; Bauckham. The Climax of Prophecy. P. 250; Osborne G.R. Revelation. Grand Rapids, 2002. P. 249.*

4.4. Версия 2. Содержание книги начинает раскрываться после снятия седьмой печати (Откр 8:1)

Обоснование версии и соответствующие смысловые акценты

Принимая вышеприведенные критические доводы, логично считать, что раскрытие книги начинается со снятия последней печати. Важным аргументом в пользу этого является указание на «безмолвие на небе» (8:1), следующее за снятием 7-й печати; оно может знаменовать переход к иному плану, символизировать смену перспективы. В этом случае содержанием книги является повествование Откр 8:2–22:5, которое открывается видениями семи труб, возвещающих суд над грешным человечеством (9:4, 20).

Видения печатей как предваряющих содержание книги

В рамках данного толкования видения печатей считаются предваряющими содержание книги. Действительно, скорби, которые несут всадники, имеют предваряющий характер. Четвертый всадник, «которому имя Смерть», получает власть только над «четвертой частью земли» (6:8); третий всадник, образ голода, оставляет нетронутыми «елей и вино» (6:6)⁵⁰.

Исследователи отмечают, что образ всадника часто знаменует собой предвестие чего-либо. Каждый всадник (за исключением четвертого) едет один — и это является классическим образом посланца или вестника (ср. Есф 8:10, 14; 2 Цар 9:18; Зах 1:8–11). По аналогии с всадниками из книги пророка Захарии, отправляющимися в четыре стороны света, можно предположить, что и четыре апокалиптических всадника предупреждают мир о близящемся суде⁵¹.

Некоторые экзегеты также видят явные параллели между описанием того, что несут с собой всадники, и историческими катастрофами, произошедшими во времена Тайнозрителя⁵². Возможно, что ап. Иоанн стремится показать, что прошедшие скорби были посланы Богом для предупреждения человечества о надвигающемся суде. В этом смысле представляется уместной трактовка видений печатей как предваряющих основное содержание откровения. Это сочетается с распространенным толкованием, что описанные в Откр 6 события в

⁵⁰ «Поэтому души мучеников охвачены нетерпеливым ожиданием, ведь эти предуготовительные скорби не являются окончательным уничтожением зла, но только возвещают начало этого». — *Staritz. Zur Offenbarung...* S. 164–165.

⁵¹ *Garrow. Revelation.* P. 19.

⁵² Об этом *Aune D.E. Revelation 6–16.* Nashville, 1998. P. 394–400.

строгом смысле не относятся к эсхатологическому суду, но являются происходящее с человечеством на протяжении всей мировой истории⁵³.

Более того, в то время как структура видений труб и чаш совпадает — воздействие казней затрагивает последовательно те же самые области: землю, море, источники вод, солнце⁵⁴ — образы видений цикла печатей отличаются существенным своеобразием. Этот факт согласуется с тем, что видения печатей обособлены от видений труб и чаш, поскольку не относятся к содержанию книги, но предвосхищают его.

Критика версии 2

Данное мнение активно критикуют сторонники первой версии: если считать, что видения печатей лишь подготавливают к раскрытию содержания книги, то в этом случае умалится их значение для Апокалипсиса в целом. Эти ученые утверждают, что видения печатей не носят вторичного характера по отношению к другим видениям Апокалипсиса, а являются полноценным открытием. Видения печатей, как и видения труб и чаш, всегда возникают после произведенного действия, и это служит доказательством их единства. Бигуцци подчеркивает: «Мнение о раскрытии содержания книги с 8:1 логично с точки зрения исторических реалий, однако против этого выступает логика самого текста Апокалипсиса»⁵⁵.

В настоящее время эта дискуссия продолжается.

4.5. Версия 3. Содержание книги начинает раскрываться после седьмой трубы (Откр 12:1)

Обоснование версии и смысловые акценты текста

В качестве альтернативы предыдущим версиям некоторые библеисты обращают внимание на другой ключевой момент — возвешение 7-й трубы. В 10:7 ангел возглашает, что, когда вострубит седьмой ангел, «совершится тайна Божия». Действительно, этот момент описан в Апокалипсисе как кульминационный:

⁵³См., к примеру, Caird. A Commentary... P. 82–83. Прот. Сергей Булгаков также считает, что видения апокалиптических всадников «говорят о том, чего можно ожидать в истории вообще, в чем она состоит. Это суть как бы отдельные слагаемые мировой истории...» — Булгаков С., прот. Апокалипсис Иоанна (Опыт догматического истолкования). Репринт: Париж, 1948. М., 1991. С. 54–55.

⁵⁴В своей статье Г. Борнкамм помещает сравнительную таблицу видений труб и чаш, где это хорошо видно. — Bornkamm. Die Komposition... S. 134–135.

⁵⁵Biguzzi. I settenari... P. 189.

«И седьмой Ангел вострубил, и раздались на небе громкие голоса, говорящие: царство мира соделалось царством Господа нашего и Христа Его, и будет царствовать во веки веков. И двадцать четыре старца <...> поклонились Богу, говоря: благодарим Тебя, Господи Боже Вседержитель, Который еси и был и грядешь, что ты приял силу Твою великую и воцарился. И расสวิрепели язычники; и пришел гнев Твой и время судить мертвых и дать возмездие рабам Твоим...» (11:15–18).

Можно увидеть, что в гимне 11:15–18 все последующие события уже предвозвещены, и все дальнейшее повествование раскрывает провозглашенную здесь победу над богопротивными силами и утверждение Божьего владычества. Значимо и то, что тема воцарения Божия связывает Откр 11 с Откр 5, где также говорилось, что «всякое создание» воспеваает воцарение Бога и Христа (5:13).

В связи с этими доводами утверждается, что содержание книги Откр 5:1 начинает раскрываться с 11:19–12:1, а все предшествующее было подготовлением к этому⁵⁶.

Главы 12 и 13, в этом случае открывающие содержание книги, принадлежат к центральным главам Апокалипсиса. Откр 12 начинается словами «и явилось на небе великое знамение»: «жена, облеченная в солнце», рождает младенца (12:1–5). Согласно наиболее распространенному толкованию, здесь символически изображается рождение ветхозаветной Церковью Мессии⁵⁷ — ключевое событие мировой истории. Мировая история раскрывается далее как борьба низверженного с небес сатаны, его приспешников (первого зверя и второго зверя — Откр 13) с «прочими от семени жены» — христианами. Далее возвещается суд Божий над царством зверя (Откр 14); он осуществляется в видениях цикла чаш (15–16).

Согласно этой версии, основу содержания книги Откр 5:1 составляют видения мировой истории, раскрываемой как борьба сил добра и зла, и эсхатологического суда Божия.

Видения труб как предваряющих содержание книги

По мнению А. Гэрроу, безмолвие, происходящее после снятия печатей (8:1), носит подготовительный характер: «оно в большей мере выражает волнение, напряженное ожидание, которое достигло высшей точки в момент сня-

⁵⁶Staritz. Zur Offenbarung... S. 164–167; Garrow. Revelation. P. 22–35.

⁵⁷В 12-й главе народ Божий показан в динамике своего развития от ветхозаветной Церкви к новозаветной (Откр 12:17) — см. аргументацию в Beale. The Book of Revelation. P. 628–631; Giesen. Die Offenbarung... S. 274–275; Prigent. Commentary... P. 378 и пр.

тия седьмой печати»⁵⁸. Читатели пребывают в ожидании, что содержание книги теперь будет раскрыто — но само появление группы труб говорит о том, что этот момент еще не наступил: в Ветхом Завете трубы всегда ассоциировались с провозглашением и возвещением того, что должно произойти впоследствии⁵⁹. Образ трубы является важным элементом наступления Дня Господня⁶⁰. Гэрроу заключает, что, наряду со всадниками, трубы представляют собой еще один предупреждающий образ — они призывают людей к покаянию пред лицом суда⁶¹.

Важным аргументом является и то, что казни труб, как и казни печатей, носят ограниченный характер: в казнях первых четырех труб каждый раз погибает только «третья часть» (8:7–10, 12). В казни пятой трубы «саранче» дана власть мучить людей «пять месяцев» (9:5); в казни шестой бесовские всадники имеют власть над «третьей частью людей» (9:18). Можно заключить, что в казнях труб последний суд еще не наступает. А в цикле семи чаш суд свершается во всей полноте — ограничения не указываются.

Итак, согласно этой версии, цикл труб предваряет содержащееся в запечатанной книге откровение; как предваряющая воспринимается и 11-я глава.

Глава 11 как предваряющая содержание книги

Алан Гэрроу отмечает, что образы, кратко упомянутые в Откр 11 (к примеру, зверь и его война со святыми), в последующих 12–13 главах становятся основными и разрабатываются подробно. По его мнению, 11-я глава предвосхищает тематику содержания запечатанной книги, но еще не дает ее в полноте.

Гэрроу также считает, что последовательное использование ап. Иоанном в Откр 10 образности видения пророка Иезекииля свидетельствует о том, что видения 11-й главы имеют преимущественное отношение к ветхозаветным реалиям. Собственно откровение о христианской Церкви дается только в 12–13 главах.

Критика 3-й версии

По отношению к данной версии применимы все аргументы, приведенные против предыдущей. Кроме того, Г. Борнкамм высказывает следующее возраже-

⁵⁸ Garrow. Revelation. P. 22.

⁵⁹ Garrow. Revelation. P. 22. Близкий ветхозаветный пример — звучание труб возвещает падение Иерихона (Нав 6:3–20).

⁶⁰ Например, Ис 27:13, 51:27; Иоил 2:1; Зах 9:14; «последняя труба» в 1 Кор 15:52 возглашает наступление эсхатологического свершения — ср. также Мф 24:31; 1 Фес 4:16.

⁶¹ Garrow. Revelation. P. 23.

ние: если содержание книги начинается с 12:1, то тогда главы 8–9 (семь труб) и 16 (семь чаш) оказываются разделенными. Однако, как говорилось выше, между этими циклами присутствует явный параллелизм, который при предлагаемом членении текста Апокалипсиса разрушается⁶².

Относительно Откр 11 следует сказать, что включение данной главы в любую структурную схему Апокалипсиса сопряжено с существенными трудностями⁶³. С одной стороны, формально она еще относится к циклу семи труб (седьмая труба звучит только в 11:15). С другой стороны, она объединена с 12–13 главами указанием на один и тот же временной промежуток, обозначаемый по-разному (1260 дней, 42 месяца, «время, времена и полвремени»⁶⁴). Более того, 11-я глава, несомненно, принадлежит к разделу Откр 12–13 по своему *содержанию*: по общему мнению комментаторов, центральные главы 11, 12 и 13 описывают одну и ту же реальность. Главная тема этих глав — свидетельство Церкви после распятия и воскресения Христа и преследование Ее диаволом, и в каждой главе это показано с помощью разных образов.

Можно заключить, что глава 11 не может считаться всего лишь «предвосхищением» Откр 12–13.

4.6. Версия 4. Содержание книги начинает раскрываться после седьмой чаши (Откр 16:17–21)

Обоснование версии и соответствующие смысловые акценты

М. Яухийайнен высказывает также четвертую возможную версию⁶⁵. Он обращает внимание на иной ключевой момент Апокалипсиса — завершение цикла чаш (16:17–21). С Откр 17:1 начинается новый раздел видений⁶⁶; ап. Иоанну показывает видения ангел, он же и истолковывает их⁶⁷. То есть, в 17–22 главах просматривается более явная, чем в 10-й главе, параллель с заглавием Откр 1:1 («...и Он показал, послав оное *чрез ангела* рабу своему Иоанну»). Напомним, что в Откр 10 ангел дает ап. Иоанну книжку, но собственно видений ему не показывает. Более того, исследователь отмечает, что именно с 17:1 начинается актив-

⁶² *Bornkamm*. Die Komposition... S. 134.

⁶³ См. *Небольсин А.С.* Методы интерпретации, эсхатология и структура Откровения Иоанна Богослова // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. 2010. Вып. 3 (31). С. 71.

⁶⁴ Аллюзия на Дан 7:25.

⁶⁵ *Jauhainen M.* Ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ (Rev 1:1): The Climax of John's Prophecy? // *Tyndale Bulletin*. 2003. Vol 54 (1). P. 99–117.

⁶⁶ Начало раздела Откр 17:1 маркируется выражением «в духе», встречающимся в Апокалипсисе 4 раза (Откр 1:10; 4:2; 17:3; 21:10) — см. *Bauckham*. The Climax of Prophecy. P. 1–37.

⁶⁷ Т.н. angelus interpres.

ное употребление глагола «показать» (δείκνυμι), использованного в 1:1 и присутствующего в Апокалипсисе всего 8 раз⁶⁸. Ангел показывает ап. Иоанну «Вавилонскую блудницу» — «великий город, царствующий над земными царями». В 21-й главе ангел показывает Тайнозрителю Небесный Иерусалим, названный «Невестой Агнца». Важно, что разделы 17–18 и 21–22-й глав имеют одинаковую структуру, в рамках которой показываются два антитетически параллельных града; «эти два раздела вместе образуют кульминационный момент, к которому направлен весь Апокалипсис»⁶⁹.

Кроме того, в этих главах буквально реализуется заявленная в Откр 1:1 цель — показать, «что будет *после сего*»: Откр 17–18 повествуют о падении боготорческого Вавилона и Божиим суде над ним — безусловно, это имеет отношение к реалиям будущего времени; к будущему относится и явление эсхатологического града Небесного Иерусалима. Исследователь заключает, что именно эти главы являются завершением указанной в 1:1 цепи откровения, и поэтому именно с Откр 17 начинает раскрываться подлинное содержание запечатанной книги.

Критика 4-й версии

Несмотря на указанные в тексте Апокалипсиса маркирующие элементы, нужно признать не столь вероятным, что раскрытие содержания книги, про которую говорится только в *пятой* главе, происходит в 17–18 главах — данные главы отделены друг от друга значительным по объему фрагментом текста. Стоит отметить, что данное мнение не получило широкого распространения в науке.

5. Выводы

5.1. Три основных варианта решения поставленной проблемы

Мы рассмотрели три основных варианта ответа на вопрос об исчезновении книги Откр 5:1 из дальнейшего повествования Апокалипсиса.

Согласно *первому* варианту, в Откр 5 главной темой является прославление Христа и дарование Ему владычества; образ книги играет важную роль в раскрытии этой темы. Книга символизирует собой владычество, и такое ее понимание опирается на современные ап. Иоанну реалии. Основная значимость придается акту передачи книги Христу. После этого ее роль логически завершается, и дальнейшие упоминания о книге отсутствуют.

⁶⁸Откр 1:1; 4:1; 17:1; 21:9, 10; 22:1, 6, 8.

⁶⁹*Vauckham*. The Climax of Prophecy. P. 5.

Приведенная в рамках данного варианта роль книги как символа владычества является обоснованной и признается многими исследователями. Однако вывод об ограничении роли книги контекстом Откр 5 сужает значение этого образа для Апокалипсиса.

Во *втором* варианте акцентируется взаимное сходство между запечатанной книгой и «книжкой» Откр 10 и делается заключение о тождественности этих книг. Отсутствие упоминаний о книге Откр 5:1 объясняется тем, что она появляется в дальнейшем повествовании в виде «раскрытой книжки» Откр 10. Такой взгляд позволяет сделать вывод, что содержание запечатанной книги совпадает с содержанием книжки Откр 10, раскрываемым в Откр 11. Важность образа запечатанной книги усиливает значение повествования 11-й главы Апокалипсиса; этот факт позволяет Р. Бокхэму утверждать, что основная богословская идея этой главы имеет центральное значение для всего Апокалипсиса.

Однако мы пришли к выводу, что аргументы в пользу тождественности книг не являются всецело убедительными, и скорее всего, книга Откр 5:1 далее в повествовании не встречается.

Сторонники *третьего* варианта на основании сопоставления заглавия Откр 1:1 со сценой Откр 5 выявляют общие смысловые линии, позволяющие соотнести запечатанную книгу с полученным и записанным Тайнозрителем откровением. Из этого следует, что запечатанная книга связана с повествованием Апокалипсиса в целом, и эта связь реализуется в раскрытии содержания книги Откр 5:1 посредством видений последующих глав. Важным доводом в пользу этой гипотезы является снятие Христом печатей с книги, что подразумевает последующее раскрытие ее содержания. Переход к описанию видений, составляющих содержание запечатанной книги, объясняет отсутствие дальнейших упоминаний о ней как таковой.

В целом аргументация этого варианта представляется убедительной. Принимая во внимание уникальную роль книги, можно предположить, что ап. Иоанн в той или иной степени отразил ее содержание в тексте Апокалипсиса.

5.2. Суждения о содержании книги Откр 5:1

В рамках третьего варианта были рассмотрены четыре версии, отражающие различные представления ученых о том, какую основную идею должно нести содержание запечатанной книги, и в каких главах оно раскрывается. Утверждается, что содержание книги представлено в:

1) Откр 6:1–22:5, то есть включает в себя основной корпус видений Апокалипсиса, которые представляются равнозначными;

2) Откр 8:1–22:5, что в первую очередь подчеркивает идею воздаяния грешникам;

3) Откр 12:1–22:5, при этом основной акцент всего повествования сосредоточен на видениях мировой истории и эсхатологического суда;

4) Откр 17:1–22:5, так что в центре внимания оказываются события эсхатологического свершения.

Мы показали, что сторонники каждой версии обращают внимание на несколько присутствующих в повествовании Апокалипсиса моментов, маркирующих начало нового цикла видений, и принимают их за начальную точку раскрытия содержания запечатанной книги Откр 5:1. Богословские мысли тех глав, в которых начинается раскрытие ее содержания, видятся исследователями основными для всего Апокалипсиса; соответственно, в каждой из четырех версий акцентируются различные богословские идеи Откровения Иоанна Богослова. Однако можно констатировать, что все эти идеи так или иначе присутствуют в тексте Апокалипсиса, и разные варианты его структурирования опираются на уже наличествующую в нем тематику. Проведя анализ аргументации по данному вопросу, мы можем прийти к заключению, что разные варианты структурирования позволяют выявить различные грани Откровения Иоанна Богослова; благодаря этому читатель может получить объемное видение повествования этой богодухновенной книги.

Источники и литература

Источники

1. *Novum Testamentum Graece et Latine*. Nestle-Aland. 27 Aufl. Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.
2. *Septuaginta* / Ed. A. Rahlfs. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.
3. *Biblia Hebraica Stuttgartensia* / Ed. K. Elliger, W. Rudolph. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
4. *Victorin de Poetovio*. Sur l'Apocalypse: suivi du fragment chronologique et de la construction du monde / introd., texte critique, trad., commentaire et index par M. Dulaey. Paris, 1997 (Sources chrétiennes, 423).
5. Библия: Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета в синодальном переводе. М., 2002.
6. Новый Завет Господа Нашего Иисуса Христа / Перевод с греческого подлинника под редакцией еп. Кассиана (Безобразова). М., 2001.

7. *Андрей Кесарийский, свт.* Толкование на Апокалипсис святого Иоанна Богослова. Минск, 2005.
8. *Иринея Лионский, сщмч.* Против ересей; Доказательство апостольской проповеди / Пер. П.Преображенский, прот., Н.И. Сагарда. СПб., 2008.
Исследования
1. *Aune D.E.* Revelation 1–5. Word Biblical Commentary. Dallas, 1997.
2. *Aune D.E.* Revelation 6–16. Word Biblical Commentary. Nashville, 1998.
3. *Armstrong-Reiner D.P.* «You opened the book»: An Instrumental Understanding of the Patristic Use of the Revelation to John. Ph.D. Diss., Emory University, Graduate Division of Religion, 2008.
4. *Bauckham R.* The Climax of Prophecy: Studies on the Book of Revelation. Edinburgh, 1993.
5. *Bauckham R.* The Theology of the Book of Revelation. Cambridge, 1993.
6. *Baynes L.* Revelation 5:1 and 10:2a, 8–10 in the Earliest Greek Tradition: A Response to Richard Bauckham // Journal of Biblical Literature. 2010. Vol. 129, №. 4. P. 801–816.
7. *Beale G.K.* The Book of Revelation: a Commentary on the Greek Text. Cambridge, 1999.
8. *Biguzzi G.* Apocalisse. Nuova versione, introduzione e commento. Milano, 2005.
9. *Biguzzi G.* I settenari nella struttura dell'apocalisse: analisi, storia della ricerca, interpretazione. Bologna, 1996.
10. *Birt T.* Die Buchrolle in der Kunst: archaeologisch-antiquarische Untersuchungen zum antiken Buchwesen. Leipzig, 1907.
11. *Bornkamm G.* Die Komposition der apokalyptischen Visionen in der Offenbarung Johannis // Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft. 1937. Vol. 36. S. 132–149.
12. *Caird G.B.* A Commentary on the Revelation of St. John the Divine. L., 1984.
13. *Garrow A.* Revelation. L., N.Y., 1997.
14. *Giesen H.* Die Offenbarung des Johannes. Regensburg, 1997.
15. *Heil J.P.* The Fifth Seal (Rev. 6:9–11) as a Key to the Book of Revelation // Biblica. 1993. Vol. 74. P. 220–243.

16. *Holtz T.* Die Christologie der Apokalypse des Johannes. Berlin, 1962.
17. *Jauhainen M.* Ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ (Rev 1:1): The Climax of John's Prophecy? // *Tyndale Bulletin*. 2003. Vol. 54 (1). P. 99–117.
18. *Koep L.* Das himmlische Buch in Antike und Christentum: Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zur altchristlichen Bildersprache. Bonn, 1952.
19. *Lohmeyer E.* Die Offenbarung des Johannes. Tübingen, 1926.
20. *Morton R.S.* One upon the Throne and the Lamb: A Tradition Historical / Theological Analysis of Revelation 4–5. N.Y., Washington, 2007.
21. *Müller H.-P.* Die himmlische Ratsversammlung: Motivgeschichtliches zur Apoc 5:1–5 // *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*. 1963. Vol. 54. S. 254–255.
22. *Osborne G.R.* Revelation. Grand Rapids, 2002.
23. *Prigent P.* Commentary on the Apocalypse of St. John. Translated by Wendy Pradels. Tübingen, 2001.
24. *Von Rad G.* Old Testament Theology. Vol I. L., 1975.
25. *Reichelt G.* Das Buch mit den sieben Siegeln in der Apokalypse des Johannes. Göttingen, 1975.
26. *Staritz K.* Zur Offenbarung Johannis 5:1 // *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*. 1931. Vol. 30. S. 157–170.
27. *Stefanovic R.* The Background and Meaning of the Sealed Book of Revelation 5. Andrews University Seminary Doctoral Dissertation. Berrien Springs, 1996.
28. *Van Unnik W.C.* «Worthy Is the Lamb»: The Background of Apoc 5 // *Mélanges bibliques en hommage au R. P. Béda Rigaux*. Gembloux, 1970. P. 445–461.
29. *Булгаков С., прот.* Апокалипсис Иоанна (Опыт догматического истолкования). Репринт: Париж, 1948. М., 1991.
30. *Матъе М.Э.* Избранные труды по мифологии и идеологии древнего Египта. М., 1996.
31. *Небольсин А.С.* Методы интерпретации, эсхатология и структура Откровения Иоанна Богослова // *Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия*. 2010. Вып. 3 (31). С. 55–74.

Диакон Глеб Курский

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ИЗОБРАЖЕНИЯ ИЕРУСАЛИМА В ОТКРОВЕНИИ СВЯТОГО АПОСТОЛА ИОАННА БОГОСЛОВА

В статье рассматривается история развития образа Иерусалима в ветхозаветной, межзаветной и новозаветной литературе. Анализируются разделы книги Откровения, описывающие земной Иерусалим и Церковь как его альтернативу, а также видение Нового Иерусалима — центра нового мироздания. Утверждается, что «иерусалимоцентризм» апостола Иоанна служит решению целого ряда важных проблем христианского богословия.

Ключевые слова: апокалиптика, Откровение Иоанна Богослова, сионская традиция, Иерусалим, Иерусалимский Храм, Вавилон, Новый Иерусалим, Сион, Церковь, эсхатология.

Изображение Иерусалима в последней книге библейского канона издавна привлекало особое внимание читателей и исследователей Апокалипсиса, и совершенно не случайно: этот образ по праву считается одним из важнейших в книге¹. Другой признанной характеристикой образа Иерусалима является его многоплановость — не в последнюю очередь как следствие богатой истории его развития в предшествующей традиции. Анализ, представленный в статье, не претендуя на всеохватность, тем не менее, затрагивает как финальные главы Откровения, содержащие описание Нового Иерусалима, так и те разделы книги, в которых негативно или позитивно предвосхищается эсхатологическое исполнение Божественных обетований. Автор статьи считает, что анализ образа Иерусалима оказывается достаточно полезным для характеристики богословия

Диакон Глеб Курский — аспирант кафедры библистики Богословского факультета ПСТГУ.

¹См., например, оценку образа Иерусалима в работах современных библеистов: *Lee P.* The New Jerusalem in the Book of Revelation: A Study of Revelation 21–22 in the Light of its Background in Jewish Tradition. Tübingen, 2001; *Bauckham R.* The Theology of the Book of Revelation. Cambridge, 1993. P. 126–143; *Dow L.K.F.* Images of Zion. Biblical Antecedents for the New Jerusalem. Sheffield: Phoenix Press, 2010; *Müller-Fieberg R.* Das “neue Jerusalem” — Vision für alle Herzen und alle Zeiten?: eine Auslegung von Offb 21,1–22,5 im Kontext von alttestamentlich-frühjüdischer Tradition und literarischer Rezeption. Berlin: Philo, 2003; *Räpple E.M.* Studies in Biblical Literature. Vol. 67. The Metaphor of the City in the Apocalypse of John. New York: Peter Lang, 2004.

Апокалипсиса и продуктивным при определении вклада его автора в решение важных проблем христианского богословия.

1. Образ Иерусалима в предшествующей традиции

В ветхозаветных книгах мы находим концепцию, согласно которой Иерусалим рассматривается как место обитания Бога. Символом Его незримого присутствия являлись Храм и ковчег Завета, но библейские авторы в сходном контексте зачастую использовали имя Иерусалима. Как место Божественного присутствия Иерусалим рассматривался в качестве центра земли, города, откуда Бог управляет всей вселенной. Эти представления, обозначаемые современными исследователями как «сионская традиция», находят свое выражение, прежде всего, в некоторых псалмах². Исторические книги, в свою очередь, рассматривают Иерусалимский Храм в качестве места обитания *Имени* Божьего (ср. 3 Цар 8:27–29). Авторам книг этого раздела Библии присуща убежденность в том, что Божье присутствие в Иерусалиме не носит безусловного характера, но поставлено в зависимость от морального состояния жителей города, что, в конце концов, и обуславливает его падение и разрушение (см. напр. Иер 7; Иез 5). Согласно книгам пророков, грехи людей и связанное с ними Божественное наказание не отменяют веру в идеальный Сион, святой город, где Бог встречается и пребывает с человеком, но явление преображенного Иерусалима связывается у них с эсхатологическими перспективами Израиля. Так, пророк Исаия, как кажется, делает все, чтобы избавить иерусалимлян от слепой веры в неуязвимость своего города («*Как сделалась блудницею верная столица, исполненная правосудия! Правда обитала в ней, а теперь — убийцы. <...> Посему говорит Господь, Господь Саваоф, Сильный Израилев: о, удовлетворю Я Себя над противниками Моими и отмищу врагам Моим!*» — Ис 1:21, 24), но именно в Иерусалимском Храме он видит Господа «*сидящего на престоле высоком и превознесенном*» (Ис 6:1), и именно с преображением Иерусалима он связывает трансформацию всего мироздания в будущем (Ис 52).

Для межзаветной литературы характерна устойчивая идея, согласно которой земной Иерусалим и Храм являются только копиями с небесного оригинала. Эта традиция опиралась, в частности, на Исх 25:9, понимая упомянутый там «*образец скинии*» как реально существующую на небесах скинию или Храм,

²Пс 47, 49, 77, 124 и 131 (нумерация по греческой и славянской Библии). См.: Von Rad G. Old Testament Theology. Vol. 1. The Theology of Israel's Historical Traditions. London: SCM Press, 1985. P. 47.

увидев который, Моисей должен был досконально воспроизвести его на земле. Так, «книга стражей» содержит описание видения Енохом небесного Храма-дворца, сделанного из огня и льда, идентичного по структуре Соломонову Храму (1 Ен 14; ср. 3 Цар 6:51). Говоря о небесном / эсхатологическом Иерусалиме / Храме, некоторые авторы противопоставляли его Храму земному, потерявшему свой сакральный статус в результате компромисса с язычеством³. Другим фактором, повлиявшим на рост богословской значимости образа небесного Храма, явилась катастрофа 70 г.⁴

Новозаветные документы, развивающие образ Иерусалима/Храма, используют «богословие Сиона», но переносят его характерные черты на Иисуса Христа и Церковь. Обетования о восстановлении Сиона понимаются как исполненные, по крайней мере, частично, в Воскресении Христовом. Важные функции Храма продолжают осуществляться, но связываются с принципиально другой реальностью, чем земной Иерусалим, разрушение которого является вопросом недалекого будущего.

Автор книги Откровения творчески перерабатывает идеи, представленные в книгах Ветхого Завета и литературе периода Второго Храма. Изображая Новый Иерусалим как вечный небесный град, и следуя, тем самым, межзаветной традиции, он, вместе с тем, обращается к символизму, характерному для пророческой вести о восстановлении Сиона, а также к древней «сионской традиции», поэтому для того, чтобы дать оценку образу Иерусалима в Апокалипсисе, необходимо проанализировать сразу несколько (во многом контрастирующих) линий его описания, сложное сочетание которых обусловлено предыдущей традицией, основами новозаветного богословия, а также собственным взглядом Тайнозрителя как христианского пророка.

³К примеру, негативное отношение ко Второму храму, очевидно, проявляется в так называемом «апокалипсисе животных», составляющем 1 Ен 85–90, где новый Иерусалим, построенный самим Богом, обходится без святилища (*Aune D.E. Apocalypticism, Prophecy, and Magic in Early Christianity. Grand Rapids: Baker Academic, 2008. P. 28. Ср.: Вандеркам Дж. Введение в ранний иудаизм: Пер. с англ. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2011. С. 130).*

⁴В 3 Езд 10:25–27 содержится видение будущего откровения небесного Иерусалима, призванное утешить Ездру в его горестном плаче о погибшем земном Иерусалиме. Одним из способов, при помощи которого на Иерусалимскую катастрофу 70 г. по Р.Х. отвечает автор 2 Вар, было утверждение недопустимости отождествления земного Иерусалима с небесным Иерусалимом — истинным местом обитания Бога (2 Вар 4:3–6). — См.: *Aune D.E. Apocalypticism, Prophecy, and Magic in Early Christianity... P. 28.*

2. Изображение земного Иерусалима

Первой из таких линий описания Иерусалима должна стать тема его осуждения за моральное и религиозное отступничество. При этом ни одно из свидетельств подобного рода не должно оцениваться само по себе, в отрыве от всего текста книги. Более того, важность этой темы может быть подтверждена только при наличии фрагментов, содержащих указания (эксплицитные и имплицитные) на осуждение земного Иерусалима, во всех основных разделах Апокалипсиса.

В этой связи важное значение имеет идентификация Храма, находясь в котором, Тайнозритель получает большую часть видений основной части книги (глл. 4–20). Из текста недвусмысленно следует, что описываемое святилище является небесным Храмом. Так, Иоанн совершает восхождение через открытую небесную дверь (4:1), оказывается перед небесным престолом (4:2); Храм, который видит Тайнозритель, находится на небе (11:19; 14:17; 15:5). Наконец, о престоле также говорится как о части небесного святилища (16:17). Важным для нас является тот факт, что автор *не* подразумевает под Храмом святилище, находившееся в столице Иудеи.

В Откр 7:1–8 на чело рабов Бога ставится печать, которая призвана защитить их от предстоящего суда. Образ печати большинство комментаторов традиционно⁵ соотносит с 9 главой книги пророка Иезекииля, где праведные жители Иерусалима, получив аналогичный знак Божественной защиты, избавляются тем самым от уничтожения, которое должно постигнуть город⁶. Правда, необходимо отметить, что в Откр 7 угроза направлена не на Иерусалим, а на всю землю (ср. 7:1, 3). Имело здесь место лишь формальное воспроизведение элементов видения Иезекииля, или Иоанн сохранил его изначальный контекст

⁵Ср. напр. у св. Андрея Кесарийского: «Что было открыто некогда Иезекиилю о муже, облеченном в подир, длинную льняную одежду, который налагал печать на лица стенищих, чтобы не погубить вместе с грешниками праведных (ибо и ангелы не знают тайных добродетелей святых), то же самое и теперь открывается блаженному (Иоанну)» (*Ἀνδρέας Καισαρείας*. Ἑρμηνεία εἰς τὴν Ἀποκάλυψιν Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου // Studien zur Geschichte des Griechischen Apokalypse-Textes von Josef Schmid. München, 1955. S. 75; ср.: *Андрей Кесарийский, свт.* Толкование на Апокалипсис святого Иоанна Богослова. Минск: Свято-Елисаветинский монастырь, 2007. С. 61).

⁶«Пройди посреди города, посреди Иерусалима, и на челах людей скорбящих, вздыхающих о всех мерзостях, совершающихся среди него сделай знак» (Иез 9:4).

и придал суду над Иерусалимом глобальный масштаб? У нас имеются все основания придерживаться последней из указанных версий⁷.

Более явные указания на земной Иерусалим как прообраз всего богопротивного человечества находятся в Откр 11. Тела двух свидетелей Христа лежат на улице «города великого, который называется духовно (πνευματικῶς) Содом и Египет, где и Господь их был распят» (11:7–8). Жители города с радостью реагируют на видимое уничтожение церковного свидетельства до той поры, пока в результате «великого землетрясения» и падения десятой части города не погибает «семь тысяч имен человеческих» (11:13).

По мнению большинства древних толкователей, под *великим городом* необходимо понимать Иерусалим. Как пишет Андрей Кесарийский, «антихрист <...> оставит их тела непогребенными в Иерусалиме, древнем и разоренном, в котором пострадал Господь»⁸. Многие современные библеисты истолковывают *великий город* в 11:8 аналогично, обращая вместе с тем внимание на то, что почти во всех других случаях употребления в книге выражения ἡ πόλις ἡ μεγάλη оно относится к Вавилону (Откр 14:8; 17:18; 18:10, 16, 18, 19, 21). В силу этого становится невозможным истолковывать этот город *только* как Иерусалим, на что указывает и слово πνευματικῶς⁹. Поэтому, как пишет Дэвид Аун, «*великий город* <...> представляет Иерусалим, а в более широком смысле — весь мир»¹⁰. Согласно Ричарду Бокему, описываемые события «происходят в Иерусалиме, поскольку отношение Иерусалима к пророкам и, особенно, к Иисусу является образцом: это то, что должны ожидать от мира те, кто свидетельствуют об Иисусе»¹¹.

Выше было сказано о том, что *великий город* в Откровении чаще всего недвусмысленно понимается как Вавилон. Исключением из этого правила наряду с 11:8 является 19-й стих 16-ой главы Апокалипсиса: «*город великий распался на три части, и города языческие пали*». По мнению Хайнца Гизена, вопрос

⁷См. напр. Beale G.K. The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text (The New International Greek Testament Commentary). Cambridge, 1999. P. 409; Giesen H. Die Offenbarung des Johannes. Regensburg, 1997. S. 193.

⁸Ἀνδρέας Καισαρείας. Ἐρμηνεία εἰς τὴν Ἀποκάλυψιν... S. 114–15; ср. Тихоний. Фрагменты. Цит. по: Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VII веков. Новый Завет. Т. 12. Книга Откровения Иоанна Богослова / Под ред. Д.А. Федчука. Тверь, 2009. С. 176; Oecumenius. Commentarius in Apocalypsin / Ed. Groote M. Lovanii: in aedibus Peeters, 1999. P. 166.

⁹Ср.: Beale G.K. The Book of Revelation... P. 592.

¹⁰Aune D.E. Revelation 6–16 / Word Biblical Commentary. Vol. 52B. Nashville, 1998. P. 586.

¹¹Bauckham R. The Climax of Prophecy: Studies on the Book of Revelation. Edinburgh, 1993. P. 172.

заключается в том, входило ли в замысел Иоанна связывать *великий город* исключительно с Вавилоном: «видимо, в ст. 19 подразумевается Иерусалим, Рим и все прочие языческие города»¹².

В Откр 17–18 *великий город* непосредственно назван Вавилоном, но описывается словами ветхозаветных пророчеств о Вавилоне, Тире, Едоме и грешном Иерусалиме. Этот город именуется *блудницей* (πόρνη) (17:1), как сравнивался с блудницей непослушный, попирающий правосудие, отпадающий от единобожия Израиль (Ис 1:21; Иер 3:6–10; Иез 16:15–22; 23:1–49)¹³. Вавилон «*упоен кровью святых и кровью свидетелей Иисусовых*» (Откр 17:6), что близко к изображению Иерусалима как места убийства пророков в обличительной речи Господа (Мф 23:34, 37). По мнению современного исследователя А. Бигли, *великая блудница*, сидящая на звере, является образом союза между Иерусалимом и Римом, где Рим представляет политическую силу, осуществляющую преследование христиан, инициированное неверующими иудеями¹⁴. В пользу того, что *Вавилон великий* (17:5) может пониматься как Иерусалим, говорит также наличие антитетического параллелизма в изображениях Вавилона (Откр 17) и нового Иерусалима (Откр 21). В обоих видениях один из ангелов, имеющих чаши, ведет ап. Иоанна *в духе* («в пустыню» — 17:3; «на высокую гору» — 21:10), где ему показаны *суд над великой блудницей* (17:1) и *жена, невеста Агнца* (21:9). Дополняет параллелизм двух видений тот факт, что обе женские фигуры украшены золотом и драгоценными камнями¹⁵.

В описании Нового Иерусалима мы читаем: «*Храма же я не видел в нем, ибо Господь Бог Вседержитель — Храм его, и Агнец*» (Откр 21:22). Дэвид Ауни, указывая на текстуальную близость Откр 21:9–16 и отдельных кумранских текстов (11Q19–11QTemple 39:11–16; 40:11–13), предлагает видеть в словах Тайнозрителя отражение раннеиудейской полемики, когда община кумранитов, отвергнув иерусалимский храмовый культ, рассматривала в качестве Хра-

¹²Giesen H. Die Offenbarung des Johannes... S. 365; ср.: Dow L.K.F. Images of Zion... P. 187.

¹³Biguzzi G. Is the Babylon of Revelation Rome or Jerusalem? // Biblica. 2006. Vol. 87. P. 378.

¹⁴См.: Beagley A. The “Sitz im Leben” of the Apocalypse with Particular Reference to the Role of the Church’s Enemies. Berlin, 1987. P. 31, 110, 112. Цит. по: Biguzzi G. Is the Babylon of Revelation Rome or Jerusalem? P. 379.

¹⁵См.: Mayo L.Ph. “Those Who Call Themselves Jews”: The Church and Judaism in the Apocalypse of John. Princeton, 2006. P. 167; Beale G.K. The Book of Revelation. P. 11, 17–19. Подтверждение того, что здесь может иметь место не просто противопоставление двух великих городов или двух столиц, а именно противостояние двух Иерусалимов, мы можем увидеть в описании двух женских фигур в Гал 4:25–26.

ма саму себя¹⁶. Более естественным выглядит предположение о наличии преемственности между Откр 21:22 и раннехристианским преданием, для которого характерно отрицание решающего значения храмового культа для спасения (Деян 7:47–51; Ин 4:21, 23–24; Евр 9:1–14; Варн 16:1–2)¹⁷.

3. Христианская Церковь как альтернатива Иерусалиму

Итак, земной Иерусалим в качестве символа апостасии постоянно находится в поле зрения ап. Иоанна. Здесь мы вправе задаться вопросом о том, насколько актуальным для апостола оставалось «богословие Сиона», изображающего Иерусалим как неприступный бастион истинной веры и богочитания. Анализ текста книги показывает, что ее автор идет по стопам ветхозаветных пророков, которые верили в то, что грешный Иерусалим, преобразившись и очистившись, станет местом общения между Богом и человечеством. В то же самое время Тайнозритель, будучи христианским пророком, видит начало восстановления Сиона в Воскресении Господа Иисуса, и это восстановление сопровождается очищением и преображением христиан. У отвержения земного Иерусалима есть и своя светлая сторона — появление в этом мире Церкви, которая и есть тот идеальный Иерусалим, в котором отныне возможно истинное богочитание, духовная безопасность и финальная победа над силами зла. Однако прежде чем представить Церковь как Новый Иерусалим (Откр 21–22), Тайнозритель на протяжении всей книги предвосхищает эту захватывающую картину, наделяя христианскую общину все новыми чертами Небесного Града.

Как следует из Откр 1:9, Иоанн получает Откровение, обращенное семи асийским церквам, на острове Патмос, то есть и отправитель и адресаты послания, в форму которого облечен Апокалипсис, находятся вдали от земного Иерусалима и от его Храма. Однако в первой главе книги мы видим изображение некоего храмового богослужения, участниками которого оказываются малоазийские христиане. Они (наряду со всеми христианами) именуется здесь *священниками* (1:6), а их церковные общины представлены в образе *семи светильников*¹⁸, между которыми ходит воскресший и прославленный Христос, облаченный в первосвященнические одежды¹⁹. Контекст первой главы, повествующей о пророческом призвании Тайнозрителя, заставляет исследователей ви-

¹⁶ Aune D.E. *Apocalypticism...* P. 169.

¹⁷ См. Prigent P. *Commentary on the Apocalypse of St. John*. Tübingen, 2004. P. 621.

¹⁸ В ветхозаветной скинии имелся один семисвечник или «менора» (Исх 25:31–40; 37:17–24).

¹⁹ Как пишет Ауни, у LXX «подир» (Откр 1:13) всегда обозначает одежду первосвященника (Aune D.E. *Revelation 6–16 / Word Biblical Commentary*. Vol. 52B. Nashville, 1998. P. 93).

деть здесь изображение, непосредственно относящееся к земным реалиям, и говорить о Церкви как о новом Храме, богослужение в котором начинает совершаться в исторической обстановке «века сего».

Эта же историческая обстановка, подразумевающая серьезнейшее давление, которое испытывали церковные общины со стороны как языческого, так и иудейского окружения, требовала от первых христиан активного сопротивления. Именно поэтому обетования, содержащиеся в концовке каждого из посланий семи церквам, обращены «побеждающему»: только победителя в духовной войне против сил тьмы Господь обещает сделать «столпом в Храме Бога Моего», а также написать на нем «имя Бога Моего и имя града Бога Моего, нового Иерусалима, нисходящего с неба от Бога Моего, и имя Мое новое» (3:12). Священство нового народа Божьего есть то, что Церковь должна отстоять в драматичной борьбе с николаитами, лжеапостолами, лжепророками, теми, которые называют себя иудеями, не являясь подлинными носителями ветхозаветной традиции, — всеми представителями богопротивной части человечества, которых символизирует прежний, грешный Иерусалим.

