

Д. Гатри

Введение в Новый Завет

Предисловие к русскому изданию	3
Глава 1. Евангелия	5
Глава 2. Евангелие от Матфея	13
Глава 3. Евангелие от Марка	37
Глава 4. Евангелие от Луки	69
Глава 5. Синоптическая проблема	95
Глава 6. Метод "Истории форм" и его развитие.....	152
Глава 7. Евангелие от Иоанна.....	183
Глава 8. Деяния Апостолов.....	260
Глава 9. Послание к Римлянам	300
Глава 10. Послания к Коринфянам	323
Глава 11. Послание к Галатам	347
Глава 12. Тюремные послания	365
Глава 13. Послание к Эфессянам	370
Глава 14. Послание к Филлипийцам.....	403
Глава 15. Послание к Колоссянам.....	420
Глава 16. Послания к Фессалоникийцам.....	436
Глава 17. Пастырские послания	453
Глава 18. Послание к Филимону.....	494
Глава 19. Послание к Евреям.....	500
Глава 20. Послание Иакова	541
Глава 21. Первое послание Петра	570
Глава 22. Второе послание Петра	604
Глава 23. Послания Иоанна	643
Глава 24. Послание Иуды.....	675
Глава 25. Книга Откровения.....	695
Приложение I. Собрание посланий Павла	738
Приложение II. Хронология жизни Павла	749
Приложение III. Эпистолярная псевдоэпиграфия	757
Приложение IV. Дальнейшее рассмотрение синоптической проблемы	770
Именной указатель	781
Глоссарий	800
Список сокращений	809

Предисловие к русскому изданию

Книг по введению в Новый Завет написано много, но почти все - на английском, немецком и французском языках. Поэтому нужда в подобной литературе на русском языке ощущается давно, и книга английского ученого, преподавателя языка и литературы Нового Завета Лондонского Библейского Колледжа Дональда Гатри прекрасный ответ на эту нужду. Выбор на эту книгу пал не случайно. С одной стороны это серьезный академический труд. А с другой стороны - автор объективно и непредвзято освещает почти все существующие на сегодняшний день изыскания в области Нового Завета.

Люди смотрят на Библию, а значит и на Новый Завет, двояко. Одни принимают ее как Слово Божие, данное Богом для назидания и поучения верующих, другие - как один из видов древней литературы. Но те и другие по необходимости задают вводные вопросы об авторстве, времени и месте написания, стиле и языке, об исторических обстоятельствах, так как ответы на эти вопросы поясняют содержание. Верующие ученые рассматривают эти вопросы с убежденностью в полном богодухновении и Божьем водительстве человеческих соавторов книг Священного Писания. Но не все специалисты придерживаются этой точки зрения. Многие придают большее значение человеческой части авторства, иногда даже исключая божественное, и потому впадают в скептическую и отрицательную критику. Много богословских книг основано на такой критике. Их заключения могут быть выведены на основе либо "критики источников", которая ищет письменные источники, лежащие в основе книг Нового Завета, либо метода "истории форм", который ищет отдельные формы проявления устного предания, существовавшего до написания книг, либо метода "истории редакций", который ищет добавления авторов-редакторов, либо "текстуальной критики", которая старается уточнить текст оригинала. В чем-то эти заключения допустимы, так как они субъективны, но читателю надо относиться ко всему, что пишут о Библии, критически. История библейской критики советского периода свидетельствует, как некорректно можно использовать богословский анализ, спекулируя на незнании читателя. Дональд Гатри постарался дать введение к книгам Нового Завета с достаточно консервативной точки зрения верующего ученого, но, учитывая существование разных теорий и замечаний о книгах и содержании Нового Завета, он их включил в свой труд и представил на суд читателей. Он не старается дать разрешение спорных вопросов, а просто разбирает современные критические мнения, находящиеся в других книгах. Он не пропускает ни одного мнения, выраженного когда-то учеными, чтобы читатель Нового Завета знал, какие вопросы уже поднимались, хотя он не поддерживает эти мнения.

Книга Д. Гатри содержит много информации и библиографического материала и потому полезна для серьезного читателя. В ней он найдет обширную информацию о среде и исторической обстановке, о времени и местах написания Книг Нового Завета, о цели и назначении книг, их содержании и богословском значении в христианстве.

Научная дискуссия о Библии широко распространена на Западе и не представляет собой камня преткновения для веры, однако в бывшем Советском Союзе Библия не изучалась с научной точки зрения. Советская библеистика чаще всего огульно отвергала текст Писания как ненужный древний миф, либо использовала гипотезы и предположения либерального богословия для разрушения веры, представляя их как научно доказанные факты. С другой стороны верующие часто считают, что кроме прямого чтения и цитирования, поднятие вопросов авторства оскверняет Слово Божье. Книга Гатри представляет третье положение, которое принимает Слово Божье, как богодухновенную истину, считая ее настолько твердой и великой, и такой чистой, что ее ничто не может ни умалить, ни осквернить, но при этом всестороннее изучение этого Слова является

наставлением Самого Господа Иисуса Христа, который сказал: "Исследуйте Писания, ибо вы думаете чрез них иметь жизнь вечную; а они свидетельствуют о Мне" (Ин.5.39).

Н. А. Александренко.

*Доктор богословия Нового Завета, доктор классической филологии, профессор
Луизианского колледжа (США).*

Глава 1. Евангелия

I. ОБЩЕЕ ВВЕДЕНИЕ

Четыре Евангелия всегда вызывали особый интерес у христиан. Они являются основным источником знания о жизни нашего Господа, потому что без них это знание было бы низведено до уровня отрывочных сведений. И поэтому неудивительно, что ученые сосредоточили особое внимание именно на них. Очевидно, тем не менее, что никакие другие книги Нового Завета не являются столь трудными для критического исследования, как эти. Большинство вопросов, поднятых библейской критикой, все еще являются предметом дискуссий, хотя наиболее радикальные теории теперь почти полностью отвергнуты. Прежде, чем обратиться к рассмотрению этих вопросов, мы постараемся дать общую оценку Евангелиям в их современном виде, так как они несомненно оказали глубокое влияние на развитие христианской мысли, независимо от любой критической оценки. Такой подход отличается от некоторых современных школ критики, начинающих с предположений, которые искажают ценность существующих Евангелий. Принципы таких школ будут полностью рассмотрены ниже. Данное же исследование основывается на убеждении, что именно Евангелия, а не их источники и их происхождение, сформировали христианскую историю, и последние должны рассматриваться в свете Евангелий.

II. ЛИТЕРАТУРНАЯ ФОРМА ЕВАНГЕЛИЙ

Нашей первой задачей является определение литературного характера Евангелий. Мы должны ответить на вопрос, что они из себя представляют. Ответить на него гораздо труднее, чем это может показаться с первого взгляда. Евангелия - это несомненно повествования, которые описывают дела и слова Иисуса. Но это не биографии в принятом смысле этого слова. Они затрагивают лишь краткий период жизни Иисуса. Они очень мало говорят нам о Его детстве и юности. Сведения, содержащиеся в них, совершенно не отражают психологической картины Его развития. Кроме отрывочных сведений о первых годах Его жизни, основное внимание уделено краткому периоду Его общественного служения и особенно смерти и воскресения. И не случайно они называются Евангелиями, т.е. благовестиями¹.

А. Жанр Евангелий

Было много дискуссий по поводу жанра Евангелий. Уникальна ли форма этих книг или существуют параллели, которые могли бы дать образец их жанру? Мнение, что они не имеют никакой связи с другими древними биографическими повествованиями, было недавно подвергнуто резкой критике. С литературной точки зрения нельзя утверждать, что это совершенно новый жанр, так как каждая новая форма связана с предыдущими. С другой стороны, сравнение с литературной точки зрения с другими древними трудами, не имеющими общей цели написания, приводят к неправильному пониманию Евангелий. И поэтому немаловажно рассмотреть различные точки зрения, которые были предложены для объяснения нашего подхода к Евангелиям в целом.

1. Биографии

Было проведено сравнение с древними греко-римскими биографиями. Толберт считает, что такое сравнение является ключом к пониманию Евангелий². Он пытается показать, что мифологическая точка зрения этих древних биографий имеет отношение к Евангелиям. Он ссылается на категории богов и людей и на промежуточные категории вечности и

бессмертия. Миф о богочеловеке в греческих и других культах является, по его мнению, ключом к пониманию представления первых христиан о Христе. Аргументы Толберта были подвергнуты глубокому изучению Д. Е. Оном³, который отверг многие основные предположения Толберта. Он считает неубедительным мнение, что жанр Евангелий такой же, как и греко-римских биографий.