Иерусалим отверг Спасителя во время Его земной жизни, когда Он, как подлинный иудей, посещал иудейскую столицу во время празднования важнейших религиозных праздников (на праздник Кушей — Ин 7–8; на Пасху — Ин 12). Откр 7:9–17 содержит описание видения «великого множества людей» в белых одеждах и с пальмовыми ветвями в руках, восклицающих «Спасение Богу нашему!» и находящихся перед престолом Бога в небесном Храме. Белые одежды соответствуют белым одеждам паломников на праздник Кушей²⁰, а пальмовые ветви, так же, как и торжественная аккламация, могут указывать на Вход Иисуса Христа в Иерусалим (Ин 12:13)²¹. Именно христиане, изображенные в Откр 7:9–17 как «великое множество из всех колен», являются участниками торжественного входа в Храм, и именно они заступают на место земного Иерусалима, признавшего мессианство Иисуса, но затем распявшего Его. Но не столько прошлое находится здесь в центре внимания апостола: детали описания (служение перед престолом (ст. 9, 15), пребывание Бога с людьми (ст. 15), отсутствие жажды и голода (ст. 16), отирание слез (ст. 17)) предвосхищают видение Нового Иерусалима в последних главах книги. Это уже нечто большее, чем обетования «побеждающим», это начало их исполнения: «христиане, кото-

²⁰*Draper J.A.* The Heavenly Feast of Tabernacles: Revelation 7.1–17 // *Journal for the Study of the New Testament*. 1983. Vol. 19. P. 138. См. также: *Beale G.K.* The Book of Revelation... P. 439.

²¹*Prigent P.* Commentary on the Apocalypse... P. 289.

рые стали народом Божиим через Крещение, не боятся испытаний последнего времени, так как уже сейчас они живут после конца. Спасение есть реальность настоящая и эсхатологическая одновременно»²².

На первый взгляд о земном Иерусалиме идет речь в начале 11-й главы книги: «*И дана мне (Тайнозрителю) трость, подобная жезлу, и сказано: встань и измерь Храм Божий и жертвенник, и поклоняющихся в нем. А внешний двор Храма исключи и не измеряй его, ибо он дан язычникам: они будут попираť свяťый город сорок два месяца*» (Откр 11:1–2). Однако это символическое действие, аналогичное описанному в видении пророка Иезекииля (Иез 40–48) и означающее то, что «Бог владеет своим народом и защищает его»²³, относится не к земному Храму, а к вечному небесному Храму, который, по словам Грегори Била, «врывается в настоящий век»²⁴. В соответствии с этим взглядом Храм, алтарь, поклоняющиеся, внешний двор и свяťый город рассматриваются как символы Церкви. Как пишет Пьер Прижан, «Церковь имеет два аспекта: она — славная, уверенная в себе, торжествующая, когда она рассматривается через призму Божественного плана и его исполнения, но она же — уничиженная, втянутая в неравную борьбу, страдающая — для того, кто смотрит на нее только с точки зрения ее современного существования»²⁵. Повеление измерить «поклоняющихся в нем (Храме)» может показаться излишним в виду упоминания τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ, но именно так изображается защита Церкви, «эффективность» которой зависит от исполнения Церковью своей основной задачи — поклонения Богу²⁶.

В Откр 13:6 мы находим описание того, как жилищем Божиим становятся «живущие на небе». Большинство толкователей согласны в понимании этой группы людей как христианских мучеников или святых²⁷. Таким образом, если в ветхозаветной и межзаветной традициях местом обитания Господа были, соответственно, земной и небесный Иерусалим, в книге Откровения их место занимает община верующих.

²²Ibid. P. 296.

²³Beale G.K. The Book of Revelation... P. 559. Аллюзия на этот текст имеется также в Откр 21:15–17, где измерение означает «безопасность жителей города от нападения и осквернения со стороны нечистых и лживых людей» (Ibid.).

²⁴Beale G.K. The Book of Revelation... P. 562.

²⁵Prigent P. Commentary on the Apocalypse... P. 346.

²⁶См. Tavo F. Woman, Mother and Bride: An Exegetical Investigation into the “Ecclesial” Notions of the Apocalypse. Dudley, 2007. P. 191.

²⁷Например, Beale G.K. The Book of Revelation... P. 697.

4. Исполнение Божьих обетований в Новом Иерусалиме

Вплоть до 21 главы книги Тайнозритель изображает Сион и Храм как реальность, духовно доступную для христиан на земле и непосредственно — для святых на небесах, но появление Нового Иерусалима в финальных главах книги связывается ее автором с упразднением прежних земли и неба. Новое творение, о котором пророчествует Иоанн (21:1–2), состоит из Иерусалима или, скорее, сам Иерусалим увеличивается до космических размеров²⁸. Это предполагает то, что Бог, обитавший прежде на небе (ср. Откр 4), будет обитать с искупленными людьми: «поскольку одной из основных характеристик неба являлось то, что оно было местом пребывания Бога, то неба, как того, что отличается от Нового Иерусалима, более не существует»²⁹. Небесный Храм, игравший важную роль в видениях Иоанна, исчезает (21:22), вернее, преобразуется в одно огромное Святое Святых, на что указывает кубическая форма эсхатологического Града (21:16, ср. 3 Цар 6:20). Это чудесное преобразование Храма объясняется стремлением Бога распространить полноту Своего присутствия на всю Церковь, что демонстрируют колоссальные размеры Города–Храма.

Соответственно, Новый Иерусалим описывается одновременно не только как место обитания Бога, но и как человеческое сообщество, как народ Божий³⁰, сохранивший свое высокое призвание в борьбе против сил зла. На воротах и основаниях стены Нового Иерусалима написаны имена двенадцати израильских колен и апостолов Агнца (21:13, 14), а о самом Городе автор Апокалипсиса говорит как о «невесте, украшенной для мужа» (21:2), брачная одежда которой истолковывается в Откр 19:8 как «праведность святых». Огромное Святое Святых с расположенным в Нем престолом Бога и Агнца становится местом служения для всех христиан (22:4), новых первосвященников, на что указывает список из двенадцати драгоценных камней, «украшающих основания стены города» (21:18–21), основанный на описании *наперсника* первосвященника в Исх 28:17; 39:8–14³¹. Пребывание народа Божьего в Новом Иерусалиме, городе, отражающем все лучшее в человеческой материальной и духовной культуре, характеризуется Тайнозрителем как безопасное (21:12, 27), чуждое всякого стра-

²⁸Beale G.K. Eden, the Temple, and the Church Mission in the New Creation // Journal of the Evangelical Theological Society. 2005. Vol. 48. P. 31.

²⁹Dow L.K.F. Images of Zion... P. 197.

³⁰См. аргументацию в пользу толкования нового Иерусалима как изображения народа Божьего: Gundry R.H. The New Jerusalem: People as Place, not Place for People // Novum Testamentum. 1987. Vol. 29. P. 254–264.

³¹См.: Beale G.K. The Book of Revelation... P. 1081.

дания и смерти (21:4), полное всякого блага и жизни (22:1–3) вечное царство (22:5).

Итак, Новый Иерусалим, как и его земной прототип, является одновременно местом обитания Бога и избранной части человечества, но, если в Ветхом Завете такая двойная природа первого Иерусалима очень часто становилась источником разочарования для тех, кто надеялся на прославление города и / или духовное преобразование его жителей, то для Тайнозрителя очевидно, что благодаря Христу в новом творении будет преодолена как греховность земного Иерусалима, так и временная неполнота христианской Церкви, предвосхищающей будущее совместное обитание Бога и искупленного человечества.

5. Заключение

Анализ изображения Иерусалима в книге Откровения позволил установить, что использование Тайнозрителем данного образа и его развитие по отношению к предыдущей традиции имели очень интересный результат. Древняя столица Иудеи, малоазийские христианские общины, новое мироздание — реалии, казалось бы, очень далекие друг от друга — оказываются неразрывно связанными между собой в образе Иерусалима. Подобный «иерусалимоцентризм» апостола Иоанна, независимо от того, как бы мы ни объясняли его происхождение, служит решению нескольких важных проблем христианского богословия. Так, изображение Иерусалима как грешного земного города, с одной стороны, и как предшественника города небесного, с другой, позволяет Тайнозрителю указывать как на точки разрыва, так и на преемственность христианства по отношению к иудаизму. Изображение Церкви как воссозданного *Иерусалима*, который устремлен к концу «века сего», где Церковь предстает перед читателями Апокалипсиса уже как *Новый Иерусалим*, символически разрешает напряжение между «еще нет» и «уже» в христианской эсхатологии. Двойная природа Нового Иерусалима, подразумевающая совместное присутствие в нем Бога и искупленного человечества, подчеркивает идею синергии, отчетливо акцентируя как объективную, так и субъективную сторону христианского спасения.

Источники и литература

1. *Андрей Кесарийский, свт.* Толкование на Апокалипсис святого Иоанна Богослова. Минск: Свято-Елисаветинский монастырь, 2007.
2. Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VII веков. Новый Завет. Т. 12. Книга Откровения Иоанна Богослова / Под ред. Д.А. Федчука. Тверь, 2009.
3. *Вандеркам Дж.* Введение в ранний иудаизм: Пер. с англ. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2011.
4. *Небольсин А.С., Ианнуарий (Ивлиев), архим.* Иоанна Богослова Откровение // Православная энциклопедия. Т. 24. М., 2012. С. 705–745.
5. *Aune D.E.* Apocalypticism, Prophecy, and Magic in Early Christianity. Grand Rapids: Baker Academic, 2008.
6. *Aune D.E.* Revelation 6–16 / Word Biblical Commentary. Vol. 52B. Nashville, 1998.
7. *Bauckham R.* The Climax of Prophecy: Studies on the Book of Revelation. Edinburgh, 1993.
8. *Bauckham R.* The Theology of the Book of Revelation. Cambridge, 1993.
9. *Beale G.K.* Eden, the Temple, and the Church Mission in the New Creation // Journal of the Evangelical Theological Society. 2005. Vol. 48. P. 5–31.
10. *Beale G.K.* The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text (The New International Greek Testament Commentary). Cambridge, 1999.
11. *Biguzzi G.* Is the Babylon of Revelation Rome or Jerusalem? // Biblica. 2006. Vol. 87. P. 371–386.
12. *Dow L.K.F.* Images of Zion. Biblical Antecedents for the New Jerusalem. Sheffield: Phoenix Press, 2010.
13. *Draper J.A.* The Heavenly Feast of Tabernacles: Revelation 7.1–17 // Journal for the Study of the New Testament. 1983. Vol. 19. P. 130–142.
14. *Giesen H.* Die Offenbarung des Johannes. Regensburg, 1997.
15. *Gundry R.H.* The New Jerusalem: People as Place, not Place for People // Novum Testamentum. 1987. Vol. 29. P. 254–264.

16. *Lee P.* The New Jerusalem in the Book of Revelation: A Study of Revelation 21–22 in the Light of its Background in Jewish Tradition. Tübingen, 2001.
17. *Mayo L.Ph.* “Those Who Call Themselves Jews”: The Church and Judaism in the Apocalypse of John. Princeton, 2006.
18. *Müller-Fieberg R.* Das “neue Jerusalem” — Vision für alle Herzen und alle Zeiten?: eine Auslegung von Offb 21,1–22,5 im Kontext von alttestamentlich-frühjüdischer Tradition und literarischer Rezeption. Berlin: Philo, 2003.
19. *Oecumenius.* Commentarius in Apocalypsin / Ed. Groote M. Lovanii: in aedibus Peeters, 1999.
20. *Prigent P.* Commentary on the Apocalypse of St. John. Tübingen, 2004.
21. *Räpple E.M.* Studies in Biblical Literature. Vol. 67. The Metaphor of the City in the Apocalypse of John. New York: Peter Lang, 2004.
22. *Tavo F.* Woman, Mother and Bride: An Exegetical Investigation into the “Ecclesial” Notions of the Apocalypse. Dudley, 2007.
23. *Von Rad G.* Old Testament Theology. Vol. 1. The Theology of Israel’s Historical Traditions. London: SCM Press, 1985.
24. *Ἀνδρέας Καισαρείας.* Ἑρμηνεία εἰς τὴν Ἀποκάλυψιν Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου // Studien zur Geschichte des Griechischen Apocalypse-Textes von Josef Schmid. München, 1955.

К.В. Неклюдов

ПРОБЛЕМА ГАЛИЛЕИ РАННЕРИМСКОГО ВРЕМЕНИ КАК КУЛЬТУРНОГО И ПОЛИТИЧЕСКОГО КОНТЕКСТА ПРОВОЗВЕСТИЯ ИИСУСА ХРИСТА (ПО МАТЕРИАЛАМ ЗАПАДНОЙ ИСТОРИОГРАФИИ XIX–XX ВВ.)

В статье дается обзор мнений европейских исследователей XIX–XX в. об этно-религиозной и политической ситуации Галилеи раннеримского времени, которая рассматривается как исторический контекст, необходимый для интерпретации евангельских текстов о галилейском служении Иисуса Христа. Романтический подход здесь сменяется историко-критическим — работами представителей школы истории религий, а также библеистов периода «германо-христианства» (в определенной степени идеологически ангажированных), видевших Галилею эллинизированной землей со смешанным населением. Другой взгляд на эти вещи представлен в работах ряда иудейских историков и немецкого историка А. Альта (еврейская Галилея, сохранившая древние традиции).

Ключевые слова: Галилея, г. Смит, Э. Ренан, г. Грец, А. Каминка, В. Бауэр, г. Бертрам, Р. Отто, В. Грундман, А. Альт, г. Вермеш, Р. Бультман, метод анализа форм, «поиски исторического Иисуса».

Вопрос о ближайшем историческом контексте, знание которого необходимо для интерпретации евангельской истории¹, воспринимался одним из важнейших уже с самого начала формирования европейской новозаветной библеистики как науки, базирующейся преимущественно на историко-филологических исследованиях. В историографии XIX в. выделяется ряд «классических» тем, связанных с Галилеей I в. по Р.Х.: о ее этно-культурной и религиозной особенностях по отношению к Иудее, о степени эллинизации, о смешанности населения

Константин Викторович Неклюдов — заведующий редакцией Священного Писания ЦНЦ «Православная энциклопедия», преподаватель Московской православной духовной академии (neklyudov1@gmail.com).

Статья является первой частью историографического исследования роли современной археологии Галилеи в реконструкции социально-экономического и этно-религиозного контекста провозвестия Иисуса Христа.

¹Краткий обзор истории европейской новозаветной науки — см. Библистика // Православная энциклопедия. Т. 5. С. 25–58. См также: *Лёзов С.В.* История и герменевтика в изучении Нового Завета // *Он же.* Попытка понимания: Избранные работы. М.; СПб., 1999. С. 364–468; *Ианнуарий (Ивлиев), архим.* Исагогика (раздел о критических методах конца XIX – начала XX вв.) // Православная энциклопедия. 2011. Т. 27. С. 59–65, особ. 62–64.

(национальной идентичности галилеян), о социальном и религиозном контексте, в котором жили и проповедовали Иисус Христос и Его первые ученики.

Одним из таких вопросов во 2-й половине XIX в. для богословов и библеистов-новозаветников стал вопрос о возможном влиянии особенностей галилейского менталитета на провозвестие Христа. Огрубляя, как при создании всяких схем, в истории этой дискуссии в западной науке можно выделить несколько периодов: очевидный интерес к галилейскому «ландшафту» в романтическом направлении (Эрнст Ренан, Георг Смит и др.) сменяется (или сосуществует с) «паузой» первого (либерального) поиска исторического Иисуса (конец XIX – начало XX вв.), когда галилейский контекст уже не воспринимается как важный. Наряду с этим, проблема (прежде всего в немецкой исторической и библейской науке) получает два основных варианта решения: в работах представителей «школы истории религий» (Вальтер Бауэр) и «германо-христианства», господствующего при нацистском режиме в Германии (Георг Бертрам, Вальтер Грундман) Галилея раннеримского времени рассматривалась как полуязыческая земля со смешанным населением; альтернативная позиция была представлена в статьях немецкого библеиста Альбрехта Альта, который пришел к выводу, что галилеяне этого времени были потомками древних израильтян, сохранившими древние религиозные традиции и верность иерусалимскому культу. «Второй поиск исторического Иисуса», начавшийся после преодоления доминирования школы Рудольфа Бультмана, отказавшего от реконструкции исторического Иисуса как невозможной по причине качества исторических источников и ненужной для христианского богословия (см. ниже), связан с именами Эрнста Кеземана и его учеников. Вопрос о галилейском социальном и религиозном контексте здесь также не включался в ряд основных и, в общем, преобладал тезис об эллинистической Галилее (Гюнтер Борнкам, Мартин Дибелиус)². В качестве рубежа, завершающего этот этап исследований, в историографии часто принимают 70–80-е гг. XX в. — с одной стороны, возникает «третий поиск исторического Иисуса» с его особым акцентом на связь ряда тем проповеди Иисуса с иудейскими религиозными традициями периода Второго храма, с другой — это время становления современной археологии Галилеи³.

²Об отношении различных «поисков» и изучении Галилеи — *Reed J.L. Archaeology and the Galilean Jesus: A Re-Examination of the Evidence* Harrisburg (Penn.), 2000. P. 4–22.

³Следствие этого всплеска интереса к религиозной и политической ситуации в Галилее эр — едва обозримая библиография последних 30 лет на эту тему. Ограничиваясь только монографиями и сборниками статей по археологии Галилеи и ее роли в изучении исторического контекста проповеди Христа, можно назвать следующие работы: *The Galilee in Late*

Романтизм: Эрнст Ренан, Георг Смит

В европейской новозаветной библеистике, как и в других областях гуманитарного знания (этнологии, исторической науке), с середины XIX в. очевидно влияние развивающейся в это время «исторической географии» с ее тезисом о причинно-следственной связи особенностей «расы» и характера индивидов с природным ландшафтом региона их проживания⁴. Типичными стали попытки противопоставить Галилею и Иудею, подчеркивая их социальные и религиозные особенности⁵, и поиски объяснения событий жизни Иисуса особенностями менталитета галилеян, обусловленными природой и географией этого реги-

Antiquity / Ed. Lee I. Levine. New York; Jerusalem, 1992; Archaeology and the Galilee: Texts and Contexts in the Graeco-Roman and Byzantine Periods / Ed. D. R. Edwards. Atlanta, 1997; Galilee through the Centuries: Confluence of Cultures / Ed. Eric M. Meyers. Eisenbrauns, 1999; Freyne S. Galilee and Gospel: Collected Essays. Tübingen, 2000; Reed J.L. Archaeology and the Galilean Jesus: A Re-examination of the Evidence. Harrisburg (Penn.), 2000; Chancey M.A. The Myth of a Gentile Galilee. Cambridge, 2002; *idem*. Greco-Roman Culture and the Galilee of Jesus. Cambridge; N. Y., 2005; Jensen H.M. Herod Antipas in Galilee: The Literary and Archaeological Sources on the Reign of Herod Antipas and its Socio-Economic Impact on Galilee. Tübingen, 2006, 2010²; Religion, Ethnicity, and Identity in Ancient Galilee: A Region in Transition / Hrsg. J. Zangenber. Tübingen, 2007; Jesus und die Archäologie Galiläas / Hrsg. C. Claussen. Neukirchen-Vlujn, 2008; Leibner U. Settlement and History in Hellenistic, Roman, and Byzantine Galilee. Tübingen, 2009.

⁴Leersen J. National Thought in Europe: A Cultural History. Amsterdam, 2006. P. 65–70; Moxnes. When did Jesus become a Galilean. 2013. P. 400.

⁵Анализ вопроса «Иисус и Галилея» на разных этапах почти 150-летних исторических исследований представлен в работах норвежского новозаветника Халвора Мокнеса: Moxnes H. Placing Jesus of Nazareth: Toward a Theory of Place in the Study of the Historical Jesus // Text and Artifact in the Religions of Mediterranean Antiquity. Waterloo, 2000. P. 158–175; *idem*. The Construction of Galilee as a Place for the Historical Jesus: Part 1 // Biblical Theology Bulletin. 2001. Vol. 31. N 1. P. 26–37; *idem*. The Construction of Galilee as a Place for the Historical Jesus: Part 2 // Biblical Theology Bulletin. 2001. Vol. 31. N 2. P. 64–77; *idem*. Jesus the Jew: Dilemmas of Interpretation // Fair Play — Diversity and Conflicts in Early Christianity. Leiden, 2002. P. 83–103; *idem*. Putting Jesus in His Place: A Radical Vision of Household and Kingdom. Louisville, 2003; *idem*. George Adam Smith and the Moral Geography of Galilee // A Wandering Galilean: Essays in Honour of Seán Freyne. Leiden, 2009. P. 237–256; *idem*. Identity in Jesus' Galilee: From Ethnicity to Locative Intersectionality // Biblical Interpretation. 2010. Vol. 18. N 4/5. P. 390–416; *idem*. Constructing the Galilee of Jesus in an Age of Ethnic Identity // The Making of Christianity: Conflicts, Contacts, and Constructions: Essays in Honor of Bengt Holmberg. Winona Lake, 2012. P. 147–170; *idem*. When did Jesus become a Galilean? Revisiting the Historical Jesus Debate of the Nineteenth Century // Jesus — Gestalt und Gestaltungen: Rezeptionen des Galiläers in Wissenschaft, Kirche und Gesellschaft. Festschrift für Gerd Theißen zum 70. Geburtstag. Göttingen, 2013. P. 391–409. Мокнес выделяет характерные черты доминирующих идеологий и интеллектуальных тенденций и соответствующие варианты ответов на этот вопрос. Так, акцент на связи между землей и народом периодически ставится в Европе XIX в., начиная с Ф. Шлейермахера, с его трактовкой Галилеи как части еврейской земли, а ее народа — как при-

она. Примеры такого подхода со всей ясностью исследователи видят в работах Эрнста Ренана («Жизнь Иисуса» (1863)⁶ и Георга Адама Смита («Историческая география Святой Земли» (1897)). Книга Ренана, как отметил Х. Мокнес, маркирует начало научного подхода к исследованию Иисуса именно как галилеянина⁷. Он впервые в европейской библеистике сочетает в изображении «жизни Иисуса» анализ биографических источников (у Ренана — это синоптические Евангелия) и записи путешественника-очевидца о «тех местах, где происходили события», отражающие последнее состояние знаний по исторической географии Палестины⁸. «Истинным откровением» для Ренана стали «поразительная согласованность текстов с местностью, чудесная гармония евангельского идеала с пейзажем, послужившим для него рамкой»⁹. Природный ландшафт Галилеи рассматривается им как «пятое Евангелие», которое (несмотря на запустение региона в середине XIX в.) еще можно читать: «пятое Евангелие, отрывочное, но все же доступное для чтения»¹⁰. Описание природы здесь не только романтическая иллюстрация евангельской истории, — природа Галилеи «являет истину, которая иначе уже не видима»¹¹.

Согласно Ренану, центральные темы проповеди Христа и самого Его мышления во многом обусловлены особенностями природы той земли, где Он возростал¹². Великолепные виды с гор, окружавших Назарет, «хорошо располагающих <...> к мечтаньям об абсолютном счастье»¹³, — «таков был горизонт, который открывался перед Иисусом». Не только Назарет, но и вся Галилея опи-

надлежащего еврейскому народу. С другой стороны, Д. Ф. Штраус противопоставляет Галилею, свободную от политического и религиозного господства, и Иудею, поработленную римлянами и в религиозных вопросах остающуюся оплотом консервативной ортодоксии. Здесь, по убеждению Мокнеса, отражена оппозиция Штрауса к государственной бюрократии в духе идеалов Реформации, как они понимались в либеральном протестантизме.

⁶Renan E. Vie de Jésus. Paris, 1863. Цит. по русскому изданию: Е.В. Святловский. СПб., 1906; М., 1991.

⁷Moknes. When did Jesus become a Galilean? 2013. P. 399–400.

⁸Ср.: Ben-Arieh Y. Nineteenth-Century Historical Geographies of the Holy Land // Journal of Historical Geography. 1989. Vol. 15. P. 69–79.

⁹Ренан. Жизнь... 1991. С. 51.

¹⁰Там же.

¹¹Moknes. When did Jesus become a Galilean? 2013. P. 400.

¹²Ренан. Жизнь... 1991. С. 69: «Эта улыбающаяся и в то же время величественная природа была единственной воспитательницей Иисуса».

¹³Там же. С. 67.

сывается как подобный «земному раю» идиллический сад¹⁴. Эта перспектива, а также историческая память сформировали Его «очаровательный кругозор», которому Ренан усваивает новое значение — это «колыбель Царства Божия», бывшая «целыми годами <...> Его миром»¹⁵. Точно так же как пустыня повлияла на проповедь Иоанна Крестителя о Боге-Судии, галилейский ландшафт определил представление Иисуса о Боге как о любящем Отце (вернувшись после искушения в пустыне в «свою милую Галилею», Иисус «нашел здесь своего Отца Небесного среди зеленых холмов и светлых фонтанов»¹⁶).

Влиянием ландшафта объясняется не только формирование основных тем провозвестия Христа, но и резкий контраст между характером галилеян и их южных иудейских соседей. В отличие от Галилеи, далее на юг появляется более мрачная картина: «а на юге, за этими уже не столь живописными горами Самарии, уже предчувствуется печальная Иудея, словно высушенная жгучим ветром отвлеченности и смерти»¹⁷. По этой же схеме Ренан оценивает характер жителей Иерусалима, «быть может, самой печальной местности в мире»¹⁸ — это «город педантизма, язвительных острот, словопрений, ненавистничества, умственного ничтожества. Фанатизм доходил здесь до крайних пределов; религиозные восстания возникали ежедневно»¹⁹.

Сходное с Ренановым понимание мира Галилеи как во многом определяющем контексте евангельского провозвестия можно видеть и у шотландского

¹⁴Там же. С. 131. Ср. с. 87: «Чарующая природа помогла, со своей стороны, сложиться этому уму, гораздо менее строгому, <...> придававшему всем мечтам Галилеи прелестный, идиллический отпечаток. <...> [Она] вся покрытая зеленью, очень тенистая, очень веселая... В течение марта и апреля это сплошной ковер цветов, несравненных по свежести красок. Животные здесь малорослые, необычайной кротости. <...> Нигде в мире горный пейзаж не разворачивается в такой гармоничности, не вызывает столь возвышенных дум. Иисус, по-видимому, особенно любил горы. Все важнейшие события его жизни происходили на горах: здесь он больше всего вдохновлялся; здесь он вел тайные беседы с древними пророками, здесь он явился своим ученикам после того, как преобразился».

¹⁵Там же. С. 75.

¹⁶Там же. С. 89–90; ср.: *Moxnes*. When did Jesus become a Galilean. 2013. P. 401.

¹⁷Там же. С. 68.

¹⁸Там же. С. 87.

¹⁹Там же. 161. Ср.: С. 86: «полное отсутствие чуткости к природе, доходившее до некоторой сухости, узости, строгости, сообщало чисто иерусалимским начинаниям характер грандиозный, но в то же время печальный, бесплодный, отталкивающий. <...> Север один создал христианство; наоборот, Иерусалим — истинная родина упорствующего иудаизма, созданного фарисеями, фиксированного Талмудом и дошедшего до нас, пережив Средние века».

богослова Георга Адама Смита²⁰, у которого, однако, основным мотивирующим фактором этого интереса была именно христианская вера: историческая география Палестины необходима «для нашей веры в воплощение»²¹. В целом, Смит признавал влияние различных природных ландшафтов на образ жизни и менталитет населения Иудеи и Галилеи²², но по сравнению с Ренаном акцент у него заметно смещен: важно понимать различие между «тем, что физическая природа дает для религиозного развития Израиля и тем, что стало результатом чисто нравственных и духовных усилий»²³.

Галилея в работе Смита — существенным образом эллинизированная страна по причине ее открытости миру²⁴, и именно греческая культура, которая вовсе не вела к «облагораживанию» религиозной жизни, вызывала у простых галилеян (Иисуса и Его первых учеников) чувство необходимости сделать нравственное (religious) усилие и преодолеть «искушение»²⁵. Иисус не поддался ни

²⁰Smith G.A. *The Historical Geography of the Holy Land*. London, 1894; цит. по 7-му изданию 1901 г.

²¹Smith. 1901. P. 114: «Для нашей веры в воплощение, изучение исторической географии Палестины необходимая дисциплина. Кроме того, что она помогает понять длительное приурочивание в истории евреев и язычников к пришествию Сына Божия, само знакомство с почвой и климатом, в которых Он рос и трудился, есть единственное средство постичь реальность Его человечества». О Смите см.: *Moxnes H. The Construction of Galilee as a Place for the Historical Jesus: Part 1 // Biblical Theology Bulletin*. 2001. Vol. 31. N 1. P. 26–37; *idem. George Adam Smith and the Moral Geography of Galilee // A Wandering Galilean: Essays in Honour of Seán Freyne*. Leiden, 2009. P. 237–256.

²²Характерно описание Смитом «национальных особенностей Галилеи»: земле с выходами вулканических пород горах, богатой серными источниками, земле, где часто происходят и землетрясения, соответствует «вулканическая природа людей». Проповедь Иисуса обусловлена в какой-то степени и позитивными историческими традициями — галилейским «мессианским характером», более заметным, чем в Иудее. Галилейская «благородная, скорее потенциальная жажда надежды» здесь противопоставляется иудейской «ревности о законе» (Ibid. P. 424).

²³Ibid. P. IX

²⁴Ibid. P. 425–431. Смит видит причину этого в развитой дорожной сети, так что даже Назарет был близок к дорогам, которые связывали Средиземноморское побережье и области Десятиградия.

²⁵В путешествиях на север и в окрестностях Галилейского озера Христос должен был отвечать и на другие «искушения». Например, около храма императора Августа в Панеаде (Кесарии Филипповой), построенном Иродом Великим, Он «побеждает искушение властью». Здесь, недалеко от храма Августа, символа власти над миром, где уже поклонялись человеку как богу, апостол Петр исповедует богосыновство Иисуса (Мк 8. 27–30; Smith. 1901. P. 476). Регион вокруг озера описан Смитом в терминах контраста между греческой культурой и жизнью простого местного населения. Эта область по сравнению с другими наиболее эллинизированная. Галилея открыта «всему миру», в окрестностях озера особенно очевидно влияние греческой архитектуры, распро-

на одно из них: «Главным уроком, который преподает Назарет, является возможность чистого дома и непорочной юности в самом центре злого мира», что для автора является не следствием «естественной природы», но — «нравственного и духовного усилия»²⁶.

Предпосылки этого подхода, как и сама научная парадигма романтизма, уже вскоре были отвергнуты большинством специалистов²⁷. В значительной мере это повлияло и на исторические исследования Галилеи во 2-й половине XIX в. (период «либерального (первого) поиска исторического Иисуса»). Интерес к религиозному миру Галилеи уменьшился, во многом, потому, что целью либеральных реконструкций жизни «исторического Иисуса» было опровержение выводов мифологической и тюбингенской²⁸ школ протестантской экзегетики доказательством древности и достоверности документов, положенных в основу евангельских текстов²⁹. Общей тенденцией этих работ становится стремление подчеркнуть особенность нравственной проповеди Иисуса, универсальной по сравнению с иудейским партикуляризмом, и отделить ее, таким образом, от иудейских корней. Кроме того, как показал Альберт Швейцер, подспудной целью многих таких исследований была апологетическая «модернизация» евангельского провозвестия (по сути, вкладывание в уста Иисуса религиозно-

странен греческий язык, но Иисус избрал именно простых, свободных, трудолюбивых рыбаков, свобода которых, как подчеркивает Смит, — не только то, что дано им от природы, но и результат их нравственного ответа на соблазн иной культуры (Ibid. P. 459–460). В каждом случае Иисус противостоит искушению, делает выбор в пользу Бога, а не цезаря, в пользу бедности, а не богатства.

²⁶Smith. 1901. P. 434–435.

²⁷СМ.: Leersen J. National Thought in Europe: A Cultural History. Amsterdam, 2006.

²⁸Ианнуарий (Ивлиев), архим. Исагогика (раздел о критических методах новозаветной исагогике конца XIX – начала XX вв.) // Православная энциклопедия. 2011. Т. 27. С. 62–64.

²⁹Критика источников была ведущим методом для определения самого раннего и, следовательно, наиболее надежного текста, сохранившего хронологию служения Иисуса. В качестве такового было признано Евангелие от Марка, которое наиболее точно по сравнению с другими синоптиками или евангелистом Иоанном описывало последовательность евангельских событий, и источник логий Q (Holzmann H.J. Die Synoptischen Evangelien: Ihr Ursprung und geschichtlicher Charakter. Leipzig, 1863; Harnack A., von. Sprüche und Reden Jesu: Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament. Leipzig, 1907). Материал этих двух источников синоптических Евангелий давал исследователям основание для реконструкции развития мессианского самосознания Иисуса, а также, с необходимой надежностью, — Его нравственного учения.

нравственных идеалов XIX в.)³⁰. В конце концов, стала очевидной зависимость соответствующего результата от позиции ученых

Нужно сказать, что, несмотря на некоторое падение интереса к Галилее как контексту проповеди Иисуса, в работах рубежа веков, вопрос об этнической идентичности галилеян оставался в поле исторических дискуссий (например, в учении о расе П. де Лагарда и Х. С. Чемберлена³¹, обусловивших всплеск интереса к нему в Германии при национал-социализме). Два вышеназванных взгляда на Галилею I в. — (1) население Галилеи состояло в основном из язычников («Галилея языческая»³²) и (2) галилеяне были евреями, которые практиковали более простую форму иудаизма, чем в Иудее I в.) присутствовали в работах историков конца XIX–начала XX вв. (языческая Галилея со смешанным населением у Эмиля Шюрера, еврейская, например, у А. Бюхлера³³). Заметными исключениями на общем фоне снижения интенсивности исследований Галилеи стали книги Густава Дальмана и Иоахима Иеремиаса³⁴, посвященные религиозному и культурному фону проповеди Христа, в том числе и галилейскому, которые, однако, не могли в целом изменить ситуацию.

³⁰*Schweitzer A. Geschichte der Leben-Jesu-Forschung: Von Reimarus zu Wrede. Tübingen, 1913; 1984⁹. S. 623.* Снижению интереса к исследованиям исторического контекста проповеди Христа в значительной степени способствовали работы: Вильяма Вреде о мессианской тайне в Евангелии от Марка (*Wrede W. Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Göttingen, 1901*), стремившегося показать, что самая ранняя христология возникла уже как ответ на вопросы первохристианской общины, а не на основании достоверных преданий о земной жизни Иисуса; и Карла Людвиг Шмидта о домарковском материале евангельского предания (*Schmidt K.L. Der Rahmen der Geschichte Jesu: Literarkritische Untersuchung zur ältesten Jesus-Überlieferung. Berlin, 1919*). О влиянии метода анализа форм см. также ниже.

³¹*Chamberlain H.S. Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts. Stuttgart, 1899–1900. 2 Bde.*

³²Обычно апеллировали к греческому переводу Ис 9:1 (МТ 8:23) «Галилея языческая» (кроме того к LXX Иоиль 4.4 (МТ 3. 4); 1 Макк 5:15; Мф 4:15).

³³*Büchler A. Der galiläische 'Am-ha 'Aretz des zweiten Jahrhunderts. Vienna, 1906.*

³⁴*Jeremias J. Jerusalem zur Zeit Jesu: Eine kulturgeschichtliche Untersuchung zur neutestamentlichen Zeitgeschichte. Leipzig, 1923–1929. 2 Bde; Dalman G. Orte und Wege Jesu: Arbeit und Sitte in Palästina. Gütersloh, 1919; 1921².*

«Галилея языческая»: Вальтер Бауэр, Георг Бертрам, Вальтер Грундман, Рудольф Отто

В работах представителей «школы истории религий» (кон. XIX – 20-30-е гг. XX в.)³⁵, доминировавшей в немецкой протестантской науке, провозвестие Иисуса интерпретировалось в контексте понятий и представлений греко-римского мира и эллинизированного иудаизма I в. По убеждению библеистов этого направления, весть о спасении была слишком универсалистской и ее невозможно понять в иудейском контексте. «Естественным» культурным фоном для такого универсализма представлялась Галилея как языческая земля со смешанным населением.

Тезис об эллинизированной Галилее рубежа эр, сформулированный Вальтером Бауэром³⁶ и Георгом Бертрамом³⁷, разделял целый ряд представителей немецкой новозаветной науки периода «германо-христианства» (с 30-х гг. по 45 г.)³⁸, стремившихся дистанцировать Иисуса от иудаизма Его времени. Итогом этих исследований³⁹ часто рассматривают работу Вальтера Грундмана «Иисус Галилеянин и иудаизм» (1940)⁴⁰.

Причины эллинизации и смешанности населения Галилеи в этих работах следующие.

1. Эллинизации должно было способствовать отсутствие здесь самих предпосылок для сопротивления чуждому культурному влиянию, так как с самых ранних этапов истории Древнего Израиля здесь не возникло замкнутой национально-религиозной общины, способной ему противостоять.

³⁵ *Ианнуарий (Ивлиев), архим.* Истории религий школа // Православная энциклопедия. 2011. Т. 27. С. 721–723; *Лёзов С.В.* История и герменевтика в изучении Нового Завета. 1999. С. 515–529.

³⁶ *Bauer W.* Jesus der Galiläer // Festgabe für Adolf Jülicher. Tübingen, 1927. S. 16–34; переиздано: *Idem.* Aufsätze und kleine Schriften / Hrsg. G. Strecker. Tübingen, 1967. S. 91–108.

³⁷ *Bertram G.* Der Hellenismus in der Urheimat des Evangeliums // Archiv für Religionswissenschaft. 1935. Bd. 32. S. 265–281.

³⁸ *Deines R.* Jesus der Galiläer: Traditions-geschichte und Genese eines antisemitischen Konstrukts bei Walter Grundmann // Walter Grundmann: Ein Neutestamentler im Dritten Reich / Hrsg. R. Deines, V. Leppin, K.-W. Niebuhr. Leipzig, 2007. S. 43–131; *Moxnes H.* The Construction of Galilee as a Place for the Historical Jesus: Part 1 // Biblical Theology Bulletin. 2001. Vol. 31. N 1. P. 26–37; *Lubinetzki V.* Von der Knechtsgestalt des Neuen Testaments Beobachtungen zu seiner Verwendung und Auslegung in Deutschland vor dem sowie im Kontext des Dritten Reichs (Jesus, der Galiläer, der Nichtjude, der Arier. Münster, 2000. Leipzig. S. 382–393.

³⁹ Кроме Чемберлена Ф. Лубинецкий называет Фридриха Делича, Дитриха Клаггеса, Артура Динтера, Иоганна Лейпольда, Макса Эриха Винкеля.

⁴⁰ *Grundmann W.* Jesus der Galiläer und das Judentum. Leipzig, 1940, 1941².

ять⁴¹. Причины этого — в истории: (1) несемитские племена (хетты, упоминаемые в амарнских письмах) жили в Ханаане уже XIV в. до Р.Х. и не были полностью вытеснены израильтянами, пришедшими в XIII в. до Р.Х. и заселившими лишь ее центральную горную часть⁴². (2) Несмотря на включение Галилеи в состав Единого царства Давида, уже при Соломоне часть ее городов отошла к финикийцам (1 Цар 9:11–12), и власть израильтян, как и почитание Яхве, здесь не утвердились⁴³. (3) Процесс смешения должен был усилиться вследствие депортации населения Галилеи и ее колонизации после ассирийского завоевания 733/722 гг. Эта земля осталась практически без связи с Иерусалимом⁴⁴, и в результате после пленного восстановления общины, ограничившегося только Иудеей, положение дел в Галилее не изменилось, так как и до вавилонского плена она уже не была заселена евреями. Галиль хаг-гойим (Ис 8. 23 [9. 1]) был самым северным уделом Израильского царства. Сообщение хрониста (2 Пар 30. 10–11) о том, что при царе Езекии (VIII в.), сыны Ашера, Манассии и Завулونا пришли в Иерусалим, — уже послепленное. Относя ко времени Езекии ситуацию своего времени (IV в. до Р. Х.), хронист косвенным образом свидетельствует, что какая-то часть населения этого региона все же была связана с иерусалимским культом. Став частью «царской» провинции Мегиддо, «землей царя» Галилея осталась и в дальнейшем вплоть до эллинистического времени; в это время неиудейское население увеличилось за счет привлеченных из других земель семей управленцев, солдат и рабов⁴⁵.

2. Одной из основных экономических причин эллинизации считалось развитие иностранного землевладения в Палестине, начиная со времени Птолемея. Такой тип хозяйства упоминается, например, в папирусах Зенона⁴⁶.

⁴¹ Bertram. 1935. S. 265, 267.

⁴² Ibid. S. 170. Грундман здесь следует аргументам А. Альта (*Alt. Galiläische Probleme // Palästinajahrbuch. 1937. S. 52 = Kleine Schriften... 1953. Bd. 2. S. 374*), но выводы делает совершенно противоположные (ср.: *Grundmann. 1940. S. 166*).

⁴³ *Grundmann. 1940. S. 166–167*.

⁴⁴ *Schürer. 1973. P. 277*.

⁴⁵ *Grundmann. 1940. S. 167*. Грундман делает этот вывод, ссылаясь на аргументацию А. Альта (ср.: *Alt. Galiläische Probleme. 1953. Bd. 2. S. 394*), но последний лишь описывает территориальное устройство и ничего не говорит об усилении неиудейского элемента в населении Галилеи.

⁴⁶ Например виноградник в долине Эль-Баттоф (Бет-Анаф) в Нижней Галилее (*Zen. 59004*). Косвенно об эллинистическом типе такого хозяйства должно свидетельствовать то, что в равни-

Изменения в политической системе при Селевкидах не должны были затронуть экономических отношений, сложившихся при египтянах, и роль виллы как центра эллинистического хозяйства сохранилась⁴⁷.

3. Быстрой эллинизации Галилеи должны были также способствовать: (1) ее географическая открытость (большая, чем у Иерусалима) по отношению к соседним территориям и, таким образом, ко всему греческому миру⁴⁸, (2) строительство и развитие эллинистических городов в Палестине и Сирии (Баальбека, Пальмиры, Герасы), Кесарии Филипповой в Заиорданье (с ее святилищем Пана, нимфеумами), Кадеша, на границе Верхней Галилеи с языческими территориями, Птолемаиды (на побережье), городов Десятиградия: Филотерии, Гиппоса, Гадары, Скифополя⁴⁹.
4. Так как после пленное восстановление еврейской общины ограничилось в основном Иерусалимом и Иудеей, ко времени маккавейского восстания этнически население Галилеи было уже смешанным, при этом иудеи должны были составлять меньшинство⁵⁰. События хасмонейского времени также имели своим итогом усиление влияния здесь греческой культуры. Считалось, что уже после эвакуации галилейских иудеев Симоном Маккавеем в 150 г. до Р.Х. (1 Макк 5:15, 23) Галилея могла стать чисто языческой⁵¹, хотя признавалось и то, что незначительный еврейский элемент здесь мог сохраниться⁵². В дальнейшем, после завоевания Галилеи и насильственной иудеизации ее населения при Аристобуле I (в кон. II–нач. I вв. до Р.Х.)⁵³,

нистической литературе об Эль-Баттофе говорится как о «проглоченном» (то есть подверженном эллинизации) городе (*Bertram*. 1935. S. 270–271).