2. Аретологии

Была предложена еще одна категория, которая рассматривалась как возможное объяснение литературной формы Евангелий. Это аретологии, т.е. повествования о чудесных делах, совершенных Богом или героем. В них внимание сосредотачивалось на греческом богочеловеке, и поэтому они предлагаются как образец повествования об Иисусе. Но эта точка зрения очень спекулятивна, так как едва ли можно утверждать, что не существовало такой литературной аналогии, сравнение которой с Иисусом было бы совершенно необоснованным⁴.

3. Лекционари

Была выдвинута еще одна теория происхождения Евангелий, согласно которой они были составлены по образцу еврейских лекционариев (богослужебных книг, которые делились на определенные календарные циклы). По мнению П. Каррингтона⁵ Евангелия были составлены для использования во время общественных богослужений. Он уделяет особое внимание Евангелию от Марка, считая, что во многих манускриптах текст делится на отделы соответственно четырем субботам в месяц, а добавочные четырнадцать отделов предназначались для особых случаев.

Подобная теория выдвинута Гилдингом⁶ относительно четвертого Евангелия. Он считает, что Евангелие от Иоанна соответствует трехгодичному еврейскому циклу чтений. Это значит, что Иоанн выбрал из еврейского цикла чтений по одному отрывку на каждую неделю, независимо от года, когда он читался. Эта гипотеза имеет некоторое основание, так как Иоанн ставит больший акцент на еврейских праздниках, чем все другие авторы Евангелий. Но хотя она и имеет много сторонников, многие из предполагаемых параллелей между еврейскими чтениями и текстом Евангелия недостаточно убедительны.

Третья и более поздняя попытка поддержать эту гипотезу была предпринята М.Д. Гоулдером. По его мнению Евангелие от Матфея также соответствует еврейскому циклу чтений. Он разделил Евангелие на отделы, соответствующие, как он считает, чтениям Ветхого Завета, на каждую неделю. Хотя он и согласен с делением текста, сделанного Каррингтоном, тем не менее, он признает трудности в проведении параллелей. Но в целом эти теории сталкиваются с невозможностью доказать, что эти чтения проводились в первом веке. Приведенные данные имеют ввиду, скорее всего, более поздний период записи чтений. Л. Моррис⁸ указывает на то, что данные свидетельствуют в пользу ранней датировки Евангелий, что никак не связано с гипотетическими чтениями.

4. Мидраш

Еще одна теория относительно жанра Евангелий основывается на происхождении их от еврейского мидраша. Гоулдер сравнивает еврейский мидраш с Евангелием от Матфея, о чем мы говорили выше. Особое значение этому сравнению придает Р. Гундри⁹. Но прежде всего необходимо выяснить, что понимает каждый отдельный ученый под мидрашем, так как это слово используется в различных значениях. Гундри иногда применяет его ко всему Евангелию в целом, иногда к отдельным его частям. Он, по-видимому, рассматривает

элементы мидраша как неисторическое приукрашивание текста. Но тогда возникает вопрос, существовала ли такая литературная практика в еврейском подходе к истории. А то, что Евангелие от Матфея представляло собой подобный образец, едва ли можно считать обоснованным¹⁰.

Б. Структура Евангелий

Если согласиться с мнением, что не существует адекватных параллелей евангельского жанра, то необходимо выяснить, в какой степени применимы в данном случае принципы литературной критики. Новозаветные ученые не уделяли большого внимания принципам литературной критики, применяемых при изучении других литературных произведений. Можно ли тогда рассматривать Евангелия как литературные произведения наряду с другими трудами? Так как до сих пор не существует общего мнения относительно жанра, к которому можно их отнести, мы имеем все основания считать Евангелия уникальными.

Многие литературные критики считают, что любое литературное произведение можно рассматривать как источник исторической информации лишь после того, как оно не подвергнуто литературной критике. Литературный критик подходит к материалу с различных точек зрения. Например, Н. Р. Петерсен¹¹ написана книга по литературной критике, в которой он считает, что у Марка необходимо различать время повествования и время событий в его Евангелии и между повествовательным миром и реальным миром в Деяниях. В последнем случае он считает, что если сравнивать Павла и Луку, то Павел дает больше информации для литературного изучения. Но надо признать, что Евангелия и Деяния не романы, а повествования совершенно иного рода, и их едва ли можно исследовать с помощью подобных критических методов.

Литературная критика может оказать помощь в вопросах, касающихся текста. Как можно документ разделить на части? Какое значение имеет весь текст и какое значение можно приписать частям? Как можно объяснить порядок изложения?¹²

Несколько иным подходом к литературной критике является структурализм, который различает внешнюю и внутреннюю структуру текста. Результатом такого подхода является утверждение, что текст может содержать в одно и то же время разные семантические уровни. Текст становится своего рода языком знаков¹³. Такого рода исследование не входит в нашу задачу, но это надо учитывать в процессе толкования.

В. Евангелия как благовестие

Традиционно эти книги называются Евангелиями. Само слово означает "благая весть". Этим словом начинается повествование Марка о делах и учении Иисуса. Суть Благой Вести заключена в содержании повествований. Все евангелисты посвящают значительную часть своих книг последней неделе жизни Иисуса. Марк фактически посвящает треть своего Евангелия этой серии событий. Другие евангелисты, хотя и в несколько меньшей степени, делают то же самое. Основной их целью, несомненно, было описание Его смерти. Описание благих дел, чудес и учения должно рассматриваться в перспективе, стремящейся к смерти и Воскресению Иисуса. Именно смерть и Воскресение Христа были главной темой проповеди первых христиан.

Это составляет основное отличие Евангелий от всех других биографических произведений и является основным в оценке уникальности этих Писаний. Надо учитывать все возможные параллели, но никогда нельзя забывать о специфическом характере Евангелий. Уникальность центральной фигуры Евангелий делает их уникальными.

Признание этого факта не исключает возможности их критического исследования, но поспешное и безусловное помещение их в один ряд со светской литературой здесь неприемлемо¹⁴.

III. МОТИВЫ НАПИСАНИЯ ЕВАНГЕЛИЙ

Различные цели, приведшие к написанию разных Евангелий, мы рассмотрим ниже, когда будем говорить о каждом Евангелии в отдельности. Сейчас же мы остановимся на общих мотивах, приведших к описанию евангельских событий, так как никаких образцов, предшествовавших написанию Евангелий, не существовало.

Сначала устное апостольское свидетельство имело такой огромный вес, что достоверное и последовательное благовестие в письменной форме могло и не восприниматься. Несомненно, что для восточного менталитета слово имеет больший авторитет, чем письменный документ, и поэтому необходимость в письменных свидетельствах появляется только после смерти непосредственного очевидца. В этом случае могло пройти немало времени, прежде чем появились первые Евангелия. Проблему датировки Евангелий мы будем рассматривать ниже, но здесь надо заметить, что для понимания происхождения Евангелий нет необходимости допускать длинный период устного предания. Быстрое распространение христианства ускорило написание Евангелий, потому что апостолы не были вездесущими. Из предисловия Луки совершенно ясно, что до того, как сам Лука написал Евангелие, уже некоторое время существовали другие Евангелия. Мы не имеем никаких данных, какое из них было написано первым, и эта неуверенность должна лежать в основе нашей оценки мнения о том, что сначала не было никаких мотивов для написания Евангелий.

Часто утверждается, что более позднее написание Евангелий было вызвано широко распространенным в то время мнением, что парусил (*parousia*, от греч. *παρουσία*), или возвращение Христа, уже близка, и в записи благовестия нет необходимости. Какой в этом смысл, если Господь может вернуться в любой момент? И поэтому необходимость в письменном свидетельстве о рождении Церкви могла появиться только тогда, когда стало очевидным, что Церковь будет иметь длительную историю. Это достаточно обоснованное предположение и его можно принять, но нет полной уверенности, что оно правильно. Новозаветные послания предвосхищают канонические Евангелия. Кроме того, наш Господь ясно сказал, что до парусии все народы должны услышать Евангелие. И тогда вполне разумно допустить, что некоторые первые проповедники увидели необходимость в использовании письменных свидетельств. В таком случае можно допустить и то, что написание книг в целях евангелизации считалось основным в приготовлении Церкви к парусии.