⁴⁷Впоследствии римские землевладельцы, имевшие собственность в различных провинциях (*Ibid*. S. 271) и редко бывавшие в этих имениях, также привлекали домоправителей из жителей других (эллинизированных) земель империи (примеры: построенная на месте римской виллы церковь чуда умножения хлебов в Табхе; вилла в Бет-Дшибрит — *Ibid*. S. 270–272).

⁴⁸*Ibid*. S. 276–277.

⁴⁹*Ibid*. S. 273–275.

⁵⁰*Grundmann*. 1940. S. 169.

⁵¹На это должно указывать чередование наименования «Галилея языческая» и просто «Галилея» в 1 Макк 5:15 и 1 Макк 5:14, 17, 23 (*Bauer*. 1967. S. 93; ср.: *Grundmann*. 1940. S. 169).

⁵²*Schürer*. 1973. P. 8–9. Note 18; ср.: упоминание иудейского населения в галилейской Арбеле в 160 г. до Р.Х. (1 Макк 9. 2); Александр Яннай еще в юности получил образование в Галилее (*Ios. Flav. Antiq.* XIII 12. 1); сообщается о нападении на иудейский город Азохис в субботу, 102 г. до Р.Х. (*Ibid*. 4).

⁵³*Ios. Flav. Antiq.* XIII 11. 3.

несмотря на изгнание несогласных ассимилироваться, принципиально ситуация не могла измениться. В целом, эта политика здесь успеха не имела: правление Аристобула длилось лишь несколько месяцев, у Александра Янная также не было достаточно времени для решения этой проблемы, а о политике Александры (76–67 гг. до Р.Х.) в Галилее источники вообще ничего не сообщают, хотя предполагалось, что могли активизироваться фарисеи⁵⁴. Для переселения сюда колонистов из Иудеи не было демографических предпосылок из-за огромных потерь населения (прежде всего среди ревностных иудеев) в ходе маккавейских войн⁵⁵. Все это должно было привести к снижению иудейского присутствия в Галилее после войны и, как следствие, усилению преимущественно языческого населения городов (Самарии, Скифополя, Кесарии)⁵⁶. Грундман, в итоге, приходит к заключению, что галилеяне, в I в. до Р.Х., стали иудеями только «по исповеданию» (konfessionell), но не этнически (völkisch)⁵⁷. Иудаизм галилеян в их культуре — лишь поверхностный слой, привнесенный новыми властями.

5. К 37 г. до Р.Х. (началу правления Ирода Великого) Палестина была уже полностью эллинизированной. Галилею, однако, культурная политика Ирода почти не коснулась. Сообщается только о строительстве им дворца в Сепфорисе, но эллинизация, как считалось, затронула и другие большие поселения Галилеи: в сфере управления теперь «царит дух и право эллинизма»⁵⁸. Носителями этой культуры в основном были управленцы и военные (греческие принципы организации и язык общения в армии)⁵⁹. Импульсы новой политики исходили уже от двора Ирода (который поселил,

⁵⁴ Bauer. 1967. S. 95.

⁵⁵ Потери иудеи несли и после маккавейского восстания: многие были проданы в рабство Помпеем и Касием Лонгином, погибли во время гонений со стороны Ирода и в ходе бунтов при его наследниках (Bauer. 1967. S. 97; о казнях см. *Ios. Flav. Antiq.* XIV. 9. 2, 3; 15. 1; *Idem. De bell.* I 10. 5, 16. 4, 5), в результате землетрясения 31 г. до Р.Х. (30 тыс. чел.). Косвенное указание на большую численность языческого населения в Галилее Бауэр видел в отсутствии сообщений о каких-либо конфликтах здесь между обеими группами — то есть они должны быть одинаково многочисленными (Bauer. 1967. S. 97; ср. *Grundmann.* 1940. S. 170–171).

⁵⁶ *Ios. Flav. Antiq.* XIX 9. 2; *Idem. De bell.* II 18. 1; III 9. 1; *Idem. Vita* 61.

⁵⁷ *Grundmann.* 1940. S. 170.

⁵⁸ *Bertram.* 1935. S. 277.

⁵⁹ *Schürer E. Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi.* Leipzig, 1901^{3/4}. Bd. 1. S. 458–460; Leipzig, 1907⁴. Bd. 2. S. 105–106; *Bertram.* 1935. S. 277–278.

например, своих ветеранов в Габе, что также вело к увеличению неиудейского компонента в населении⁶⁰). На всю Галилею она распространилась только при его сыне, тетрархе Антипе: восстановлен Сепфорис, позднее в честь императора построена новая столица Тивериада — эллинистический город с соответствующими административными институтами, с дворцом, украшенным изображениями животных, стадионом, синагогой, «построенной, насколько известно, в эллинистическом стиле»⁶¹.

Еще одну сторону «проблемы Галилеи» часто видели в особенностях языка ее жителей. По Грундману, эти особенности еще раз свидетельствуют о том, что галилеяне не были собственно семитами⁶². Ко времени Иисуса многие помимо отличающего их арамейского диалекта⁶³ говорили и по-гречески⁶⁴. Важную роль в распространении греческого языка и эллинизации вообще здесь сыграли окружающие регионы, в том числе города Декаполиса; в самой же Галилее такими центрами стали Сепфорис и Тивериада⁶⁵.

Все эти процессы и события во многом должны были определить религиозную жизнь в Галилее. Бауэр и другие авторы выделяли несколько ее характеристик⁶⁶: (1) «тесная связь с язычниками» (местными и окрестными), отсутствие идеологических преград для контактов с неиудеями⁶⁷ и «замкнутость

⁶⁰Grundmann. 1940. S. 168.

⁶¹Ios. Flav. Antiq. XVIII 2. 3 (36–38); Bertram. 1935. S. 278.

⁶²Идея есть уже у Чемберлена, который часто рассматривается предтечей национал-социалистического расизма (Ср.: Field G.G. Evangelist of Race: The Germanic Vision of H.S. Chamberlain. New York, 1981). Описывая роль христианства в истории европейских народов, он ставит вопрос «о расовой принадлежности» его Основателя (Chamberlain H.S. Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts. Stuttgart, 1900. Bd. 2. S. 210–219). Ключевым в ответе на него является термин «галилеяне» (Ibid. S. 209). По религии и воспитанию Иисус безусловно был евреем, но по расе — нет (Ibid. S. 211): в Галилее рубежа эр было много финикийцев и греков, «была там и чисто арийская кровь» (Ibid. S. 213), сами галилеяне в отличие от иудеев имели «особый национальный характер» (Ibid. S. 216), а их диалект должен доказывать «физическое отличие в строении гортани», как следствие «сильного добавления несемитской крови» (Ibidem).

⁶³Мф 26. 73.

⁶⁴Grundmann. 1940. S. 172.

⁶⁵Ibid. S. 173; ср.: Bertram. 1935. S. 273.

⁶⁶Bauer. 1967. S. 97–98.

⁶⁷Например, трапеза ап. Петра с языко-христианами (Гал 2:12–15) стала, по мнению Бауэра, возможной только потому, что апостол помнил о своей юности, о типичных для галилейской семьи традициях, об открытости греческому влиянию (так, родители Петра назвали их второго сына греческим именем Андрей). Проповедь Иисуса, детство Которого прошло в Назарете, недалеко

по отношению к Иерусалиму и Иудее»⁶⁸; (2) заметная свобода по отношению к предписаниям закона⁶⁹ как следствие незначительного влияния в Галилее фарисеев и книжников⁷⁰; доминирование религиозности зилотов (Грундман)⁷¹, ам-ха-арец («простонародья»)⁷², религиозных групп, типа «анавим» (нищих духом), носителей энохической традиции с центральным для нее представлением о

от полуязыческого Сепфориса, была обращена в том числе и к благочестивым язычникам, и от них в качестве условия вхождения в Царство не требуется принятия обрезания. Бауэр не видел также оснований считать, что все мытари и грешники, которым проповедовал Иисус, были иудеями (ср.: Гал 2:15). И даже в синагогах Он встречал боящихся Бога язычников (Лк 7:4-5) (*Bauer*. 1967. S. 102–103).

⁶⁸Сомнения (у Бауэра (*Bauer*. 1967. S. 99) и у других ученых) вызывают сообщения Иосифа Флавия об исполнении им предписаний иерусалимского синедриона по подготовке Галилеи к войне, что могло указывать на ее подчинение Иерусалиму. На недостоверность этих сообщений косвенно должны указывать: многословие в описании своей деятельности (особенно в «Жизнеописании»), а также ряд противоречий: (1) Иосиф описывает деятельность по укреплению галилейских городов (*Ios. Flav. De bell.* II 20. 6; *Idem. Vita* 187–188) и в то же время указывает на то, что укрепления были построены здесь еще до его приезда (ср.: *Idem. De bell.* II 18. 11; *Idem. Vita* 189); (2) сообщает, что собрал в Галилее 100 тыс. воинов (*Idem. De bell.* II 20. 6), но после этого, с 60 тыс. пехотинцами (*Ibid.* 8), не смог сразу одолеть Иоанна Гисхальского, у которого было всего 400 чел. (*Ibid.* 21. 1; согласно *Ibid.* 21. 6, их было 5 тыс.). Недоверие вызывает и указание на число жителей средней галилейской деревни — более 15 тыс. человек (*Idem. De bell.* III 3. 2).

⁶⁹Недарим. 18 b; Кетувот. 12a; Песахим. 3. 4. *Bauer*. 1967. S. 102–103. Известные из источников примеры «отступления» галилеян от Закона («Вознесение Моисея» (4. 8,9); Иоанн бен Заккай: «Галилея, Галилея! Ты ненавидишь Тору!» — Шаббат. 16. 8. (15d)) объясняют обострение отношений фарисеев и ам-ха-арец во II в. и презрение к Галилее со стороны жителей Иудеи (имеющее, таким образом, религиозные основания). «Галилеянин рос за пределами круга учителей закона и фарисейства, в достаточной свободе от закона и без мучительного страха, что близость к язычникам может сделать его нечистым» (*Grundmann*. 1940. S. 84; ср.: *Bauer*. 1967. S. 102).

⁷⁰*Ibid.* S. 100–101. Центром партии фарисеев до 70 г. был Иерусалим (ср.: *Ios. Flav. Antiq.* XIII 15. 5; 16. 1–2; *Idem. De bell.* I 5. 2–3; *Idem. Antiq.* XV 1. 1; *Ibid.* 10. 4). Если большинство их было в Иудее (по Иосифу, всего 6 тыс.), то и совсем немногие могли быть в Галилее.

⁷¹Причину возникновения радикального движения зилотов Грундман видел опять же в смешанности населения (неофитский радикализм — лишь за 100 лет до этого Галилея была включена в состав иудейского государства) (*Grundmann*. 1940. S. 82).

⁷²В основном равнодушные в вопросах религии и отрицавшие фарисейское «выражение иудейской религии», среди них были и «круги анавим» — особые религиозные общины, «проклинаемые фарисейским учением», но отличающиеся «собственной религией» (ее особенные темы, например, отражены в Песни Богородицы Лк 1:46–55; см.: *Grundmann*. 1940. S. 77–78).

пришествии Сына Человеческого⁷³. Наконец (3), здесь отсутствовала заметная поддержка национально-политического иудейского мессианства (Бауэр)⁷⁴.

Именно галилейским происхождением Иисуса Христа Бауэр объяснял в Его проповеди то, что он называет «синкретически облегченной формой» иудаизма, «обращенной ко всем людям»⁷⁵. Готового присоединиться к Нему язычника Христос, подобно ап. Павлу, не отвергал невыполнимыми предписаниями закона. И в основном у галилеян Он нашел понимание; то, что «только теплилось у Его галилейских земляков в подсознании, Он развил и выразил, ясно противопоставив это пониманию религии, которое было в Иерусалиме»⁷⁶. Грундман также объяснял конфликт Иисуса (как представителя презируемого фарисея-

⁷³ «Неакадемическая традиция» (Ibid. S. S. 85), и поэтому — возникла в кругах ам-ха-арец (ее локализацию на севере Палестины предложил еще Георг Беер — *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments / Hrsg. G. Beer, E. Kautzsch. Tübingen, 1900. Bd. 2. S. 232*). Этот тип литературы должен, согласно Грундману, предполагать существование замкнутой общины, в которой большую роль играл образ Еноха, а сами тексты почитались как Священное Писание. Здесь нет идей национально-политического мессианства, раввинистическо-фарисейского учения, для нее характерно именно ожидание царства Божия и Сына человеческого (*Grundmann. 1940. S. 86–88; ср.: Bauer. 1967. S. 105*). То, что собственно иудейские религиозные идеи в это время оказываются почти вытесненными идеями энохической традиции (имеющей следы персидского и эллинистического влияния) нашло отражение и в наименовании «Галилея языческая» (Мф 4:15; ср.: 1 Макк 5:15; Ис 8:23).

⁷⁴ Участие галилеян в восстании против римлян «в значительной степени» следует объяснять действием «иностранных элементов» (*Bauer. 1967. S. 100*), о чем, однако, источники молчат.

⁷⁵ Ibid. S. 104.

⁷⁶ Ibid. S. 103–104. Бауэр исходит при этой реконструкции из так называемого «критерия несводимости» (один из критериев для определения подлинного материала в Евангелиях, см. ниже), так что все «иудейское», прежде всего мессианское самосознание Иисуса, выраженное в том числе в титуле Сын Давидов, в Его словах об обетовании и исполнении пророчеств Писания, — другие доказательства от Писания, и кроме того, Его служение только «овцам дома Израилева» — все это, по Бауэру, есть результат «работы евангелистов», и от этого материала нужно отказаться в реконструкции первоначальной проповеди галилеянина Иисуса. К таким поздним вставкам Бауэр относит заповедь апостолам не ходить улицами язычников и в самарянские города (Мф 10:5); ибо — ставит он вопрос — мог ли запрещать другим ходить туда Тот, кто Сам проповедовал в окрестностях Тира и Сидона (Мк 7:24, 31), в селениях Кесарии Филипповой (8:27) и в «пределах» Декаполиса (7:31). Точно так же, по мнению Грундмана, лишь поздние иудеохристианские редакторы создали образ Христа как соблюдающего предписания Торы (в Евангелии от Матфея). Действительное самопонимание Иисуса невозможно связать с национально-политическими мессианскими представлениями, так как (1) сознание богосыновства у Иисуса прямое, а не опосредованное, и не имеет параллелей в иудаизме; (2) по форме оно представляет собой трансформированную галилейскую (энохическую) традицию о Сыне человеческом. В проповеди Христа о Царстве Грундман видит прежде всего преодоление иудейского партикуляризма с его почитанием Торы, храмовым культом и мессианскими представлениями. В центре этой проповеди — тема

ми ам-хаарец) с иудейскими религиозными партиями этим общим галилейским противостоянием с иерусалимским иудаизмом.

Пример объяснения особенностей проповеди Иисуса галилейским контекстом можно видеть также в работе Рудольфа Отто «Царство Божие и Сын человеческий» (1934)⁷⁷, отправной точкой для которой стали выводы Бауэра. Именно смешением этно-религиозных традиций автор объясняет отличительную черту «галилейского благочестия» — «эсхатологию и апокалиптику». Тема приближения Царства Божия (центральная в провозвестии Иисуса), характерна для иудейской апокалиптики, но — уверен Отто, — по происхождению «она не чисто иудейская»⁷⁸. Основные апокалиптические представления были восприняты иудейской религией в период вавилонского и персидского владычества, когда много иудеев жило в землях, где эти представления были распространены⁷⁹. В иудаизм они попали через энохическую традицию. Местом ее возникновения был «север Палестины», прежде всего Галилея⁸⁰, связанная дорогами с Месопотамией и Сирией⁸¹. В проповеди о Царстве Божием Отто выделяет две «линии развития», связанные с Галилеей и энохической традицией, — «арийскую» и «израильско-иудейскую», причем некоторые темы провозвестия

«внутреннего» Царства Божия в человеческом сердце, а ее истоки — в уникальном мессианском сознании Иисусом Своего богосыновства (Мф 11:25-30).

⁷⁷ *Otto R. Reich Gottes und Menschensohn*. München, 1934. Бауэр, по убеждению автора, «наконец в правильном свете» изобразил ситуацию в Галилее и влияние особенностей религиозности ее жителей на провозвестие Иисуса (*Ibid.* S. 7).

⁷⁸ *Idem. Reich Gottes...* 1934. S. 4. То что важнейшие части иудейской апокалиптики принадлежат парфянской религиозной традиции, было признано исследователями уже в XVIII в., см.: *Schmidt J.M. Die jüdische Apokalypitik: Die Geschichte ihrer Erforschung von den Anfängen bis zu den Textfunden von Qumran*. Neukirchen-Vluyn, 1969. S. 17–20, 206–207. В настоящее время это монокаузальное объяснение отвергнуто, см. *Лявданский А.К. Апокалиптика // Православная энциклопедия*. Т. 3. М., 2001. С. 24–39.

⁷⁹ В иудаизме они являются наследием «халдейско-иранских источников», которые, в свою очередь, унаследовали эти представления из более ранних, «древне-арийских источников, возникших еще до распада арийской общности на иранцев и индийцев» *Otto. Reich Gottes...* 1934. S. 4.

⁸⁰ Тезис о связи апокалиптики с Галилеей также имеет длительную историю в науке; уже Р. Чарльз, издатель многих иудейских апокалиписов, видел в Галилее «родину религии визионеров и мистиков» (*Charles R.H. Religious Development Between the Old and the New Testament*. London, 1914. P. 9), в то время как Иудея была «плотом фарисейского законничества» (*Ibid.* P. 157). О современном состоянии дискуссии см. например: *Nickelsburg G.W.E. Enoch, Levi, and Peter: Recipients of Revelation in Upper Galilee // Journal of Biblical Literature*. 1981. Vol. 100. P. 575–600.

⁸¹ *Otto. Reich Gottes...* 1934. S. 4.

Иисуса, по его мнению, во многом определили именно арийские дуалистические представления⁸².

Иудейские историки: Генрих Грец, Арман Каминка

Ряд еврейских историков считал, что жители Галилеи I в. были евреями, практиковавшими форму иудаизма более простую и менее строгую в исполнении закона, чем в иудаизме евреев Иудеи⁸³. Бедные и менее образованные евреи Галилеи либо не могли себе позволить придерживаться законов ритуальной чистоты или просто не знали их. Известным сторонником этой точки зрения был А. Бюхлер, исследовавший раввинистическую традицию о галилеянах⁸⁴.

Интерес к раннеримской Галилее очевиден у ряда иудейских историков XIX в., писавших о возникновении христианства. Успех провозвестия Иисуса уже на начальном этапе объяснялся здесь именно особенностями галилейских менталитета, культуры и религиозности по сравнению с иерусалимскими традициями. Генрих Грец, один из первых еврейских историков XIX в., высказывавших свое понимание места Иисуса Назарянина в истории иудаизма, объяснял ключевые темы провозвестия Иисуса Его укорененностью в полуязыческом, простонародном иудаизме Галилеи⁸⁵ («по причине соседства с язычниками-

⁸²Ibid. S. 32. Так, в притче о разделившемся царстве (рассказанную в ответ на обвинение в действии силой Веельзевула) (Мф 12. 25–29) Отто видит «древнейшее арийско-иранское наследие... в Евангелиях» (Ibid. S. 74). Евангельское представление о Царстве как о побеждающей силе, одолевающей царство противника, имеет параллели и в книге Еноха и оба варианта имеют параллели в иранской религии. Образ Иисуса в Его борьбе с силами зла, согласно Отто, является существенным «арийским» элементом в изображении евангелистами Его миссии, в то время как традиция об Иисусе-раввине — результат более позднего развития (Ibid. S. 82–83, 131–132). Христология Сына человеческого, возникшая, по убеждению Отто, в Галилее в кругу носителей энохических преданий, содержащих космологические и англологические представления, характерные для апокалиптики, также возводится к «иранско-халдейскому источнику» (Ibid. S. 142) и противопоставляется иудейским мессианским ожиданиям.

⁸³Zeitlin S. The Am haarez: A Study in the Social and Economic Life of the Jews Before and After the Destruction of the Second Temple // Jewish Quarterly Review. 1932. Vol. 23. P. 45–61; Moore G.F. Judaism in the First Centuries of the Christian Era. Cambridge, 1927–1930.

⁸⁴Büchler A. Der galiläische 'Am-ha 'Aretz des zweiten Jahrhunderts. Vienna, 1906.

⁸⁵Отделение Галилеи от Иудеи после смерти Ирода Великого привело, по мнению Греча, к тому, что в итоге Галилея «стала относиться к Иудее как к загранице» (Ibid. S. 268) (не все иудейские историки с этим соглашались — ср.: Klein S. Galiläa von der Makkabäerzeit bis 67. Wien/Berlin, 1928. S. 18). Вывод о галилейском иудаизме на основании свидетельств раввинов: жители Галилеи — «ам ха-арец», не знающие Закон (Надарим. 18b) по причине удаленности их земли (Gretz. Geschichte der Juden... Bd. 3. S. 281–282). Здесь не было дискуссий о законе, но обычаи соблю-

сирийцами галилеяне склонны ко всякому суеверию»⁸⁶). Иисус, в изображении Греца, — реформатор, служение которого нужно понимать в рамках есеевской аскетической традиции (близость к ней: в чудотворениях, экзорцизмах, пророческом самопонимании, критике богатства), при этом вопрос о присутствии есеев в Галилее автором вообще не ставился⁸⁷.

Еврейский историк Арманд Каминка⁸⁸, также видевший причины отличий населения Галилеи в самой ее истории⁸⁹, исследовал решение синедриона⁹⁰

дались очень строго. Запрещалось даже то, что в Иудее дозволялось, например, помолвленным не разрешалось жить вместе (ср.: Кетувот. 12а; Тосефта Кетувот. 1); в Иудее можно было работать утром в день покоя на Пасху, галилеяне же напротив праздновали его уже с утра (Песахим. 3. 4). Они были известны своей вспыльчивостью, несговорчивостью, склонностью к экстремизму (*Gretz. Geschichte der Juden...* Bd. 3. S. 478). Случаи устранения галилейских городов от участия в восстании объясняются иноземным большинством в населении этих городов (*Ibid.* S. 482). Особый диалект, объясняющийся близостью к Сирии (*Ibid.* S. 281), был причиной того, что галилеяне неохотно приглашали читать молитвы, так как их произношение вызывало насмешки (ср.: Мф 26:73; Мк 14:70; ср.: Вав. Талмуд. Эрубин. 53; Мегилла. 24b).

⁸⁶*Ibid.* S. 281.

⁸⁷*Gretz. Geschichte der Juden...* Bd. 3. S. 285, 276–282. См. Bd. 3. S. 276, 284–285, 291, 311, 313. В своей оценке религии галилеян и их этнической идентичности Грецу близок другой еврейский историк Иосиф Клаузер, также считавший, что провозвестие Иисуса можно понять в рамках представленный тогдашнего иудаизма (*Klausner. Jesus...* 1926), и не прибегать к допущению особого влияния здесь язычества.

⁸⁸*Kaminka A. Studien zur Geschichte Galiläas.* Berlin, 1890.

⁸⁹*Ibid.* S. 29–34. Население было смешанным вследствие завоевания Тиглатпаласаром III в 733 г. до Р.Х., с этого времени Галилея «фактически перестала быть израильской» (*Ibid.* S. 30). В послевоенное время вплоть до маккавейского восстания она остается независимой от Иудеи, но и в маккавейское время их связь скорее внешняя. Это языческая земля, населенная смешанным народом (*Ibid.* S. 31), состоящим из потомков ханаанцев, израильтян, ассирийцев, вавилонян, финикийцев и других азиатских народов. Маккавейское время упоминается в работе Каминки лишь вскользь, его значение для Галилеи ограничено только религиозным влиянием со стороны Иудеи, сошедшим на нет с концом маккавейского движения, лидеры которого стремились восстановить иудейское государство в границах, описанных в Книге Иисуса Навина (*Ibid.* S. 32). Документы этого времени свидетельствуют о Галилее как земле смешанного населения (1 Макк 5:15; ср.: Мф 4:15; *Strabo. Nat. hist.* XVI 34 (760)). Говоря об иудейских переселенцах здесь, Каминка подчеркивает, что даже во времена Иисуса и сотней лет позже они не образовывали особых общин, в лучшем случае можно говорить о колонистах, спорадически селившихся только в больших городах (*Kaminka. Studien...* S. 37–38). Свидетельства Иосифа Флавия о Галилее как иудейском регионе (*Ios. Flav. De bell.* III 3) Каминка считает отражающим не фактическое положение дел, но представление о «историческом иудейском регионе». Поэтому, — убежден автор, — вполне можно говорить о возникновении «особого отдельного народа галилеян» (*Kaminka A. Studien...* S. 33).

⁹⁰Вавилонский Талмуд. Шаббат. 14–15.

избегать как «нечистой» «земли смешанного народа» (эрец ха'аммим), под которыми должны пониматься не языческие земли вообще, но прежде всего Галилея⁹¹. Именно она более других считалась языческой, после правления тетрарха Ирода Антипы еще более изолированная от иудейских территорий (Каминка цитирует здесь Германа Греца: «эти части (отложившиеся тетрархии — *К.Н.*) настолько были отделены от тела государства, что относились к Иудее как к загранице»⁹²). Сам Иисус, согласно Каминке, по причине недостаточного знания закона, опровергал узконациональные представления о спасении и, поэтому, не принадлежит к иудейскому народу⁹³.

«Галилея еврейская»: Альбрехт Альт

Важнейшими для последующих исследований истории Галилеи и, в частности, для вопроса о религиозной и этнической идентичности ее жителей стали работы немецкого протестантского библеиста-ветхозаветника и историка Палестины Альбрехта Альта⁹⁴. Даже в ситуации национал-социалистического режима в Германии, когда «неиудейский характер» Галилеянина и эллинизация Галилеи многими считался доказанным, Альт стремился показать, что неиудейское население в Галилее никогда не преобладало, она всегда была заселена преимущественно израильтянами.

⁹¹ *Kaminka. Studien...* S. 34.

⁹² *Ibid.* S. 36. Прим. 57. Проклятие синедриона, по мнению Каминки, становится еще более понятным, если вспомнить слова Иосифа о строительстве Антипой дворца, украшенного языческими орнаментами и статуями живых существ. Во время войны иудейского населения здесь практически уже не было (*Ibid.* S. 37), этим, например, должна объясняться сдача римлянам Тивериады (*Ios. Flav. De Bell.* III 9. 8). Этого не произошло бы, если бы иудеи составляли часть населения города (пример таких действий дает Йодфат). Но «иудеи» в Йодфате, о которых говорит Иосиф, и вообще в рассказах о войне в Галилее, — это, считает Каминка, военные отряды, названные так по признаку самоидентификации их командиров, в то время как сами войска состояли в основном из местных неиудейских добровольцев. Напротив, везде, где население было предоставлено самому себе, оно названо «галилейским», и было преимущественно языческим и равнодушным к войне Иерусалима с Римом. Отношение иудеев и раввинов к Галилее изменилось только после восстания Бар Кохбы (*Kaminka. Studien...* S. 38).

⁹³ *Kaminka. Studien...* S. 59.

⁹⁴ *Alt A. Galiläische Probleme. Palästinajahrbuch.* 1937. Vol. 33. S. 52–88; 1938. Vol. 34. S. 80–93; 1939. Vol. 35. S. 64–82; 1940. 36. S. 78–92; статьи переизданы в *Idem. Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel.* Bd. 2. München, 1953. S. 363–435.

В одной из ранних своих статей о пророчестве Исаии (8:23–9:6)⁹⁵ Альт пришел к выводу, что выражение «Галилея языческая» в этом тексте указывает не на ограниченную территорию, которая впоследствии была идентифицирована как политическая Галилея, а на окружающие языческие народы, которым в будущем также уготовано спасение, о котором говорит пророчество.

В серии статей «Галилейские проблемы» Альт стремился обосновать тезис о непрерывном присутствии израильского населения в Галилее после ассирийского вторжения в VIII в. Уже здесь ясна совершенно иная позиция Альта в отношении культурно-религиозных связей времени Иисуса.

Как и другие ученые Альт видит причины возникновения религиозной и этнической идентичности жителей Галилеи в истории этой земли. Первоначальное значение названия «Галилея» — круг народов (Галил хаг-гойим, а Галилея — сокращение этого полного наименования). В XIII в. до Р.Х. это наименование обозначает различные политические образования в северозападной части Палестины: район от Бет-Шеана и Мегиддо до южных финикийских городов, в т.ч. Сидона⁹⁶, доминирующую роль в нем некоторое время играл Хацор⁹⁷.

Далее повторяются уже известные аргументы: (1) после кратковременного вхождения в царство Давида уже при Соломоне земля переходит под власть финикийцев (3 Цар 9:11–12); (2) при ассирийской власти входит в состав провинции Мегиддо⁹⁸; (3) в вавилонский период особых политических изменений здесь не происходило⁹⁹.

Свой тезис о том, что большая часть немногочисленного населения Галилеи на всех этапах ее истории состояла из потомков северных израильтян, Альт основывает во многом на свидетельстве внебиблейского источника об ассирийском завоевании — фрагментах анналов Тиглатпаласара, где говорится, что царь увел из немногих галилейских мест по несколько сотен человек¹⁰⁰. По его мнению, судя по числу депортантов, население не сильно пострадало. Альт вообще сомневается, что депортация в строгом смысле слова имела место, так

⁹⁵Alt A. Jesaja 8, 23—9, 6: Befreiungsnacht und Krönungstag // Festschrift Alfred Bertholet zum 80. Geburtstag gewidmet / Hrsg. W. Baumgartner. Tübingen, 1950. S. 20–49 = Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel. München, 1953. Bd. 2. S. 206–225.

⁹⁶Alt. Galiläische Probleme. 1953. S. 373.

⁹⁷Ibid. S. 371–372.

⁹⁸Alt. 1953. S. 374–384.

⁹⁹Alt. 1953. S. 381–382.

¹⁰⁰ANET. N. 283; Rost P. Die Keilschrifttexte Tiglat-Pileasers III nach den Papierabklatschen und Originalen des britischen Museums. Leipzig, 1893. Bd. 1. S. 38–39 (строки 227–235).

как уводить было некого — своей аристократии в Галилее, в отличие от центральной части царства, практически не было. О переселении сюда другого населения источники не сообщают¹⁰¹.

В хасмонейское время положение не должно было измениться, хотя о внутренней ситуации в Галилее после ее завоевания при Аристовуле I (104/103 г. до Р.Х.) источники практически ничего не сообщают. Для политики этого времени характерны 2 черты, определенные девтерономическим идеалом: с одной стороны, разрушение эллинистических городов (Скифополя, Габы, Филотерии) и изгнание населения, несогласного ассимилироваться и оставшегося верными своей (греческой) религии, с другой — инкорпорация всего населения страны в иудейскую религиозную общину Иерусалима. После уничтожения и изгнания части населения ситуация, согласно Альту, в Галилее существенно меняется, однако, он не соглашается с выводами Бауэра, Хирша¹⁰², Грундмана¹⁰³ и Бертрама¹⁰⁴ о том, что в хасмонейское (и позднее, в римское) время в Галилее преобладало неизраильское, сильно эллинизированное население.

Описанные в 1 Макк 5:14-23 военные действия, после которых иудеи были эвакуированы (и, как считалось, Галилея стала «свободной от иудеев»), по убеждению Альта, затронули только западную ее окраину и прибрежный район (упоминаются Птолемаида-Акко, Тир, Сидон и Арбатта — 1 Макк 5:15, 22, 55). О походе в собственно «внутреннюю» Галилею ничего не говорится¹⁰⁵. Использованное в этом рассказе выражение «вся Галилея языческая» также не подтверждает гипотезу об эллинизированном населении региона — это не указание на языческое «по происхождению» население III-II вв. до Р.Х., а библцизм, аллюзия на пророчество Ис 8:23 (9:1), описывающее события VIII в. (и пророчество северным народам)¹⁰⁶. Выражением «Галиль хаг-гойим» (в его значении «круг народов») автор Маккавейской книги подчеркивает языческое происхождение врагов иудейского меньшинства, живших только во вполне конкретном регионе (в области упомянутых прибрежных городов).

Убеждение в том, что в догреческий период в Галилее преобладало израильское население, молчание источников о каком-либо отличном от иерусалимского культе Яхве в Галилее, а также сам факт хасмонейской иудеизации,

¹⁰¹Alt. 1953. S. 410–411.

¹⁰²Hirsch E. Das Wesen... S. 160–161; см. Alt. 1953. S. 410, 429. Anm. 3.

¹⁰³Grundmann. 1940. S. 170–171; см. Alt. 1953. S. 429. Anm. 3; S. 430. Anm. 3.

¹⁰⁴Bertram. 1935. S. 266. Anm. 2; см. Alt. 1953. S. 414. Anm. 2.

¹⁰⁵Alt. 1953. S. 412–413.

¹⁰⁶Ibid. S. 415.

невозможной, если бы ситуация здесь была здесь иной, дает Альту основание для вывода о верности галилеян Иерусалимскому храму. В пользу этого, по его мнению, говорит и то, что действие указов Кира и Дария о восстановлении культовой общины иудеев распространялось, судя по всему, не только на Иудею и Самарию, но и на другие территории. Это подтверждается последовавшим интенсивным развитием иудейской диаспоры, ориентированной на Иерусалимский культ¹⁰⁷.

В качестве еще одного аргумента против наличия предпосылок для существенной эллинизации региона Альт подчеркивает тот факт, что реурбанизация римского периода затронула только периферийные по отношению к Галилее города: Скифополь (где помимо вернувшейся языческой элиты была и большая иудейская община)¹⁰⁸ и Габа. Птолемаида (на западе), Гиппос и Гадара (на востоке) находились уже за пределами собственно Галилеи и не могли оказывать на нее существенного влияния.

Об иудейской идентичности галилеян, по Альту, говорит их сопротивление попытке римлян выделить Галилею в качестве отдельной административной единицы с синадрионом в Сепфорисе¹⁰⁹. Этот порядок галилеяне не признали

¹⁰⁷ *Alt.* 1953. S. 419–422.

¹⁰⁸ *Ios. Flav.* De bell. II 18. 3–4; VII 8. 7; *idem.* Vita. 6.

¹⁰⁹ *Ios. Flav.* Antiq. XIV 5. 4; *idem.* De bell. I 8. 5. В статье о местах служения Иисуса в Галилее, как они представляются в свете «территориальной истории» (*Alt A.* Die Stätten des Wirkens Jesu in Galiläa territorialgeschichtlich betrachtet // Beiträge zur biblischen Landes- und Altertumskunde. 1949. Bd. 68. S. 51–72 (= *Idem.* Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel. München, 1959. Bd. 2. S. 436–455) Альт ставил вопрос об истории складывания и функционирования административных связей в регионе и их влияния на жизнь различных субрегионов Галилеи. Разделение Галилеи на 5 административных округов со своими городскими центрами и сельскими территориями, по Альту, восходит уже ко времени хасмонейского завоевания. Его общий вывод: сельские территории Галилеи всегда были в основном еврейскими, и эллинистический стиль администрации здесь распространялась лишь значительно позже (*Avi -Yonah M.* The Holy Land from the Persian to the Arab Conquests (536 B.C. – A.D. 640): A Historical Geography. Grand Rapids, 1966. P. 34, 95–97). Особенности ландшафта у Альта играют совершенно иную роль, чем у романтиков (Ренан, Смит). Так, обсуждая связь Назарета с Сепфорисом, он отмечает, что оба места принадлежат к совершенно различным ландшафтам, несмотря на их близость, и относятся к разным административным единицам. То, что с точки зрения Альта Назарет относится к топархии с центром в Легио в долине Ездзелон, а не топархии Сепфориса, означает, что он лежит на достаточном удалении от своего административного центра и, таким образом, ко времени Иисуса это было местом «традиционной стародавней деревенской жизни» (*Alt.* Die Stätten. 1959. S. 444). Некоторые видят здесь определенную близость с романтическим взглядом Ренана и Смита на деревенскую жизнь галилеян. Однако Альт не ставит акцент на этом, но подчеркивает, что границы здесь определены прежде всего историческими, а не природными факторами (ближайшая к Назарету деревня Яфа

и поддержали попытки представителей хасмонейской династии восстановить свою власть, продолжавшиеся и при Ироде Великом¹¹⁰. Верность галилеян хасмонейскому порядку Альт (против Грундмана и Хирша¹¹¹) объясняется отсутствием среди них «заметного эллинистического элемента».

Далее, несмотря на то, что в источниках ничего не говорится о переселении в Галилею жителей других районов иродианского царства¹¹², Альт считает, что оно вполне могло иметь место и привести к некоторому увеличению эллинизированного населения¹¹³. Но в основном сюда должны были переселяться жители Иудеи, связанной с Галилеей еще со времени существования единой культовой общины¹¹⁴.

Таким образом, языческого доминирования в Галилее не должно было возникнуть и в иродианский период. Стремление тетрарха Антипы получить в городах более однородное население, достигалось переселением сюда подданных из, в основном еврейских регионов тетрархии. И хотя привлекались и управленцы нееврейского происхождения, большая часть населения, и не толь-

на том же хребте известна своим сопротивлением римлянам во время восстания) (*Freyne S. Jesus of Galilee: Implications and Possibilities // Early Christianity. 2010. Vol. 1. N 3. P. 377*). И все же Магдала/Тарихея, находящаяся рядом, более ранний город, была не только столицей топархии, но и процветающим центром рыбной индустрии. Сам факт более раннего семитского названия города Мигдаль-Нунье (Рыбная башня), дополненного уже во II в. до Р.Х. греческим Тарихея и предполагающего засолку рыбы, — ясное указание на смешанное в культурном и этническом отношении население, возможно, даже еще до хасмонейской экспансии (*Alt. Die Stätten. 1959. S. 449–451*; ср.: *Hanson K.C. The Galilean Fishing Economy and the Jesus Tradition // Biblical Theology Bulletin. 1997. Vol. 27. P. 99–111*.) По мнению Ш. Фрейна, Альт считает, что это сложное положение (угроза) для традиционного образа жизни галилеян, возможно чувствуемая в Капернауме и в Хоразине, может объяснять, почему Иисус перенес центр своего служения из внутреннего района в этот «пограничный» (*Freyne. Jesus of Galilee. 2010. P. 378*).

¹¹⁰События борьбы галилейских сторонников Антигона против Ирода описаны Иосифом: *Ios. Flav. Antiq. XIV 9. 2; 12. 1; 15. 10–11; idem. De bell. I 10. 4–5; 12. 2; 15. 3; 16. 1–3; 17. 2–3*.

¹¹¹Оба автора, считавшие, что еще до хасмонеев Галилея была населена исключительно язычниками, не могут объяснить силу сопротивления ее жителей: Грундман (*Grundmann. 1940. S. 170–171*) видит причину этого в фанатизме немногочисленных иудейских поселенцев, а Хирш (*Hirsch. Das Wesen. S. 161*) — в религиозной ревности потомков насильственно обращенных галилеян. Альт стремится как раз опровергнуть предпосылку для такого представления.

¹¹²*Ios. Flav. Antiq. XIV 11. 2; De bell. I 11. 2. 3 тыс. идумеев и 500 вавилонских иудеев были переселены в северо-восточное Иорданье (Ios. Flav. Antiq. XVI 9. 2; XVII 2. 1).*

¹¹³Насколько мало этот процесс переселения изменил положение дел в Галилее должно показывать восстание коренного населения после смерти Ирода в 4 г. до Р.Х. *Ios. Flav. Antiq. XVII 10. 5, 9; idem. De bell. II 4. 1; 5. 1.*

¹¹⁴*Alt. 1953. S. 430–431.*

ко в сельских землях, была израильской¹¹⁵, а города не стали такими эллинистическими центрами, как Скифополь или Гадара, и не могли оказывать соответствующего влияния на окрестные территории.

Наконец, Иосиф Флавий в рассказе о восстании 66/67 г. ничего не говорит о подчинении сельского населения городам¹¹⁶, что, по Альту, также объясняется его верностью израильским религиозным традициям¹¹⁷.

В завершение обзора аргументации Альта, нужно отметить, что он не ставит прямо вопрос о Галилее как культурно-религиозном контексте проповеди Иисуса. В статье о «Местах служения Иисуса...» (1949) он отмечает, что вывод о существенном израильском или языческом населении Галилеи, «стал бы важной отправной точкой в решении проблемы личной принадлежности Иисуса по происхождению к той или иной части населения»¹¹⁸. Однако эта тема более не обсуждается, но сказанное не оставляет сомнения в том, что, по мнению автора, принадлежность Иисуса из Назарета к еврейскому народу невозможно оспаривать. Бауэр, Бертрам, Грундман и Хирш в этой статье не упоминаются.

* * *

Итак, в период интенсивных дискуссий 20–50-х гг. о религиозной ситуации в Галилее и социальном и культурном контексте проповеди Иисуса выделяются два конкурирующих образа Галилеи.

Она рассматривается как полужыгическая земля, что во многом определило и «универсалистскую» проповедь Иисуса. В пользу этого должны свидетельствовать исторические события¹¹⁹: (1) неполное завоевание территории древними израильтянами и следствие депортации и смешения после ассирийского завоевания, (2) последующее управление территорией имперскими администрациями (вавилонской, персидской, птолемеевской, селевкидской, римской); (3) географическая открытость и экономические связи (сеть дорог) Галилеи через морские порты практически со всем средиземноморским миром; (4) свидетель-

¹¹⁵ Немногочисленность «эллинов» в Тивериаде, по Альту, показывает тот факт, что они были быстро истреблены в 66 г. (*Ios. Flav. Vita* 12). Кроме того, на монетах Тивериады, выпущенных до восстания, нет изображений греческих богов.

¹¹⁶ Иосиф мог организовать галилейские земли независимо от городов (*Ios. Flav. Vita* 14).

¹¹⁷ *Alt*. 1953. S. 432–435. Альт опять подчеркивает, таким образом, несостоятельность аргументации Бауэра и Грундмана, считавших участие галилеян в восстании незначительным потому, что для организации восстания из Иерусалима было послано лишь несколько человек, а на последней стадии восстания его участники ограничились защитой одного единственного укрепления (*Bauer*. 1967. S. 23–24; *Grundmann*. 1940. S. 171).

¹¹⁸ *Alt*. *Die Stätten des Wirkens Jesu...* 1959. S. 436.

¹¹⁹ *Chancey*. *The Myth*. 2002. P. 15.

ство автора 1-й Маккавейской книги об эвакуации евреев из Галилеи при Симоне Маккавее, после чего Галилея должна была стать «свободной от иудеев»; (5) отсутствие предпосылок для создания единой нации несмотря на насильственную иудеизацию при Аристобуле; (6) локализация здесь, наряду с влиянием эллинистической религиозности, традиций, связанных с именем Еноха. Все это позволяло исследователям делать вывод о складывании особых галилейских, полуязыческих религиозных традиций («синкретического иудаизма» у Бауэра, или поверхностного «этнического» у Грундмана), что нашло отражение в именовании этого региона «Галилея языческая».

Другая сторона отвергала вывод об особом неизраильском влиянии. Наоборот в галилеянах видели потомков древних израильтян, сохранивших свои религиозные традиции. Известные свидетельства источников позволяли сторонникам этой точки зрения делать выводы, что: (1) ассирийская депортация не была тотальной; (2) события маккавейской войны в Галилее происходили только на ее западных границах у прибрежных греческих городов; (3) никакого альтернативного иерусалимскому авторитетного иудейского культа в Галилее не было; (4) сопротивление галилеян власти Ирода можно объяснить их мотивацией — приверженностью иерусалимскому культу и хасмонейской династии. Оснований говорить о каком-то полуязыческом иудаизме галилеян их история также не дает.

Метод анализа форм и Второй поиск

Этапным во всей истории новозаветной библеистики, в том числе и в вопросе о галилейском контексте провозвестия Иисуса, стало развитие метода анализа форм (Formgeschichte/Formkritik, Р. Бультман, М. Дибелиус)¹²⁰. С 20-30-х гг. XX в. климат для исследования исторического контекста проповеди Иисуса становится более неблагоприятным, по причине, как считалось, низкой исторической ценности источников (Евангелия — в основном мифологический и легендарный материал)¹²¹. Основной акцент в этих работах был смещен на реконструкцию провозвестия ранней Церкви и (с учетом аналогий из греко-

¹²⁰См. Лёзов С. В. История и герменевтика в изучении Нового Завета // *Он же*. Попытка понимания: Избранные работы. М.; СПб., 1999. С. 410–442; *Ианнуарий (Ивлиев), архим.* Исагогика (раздел о критических методах новозаветной исагогика конца XIX – начала XX вв.) // *Православная энциклопедия*. 2011. Т. 27. С. 62–64.

¹²¹См. *Reed J.L.* Archaeology and the Galilean Jesus: A Re-examination of the Evidence. Harrisburg (Penn.), 2000; *Chancey M.A.* The Myth of a Gentile Galilee. Cambridge, 2002.

римской литературы) его самых ранних устных и литературных форм¹²². Бульман отверг всякую возможность исторической реконструкции обстоятельств земной жизни Иисуса и истории Его мессианского самопонимания, подчеркивая богословскую необоснованность таких исторических реконструкций как не соответствующих собственному предмету богословия¹²³. Этим обусловлено и отсутствие у Бульмана и других представителей метода анализа форм интереса к миру, в котором Иисус проповедовал, и конкретно — к Галилее (у Бульмана искомым контекст — это история иудаизма от вавилонского плена до проповеди Иоанна Крестителя). Бульман ограничился изображением только провозвестия и отказался от изображения «психологического портрета» Иисуса, и тем самым — от всей традиции историографии XIX в., ориентированной на изображение «великих личностей, делающих историю»¹²⁴.

Начало нового этапа в исследованиях этого направления («Второй (или новый) поиск исторического Иисуса»¹²⁵) связано с именем ученика Бульмана Эрнста Кеземана, который обосновал необходимость возвращения в круг обсуждаемых вопросов о возможности исторически достоверной реконструкции обстоятельств земной жизни Иисуса¹²⁶. Он считал, что, несмотря на все адапта-

¹²²Об этом см. его работу: *Bultmann R. Die Geschichte der synoptischen Tradition*. Göttingen, 1921; 1931².

¹²³Для богословия такая реконструкция, по Бульману, не имеет значения, поскольку его программа демифологизации ставила основной акцент на значении Евангелия для современности, на вере во Христа, которая появляется только после Воскресения. Ее основным содержанием стала проповедь о Христе Воскресшем (керигма), в то время как история земной жизни и проповеди Иисуса имела в ней значение введения (*Bultmann R. Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung // idem. Glauben und Verstehen: Gesammelte Aufsätze*. Tübingen, Bd. 1. S. 19). См. также *Bultmann R. Theologie des Neuen Testament*. Tübingen, 1948–1953. Анализ ситуации этого времени см. *Robinson J. M. A New Quest of the Historical Jesus and Other Essays*. Philadelphia, 1983; *Лёзов. История и герменевтика...* 1999. С. 545–557.

¹²⁴Книга Бульмана об Иисусе вышла первоначально как первый том в серии «Die Unsterblichen: Die geistigen Heroen der Menschheit in ihrem Leben und Wirken». В предисловии очевиден, однако, скепсис Бульмана по отношению к серии с таким названием.

¹²⁵Терминология введена и определена в: *Robinson J. M. A New Quest for Historical Jesus*. Naperville, 1959. Краткий обзор см.: *Paget J.C. Quest for the Historical Jesus // The Cambridge Companion to Jesus / Ed. M. Bockmuehl*. Camb., 2001. P. 138–155.

¹²⁶См. *Пономарёв А. В., ахим. Ианнуарий (Ивлиев)*. Кеземан Э. // Православная энциклопедия. 2013. Т. 32. [в печати]. «Новый поиск» был инициирован в лекции Кеземана в 1953 г. (*Käsemann E. Das Problem des historischen Jesu // Zeitschrift für Theologie und Kirche*. 1954. Bd. 51. S. 125–153; = *idem*. *Exegetische Versuche und Besinnungen*. Göttingen, 1960. Bd. 1. S. 187–214). Он исходил из уверенности, что синоптические Евангелия содержат значительно больше исторически достоверных сведений, чем утверждали сторонники Бульмана; это относится и к древнейшим предани-

ции и редакции преданий, в Евангелиях сохранились подлинные слова и речи Иисуса и в распоряжении экзегетов есть средства их установить. В этом «втором поиске» вопрос о восстановлении хронологии служения Иисуса уже не ставился, но реконструировались его общие характеристики и отличительные черты. Был разработан «критерий несводимости» (*Differenzkriterium*), на основании которого исследователи стремились определить особенности содержания провозвестия Иисуса по отношению к религиозным представлениям иудаизма того времени, с одной стороны, и к тем, которые были созданы уже в первохристианской Церкви — с другой¹²⁷. Аутентичный остаток — то, что отличало проповедь Иисуса от обеих религиозных традиций, — говорит скорее о богословском, а не историческом подходе, этим, возможно, объяснялось и отсутствие интереса к критическому диалогу с зарождавшейся в это время археологией Галилеи¹²⁸. Точной географической или социальной локализации искомого материала особого внимания в данном подходе не уделялось. Что касается Галилеи, то в общем принималось положение о ее эллинизации и «смешанной расе галилеян»¹²⁹.

Идея об эллинизации Галилеи и смешанности ее населения сохранилась и в работах создателей и сторонников еще одного направления новозаветной библеистики — метода анализа редакций (*Redaktionsgeschichte*)¹³⁰. Ряд ученых (например, Э. Ломейер, В. Марксен, Р.Г. Лайтфут и Л.Э. Эллиот-Бинс) считал, что в текстах евангелистов (редактировавших предание в конкретных ситуациях их общин) Галилея должна рассматриваться уже не только как место проповеди Иисуса, но прежде всего как богословская конструкция, в которой отражена вера первых христиан, видевших в Галилее «землю спасения», место будущего откровения воскресшего Господа (ср.: Мк 14:28; 16:7). Считалось, что такое

ям о страстях и Воскресении, поскольку христианская проповедь с самого начала предполагала традицию и исторических фактов (*Ibid.* S. 189). В дальнейшем подход получил систематическое развитие в работах Гюнтера Борнкама (*Bornkamm G. Jesus von Nazareth. Stuttgart, 1956*).

¹²⁷*Robinson J.M., Koester H. Trajectories Through Early Christianity. Philadelphia, 1971.* О «поисках» см. Браун К. Исторический Иисус, поиски // Иисус и Евангелия: Словарь. М., 2003. С. 290–305.

¹²⁸*Freyne S. Archaeology and the Historical Jesus // Jesus and Archaeology/ Ed. J.H. Charlesworth. Grand Rapids, 2006. P. 66.*

¹²⁹*Bornkamm. Jesus von Nazareth. Stuttgart, 1956; Dibelius M. Die Botschaft von Jesus Christus. Tübingen, 1935; ср.: Jesus / Ed. Hugh Anderson. Englewood Cliffs, N.J., 1967. P. 24.*

¹³⁰*Ианнуарий (Ивлиев), архим.* Исагогика (раздел о критических методах новозаветной исагогике конца XIX – начала XX вв.) // Православная энциклопедия. 2011. Т. 27. С. 63; Лёзов С.В. История и герменевтика... 1999. С. 454–466.

представление о Галилее отражало факт существования там христианских общин, состоявших из иудеев и язычников¹³¹.

В заключение, нужно отметить тот очевидный факт, что в описанной периодизации «поисков исторического Иисуса» в некоторых случаях нельзя провести точных границ¹³². Так, работы еврейских ученых (не разделяющих положений христианского богословия, лежащих в основе этих поисков) вряд ли можно отнести к какому-то определенному «поиску». Прежде чем перейти к описанию современного периода дискуссии христианских историков и библеистов, представляется нужным отдельно рассмотреть «галилейский аргумент» в работах иудейских авторов. Этапным событием в рассматриваемой истории стала работа иудейского исследователя Гезы Вермеша «Иисус иудей»¹³³, обозначившая новый интерес к галилейскому контексту провозвестия Иисуса после «паузы» второго поиска.

Галилея — родина харизматического иудаизма: Геза Вермеш

«Галилейский аргумент» играет в книге Вермеша самую важную роль: в особенностях галилейского происхождения Иисуса автор стремится найти объяснение основным темам проповеди и событиям Его служения. Во многом это уже известный по прежним реконструкциям образ Галилеи, полученный на основании свидетельств раввинской литературы, Иосифа Флавия и Нового Завета. Богатая, густо населенная земля, с развитой сельской экономикой и торговлей, обеспечивала жителям в I в. независимость и относительное благополучие. В то же время, это «островок во враждебном море», окруженный языческими территориями, а иудеи здесь изначально представляют собой незначительное мень-

¹³¹ *Lohmeyer E.* Galiläa und Jerusalem. Göttingen, 1936; *Elliot-Binns L.E.* Galilean Christianity. London, 1956; *Lightfoot R. H.* Locality and Doctrine in the Gospels. New York; London, s.a.; *Marxsen W.* Der Evangelist Markus: Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums, Göttingen, 1959. О разнообразии населения Галилеи также *Elliot-Binns* (P. 18–19); *Boobyer G.H.* Galilee and Galileans in St. Mark's Gospel // Bulletin of the John Rylands Library. [1953]. Vol. 35. P. 334–348; *Kelber W.H.* The Kingdom in Mark: A New Place and a New Time. Philadelphia, 1974. P. 130–131) предлагают другие варианты теории Галилеи как «земли спасения». См. их критику у *Davies.* The Gospel and the Land // The Gospel and the Land: Early Christianity and Jewish Territorial Doctrine / Ed. W. D. Davies. Berkeley, 1974. P. 221–243 и *Stemberger G.* Galilee — Land of Salvation? // Ibid. P. 409–438.

¹³² *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.

¹³³ *Vermes G.* Jesus the Jew: A Historian's Reading of the Gospels. London, 1972, 19832.

шинство¹³⁴. «Национализм»¹³⁵ (учтен в реформе Габиния и в политике создания местной аристократии¹³⁶) и бунтарский дух галилеян породили здесь движение зилотов¹³⁷, оставивших о себе недобрую память: «имя «галилеянин» во всей Палестине I в. не было уже простым указанием на происхождение, но получило дополнительное отрицательный смысл»¹³⁸. Для фарисеев и раввинов I – начала II вв. по Р.Х. галилеяне были невежественным в вопросах закона¹³⁹ деревенским простонародьем со смешным говором¹⁴⁰.

Этот «бэкграунд» Вермеш предлагает учитывать и при объяснении особенности евангельского образа Иисуса Христа. Мир Его проповеди — это мир сельской Галилеи; все образы и метафоры связаны именно с сельской жизнью¹⁴¹. Галилейским национализмом автор объясняет отвержение Иисусом язычников¹⁴², но не считает Его политическим революционером. Противостоя-

¹³⁴*Ios. Flav. Antiq.* XIII (318–319); *idem. De bell.* I (76).

¹³⁵Причину этого национализма автор, однако, не объясняет.

¹³⁶*Ios. Flav. Antiq.* (235); *idem. De bell.* III (35); Мишна. Шeviит. 9. 2.

¹³⁷Автор допускает, что его основной импульс мог исходить от одной галилейской семьи. Сын казненного в 47 г. до Р.Х. главаря разбойников Езекии (*Ios. Flav. De bell.* I (203–204); *idem. Antiq.* XIV (158–159)) Иуда занял место отца. После смерти Ирода в 4 г. до Р.Х. он выступил одним из претендентов на царский титул, захватил царские склады в Сепфорисе (*Ios. Flav. Antiq.* XVII 10. 5 (271–272); *Idem. De bell.* II 4. 1 (56)). Десять лет спустя, Иуда по прозвищу «Галилеянин» (это одно лицо) поднял восстание во время переписи римского легата Квирина в 6 г. по Р.Х. и вместе с фарисеем Садоком создал религиозную партию зилотов (*Ios. . De bell.* II (118); *Idem. Antiq.* XVIII (4–10; 23)). Приблизительно 40 лет спустя прокуратор Иудеи (46–48 гг.) Тиберий Юлий Александр казнил сыновей Иуды, Иакова и Симона (*Idem. Antiq.* XX 5. 2 (102)). Потомок Иуды Менахем в 66 г. по Р.Х. попытался возглавить антиримское восстание в Иерусалиме, но в итоге погиб в результате распрей между группами восставших (*Ios. Flav. De bell.* II 17. 8 (433–448)). Выживший после резни потомок Иуды Галилеянина, племянник Менахема, Элеазар, сын Иаира, продолжил сопротивление Риму после падения Иерусалима и до конца защищал Масаду (*Ios. Flav. De bell.* VII 253, 275, 320–401).

¹³⁸Борьба с империей, конечно, была делом всей Галилеи. Паломники, кровь которых Пилат смещал с их жертвами (Лк 13:1), были, по Вермешу, галилейскими повстанцами; знатные галилеяне в 49 г. по Р.Х. призывали иудеев в Иерусалиме взяться за оружие (*Ios. Flav. Antiq.* XX 6. 1 (100)). Одним из лидеров войны 66–70 гг. был Иоанн из Гисхалы в Верхней Галилее (*Idem. De bell.* II (585)). Иоанн и его «галилейское войско» в Иерусалиме стали известны своими грабежами, «безнравственностью и разнузданностью» (*Ibid.* IV 9. 10 (558)). Вообще они «всегда сопротивляются вторжению противника» и с детства «готовы к войне» (*Ios. Flav. De bell.* III (41)).

¹³⁹Мишна. Недарим. 2.4; Вавилонский Талмуд. Песахим. 112b (ср.: Берахот 43b); Эрубин. 53b; *Ibid.* 53a; Мегилла 24b; Песахим. 49b.

¹⁴⁰Эрубин. 53b.

¹⁴¹Мф 6:28–29; 13:24–28.

¹⁴²Мф 10:5–6; 15:24; Мф 7:6; Мк 7:27; Мф 15:26; Мк 5:18–19.

ние Иисуса с фарисеями¹⁴³ было неизбежным: как галилеянин, Он мог быть обвинен в нарушениях религиозных предписаний, поскольку Его окружали сборщики налогов и блудницы, Он приходил в дом к людям, не соблюдавшим заповедей о чистоте, не стремился избежать осквернения контактом с умершим. Ясно, что Вермеш воспроизводит во многом традиционную для иудейских историков аргументацию на основании раввинистической традиции о Галилее как сельской окраине, населенной необразованным простонародьем, националистическим и буйным. Этапной (маркирует начало нового интереса к Галилее) его книгу делает отказ от попыток сблизить Иисуса с известными иудейскими движениями: фарисеями, зилотами и ессеями, и предложение использовать в качестве объясняющего контекста традицию харизматического иудаизма, локализуемого им в Галилее.

Аналогии евангельским свидетельствам о чудотворениях и экзорцизмах Вермеш видит в раввинских рассказах о харизматических проповедниках-хасидим, таких как Хони ха-Меагэль¹⁴⁴, Ханина бен Доса¹⁴⁵, Абба Хилкия, из

¹⁴³ Фарисеи, с которыми спорил Иисус в Галилее, не были, по Вермешу, местными (дважды говорится, что они пришли из Иерусалима — Мк 3:22; 7:1). Вместе с другими историками (уже И. Клаузнер) Вермеш видит подтверждение этому в рассказе об Иоханане бен Заккае, который, вероятно, до 50 г. по Р.Х. (ср. *Neusner J. A Life of Rabban Yohanan ben Zakkai*, Ca. 1-80 C. E. Leyden, 1970². P. 47.) долго жил в галилейской Араве, и, несмотря на все усилия по распространению знаний о законе, ничего не добился. Известно его восклицание: «Галилея, Галилея, ты ненавидишь Тору!» (Иерусалимский Талмуд. Шаббат. 16. 8 (15d).

¹⁴⁴ О р. Хони ха-Меагэле рассказывается: во время засухи по просьбе народа, считавшего его «близким к Богу человеком», он, прочертив круг, встал в него и молитвенно поклялся, что не уйдет, пока Господь не смилуется над народом. И «пошел дождь, о котором он просил» (Мишна. ТааниТ. 3. 8). Поведение Хони часто воспринималось раввинами дерзким, но, несмотря на это, глава фарисеев Шимон бен Шатах назвал его сыном, который привередничает перед Отцом» — Богом, и Он выполняет «прихоти» Хони (Там же). (О праведности Хони см. Вавилон. Талмуд. ТааниТ. 23а; Мидраш Берешит Рабба 13. 7.) Иосиф Флавий сообщает о мученическом конце Хонии — он был убит за отказ помолиться о победе одной из сторон во время междоусобицы между хасмонейскими правителями Гирканом II и Аристубулом II (*Ios. Flav. Antiq. XIV 2. 1 (22–24)*).

¹⁴⁵ Ханина бен Доса в раввинистической традиции также известен как праведник (Мишна. Берахот. 5. 1) и чудотворец (укусившая его змея умерла, а он даже не прервал молитвы — Иерусалимский Талмуд. Берахот. 9а; Вавилонский Талмуд. Берахот 33а; ср. обетование Иисуса в Мк 16:18 о том, что апостолы без вреда «будут брать змей»). Он славился умением исцелять больных: в Бер., 34б есть рассказ об исцелении по его молитве сына Иоханана бен Заккае, и на расстоянии — сына Гамалиила. Вермеш усматривает здесь жанровые параллели с евангельским рассказом об исцелении слуги сотника (Мф 8:5–13; Лк 7:1–10). Ханина почитался и как экзорцист, ограничивающий власть даже «царицы демонов» (Вавилонский Талмуд. Песахим. 112b). Ханину, вместе с другими харизматическими чудотворцами, нередко связывали с пророком Илией (Вавилонский Талмуд.

вестных в иудейских преданиях как чудотворцы. Сходства между ними, по Вермешу, невозможно объяснить случайной близостью и нужно говорить об общих корнях обоих движений. Иисус рассматривается им наиболее ярким примером этого раннего движения. Хасидим — «наследники древней пророческой традиции», «их сверхъестественные силы» также «объяснялись прямым отношением с Богом», а сами хасиды — «связующее звено между небом и землей, независимые от какого-либо институционального опосредующего элемента». Вспышке такого движения способствовала «религиозная атмосфера простой и сельской Галилеи», а успех этого движения объясняется «духовным пылом, определенным галилейским темпераментом, а также <...> народной памятью о <...> пророке и чудотворце Илии»¹⁴⁶.

Основную проблему в реконструкции Вермеша критики видят в использовании им «галилейского аргумента». Его основной тезис об укорененности харизматиков-хасидим особенно в Галилее — не имеющее очевидных доказательств допущение. Из известных представителей этого направления галилейское происхождение засвидетельствовано только для Ханины бен Досы¹⁴⁷, оно возможно для Аббы Хилкии. Центральная же фигура — Хони ха-Меагеля — в традиции связана исключительно с Иерусалимом¹⁴⁸.

Берахот. 61b). (Ср.: Мк 8:28, где Иисус сравнивается с пророком Илией). Еще одна особенность благочестия хасидим — в отношении к собственности. Традиция представляет Ханину человеком, живущим в крайней бедности и «ненавидящим <...> деньги» (ср.: Мишна. Авот. 5. 10). Вермеш и здесь видит параллель с критикой Иисусом Христом стяжательства (Мф 6:25; Мк 10:21; Мф 8:20; Лк 9:58). Сходство между обоими учениями он усматривает также в отсутствии интереса к правовым и культовым предписаниям и в особом акценте на нравственных вопросах. Например, слова Ханины: «в том, у кого боязнь согрешить проявляется прежде, чем мудрость, мудрость укрепитя; утратит же ее тот, у кого она проявляется прежде, чем боязнь согрешить» (Мишна. Авот. 3. 9–10), Вермеш сравнивает с наставлением Иисуса о публичном подаении милостыни (Мф 6:1–4).

¹⁴⁶ *Vermes. Jesus the Jew. 1972. P. 69.*

¹⁴⁷ Согласно раввинистическим источникам, Ханина жил в галилейской Араве, примерно в 15 км к северу от Назарета. В этом же городе 18 лет жил р. Йоханан бен Заккай, судя по всему, до начала Первого антиримского восстания (согласно Вавилонскому Талмуду (Берахот 34b), Ханина был его учеником). То, что Ханина жил в I в. по Р.Х., Вермеш считает доказанным на основании свидетельства талмудических источников: его современниками названы три известных личности: храмовый служитель Нехония, р. Гамалиил и Йоханан бен Заккай. Если это Гамалиил I, которого ап. Павел назвал своим учителем (Деян 22:3), а не его внук Гамалиил II, то проповедь Ханины, действительно, относится ко времени до 70-го г.

¹⁴⁸ Понимая проблему, Вермеш аргументирует: Хони мог быть жителем столицы, но так как Мишна и Иосиф описывают его действия в Иерусалиме во время Пасхи, он вполне мог быть паломником из Галилеи.

Не выдерживает критики и противопоставление Галилеи харизматиков-хасидим и Иерусалима/Иудеи книжников и фарисеев. Эти известные различия плюс факт галилейского происхождения Иисуса у Вермеша служат обоснованием для вывода о принадлежности Иисуса к галилейским харизматическим учителям, не следующим предписаниям закона (при этом вся евангельская традиция, противоречащая такому образу, отвергается как созданная в поздних христианских общинах). Это противопоставление невозможно теперь не только в свете введенных в оборот результатов раскопок, но и на основании, например, того факта, что еще до Иерусалима Иисус был отвергнут и в Галилее, даже подвергся здесь смертельной опасности (Мк 3:6; Лк 4:28–29).

Тезис об ограничении области присутствия фарисеев в это время только районом Иерусалима не получил признания¹⁴⁹. То, что они, за единственным исключением¹⁵⁰, в Галилее Иосифом более не упоминаются, не может служить аргументом (он вообще во многих случаях говорит о фарисеях не конкретно). Археологические данные по Галилее греко-римского времени свидетельствуют о наличии здесь религиозных практик, ориентированных на фарисейское благочестие¹⁵¹.

«Третий поиск»

Усиление интереса к исследованию Галилеи, как необходимому для исторических реконструкций контексту, по времени совпадает с возникновением в 70–80-е гг. XX в. так называемого «Третьего поиска исторического Иисуса», методология которого существенным образом отличается от прежних подходов. Тексты источников изучаются уже не только историко-филологическими методами, но и заимствованными из социологии, сравнительной антропологии и

¹⁴⁹Против него, например, уже *Freyne S. Galilee from Alexander the Great to Hadrian, 323 B. C.E to 135 CE: A Study of Second Temple Judaism. Wilmington, 1980. cp.: P. 373, 388.*

¹⁵⁰*Ios. Flav. Vita. 196–197.*

¹⁵¹*Deines R. Jüdische Steingefäße und pharisäische Frömmigkeit Ein archäologisch-historischer Beitrag zum Verständnis von Joh 2,6 und der jüdischen Reinheitshalacha zur Zeit Jesu. Tübingen, 1993. S. 145–153 (о Галилее).*

культурологии¹⁵², а объектом изучения становится социальная история¹⁵³, обусловившая возникновение христианских общин. К основным социологическим вопросам относятся влияние урбанизации и политики тетрарха на сельские территории Галилеи и особенности ее культуры (степень эллинизации, распространение образования, религиозные традиции).

В отличие от «второго поиска» с его критерием несводимости (подлинный материал, восходящий к Самому Иисусу Христу, должен заметно отличаться от традиций современного Ему иудаизма) в «третьем поиске» принят «критерий подобия»¹⁵⁴: аутентичным может быть и то, что связывает Иисуса с иудаизмом. Но по сравнению с прежним подходом понимание иудаизма Второго храма в третьем поиске изменилось радикально: если во «втором» провозвестие Иисуса противопоставлялось прежде всего единому иудаизму закона, как исследователи его реконструировали по раввинистической традиции¹⁵⁵, то в «третьем» подчеркивается содержательный плюрализм и региональные особенности иудаизма¹⁵⁶: помимо собственно иудейского и самарянского, иногда

¹⁵²Одним из первых этот подход применил Герд Тайссен: *Theissen G. Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien: ein Beitrag zur Geschichte der synoptischen Tradition*. Freiburg; Göttingen, 1989; См. также: *Malina B. The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*. Louisville, 1993; *The Social Sciences and New Testament Interpretation / Ed. R. Rohrbaugh*. Peabody, 1996. Влияние методов сравнительной антропологии в работе *Crossan J.D. The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*. San Francisco, 1991.

¹⁵³Например: *Hoffmann P. Studien zur Theologie der Logienquelle*. Münster, 1972; *Theissen G. Wanderradikalismus: Literatursoziologische Aspekte der Überlieferung von Worten Jesu im Urchristentum // Zeitschrift für Theologie und Kirche*. 1973. Bd. 70. S. 245–271; *Meeks W. The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*. New Haven, 1983.

¹⁵⁴*Dunn J.D.G. Christianity in the Making*. Bd. 1: *Jesus Remembered*. Grand Rapids/ Cambridge, 2003. P. 73–92; *Theissen G., Winter D. Die Kriterienfrage in der Jesusforschung: Vom Differenzkriterium zum Plausibilitätskriterium*. Freiburg, 1997. О критериях подобия см. также: *Meier J.P. A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*. New York, 1991. Vol. 1. P. 167–195; *idem. The Present State of the «Third Quest» for the Historical Jesus: Loss and Gain // Biblica*. 1999. Vol. 80. P. 459–487; *Wright N.T. Jesus and the Victory of God: Christian Origins and the Question of God*. Minneapolis; London, 1996. Vol. 2. P. 85–86; *Holmen T. Doubts About Double Dissimilarity: Restructuring the Main Criterion of Jesus-of-History Research // Authenticating the Words of Jesus / Ed. B. Chilton, C. A. Evans*. Leiden, 1999. P. 47–80; *Sanders E.P. Jesus and Judaism*. Philadelphia, 1985; *Crossan J.D. The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*. San Francisco, 1991; *Borg M.J. Meeting Jesus Again for the First Time: The Historical Jesus and the Heart of Contemporary Faith*. San Francisco, 1994.

¹⁵⁵*Sanders E.P. Paulus und das palästinische Judentum*. Göttingen, 1997. S. 27–54.

¹⁵⁶Так, Клоппенборг (см. ниже) отмечает, что «уже недостаточно сказать, что Иисус был иудеем, речь должна идти о том, чтобы более точно определить, какой вид иудаизма Иисус

выделяется еще галилейский (в нем дополнительно верхнегалилейский, нижнегалилейский и регион Тивериадского озера — подрегионы с их экологическими и человеческими особенностями выделяются еще древними письменными источниками, Иосифом и Мишной). Кроме этого, учитываются такие важные аспекты контекста, как социологические (альтернативы город-деревня или чужая власть и сельское население) и культурные особенности (степень эллинизации, образование, религиозные традиции) Галилеи. Галилейское происхождение Иисуса — исходная точка для такой конкретизации¹⁵⁷. Однако понимание этого и в третьем поиске произошло не сразу. Так, в качестве схематической гипотезы можно выделить две тенденции в исследованиях 80–90-х гг.: с одной стороны пренебрежение археологическим аргументом (например, Ф. Даунинг, Б. Мэк), с другой — ограниченность аргументации от археологии рамками принятой социологической модели (Дж. Д. Кроссан, В. Арнал, возможно Ф. Даунинг). Эти вопросы предполагается рассмотреть в следующей статье, посвященной роли современной археологии Галилеи в реконструкции социального и религиозного контекста проповеди Иисуса Христа.

Литература

1. *Alt A.* Jesaja 8, 23—9, 6: Befreiungsnacht und Krönungstag // Festschrift Alfred Bertholet zum 80. Geburtstag gewidmet / Hrsg. W. Baumgartner. Tübingen, 1950. S. 20–49 (= *Idem.* Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel. München, 1953. Bd. 2. S. 206–225);
2. *Alt A.* Galiläische Probleme // Palästina-Jahrbuch des Deutschen Evangelischen Instituts für Altertumswissenschaft des Heiligen Landes zu Jerusalem. 1937. Bd. 33. S. 52–88; 1938. Bd. 34. S. 80–93; 1939. Bd. 35. S. 64–82; 1940. Bd. 36. S. 78–92; статьи переизданы в *Idem.* Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel. Bd. 2. München, 1953. S. 363–435;
3. *Alt A.* Die Stätten des Wirkens Jesu in Galiläa territorialgeschichtlich betrachtet // Beiträge zur biblischen Landes- und Altertumskunde. 1949. Bd. 68. S. 51–72

(или Q) представляет» (*Kloppenborg J.S.* Excavating Q: The History and Setting of the Sayings Gospel. Edinburgh, 2000. P. 437); об этом см.: *Dunn J.D.G.* Christianity in the Making. Bd. 1: Jesus Remembered. Grand Rapids; Cambridge, 2003. P. P. 255–311.

¹⁵⁷О Галилее как неотъемлемом элементе всякой реконструкции жизни Иисуса см. *Evans C. A.* Authenticating the Activities of Jesus // Authenticating the Activities of Jesus / Ed. Chilton B., Evans C. A. Leiden, 1999. P. 3–29, особ. 3–4, 9–10, 26–27.

- (=*Idem.* Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel. München, 1959. Bd. 2. S. 436–455;
4. *Bauer W.* Jesus der Galiläer // Festgabe für Adolf Jülicher zum 70. Geburtstag. Tübingen, 1927. S. 16–34 = *Idem.* Aufsätze und kleine Schriften/ Hrsg. G. Strecker. Tübingen, 1967. S. 91–108;
 5. *Bertram G.* Der Hellenismus in der Urheimat des Evangeliums // Archiv für Religionswissenschaft. 1935. Bd. 32. S. 265–281;
 6. *Bultmann R.* Jesus. Berlin, 1926; Tübingen, 1964 (русский перевод: *Бульман П.* Иисус. М., 1992);
 7. *Case Sh.-J.* Jesus and Sepphoris // Journal of Biblical Literature. 1926. Vol. 45. P. 14–22;
 8. *Chancey M.A.* The Myth of a Gentile Galilee. Cambridge, 2002;
 9. *Dalman G.* Orte und Wege Jesu: Arbeit und Sitte in Palästina. Gütersloh, 1919;
 10. *Deines R.* Jesus der Galiläer: Traditionsgeschichte und Genese eines antisemitischen Konstrukts bei W. Grundmann // Walter Grundmann: Ein Neutestamentler im Dritten Reich / Hrsg. R. Deines, V. Leppin, K.-W. Niebuhr. Leipzig, 2007. S. 43–131;
 11. *Deines R.* Galiläer und Jesus: Anfragen zur Funktion der Herkunftsbezeichnung «Galiläer» in der neueren Jesusforschung // Jesus und die Archäologie Galiläas / Hrsg. Carsten Claussen. Neukirchen-Vlujn, 2008. S. 271–320;
 12. *Freyne S.* Galilee from Alexander the Great to Hadrian, 323 B. C.E to 135 CE: A Study of Second Temple Judaism. Wilmington, 1980;
 13. *Gretz H.* Geschichte der Juden: Von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Leipzig, 19055. Bd. 3 (русский перевод: *Грец Г.* История евреев от древнейших времен до настоящего. Одесса, 1907. Т. 4);
 14. *Grundmann W.* Jesus der Galiläer und das Judentum. Leipzig, 1940, 1941²;
 15. *Heschel S.* Nazifying Christian Theology: W. Grundmann and the Institute for the Study and Eradication of Jewish Influence on German Church Life // Church History. 1994. Vol. 63. P. 587–605;
 16. *Heschel S.* Theologen für Hitler: W. Grundmann und das «Institut zur Erforschung und Beseitigung des Jüdischen Einflusses auf das deutsche

- kirchliche Leben» // Christlicher Antijudaismus und Antisemitismus: Theologische und kirchliche Programme Deutscher Christen / Hrsg. L. Siegele-Wenschkewitz. Frankfurt am Main, 1994. S. 125–170;
17. *Hirsch E.* Das Wesen des Christentums. Weimar, 1939;
 18. *Kaminka A.* Studien zur Geschichte Galiläas. Berlin, 1889;
 19. *Klein S.* Galiläa von der Makkabäerzeit bis 67. Wien/Berlin, 1928;
 20. *Klausner J.* Jesus of Nazareth: His Life, Times, and Teaching. New York, 1926;
 21. *Lohmeyer E.* Galiläa und Jerusalem. Göttingen, 1936;
 22. *Lubinetzki V.* Von der Knechtsgestalt des Neuen Testaments Beobachtungen zu seiner Verwendung und Auslegung in Deutschland vor dem sowie im Kontext des Dritten Reichs. Leipzig, 2000;
 23. *Masterman E.W.G.* Studies in Galilee. Chicago, 1909;
 24. *Moxnes H.* The Construction of Galilee as a Place for the Historical Jesus: Part 1 // *Biblical Theology Bulletin.* 2001. Vol. 31. N 1. P. 26–37;
 25. *Moxnes H.* The Construction of Galilee as a Place for the Historical Jesus: Part 2 // *Biblical Theology Bulletin.* 2001. Vol. 31. N 2. P. 64–77;
 26. *Moxnes H.* George Adam Smith and the Moral Geography of Galilee // *A Wandering Galilean: Essays in Honour of Sebn Freyne.* Leiden, 2009. P. 237–256;
 27. *Otto R.* Reich Gottes und Menschensohn. München, 1934;
 28. *Reed J.L.* Archaeology and the Galilean Jesus: A Re-Examination of the Evidence. Harrisburg (Penn.), 2000;
 29. *Schürer E.* Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. Bd. 1. Leipzig, 19013/4; Bd. 2. Leipzig, 1907⁴;
 30. *Vermes G.* Jesus the Jew: A Historian's Reading of the Gospels. London, 1972, 1983²;
 31. *Wilson Ch.* The Sea of Galilee // *The Recovery of Jerusalem* / Ed. W. Morrison. London, 1871. P. 337–387;
 32. Gospel Images of Jesus Christ in Church Tradition and in Biblical Scholarship: Fifth International East-West Symposium of New Testament Scholars, Minsk, September 2 to 9, 2010 / Ed. Chr. Karakolis, K.-W. Niebuhr, S. Rogalsky. Tübingen, 2012.

33. *Лёзов С.В.* История и герменевтика в изучении Нового Завета // *Лёзов С.В.* Попытка понимания: Избранные работы. М.; СПб., 1999. С. 353–563;
34. *Райт Н.Т.* Иисус и победа Бога. М., 2004;
35. *Ренан Э.* Жизнь Иисуса. М., 1991;
36. *Штраус Д.Ф.* Жизнь Иисуса. М., 1992.
37. *Ястребов Г.Г.* «Третий поиск исторического Иисуса»: кризис критериев достоверности // Страницы: Богословие. Культура. Образование. 2012. М., 2012. Т. 16. Вып. 4/2012. С. 494–503.

А.С. Кашкин

КОНЦЕПЦИЯ СВЯЩЕННОЙ ВОЙНЫ В КНИГЕ ВТОРОЗАКОНИЕ

Описание завоевания Израилем Ханаана, сопровождавшегося уничтожением коренного населения, вызывает многочисленные вопросы и даже содрогание у читателей Ветхого Завета. В связи с этим необходим тщательный анализ истоков этого образа действий — учения книги Второзаконие о «священной войне». В статье рассматриваются отличительные черты этого учения, необходимость применения принципа заклатья, а также разбираются критические мнения современных библеистов о реальности и историчности соответствующих предписаний Второзакония.

Ключевые слова: священная война, заклятие, *ḥērem*, суд Божий, уничтожение хананеев, книга Второзаконие, книга Иисуса Навина, завоевание Ханаана, Стела Меши.

В древнем мире войны были настолько обычным явлением, что даже весеннее время обозначается в 2 Цар 11:1 характерной фразой «когда выходят цари в походы»¹. В Ветхом Завете война, хотя и рассматривается в целом как отрицательное явление, все же воспринимается как неотъемлемая часть исторического бытия народа, а иногда и как необходимое деяние, имеющее два значения. С одной стороны, военные действия могут иметь наступательный характер; в этом случае они ведутся с целью завоевания земли Обетованной, обещанной Господом патриархам (войны во времена Моисея и Иисуса Навина) или расширения территории, занимаемой израильским народом (кампании Давида, Иеровоама II и некоторых других израильских царей). С другой стороны, довольно часто Израиль ведет войны оборонительные (многие сражения эпохи судей, а также большинство войн после разделения монархии). Целью таких войн была защита народа Божия от врагов, желающих принести ему гибель и порабощение².

Алексей Сергеевич Кашкин — кандидат богословия, доцент и заведующий кафедрой библеистики Саратовской православной духовной семинарии.

¹ *Пэйн Д. Ф.* Первая и Вторая книги Царств. // Новый библейский комментарий: В 3 ч. Ч. 1. Ветхий Завет. Книга Бытие – Книга Иова. СПб., 2000. С. 440; Словарь библейского богословия. Под ред. К. Л.-Дюфура. Киев, М., 1998. С. 163

² Некоторые экзегеты, как указывает Е. Меррилл (E. Merrill), говорят о том, что только священные войны при Моисее и Иисусе Навине были завоевательными, тогда как все остальные священные войны Израиля были оборонительными. В связи с этим высказывается утверждение, что

Священное Писание Ветхого Завета в целом и книга Второзаконие в частности различают два типа войны: обычную и священную³ (выражение «священная война» в Библии не употребляется, оно введено в богословскую литературу немецким ученым Фридрихом Швалли в 1901 г.). Конечно, далеко не всегда это различие проводится четко и однозначно, ибо в древние времена все войны между народами рассматривались как сражения между богами, и израильтяне в домонархический и монархический периоды также верили, что Господь принимает участие в каждой военной операции. Потому даже войны, не имевшие никакой религиозной составляющей, в сознании людей воспринимались как священные деяния и некоторые из них имели признаки войны священной, не будучи таковыми в собственном смысле⁴. Вследствие этого словосочетание מִלְחָמָה קֹדֶשׁ, которому в Синодальном переводе соответствуют фразы «брань Господня» (Исх 17:16; Числ 21:14) и «война Господа» (1 Цар 17:47; 18:17; 25:28), хотя оно в большей степени уместно по отношению к священной войне, применяется в Библии к войнам различного вида. Несмотря на сказанное, имеющиеся в священных книгах детали позволяют библеистам разграничивать два указанных типа войны. Более того, различия предписаний Второзакония о методах ведения войн дают критикам основание говорить о том, что тексты, повествующие об «обычной» войне и войне священной, восходят к разным источникам, о чем далее будет сказано подробнее.

завоевательные походы Давида и некоторых выдающихся царей периода разделенной монархии были предприняты без позволения и благословения Яхве. Однако такой взгляд основан на неверном и субъективном восприятии библейского текста и желанием искусственно согласовать ветхозаветное учение с собственным пацифистским мировоззрением. Да, в последующей истории Израиля преобладают оборонительные войны, но есть и завоевательные походы, в которых Господь также являл Свою помощь (4 Цар 14:25; 2 Пар 26:7). Кроме того, Втор 20:1 в словах «когда ты выйдешь на войну против врага твоего» уже предполагает, что израильтяне будут вести захватнические войны, ибо в данной фразе подразумевается, что инициатива войны принадлежит Израилю. Такому толкованию благоприятствует то обстоятельство, что содержащиеся в главе 20 принципы ведения войны имеют общий характер, а не относятся исключительно к войнам при Иисусе Навине (см. *Merrill E.H. Deuteronomy // The New American Commentary. V. 4. Nashville, 2001. P. 282–283*).

³ Впрочем, некоторые библеисты вслед за фон Радом считают, что книга Второзаконие имеет в виду только войну священную и те предписания, которые, как мы полагаем, относятся к войне «обычной», на самом деле следует также считать частью священной войны. Этот вопрос будет рассмотрен далее.

⁴ *Rofe A. Deuteronomy: Issues and Interpretations. L., N.Y.: T&T Clark, 2002. P. 150*

Итак, если Израиль будет вести войну против городов и народов, «которые ... весьма далеко»⁵ (Втор 20:15), то такая война может быть названа «обычной» и относящиеся к ней предписания содержатся во Втор 20:10–15. Принципиальным отличием такого рода войны является сравнительно гуманное отношение к противнику (после взятия города разрешается уничтожить только мужчин, а в случае добровольной сдачи карательные меры по отношению к населению исключаются вовсе). Кроме того, необязательными становятся требование от воинов ритуальной чистоты и участие священников и священных предметов в военных операциях.

Совсем иной характер приобретает война, имеющая статус священной. Тема священной войны во Второзаконии раскрывается в довольно значительном количестве фрагментов: 2:30–36; 3:1–7; 7:1–5,16–26; 9:1–6; 20:1–9; 16–18; 23:10–14; 25:17–19. С точки зрения библейского богословия война может быть названа «священной» при соблюдении нескольких обязательных условий.

1) Эта война направлена против принципиальных врагов народа Божия (в основном это народы, населявшие Ханаан и его окрестности), тех, которые сами претендуют на владение землей обетованной и угрожают жизни Израиля на этой земле.

2) В расположении армии должны находиться священники (Втор 20:2–4) и священные предметы (чаще всего ковчег Завета), о чем неоднократно засвидетельствовано в Библии (Нав 6:3, 5, 7; 1 Цар 4:3–5; 2 Цар 11:11⁶). Однако во Второзаконии, в отличие от других книг Ветхого Завета, эта черта священной войны засвидетельствована в наименьшей степени. В частности, во Второзаконии нигде не говорится, что священники при армии должны были, используя урим и туммим, вопрошать Бога о том, как должен действовать Израиль (тогда как в исторических книгах эта их функция засвидетельствована неоднократно).