Кроме того нельзя не учитывать дороговизну письменных принадлежностей и трудность в получении достоверных данных. Первое нельзя с легкостью отвергать, так как письменные принадлежности были действительно очень дорогими, но также трудно понять, почему эта проблема стала более разрешима в более позднее время. Что касается добычи материала, то она обусловлена происхождением Евангелий. Если все евангелисты должны были искать материал, то для этого необходимо было какое-то время, но такое объяснение не является единственным, ни самым важным для выяснения происхождения Евангелий, как мы это увидим, когда будем рассматривать синоптическую проблему.

Несомненно, что существовало много мотивов для написания Евангелий. Необходимость в исторических письменных свидетельствах и в катехизических (учебных) целях не вызывает никакого сомнения. Если среди евреев устные наставления высоко почитались,

то вряд ли они могли иметь такое же значение для обращенных из язычников. Для языческой евангелизационной миссии письменные документы могли оказать огромную помощь. И хотя эта необходимость была осознана не сразу, она несомненно ощущалась в миссионерской Церкви на самых ранних этапах ее развития. Тесно связанными с евангелизационными целями были и апологетические потребности. Нехристианский мир несомненно хотел знать, кто такой Иисус, и можно легко понять настоятельную необходимость в авторитетном ответе. Если поначалу было достаточно апостольского устного свидетельства, то по мере расширения работы по евангелизации появилась необходимость в письменных свидетельствах.

Считается, что литургические цели также играли роль в написании, по крайней мере, некоторых Евангелий, и эти теории мы рассмотрим ниже. Но независимо от этих целей, почти несомненно, что некоторые сообщения о жизни, учении, смерти и Воскресении Иисуса были введены в христианское богослужение с раннего времени. И хотя фактических очевидцев было достаточно, но в языческих районах, где не было непосредственных свидетелей из Палестины, Евангелия могли быть написаны довольно рано.

О многообразии причин, приведших к написанию Евангелий было сказано достаточно много. Так, по собственному свидетельству Луки, было предпринято много попыток, но лишь четыре Евангелия дошли до нас как достоверные документы. Ниже мы кратко остановимся на принятии ранней Церковью этих Евангелий и непризнании всех других. Огромное количество более поздних апокрифических Евангелий свидетельствует как о постоянных попытках запечатлеть подробности, опущенные христианской Церковью, так и о твердом ее решении признать их недостоверными. Некоторые ученые считают, что среди массы недостоверного материала могли сохраниться подлинные изречения Господа¹⁵.

IV. МЕСТО ЕВАНГЕЛИЙ В НОВОМ ЗАВЕТЕ

В нашу задачу не входит изучение развития канона¹⁶, но мы должны кратко остановиться на отношении ранней Церкви к Евангелиям, чтобы увидеть проблемы их признания в правильной перспективе.

Все имеющиеся данные ясно показывают, что к концу II века четыре Евангелия были признаны не только достоверными, но и как Священные Писания на уровне Ветхого Завета. Иринеи считает, что четыре Евангелия отражают четыре стороны света, четыре ветра и необходимость в четырех столбах в здании¹⁷. Хотя с его манерой рассуждения можно и не согласиться, но его мнение об исключительном использовании четырех Евангелий не может быть подвергнуто никакому сомнению. Кроме того, он называет каждое Евангелие по имени его традиционного автора. Он в общих чертах говорит о доктрине богодухновенности Евангелий. Может быть, Иринеи и не совсем критичен в своем подходе, но это не значит, что его свидетельство не было основано на здравом предании. По крайней мере его нельзя обойти при рассмотрении вопросов, касающихся канонизации.

Хотя Климент Александрийский и цитирует другие Евангелия, как, например, Евангелие Египтян, он делает четкое различие между ними и четырьмя каноническими Евангелиями. Тертуллиан же цитирует исключительно четыре Евангелия и утверждает их авторитет на том основании, что они были написаны апостолами или их непосредственными сотрудниками. Ни один из этих писателей не подвергает сомнению происхождение этих Евангелий в апостольское время, хотя их подходы и были подвергнуты современными

учеными резкой критике. Вполне вероятно, что отцы церкви были ближе к истине, чем думают критики.

Данные до 180 г. от Р.Х. менее определены, но они, тем не менее, говорят о большом почитании четырех Евангелий с самых ранних времен. "Диатессарон" Татиана представляет собой выдержки из четырех Евангелий и интересен тем, что показывает затруднения, которые тогда вызвали четыре Евангелия¹⁸. Несмотря на довольно большое влияние этой книги на Восточную Церковь, она была вскоре вытеснена отдельными Евангелиями, что говорит о внимании, которое уделялось синоптическим Евангелиям, несмотря на большое количество общего материала, который в них содержался. Достоверные свидетельства интересовали христиан более, чем сведения о жизни Христа, вычлененные из писаний и расположенные в хронологическом порядке. Еще Иустин Мученик, по-видимому, знал и использовал все Евангелия, хотя сказать об этом с уверенностью нельзя из-за неточности его цитат. Для рассмотрения нашей задачи важными являются его ссылки на "воспоминания апостолов", которые использовались в общественном богослужении. Эти воспоминания были названы "евангелиями" (επαγγελια /evangelia/), из чего следует, что они считались авторитетными благодаря их прямой связи с апостольскими воспоминаниями.

Как Климент Римский, так и Игнатий, использовали евангельский материал, хотя больше в виде ссылок, чем цитат. Весь этот материал, однако, имеет параллели в канонических Евангелиях за исключением одного отрывка у Игнатия, который содержит в себе изречение нашего Господа из какого-то неизвестного источника¹⁹. Тем не менее, нет полной уверенности, что эти писатели действительно были знакомы с письменными Евангелиями. Кестер²⁰, например, считает, что это были скорее до-синоптические предания. Однако, Евангелие Поликарпа содержит в себе параллели с нашими Евангелиями, что свидетельствует о его бесспорном знании их²¹. Но возникает сомнение, что все эти авторы знали Евангелие от Иоанна.

Для до-апостольского периода очень важным является свидетельство Папия, хотя оно вызывает много вопросов. Поскольку мы подробно остановимся на нем при рассмотрении проблем, касающихся канонизации, здесь следует только отметить, что свидетельство Папия не противоречит патристическим данным. Во-первых, он упоминает Матфея и Марка, что является самым ранним свидетельством об авторстве Евангелий. Во-вторых, он считал, что Марк был переводчиком Петра, а Матфей писал на еврейском языке. Несмотря на то, что эти утверждения подвергались резкой критике, они остаются очень важными, так как относятся к очень ранней дате.

V. ЛУЧШИЙ ПОДХОД К ЕВАНГЕЛИЯМ

Прежде чем перейти к изучению каждого Евангелия в отдельности, необходимо указать на некоторые преимущества подхода, примененного в этом введении. Во-первых, он ставит проблемы источников и их происхождения, считая их вспомогательными для понимания и оценки существующих Евангелий, и что придавать им особое значение не имеет смысла. Однако, наш метод отнюдь не столь прост, так как некоторые дискуссии по поводу отдельных Евангелий связаны с выводами, касающимися источников или формирования преданий. В некоторых случаях эти выводы предвосхищаются, хотя пути, которыми они достигаются, будут рассматриваться в соответствующих разделах.

Вторым преимуществом этого подхода является то, что он позволяет рассматривать каждое Евангелие в отдельности независимо от предполагаемого порядка их написания.

Здесь сохраняется канонический порядок. Многие важные аспекты каждого Евангелия могут быть рассмотрены независимо от решения проблемы их взаимосвязи.

Считаем необходимым кратко остановиться на общепринятых теориях происхождения первых трех Евангелий. Критика источников обычно полагает, что самым первым было написано Евангелие от Марка. Впоследствии Матфей и Лука использовали его и другой письменный источник ("Q"), содержащий главным образом изречения и несколько особых преданий в письменной или устной их форме ("M" и "L"). Метод "истории форм" руководствуется тем принципом, что самцы ранние предания существовали как отдельные рассказы, которые впоследствии были собраны в письменные источники и таким образом вошли в наши Евангелия. Как критика источников, так и метод "истории форм", вместе с направлением "история редакций" будут полностью рассмотрены ниже.

Что же касается Евангелия от Иоанна, то оно требует совершенно иного подхода и будет рассмотрено только после обсуждения синоптической проблемы.

Примечания

¹ Ср. рассмотрение Ф. Ф. Брюсом истинности понятия "Евангелие" (BJRL 45 (1963), pp. 319-339). Использование слова *επαγγελιον* /*evangelion*/ как описания жизни и деятельности Иисуса подтверждается Иустином Мучеником (Apol. i. 66), но остается невыясненным, насколько раньше Иустина это слово применялось. Основное значение этого слова "благая весть" употреблялось как в светском, так и в сакральном смысле. Это слово можно встретить в Ветхом Завете, хотя существуют также параллели с обозначением поклонения императору. См. обзор развития значения этого слова: А. Wikenhauser, *New Testament Introduction*, pp. 150-155.