⁵ В библейском контексте это выражение обозначает все города, находящиеся вне Земли Обетованной, за пределами той территории, которая является наследием исключительно израильского народа. См. *Merrill E. H. Deuteronomy // The New American Commentary. V. 4. Nashville, 2001. P. 285.*

⁶ Мы привели данный стих в связи с мнением некоторых толкователей, согласно которому упоминание здесь ковчега Божия указывает на его нахождение в расположении израильского войска (*Уолтон Д. Х., Мэтьюз В. Х., Чавалес М. У. Библейский культурно-исторический комментарий: В 2-х ч. Ч. 1: Ветхий Завет. СПб., 2003. С. 374; Driver S. R. A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy. 3rd ed. Edinburgh, 1902. P. 237*). Однако справедливости ради заметим, что такой вывод можно подвергнуть сомнению вследствие краткости сообщения о ковчеге; не исключено, что Урия Хеттеянин имеет в виду только то, что ковчег находится в скинии, а не в храме.

Их роль в большей степени заключалась в том, чтобы убеждать израильтян быть верными Богу, не бояться врага и неукоснительно соблюдать заповеди⁷. Точно также Второзаконие нигде не говорит о том, что ковчег Завета сопровождает армию в походах, и, говоря о реальности присутствия Бога среди израильского войска, никогда само это присутствие не связывает с ковчегом⁸.

3) Воины должны быть ритуально чистыми (Втор 23:10–11). Кроме указанного фрагмента Второзакония, эта идея отражается в исторических книгах: уместно вспомнить о том, что Иисус Навин перед завоеванием Иерихона совершил обрезание и отпраздновал Пасху (Нав 5)⁹ другим примером является поступок Урии Хеттеянина, не желавшего ради сохранения ритуальной чистоты идти домой к жене (2 Цар 11:9–13).

4) Еще одно требование, которое предъявляется воинам, имеет нравственный характер (тогда как ритуальная чистота связана с физическим состоянием человека) — они должны твердо и непреложно верить Господу. Как указывает фон Рад, вера абсолютно неотделима от концепции священной войны¹⁰. Это состояние духа человека было гораздо важнее, чем качество вооружения или наличие военного опыта. Именно поэтому повеление «не бояться» врага (ведь отсутствие страха возможно только при наличии совершенной веры в Бога) трижды повторяется в 20:1–8, а также встречается в других местах книги (7:18, 31:6, 8). Только при соблюдении этого условия актуализируется следующая составляющая священной войны.

5) Сам Господь присутствует среди воинов (Втор 23:14), Он принимает участие в сражениях и дарует победу чудесным образом (вспомним падение стен Иерихона и знамение с солнцем при Гаваоне (Нав 6 и 10)). При этом количество воинов не имеет решающего значения (Втор 20:1); напротив, нередко священные авторы делают акцент на том, что армия избранного народа существенно уступала противнику в численном отношении, отдавая тем самым честь победы исключительно Богу. Кульминационным моментом в описании священной войны часто является свидетельство о том, что Господь ввергает врага в сверхъестественный ужас и панику (Нав 10:10; Суд 4:15; 1 Цар 7:10)¹¹. Одна-

⁷ *Rofe A.* Deuteronomy: Issues and Interpretations. P. 152

⁸ *Tigay J. H.* Deuteronomy // *The JPS Torah commentary.* Philadelphia: Jewish Publication Society, 1996. P. 430.

⁹ *Вейнберг Й.* Введение в Танах. Пророки. М., 2003. С. 23

¹⁰ *Von Rad G.* Studies in Deuteronomy. London, 1961. P. 48

¹¹ *Ibid.* P. 47.

ко здесь следует сделать небольшое уточнение: Господь может помочь Своему народу в любой войне, то есть необязательно война должна иметь статус священной, чтобы в ее ход явным образом вмешался Господь, разве что во время священной войны эти действия Божии будут более очевидными и впечатляющими.

Следует сказать, что каждое из вышеперечисленных условий частично может иметь место и в войне, которая не является священной, учитывая отмеченную нами ранее тесную связь, которая в сознании древнего человека существовала между религиозной жизнью народа и военными действиями. Потому и во время ведения «обычных» войн в войске могли находиться священники, воины соблюдали ритуальную чистоту, а победа рассматривалась как дар Божий. Вследствие этого все указанные прежде признаки для священной войны являлись второстепенными, тогда как самой характерной ее чертой было требование физического уничтожения побежденного противника, о чем сейчас скажем подробнее.

б) Итак, самый главный компонент священной войны — наложение заклятия (חַרַם) на людей и имущество противника¹². Первой священной войной является сражение с амаликитянами (Исх 17:8–15), случившееся сразу после исхода из Египта. Второзаконие, имея в виду этот инцидент, называет Амалика одним из заклятых врагов Израиля и требует «изгладить память Амалика из поднебесной» (25:19), т.е. полностью уничтожить этот народ, формулируя тем самым указанный важнейший принцип священной войны. В другом месте Второзакония Господь также открыто требует предать заклятию и не щадить никого из семи ханаанских народов (7:1–2); нужно сказать, что в библейском учении требование «предать заклятию» человека означает его умерщвление (Лев 27:29).

¹²Необходимо заметить, что, хотя многие экзегеты считают именно принцип ḥērem'а главным признаком священной войны, известный немецкий библеист XX века Герхард фон Рад, много внимания уделивший этому аспекту библейского богословия, формулирует концепцию священной войны несколько по-иному: главный акцент, как уже нами было указано, он делает на требовании веры в Яхве. Второзаконие предписывает, по его мнению, любую войну вести как священную; при этом израильское войско должно быть не обязательно многочисленным, но состоять только из преданных Яхве людей, которые нисколько не сомневаются в Его помощи и конечной победе. В то же время принцип ḥērem'а, хотя и является важной составляющей этой войны, решающего значения, по мнению фон Рада, не имеет. Понятно, что при таком понимании предписания Второзакония о священной войне воспринимаются не столько руководством к действию, сколько идеалистическим учением, содержащим требования, к выполнению которых нужно стремиться всегда.

Именно потому Иисус Навин при взятии каждого хананейского города (Иерихон, Гай, Ливна, Лохис, Хеврон и др.) истреблял местное население.

Принимая во внимание все перечисленные признаки¹³, приходим к заключению, что термин «священная война» можно применить ко всем войнам Израиля при Моисее и Иисусе Навине, а также к некоторым военным операциям периода судей (Суд 1:17, 25) и походу Саула против амаликитян (1 Цар 15). Кроме того, в исторических книгах описываются войны, в которых нашли отражение многие из указанных признаков¹⁴, но в них не была воплощена концепция *ḥērem*'а и потому священными их можно считать лишь отчасти.

Тщательного анализа требует последний из указанных нами отличительных признаков священной войны — заклятие противника и его имущества. Современное гуманистическое сознание не может принять идею *ḥērem*'а и потому рационалисты довольно часто прибегают к этому понятию для критики Ветхого Завета, тогда как консервативно настроенные библеисты говорят о «проблеме оправдания жестокости», пытаясь «обелить» предписания Второзакония относительно *ḥērem*'а и их исполнение в истории Израиля. Нам кажется, что в этом вопросе следует занимать серединную позицию, которая состоит в следующем: Библия как боговдохновенный текст не нуждается в нашем «оправдании» и потому мы не будем брать на себя эту сомнительную миссию, достаточно на основании Священного Писания выяснить смысл *ḥērem*'а и его историческое значение.

Итак, если в случае обычной войны следовало уничтожить только военную силу противника, т.е. убивать разрешалось исключительно мужчин, то во время священной войны требуется предавать смерти всех представителей враждебного народа, как мужчин, так и женщин, и детей¹⁵. С чем связано такое суро-

¹³Иудейская традиция, основываясь на галахическом толковании, называет еще один отличительный признак священной войны: если во время обычной войны предоставляются различные льготы, перечисленные в Втор 20:5–8, то от участия в священной войне не освобождается никто. Несмотря на логическую разумность такого умозаключения, рассматривать всерьез его не следует, так как текст Библии не дает никаких оснований говорить, что привилегии, предоставляемые отдельным людям, касаются только одного из типов войны, а не всех войн вообще. См. *Tigay J.H. Deuteronomy*. P. 187.

¹⁴Это, например, война Деворы и Ваака против ханаанского царя Иавина (Суд 4), восстание Гедсона против мадианитян (Суд 7), война Саула с филистимлянами (1 Цар 17) и война Давида с аммонитянами (2 Цар 10–12).

¹⁵Некоторые экзегеты говорят, что убийство детей во время священных войн в Библии прямо не засвидетельствовано (см. *Гесс Р.С. Иисус Навин // Евангельский словарь библейского богословия*. Под ред. У. Элзулла. СПб., 2000. С. 416), однако такому мнению противоречат явные

вое требование и почему так важна последовательность и абсолютное послушание Богу в исполнении этой заповеди (вспомним, что Саул, пощадивший царя амаликитян Агага, был отвержен Богом)? Отвечая на этот вопрос, отметим три важнейшие идеи, в совокупности составляющие смысл и назначение *ḥērem*'а.

1. Так как войну ведет Сам Господь и именно Он дарует победу Израилю, то вся добыча должна быть посвящена (отдана) Богу¹⁶. Израиль не имеет права самостоятельно распоряжаться военной добычей, так как он одержал победу не собственными силами, а с помощью Яхве. Именно поэтому Ахан, присвоивший часть захваченных ценностей при взятии Иерихона, наказывается смертью как злостный преступник (Нав 7:24–25). Но как посвящение жертвы Богу предполагает ее сожжение, т.е. уничтожение, так и посвящение нечестивого связано с его умерщвлением, тем более что Библия четко говорит о том, что заклётых людей следует предавать смерти (Лев 27:29). В древности побежденных в основном обращали или продавали в рабство, но Господь исключает для Израиля такую возможность получить выгоду от победы над хананеями, требуя их истребления. Что же касается их имущества, то иногда Господь требует и эту часть добычи посвятить Ему полностью (в этом случае драгоценности следует отдать в «сокровищницу Господню», а все остальное уничтожить, см. Нав 6:16–18), а иногда делит эту добычу с народом, разрешая израильтянам взять скот или материальные ценности, захваченные у противника (Втор 2:35; 3:7). Следует, однако, уточнить, что понимание заклётия как жертвы Богу для Второзакония нехарактерно¹⁷; здесь принципиальное значение имеют другие два мотива, о которых скажем далее.

2. Уничтожение хананеев необходимо было для того, чтобы спасти Израиль от соблазнов; их тлетворное влияние на слабый в духовном отношении израильский народ можно сравнить с раковой опухолью, которую нужно удалить, чтобы сберечь здоровые клетки организма¹⁸. В книге Второзаконие неоднократно говорится о том, что если Израиль пощадит хананеев и позволит им жить в земле Обетованной, то ему угрожает серьезная опасность заразиться язычески-

указания Второзакония на уничтожение «мужчин, женщин и детей» при завоевании Заиорданья (2:34; 3:6), а также многочисленные аналогичные замечания в исторических книгах (Нав 6:20; 10:28–40)

¹⁶Уолтон Д. Х., Мэтьюз В. Х., Чавалес М. У. Библейский культурно-исторический комментарий: В 2-х ч. Ч. 1: Ветхий Завет. СПб., 2003. С. 196; Уолтке Б. Книга Иисуса Навина // Новый библейский комментарий. Ч. 1. Книга Бытие – Книга Иова. СПб.: Мирт, 2000. С. 322.

¹⁷Tigay J. H. Deuteronomy. P. 472

¹⁸Гейслер Н., Хоу Т. Ответы критикам Библии. СПб., 2006. С. 121

ми суевериями (7:1–4,16; 12:29–31; 20:16–18). Более того, сама частота повторения этого предостережения свидетельствует, что именно в опасности языческих соблазнов Моисей видел главное основание *ḥērem*'а.

3. Хананеи должны быть уничтожены еще и потому, что того требовал суд Божий¹⁹. В Быт 15:16 Господь говорит Аврааму, что только через несколько сотен лет потомки его вступят в Обетованную землю, так как «мера беззаконий Амореетв доселе еще не наполнилась». Перед завоеванием Ханаана возвещается, что настало время суда над языческим населением Палестины (Втор 9:4–5), т.е. названная ранее «мера беззаконий» населявших Ханаан народов переполнила символическую чашу терпения Божия. В Библии указана только часть тех мерзостей, которые творили хананеи: принесение в жертву своим богам детей (Втор 12:31; 18:10), чародейство, гадание, спиритизм (Втор 18:10–11), кровосмешение и другие многочисленные противоестественные грехи в половой сфере (Лев 18:24–27). Таким образом, Израиль, предавая закланию своих врагов, является орудием Бога, посредством которого Господь вершит Свой справедливый суд над беззаконниками. Здесь следует подчеркнуть, понятие о заклании нечестивых в контексте суда над ними не имеет этнической окраски: хананеи подлежат уничтожению не потому, что не являются частью израильского народа, а исключительно за свои мерзости и преступления. Эта мысль подтверждается наличием в книге Второзаконие требования аналогичного образа действий в отношении израильтян, которые будут виновны в идолопоклонстве (13:1–17)²⁰. Обратим внимание на то, что во Втор 13:15–17 содержится повеление полностью уничтожить имущество нечестивых, которое, вероятно, обусловлено представлением, что все предметы, с которыми соприкасались эти люди, заражены греховной скверной. Это наводит мысль, что и заклание имущества хананеев в ряде случаев могло иметь аналогичное значение (наряду с указанным выше мотивом его посвящения Господу как Победителю).

В качестве комментария к последнему аспекту *ḥērem*'а рассмотрим следующий интересный вопрос. Во фрагментах Второзакония, посвященных правилам ведения священной войны, а также в исторических книгах, где описывается претворение в жизнь этих принципов, не говорится о возможности пощады населения городов в случае их добровольной сдачи (в то время как на

¹⁹Craigie P. C. The Book of Deuteronomy // The New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids, 1976. P. 276.

²⁰Tigay J. H. Deuteronomy. P. 471.

обычной войне это требуется)²¹. Это позволяет думать, с одной стороны, что израильтяне, ведущие священную войну, изначально были настроены на истребление противника, так что предложение о сдаче города даже не выдвигалось. С другой стороны, «нам неизвестно ни одного случая, когда кто-то из хананеев исповедал бы господство Бога Израилева, а впоследствии был бы предан смерти»²². Примеры блудницы Раав и жителей Гаваона (правда, последние спаслись путем обмана) показывают, что возможность избежать гибели у врагов оставалась; для этого им следовало покориться Израилю и исповедать Яхве истинным Богом²³. Эта же идея имплицитно выражена в следующих словах, подводящих итог войнам Иисуса Навина: «От Господа было то, что они (т.е. хананеи) ожесточили сердце свое и войною встречали Израиля — для того, чтобы преданы были заклятию и чтобы не было им помилования, но чтобы истреблены были так, как повелел Господь Моисею» (Нав 11:20). Следовательно, если бы хананеи не «ожесточили своих сердец», если бы они добровольно подчинились израильтянам, выразили бы решимость отказаться от своих суеверий и принять истинную религию Израиля, то они могли бы рассчитывать на помилование и спасение от

²¹ Впрочем, известный средневековый иудейский комментатор Моисей Маймонид отвергает такую точку зрения и считает, что повеление о предложении мира, содержащееся во Втор 20:10–11, относится к войнам всех видов. Его интерпретация основополагающего в учении о войне фрагмента Втор 20:10–18 вкратце такова: сначала нужно любому городу предложить мир и если предложение будет принято, карательные меры в отношении населения исключаются. Если же город откажется добровольно капитулировать, то именно в этом случае предписывается различный образ действий: в городах вне земли Обетованной нужно истребить только мужчин, а в палестинских городах — все коренное население (см. *Tigay J. H. Deuteronomy*. P. 472). Сравнивая представленную Маймонидом модель с содержанием книги Иисуса Навина, можно обнаружить, что с его мнением согласуется только краткая ремарка в Нав 11:19, тогда как в целом содержание 6–11 гл. говорит об обратном: никаких предварительных переговоров и предложений мира ханаанским городам Иисус не делал.

Точно также не следует считать показательным поступок Моисея, который предложил мир Сигону, царю Аморрейскому (Числ 21:21–22), ведь территория царства Сигона находилась вне земли Обетованной и потому войну с ним нельзя в полной мере считать священной (тем более что самого столкновения израильтяне хотели избежать в принципе).

²² Гесс Р. С. Иисус Навин. // Евангельский словарь библейского богословия. С. 416.

²³ Хенчель Г. Книга Иисуса Навина // Введение в Ветхий Завет. Под ред. Э. Ценгера. М., 2008. С. 280.

гибели²⁴. Впрочем, такое заключение во многом остается гипотетическим из-за отсутствия в его пользу прямых свидетельств в священных книгах.

Теперь, после того как мы рассмотрели все аспекты священной войны, необходимо вернуться и поставить точку в вопросе о том, в чем сущность этой войны и какой именно атрибут (или несколько) следует считать ее характерным признаком. Предлагаются два варианта ответа на этот вопрос. С одной стороны, авторитетным является мнение Герхарда фон Рада, согласно которому священная война рассматривается преимущественно в духовном аспекте: ее отличительными чертами является участие Господа в сражении, даруемая именно Им победа и непоколебимая вера и твердость израильских воинов. Странники такой версии считают, что все предписания Второзакония о войне, в том числе глава 20 полностью, относятся к войне священной²⁵. Указанной точке зрения противопоставляется взгляд на священную войну как на предварительный суд Божий, в котором нечестивые язычники подлежат истреблению; в таком понимании важнейшим индикатором, позволяющим отличить священную войну от всех других конфликтов, является последовательное применение заклатья. Только та война, в которой израильтяне руководствуются принципом *ḥērem*'а, является священной; все же другие войны, сопряженные с более гуманным отношением к противнику, воспринимаются как обычные. Нам кажется верной именно такая точка зрения вследствие ее ясности и логической последовательности. Действительно, если считать войну против «далеких» городов (Втор 20:10–15) также священной, то непонятно, почему в ней не применяется концепция заклатья. Требование же уничтожения одних мужчин (при условии оставления в живых женщин и детей) нельзя считать частичным отражением *ḥērem*'а²⁶, ибо такой образ действий является обычным способом расправы с противником. Скорее всего, это предписание имеет не активный, а ограничительный характер: само

²⁴К такому заключению довольно часто приходят экзегеты, стоящие на почве иудейской традиции. Одним из оснований для них является предание (достоверность которого, впрочем, весьма сомнительна), содержащееся в Талмуде. Это предание сообщает, что Иисус Навин перед вступлением в землю Обетованную отправил три письма ее ханаанскому населению, которым предлагал или добровольно покинуть Палестину, или заключить мир с Израилем. Здесь же он предупредил, что в случае сопротивления все противники будут уничтожены.

См. *Герц Й.* Тора. Пятикнижие и гафтарот. Ивритский текст с русским переводом и классическим комментарием «Сончино». Пер. с англ. М., Иерусалим, 2001. С. 1210.

²⁵*Thompson J. A.* Deuteronomy: An Introduction and Commentary // *Tyndale Old Testament Commentaries*. V. 5. Downers Grove, 1974. P. 240–241.

²⁶*Driver S. R.* A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy. 3rd ed. Edinburgh, 1902. P. 239.

собой подразумевается, что мужчин, оказывающих сопротивление, израильтяне будут убивать после взятия города, однако Господь запрещает произвол по отношению к беззащитным группам его населения. Кроме того, повеление оставить в живых всех детей означает, что убивать мальчиков не следует (текст не дает оснований думать, что под «детьми» подразумеваются только девочки²⁷). В связи с этим непонятно, по какому принципу евреи должны различать молодых мужчин и мальчиков: если по возрасту, то автор, скорее всего, сделал бы соответствующую оговорку²⁸.

В виде исторического приложения к вышесказанному отметим то обстоятельство, что представление о священной войне, сходное с библейским пониманием, имело место и в других культурах Древнего Востока и Европы. В контексте древних представлений о войне как борьбе между богами враждующих сторон вполне естественным выглядело решение предать врага заклятию, тем самым выражая преданность божеству²⁹. В связи с этим сама практика полного истребления населения была нередкой, однако далеко не всегда эти действия имели исключительно религиозный смысл: так, некоторые ассирийские цари «использовали полное уничтожение городов как тактический ход, направленный на усмирение непокорных народов»³⁰. Тем не менее, цели, преследуемые большинством языческих правителей в подобных случаях, принципиально отличались от тех мотивов, которыми руководствовались древние израильтяне. Наиболее интересной и близкой параллелью с ветхозаветной концепцией *ḥērem*'а является описание войны моавитского царя Меша с Израилем, запечатленное в его знаменитой стеле. Здесь дважды говорится о том, что при взятии израильских заиорданских городов Атарота и Нево Меша полностью уничтожил их население. При этом, говоря о захвате и истреблении жителей Атарота, источник использует общее обозначение «весь народ», тогда как рассказывая о взятии Нево, Меша перечисляет все категории его населения: мужчин, женщин, пришельцев и девиц. Важно, что в каждом случае подчеркивается ритуальный характер действий моавитского царя: убийства жителей были жертвоприношением богу Кемошу, который предал их заклятию (в 17 строке стелы употреб-

²⁷ *Tigay J. H. Deuteronomy. P. 189.*

²⁸ Впрочем, и в этом случае трудно представить, что у каждого мальчика солдаты стали бы спрашивать его возраст, прежде чем решить, как с ним поступить (убить или оставить в живых).

²⁹ *Tigay J. H. Deuteronomy. P. 471.*

³⁰ *Уолтон Д. Х., Мэтьюз В. Х., Чавалес М. У.* Библейский культурно-исторический комментарий. С. 213.

ляется слово הַחָרָמָה ³¹, имеющее общий корень с древнееврейским חָרַם ³² стоит отметить, что такая же консонантная форма в еврейском тексте Библии употребляется в 1 Цар 15:18). Можно предположить, что моавитяне, жившие в тесном контакте с израильтянами, заимствовали их отношение к священной войне и адаптировали его к своим религиозным представлениям.

В заключение заметим, что стиль Второзакония и описание священной войны в книге Иисуса Навина подразумевает буквальное воплощение в жизнь ее предписаний. Однако в современной западной библеистике все более набирает вес точка зрения, согласно которой подобных войн никогда не было в истории Израиля, а предписания о священной войне следует толковать в аллегорическом смысле. Вот как это мнение выражает современный католический библеист Георг Браулик: «Второзаконие развивает теорию победоносной военной кампании двенадцати колен Израилевых, сопровождающейся истреблением всего населения Ханаана и завершающейся полным завоеванием земли; Книга Иисуса Навина повествует об осуществлении этого плана. На самом деле такой кампании никогда не было. Изображение жестокой священной войны и уничтожения жителей захватываемой земли намеренно систематизирует и обобщает более древние традиционные элементы. <...> Целью этих рассказов вовсе не была «историческая» реконструкция «начал» Израиля; заповедь об уничтожении ханаанских народов была с самого начала притчей, литературным приемом, призванным решить не практические, но духовные задачи. Она появилась, самое раннее, во время правления Иосии; народы, упомянутые в ней, к этому времени уже исчезли. В тот момент, на исходе VII в., Израиль снова потерял большую часть своей земли. Концепция *ḥērem*'а должна была выполнять пропагандистскую задачу; она убеждала людей: вся земля принадлежит вам; Бог оставил бы ее вам и поможет вернуть утраченное, если только вы будете уповать на Него одного. Он повергает всех, кто выступает против Него, и помогает тем, кто верит

³¹ Compston H.F.B. The Inscription on the Stele of Méša', Commonly Called the Moabite Stone. The Text in Moabite and Hebrew with Translation. L., N.Y., 1919. P. 12, 15.

³² На рус. языке подробный анализ текста стелы Меша см. в кн.: Скарнь О., *прот.* Каменные страницы библейской истории. Т. 1. Киев, 2013. С. 73–149. Прот. О. Скарнь также согласен с тем, что «הַחָרָמָה [ha-haramta] можно перевести, оттолкнувшись от древнееврейского глагола חָרַם [haram] — «предавать анафеме, заклинать, посвящать») как «подвергать заклятию». Завершающие буквы תָּ, скорее всего, указывают на женский род и местоименный суффикс «её»: «заклятию её (Аштар)» (Скарнь О., *прот.* Каменные страницы библейской истории. С. 121). Тогда перевод 17 строки содержит, помимо прочего, фразу «Аштар Хамос подвергла заклятию [город] и я взял оттуда [сосуд]» (Там же). — *Прим. ред. тематического выпуска.*

в Него и послушен Ему»³³. Аналогичные рассуждения предлагает и У. Брюггеманн, который, рассматривая первую часть книги Иисуса Навина (где, по сути, говорится об исполнении предписаний о священной войне, изложенных во Второзаконии), приходит к выводу, что описанные здесь события не имеют никакой историчности. Сам рассказ о завоевании Обетованной земли и уничтожении хананеев «следует воспринимать как художественное произведение, цель которого — богословское и идеологическое обоснование заселения Ханаана. <...> В этом тексте содержится метаисторическое обоснование израильских притязаний на землю»³⁴.

Как мы видим, такое толкование связано с новейшими представлениями о происхождении книги Второзаконие, которая воспринимается как произведение редактора эпохи Иосии. При этом, признавая наличие в книге различных описаний способов ведения войны, критики сами эти постановления относят к разным «пластам». В частности, А. Rofe более древним считает источник, содержащий следующие фрагменты: 24:5; 23:10–14; 20:10–14, 19–29; 21:10–14. В указанных местах война воспринимается как рядовое политическое событие (то, что мы назвали «обычной» войной), более того, запрещаются все те действия, которые являются отрицательными сторонами любой войны: жестокое обращение с мирным населением (20:11, 14), особенно с пленными женщинами (21:10–14); хищническое отношение к природе (20:19–20); пренебрежение к индивидуальным потребностям отдельного человека (24:5); нечистоплотность в лагере (23:10–14)³⁵. Следовательно, по мнению А. Rofe, эти законы отражают идеальный характер ведения войны и направлены на сдерживание воинского произвола. В то же время все установления, относящиеся к войне священной, воспринимаются как добавления редактора времен Иосии. Особенно примечательны рассуждения, связанные с разделением на две части фрагмента 20:10–18. Как замечает А. Rofe, данный отрывок содержит неестественную последовательность рассуждений, ибо сначала рассматривается война против отдаленных городов, а затем — против соседних народов. Более того, в 20:10–14 не говорится, что имеется в виду осада далекого города; такое уточнение появляется только в 15 стихе. Значит, фрагмент 20:10–14 является оригинальным за-

³³ Браулик Г. Книга Второзакония // Введение в Ветхий Завет. Под ред. Эриха Ценгера. М., 2008. С. 200.

³⁴ Брюггеманн У. Введение в Ветхий Завет. Канон и христианское воображение. М.: ББИ, 2009. С. 139.

³⁵ Rofe A. Deuteronomy. P. 159.

коном, тогда как 20:15–18 — позднее добавление, сделанное с целью избежать противоречия между древним законом, предусматривающим снисходительное отношение к побежденным, и решительным требованием девтеронимического редактора истребить всех жителей Палестины при ее завоевании³⁶.

Но если девтеронимическая концепция священной войны является поздним учением, то как и на каких основаниях она сформировалась в принципе? Те исследователи, которые самим предписаниям о такой войне придают исключительно аллегорический смысл, такому вопросу не уделяют особенного внимания, потому что аллегория в подобном объяснении не нуждается. Как мы уже указали, обычно ограничиваются просто мыслью о том, что идея священной войны, предполагающей истребление всех других претендентов на землю Обетованную, есть не более чем художественное выражение концепции об исключительных правах Израиля на эту территорию. Однако среди сторонников позднего происхождения законов о священной войне есть и библеисты, которые не настроены столь критически. Они в целом признают историчность повествования книги Иисуса Навина и потому пытаются предложить свою модель возникновения концепции *ḥērem*'а в книге Второзаконие. За основу таких построений берется известный факт существования в разных культурах древнего мира практики заклания, когда воины давали обещание божеству в случае успеха посвятить ему всю добычу; уничтожение противника в таких войнах рассматривалось или как жертва богу, или как наказание за какое-то оскорбление, нанесенное божеству. Израильтяне также иногда, в зависимости от обстоятельств, давали подобные клятвы, желая тем самым заручиться поддержкой Яхве (например, при взятии Иерихона); особенную актуальность эти клятвы приобретали в войнах с теми городами (Арад и Гай), которые ранее нанесли Израилю поражение (Числ 21:1–3 и Нав 7–8). Редактор Второзакония, зная об этих частных случаях, решил, что они отражают применение общего принципа; такое предположение входило в согласие с учением о Яхве как Ревнителе (Втор 5:9) и с древними требованиями предавать закланию идолопоклоннические города (Втор 13:12–18) и отдельных нечестивых людей (Втор 13:1–11; Исх 22:20). К тому же мысль о систематическом применении заклания хорошо объясняла факт отсутствия хананеев на территории Палестины к концу VII века до Р. Х.. Вот так девтеронимист пришел к формулировке концепции *ḥērem*'а, которой придал всеобъемлющий характер³⁷.

³⁶Ibidem. P. 155.

³⁷Tigay J.H. Deuteronomy. P. 471.

Анализируя приведенные критические мнения, можно отметить, что они не могут быть приняты православными богословами в силу нескольких обстоятельств. Во-первых, в этих суждениях отрицается исторический характер книг Второзакония и Иисуса Навина, да и в понимание самих законов о ведении священной войны привносится символический смысл. Во-вторых, такие точки зрения возникли, как нам кажется, из-за желания «оправдать» жесткие библейские предписания. Действительно, если никаких священных войн не было и сами законы имеют позднее происхождение и потому исключительно аллегорическое значение, то нет необходимости «примирять» идею священной войны с современным гуманистическим сознанием. Однако само такое стремление «обелить» ветхозаветное учение следует считать ненужным и бесперспективным. В-третьих, учитывая наличие подобных представлений в IX веке у моавитян (Стегла Меша), непонятно, почему жившие в тесном контакте с ними израильтяне в IX веке и ранее не могли иметь понятия о священной войне, но соответствующие предписания Второзакония нужно воспринимать как фикцию, изобретенную современниками царя Иосии для оправдания прав Израиля на всю территорию Палестины?

В конце нашего исследования можно упомянуть и о точке зрения, которую предлагает Д. Христенсен (D. Christensen). Он предлагает различать священную войну как историческое событие и «священную войну Яхве» как литургическое действие, которое, по его мнению, совершалось в память об исходе из Египта и завоевании Ханаана в период судей и, возможно, в монархическую эпоху. Каждый год после празднования Пасхи израильтяне проводили священное шествие, которое начиналось в Галгале, затем шли к Иерихону (где «воспроизводили» его завоевание), оттуда к Гаю, после чего направлялись к конечному пункту — Силому (где находилась скиния). Впоследствии вместо Силома конечной целью шествия стал Иерусалим, что отражено, как полагает Д. Христенсен, в Ис 10:27б–34. В центре процессии находился ковчег, вокруг него непосредственно располагались левиты, затем представители других колен в соответствии с установленным в пустыне порядком. Ковчег символизировал присутствие Яхве, тогда как израильтяне изображали воинство Господне; самим шествием и всеми действиями руководили священники и пророки. Этот ритуал совершался не только как воспоминание о важнейших событиях истории Израиля, но и давал

возможность приобщиться к ним, пережить их в собственном опыте каждому новому поколению избранного народа³⁸.

Оценивая представленную точку зрения, можно в качестве положительной черты отметить лишь ее оригинальность, тогда как всерьез о ее принятии говорить трудно. Кроме сомнительной ссылки на фрагмент книги Исаии, который представляет собой гимн величию Божью и только при помощи воображения может быть интерпретирован как описание литургического шествия, в тексте Библии для такой теории нет никаких оснований. Во-первых, непонятно, почему о таком важном действии не сохранилось ясных указаний в исторических книгах? Во-вторых, состояние Израиля в последующий период, описанное в книге Судей, не позволяет предполагать, что народ мог каждый год собираться ради такого торжества. Участие в последнем предполагает единство народа и централизованную власть, но вряд ли возможно в той ситуации, когда каждое колено жило обособленно, постоянно сталкиваясь с внешними противниками и иногда попадая в зависимость от них. Также не имеют убедительности ссылки автора на подробное описание перехода через Иордан с акцентом на действия священников и приведением второстепенных подробностей (место, где стояли священники, действия с двенадцатью камнями), якобы характерных только для богослужебного чина³⁹. Трудно даже представить, что израильтяне могли, как это предполагает Д. Христенсен, каждый год переходить Иордан в память об исходе из Египта, ведь тогда им пришлось бы или использовать мосты (в таком случае процессию вряд ли можно назвать актуализацией древних событий), или специально «осушать» реку для этого шествия.

Завершая разговор о концепции священной войны в древнем Израиле и ее месте в истории библейского откровения, следует сказать, что законы о ведении священной войны нужно признать, с одной стороны, имевшими буквальный смысл для ветхозаветных израильтян, с другой стороны, надлежит говорить о них как о предписаниях временных и преходящих. В процессе истории характер войн Израиля стал меняться, изменилось и отношение к идее священной войны. Если во время жизни Моисея и Иисуса Навина принцип *hērem*'а был основополагающим по отношению к побежденному населению, то в эпоху судей его применение стало спорадическим: хотя иногда практиковалось уничтожение населения городов (Суд 1:17, 25), все же чаще израильтяне предпочитали

³⁸*Christensen D.L.* Deuteronomy 1–21:9 // *Word Biblical Commentary*. Vol. 6a. Dallas, 2002. P. cx–cxii.

³⁹*Ibidem*. P. cxii.



Рис. 1. Стела Меши

налагать дань на ханаанские народы (Суд 1:27–35). Кроме того, после обособления колен друг от друга и нарушения верности Господу израильтяне уже не были в состоянии воплотить в жизнь девтерономические предписания об уничтожении хананеев. Более того, последние по воле Божией становятся «петлей» (Суд 3:3), то есть средством для испытания и вразумления израильского народа (Суд 3:22). Только во времена монархии Израиль смог окончательно восторжествовать над другими народами, населявшими Ханаан, однако к этому времени принцип *ḥērem*’а вовсе потерял свою актуальность, ибо израильские цари предпочитали взимать дань с зависимых народов и привлекать их к общественным работам. Само отношение к войне также меняется на противоположное: Господь запрещает Давиду строить храм вследствие того, что тот пролил много

крови (1 Пар 22:8), чем косвенно осуждается война как реальность. Прот. А. Мень, описывая переворот Ииуя, говорит, что к середине IX века до Р.Х. «времена священных войн уже прошли, теперь бойня, пусть и учиненная во имя Яхве, вызывала содрогание»⁴⁰. В период пророков-писателей уже делается акцент на необходимости в любой брани твердого упования на единого Бога (т.е. как раз торжествует принцип, который фон Рад считал главным отличительным свойством священной войны); кроме того, говорится о том, что в мессианское время войны вообще исчезнут (Ис 2:4; Мих 4:3).

В Новом Завете тема войны поднимается неоднократно (2 Кор 10:3–4; Еф 6:10–20; 2 Тим 2:3–4), но уже принимает исключительно духовный характер: христиане ведут брань против «духов злобы поднебесных» и собственных страстей. Развивая эту мысль, святитель Кирилл Александрийский говорит: «мы получаем раны не на теле, но принимаем в душу и сердце похоти и впадаем в страсти плотоугодия; по сему нам нужно облечься во всеоружие духовное, оградить себя небесною благодатию и, сколько возможно, держать свою душу вдали от всякой духовной стрелы. Таким образом мы одержим победу над нашими противниками и, победивши всякую страсть, сохраним для Бога красоту души не обезображенною»⁴¹. Важнейшим залогом нашей духовной победы является хранение себя от духовной скверны, подобно тому, как израильские воины должны были перед сражением блюсти себя от осквернения телесного (Втор 23:9–14). И как древние израильтяне в борьбе с вещественными врагами были твердо уверены в помощи Божией и потому выходили победителями, так и мы, верующие в Христа Спасителя, в нашей духовной войне можем всецело полагаться на Господа и побеждать сильных противников⁴².

⁴⁰Мень А., прот. Вестники Царства Божия. Библейские пророки от Амоса до Реставрации (VIII–IV вв. до Р.Х.). Брюссель, 1986. С. 45.

⁴¹Кирилл Александрийский, свт. *Γλαφυρά*, или Искусные объяснения избранных мест из Пятикнижия Моисея // Кирилл Александрийский, свт. Творения. Кн. 2. М.: «Паломник», 2001. С. 417.

⁴²Craigie P.C. The Book of Deuteronomy. P. 272.

Источники и литература

1. *Браулик Г.* Книга Второзакония // Введение в Ветхий Завет. Под ред. Эриха Ценгера. М.: ББИ, 2008. С. 176–204.
2. *Брюггеманн У.* Введение в Ветхий Завет. Канон и христианское воображение. М.: ББИ, 2009.
3. *Вейнберг Й.* Введение в Танах. Пророки. М., 2003.
4. *Гейслер Н., Хоу Т.* Ответы критикам Библии. СПб., 2006.
5. *Герц Й.* Тора. Пятикнижие и гафттарот. Ивритский текст с русским переводом и классическим комментарием «Сончино». Пер. с англ. М., Иерусалим, 2001.
6. *Гесс Р.С.* Иисус Навин // Евангельский словарь библейского богословия. Под ред. У. Элуэлла. СПб., 2000. С. 415–418
7. *Кирилл Александрийский, свт.* Глафурá, или Искусные объяснения избранных мест из Пятикнижия Моисея // *Кирилл Александрийский, свт.* Творения. Кн. 2. М.: «Паломник», 2001.
8. *Мень А., прот.* Вестники Царства Божия. Библейские пророки от Амоса до Реставрации (VIII–IV вв. до Р.Х.). Брюссель, 1986.
9. *Пэйн Д.Ф.* Первая и Вторая книги Царств // Новый библейский комментарий: В 3 ч. Ч. 1. Ветхий Завет. Книга Бытие – Книга Иова. СПб., 2000. С. 399–448.
10. Словарь библейского богословия. Под ред. К. Л.-Дюфура. Киев, Москва, 1998.
11. *Уолтке Б.* Книга Иисуса Навина // Новый библейский комментарий. Ч. 1. Книга Бытие – Книга Иова. СПб.: Мирт, 2000. С. 318–353.
12. *Уолтон Д.Х., Мэтьюз В.Х., Чавалес М.У.* Библейский культурно-исторический комментарий: В 2-х ч. Ч. 1: Ветхий Завет. СПб., 2003.
13. *Хенчель Г.* Книга Иисуса Навина // Введение в Ветхий Завет. Под ред. Эриха Ценгера. М., 2008. С. 270–283.
14. *Christensen D.L.* Deuteronomy 1–21:9 // Word Biblical Commentary. Vol. 6a. Dallas, 2002.

15. *Craigie P.C.* The Book of Deuteronomy // The New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids, 1976.
16. *Driver S.R.* A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy. 3rd ed. Edinburgh, 1902.
17. *Compston H.F.B.* The Inscription on the Stele of Méša', Commonly Called the Moabite Stone. The Text in Moabite and Hebrew with Translation. L., N.Y., 1919.
18. *Merrill E.H.* Deuteronomy // The New American Commentary. V. 4. Nashville, 2001.
19. *Von Rad G.* Studies in Deuteronomy. London, 1961.
20. *Rofe A.* Deuteronomy: Issues and Interpretations. L., N.Y.: T&T Clark, 2002.
21. *Tigay J.H.* Deuteronomy // The JPS Torah Commentary. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1996.
22. *Thompson J.A.* Deuteronomy: An Introduction and Commentary // Tyndale Old Testament Commentaries. V. 5. Downers Grove, 1974.

Протоиерей Димитрий Юревич

НАЕМНИК, ПОТЕРЯВШИЙ ОВЕЦ: ПОЛЕМИКА ОТНОСИТЕЛЬНО ТОЛКОВАНИЯ ИН 10:12–13 В РУССКОЙ БИБЛЕИСТИКЕ

В статье излагается содержание полемики, имевшей место в 1903–1904 гг. между профессорами Московской и Киевской духовных академий М.М. Тареевым и Д.И. Богдашевским вокруг предложенного первым из них альтернативного понимания Ин 10:12–13. М.М. Тареев утверждал, что особенности греческого текста и попытка понять богословское содержание притчи допускают перевод «волк расхищает овец; и теряет их [наемник]» вместо традиционного перевода «волк расхищает овец и разгоняет их»; Д.И. Богдашевский отстаивал традиционный подход. Poleмика продемонстрировала, что при интерпретации Евангелия от Иоанна недостаточно опираться только на филологическую составляющую, необходимо также анализировать богословское содержание текста.

Ключевые слова: Евангелие от Иоанна, перевод, толкование, пастырь добрый, М.М. Тареев, Д.И. Богдашевский, история русской библеистики.

В изучении Евангелия от Иоанна в русской библеистике до 1917 г. имеется всего два случая, когда исследователи не ограничивались отстраненным изложением альтернативных идей, а вступали в прямую дискуссию друг с другом на страницах академических изданий. Оба случая связаны с именем профессора по кафедре нравственного богословия Московской духовной академии Михаила Михайловича Тареева (1867–1934)¹, который излагал свои мысли на страницах журнала «Богословский вестник». Его основным оппонентом оба раза выступал профессор Киевской духовной академии по кафедре Священного Писания Нового Завета Дмитрий Иванович Богдашевский (1861–1933), с 1914 г. — епископ, а с 1926 г. — архиепископ Василий². Он полемизировал с московским ученым в журнале «Труды Киевской духовной академии» в рамках его продолжавшейся авторской рубрики «Экзегетические заметки».

Протоиерей Димитрий Юревич — кандидат богословия, проректор по научно-богословской работе Санкт-Петербургской православной духовной академии (d.yurevich@gmail.com).

¹Подробнее о нем см.: *Мень А., прот.* Библиологический словарь. Т. 3. М.: Фонд им. А. Меня, 2002. С. 208–212.

²Подробнее о нем см.: *Косик О.В., Небольсин А.С., Петрушко В.И.* Василий (Богдашевский Дмитрий Иванович), архиеп. // Православная энциклопедия. Т. 7. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2004. С. 75–78; *Мень А., прот.* Библиологический словарь. Т. 1. М.: Фонд им. А. Меня, 2002. С. 186–187.

Оба случая связаны с попыткой профессора М.М. Тареева дать иную, по сравнению с общепринятой на тот момент, интерпретацию отдельных стихов Евангелия от Иоанна, основанную на альтернативном переводе текста. Его мысли были изложены в «Богословских трудах» в 1903 г. в идущих подряд номерах журнала — № 9 и № 10. Далее рассматривается полемика, возникшая после публикации им первой заметки³, посвященной переводу Ин 10:12–13 (второй материал был связан с интерпретацией им Ин 8:44; в возникшей дискуссии, кроме Д.И. Богдашевского, участвовал также К.И. Торопов⁴).