² *What is a Gospel? The Genre of the Canonical Gospels* (1977). Ср. также: J. Drury, "What are the gospels?", ET 87 (1976), pp. 324-328. См. работу: С. W. Votaw, *The Gospels and Contemporary Biographies in the Graeco-Roman World* (1970), где содержится репринтное издание сборника статей 1915 года, в которых предложена точка зрения на Евангелия как на популярные биографии, сопоставимые с другими античными произведениями.

³ См.: GP II, pp. 9-60. См. также: G. N. Stanton, *Jesus of Nazareth in New Testament Teaching* (1974), pp. 118-126, где содержится тщательный анализ греко-римской библиографии в сравнении с Евангелиями.

⁴ См.: M. Hadas and M. Smith, *Heroes and Gods: Spiritual Biographies in Antiquity* (1965).

Гадас исследует аретологию античности, а Смит выборочно рассматривает четыре работы, включая Евангелие от Луки, которое, как он считает, отражает аретологическую традицию. См. также: M. Smith, "Prolegomena to a discussion of Aretologies, Divine Men, the Gospels and Jesus", JBL 90 (1971), pp. 74-99. Против этой точки зрения ср.: Н. С. Kee, "Aretalogy and Gospel", JBL 92 (1973), pp. 402-422; D. L. Tiede, *The Charismatic Figure as Miracle Worker* (1972). Ср. также: P. L. Shuler, *A Genre for the Gospels* (1982), pp. 15 ff.

⁵ *The Primitive Christian Calendar* (1952). Эта теория подверглась резкой критике: С. F. Evans, JTS n.s. 14 (1963), pp. 140-146. Ср. также: R. P. Martin, *Mark: Evangelist and Theologian* (1972), pp. 82-87.

⁶ *The Fourth Gospel and Jewish Worship* (1960). См. критику этих взглядов: L. Morris, *The New Testament and Jewish Lectionaries* (1964), chapter 3.

⁷ *Midrash and Lection in Matthew* (1974). Ср.: idem, *The Evangelists' Calendar* (1978).

⁸ "The Gospels and the Jewish Lectionaries", in GP III, pp. 129-156. Моррис указывает на то, что ни одна теория лекционариев не в состоянии объяснить причину использования христианами этих книг, основанных целиком и полностью на законе. Автор делает вывод, что нет никаких разумных оснований допускать, что евангелисты ставили перед собой цель написать наставительные лекционарии.

⁹ Matthew: A Commentary on his Literary and Theological Art (1982).

¹⁰ Обзор современной иудейской историографии см.: R. T. France, "Jewish Historiography, Midrash and the Gospels", GP III, pp. 99-127. В этом же сборнике Пейн выступил с резкой критикой позиции Гундри (pp. 177-215).

¹¹ Literary Criticism for New Testament Critics (1978).

¹² Путеводитель по проблемам литературной критики - K. C. Hill, Interpreting Literature: History, Drama and Fiction, Philosophy, Rhetoric (1966).

¹³ Ср.: J. D. Crossan, "Waking the Bible: Biblical Hermeneutic and Literary Imagination", Interpretation 32 (1978), pp. 269-285; A. Thistelton, "Keeping up with Recent Studies II, Structuralism and Biblical Studies", ET 89 (1977-8), pp. 329-335; D. Patte, What is Structural Exegesis? (1976). Опыт применения структуралистской экзегезы см.: E. V. McKnight, Meaning in Texts: The Historical Shaping of Narrative Hermeneutics (1978), в которой анализируется отрывок Лк. 5.1-11. См. также: D. and A. Patte, Structural Exegesis: From Theory to Practice: Exegesis of Mark 15 and 16: Hermeneutical Implications (1978).

¹⁴ Наибольшее сходство обнаруживается с произведением Филострата "Жизнь Апполония Тианского" и Лукиана "Лжепророк". Ср.: C. K. Barrett, Luke the Historian in Recent Study (1961), pp. 13-15. В книге: G. Stanton, Jesus of Nazareth, p. 128, отмечается отсутствие какой-либо информации об Учителе Праведности из Кумрана как о конкретном человеке, что лишний раз подтверждает уникальность Евангелий. Это положение развивается далее сопоставлением канонических Евангелий с Евангелием от Фомы (см.: Stanton, op. cit., pp. 129-136).

¹⁵ Ср.: J. Jeremias, Unknown Sayings of Jesus (1957).

¹⁶ Обзор раннехристианских подходов к Евангелиям см.: A. H. McNeile, INT (1953); A. Souter, The Text and Canon of the New Testament (1954); Oxford Society, The New Testament in the Apostolic Fathers (1905); J. Кнох, Marcion and the New Testament (1942); E. C. Blackman, Marcion and his Influence (1948); J. N. Sanders, The Fourth Gospel in the Early Church (1943); J. N. Birdsall, "Canon of the New Testament", NBD, pp. 194-199; B. Childs, The New Testament as Canon (1984); H. Y. Gamble, The New Testament Canon. Its Making and Meaning (1985); B. M. Metzger, The Canon of the New Testament (1987), Сборник статей немецких авторов, посвященных канону см.: Kasemann, Das Neue Testament als Kanon (1970).

¹⁷ Англ. пер. Иринаея см.: A New Eusebius (ed. J. Stevenson, 1957), p. 122.

¹⁸ Некоторые ученые полагают, что помимо евангельского материала в Диатессарон (Diatessaron) Татиана были включены также и другие данные. Действительно, Виктор из Капуи называет этот труд Диапенте (Diapente - с лат., греч. музыкальная квинта, в отличие от Diatessaron - музыкальная кварта, зд. намек на то, что его труд включал не только четыре Евангелия, но и дополнительный материал - прим. перев.); см.: G. Quispel, VC 13 (1959), pp. 87-117; H. Montefiore and H. E. W. Turner, Thomas and the Evangelists, 1962, pp. 25-27), из чего становится очевидно, что Татиан использовал также неканонические Евангелия.

¹⁹ См.: A. Souter, The Text and Canon of the New Testament (1954), p. 149.

²⁰ Synoptische Uberlieferung bei den apostolischen Vatern (1957).

²¹ Кестер допускает, что Поликарп был знаком с Евангелиями от Матфея и Луки, хотя он и датирует их временем позднее Игнатия. Подобная точка зрения вызвана тем, что Кестер разделяет мнение Гаррисона о том, что главы 1-12 послания Поликарпа написаны намного позднее (P. N. Harrison, Polycarp's Two Epistles to the Philippians, 1936).

Глава 2. Евангелие от Матфея

Цитирование этого Евангелия в раннехристианских писаниях говорит о том, *что* им пользовались гораздо чаще, чем другими Евангелиями¹. Некоторые причины этого мы рассмотрим ниже, когда будем говорить о цели и структуре Евангелия, особенно литургической цели его использования. Книга эта не выходила из употребления на протяжении всей христианской истории и имела огромное влияние, во многом благодаря Нагорной проповеди.

I. ХАРАКТЕРИСТИКИ

А. Краткость

Характерной чертой этого Евангелия по сравнению, например, с Евангелием от Марка, является краткость его повествований. Это видно из сравнения описания смерти Иоанна Крестителя (Мф. 14.3-12; Мк. 6.17-29), эпизода исцеления бесноватого мальчика (Мф. 17.14-21; Мк. 9.14-20). Возможно, именно эта особенность, наряду с общим порядком изложения материала у Матфея, явилась причиной столь широкого употребления этого Евангелия ранней Церковью в литургических целях.

Б. Мессианская идея

У ранних христиан естественный интерес вызывали мессианские обетования, которые исполнились в Иисусе Христе, и Евангелие от Матфея в значительной степени отражает этот интерес. В нем имеется много цитат из Ветхого Завета, которые можно разделить на две категории. Большинство из них взяты из Септуагинты. Они вводятся различными формулировками или являются естественным выводом из повествования без специального их введения. Но Матфей также использует и цитаты из еврейского текста, которые вводятся специальной формулой, "сбудется реченное" в разных ее вариантах. Эти изречения, по-видимому, входили в уже существовавшие тогда собрания "свидетельств" (о testimonia (свидетельствах) Матфея мы будем говорить ниже), что позволяет с уверенностью говорить о тесной связи между христианством и Ветхим Заветом. Они свидетельствуют о самых ранних верованиях христианской Церкви, например, что, Иисус есть Мессия². Если для современного читателя некоторые из этих "исполнений" могут показаться искусственными (например, Мф. 2.15=Ос. 11.1), то надо вспомнить, что первые христиане почитали Ветхий Завет как свое собственное Священное Писание, его свидетельство было бесспорно авторитетным для них, а в подобных "свидетельствах" они не всегда искали логическую связь. Как и его современники-христиане, Матфей в своем подходе к Ветхому Завету отличался от раввинов тем, что он рассматривал его независимо от традиционного толкования. И поэтому, в отличие от еврейских толкователей, многие отрывки толковались им как пророчества о Мессии³.