В указанной заметке московский профессор отталкивается от филологического анализа фрагмента Ин 10:12–13. Он приводит Синодальный и церковнославянский переводы этого фрагмента, а затем сопоставляет их с греческим текстом, в котором расставляет скобки, выделяющие второй вариант чтения:

Синодальный перевод

12 А наемник, не пастырь, которому овцы не свои, видит проходящего волка, и оставляет овец, и бежит; и волк *расхищает овец, и разгоняет их*⁵.

13 А наемник бежит, потому что наемник, и не радит об овцах.

Церковнославянский перевод

12 А наемник, иже несть пастырь, емуже не суть овцы своя, видит волка грядуща, и оставляет овцы, и бегаёт: и волк *расхитит их, и распудит овцы*⁶:

13 а наемник бежит, яко наемник есть, и не радит о овцах.

Греческий текст

12 Ο μισθωτὸς [δέ], καὶ οὐκ ὦν ποιμήν, οὗ οὐκ ἔστιν τὰ πρόβατα ἴδια, θεωρεῖ τὸν λύκον ἐρχόμενον, καὶ ἀφίησιν τὰ πρόβατα, καὶ φεύγει καὶ ὁ λύκος ἀρπάζει αὐτὰ καὶ σκορπίζει [τὰ πρόβατα].

13 [Ο δὲ μισθωτὸς φεύγει,] ὅτι μισθωτὸς ἐστίν, καὶ οὐ μέλει αὐτῷ περὶ τῶν προβάτων.

³Тареев М.М. Иоанн 10:12–13 // Богословский вестник. 1903. № 9. С. 88–90.

⁴Анализ идей, высказанных М.М. Тареевым и его оппонентами, и итогов дискуссии, связанной с Ин 8:44, был представлен автором настоящей статьи на конференции Свято-Тихоновского православного гуманитарного университета «Русская церковная наука до 1917 года и ее наследие в наши дни» 13.09.2013 в докладе «Полемика относительно толкования Ин 8:37–47 («сыны Авраамовы» и «сыны диавола») в русской дореволюционной библиестике».

⁵Курсив М.М. Тареева.

⁶Курсив М.М. Тареева.

Нетрудно видеть, что вариант текста, включающий в себя содержимое скобок, совпадает с так называемым «текстом большинства» (Majority textform) или «византийским вариантом» текста (Byzantine textform, далее сокращенно ВУЗ)⁷. Удаление текста, содержащегося в скобках, дает вариант чтения, принятый в качестве основного в современных критических изданиях Нового Завета⁸, основанных на ряде ранних папирусов⁹. Как видно, эти два основных варианта чтения текста М.М. Тарееву были известны.

Московский профессор обращает внимание на «странную» перестановку слов в Синодальном переводе по отношению к церковнославянскому тексту, которая, по его мнению, наносит «явный ущерб смыслу»¹⁰, что он иллюстрирует на примере: «не все равно сказать: «любит детей и целует их» и «любит их и целует детей». В последнем случае будет явная бессмыслица, если под «их» разумеать детей и относить глаголы «любит» и «целует» к одному подлежащему. Необходимо под «их» разумеать не детей, или [слова] «любит» и «целует» относить к разным подлежащим»¹¹. По его мнению, в церковнославянском тексте сохранился адекватный порядок слов, который и требует относить глаголы

⁷ Современное издание данного варианта текста см.: The New Testament in the Original Greek According to the Byzantine / Majority Textform. Revised by M.A. Robinson and W.G. Pierpont. Atlanta, 1991.

⁸ В частности, в издании: The Greek New Testament. Ed. by K. Aland and others. 4th Rev. Edition. United Bible Societies. [Stuttgart, 1994].

⁹ Добавление τὰ πρῶτα, кроме «текста большинства», содержится в **A** (Александрийский кодекс, V в.), (Афонский кодекс Великой лавры, IX в.) и унциальной рукописи 0250 (Climaci Rescriptus, VIII в.). Данное добавление отсутствует в папирусах 44 (ок. 600 г.), 45 (ок. 250 г.), 66 (ок. 200 г.) и 75 (ок. 175-225 г.), а также в **κ** (Синайский кодекс, IV в.), **B** (Ватиканский кодекс, IV в.), **D** (Кодекс Безы, V в.), **L** (Королевский кодекс, VIII в.), **W** (Вашингтонский кодекс, V в.), **Θ** (Кодекс Коридети, IX в.) и в ряде минускульных рукописей кон. I – нач. II тысячелетия: 1, 33, 565, 1241 (подробнее см.: Novum Testamentum Graece. Nestle-Aland. Ed. 27 rev. [Stuttgart, 2001]. P. 282).

¹⁰ Тареев М.М. Иоанн 10:12–13. С. 88.

¹¹ Там же. С. 88–89.

«расхитить» и «распудить»¹² к разным подлежащим¹³. В противном случае, если относить их к одному и тому же подлежащему, получается бессмыслица. С точки зрения М.М. Тареева¹⁴, именно чтобы избежать такой бессмыслицы «русский переводчик» и изменил порядок слов¹⁵.

Далее у М.М. Тареева упоминается об известных современных ему критических изданиях текста Нового Завета, в которых отсутствует фраза τὰ πρῶτα при слове σκορπίζει. Однако он неверно понимает мотивацию и методологию издателей текста: они основываются на манускриптах, отличных от рукописей византийской традиции, он же думает, что они специально «отбрасывают» данное слово, чтобы избежать «бессмыслицы» и отнести оба глагола к одному подлежащему: «наемник оставляет овец, и волк расхищает их и разгоняет»¹⁶. Таким образом, подобное обвинение можно отнести только к переводчику Синодального текста Нового Завета, в котором, действительно, присутствует такой смысл.

Такую интерпретацию М.М. Тареев объявляет «неправильной» как основанной на «неверном понимании» термина σκορπίζω в смысле «разогнать». По его мнению, этому глаголу в новозаветном греческом языке свойственно также значение «расточать, терять». Он приводит примеры из Мф 12:30¹⁷ и Лк 11:23 (ὁ μὴ συνάγει μετ' ἐμοῦ, σκορπίζει. Син. пер: кто не собирает со Мною, тот расточает; NAS¹⁸: he who does not gather with Me, scatters), из которых следует, что

¹²Церковнославянское слово «распужаю» (соответствующее греч. σκορπίζω в тексте Евангелия) в словаре прот. Г. Дьяченко определено как «спугиваю, разгоняю» с указанием на связь значения слова с его употреблением в Ин 10:12 (Дьяченко Г., прот. Полный церковнославянский словарь. М., 1900. Репр.: М., 1993. С. 544). У И.И. Срезневского для «распудити» дается 2 основных значения: «разогнать, рассеять» (в том числе — в связи с Ин 10:12) и «прогнать, разбить, поразить» (Срезневский И.И. Материалы для словаря древнерусского языка. Т. 3. СПб., 1912. Кол. 82). Как будет видно далее из дискуссии, М.М. Тареев будет настаивать именно на значении слова «распудить» в смысле «рассеять, потерять», связав его с греч. σκορπίζω и анализируя значение этого термина в новозаветных текстах.

¹³Тареев М.М. Иоанн 10:12–13. С. 89.

¹⁴Тареев М.М. Иоанн 10:12–13. С. 89.

¹⁵Редактор Синодального перевода свт. Филарет (Дроздов) не вносил никаких правок в черновик Синодального перевода Евангелия от Иоанна в стихе 10:12 (см.: Труды митрополита Московского и Коломенского Филарета по переложению Нового Завета на русский язык. СПб., 1893. На с. 91, где имеются переводческие заметки свт. Филарета к Ин 10 гл., стихи 12–13 не рассматриваются вообще).

¹⁶Тареев М.М. Иоанн 10:12–13. С. 89.

¹⁷М.М. Тареев ошибочно указывает Мф 12:43.

¹⁸NAS — здесь и далее: New American Standard Bible, 1977.

это слово может иметь значение «разбрасывать, терять»¹⁹. Аргументация московского ученого заключается в том, что «глагол относится не к разбойнику или вору, а к охранителю или управителю»²⁰; однако из контекста это не следует непосредственно и лучше было бы говорить о противопоставлении в данном случае *σκορπίζω* глаголу *συνάγω* означающего «собирать». О домоправителе речь идет, действительно, в Лк 16:1 (Ἦν ἄνθρωπος τις ἦν πλούσιος, ὃς εἶχεν οἰκονόμον· καὶ οὗτος διεβλήθη αὐτῷ ὡς διασκορπίζων τὰ ὑπάρχοντα αὐτοῦ. Син. пер.: один человек был богат и имел управителя, на которого донесено было ему, что расточает имение его; NAS: here was a certain rich man who had a steward, and this [steward] was reported to him as squandering his possessions), и этот пример также приводит М.М. Тареев²¹, упуская из виду то, что здесь используется производное греческое слово — *διασκορπίζω*. Следующий пример профессора — 2 Кор 9:9 (Ἐσκόρπισεν, ἔδωκεν τοῖς πένησιν. Син. пер.: расточил, раздал нищим; NAS: He scattered abroad, he gave to the poor) — выглядит вполне убедительно, поскольку в нем *σκορπίζω* используется именно в смысле «раздавание, добровольная растрата, нравственно мотивированная потеря»²².

Из приведенных примеров новозаветного использования термина М.М. Тареев делает вывод о том, что в Ин 10:12 *σκορπίζω* нужно понимать в смысле «расточать, терять», а не «разгонять». В таком случае слово *ἀρπάζει* (от *ἀρπάζω* — «похищает») относится к волку (ὁ λύκος), тогда как *σκορπίζει* — к наемнику (ὁ μισθωτὸς), в пользу чего говорит как отсутствие в древних списках при *σκορπίζει* слов τὰ πρόβατα (овец), а в начале следующего стиха — фразы ὁ δὲ μισθωτὸς φεύγει («наемник же бежит»), что зафиксировано в критических изданиях Нового Завета²³.

В результате Ин 10:12–13 следует читать по тексту критических изданий и понимать следующим образом: «наемник, не пастырь, которому овцы не свои,

¹⁹Тареев М.М. Иоанн 10:12–13. С. 89.

²⁰Там же.

²¹Там же.

²²Там же.

²³Упомянув об этом, профессор М.М. Тареев сам себе противоречит: несколько ранее (выше на этой же с. 89) он утверждал то, что вариант текста в критических изданиях является конъюнктурной правкой издателей, желающих избежать внутреннего противоречия в тексте; теперь он не только признает, что это чтение основано на свидетельстве ряда древних манускриптов, но даже называет эти списки «лучшими» (там же). Приходится констатировать, что эта характеристика в высшей степени неудачная, так как М.М. Тареев не ввел критерий, по которым можно списки отнести к «лучшим» или «худшим», если, конечно, критерием не является удобство в аргументации М.М. Тареевым своих идей.

видит приходящего волка, и оставляет овец, и волк расхищает их, и он растеривает²⁴ овец, потому что он — наемник и не радит об овцах»²⁵.

Этот подход решил оспорить профессор Киевской духовной академии Д.И. Богдашевский, который ответил М.М. Тарееву в мартовском номере «Трудов Киевской духовной академии» за 1904 г.²⁶ Он дает справку о том, какие варианты разночтений Ин 10:12 встречаются в древних рукописях,²⁷ и считает чтение византийской традиции (οκορπίζει τὰ πρόβατα) «твердо заверенным»²⁸. Далее он высказывает довольно спорное утверждение: «если при οκορπίζειν стоит accusativ[us — винительный падеж. — Д.Ю.], то оно именно означает: рассеивать, разгонять»²⁹. В подтверждение своей мысли киевский профессор приводит примеры из греческого текста Пс 17:15³⁰, 2 Цар 22:15³¹, Ин 16:32³².

Далее он заявляет, что оба сказуемых относятся к одному и тому же подлежащему, и что «подразумевать при σκορπίζει иной субъект, чем при ἀρπάζει, является совершенно ненатуральным»³³, выражая тем самым свои отрицательные эмоции, поскольку не совсем понятно, что является критерием «натуральности» рассуждений. Он объясняет, что слова τὰ πρόβατα после οκορπίζει нужны для того, чтобы, во-первых, усилить мысль, а, во-вторых, создать некий зрительный образ происходящего: «расхитит [ἀρπάζει] относится к отдельным овцам, а распудит [οκορπίζει] — к целому стаду, — предполагает киевский профессор. — Врываясь в стадо, волк похищает ту или иную овцу, а все стадо, объятное ужасом, рассеивается в разные стороны»³⁴.

²⁴Т.е. теряет.

²⁵Тареев М.М. Иоанн 10:12–13. С. 90.

²⁶Василий (Богдашевский), еп. Экзегетические заметки. [1] // Труды Киевской духовной академии. 1904. № 3. С. 442–449.

²⁷Д.И. Богдашевский перечисляет такие варианты: 1. οκορπίζει 2. οκορπίζει αὐτὰ 3. οκορπίζει τὰ πρόβατὰ 4) вариант, когда οκορπίζει опускается и стоит только «волк расхищает их».

²⁸Василий (Богдашевский), еп. Экзегетические заметки. [1]. С. 448.

²⁹Там же.

³⁰В западной традиции: 18:14; текст: καὶ ἐξαπέστειλεν βέλη καὶ ἐσκορπίσεν αὐτοὺς. Син. пер.: пустил стрелы Свои и рассеял их; NAS: and He sent out His arrows, and scattered them.

³¹καὶ ἀπέστειλεν βέλη καὶ ἐσκορπίσεν αὐτούς. Син. пер: пустил стрелы и рассеял их; NAS: and He sent out arrows, and scattered them.

³²ἵνα σκορπισθῆτε ἕκαστος εἰς τὰ ἴδια Син.: вы рассеетесь каждый в свою [сторону]; NAS: you to be scattered, each to his own [home].

³³Василий (Богдашевский), еп. Экзегетические заметки. [1]. С. 449.

³⁴Там же.

Далее он пишет: «весьма сомнительно, чтобы данные слова [начало 13 стиха: ὁ δὲ μισθωτὸς φεύγει. «наемник же бежит». — Д.Ю.] были вставкой»³⁵; если же их нужно принять в чтение текста, то смысл, придаваемый ему профессором М.М. Тареевым становится довольно нелепым. Впрочем, это замечание излишне, поскольку М.М. Тареев строил свои рассуждения, исходя из того, что этой фразы из рукописей византийской традиции в оригинальном тексте не было.

Свой ответ московский исследователь представил в майском номере «Богословского вестника» за тот же, 1904 г.³⁶ Он обратил внимание на неопределенность данной Д.И. Богдашевским характеристики его толкования как «натурального»: «Было бы весьма интересно узнать от профессора [Д.И.] Богдашевского, что он понимает под «натуральностью» экзегезиса, так как у ученых комментаторов нет обыкновения называть тот или другой экзегезис таким термином»³⁷. Далее он отвечает своему киевскому коллеге по существу. По его мнению, Д.И. Богдашевский, приводя примеры библейского употребления термина *σκορπίζω* в смысле «разгонять», не до конца понял его мысль: «никогда и нигде я не утверждал, что глагол *σκορπίζειν* не имеет значения «разгонять», — замечает М.М. Тареев³⁸. Он считает, что, полемизируя с этой идеей, которая ему не принадлежит, исследователь из Киевской духовной академии «подобно Дон Кихоту сражается с мельницей, с искаженной мыслью, воображая, что одерживает победы»³⁹. Далее М.М. Тареев поясняет свою методологию: «Я не говорю об *общем значении*⁴⁰ *σκορπίζειν* (что легко узнать из словаря и что предполагается общеизвестным), я говорю об употреблении этого слова в Н[овом] З[авете]. Большая разница между вопросом об общем значении слова и вопросом об употреблении его в том или другом литературном памятнике. На этом основывается различие греческого классического, греческого LXX, греческого новозаветного»⁴¹. С этим трудно поспорить, и это должно быть известно и современникам М.М. Тареева, поскольку буквально за несколько лет до этой полемики была опубликована докторская диссертация другого профессора МДА,

³⁵ Там же.

³⁶ Тареев М.М. Экзегетические заметки. I. Еще к вопросу о переводе Ин 8:44 и 10:12–13 // Богословский вестник. 1904. № 5. С. 141–149.

³⁷ Там же. С. 141.

³⁸ Там же. С. 142.

³⁹ Там же.

⁴⁰ Курсив цитируемого автора.

⁴¹ Там же.

И.Н. Корсунского «Перевод LXX. Его значение в истории греческого языка и словесности»⁴², в которой он на огромном количестве примеров наглядно продемонстрировал отличие языка LXX от классического греческого, во многом определившее и новозаветный греческий язык.

Далее М.М. Тареев объясняет, что он допускает два основных значения $\sigma\kappa\omicron\rho\tau\acute{\iota}\zeta\epsilon\upsilon$ в Новом Завете: «разгонять, расхищать» и «расточать, терять», в зависимости от конкретного текста: «Я не говорил, что $\sigma\kappa\omicron\rho\tau\acute{\iota}\zeta\epsilon\upsilon$ не имеет значения «разгонять»⁴³; я говорил, что глагол не имеет этого значения в Ин 10:12, как не имеет в Мф 12:30; Лк 11:23 и 16:1»⁴⁴. Он согласен с тем, что если бы $\sigma\kappa\omicron\rho\tau\acute{\iota}\zeta\epsilon\upsilon$ имело «исключительное значение» «разгонять», то, конечно, это действие относилось бы к волку, а не к наемнику. Однако он ставил своей целью показать, что этому греческому термину характерно и второе значение, что он и продемонстрировал на конкретных примерах⁴⁵.

Он признает, что «собственное значение $\sigma\kappa\omicron\rho\tau\acute{\iota}\zeta\epsilon\upsilon$ «рассеивать, разбрасывать» (по словарю) для нашего текста и для подобных очень неопределенно (как и значение тех еврейских глаголов, которые LXX передают через $\sigma\kappa\omicron\rho\tau\acute{\iota}\zeta\epsilon\upsilon$ «...»)»⁴⁶. Однако он категорически возражает против того, что смысл «разгонять» зависит от того, что при глаголе стоит *accusativus*, поскольку в других местах Нового Завета в аналогичной ситуации присутствует смысл «тратить, терять»: «но вот блудный сын расточает имение свое ($\delta\iota\sigma\kappa\omicron\rho\tau\acute{\iota}\sigma\epsilon\upsilon$ $\tau\eta$ $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$) [Лк 15:13], управитель расточает имение хозяина ($\delta\iota\alpha\sigma\kappa\omicron\rho\tau\acute{\iota}\zeta\omega$ $\tau\grave{\alpha}$ $\upsilon\pi\acute{\alpha}\rho\chi\omicron\upsilon\tau\alpha$ $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$) [Лк 16:1]!»⁴⁷ — восклицает М.М. Тареев.

По его мнению, «частный оттенок в употреблении глагола зависит не от этого, а от контекста, от того, с каким подлежащим он сочетается»⁴⁸. Поэтому, найдя в Новом Завете, как данный глагол сочетается с подлежащими «домоправитель» и «хозяин», он посчитал возможным соотнести его с «наемником», отвечающим за стадо, а не с волком. М.М. Тареев особо подчеркивает, что он «не сказал ни одного слова об определенном значении глагола без определенно-

⁴² Корсунский И.Н. Перевод LXX. Его значение в истории греческого языка и словесности. Сергиев Посад, 1897. 644 + LXII + II с.

⁴³ Курсив цитируемого автора.

⁴⁴ Тареев М.М. Экзегетические заметки. I. С. 143.

⁴⁵ Там же.

⁴⁶ Там же.

⁴⁷ Там же. С. 143–144.

⁴⁸ Там же. С. 144.

го сочетания с тем или другим субъектом действия»⁴⁹, поэтому он согласен с тем, что далее, в Ин 16:32⁵⁰ этот глагол употреблен «в общем, неопределенном значении»⁵¹.

Кроме того, он повторяет, что у него присутствует не только это наблюдение, а имеется целая *система* доказательств, опирающаяся на особенность грамматического построения фразы ἀρπάζει αὐτὰ καὶ σκορπίζει [τὰ πρόβατα]⁵².

Наглядный пример, приведенный Д.И. Богдашевским, нарисовавшим картину того, как волк хватается отдельную овцу и тем самым пугает и разгоняет все стадо, московский исследователь считает неубедительным. «Притча говорит не о случае нападения волка, но дает схему отношений к стаду — пастыря, наемника и волка: пастух (всегда) полагает жизнь свою за овец, наемник убегает, как только завидит подходящего волка, оставляет овец, а волк расхищает их (αὐτὰ,). Если вопрос о картине явления — одно дело, если о схеме — другое дело»⁵³.

С этим наблюдением М.М. Тареева вполне можно согласиться, и оно, по-видимому, является *ключом* для объяснения различного понимания рассматриваемого текста у разных экзегетов. М.М. Тареев предлагает перейти на более высокий уровень абстракции: попытка выделить различное отношение к стаду пастыря, наемника и волка является уже *началом расшифровки ее духовного смысла*, объяснения духовного значения ее символов — ведь под всеми образами выведены *исключительно людьми* их действия в религиозной сфере. В то же время, если пытаться данный текст рассматривать по-прежнему в плоскости образов, то нельзя говорить о каком-то «отношении» волка как животного к овцам, так как там присутствуют только хищнические инстинкты.

Впрочем, даже при наглядности картины (которая уже задана образом волка, похищающего овец), непонятно, почему в тексте говорится, что волк похищает *их* и распугивает *овец*: «Пусть волк одних овец растерзывает, а других — распугивает, — пишет далее М.М. Тареев. — В этом еще нет основания сказать:

⁴⁹Там же.

⁵⁰16:32a: BYZ: Ἰδοῦ, ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐλήλυθεν, ἵνα σκορπισθῆτε ἕκαστος εἰς τὰ ἴδια, καὶ ἐμὲ μόνον ἀφήτε· καὶ οὐκ εἰμι μόνος. Син. пер.: Вот, наступает час, и настал уже, что вы рассеетесь каждый в свою [сторону] и Меня оставите одного. NAS: Behold, an hour is coming, and has [already] come, for you to be scattered, each to his own [home], and to leave Me alone.

⁵¹Тареев М.М. Экзегетические заметки. I. С. 144.

⁵²Там же.

⁵³Там же.

растерзывает *их* и распугивает *овец*⁵⁴, все равно нужно было бы сказать: растерзывает овец и распугивает их»⁵⁵. То, что это является важным аргументом, профессор доказывает ссылкой на подобную перестановку слов в Синодальном переводе⁵⁶.

Ответ Д.И. Богдашевского, который последовал быстро, уже в майском номере журнала Киевской духовной академии⁵⁷, не содержит ничего принципиального нового для дискуссии. Он считает, что ссылка на Лк 15:13 и 16:1 неприемлема, поскольку там стоит другая форма глагола — *διασκορπίζειν* вместо *σκορπίζειν*⁵⁸. Он настаивает на том, что образцовое новозаветное значение глагола содержится в Ин 16:32, где речь идет о рассеянии, бегстве учеников⁵⁹. Д.И. Богдашевский с ходу отвергает весьма тонкое замечание М.М. Тареева о том, что для понимания данного места желательно начать расшифровывать притчу, перейти к ее духовному смыслу, и называет такой подход «морочные головы»⁶⁰. Возражения Д.И. Богдашевского представляются эмоциональными, неаргументированными и неубедительными: «К чему вся эта речь о «схеме» и «картине», и, частнее, «схеме отношения волка к стаду»? Евангельский текст ясен без всяких подобных схем: «видит проходящего волка и бежит» и дал[ее]»⁶¹.

Рассмотренная дискуссия не привела к пересмотру понимания текста Ин 10:12–13 в Русской Православной Церкви на протяжении последующего столетия. Впрочем, во многом это было связано с тем, что на протяжении большей части этого времени библейские исследования в России едва теплились. Западные переводы XX века на английский язык, доступные автору данной статьи, также дают общепринятое и традиционное прочтение «*волк расхищает овец и разгоняет их*», нередко с переменной порядка слов, против чего столь настойчиво выступал М.М. Тареев⁶². Аналогичное прочтение имеется и переводах на

⁵⁴Курсив М.М. Тареева.

⁵⁵Там же. С. 145.

⁵⁶Там же.

⁵⁷*Василий (Богдашевский), еп.* Экзегетические заметки. [2] // Труды Киевской духовной академии. 1904. № 6. С. 304–330.

⁵⁸Там же. С. 316.

⁵⁹Там же.

⁶⁰Там же. С. 319.

⁶¹Там же.

⁶²The Bible in Basic English (1949, 1964): “and the wolf comes down on them and sends them in all directions”; Holman Christian Standard Bible (2004): “the wolf then snatches and scatters them”; New American Standard Bible (1977, 1995): “the wolf snatches them, and scatters them”; New King

русский язык епископа Кассиана (Безобразова)⁶³ и Российского библейского общества⁶⁴.

Несмотря на то, что предложенное московским исследователем альтернативное объяснение Ин 12–13 не меняет кардинально смысла притчи в целом, оно заслуживает внимания по двум причинам.

Во-первых, само толкование было основано на том, что филологических данных для однозначного толкования этого текста недостаточно. Для его понимания необходимо перейти на более высокий уровень абстракции, попытаться расшифровать образы притчи, выявить смысловые связи. Именно это и продемонстрировала дальнейшая дискуссия: М.М. Тареева настаивал на том, что данный текст связан с раскрытием ключевых образов евангельской притчи, и это позволяло ему снять грамматическую напряженность в Ин 10:12, тогда как Д.И. Богдашевский считал, что этот текст является частью живописной детализации самого образа притчи, но не мог при этом обосновать грамматическую особенность фразы. Справедливости ради надо отметить, что дискуссия между этими же учеными по вопросу толкования Ин 8:44, показав также недостаточность только филологического подхода, выявила большую убедительность рассуждений уже киевского профессора, который привлекал для своей аргументации идеи из библейского богословия, в то время как М.М. Тареев сосредоточился исключительно на филологическом аспекте. Поэтому нельзя утверждать, что тому или другому ученому был совершенно присущ излишний филологический оптимизм или пренебрежение богословской составляющей, однако эти качества проявились у каждого из них в разных ситуациях.

Во-вторых, предложенное М.М. Тареевым толкование, действительно, не лишено смысла и не противоречит строго филологическому прочтению текста. Если брать за основу вариант критических изданий Нового Завета, основанный

James Version (1982): “the wolf catches the sheep and scatters them”; New Revised Standard Version (1989): “and the wolf snatches them and scatters them”; Revised Standard Version (1952): “and the wolf snatches them and scatters them”.

⁶³При этом епископ Кассиан следует варианту критического издания текста: «Наемник, а не пастырь, тот, кому овцы не свои, видит, как волк приходит, и оставляет овец и бежит (и волк их похищает и разгоняет), потому что он наемник, и нет ему дела до овец» (см.: Новый Завет Господа Нашего Иисуса Христа / Перевод с греческого подлинника под редакцией еп. Кассиана (Безобразова). М., 2001).

⁶⁴«Видя, что волк приближается к стаду, он бросает овец и бежит, а волк их хватает — и они разбегаются. Потому что он наемник, он не печется об овцах» (Радостная весть. Новый Завет. Современный русский перевод. Учебное издание. М.: Российское библейское общество, 2013. С. 203).

на свидетельстве ряда древних рукописей, то в этом случае смысл Ин 10:12–13 в литературном переводе таков:

12 А наемник, не пастырь, которому овцы не свои, видит проходящего волка, и оставляет овец, и бежит; и волк расхищает овец. И теряет их [наемник],
13 потому что [он] — наемник и не радит об овцах.

Если же отдавать предпочтение византийскому варианту текста Нового Завета, то предложенное М.М. Тареевым прочтение дает слишком громоздкую и не вполне красивую конструкцию. В рамках византийского варианта более естественным является традиционное прочтение о волке, расхищающем и разгоняющем овец. Поскольку нет надежного критерия, какому варианту текста можно отдать предпочтение в данном случае, традиционное понимание по-прежнему может рассматриваться как один из приемлемых вариантов, о чем свидетельствуют и переводы Нового Завета второй половины XX и начала XXI века.

Источники и литература

1. The Greek New Testament. Ed. by K. Aland and others. 4th Rev. Edition. United Bible Societies. [Stuttgart, 1994].
2. Novum Testamentum Graece. Nestle-Aland. Ed. 27 rev. [Stuttgart, 2001].
3. The New Testament in the Original Greek According to the Byzantine / Majority Textform. Revised by M.A. Robinson and W.G. Pierport. Atlanta, 1991.
4. *Василий (Богдашевский), еп.* Экзегетические заметки. [1] // Труды Киевской духовной академии. 1904. № 3. С. 442–449.
5. *Василий (Богдашевский), еп.* Экзегетические заметки. [2] // Труды Киевской духовной академии. 1904. № 6. С. 304–330.
6. *Дьяченко Г., прот.* Полный церковнославянский словарь. М., 1900. Репр.: М., 1993.
7. *Косик О.В., Небольскин А.С., Петрушко В.И.* Василий (Богдашевский Дмитрий Иванович), архиеп. // Православная энциклопедия. Т. 7. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2004. С. 75–78.
8. *Мень А., прот.* Библиологический словарь. Т. 1, 3. М.: Фонд им. А. Меня, 2002.

9. Новый Завет Господа Нашего Иисуса Христа / Перевод с греческого подлинника под редакцией еп. Кассиана (Безобразова). М., 2001.
10. Радостная весть. Новый Завет. Современный русский перевод. Учебное издание. М.: Российское библейское общество, 2013.
11. *Срезневский И.И.* Материалы для словаря древнерусского языка. Т. 3. СПб., 1912.
12. *Тареев М.М.* Иоанн 10:12–13 // Богословский вестник. 1903. № 9. С. 88–90.
13. *Тареев М.М.* Экзегетические заметки. I. Еще к вопросу о переводе Ин 8:44 и 10:12–13 // Богословский вестник. 1904. № 5. С. 141-149.
14. Труды митрополита Московского и Коломенского Филарета по переложению Нового Завета на русский язык. СПб., 1893.

Священник Александр Зиновкин

ПЕРЦЕПЦИЯ ТЕРМИНА **בֶּר אִנְשׁ**, «СЫН ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ» (ДАН 7:13) В ПОЗДНЕЙ ЛИТЕРАТУРЕ ВТОРОГО ХРАМА

В статье рассматриваются вопросы, связанные с пониманием и использованием в поздней литературе периода Второго храма арамейского термина **בֶּר אִנְשׁ**, «Сын человеческий». Анализ образа Сына человеческого в Дан 7:13 с учетом межзаветных (арамейского фрагмента 4Q246 «Апокриф Даниила», 1-й книги Еноха, 3-й книги Ездры) и новозаветного (1-я глава Евангелия от Луки) источников показывает, что сам термин мог быть понимаемым как имя собирательное (народ Израиля), либо как имя собственное (указание на земного мессианского царя или на небесное существо).

Ключевые слова: Сын человеческий, Сын Божий, Сын Всевышнего, народ Божий, Мессия, рукописи Мертвого моря, ветхозаветные апокрифы, апокриф Даниила, 4Q246.

Библейский арамейский термин **בֶּר אִנְשׁ**, «Сын человеческий» 7-ой главы книги Даниила получил различные интерпретации среди отечественных¹ и западных² исследователей. Благодаря обнаруженным рукописям Мертвого моря

Священник Александр Зиновкин — магистр филологии классических языков, магистр богословия, преподаватель Санкт-Петербургской православной духовной академии, докторант филологии классических языков Университета Сорбонна, лаборант «Centre Sémitique» CNRS (Франция).

¹Отечественные исследователи видят в даниловом термине «Сын человеческий» указание на имя Господа Иисуса Христа: *Разумовский А.* Святой пророк Даниил и его книга. СПб.: Издание книгопродавца И. Л. Тузова, 1891; *Юнгер П.* Введение в Ветхий Завет. Кн. 2. Частное историко-критическое введение в священные ветхозаветные книги. Москва: Православный Свято-Тихоновский богословский институт, 2003; *Смирнов А., прот.* Мессианские ожидания и верования иудеев около времен Иисуса Христа (от Маккавейских войн до разрушения Иерусалима римлянами). СПб.: Изд. Олега Абышко, 2010. Относительно недавняя монография *Хазарзар Р.* Сын человеческий. Волгоград: Прин Терра-Дизайн, 2004 относится к проблемам «зарождения христианства», оставляя в стороне проблему данилова термина «Сын человеческий».

²Термин «Сын человеческий» зарубежными исследователями был понят как: 1) «Мессия» — *E. Dhani* (1964), *W. Wifall* (1974), *H. Gese* (1983), *C. Caragounis* (1986) и пр.; 2) «ангельское существо» — *Schmidt* (1900), *Grill* (1902), *F. Stier* (1934), *H. Kruse* (1959), *U. Müller* (1972), *B. Lindars* (1975) и пр.; 3) «народ Израильский» — *E. Hertlein* (1911), *Montgomery* (1927), *D. Russell* (1964), *Mosca* (1986) и пр.; 4) «слава Яхве» — *O. Procksch* (1920), *Feuillet* (1953), *J. Muilenburg* (1960) и пр.; 5) «Адам» — *P. Volz* (1934), *Steinmann* (1960) и пр. Для более подробной информации см. относительно недавнюю докторскую диссертацию *Eggle J.* Influences and Traditions Underlying the Vision of Daniel 7:2–14: the Research History from the End of the 19th Century to the Present. Fribourg, Switzerland: Univ. Press; Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2000. P. 88–95.

в 1947 г., в частности, — найденному арамейскому фрагменту 4Q246 «Апокриф Даниила» или иначе «Апокалипсиса Сына Божия»³, были предложены новые гипотезы относительно интерпретации самого термина, а также критики библейской главы⁴. В свете новых данных становится возможным прояснить историю развития мессианских представлений в израильском народе межзаветного периода. В нашем случае мы попытаемся проследить перцепцию библейского термина древними иудейскими текстами, обратив особое внимание на исследовании кумранского апокрифа 4Q246, при этом дав ему новое прочтение с оригинала рукописи. Данный анализ позволит сравнить арамейский язык апокрифа с оригиналом книги Даниила, а также подойти критически к существующим гипотезам.

1. Содержание 7-ой главы книги Даниила

Седьмая глава книги пророка Даниила продолжает рассказ о жизни пророка в вавилонском плену первых шести глав. Попав вместе с другими израильтянами в вавилонский плен, юноша обучается при дворе царя Навуходоносора наукам и манерам поведения. Даниил представлен здесь как пророк и толкователь царских видений; в нем, по словам царицы Валтасара, «свет, разум и муд-

³ В англоязычной литературе — «Сын Божий» (“Son of God”). — *Прим. ред. выпуска.*

⁴ *Milik J.* The Books of Enoch: Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4. Oxford: Clarendon Press, 1976. P. 60, 261; *Flusser D.* «The Hubris of the Antichrist in a Fragment from Qumran». P. 207–213 // *Flusser D.* Judaism and the Origins of Christianity. Jerusalem: Magnes, 1988; *García Martínez F.* The Eschatological Figure of 4Q246 // *García Martínez F.* Qumran and Apocalyptic: Studies on the Aramaic Texts from Qumran. Leiden, New York, Köln: Brill, 1992. P. 162–179; *Fitzmyer J.* 4Q246: The “Son of God” Document from Qumran // *Biblica* № 74, 1993. P. 153–174; *Puech E.* 246. Apocryphe de Daniel ar // *Discoveries in the Judaean Desert Qumran (XXII). Cave 4 (XVII). Part 3: Parabiblical Texts.* Eds. *Brook G., Collins J., Flint P., Greenfield J., Larson E., Newsom C., Puech E. et al.* Oxford: Clarendon Press, 1996. P. 165–184; *Stuedel A.* The Eternal Reign of the People of God — Collective Expectations in Qumran Texts (4Q246 and 1QM) // *Revue de Qumran* № 17, 1996. P. 507–525; *Zimmermann J.* Observations on 4Q246 — The “Son of God” // *Qumran-Messianism: Studies on the Messianic Expectations in the Dead Sea Scrolls.* Eds. *Charlesworth J., Lichtenberger H., Oegema G.* Tübingen: Mohr Siebeck, 1998. P. 175–190; *Caquôt A.* Deux Textes Messianiques Qumrân // *Revue de Qumran.* 1998. № 18. P. 155–171; *Cross F.* The Structure of the Apocalypse of “Son of God” (4Q246) // Ed. *Kraft R. Emanuel.* Leiden, Boston: Brill, 2003. P. 152–158; *Юревич Д., прот.* Пророчества о Христе в рукописях Мертвого моря. СПб.: Аксион эстин, 2004; *Puech E.* Le fils de Dieu, le fils du Très-Haut, messie roi en 4Q246 // *Le jugement dans l’un et l’autre Testament. Mélanges offerts à Raymond Kuntzmann.* Ed. *Bons E.* Paris: CERF, 2004. P. 271–286; *Kuhn K.* The “One Like a Son of Man” Becomes the “Son of God” // *The Catholic Biblical Quarterly.* T. 69. № 1. 2007. P. 22–42; *Schattnner-Rieser U.* L’Apocalypse du “Fils de Dieu” // *Schattnner-Rieser U.* Textes araméens de la mer Morte, Edition bilingue, vocalisée et commentée. Paris: Edition Safran, 2009. P. 91–93.

рость, подобная мудрости богов» (Дан 5:11). В 7-й главе этот образ получает развитие. Глава начинается с описания видения пророка, в котором Даниил говорит от 1-го лица. Вначале он видит 4-х зверей и потом получает от Ангела толкование этого видения. Глава состоит из 2-х частей (Дан 7:1–18 и 19–28), где, с одной стороны, представлены 2 таинственные фигуры, Ветхий днями и Сын человеческий, и, с другой стороны, святые Всевышнего. Как Сыну человеческому, так и святым Всевышнего будет дана вечная власть над народами земли. Очевидное сходство этих образов заставляет поставить вопрос: является ли Сын человеческий коллективным именем, указывающим на «святых Всевышнего»? Или Сын человеческий понимается здесь как будущий владыка народа Божия, власть которого будет вечной? На эти вопросы мы постараемся ответить.

2. Структура 7-й главы книги пророка Даниила

В главе можно выделить введение (ст. 1–2а), написанное от 3-го лица, и заключение (ст. 28), от 1-го лица. В обоих случаях фигурирует имя Даниила. После вводных стихов следует описание видения 4-х зверей и их губительного правления на земле (ст. 2б–14). Эта часть начинается с клише הִיָּהוּהוּ, «видя, я видел» (ст. 2), которое повторяется в ст. 4, 6, 7, 9, 11а, 11б, 13 и указывает на тематическую связь первых 14-ти стихов. Здесь автор библейской главы акцентирует свое внимание на описании 4-го зверя. У него 10 рогов, из которых позже выйдет 11-й. Видение о зверях заканчивается описанием Ветхого днями, восседающего на троне Своей славы, Ему служат тысячи тысяч ангелов (ст. 8–9). В 11 и 12 стихах изображен суд над 4 зверями. После вводного выражения «видя, я видел в ночных видениях» (הִיָּהוּהוּ לַיְלָיָהוּ), в 13-м стихе описывается видение «как бы Сына человеческого» (כְּבֶרֶךְ אָנוּחַ), который «с облаками небесными» (עַם-עַנְנֵי שָׁמַיָּם) идет к «Ветхому Днями» (עֶתִיק יוֹמָיָהוּ). В 14-м стихе сообщается, что Сыну человеческому дана «власть, слава и царство» над всеми народами земли, так что «владычество Его — владычество вечное».

Далее (ст. 15–18) Даниил получает толкование своих ночных видений от «одного из предстоящих» у Престола славы (ср. ст. 9–10). С 19-го стиха начинается 2-я часть главы, осмысление того, что было сказано в 1-й, в частности о 4-м звере. Четыре зверя означают 4-х царей (ст.17), 10 рогов — 10 царей четвертого царства (ст. 23-24). Последний, 11-й рог — указание на царя, который отличается от других: он поднял свою руку против «святых Всевышнего» (קִדְּשֵׁי הַקִּדְּשִׁין), чтобы изменить «время» и «закон» (ст. 25б). Но в конце, «вечное царство» (מַלְכוּת עוֹלָם) будет дано «народу святых Всевышнего» (ст. 27). Глава завершается выражением «здесь конец слова» (עַד-כֹּה סוֹפָא דִּי-מַלְתָּא) (ст. 28).

Отсюда следует, что в контексте 7-ой главы книги Даниила фигура Сына человеческого, в строгом смысле, принадлежит к 13–14 стихам, которые в свою очередь, относятся к 9–10 стихам, где речь идет о явлении Ветхого днями. Также 13–14 стихи находятся в первой части 7 главы, то есть 1–18 стихах. Начиная с 19 стиха, следует новая часть, переосмысление сказанного в первой части, в частности то, что относится к четвертому зверю. Данная структура вызывает сложность в понимании, поскольку термин «Сын человеческий» можно понимать как имя собирательное. Ведь как Сыну человеческому будет доверено правление над всеми народами, так и народу святых Всевышнего будет доверена идентичная власть:

Даниил 7:13–14	Даниил 7:22, 27
13 Видел я в ночных видениях, вот, с облаками небесными шел как бы Сын человеческий , дошел до Ветхого днями и подведен был к Нему.	22 доколе не пришел Ветхий днями , и суд дан был святым Всевышнего , и наступило время, чтобы царством овладели святые .
14 И Ему дана власть, слава и царство , чтобы все народы, племена и языки служили Ему; владычество Его — владычество вечное , которое не пройдет, и царство Его не разрушится	27 Царство же и власть и величие царственное во всей поднебесной дано будет народу святых Всевышнего , К/которого царство — царство вечное , и все властители будут служить и повиноваться Е/ему (народу?)

Таким образом, является ли «Сын человеческий» «народом святых Всевышнего»? Из таблицы видно, что между 14 и 27 стихами наблюдаются параллели. Более того, согласно структуре 7 главы, 27 стих является толкованием на 14 стих, где последний связан с 13 стихом. С учетом сказанного аргументы прот. А. Смирнова⁵ против понимания Сына человеческого как олицетворения израильского народа являются неосновательными:

1. в пользу мессианского (индивидуального) толкования свидетельствует именно принятие Церковью уже «по древнему преданию»;
2. отвергаемое (коллективное) толкование «...основано или на непонимании вполне ясных выражений текста, или же на намеренной переделке его;

⁵ Смирнов А., прот. Мессианские ожидания... С. 171–172.

пророк Даниил вполне определенно говорит, что “эти большие звери, которых четыре, означают, что четыре царя восстанут от земли” (7:17). Отсюда *по аналогии* нужно заключать, что и под Сыном человеческим следует разуметь не будущее всемирное царство Израиля, а грядущего Владыку этого царства — Мессию».

3. Наконец, в пользу такого толкования «...может служить тот факт, что авторы иудейских апокалипсисов, стоящие в <...> зависимости от пророка Даниила, понимают его пророческое видение в смысле указания на Мессию».