В. Партикуляризм и универсализм

Кроме ссылок на Ветхий Завет, еврейская ориентация автора обнаруживается и в других отношениях. Его Евангелие часто отражает несколько ограниченный кругозор еврейского христианства. Так ни одна йота или постановление закона не потеряет своей силы (5.18-19), книжники и фарисеи занимают "седалище" Моисея и их повеления должны исполняться (23.2-3); Иисус является исполнением заповедей (14.17 и далее; 23.23); еврейский закон о подати на храм остается в силе (27.24 и далее); ученики должны поститься, соблюдать субботу и приносить дары, как это предписывало еврейское предание (6.16 и далее; 24.20; 5.23 и далее); сам Иисус заявляет, что Он послан только "к

погибшим овцам дома Израилева" (15.24); родословие Иисуса прослеживается от Авраама и составлено по образцу ветхозаветных родословий, по трем группам из четырнадцати родов (1.1 и далее); еврейские обычаи и фразы вводятся без их разъяснения (15.2, где выражение "предание старцев" применяется к такой мелочи, как мытье рук перед едой; 23.5, где упоминаются филактерии; 23.27, где проводится параллель с окрашенными гробами). Кроме того, постоянно повторяющаяся тема Иисуса как Сына Давидова и триумфальный въезд в Иерусалим подчеркивают отношение еврейских христиан к Иисусу как исполнителю их национальных чаяний.

Но самым важным в Евангелии от Матфея является то, что универсализм проявляется наряду с партикуляризмом. Если христианство рассматривается как идеальный Израиль, то оно также считается и Новым Израилем, не зависящим от ограниченной среды, из которой он вышел. При рождении Иисуса язычники оказывают Ему знаки почести (2.1 и далее) и когда жизни Иисуса угрожает опасность, языческий Египет дает ему убежище и защиту (2.3 и далее). В конце своего Евангелия Матфей говорит о великом поручении, которое распространяется на все народы (28.13 и далее). Гнев Иисуса против фарисеев в 23.13 и далее был вызван искажением еврейской доктрины о праведности через дела. В притче о виноградарях (21.23 и далее) Иисус говорит, что первым войдет в Царство Божие другой народ. Это христианское расширение ограниченности иудаизма является отображением природы Иисуса, а не особенностью Евангелия от Матфея⁴.

Г. Церковные элементы

Среди всех Евангелий только у Матфея дается специфическое учение о Церкви. Только здесь слово "Церковь" (ἐκκλησία /ecclesia/) вкладывается в уста Иисуса. И поэтому два отрывка, где это слово упоминается, являются очень важными. В 16.18 основанием Церкви должен быть Петр и ему отдаются ключи Царства Небесного с властью связывать и разрешать. В другом отрывке (18.17-18) такая же власть дается всей Церкви в целом. Церковь здесь предстает со стороны ее дисциплинирующей роли. Но так как никто другой из евангелистов не вкладывает слова ἐκκλησία в уста Иисуса, многие ученые⁵ оспаривают подлинность этих изречений и полагают, что они возникли в ранних церковных общинах. Но такое предположение не имеет оснований⁶. С другой стороны, ничем иным нельзя объяснить принятие универсального термина "Церковь" во всех ранних общинах, кроме как тем, что это слово было позаимствовано у Матфея.

Кроме этих двух отрывков, можно привести еще два, которые отражают церковные интересы Матфея. В 18.20 дается описание самой простой формы поместной Церкви, собрания двух или трех во имя Христа с обещанием Его присутствия. В великом поручении два утверждения указывают на будущую Церковь. Ее работой должно быть научение народов и крещение учеников во имя Троицаго Бога (28.19). Кроме того, верующие должны быть научены соблюдать заповеди Иисуса (28.20), и им гарантируется Его присутствие до конца века⁷.

Д. Эсхатологический интерес

Так как апокалиптический раздел у Матфея намного длиннее, чем у Марка, считается, что его Евангелие отражает период повышенного интереса к апокалипсису. Так, Б. Стритер⁸ считает, что возрождение этого интереса могло быть вызвано мифом о возвращении Нерона во главе парфянского войска⁹. Но едва ли можно утверждать, что более пространное изложение апокалиптического учения нашего Господа у Матфея определено влиянием извне в более поздний период истории Церкви. В словах Иисуса нельзя не видеть эсхатологических целей, хотя нет общего мнения, в какой мере учение,

изложенное у Матфея (и у Марка), принадлежит Иисусу. Однако отсутствие приемлемых данных в пользу обратного позволяет считать эти изречения подлинными¹⁰.

Но Матфей не ограничивает свои эсхатологические элементы материалом, изложенном в гл. 24-25. Они появляются и в некоторых притчах, которые сообщает только он один из синоптиков. Толкование притчи о плевелах (13.36 и далее), как и выводы из притчи о десяти девах (25.13), притчи о талантах (25.30), в которых особый акцент ставится на конце века, характерны именно для Матфея.

II. ЦЕЛЬ

Мы уже показали, что главной отличительной чертой Евангелия от Матфея является преобладание ветхозаветных цитат и параллелей. И это надо прежде всего учитывать при выяснении цели автора. Он пишет свое Евангелие с определенной точки зрения, и его целью является показать, что главные события в жизни Иисуса происходили во исполнение пророчеств. Хотя этот мотив часто повторяется в Новом Завете, нигде он не выражен столь явно, как в его Евангелии, что несомненно указывает на то, что автором был еврей, писавший для евреев. Евангелие от Матфея начинается с родословия с целью показать происхождение нашего Господа от Авраама. Неважно, что эта книга заканчивается указанием на универсализм, когда ученики посылаются проповедовать благовестие всем народам". Но как бы сильны ни были еврейские акценты у Матфея, его основной целью было показать, что христианство значительно шире, чем иудаизм¹². В этом и было исполнение ветхозаветных пророчеств в самом широком его смысле.

Однако, предложенная на этом основании теория, что автором был еврей, оспаривается некоторыми учеными, которые считают, что он был христианином из язычников, писавшим для язычников¹³. Эта теория основывается главным образом на том, что Матфей не использует все арамейские слова из Марка, а берет свои ветхозаветные цитаты из греческой Септуагинты. Но такая теория не объясняет сильный антифарисейский тон Евангелия и не дает достаточно веских данных для выяснения цели Евангелия от Матфея.

Несомненно, что это Евангелие имело апологетическую цель. Оно могло ответить на многие обвинения нашего Господа, выдвинутые против Него клеветниками. Повествование о детстве Иисуса, например, могло ответить на любые обвинения в Его незаконнорожденности. Бегство в Египет и затем возвращение в Назарет могли подтвердить, что родиной Иисуса был Назарет, а не Вифлеем. То же самое можно сказать и об апологетическом характере некоторых подробностей в повествовании о Воскресении, которые типичны для Матфея (например, повествование о подкупе стражи, опровергавшее всякое заявление о том, что ученики Иисуса украли Его тело). Исходя из этих соображений, Р. В. Таскер¹⁴ называет это Евангелие "раннехристианской апологией".

Еще одна теория¹⁵ о цели Евангелия от Матфея связывает его с гонением евреев на Церковь. Согласно этой теории, к тому времени, когда Матфей писал свое Евангелие, вражда между евреями и христианами прекратилась, а те тексты, которые говорят о гонениях, относятся к исполненному предсказанию. Синагога для Матфея не играет уже никакой роли и отражает время, когда распри между евреями и христианами прекратились. Апостол усматривает в синагоге союзника. Матфей не видит в Церкви продолжения Израиля. Но эта теория была подвергнута серьезной критике на том основании, что свидетельства Нового Завета вступают в противоречие с этой теорией, во всяком случае, имеющиеся новозаветные данные ее не поддерживают¹⁶.

Скорее всего Матфей написал свое Евангелие с целью повлиять на евреев вне синагоги¹⁷.

Несомненно, что цель автора надо рассматривать в свете структуры Евангелия, или точнее, исторических событий, которые легли в его основу. Поэтому надо остановиться на двух точках зрения о структуре Евангелия, которые совершенно по-разному толкуют его цель. Первую разделяет Д. Килпатрик¹⁸, который считает, что Евангелие является переработкой еврейских лекционных лекций для литургических нужд какой-то христианской общины. Признавая теорию двух источников - Евангелия от Марка и "Q", он полагает, что в этой общине два эти документа читались во время богослужения и к ним был добавлен другой письменный материал. Согласно этой теории Евангелие становится произведением всей общины, хотя и работой одного автора, которому было официально поручено это сделать. Если прав Килпатрик, то целью Евангелия было дать более постоянную форму литургического материала, который уже употреблялся. Иными словами, автор был фактически редактором, который собрал существовавшие писания в одно целое для использования их в литургических целях. Килпатрик¹⁹ приводит несколько аргументов, которые, по его мнению, поддерживают его гипотезу. (1) Много стилистических изменений материала Марка вносят ясность - столь ценное качество для богослужения. (2) Опускаются некоторые неважные подробности, встречающиеся у Марка. (3) Дополнения разъясняют некоторые отрывки. (4) Часто даются антитезы и параллелизмы. (5) Формулировки повторяются после главных разделов. (6) Выражения уравнивающие и законченные, что очень важно для литургической практики. Если можно сказать, что все эти аргументы говорят в пользу этой гипотезы, то нельзя сказать, что требования гипотезы им отвечают. Иными словами, возможно и другое объяснение. Ясность, краткость, параллелизм, ровный язык и подобные им качества характерны не только для богослужений. Они могут быть типичны и для естественного литературного таланта автора. В то же время весьма проблематично, чтобы наличие этих качеств могло привести к широкому использованию Евангелия в литургических целях развивающейся Церкви²⁰

Другая гипотеза принадлежит К. Стендалю²¹, который считает, что это Евангелие ведет свое происхождение от школы Матфея, где проходили обучение учителя и церковные лидеры. Согласно этой теории, автор, который считается христианским раввином, написал книгу в виде руководства по учению и управлению Церковью. Стендаль отличает эту цель от катехизической²², хотя и не исключает последней. Он считает учение в Мф. 18 более пригодным для церковных лидеров, чем для общего катехизического наставления. Стендаль аргументирует свой тезис тем, что автор Евангелия изучает Ветхий Завет. По его мнению, отправным моментом наставления для учителей было толкование Ветхого Завета с христианской точки зрения²³. Сравнение Евангелия с комментарием Аввакума в Кумранских манускриптах показывает определенное сходство методов цитирования Священного Писания, что, как считает Стендаль, подтверждает его предположение о существовании школы Матфея по изучению Ветхого Завета²⁴. Это предположение заслуживает внимания и не вызывает особых возражений. Станным представляется тот факт, что Евангелие, зародившееся в столь ученой среде, стало так популярно во II веке²⁵. Но исключать такую возможность также нельзя. Так что какую-то долю обоснованности этой гипотезы можно допустить.

Некоторые ставят акцент на мидрашских элементах в Евангелии от Матфея, которые могли повлиять на его цель. Так, М. Д. Гоулдер²⁶ считает, что автором был провинциальный школьный учитель, но несмотря на то, что его гипотеза в значительной мере проливает свет на интерпретацию целей написания этого Евангелия, она подверглась критике за слишком большой акцент на этих элементах²⁷.

Другие ученые считают, что целью Матфея было дать совет расколовшейся общине, т.е. цель эта была в основном пасторской²⁸. И если верно, что община, о которой писал Матфей, действительно была разделена, то слабость этой теории в том, что она ставит

исключительный акцент на общине, а не на фактической ситуации жизни Иисуса, которую описывает Матфей²⁹.

Очевидно, большее внимание надо уделить катехизической цели Евангелия. О том, что появилась необходимость в материале для катехизических наставлений, мы уже говорили. Но о методах, которые использовались для такого наставления новообращенных, можно только догадываться. По крайней мере можно сказать, что Евангелие от Матфея очень хорошо отвечало такой цели. Вполне вероятно, что автор сам проповедовал в своей собственной Церкви и поэтому хорошо знал нужды своих читателей.

Появление направления "истории редакций" полностью изменило подход к выяснению цели Евангелия от Матфея. Считается, что большее значение следует придавать редакторскому подходу евангелиста, чем природе его источников. Основное внимание смещается на богословскую цель и считается, что Евангелие отражает богословие Матфея, а не учения и дела Иисуса³⁰. Хотя многие ученые полагают, что последнее менее важно, это отнюдь не значит, что сторонники школы "истории редакций" вообще не уделяют внимания историческим вопросам.

Здесь нельзя исключить возможность, что при написании Евангелия Матфей руководствовался биографическими интересами. В своем обсуждении жанра Евангелия П. Л. Шулер³¹ посвящает целую главу связи Евангелия от Матфея с биографиями. Исходя из этого, он полагает, что одной из целей Матфея было показать, что Иисус есть Сын Божий, а другой - дать наставление истинным ученикам Церкви.

Он находит определенные параллели с панегириками, хотя, по мнению Г. Н. Стентона³², биографии греко-римского мира в корне отличаются от Евангелий.

III. НАЗНАЧЕНИЕ И МЕСТО ПРОИСХОЖДЕНИЯ

Существует много гипотез относительно адресата этого Евангелия. Одни полагают, что это была палестинско-еврейская среда. Еврейская ориентация Евангелия могла бы поддержать это мнение. Но не все согласятся с тем, что то, что касается автора, обязательно должно относиться и к читателям. У нас нет достаточных данных утверждать, что читатели еще не порвали в то время с иудаизмом. Скорее всего читатели представляли собой смешанную группу, большинство которой составляли евреи, между тем как количество язычников в ней возрастало³³.

Палестина, как место назначения Евангелия, оспаривается на том основании, что сторонники этой гипотезы ссылаются главным образом на свидетельство Палия³⁴, но возможно он и не имел ввиду это Евангелие. Можно также утверждать, что если оригинальным языком был греческий, то это ставит под сомнение то, что Евангелие предназначалось палестинцам³⁵. Другие ученые предлагают считать местом назначения Евангелия Сирию. В этом случае можно предположить, что скорее всего это был какой-то важный центр, скорее всего, Антиохия³⁶.

По мнению большинства ученых назначение и место происхождения Евангелия столь тесным образом взаимосвязаны, что то, что касается одного, касается и другого. Это мнение основывается на предположении, что Евангелие является в каком-то смысле работой всей общины или, по крайней мере, было написано в ответ на нужды какой-то одной общины, и если эту работу проделал редактор, то скорее всего он сам был членом этой общины.

Существуют и другие гипотезы о месте происхождения Евангелия, например: Финикия³⁷, Трансиордания³⁸, или Александрия³⁹. Первая была отвергнута Стритером на том основании, что такое Евангелие, как у Матфея, требовало поддержки какой-то важной Церкви⁴⁰. Многие считают, что такая церковь была в Кесарии⁴¹. Но, по-видимому, правильное будет не подходить к этому вопросу слишком догматически.

IV. СТРУКТУРА

Мнение, что Евангелие от Матфея имеет четкую структуру, является достаточно обоснованным. Оно имеет более разработанный, чем все другие Евангелия, план, и этот факт может объяснить его широкое использование в ранней Церкви. Оно показывает, что автор имел исключительно системное и последовательное мышление, как это видно из ниже приведенного анализа.

А. Пять разделов великих поучений

Самой характерной особенностью структуры Евангелия от Матфея является смена больших блоков поучительного материала повествовательными разделами. Все поучительные разделы заключены одной формулировкой: "когда Иисус окончил слова сии" (7.28; 11.1; 13.53; 19.1; 26.1). Эти пять поучений можно классифицировать следующим образом: Нагорная проповедь (5-7); Миссионерское поучение (10); Поучение притчами (13); Церковное поучение (18); Эсхатологическое поучение (24-25). Формула отмечает конец предыдущего поучения и поэтому является переходом к продолжению повествования.

Было высказано предположение, что такое деление Евангелия на пять разделов отражает деление Закона на пять книг, т. е. автор хотел представить свое Евангелие как "Пятикнижие" нового закона для общины нового Израиля, Христианской Церкви⁴². Эта гипотеза заслуживает внимания, но она основывается исключительно на спекулятивных рассуждениях. Пять разделов в Евангелии от Матфея отнюдь не соответствуют пяти книгам Моисея, а единственная связь между ними выражается в числе "пять", что является очень шаткой основой для такой теории. Если признать, что в Нагорной проповеди есть много указаний на превосходство учения Христа над законом Моисея, то это отнюдь не объясняет литературную структуру Евангелия.