На это можно возразить:

1. Нет никаких сомнений в том, что Сам Христос, говоря о Себе, как о «Сыне человеческом», использует текст Дан 7 (ср. Мф 16:27; 19:28; 25:31 и пр.). Однако данное толкование могло расходиться с тем, которое было в эпоху Маккавеев среди некоторых религиозных течений (ср. Прем 10:15; 15:1–2; 16:10; 18; 19:21; Сир 36:1–16; 37:28; 39:36–38; 50:25–26). Сам прот. А. Смирнов соглашается, что «прямого указания на личность Мессии с наименованием его определенным именем (сыном Давида, Избранным и т.д.) в книге Иисуса, сына Сирахова, нет»⁶.
2. В Дан 7:17 цари действительно отождествляются с животными, но в 23 стихе говорится, что животные являются символами языческих царств. Более того, в 3 Езд 12:11 также говорится, что животное-орел является царством, а не царем. Относительно Сына человеческого необходимо сказать, что он отождествляется именно со «святыми Всевышнего» (Дан 7: 22, 25, 27). Поэтому заключать «по аналогии» здесь невозможно: цари ясно противопоставляются народу Божию, подобно тому, как животные Сыну человеческому.
3. Свидетельство книги Еноха, как это будет видно позднее, является поздним толкованием на Дан 7.

⁶Там же. С. 124.

3. Несколько слов о критике 7-ой главы книги Даниила

Структура 7-й главы книги Даниила получает в литературе различные интерпретации⁷. Одни исследователи (например, Нот) считают Дан 7 изначально единым, целостным текстом, в который постепенно вносились добавления, другие — что данная глава возникла в результате последовательного соединения ряда элементов⁸. Этапы формирования главы, как это представляется в первой гипотезе, могут быть представлены следующим образом⁹:

Александр Великий (356–323 гг. до Р.Х.)	Дан 7:2–7
Антиох IV Епифан (ок. 215–164 гг. до Р.Х.)	Дан 7:8, 15, (16), 17, 19, 20, 23, 24, 25а и 26б
Маккавейское восстание (167–160 гг. до Р.Х.) и их правление до 37 г. до Р.Х.	Дан 7:11а, 21, 22, 25а, 25б; Дан 7:9–10, 13, 14, 18, 26а, 27

Первоначальная часть 7-й главы состояла, таким образом, всего из 6 стихов (2–7), а термины «как бы Сын человеческий» и «Ветхий днями» были добавлены позже¹⁰.

Другая гипотеза предложена Ваймером, который считал, что стихи 9–10 и 13–14 принадлежали уже первоначальной части главы¹¹. Даже если в ней и был текст, который следует за 14 ст., то стихи 20–22б, 24–25, 26б и 27 в нее были включены уже в маккавейскую эпоху. Основная идея последней редакции заключалась в том, чтобы наряду с небесными «святыми Всевышнего» (ст. 21,

⁷В данной статье не преследуется цель осветить всю проблематику Дан 7, поскольку наибольший интерес представляет история понимания данной главы в поздней литературе Второго храма, где по всей видимости она рассматривалась в современной нам версии (за исключением 4Q246?).

⁸*Collins J.* Daniel with an Introduction to Apocalyptic Literature. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1984. P. 75.

⁹*Coppens J.* La relève apocalyptique du messianisme royal, T. 2: Le Fils d'homme vétéro- et intertestamentaire. Leuven: UniversityPress, 1983. P. 60.

¹⁰Гипотеза Нота была впоследствии пересмотрена и модифицирована Гинзберком, который предположил, что первоначальная часть обладает только стихами 2–7, 11б–20а, 23–24а, 26–28 (см. *Ibid.* P. 71). Другой исследователь Декекер отмечает, что перекопы 9–10 и 13–14 отличаются от ближайшего контекста, и таким образом, делает вывод, что они были добавлены позже. Другие стихи, по его убеждению, были добавлены в маккавейскую эпоху: сначала ст. 8, 11а, 19, 22а, 23, 24, 25а, 26–27, позднее ст. 21, 22б, 25б (См. *Ibid.* P. 70).

¹¹*Ibid.* P. 60.

22б, 25) упомянуть и земных «святых», то есть «верных израильтян, Израиль последних времен, народ святых Всевышнего (ст. 27)»¹².

К сожалению, библейские рукописи Мертвого моря по причине их фрагментарности не позволяют разрешить все вопросы формирования Дан 7, но и на основе дошедших до нас кумранских текстов можно предположить, что начало и конец 7-й главы в них совпадают с масоретской версией¹³. В кумранских рукописях засвидетельствован текст следующих стихов¹⁴:

4QДан ^b фр. 9–11, 16–22	Дан 7:1–4
4QДан ^a фр. 13, 1–4	Дан 7:5–7
4QДан ^b фр. 12–13, 3–5	Дан 7:5–6
4QДан ^b фр. 14	Дан 7:11
4QДан ^d фр. 8–9	Дан 7:15–23
4QДан ^a фр. 14, 5–10	Дан 7:25–28
4QДан ^b фр. 15	Дан 7:26–28

Видно, что большая часть 7-й главы (ст. 15–23) содержится в 4QДан^d фр. 8–9. Однако и в этом фрагменте многие стихи отсутствуют: 13-й (с термином «Сын человеческий»), 14-й (с указанием «его правление будет правлением вечным») и 27-й («его царство будет царством вечным»). Это можно объяснить опять же плохой сохранностью текста в кумранских рукописях. Но наличие в них первого и последнего стихов масоретской версии Дан 7 может быть аргументом в пользу того, что читатель кумранской библиотеки знал содержание данной главы, как она известна нам, чтобы проверить данное предположение, проследим, как 7-я глава книги Даниила понималась и цитировалась в кумранских рукописях.

4. Арамейские рукописи Мертвого моря

Многие арамейские рукописи из Кумрана содержат тексты ветхозаветных апокрифов, например: «Фрагменты из книги Иова» (11Q10), «Фрагменты из книги Товит» (4Q196–197), «Апокриф книги Бытия» или «История патри-

¹²Ibid. P. 61.

¹³С шестого слова начинается масоретская версия 7-й главы в 4QДан^b фр. 9–10, 16 מַלְאֲכֵי דַן, «Дан»иель видел сон» (Discoveries in the Judaean Desert XVI. Qumran Cave 4, XI: Psalms to Chronicles. Ulrich E., Cross F. et al. (eds.). Oxford: Clarendon Press, 2000. P. 263). Конец главы засвидетельствован в 4QДан^a фр. 14, 8–9 и 4QДан^b фр. 15 (Ibid. P. 252, 265).

¹⁴Ibid. P. 239–293.

архов» (1Q20), «Молитва Набонида» (4Q242), «Псевдо-Даниил (2Q243–245)», «Завещание Кахат» (4Q542), «Завещание Левия» (4Q213), «История персидского двора» (4Q550), «Книга Еноха» и «Апокалипсис животных» (4Q204, 206, 207), «Физиогномика и астрология» (4Q534 и 4Q318).

Особый интерес для нашей проблемы представляет найденный в 1952 г. в 4-й пещере «Апокриф Даниила» или «Апокалипсис Сына Божия» (4Q246), который повторяет лексику и идеи 7-й главы книги Даниила.

4.1. 4Q246 «Апокриф Даниила»

Текст апокрифа расположен в 2-х колоннах, по 9 строк в каждой, и относится к апокалиптическому жанру. В описании всеобщей скорби и войны между народами употребляются термины «Сын Божий» и «Сын Всевышнего». Мировые войны будут окончены в момент «восстания народа Божия» и установления его вечного царства. Арамейский текст можно прочитать следующим образом¹⁵:

Кол. i

1 באדין דחלה רבה ע[לוהי שרת נפל קדם כרסיא
2 ואמר לה חיי למ[לכא [ל] <מ>עלמא אתה רגז ושנוך
3 זיוך אפשר מל[כא חזוך וכלא אתה עד עלמא
4 להוה רגז רב ור[ב]בין עקה תתא על ארעא
5 קרב להוה בעממיא [ז]חשירון רב ב[מ]דינתא
6 יקומון מלכיא וימלכוּן וישלט[מלך אתור [ומ]צרין
7 vacat עד יקום מלך אחרן והוא[רב להוה על ארעא
8 עממיא שלם עמה יע[בדון וכלא ישמשון [לה]
9 מלך אל ר[בא יתקרא ובשמה יתכנה

Кол. ii

1 ברה די אל יתאמר ובר עליון יקרונה
2 כזיקיא די חזותא כן מלכותה תהוה
3 שני[ן] ימלכוּן על ארעא וכלא ידשון
4 עם לעם ידוש ומדינה למד[ינ]ה
5 vacat עד יקום עם אל וכלא ינוח מן חרב vacat
6 מלכותה מלכות עלם וכל ארחתה בקשוט

¹⁵ Дешифровка рукописи по материалам магистерской работы Zinovkin A. Les attributs du Fils dans le 4Q246: analyse philologique et comparative, защищенной в Сорбонне в 2012 г. Фотография арамейской рукописи (PAM 43.236) представлена в DJD XXII, 1996. Поскольку текст первой колонки разрушен в ее первой половине, то предлагается его авторская реконструкция.

יְדִין] 6 ארעא בקשט וכלא יעבד שלם
חרב מן ארעא יסוף 7 וכל מדינתא לה יסגדון
אל רבא באילה 8 הוא יעבד לה קרב
עממין ינתן בידה וכלהן 9 ירמה קדמוהי
שלטנה שלטן עלם וכל תהומי]

Перевод

Кол. i

1. <...> и вот великий страх н]а него напал, он упал перед тронем
2. [И он сказал ему: Живи, о ц]арь, вовеки! Гнев грядет и изменил тебя [и твой вид]
3. Я истолкую, о ца]рь, твое видение относительно всего того, чему надлежит придти на веки
4. Будет великий гнев и через с]ильных придет бедствие на землю
5. Война будет среди народов]и погромы во множестве (будут) в [п]ровинциях
6. Цари восстанут и будет владычествовать / царствовать] царь Ашура [и Е]гипта
7. *vacat* до тех пор пока не восстанет другой царь и он] будет великим на земле
8. [Народы об]ретут (букв. сделают) [мир с ним] и все [ему] послужат
9. Он наречется [царем В]еликого [Бога] и в честь его имя он назовется.

Кол. ii

1. Он будет назван Сыном Божиим и Сыном Всевышнего его нарекут. Как падающие звезды
2. видения, так будет их царство. Год[ы] они процарствуют на
3. земле и они затопчут все: народ затопчет (другой) народ и провинция (другую) провинц[ию]
4. *vacat* до тех пор, пока (не) восстанет народ Божий, и весь (он) будет в покое от меча *vacat*
5. Его царство, царство вечное и все его пути будут в истине. Он будет суд[ить]
6. землю в истине и весь (он) обретет мир. Меч исчезнет с земли
7. и все провинции ему воздадут славу. Великий Бог,
8. Он сам, посредством его силы будет вести (букв. сделает) войну для него. Он положит народы в его владычество (букв. в его руку) и их всех
9. он отбросит (букв. поднимет) перед ним. Его владычество будет владычеством вечным и все бездны...

Идентичность протагониста этого отрывка остается предметом научных споров: Эль или Элион, Мессия из рода Давида¹⁶, народ Божий¹⁷ или один из правителей эллинистической эпохи¹⁸.

Важнейшими для понимания этого текста остаются вопросы:

1. Указывает ли описание грядущей скорби на конкретное историческое событие или речь идет о предсказании будущих событий?

2. Кто этот мистический персонаж, названный именами, описанными в i:9–ii:1?

3. Относятся ли суффиксы 3-го л. ед. ч. м. р. в ii:5 к этому персонажу или к народу Божию (ii:4a)?

Ответ на эти вопросы важен, прежде всего, потому, что данный текст может быть интерпретацией 7-й главы книги Даниила, значение терминологии которой мы пытаемся понять.

5. Дан 7 и 4Q246

На основании нижеприведенной таблицы можно видеть, что лексика рассматриваемого фрагмента и 7-й главы книги Даниила очень сходна. Этой проблеме посвящены работы современных исследователей К. Куна¹⁹ и Д. Штокла Бен Эзры²⁰.

Даниил 7		4Q246	
7:4–8	Животные являются причиной разрушений в мире	i:4–6	Великие цари являются причиной погромов в провинциях
7:13–14	Появление «как бы Сына человеческого» (כְּבָר אֱנוֹשׁ)	i:7–ii:1	Появление некоего спасителя בְּרַה דִּי אֱל, «Сын Божий» (ii:1a), בַּר עֲלִיּוֹן, «Сын Всевышнего» (ii:16)

¹⁶ *Fitzmyer J.* 4Q246: The “Son of God” Document from Qumran. P. 164–165; *Puech E.* Le fils de Dieu, le fils du Très-Haut, messie roi en 4Q246. P. 281; *Caquot A.* Deux textes messianiques de Qumrân. P. 161.

¹⁷ *Flusser D.* The Hubris of the Antichrist in a Fragment from Qumran. P. 212; *Puech E.* 246. Apocryphe de Daniel ar. P. 175; *Steudel A.* The Eternal Reign of the People of God... P. 524; *Cross F.* The Structure of the Apocalypse of “Son of God” (4Q246). P. 157.

¹⁸ *Milik J.* The Books of Enoch... P. 60.

¹⁹ *Kuhn K.* The ‘One Like a Son of Man’ Becomes the ‘Son of God’. P. 27.

²⁰ *Stökl Ben Ezra D.* Messianic Figures in the Aramaic Texts from Qumran // *Aramaica Qumranica. Proceedings of the Conference on the Aramaic Texts from Qumran in Aix-en-Provence 30 June – 2 July 2008.* Eds. *Berthelot K., Stökl Ben Ezra D.* Leiden, Boston: Brill, 2010. P. 536–537. Знак «(+» принадлежит Штокл Бен Эзре.

7:14 (+) 4:31	Его владычество является владычеством вечным (שְׁלֹטְנָה שְׁלֹטֵן עֲלֵם)	ii:9 (+)	Его владычество является владычеством вечным (שְׁלֹטְנָה שְׁלֹטֵן עֲלֵם)
7:21,23–24 (ср. 7:7, 23)	Насилие четвертого царства на земле: оно будет пожирать (תִּדְשֹׁן), утаптывать (תִּדְשֹׁן) и разрывать на части (תִּדְרֹשֵׁן).	ii:3 (+)	Насилие «их» на земле. «Они» затопчут все (תִּדְשֹׁן), один народ — другой народ, а провинция другую провинцию.
7:22 (+), 26–27 (ср. 7:27)	«И суд воссядет» (וְיָדִין אֶת הַבְּהֵמָה), чтобы лишить власти зверя. Правление «святых Всевышнего» (וְיִשְׁתַּמְעוּן עַל יְהוָה).	ii:4 ii:4-6 (ii:4-5)	Восстание «народа Божия» (עַם אֱלֹהִים), «он будет судить землю в истине» (וְיִדְיֵן אֶרֶץ אֱרֵצָה בְּקִשְׁטֵהּ).
7:27 (+)	«Его царство будет царством вечным» (מַלְכוּתָהּ מַלְכוּת עֲלֵם)	ii:5	«Его царство будет царством вечным» (מַלְכוּתָהּ מַלְכוּת עֲלֵם)
7:27 (+) 7:14	«И все правители ему будут служить и (ему) будут повиноваться» (וְכָל שְׁלֹטְנֵיָא לֵיהּ יִפְלְחוּן וְיִשְׁתַּמְעוּן)	ii:7 (+)	«И все провинции ему воздадут славу» (וְכָל מְדִינָתָא לֵיהּ יִסְגְּדוּן)

Параллелизм очевиден:

1) в выражениях: שלטנה שלטן עלם (Дан 7:14 и 4Q246 ii:9) и מלכותה מלכות עלם (Дан 7:27 [ср. 2:34; 3:33; 4:31] и 4Q246 ii:5);

2) глагол דָּשַׁן, «топтать, раздавливать, разбивать» использован в обоих случаях в одном и том же контексте (Дан 7:23 и 4Q246 ii:3);

3) термин אֱנִי בֶר, «как бы Сын человеческий» можно сравнить с בְּרַה דִּי אֱלֹהִים «Сын Божий»²¹ (ii:1a) и с בְּרַה עֲלִיּוֹן, «Сын Всевышнего» (ii:16);

4) усматривается параллель между «правителями / властителями» (שְׁלֹטְנֵיָא) из Дан 7:27 и «провинциями» (מְדִינָתָא) из 4Q246 ii:7²²;

Можно видеть также близость образов:

²¹Русский перевод «Сын Божий» не является буквальным переводом арамейского выражения אֱנִי בֶר, где в слове בְּרַה присутствует притяжательное местоимение 3 лица ед. ч. м.р «его». Таким образом, буквальный перевод «его сын, который Божий».

²²Это подтверждается еще тем, что в обоих случаях речь идет о повиновении, в одном случае правителей / властителей «народу святых Всевышнего», а в другом — провинций «народу Божию» / «Сыну Божию».

1. животные из книги Даниила, символизирующие царей (Дан 7:17) и их царства (ср. Дан 7:23), и «царь Ашура / Ассирии и Египта» (4Q246 i:6)²³;
2. война, описанная в 4Q246, — аллюзия на море, из которого выходят животные / царства (Дан 7:2–3; ср. 4Q246 ii:9б יַמּוֹתַי, «бездны» [род.пад.]²⁴;
3. восстание и правление народа Божия в 4Q246 напоминает вечное царство народа святых (Дан 7:18, 22 и 27), тогда как подчинение провинций / народов 4Q246 ii:7 — пророчество о вечном владычестве Сына человеческого (Дан 7:14, 27).

Кун подчеркивает, что сюжет в обоих текстах развивается по одной модели: 3 раза повторяется один и тот же цикл — описание разрушительного правления животных (Дан 7) / провинций (4Q246) заканчивается словами о мире и пришествии некой личности (Дан 7) / народа Божия или Сына Божия (4Q246): Дан 7:4–14 ср. 4Q246 i:4 – ii:16; Дан 7:15–22 ср. 4Q246 ii:6б–7а; Дан 7:23–28 ср. 4Q246 ii:7б–9²⁵. Это позволяет разделить 4Q246 на 4 части, а 4Q246 i:1–3 рассматривать как пролог к ним²⁶. Кун, в итоге, приходит к выводу, что 4Q246 является толкованием выражения «как бы Сын человеческий» из книги Даниила²⁷.

5.1. «Сын человеческий» (Дан 7) и «Сын Божий» (4Q246)

Седьмая глава книги Даниила представляет «Сына человеческого» одной из ключевых фигур последних времен: ему дается власть над народами. Однако встает вопрос: если библейский и кумранский тексты настолько близки, почему данный термин отсутствует в 4Q246? Штокл Бен Эзра считает, что автор 4Q246

²³Zimmermann J. Observations on 4Q246 — The 'Son of God'. P. 185. Немецкий исследователь предполагает, что выражение «царь Ассирии и Египта» символическое, указывающие на две древние цивилизации, Месопотамию и Египет, как на архетип силы и власти.

²⁴Ibid. P. 185. Ср.: *Abrabanel* 8:1, где море является символом мира (*Goldwurm H., Scherman N. Daniel. Traduction et commentaires fondés sur les sources talmudiques, midrachiques et rabbiniques.* Paris: Colbo, 2009. P. 194).

²⁵Kuhn K. The 'One Like a Son of Man' Becomes the 'Son of God'. P. 28–29. Относительно последнего 4Q246 ii:7б–9, текст не имеет окончания из-за поврежденной рукописи, но по сохранившемуся фрагменту можно видеть аллюзию на Дан 7:23–28.

²⁶Ibid. P. 29.

²⁷Ibid. P. 29.

не знал Дан 7:9–10 и 13–14²⁸. Обосновывая свое предположение, против критики Коллинса (если бы стих Дан 7:13 не был известен кумранскому автору, то он не использовал бы и имен «Сын Божий» и «Сын Всевышнего» (4Q246 ii:1)²⁹), Бен Эзра приводит следующие аргументы: (1) как уже было сказано, в 4Q246 отсутствует термин «Сын человеческий»; (2) в кумранском апокрифе эта тема отсутствует, тогда как она получает развитие в поздних иудейских произведениях Второго храма, в частности, в «книге Притчей» эфиопской книги Еноха и в 3-й (в иудейской традиции — 4-й) книге Ездры и др., поэтому термин «Сын человеческий» был добавлен в книгу Даниила после того как был написан кумранский апокриф³⁰.

Если принять гипотезу Аннетт Штойдель, то имена «Сын Божий» и «Сын Всевышнего» (4Q246 ii:1) нужно понимать как имена коллективные, указывающие на «народ Божий» (4Q246 ii:4а), точно так же как «Сын человеческий» из книги Даниила является коллективным именем, то есть «народом святых Всевышнего» (Дан 7:27)³¹.

Не отвергая версию об имени «Сын человеческий» как коллективном, Гарсия Мартинец настаивает на том, что имена в кумранской рукописи обладают в том числе индивидуальным значением: «В библейском тексте параллелизм обоих выражений в видении (Дан 7:14 и 27 — А.З.) и в его разъяснении мог способствовать интерпретации Сына человеческого как коллективной фигуры. Однако автор нашего текста связывает два имени с мистическим главным героем повествования, которого он рассматривает как индивида. Данное учение будет более ясно раскрыто в Книге Притчей»³². Личность, носящая имена «Сын Божий» и «Сын Всевышнего» — это архангел Михаил (ср. Дан 12:1), который в кумранской литературе назван также «Мелхиседеком» (11Q13 ii), «Князем света» (1QSIII-IV), «верным Ангелом» (1QSIII-IV; 1QHaXI [=III]) и т.д.³³

²⁸Stöckl Ben Ezra D. Messianic Figures in the Aramaic Texts from Qumran. P.537. Автор сомневается относительно 14 стиха, поскольку его можно понять через 27 стих и также Дан 4:31. Следовательно, 14 стих мог быть известен автору 4Q246 (ср.: 4Q246 ii:7). Гарсия Мартинец оценивает гипотезу Бен Эзры как уклонение от решения «без серьезных на то оснований» (Garcia Martinez F. Response by Florentino Garcia Martinez and Discussion // Aramaica Qumranica. P. 541).

²⁹Ibid. P. 543.

³⁰Ibid. P. 543.

³¹Stuedel A. The Eternal Reign of the People of God — collective expectations in Qumran Texts (4Q246 and 1QM). P. 524.

³²García Martínez F. Qumran Minora I. Qumran Origins and Apocalypticism. Leiden-Boston: Brill, 2007. P. 176.

³³Ibid. P. 178.

Согласно Коллинсу, термин «Сын человеческий» из книги Даниила интерпретируется в 4Q246 как человек Мессия (ср. 2 Цар 7:14 [ср.: 4Q175]; Пс 2:7–8; 88: 26–27; 4Q251). Прочие иудейские тексты (особенно Книга Притчей и 3-я книга Ездры) являются поздними толкованиями Дан 7, и, как следствие, более подробно раскрывают термин «Сын человеческий»³⁴. Развивая мысль Коллинса, Циммерман подчеркивает, что имена в 4Q246 относятся к той же традиции, что и Дан 7, — к мессианской традиции, связанной с именем царя Давида. Основная разница образов «Сын человеческий» и «Сын Божий» состоит в том, что первый царствует от имени Бога как небесный царь, тогда как второй — как царь земной³⁵.

Учитывая все гипотезы, Кун подчеркивает, что использование сразу 2-х имен в кумранской рукописи подчеркивает центральное место Сына Божия в описанных эсхатологических событиях: «Не связывая трансцендентного “как бы Сына человеческого” из книги Даниила с традицией царя Давида, титульная форма этих обозначений все же может подчеркивать возвышенный и уникальный характер ожидаемого избавителя. Его уже не нужно понимать как других царей, которые стали называть себя сынами Яхве, но как единственного и трансцендентного Божественного Сына, через Которого божественное спасение должно окончательно восторжествовать в народе Божиим»³⁶, то есть исследователь приходит к выводу о том, что 4Q246 содержит учение о Мессии как о извечном небесном существе³⁷.

Таким образом, в рассмотренных гипотезах оба варианта понимания терминов (коллективное и индивидуальное) в Дан 7 и 4Q246 могут быть аргументированы, поэтому вполне можно предположить, что автор апокрифа понимает выражение «Сын человеческий» (Дан 7:13) либо как синоним выражения «Сын Божий» (4Q246 ii:1), или же как коллективное имя. В первом случае автор осознанно заменяет даниилов термин на мессианский термин «Сын Божий»: во-первых, чтобы избежать коллективное понимание термина «Сын человеческий», который отождествляется с выражением «святые Всевышнего»; во-вторых, чтобы эксплицитно выразить идею 2 Цар 7:14, где речь идет о Мессии из рода царя Давида.

³⁴ Collins J. The Aramaic Texts from Qumran: Conclusions and Perspectives // *Aramaica Qumranica*. P. 560. Согласно Коллинсу, «Сын человеческий» книги Даниила является указанием на архангела Михаила (ср. Дан 12:1).

³⁵ Zimmermann J. Observations on 4Q246 — The ‘Son of God’. P. 187.

³⁶ Kuhn K. The ‘One Like a Son of Man’ Becomes the ‘Son of God’. P. 31.

³⁷ Ibid. P. 187.

Попробуем проанализировать термин «Сын человеческий» из книги Даниила в контексте других источников периода Второго храма.

6. Интерпретация Дан 7:13 в ветхозаветных апокрифах

Образ «Сына человеческого» книги Даниила в поздней литературе Второго храма получает большую популярность. В энохической Книге Притчей визионер описывает другого, который «внешне имел вид человека, и лицо его было исполнено милости, подобно лицу ангелов» (1 Ен. 46:16); в 3 Езд 13:3 провидец, называющий себя «братом Даниила», видит «существо, которое было как человек»; во 2-й книге Варуха говорится о молнии, осветившей всю землю и принесшей спасение (2 Вар 53). Согласно Сивилам, «некий славный человек пришел с небес» (Орак. Сив. 5:256).

Особый интерес для нашего исследования вызывают 2 источника: 1 Ен. 37–71 и 3 Езд 12–13, содержащие развернутое учение о Сыне человеческом.

6.1. «Книга Притчей» 1-й книги Еноха

Относительно Книги Притчей, необходимо отметить, что данная книга занимает второе место среди пяти прочих книг, входящих в корпус так называемой 1-ой книги Еноха (или эфиопской): «Книга Стражей» (гл. 1–36); «Книга Притчей» (гл. 37–71); «Астрономическая Книга» (гл. 72–82); «Книга Видений» (гл. 83–92); «Послание Еноха» (гл. 93–107)³⁸. Споры вызывает вопрос о ее датировке. В 1976 г. Ж. Милик³⁹, издатель кумранских рукописей 1-й книги Еноха, по причине отсутствия Книги Притчей среди манускриптов⁴⁰ сделал вывод, что она является поздним добавлением к 4 другим частям. Некоторые ее части им датировались даже III в. по Р.Х. На позднее возникновение книги указывали аллюзии на мученичество христиан при императорах Декии (229–251 гг.), Валериане (257–258 гг.) и во время пальмирских кампаний против Шапура (270 г.) (ср. 1 Ен. 56:5–7)⁴¹. Гипотезу Милика приняли не все исследователи. Так, Коппенс датирует Книгу Притчей временем до 70 г. по Р.Х., со ссылкой на 1 Ен. 56:7, где об Иерусалиме говорится как о хорошо защищенном и, следовательно, не

³⁸Коппенс предполагает, что 108 гл. является вставкой (*Coppens J. Le Fils d'homme vétéro- et intertestamentaire. P. 148*).

³⁹*Milik J. The Books of Enoch. 1976.*

⁴⁰В 2008 г. в современном издании рукописей Мертвого моря на французском языке, «книга Притчей» также отсутствует (*La Bibliothèque de Qumrân. Partie 1: Torah, Genèse: édition bilingue des manuscrits. Berthelot K., Legrand T., Paul A., (eds.). Paris: CERF, 2008*).

⁴¹*Coppens J. Le Fils d'homme vétéro- et intertestamentaire. P. 149.*

разрушенном городе⁴². Более того, здесь не наблюдается полемики против христиан, потому что «противопоставлять энигматическую, мистическую, спорную фигуру Еноха Иисусу не являлось бы мощным оружием в антихристианской полемике»⁴³. Коллинс также считает, что Книга Притчей была написана до 70 г. по Р.Х. и видит в Мф 19:28 и 25:31, где описывается Сын человеческий, восседающий на троне славы⁴⁴, цитаты из нее.

6.1.1. «Сын человеческий» в «Книге Притчей» (1 Ен. 37–71)

В «Книге Притчей» акцент падает на описании двух фигур («Избраннике» и «Сыне человеческого») в контексте ожидания последнего суда. С ними тесно связана 3-я фигура, «Глава дней» или «Господь духов». Коппенс выделяет характерные особенности каждой фигуры: только Избранник обладает могуществом (1 Ен. 49:2; 52:4), мудростью (1 Ен. 49:1, 3; 51:3), он открывает тайны (1 Ен. 51:3), проникает в тайны (1 Ен. 49:4), исследует дела (1 Ен. 45:3), судит падшего ангела Азазеля (1 Ен. 55:4), отделяет праведников от грешников (1 Ен. 51:2)⁴⁵. Напротив, Сын человеческий является извечным избранником (1 Ен. 42:7; 48:3, 6, 8), он будет открыт святым и праведникам с момента Последнего Суда (1 Ен. 48:7; 62:7), он — опора праведников и свет народам (1 Ен. 48:4)⁴⁶.

Ряд признаков указывает, согласно Коппенсу, на то, что Книга Притчей прошла несколько фаз формирования или постепенных добавлений:

1. Тексты, относящиеся к Избраннику, являются, «несомненно, оригинальным и основополагающим писанием». Эта часть была добавлена в какое-то время по причине желания отождествить Сына человеческого кн. Даниила (1 Ен. 46:1, 2; 47:2; 48:2, 3; ср. Дан 7:9,10,13) с Избранником (1 Ен. 52: 6, 9; 62:1 и т.д.)⁴⁷.

2. Вторая фаза: уже Избранник-Сын человеческий был связан с «Помазанником (Мессией)» (1 Ен. 48:10; 52:4 и 48:4; ср. Ис 42:6; 49:6; 61:1, где присутствует *לַיהוָה עֲבָד* «Слуга Господень»)⁴⁸.

3. Согласно 70–71 гл., Сын человеческий идентифицирован с патриархом Енохом. Это третья фаза прочтения (ср. 1 Ен. 37:1)⁴⁹.

⁴²Ibid. P. 154.

⁴³Ibid. P. 154.

⁴⁴Collins J. The Scepter and the Star. The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature. New York, London, Toronto, Sydney, Auckland: Doubleday, 1995. P. 177.

⁴⁵Coppens J. Le Fils d'homme vétero- et intertestamentaire. P. 132–133.

⁴⁶Ibid. P. 133.

⁴⁷Ibid. P. 134.

⁴⁸Ibid. P. 136.

⁴⁹Ibid. P. 137.

Для исследуемой проблемы важно описание Сына человеческого в 46–48 главах: он сверхъестественное существо и истинный судья (ср. 1 Ен. 46:3), который будет судить народы и отнимет власть у царей и сильных мира (1 Ен. 46:4), свергнет их с тронов (1 Ен. 46:5а), осудит их за веру «в богов, которых они сделали своими руками» (1 Ен. 46:7б), за наблюдения за светилами небесными (1 Ен. 46:7а), за противление Всевышнему (1 Ен. 46:7) и за преследования «верных, держащихся имени Господа духов» (1 Ен. 46:8а).

В 46-й главе можно обнаружить параллель с 7-й главой книги Даниила: «Глава дней», имеющий покров «белый, как шерсть» (1 Ен. 46:1а) уподобляется Ветхому днями, имеющему волосы «как чистая волна» (Дан 7:9). Тот, кто «внешне имел вид человека» (1 Ен. 46:2), подобен Сыну человеческому (Дан 7:13). Оба текста описывают небесное видение. Энохический Сын человеческий близок к Сыну Божию кумранского апокрифа — оба истинные судьи (1 Ен. 46:3а; ср. 4Q246 ii: 5б), оба ведут брань против царей и сильных мира (1 Ен. 46: 4-6; ср. 4Q246 i: 4, 6; ii: 8б-9а וְכִלְהֵן יִרְמֶה קְדָמוֹהִי, «и их всех он отбросит от него»).

Глава 47 отражает идеи Дан 7:7–10: тема страданий присутствует в обоих текстах; «тысячи тысяч» ангелов, стоящих возле Ветхого днями (Дан 7:10), называются «святыми» (1 Ен. 47:2а, 4а) и «небесным воинством» (1 Ен. 47:3). Кумранская рукопись 4Q246 не упоминает ни Ветхого днями (Дан 7:9-10), ни Главу дней (1 Ен. 47:3). Однако пророчество о страдании праведников (Дан 7:7–8 и 1 Ен. 47) можно сравнить с предсказанием о войнах народов (4Q246 ii:2-3).

Согласно 1 Ен. 48:2-3, Сын человеческий, как небесное существо, является вечным Избранником. Коппенс полагает, что на данном этапе формирования «Книги Притчей» образы даниилова Сына человеческого и энохического Избранника подверглись интерпретации, позволившей соединить две ранее отдельные фигуры в единую⁵⁰.

Вряд ли тема предсуществования Сына человеческого присутствует в 4Q246. Во всяком случае, поврежденный текст рукописи не дает основания для такого предположения. Напротив, Сын человеческий — воин (ср. 4Q246 ii: 8), возможно, всемирный судья (ср. 4Q246 ii: 5б) как, например, в 1 Ен. 46.

6.2. 3-я книга Ездры как интерпретация Дан 7:13

Согласно М. Метцгеру, 3-я книга Ездры была написана в конце I и начале II вв. по Р.Х. в иудейской диаспоре Рима, который называется «Вавилоном»

⁵⁰Ibid. P. 135.

(3 Ездр 3:1; ср. 9: 37; 12: 7, 44-45; 16:1)⁵¹. Книга состоит из 7 видений или 16 глав. Основная идея — пришествие нового века, участи избранного и прочих народов. По замечанию Метцгера, жанром 3 Ездр является политическая эсхатология⁵². Также, согласно Стоуну, в данной книге «понятие “царство” нигде не фигурирует в концепции Мессии»⁵³. Многие исследователи склонны считать, что книга возникла под влиянием книги Даниила (ср. 3 Ездр 12–13 и Дан 2 и 7)⁵⁴, что ясно, например, из слов: «таково значение видения сего: орел, которого ты видел восходящим от моря, есть царство, показанное в видении Даниилу, брату твоему; но ему не было изъяснено то, что ныне Я изъясню тебе» (3 Ездр 12: 10–12; ср. Дан7: 7–14).

6.2.1. 3 Ездр 12 и 13

Видение в 13-й главе начинается с описания «существа, который был как бы человеком» (3 Ездр 13:3а). Ниже читаем: «это тот, которого Всевышний хранит многие времена, который самим собою избавит творение Свое и управит тех, которые оставлены» (3 Ездр 13:26). «Этот человек» (3 Ездр 13:3а), «Мой Сын» (3 Ездр 13:37, 52) появляется из глубин бушующего моря. Он летит с облаками (3 Ездр 13:3) и из его уст выходит огонь и буря (3 Ездр 13:27а) и те, кто слышит его голос, тают «как тает воск от действия огня» (3 Ездр 13:46). Он поражает множество (3 Ездр 13: 28б), нечестие народов (3 Ездр 13:37а) без «меча или воинского оружия» (3 Ездр 13:28а). Он появляется на горе Сион (3 Ездр 13:35) с той целью, чтобы избавить праведников и собрать рассеянные племена (ср. 3 Ездр 13:33–40): «И Сион придет и покажется всем приготовленный и устроенный, как ты видел гору, изваянную без рук» (3 Ездр 13:36а; ср. Дан 2).

Коллинс считает, что с учетом контекста всей книги Ездры в 13 гл. речь идет о Мессии⁵⁵, но в таком случае встает вопрос, почему термин «Мессия» в 3-й книге Ездры встречается всего 2 раза (3 Ездр 7:28; 12:32)? Стоун объясняет редкое использование термина «Мессия» тем, что эта тема в 3-й книге Ездры не является центральной⁵⁶. Важное свидетельство в данном случае содержит си-

⁵¹ Metzger M. The Fourth Book of Ezdra (Late First Century A.D.). With the Four Additional Chapters. A New translation and Introduction //The Old Testament, Pseudepigrapha. V. 1. Apocalyptic Literature and Testaments. Ed. Charlesworth J. London: Darton, Longman, Todd, 1983. P. 520.

⁵² Ibid. P. 521.

⁵³ Collins J. The Scepter and the Star. P. 186.

⁵⁴ Metzger M. The Fourth Book of Ezdra... P. 520; Collins J. The Scepter and the Star. P. 183.

⁵⁵ Ibid. P. 184–185.

⁵⁶ Metzger M. The Fourth Book of Ezdra... P. 52.

рийская версия книги — в 3 Ездр 12:32, где говорится о Помазаннике «из рода Давида»⁵⁷. Отсюда следует, что Мессия — человек, а не небесное существо. В таком случае как соотносить указание сирийской версии 3 Ездр 12:32 о Мессии из рода Давида с описанием 3 Ездр 13:26 «как бы человека» или «Сына», который хранится Всевышним «многие времена»? Мессия 12-й главы и «как бы человек» 13-й, представленный как существо вечное, могут ли быть отождествлены? Вполне вероятно, что в описаниях обеих фигур можно увидеть определенные параллели:

Мессия	Сын
«Это — Помазанник, сохраненный Всевышним к концу (сир.: времен, тот который восстанет от рода Давида) против них и нечестий их, Который обличит их и представит пред ними притеснения их. Он по милосердию избавит остаток народа Моего, тех, которые сохранились в пределах Моих, и обрадует их, доколе не придет конец, день суда, о котором Я сказал тебе вначале» (3 Ездр 12:32б–33)	«Сын же Мой обличит нечестия, изобретенные этими народами, которые своими злыми помышлениями приблизили бурю и мучения, которыми они начнут мучиться, и которые подобны огню; и Он истребит их без труда законом, который подобен огню» (3 Ездр 13:37–38а)

Из представленной параллели наблюдается тождество миссии — обличение грехов нечестивых народов. Важно отметить, что откровение о Мессии 12-ой гл. является продолжением видения Ездры об орле и его противнике льве, что следует из 3 Ездр 10:60–12:3а. Исследователи единодушны в мнении, что орел здесь — символ Рима, тогда как лев символизирует Израиль⁵⁸. Согласно предсказанию видения, орел-Рим исчезнет по причине войны между народами: «И будут предпринимать войны одни против других, город против города, одно место против другого, народ против народа, царство против царства» (3 Ездр 13:31). Ездра получает откровение о времени, когда эта война должна завершиться: «Когда это будет и явятся знамения, которые Я показал тебе прежде, тогда откроется Сын Мой, Которого ты видел, как мужа восходящего» (3 Ездр

⁵⁷Dupont-Sommer A., Philonenko M., (eds.). La Bible, Ecrits intertestamentaires. Paris: Gallimard, 1987. P. 1452.

⁵⁸Collins J. The Scepter and the Star. P. 186; Metzger M. The Fourth Book of Ezra... P. 521.

13:32). Мы видим, что Сын Божий является обличителем нечестивых народов, именно он является «как бы человеком» 13-ой главы, восходящим из моря; Израиль, символизирующий собой льва, аллегорично указывает на царскую власть народа Божия, где Помазанник 12-ой гл. является потомком царя Давида — он Сын Божий (ср. 2 Цар 7:14).

На основании вышесказанного можно отметить 2 важных момента: сходство в описании войны между народами книги Ездры и войны против святых Всевышнего книги Даниила (ср. Дан 7:21,23–25), а также использование в этом описании терминологии, близкой с 4Q246 ii:2. В таком случае автор 3-й книги Ездры понимает термин «Сын человеческий» из Дан 7:13 как Мессию, земного царя из рода Давида. Этот Мессия является избавителем Израильского народа от римского (= орел) правления после 70 г. по Р.Х.

7. 1-я глава Евангелия от Луки и 4Q246

Авторы новозаветных писаний неоднократно используют имя «Сын человеческий», чтобы подчеркнуть мессианство Господа Иисуса Христа. Для христиан это связано с тем, что Христос является одновременно истинным Богом и истинным Человеком. Христос Сам говорит о Себе как о Сыне человеческом, который имеет власть прощать грехи (Мф 9:6), Он — господин субботы (Мф 12:8), Он будет «в сердце земли три дня и три ночи» (Мф 12:40), Он придет во славе Отца Своего с Ангелами Своими (Мф 16:27) и т.д. В целом в Новом Завете греческий термин $\acute{o} \upsilon\iota\acute{o}\varsigma \tau\omicron\upsilon\tau\acute{o}\upsilon \acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\omicron\upsilon$, Сын человеческий встречается 56 раз: 23 раза — в Евангелии от Матфея, 10 раз — у евангелиста Марка, 16 раз — у Луки, 5 раз — у Иоанна, 1 раз — в 1-м Послании Иоанна, 1 раз — в Послании к Ефессянам и 1 раз — в Послании к Евреям.

Наряду с термином «Сын человеческий» употребляется термин $\acute{o} \upsilon\iota\acute{o}\varsigma \Theta\epsilon\omicron\upsilon$, «Сын Божий» или $\acute{o} \upsilon\iota\acute{o}\varsigma \upsilon\psi\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$, «Сын Всевышнего». Так, например, в самом начале Евангелия апостол Лука в рассказе о благовещении архангела Гавриила использует 2 имени по отношению к Младенцу, Который должен родиться, а именно «Сын Божий» и «Сын Всевышнего».

Примечательно, что кумранский свиток 4Q246, имеет практически идентичный лексикон, с Лк. 1:

<p>רַב לְחַוְּהָ עַל אֲרֶעָא (4Q246 i:7) «Он будет Великим на Земле» רַב יִתְקַרָּא (4Q246 i:9) «Великим наречется»</p>	<p>οὗτος ἔσται μέγας (Лук. 1:32a): «Он будет Великим»; ср. ἔσται γὰρ μέγας ἐνώπιον τοῦ Κυρίου (Лук. 1:15a): «ибо он будет великим перед Господом»</p>
<p>בְּרַה דִּי אֵל יִתְאַמֵּר (4Q246 ii:1a) «он будет назван Сыном Божиим»</p>	<p>κληθήσεται υἱὸς Θεοῦ (Лук. 1:35): «Он будет назван Сыном Божиим»</p>
<p>וְרַב עַלְיוֹן יִקְרוּנָה (4Q246 ii:16) «И Сыном Всевышнего его нарекут»</p>	<p>υἱὸς ὑψίστου κληθήσεται (Лук. 1:32a) «Сыном Всевышнего Он буден назван»</p>
<p>מַלְכוּתָהּ מַלְכוּת עֶלְמָא (4Q246 ii:5; ср. 9) «Его царство будет царством вечным»</p>	<p>καὶ τῆς βασιλείας αὐτοῦ οὐκ ἔσται τέλος (Лук. 1:33b) «и Его царству не будет конца»</p>

В обоих случаях авторы стремятся передать динамику повествования повторением глаголов. Однако, если в Евангелии от Луки она передается повторением глагола κληθήσεται в форме будущего времени пассивного залога, то в арамейском тексте — не только повторением нескольких семантически близких глаголов, но и использованием суффикса «нун» в окончании глагола יקרונה, «его нарекут» (4Q246 ii:16), благодаря которому автор делает логическое ударение на повторе глагольной формы⁵⁹.