Эта теория нового закона была подвергнута сильной критике. Так, В. Д. Дэвис⁴³ считает, что Нагорная проповедь, например, является христианской мишней и противовесом постановлениям синедриона в Намине⁴⁴. Но даже если теория нового закона имеет свои недостатки, то несомненным является то, что структура пяти разделов поучений составляет основу структуры Евангелия от Матфея. Хотя нельзя полностью исключить параллелизм между этим Евангелием и Пятикнижием, едва ли можно говорить, что структура пяти разделов Евангелия имела символическое значение.

Существует гипотеза, согласно которой одинаковые формулы в 4.17 и 16.21 дают ключ к пониманию структуры Евангелия от Матфея. Дж. Д. Кингсбери⁴⁵ считает, что вместе со стихом 1.1, который является заглавием всего Евангелия, эти две формулы отражают хорошо разработанный план. Таким образом, мы имеем следующие разделы: (а) Личность Иисуса Христа; (б) Проповедование Иисуса Христа; (в) Страсти, смерть и Воскресение Иисуса Христа. Однако этот план не объясняет наличие поучительных разделов.

Гипотеза, основанная на применении метода хиазма в Евангелии предполагает симметричное расположение материала в нем: в центре стоит гл. 13, а до и после нее идет

параллельное развитие материала других глав. Так гл. 11-12 соответствуют гл. 14-17; гл. 10 - гл. 18; гл. 8-9 - гл. 19-22; гл. 5-7 - гл. 23-25; и гл. 1-4 - гл. 26-28. Эта схема отвечает многим особенностям структуры и завоевала много сторонников⁴⁶. Если признать ее правильной, то основной акцент в Евангелии падает на притчи о Царстве.

Тщательное планирование книги не вызывает сомнения, несмотря на то, что евангелист не относился к литературным кругам в принятом смысле этого слова. Авторы были люди целеустремленные, и под руководством Святого Духа они в полной мере использовали свой талант.

Б. Числовые группы

Методичный ум автора выражается также в группировании одинаковых изречений или событий. Его излюбленное число - три, хотя встречаются числа пять и семь⁴⁷. Образцом группы "по три" является деление родословия на три части (1.17); три искушения (4.1-11); три примера праведности, три запрета, три повеления (6.1-7.20); три группы трех видов чудес - исцеления, власти и восстановления (8.1-9.34) и много групп из трех притч, вопросов, молитв и отрицаний. Однако, это не значит, что Матфей придавал числу "три" символическое значение, это скорее свидетельствует в пользу методичности ума. Методическое расположение материала отличает его от других евангелистов. Вполне вероятно, что Матфей обычно приводил три или более случаев одного типа изречения или события, так как находился под влиянием Моисеева принципа, согласно которому свидетельство должно быть подтверждено двумя или тремя свидетелями. Для него увеличение числа примеров могло означать подтверждение достоверности вводимого им материала⁴⁸.

В. Группирование всего материала

Как в повествовательном материале, так и в поучениях, целью Матфея было показать различные аспекты служения Иисуса. Так, если гл. 5-7 выражают Его учение, то гл. 8-9.34 - Его дела, подобную комбинацию мы находим и во всем Евангелии. В гл. 12.1-45 показаны Его споры с фарисеями, а в гл. 13 - Его поучение притчами. Но за этой сознательной целью лежит четкая структура, которую можно сравнить с тем, что содержится у Марка и у Луки. А это говорит об искусстве автора, сумевшего так искусно вписать общую схему в структуру, что Евангелие создает впечатление одного целого. Если понять этот литературный метод Матфея, то становится совершенно ясным, что он никогда не относил свой труд к категории биографии, как это сейчас считается. Литературная структура его Евангелия имеет скорее целью как можно яснее показать основные аспекты жизни и характера Иисуса. По содержанию и последовательности изложения материала необходимо отметить, что именно в повествованиях о Страстях Иисуса Матфей очень близок к Марку и Луке. Вне всякого сомнения, что еще до записи Евангелий существовала принятая структура изложения этих великих событий.

Г. Структура разных отрывков

Были проведены исследования структуры эсхатологического поучения в гл. 24-25. Один ученый увидел здесь своего рода цифровую символику⁴⁹. Особое значение придавалось также началу и концу Евангелия. Оба повествования рассматривались как искусное соединение разрозненных преданий, главным образом, еврейского типа, но не как исторические свидетельства⁵⁰. В этом случае они могли бы пролить свет на цель Евангелия, но нельзя так легко отбрасывать исторический аспект. Вопрос остается открытым, насколько надежны источники, которыми пользовался Матфей. Не меньшее

внимание, с точки зрения цели, уделяется и великому поручению, но спорным остается вопрос толкования этого отрывка, касается ли он евреев в той же степени, что и язычников, или нет⁵¹.

Маловероятно, что Евангелие от Матфея предполагает какую-либо жесткую структуру⁵². Вместе с тем данная дискуссия отчасти проливает на нее свет.

V. АВТОРСТВО

A. Название

Самые ранние известные нам данные об авторстве этого Евангелия указывает на Матфея (ΚΑΤΑ ΜΑΤΘΑΙΟΝ /ΚΑΤΑ ΜΑΤΤΗΑΕΟΝ/, греч. "от Матфея"). В конце II века эта книга уже была известна под таким названием, и у нас нет никаких данных, что раньше она носила другое название. Но есть все основания считать, что такое название закрепилось за этим Евангелием, по крайней мере, в 125 г. по Р.Х.⁵³ Кроме того, почти не вызывает сомнения, что название Евангелия предполагало его авторство. Тем не менее, нельзя с уверенностью утверждать, что оригинальный текст был известен под таким же названием. Обычно считается, что названию не придавалось особого значения, особенно на ранней стадии истории документа. Но с уверенностью говорить об этом нельзя. Некоторые факты, однако, несомненны. В самом тексте имя автора не встречается, а это предполагает, что оригинальная копия была анонимна. С другой стороны, отсутствие параллельных литературных форм наших Евангелий не позволяет утверждать, что эта литературная форма связана с личностью автора. Даже предисловие Луки, в котором употреблено первое лицо единственного числа, не дает никаких данных о личности писателя. С другой же стороны, апокрифические Евангелия, которые являются подражанием каноническим, часто приписываются в тексте апостолам, потому что анонимное произведение не могло не считаться авторитетным (ср. Евангелие Петра).

B. Древнее предание

Название нельзя не учитывать, так как оно подтверждается древним преданием и должно быть отправной точкой для выяснения авторства. Основными свидетельствами тому являются следующие⁵⁴:

Первое: Палий писал: "Матфей собрал и записал Изречения (τα λογία /ta logia/) на еврейском языке, и каждый толковал их, как мог"⁵⁵. Смысл этого утверждения зависит от значения, которое мы придаем слову логия (logia). В Новом Завете оно применяется к Ветхому Завету в значении пророчества. У Палия оно имеет другое значение, но какое же?

1. Logia в значении "Евангелие"

Это значение поддерживается следующими рассуждениями⁵⁶:

1) Оно соответствует приписыванию Евангелия Матфею, согласно его названия.

2) Оно подтверждается употреблением этого слова Папием в других трудах. Он написал несколько книг под названием "Пять книг изъяснений Господних изречений" (κτρίακων λογίων εξήγησας /curiason logion exugyseis/). По-видимому, он употребляет это слово именно в таком его значении. Если же он изъясняет только изречения Иисуса, то значение слова λογία /logia/ должно быть ограничено. Но так как мы не знаем никаких писаний Палия на этот счет, мы не можем проверить, что он имел в виду. Однако, когда

Палий употребляет это слово по отношению к Марку, он явно предполагает, что Марк писал как о делах, так и о изречениях Иисуса⁵⁷.

3) Так как Палий не подтверждает своего утверждения о Матфее никаким авторитетом, как он делает это в отношении Марка, это предполагает, что к тому времени Евангелие от Матфея было повсюду признано. Поэтому более вероятным будет предположить, что Палий имел ввиду Евангелие, когда ссылаясь на произведение Матфея.

2. Альтернативные точки зрения

Хотя приведенные выше данные предполагают Евангелие от Матфея, это мнение часто подвергается сомнению на том основании, что Матфей не является автором Евангелия. И если тогда исключить Евангелие, то необходимо рассмотреть другие предполагаемые значения слова логия.