Может ли это сходство означать, что ап. Лука имел перед собой кумранскую рукопись (что допускает ее датировка дохристианским временем)⁶⁰? Вопрос в литературе не имеет ответа и по-прежнему вызывает споры. Так, прот. Димитрий Юревич считает, что в данном случае речь не может идти о заимствовании, ведь кроме общих с кумранским текстом идей в евангельском повествовании есть важная деталь — в словах благовещения Дева Мария слышит уже известные из Ветхого Завета положения учения о Мессии (что Он произойдет из рода Давида, будет наречен «Сыном Всевышнего» и «Царству Его не будет

⁵⁹ В учебниках по древнееврейскому языку подобное явление называется «энергетический нун» (см. *Kessler-Mesquich S. L'hébreu biblique en 15 leçons: Grammaire fondamentale. Exercices, corrigés, textes bibliques commentés, lexique hébreu-français.* Paris: PUR, 2008. P. 253).

⁶⁰ Согласно авторскому палеографическому анализу, текст относится к хасмонейскому письму и датируется до 63 г. до Р.Х. (см. *Cross F. The Development of the Jewish Scripts // The Bible and the Ancient Near East. Essays in Honour of W. F. Albright.* Ed. Wright G. New York: Garden City, 1961. P. 138).

конца»): «Она спрашивает его не о том, что будет, а о том, как это произойдет. Вопрос естественен, ведь Она должна приготовить себя к тому, что благовестует архангел»⁶¹. Поэтому кумранский текст не повлиял на рассказ евангелиста Луки. Цель обоих различна: Дева Мария спрашивает архангела «не о том, что будет, а о том, как это произойдет».

На это, однако, можно возразить: содержание ответа архангела на вопрос «как это произойдет» близко лексически к тому, что сказано в кумранской рукописи. И даже если ап. Лука использовал другой источник⁶², сходство обоих текстов все-таки может указывать на следование их авторов единой мессианской традиции, существовавшей в данный период. Отличием является мотив произведений: Дева рождает от Святого Духа.

Вопрос о возможном заимствовании важен уже потому, что представления и лексика кумранского текста отражают терминологию и идеи 7-й главы книги Даниила о вечном царстве Сына человеческого и святых Всевышнего. Поэтому, если в 4Q246 выражаются те же мессианские чаяния, что и в Евангелии от Луки, то кумранский автор так же должен был понимать термин Дан 7 в индивидуальном значении, как это делает евангелист⁶³.

Согласно гипотезе Брауна, источником Лк. 1 был текст 2 Цар 7⁶⁴. Сравним их:

Лук. 1	2 Цар 7
32а «Он будет велик и наречется Сыном Всевышнего».	9 «Я сделал имя твое великим, как имя великих на земле»

⁶¹ Юревич Д., *прот.* Ветхозаветные пророчества о Мессии в кумранских рукописях // Христианское чтение. 2005. № 24. С. 149.

⁶² В указанной статье автор исходит из того, что Евангелие от Луки адекватно излагает событие Благовещения Пресвятой Богородице; соответственно, мессианскую терминологию Ветхого Завета использовал архангел Гавриил, евангелист же ее письменно зафиксировал. Известно, что данная терминология появляется в Ветхом Завете впервые в пророчестве Нафана Давиду (2 Цар 7:12–17) и постепенно раскрывается в позднейших пророческих произведениях, в частности — у св. пророка Исаяи (подробнее об этом, а также о возможном влиянии библейских богословских понятий на терминологию кумранских рукописей см. в кн.: Юревич Д., *прот.* Пророчества о Христе в кумранских рукописях. СПб., 2004. 254 с.). — *Прим. ред. тематического выпуска.*

⁶³ Необходимо учитывать тот факт, что христианское учение ап. Луки могло быть отлично от идей иудейского апокрифа межзаветного периода. Иными словами если в Евангелии говорится о Мессии из рода Давида Иисусе Христе, то в апокрифе о коллективном мессианстве. Впрочем, как будет показано далее, скорее всего, идет речь о единой традиции двух текстов, восходящей к 2 Цар 7:14.

⁶⁴ Kuhn K. The “One Like a Son of Man” Becomes the “Son of God”. P. 34–35.

32б «и даст Ему Господь Бог престол Давида, отца Его»	13 «Я утвержу престол царства его навеки»
33а «и будет царствовать над домом Иакова, вовеки»	14 «Я буду ему отцом, и он будет Мне сыном»
33б «и Царству Его не будет конца»	16 «И будет непоколебим дом твой и царство твое навеки пред лицом Моим, и престол твой устоит вовеки»

Из приведенной таблицы мы видим, что описание будущих событий сходно между собой — речь идет о будущем правлении Сына Божия, наследника престола царя Давида. Вследствие этого ап. Лука в благовещении архангела заимствует пророчество 2 Цар 7, тем самым подчеркивая его исполнение Господом Иисусом Христом. Однако, поскольку имен «Сын Божий» и «Сын Всевышнего» нет в 2 Цар 7, Кун считает, что «Лк. 1:31б–35 зависит от Апокалипсиса (4Q246 — А.З.) либо непосредственно — используя копию текста, либо косвенно — через другой источник»⁶⁵. Действительно, если кумранский термин «Сын Божий» все же можно сравнить с שׂן, «Мой Сын» (2Цар 7:14), то имя «Сын Всевышнего» в 2 Цар не имеет аналога. Таким образом, использование 2 имен в текстах одного (апокалиптического) жанра (Лк. 1 и 4Q246), позволяет предположить, что ап. Лука был знаком с 4Q246 или, по крайней мере, с традицией о Мессии как царе из рода человеческого.

Заключение

Итак, обзор использования арамейского термина שׂן בן, «Сын человеческий» в поздней литературе Второго храма показывает ряд интересных моментов. В 7-й главе книги Даниила данный термин является двусмысленным (понимается как имеющий коллективное либо индивидуальное значение). В пользу коллективного значения — тогда «Сын человеческий» отождествляется с «народом святых Всевышнего» — говорит то, что стихи 13–14 интерпретируются именно таким образом в 27-м стихе этой главы. В дальнейшем термин использовался во многих поздних произведениях литературы Второго храма, был тесно связан с мессианскими традициями этого времени и имел здесь уже индивидуальное значение. Терминология Дан 7 нередко встречается у авторов ветхозаветных апокрифов. Однако в 4Q246 вместо термина «Сын человеческий» ис-

⁶⁵Ibid. P. 35.

пользуется 2 других имени: «Сын Божий» и «Сын Всевышнего». Из известных в литературе вариантов ответа на вопрос, почему кумранский автор так поступает (1) составитель апокалипсиса имел перед собой версию Дан 7 без 13-го стиха; 2) эти 3 имени синонимичны; 3) имя «Сын человеческий» меняется автором 4Q246 на имя «Сын Божий», чтобы выразить мессианскую идею 2 Цар 7:14) наиболее обоснован, на наш взгляд, последний вариант.

Он может иметь подтверждение в свидетельствах более поздних апокрифов, в которых Сын человеческий понимается как Мессия. Если в книге Еноха он представлен небесным владыкой, то в 3-й книге Ездры он — земной царь, потомок царя Давида. Такое же значение он имеет в 1-й главе Евангелия от Луки. Отсюда следует, что евангелист подтверждает индивидуальное толкование мессианских терминов в 4Q246, и кумранская рукопись, в таком случае, является ранней интерпретацией 7-й главы книги Даниила, а внешняя двусмысленность, по всей вероятности, обусловлена двусмысленностью текста книги пророка Даниила. Тем не менее, кумранский апокриф должен понимать данилов термин в мессианском и индивидуальном значении. Вполне вероятно, что такая интерпретация отсутствовала в маккавейскую эпоху, когда «Сын человеческий» отождествлялся с «народом святых Всевышнего». Автор 4Q246, заменяя термин «Сын человеческий» на «Сын Божий», тем самым подчеркивает мессианское значение первого так, как оно выражено в 2 Цар 7:14. «Сын Божий» используется как синоним имени «Сын человеческий», тогда как «Сын Всевышнего», как противопоставление «святые Всевышнего».

Источники и литература

1. Смирнов А., *прот.* Мессианские ожидания и верования иудеев около времен Иисуса Христа (от Маккавейских войн до разрушения Иерусалима римлянами). Спб.: Изд. Олега Абышко, 2010.
2. Юревич Д., *прот.* Ветхозаветные пророчества о Мессии в кумранских рукописях // Христианское чтение. 2005. № 24. С. 128–191
3. Aramaica Qumranica. Proceedings of the Conference on the Aramaic Texts from Qumran in Aix-en-Provence 30 June – 2 July 2008. Eds. Berthelot K., Stökl Ben Ezra D. Leiden, Boston: Brill, 2010.
4. La Bibliothèque de Qumrân. Partie 1: Torah, Genèse: édition bilingue des manuscrits. Eds. Berthelot K., Legrand T., Paul A. Paris: CERF, 2008.

5. Discoveries in the Judaean Desert Qumran XXII. Cave 4 (XVII). Part 3: Parabiblical Texts. Eds. *Brook G., Collins J., Flint P., Greenfield J., Larson E., Newsom C., Puech E. et al.* Oxford: Clarendon Press, 1996.
6. *Caquot A.* Deux Textes Messianiques de Qumrân // *Revue de Qumran*. № 18. 1998. P. 155–171.
7. The Old Testament, Pseudepigrapha. V.1. Apocalyptic Literature and Testaments. Ed. *Charlesworth J. L.*: Darton, Longman, Todd, 1983.
8. *Collins J.* The Scepter and the Star. The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature. New York, London, Toronto, Sydney, Auckland: Doubleday, 1995.
9. *Collins J.* Daniel with an Introduction to Apocalyptic Literature. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1984.
10. *Coppens J.* La relève apocalyptique du messianisme royal. T. 2: Le Fils d'homme vétero-et intertestamentaire. Leuven: University Press, 1983.
11. *Cross F.* The Development of the Jewish Scripts // *The Bible and the Ancient Near East, Essays in Honour of W. F. Albright*. Ed. *Wright G.* New York: Garden City, 1961. P. 133–202.
12. *Cross F.* The Structure of the Apocalypse of “Son of God” (4Q246) // *Emanuel*. Ed. *Kraft R.* Leiden, Boston: Brill, 2003. P. 152–158.
13. La Bible, Ecrits intertestamentaires. Eds. *Dupont-Sommer A., Philonenko M.* Paris: Gallimard, 1987.
14. *Eggle J.* Influences and Traditions Underlying the Vision of Daniel 7:2–14: the Research History from the End of the 19th Century to the Present. Fribourg, Switzerland: Univ. Press; Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2000.
15. *Fitzmyer J.* 4Q246: The “Son of God” Document from Qumran // *Biblica* № 74, 1993. P. 153–174.
16. *Flusser D.* Judaism and the Origins of Christianity. Jerusalem: Magnes, 1988.
17. *Goldwurm H., Scherman N.* Daniel. Traduction et commentaires fondés sur les sources talmudiques, midrachiques et rabbiniques. Paris: Colbo, 2009.
18. *Kessler-Mesquich S.* L'hébreu biblique en 15 leçons: Grammaire fondamentale. Exercices, corrigés, textes bibliques commentés, lexique hébreu-français. Paris: PUR, 2008.

19. *Kuhn K.* The 'One Like a Son of Man' Becomes the 'Son of God' // *The Catholic Biblical Quarterly*, 2007, Т. 69, № 1. P. 22–42.
20. *Milik J.* The Books of Enoch: Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4. Oxford: Clarendon Press, 1976.
21. *Steudel A.* The Eternal Reign of the People of God — collective expectations in Qumran Texts (4Q246 and 1QM) // *Revue de Qumran*, 1996, № 65-68. P. 506–525.
22. *Ulrich, E., Cross, F. et al.*, (eds.). Discoveries in the Judaean Desert XVI. Qumran Cave 4, XI: Psalms to Chronicles. Oxford: Clarendon Press, 2000.
23. *Zimmermann J.* Observations on 4Q246 — The 'Son of God' // *Charlesworth J., Lichtenberger H., Oegema G.*, (eds). *Qumran-Messianism: Studies on the Messianic Expectations in the Dead Sea Scrolls*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1998. P. 175–190.

Условные обозначения

§ — прочтение вероятное;

⋈ — прочтение сомнительное;

°°° — следы букв;

[] — текст отсутствует из-за поврежденной рукописи;

() — слово(а) добавленное(ые);

vacat — пробел.

Диакон Петр Шитиков

ПЕРСПЕКТИВЫ КОГНИТИВНОЙ ТЕОРИИ МЕТАФОРЫ В БИБЛЕЙСКИХ ИССЛЕДОВАНИЯХ

В статье автор рассматривает перспективы применения когнитивной теории метафоры в библейских исследованиях. На материале Евангелия от Иоанна он прослеживает развитие метафорического концепта «Жизнь — это путешествие» и приходит к выводу, что концептуальная картина мира автора Евангелия имеет когнитивные основания, характерные для современного человека.

Ключевые слова: метафора, концепт, когнитивная теория метафоры, Евангелие.

Изучение Библии неизбежно приводит к вопросу о роли образного языка. В Новом Завете речи и проповеди Христа настолько насыщены метафорами, что ближайшие ученики зачастую были вынуждены обращаться к Нему за разъяснениями. Что же делать читателям, живущим через 2000 лет в совершенно иных культурных условиях? Как удостовериться, правильно ли мы понимаем высказывания Христа? В данной статье предлагается рассмотреть феномен метафоры в контексте когнитивной лингвистики. Цель статьи — показать, что популярная в последние десятилетия когнитивная теория метафоры (КТМ) позволяет преодолеть проблемы субъективности интерпретаций отдельных метафор в рамках классической теории. Для этого следует рассмотреть основные теоретические принципы и перспективы применения КТМ к библейским текстам.

Долгое время евангельские метафоры рассматривались в рамках классической теории метафоры, сформулированной еще Аристотелем, где метафора представлена как троп, функции которого сводятся к замещению обычных слов ради украшения речи. Для адекватного понимания смысла такого высказывания требуется мысленно вернуть буквальное слово на место образного. Поиск изначального смысла метафоры приводит к проблеме интерпретации, которая

Диакон Петр Шитиков — кандидат богословия, докторант Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, преподаватель Тобольской духовной семинарии (petrkifa@mail.ru).

Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта РГНФ «Теория, методология и практика переводов Библии на языки народов Российской Федерации, проблемы комментирования», проект № 13–04–00261.

неотвратно встает перед читателем Библии. Например, когда Иисус Христос отсылает к Ироду со словами: «пойдите, скажите этой лисице» (Лук 13:32), Он не утверждает, что Ирод — лесной зверь, но подчеркивает, что он хитрый и коварный как лиса. Перед переводчиком и комментатором встает задача найти адекватное толкование буквального значения метафоры и воспроизвести его любым удобным способом. Однако этот метод лишает перевод объективности. В современном русском переводе В. Кузнецовой этот пример переводится как «идите, скажите этому хищнику». Автор произвольно избрала один референт, который, по ее мнению, больше всех подходит к образу лисицы, навязывая читателю свое субъективное толкование. Ведь для лисицы, помимо хищности, характерны и другие качества (рыжая окраска, пушистый хвост), которые также могут быть атрибутированы Ироду. В таком случае высказывание Христа можно было бы перевести и так: «Идите, скажите этому рыжему».

* * *

Достижения когнитивной лингвистики XX века позволили уйти от субъективности интерпретаций, обратив внимание на познавательные свойства метафоры. Собственно, именно в рамках когнитивной лингвистики метафора впервые стала рассматриваться как самостоятельный объект исследования. Прославленные философы языка Джон Лакофф и Марк Джонсон в своей работе «Метафоры, которыми мы живем» показали, что метафора определяет когнитивные (познавательные) процессы человека, при этом концепты, сформулированные на довербальном уровне, обладают высокой степенью универсальности в рамках культурной картины мира. Авторы убедительно доказали, что метафора коренится в повседневной речи и имеет основания в человеческом опыте жизни: «Большая часть обычной понятийной системы человека структурирована с помощью метафор: т.е. большинство понятий понимается с помощью тех или иных частей других понятий»¹. Мы действительно живем и мыслим метафорическими концептами, которые зачастую остаются неосознанными. По наблюдению Д.Е. Грэди, метафора в рамках когнитивной лингвистики представляет собой уже не отдельно взятое образное высказывание, а комплекс концептуальных ассоциаций².

¹Лакофф Дж., Джонсон М. Метафоры, которыми мы живем. М., 2004. С. 93.

²Grady J.E. Metaphor // The Oxford Handbook of Cognitive Linguistics. Oxford University Press, 2007. P. 188.

Понятие «концепт» является одной из основных категорий когнитивной лингвистики. В своем «Словаре когнитивных терминов» Е.С. Кубрякова, суммируя достижения западных когнитологов, констатирует, что концепт «отвечает представлению о тех смыслах, которыми оперирует человек в процессах мышления и которые отражают содержание опыта и знания, содержание результатов всей человеческой деятельности и процессов познания мира в виде неких «квантов» знания»³. Важно, что информация, сформированная посредством концептов, может включать как сведения об объективном положении дел в мире, так и сведения о воображаемых мирах и возможном положении дел в этих мирах. Концепт — это сумма знаний человечества, которая может быть представлена как универсальный предметный код (см. Н.Н. Жинкин, Л.С. Выготский), выступающий в качестве основы коммуникации.

В случае с метафорой происходит сдвиг, когда целевой (target) концепт, являющийся объектом внимания, мыслится в терминах исходного (source) концепта, который служит источником образности. Этот двуединый метафорический концепт, в свою очередь служит основой метафорического мышления. Дж. Лакофф и М. Тернер отмечают, что число таких базовых метафорических концептов очень невелико. Хотя они могут быть скомбинированы и использованы в новом контексте и поэтических выражениях, однако это многообразие создано из очень немногих базовых метафор. Поэты могут использовать такие метафоры по-новому, но базовый концептуальный ресурс, который используется — остается все тем же. Если это не будет соблюдаться, тогда мы не сможем понять его⁴. Согласно этому принципу базовые концептуальные метафоры рассматриваются как организующая сила для целых групп высказываний, поэтических и повседневных.

Классической иллюстрацией этого принципа служит метафорический концепт «Жизнь — это путешествие», посредством которого осмысливаются основные категории, связанные с жизнью. Данный концепт служит основанием как для мертвых метафор, которые перестали восприниматься как образная речь, так и для авторских поэтических метафор. Например, цель жизни безотчетно осмысливается как конечный пункт пути, поэтому выражение «стремиться к цели» не воспринимается как метафорическое. В то же время в устах Б.

³Кубрякова Е.С. Краткий словарь когнитивных терминов. М., 1997. С. 90.

⁴Lakoff G., Turner M. More Than Cool Reason: A Field Guide to Poetic Metaphor. Chicago: The University of Chicago Press, 1989. P. 26.

Окуджавы данная стертая метафора приобретает поэтическую форму: «ну как дойти до цели, когда ботинки жмут!»⁵. В обоих случаях метафорические высказывания служат проявлением концептуальной метафоры «Жизнь — это путешествие».

В этой связи исследователи указывают на необходимость проводить различие между отдельными метафорическими высказываниями, имеющими основание в языке, и концептуальной метафорой, которая служит их основой⁶. К. Мюллер убедительно показала, что живые и кажущиеся мертвыми метафоры, по сути, являются рефлексам активированных концептуальных метафор⁷. Автор подчеркивает, что мышление не всегда обращается к выразительным средствам языка, в связи с чем когнитивные исследования касаются областей музыки, искусства, нейро-психологии и т.д. Однако лучший доступ к описанию и определению природы обеспечивает именно язык⁸. Посредством лингво-когнитивного анализа исследователь переходит от содержания значений к содержанию самого концепта. З.Д. Попова и И.А. Стернин подчеркивают, что «в сферу смыслов когнитивная лингвистика выходит через лингвистику текста, располагающую средствами обнаружения имплицитных смыслов, лежащих в глубине текстов и не имеющих вербального выражения»⁹. Таким образом, лингво-когнитивный анализ подразумевает выявление концептов, лежащих в основе высказывания.

Поскольку метафорический концепт стоит за метафорическими высказываниями, при семантическом анализе следует отказаться от выявления смысла отдельных образных выражений, но рассматривать их как средства, через которые чаще всего проявляется концепт в речи¹⁰. Это позволит избежать субъективных интерпретаций «странных» высказываний и перейти непосредственно к осознанию структуры концепта.

* * *

⁵ Падучева Е.В. Динамические модели в семантике лексики. М., 2004. С. 171.

⁶ См.: Kövecses Z. Metaphor: a Practical Introduction. Oxford University Press, 2010. P. 4.

⁷ Müller C. Metaphors Dead and Alive, Sleeping and Waking: A Dynamic View. University of Chicago Press, 2008. P. 103.

⁸ Jackendoff R. Languages of the Mind: Essays on Mental Representation. Cambridge, 1993. P. 16.

⁹ Попова З.Д., Стернин И.А. Когнитивная лингвистика. М., 2007. С. 15.

¹⁰ См.: Стернин И.А. Методика исследования структуры концепта // Методологические проблемы когнитивной лингвистики. Воронеж, 2001. С. 61–62.

Как пример рассмотрим раскрытие концептуальной метафоры «Жизнь — это путешествие» в Евангелии от Иоанна¹¹. В классической трактовке данной метафоры, она опирается на концептуальную схему-образ: источник — путь — цель. Дж. Лакофф так объясняет ее логику: «Если вы двигаетесь из источника к месту назначения по пути, то вы должны пройти через каждый пункт пути. Цели понимаются в терминах места назначения, и достижение цели понимается как движение по пути от исходного пункта в конечный пункт»¹².

Автор Евангелия на протяжении текста активно использует элементы данной концептуальной схемы. В первую очередь он обозначает ЦЕЛЬ человеческой жизни:

1. Верующий в Сына имеет **жизнь вечную**, а не верующий в Сына не увидит жизни, но гнев Божий пребывает на нем (3:36).
2. Слушающий слово Мое и верующий в Пославшего Меня имеет жизнь вечную, и на суд **не приходит**, но **перешел** от смерти в жизнь (5:24).
3. Но вы не хотите **придти** ко Мне, чтобы иметь жизнь (5:40).

В примере 1 обозначен результат человеческой жизни — обретение жизни вечной, которая представляется конечной целью успешного жизненного пути, для достижения которой человек должен выполнить условие веры в Сына Божия.

В примере 2 этот образ концептуализируется в терминах метафоры «жизнь — это путь». При этом вера в Сына Божия выступает в роли того условия-пути, по которому должен пройти всякий, стремящийся к цели. Само грамматическое построение примера 3 указывает на причинно-следственные связи внутри этого предложения.

Важно отметить нравственную ориентацию выбранного концепта в евангельском изложении. Здесь четко обозначена нравственная дихотомия «жизнь в

¹¹Пример анализа концептуальных метафор в религиозных текстах: *Jäkel O.* Hypotheses Revisited: The Cognitive Theory of Metaphor Applied to Religious Texts // *Metaphorik.de*. URL: <http://www.metaphorik.de/02/jaekel.htm> (дата обращения: 20.08.2012); *McElhanon K.A.* From Simple Metaphors to Conceptual Blending: The Mapping of Analogical Concepts and the Praxis of Translation // *Journal of Translation*, 2006. Vol. II. № 1. P. 31–81.

¹²*Лакофф Дж.* Женщины, огонь и опасные вещи. Что категории языка говорят нам о мышлении. М., 2004. С. 358.

вере = путь к жизни» и «жизнь в грехе = путь к смерти», которая получает выражение в рамках другой метафоры: «свет — это хорошо, тьма — это плохо».

- 4 Ибо всякий, делающий злое, ненавидит свет и не **идет** к *свету*, чтобы не обличились дела его, потому что они *злы*, а поступающий по правде **идет** к *свету*, дабы явны были дела его, потому что они в Боге соделаны (3:20–21).
- 5 кто **ходит** днем, тот не спотыкается, потому что видит *свет* мира сего; а кто **ходит** ночью, спотыкается, потому что нет *света* с ним (11:9–10).
- 6 **ходите**, пока есть *свет*, чтобы не объяла вас *тьма* : а **ходящий** во *тьме* не знает, куда **идет** (12:35).

В примере 4 обозначенная дихотомия показана со всей ясностью. Участник жизни здесь представлен как идущий по пути добра к свету, либо по пути зла — к тьме. Пример 5 вводит в метафору категорию препятствий на пути, которые служат помехой в достижении конечной цели. Концепт «свет» в примерах 5 и 6 имеет не только коннотативное значение цели пути, как это представлено в примере 4, но указывает на помощь в пути. Примечательно, что Сам Христос употребляет данный концепт, и в смысле цели, и в смысле средства:

- 7 Я — *свет* миру; кто **последует** за Мною, тот не будет **ходить** во *тьме*, но будет иметь *свет* жизни (8:12).

Значение данной фразы можно представить следующим образом: «При помощи света-Христа идущий по жизненному пути может избежать опасностей блуждания во тьме и достигнуть цели — жизни в свете». Та же логика наблюдается и в следующих высказываниях:

- 8 Я есмь **дверь**: кто **войдет** Мною, тот спасется (10:9).
- 9 Я есмь **путь** и истина и жизнь; никто не **приходит** к Отцу, как только через Меня (14:6).

В примерах 8 и 9 Христос призывает мыслить Себя как единственную возможность пройти путь духовной жизни и достигнуть истинной цели — жизни с

Богом. Интересно, что в примере 9 коррелят и референт метафоры «жизнь — это путь» сведены к единому знаменателю и выступают в роли источника концептуализации, так что между ними можно поставить в данном случае знак равенства. При этом, хотя жизнь вечная = жизни в свете = жизни с Богом (примеры 1, 7, 9), Христос подчеркивает, что Он Сам является целью человеческого жизненного пути:

- 10 Никто не может **придти** ко Мне, если не привлечет его Отец, пославший Меня (6:44).
- 11 Всякий, слышавший от Отца и научившийся, **приходит** ко Мне (6: 45).

Тем самым нарушение логики метафорического концепта в примере 9 обусловлено исключительностью личности Христа, в Котором сочетались свойства пути, помощника и самой цели жизни.

Таким образом, даже поверхностный семантический анализ показывает глубинную связь независимых выражений, которые могут и не восприниматься как метафорические, посредством базового концепта, определяющего закономерности мышления о референте в категориях коррелята. По аналогии с Дж. Лаккоффом можно представить логику евангельского метафорического концепта «жизнь — это путь» следующим образом: «Если Вы двигаетесь к цели, вы должны пройти определенным путем. Духовная жизнь имеет две направляющие. Если цель пути — жизнь вечная, жизнь с Богом, жизнь в свете, то помощник, проводник и главное условие ее достижения — Христос: путь, свет и истина. Если же человек идет дорогой зла и лжи, то его цель — тьма и погибель».

Логика рассматриваемой метафоры представляется в высшей степени универсальной и не требующей дополнительной интерпретации. Данный базовый концепт имеет глубокие корни в общечеловеческой культуре и широко представлен в ветхозаветной литературе. Так в Ветхом завете «путь истины» — это жизнь в соответствии с законом:

- 12 Я избрал путь истины, поставил пред собою суды Твои (Пс 118: 30).
- 13 Ты укажешь мне путь жизни: полнота радостей пред лицом Твоим, блаженство в деснице Твоей вовек (Пс 15: 11).

Метафора пути в Ветхом Завете пересекается с метафорой света, в том же контексте, который встречается в Евангелии Иоанна:

14 Итак, мы заблудились от пути истины, и свет правды не светил нам, и солнце не озаряло нас (Прем 5:6).

Кроме того, в свитках Мертвого моря пути истины прямо противопоставляются путям тьмы и обмана¹³.

* * *

Анализ Евангелия от Иоанна показал, что автор регулярно использует набор слов-репрезентатов, с помощью которых в текст вводятся элементы обозначенного метафорического концепта. Важно, что значительная часть высказываний, касающихся вопросов спасения, базируются на данном концепте. Осознание этого факта позволяет подняться над интерпретацией отдельных слов и выражений и рассматривать базовый концепт в его культурологическом контексте. В случае с переводом решение, принятое относительно способов передачи концептуальной метафоры, должно быть транслировано на все частные проявления ее в тексте, которые должны рассматриваться как репрезентация концептуальной картины мира автора. Таким образом, пренебрежение метафорой в переводе, характерное для многих практиков библейского перевода¹⁴, в рамках когнитивной лингвистики невозможно.

Применение принципов когнитивной теории метафоры к библейским текстам оказывается достаточно результативным. Для известного исследователя метафорических концептов А. Вежбицкой очевидно значение введения в библейские исследования категории концепта. Ссылаясь на Лейбница и Паскаля, она показала, что концепт служит той нерасщепляемой единицей интерпретации, которая не подразумевает дальнейшего поиска толкований: «Если понимание основывается на базовых концептах, которые объясняют сами себя на интуитивном уровне и не требуют последующих пояснений, то любые толкова-

¹³Ветхий Завет на страницах Нового. В 4-х томах / Ред. *Бил Г.К., Карсон Д.А.* Т. II. Евангелие от Луки, Евангелие от Иоанна. Черкассы, 2011. С. 402.

¹⁴См.: *Nida E.A.* *Toward a Science of Translation.* Brill, Leiden, 1982.; *Бикман Дж., Келлоу Дж.* Не искажая Слова Божия. Принципы перевода и семантического анализа Библии. СПб., Издательство «Ноах», 1994.

ния здесь неуместны, поскольку они часто основаны на субъективном опыте»¹⁵. Значительная часть изречений Иисуса Христа, по ее мнению, в результате семантического анализа обретает универсальное значение, что, в свою очередь, имеет важные этические последствия. По мнению Б. Хоу, анализ когнитивной метафоры, основанной на воплощенном универсальном опыте человека, делает возможным соотнесение морального языка и дискурса писателей Нового Завета и его современных читателей¹⁶. Проведенный в данной статье анализ призван показать, что концептуальная картина мира автора Евангелия имеет когнитивные основания, актуальные и для современного человека.

Источники и литература

1. Бикман Дж., Келлоу Дж. Не искажая Слова Божия. Принципы перевода и семантического анализа Библии. СПб., Издательство «Ноах», 1994.
2. Ветхий Завет на страницах Нового. В 4-х томах / Ред. Бил Г.К., Карсон Д.А. Т. II. Евангелие от Луки, Евангелие от Иоанна. Черкассы, 2011.
3. Кубрякова Е.С. Краткий словарь когнитивных терминов. М., 1997.
4. Лакофф Дж., Джонсон М. Метафоры, которыми мы живем. М., 2004.
5. Лакофф Дж. Женщины, огонь и опасные вещи. Что категории языка говорят нам о мышлении. М., 2004.
6. Падучева Е.В. Динамические модели в семантике лексики. М. 2004.
7. Попова З.Д., Стернин И.А. Когнитивная лингвистика. М., 2007.
8. Стернин И.А. Методика исследования структуры концепта // Методологические проблемы когнитивной лингвистики. Воронеж, 2001. С. 58–64
9. Grady J.E. Metaphor // The Oxford Handbook of Cognitive Linguistics. Oxford University Press, 2007.
10. Howe B. Because You Bear This Name: Conceptual Metaphor and the Moral Meaning of 1 Peter. Brill, Leiden, Boston, 2006.

¹⁵Wierzbicka A. What Did Jesus Mean? Explaining the Sermon on the Mount and the Parables in Simple and Universal Human Concepts. Oxford University Press, 2001. P. 6–7.

¹⁶Howe B. Because You Bear This Name: Conceptual Metaphor and the Moral Meaning of 1 Peter. Brill, Leiden, Boston, 2006. P. 5.

11. *Jackendoff R.* Languages of the Mind: Essays on Mental Representation. Cambridge, 1993.
12. *Jäkel O.* Hypotheses Revisited: The Cognitive Theory of Metaphor Applied to Religious Texts // *Metaphorik.de*. URL: <http://www.metaphorik.de/02/jaekel.htm> (дата обращения: 20.08.2012).
13. *Kövecses Z.* Metaphor: a Practical Introduction. Oxford University Press, 2010.
14. *Lakoff, G., Turner, M.* More Than Cool Reason: A Field Guide to Poetic Metaphor. Chicago: The University of Chicago Press, 1989.
15. *McElhanon K.A.* From Simple Metaphors to Conceptual Blending: The Mapping of Analogical Concepts and the Praxis of Translation // *Journal of Translation*, 2006. Vol. II. №1. P. 31–81.
16. *Müller C.* Metaphors Dead and Alive, Sleeping and Waking: A Dynamic View. University of Chicago Press, 2008.
17. *Nida E.A.* Toward a Science of Translation. Brill, Leiden, 1982.
18. *Wierzbicka A.* What Did Jesus Mean? Explaining the Sermon on the Mount and the Parables in Simple and Universal Human Concepts. Oxford University Press, 2001.

ANNOTATIONS

***Archpriest Alexander Grin.* Venerable Bede and His Commentaries on the Seven Canonical Epistles**

The article is a summary of the life and literary activity of Venerable Bede. The main part of his works is an interpretation of the Holy Scripture. The article anticipates the first Russian translation of the work of Venerable Bede “The Commentary on Epistle of Divine Jacob”.

Archpriest Alexander Grin is a Candidate of Theology, teacher at the Novgorod Orthodox Theological College.

***Venerable Bede.* The Commentaries on the Seven Canonical Epistles. The Commentary on the Epistle of Saint Jacob the Divine**

For Russian readers Venerable Bede († 735) is known primarily as the “father of English history” and hagiographer, while the greater part of his literary works is devoted to comments on the Scripture. In the Middle Ages a large part of his interpretation was included in the *Glossa ordinaria* (a collection of patristic comments of the Western Church). Venerable Bede is one of the few writers of the Church, that made a commentary on the Epistle of apostle James. “The Interpretation of the Epistle of James Divine” is the first exegetical work of Venerable Bede, translated into the Russian language.

***M.V. Kovshov.* The Problem of the Center of Theology of the Apostle Paul: Prolegomena to an Alternative Approach**

The question of the center of Paul’s theology has not yet found a single solution to a modern biblical scholarship. From the author’s point of view, the main reason for this problem is the wrong setting and inadequate methodology of solution. This article is an attempt to propose an alternative methodology that the author tries out on the example of the Epistle to the Romans. Using the categories of modern literary criticism, the author shows that the culmination of the message and its main theological theme at the same time is the doctrine of adoption and the glorification of man, which is represented in the eighth chapter.

Mikhail Vselodovich Kovshov is a Candidate of Theology, Lecturer at the Moscow Orthodox Theological Academy.

Archpriest Alexander Prokopchuk. The Structure of the Argumentation of the Apostle Paul in His First Epistle to the Corinthians

Considering the First Epistle to the Corinthians topics which are prescribed in the Commandments of Moses (Exodus 20:3, 5, 14–17), Paul never quotes them. This is even strange, since he sees spiritual Israel in the Church (10:18). Disclosure principles of reasoning of the apostle in this epistle is devoted to this study. To support its position on various issues of the Corinthian community, Paul is building a complex evidence. The discussion of each issue is based on specific topics (Relationship with Christ; Sense of redemption, The Holy Spirit, the unity of the church, baptism and the Eucharist; Eschatology, Paul's Example; Championship of Paul: The command of the Lord; necessity of self-restraint; impact on others; Limited of knowledge, Conviction of pride, the Church is not to be tried outside, Punishment, Rules are established in all the churches.) The compare of passages shows that Paul follows certain patterns of thinking, and this model is repeated each time.

Archpriest Alexander Prokopchuk is a Teacher at the St. Tikhon Humanitarian University and cleric of the Moscow Church of Three Saints in Kulishkah.

V.A. Androsova. The Image of the Book with Seven Seals (Rev 5:1): the Problem of the Disappearance from the Further Narrative of the Revelation

This article focuses on “the book with seven seals” (Rev 5:1). The author examines the problem of the disappearance of a meaningful image in the further narrative of the Apocalypse. There are three explanations of this fact: the first is that the book has already performed its role of the character in the Revelation; the second is that the book is the identity to “book” in Rev 10 and the third one is that the apostle John reveals the contents of the book in the following chapters. All these opinions have an impact on the understanding of theological thought and the structure of the Apocalypse.

Veronica Alexandrovna Androsova is a Candidate of Theology and Lecturer at St. Tikhon's Orthodox University.

Deacon Gleb Kursky. Some Aspects of the Image of Jerusalem in the Revelation of Saint Apostle John the Theologian

The article examines the history of the development of the image of Jerusalem in the Old Testament and New Testament literature. Analyzed sections of the Book of

Revelation describes the earthly Jerusalem and the Church as his alternative, as well as the vision of the New Jerusalem — the center of a new universe.

Deacon Gleb Kursky is a Doctoral Student at St. Tikhon's Orthodox University.

K.V. Neklyudov. The Problem of the Early Roman Galilee as a Cultural and Political Context of Proclamation of Jesus (According to the European Historiography of 19–20 Centuries)

The article deals with positions of some European scholars of 19–20 centuries concerning ethnic, religious and political situation in early Roman Galilee considered as a necessary historical context for interpretation of stories of the Galilean ministry of Jesus. Romantic approach gives place to historical-critical method of consideration of Galilean context in works of some scholars of the «history of religions school» and ideologically committed works during the Nazi regime in Germany, who considered the Early roman Galilee as a strong Hellenized land with mixed population (W. Bauer, W. Grundmann). An alternative view on the issues represented in articles of biblical scholar A. Alt, who concluded that Galilee of this period was the area with mainly Jewish population, keeping the old Israelite traditions.

Konstantin Viktorovich Neklyudov is a Head of the Holy Scripture Editorial Board of the Church Research Center “The Orthodox Encyclopedia”.

A.S. Kashkin. The Concept of Holy War in the Book of Deuteronomy

Description of the conquest of Canaan by Israel, accompanied by the destruction of the indigenous population, raises numerous questions and even shudder while reading of the Old Testament. In this regard it is necessary to analyze the origins of this course of action in the teachings of the Book of Deuteronomy about the “holy war”. The article discusses the features of this teaching as well as the critical views of contemporary biblical scholars about the reality and historicity of the relevant provisions of Deuteronomy.

Alexey S. Kashkin is a Candidate of Theology, Associate Professor and Head of the Biblical Studies Chair of Saratov Orthodox Theological Seminary.

Archpriest Dimitry Yurevich. Hireling Who Lost Sheep: Controversy on the Interpretation of John 10:12–13 in the Russian Biblical Studie

The article analyzes the polemic between professors of Moscow and Kiev Theological Academies M.M. Tareev and D.I. Bogdashevsky about the understanding of John

10:12-13. M.M. Tareev argued that the Greek text and its theological meaning allows the translation “the wolf snatches sheep, and [hireling] loses them” instead of traditional translation “the wolf snatches sheep and scatters them”, while D.I. Bogdashevsky defended the traditional viewpoint. Polemic demonstrated that in the study of the Gospel philological component should be complemented by an analysis of the theological content of the text.

Archpriest Dimitry Yurevich is a Candidate of Theology, Vice-Rector for Theological Researches and Head of Biblical Department of St. Petersburg Orthodox Theological Academy.

Priest Alexander Zinovkin. Perception of the Term בַּר אֱנוֹשׁ, “Son of Man” (Dan 7:13) in the Later Second Temple Literature

The article discusses issues related to the understanding and use of the literature in the late Second Temple period, the Aramaic term בַּר אֱנוֹשׁ, “Son of Man”. The analysis of the image of the Son of Man in Dan 7:13 in the context of intertestament literature (Aramaic fragment 4Q246 Apocrypha Daniel, the 1st book of Enoch, the Third book of Ezra) and in the New Testament (1st chapter of the Gospel of Luke) indicates that the term could be perceived as a collective name (Israel), or as a proper indication of the messianic king or of a heavenly being.

Priest Alexander Zinovkin is a Master of Philology of the classical languages, Master of Theology, a Doctoral Student of Philology and classical languages at University of Sorbonne, Laboratory Assistant «Centre Sémitique» CNRS (France), Teacher of St. Petersburg Orthodox Theological Academy.

Deacon Peter Shitikov. Prospects for Cognitive Theory of Metaphor in Biblical Studies

The author examines the perspectives of cognitive metaphor theory in the biblical studies. On the material of the Gospel of John he traces the development of metaphorical concept of “Life — is a journey”. The analysis showed that a conceptual picture of the world of gospel’s author has the cognitive foundations which is typical for a modern man.

Deacon Peter Shitikov is a Candidate of Theology, Doctoral Student at Saint Cyril and Methodius Theological Institute of Postgraduate Studies, Teacher at the Tobolsk Theological Seminary.

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

Статья должна быть подготовлена и оформлена в соответствии с «Требованиями к рукописям, представляемым в журнал СПбПДА «Христианское чтение», которые можно загрузить с адреса: <http://spbpd.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.

Материалы для публикации подаются авторами в журнал только через официальный сайт журнала spbpd.ru из «Личного кабинета» (для авторов, не зарегистрированных на сайте, необходимо это сделать). После регистрации у авторов имеется возможность осуществлять через личный кабинет все действия, связанные с процессом публикации: подавать статью в редакцию путем заполнения соответствующих он-лайн форм 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.

Санкт-Петербургская
православная духовная академия

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

№ 2, 2013

Научно-богословский журнал

ISSN 1814-5574

Журнал зарегистрирован в Федеральной службе по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзоре)

Свидетельство о регистрации
ПИ ФС77-39711 от 7 мая 2010 года

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

Издается с 1821 года

Выходит один раз в два месяца

Адрес редакции:

191167 Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, 17. Издательство СПбПДА

Тел.: +7 812 717 39 89

Эл. почта: editor@pro-spbda.ru

Секретарь: диакон Петр Филонов

Редакторы-корректоры: Д.В. Волужков, О.В. Пржигодзкая, свящ. Алексей Красавин,
Антоний Ковалевич, Максим Никулин

Верстка: диакон Петр Филонов

Верстка осуществлена в издательской системе $\text{X}_{\text{D}}^{\text{L}}\text{T}_{\text{E}}\text{X}$

Дизайн обложки: Максим Домасев

Подписано в печать: 30 сентября 2013 г. Формат 70 x 100 / 16

Гарнитура: Nimbus Roman №9 и Linux Libertine

Тираж 400 экз. Объем журнала: 13 а.л.

На 1-ой странице обложки — фрагмент театра римского периода в Бейт Шеане, фоновая фотография — общий вид на Бейт Шеан, врезка на последней странице обложки — мозаика из Сепфориса (использованы фотографии прот. Д. Юревича)