(1) Логия (logia) - это собрание изречений. Сторонники "Q" утверждают, что Палий, очевидно, ссылаясь на этот источник, и обосновывают свое утверждение тем, что это слово могло означать собрание изречений⁵⁸. Но это утверждение вносит путаницу в значение слов λογία /logia/ (изречение) и λόγοι /logioi/ (слова)⁵⁹. Кроме того, нет данных, что во время Палия существовал источник "Q", если он вообще существовал. И действительно, едва ли источник, который не оставил никакого следа, существовал во времена Палия⁶⁰. Единственно, что может поддержать такую гипотезу, это предположение, что Папий знал само Евангелие, а не его источник.

(2) Логия предполагает собрание "свидетельств" (testimonia). Тот факт, что Матфей приводит ряд ветхозаветных цитат, вводя их характерными формулами (см. выше), дает основание считать, что Папий ссылается на такое собрание цитат⁶¹. Однако, у нас нет данных, что такие собрания уже существовали в то время. Кроме того, тогда надо объяснить, каким образом имя Матфея было перенесено со "свидетельств" (testimonia) на Евангелие, что представляется маловероятным⁶².

(3) Если ни одна из этих гипотез не имеет достаточно оснований, то надо предположить, что Папий ссылается на какой-то другой источник, который мы не знаем⁶³, или же он неточен и его вообще нельзя принимать во внимание⁶⁴.

(4) Папий утверждает, что Матфей писал на еврейском языке, имея ввиду, очевидно, арамейский. Но так как почти все ученые считают, что Евангелие от Матфея было написано не на арамейском, а на греческом языке, Палий, видимо, допустил ошибку⁶⁵. Но значит ли это, что все утверждения Палия надо подвергнуть сомнению? Конечно нет. Он мог так думать, исходя из еврейско-христианских характеристик Евангелия, если, конечно, в то время существовал уже его семитский перевод, что весьма проблематично.

Некоторые ученые полагают, что слово διαλεκτος /dialectos/ (язык) у Палия надо понимать в литературном, а не в лингвистическом его смысле⁶⁶. Согласно этой теории, Матфей изложил свой материал в еврейско-христианской форме, для которой типично преобладание ветхозаветных характеристик. Последние слова утверждения Палия "и каждый токовал его, как мог", можно понять как указание на то, что Матфей и Марк толковали имеющийся материал каждый по-своему. Но как бы привлекательно ни выглядела эта теория, возникает вопрос, правильно ли такое толкование слов Палия.

Если отдать предпочтение более принятому толкованию слова "язык" (διαλεκτος /dialectos/), то единственной альтернативой будет считать, что либо Палий не прав, либо

Матфей являлся не только автором греческого Евангелия, но и какого-то материала на еврейском (арамейском) языке, который он включил в свое Евангелие. Но тогда возникает вопрос, надо ли вообще ссылаться на свидетельство Папия. Во всяком случае его утверждение надо учитывать в свете более поздних свидетельств.

Второе: Иринеи писал: "Матфей написал также книгу Евангелия для евреев на их собственном диалекте, а Петр и Павел благовествовали в Риме и основывали Церковь"⁶⁷. Это свидетельство подтверждает утверждение Папия только в том случае, если слово $\lambda\omicron\gamma\iota\alpha$ /logia/ рассматривать как Евангелие. Так как Иринеи знал труды Папия, можно предположить, что здесь он дает свое собственное толкование утверждению последнего, которое не противоречило существовавшему в то время преданию, так как Иринеи ничего не говорит о других толкованиях⁶⁸.

Третье: Пантен (лат. Pantaenus), согласно Евсевию⁶⁹, придя в Индию, нашел оставленное там Варфоломеем Евангелие от Матфея на еврейском языке. Достоверность этого свидетельства сомнительна, но ценно то, что оно соответствует существовавшему в то время преданию, которое, во всяком случае, подтверждает толкование $\lambda\omicron\gamma\iota\alpha$ /logia/ как Евангелие от Матфея.

Четвертое: Ориген⁷⁰ также говорит, что Матфей написал Евангелие на еврейском языке.

Это свидетельство указывает на существовавшее предание о том, что Матфей написал Евангелие на еврейском языке, и сторонники всех гипотез, отвергающих это мнение, должны объяснить существование столь веских свидетельств. Обычно считается, что отцы Церкви просто повторяли ошибку Папия. Но так как и Иринеи, и Ориген говорили по-гречески и, по-видимому, имели Евангелие от Матфея только на греческом языке, странно, что ни один из них не подвергал сомнению предание о том, что первоначально Евангелие было написано на еврейском (или арамейском) языке⁷¹. Это можно было бы объяснить их некритическим подходом, но нельзя исключать и возможность обоснованности такого предания⁷², как мы об этом говорили и в случае Папия⁷³.

Однако, если предположить, что в отношении авторства предание ошибается, то как тогда объяснить появление такого предания? По мнению ученых, которые понимают под словом $\lambda\omicron\gamma\iota\alpha$ /logia/ собрание изречений или Книгу Свидетельств, имя Матфея было перенесено с одного из источников Евангелия на все Евангелие еще на ранней стадии предания⁷⁴. Предположение это звучит убедительно, но действительно ли это было так? Если какое-то время существовало анонимное Евангелие и было известно, что в него вошло апостольское собрание изречений или свидетельств, то были ли основания назвать его позже именем собирателя изречений? Трудно найти аналогию такого процесса. Но более вероятным будет предположить, что Евангелие существовало анонимно и никто не имел ни малейшего представления об авторстве хотя бы одного из его источников. Согласно этой теории предание о том, что Матфей что-то написал сам, существовало в том же месте и в то же время, что и анонимное Евангелие, а позже его некритически приписали Матфею. Но остается неясным, что же именно написал Матфей. Можно также предположить, что сначала автором Евангелия считался Матфей, так как один из основных источников Евангелия был написан Матфеем. Хотя это предположение более вероятно, чем два первых, оно также не имеет веских доказательств и подтверждающих ее документов и поэтому трудно объяснить исчезновение этого источника.

В. Возражения против предания

Большинство современных ученых отвергает концепцию предания на следующих основаниях⁷⁵:

1. Самым важным возражением против того, что Матфей использовал материал Марка, является то, что едва ли компилятор мог быть апостолом, так как апостол не стал бы пользоваться трудом неапостола⁷⁶. Ниже мы покажем, что гипотеза приоритета Марка подверглась сильной критике, хотя и имеет много сторонников. Насколько же верным может быть предположение, что апостол использовал вторичный источник, если он сам был очевидцем, даже допуская, что Марк записал воспоминания Петра?⁷⁷ Но последнее обычно отрицается, о чем мы будем говорить ниже. Тем не менее нельзя исключить возможности, что апостол мог использовать материал Марка. Матфей включил в свое Евангелие материал Марка, изменив его расположение и формулировку. Заимствование материала из других писаний в древнем мире не считалось недопустимым, тем более, что основные моменты Евангелия от Матфея были хорошо известны в устном предании. Поэтому можно допустить как апостольское, так и неапостольское авторство, хотя аргументы в пользу как одного так и другого утверждения недостаточно убедительны.

2. Исходя из изложенного выше, можно допустить, что Евангелие от Матфея не было написано очевидцем, так как живость его языка значительно уступает Марку. Это является сильным аргументом против авторства очевидца⁷⁸. Однако можно возразить, что у Матфея было время подумать над событиями, которые он описывал, и уделить больше внимания их значению, чем живости языка. Но такое рассуждение редко приводит к удовлетворительным выводам в любом направлении исследований⁷⁹. Более важным предположением является то, что очевидец не проявил бы тех тенденций, которые мы находим в этом Евангелии, особенно церковных и законнических, что предполагает более позднюю редакцию. Это, конечно, является главным возражением против приписывания авторства апостолу. Но на чем оно основывается? Если Евангелие от Матфея является более церковным, чем его источники, то не может ли это означать, что редакция была осуществлена во времена, когда в христианских общинах доминировали интересы церковного устройства? Но действительно ли это было так? Эта гипотеза основывается на предположении, что церковная ситуация того времени обусловила появление предания или, по крайней мере, повлияла на его создание. Но также возможно, что редакторские тенденции Матфея отражают достоверное древнее предание, если согласиться с мнением, что Матфей дает более широкую картину учения Иисуса.

3. Другого рода возражение против предания принадлежит Килпатрику⁸⁰, который хотя и признает мнение, что под словом *λογιοῦ* Папий имел в виду Евангелие и поэтому согласен с авторством Матфея, но считает название авторства псевдонимом общины, которая сама составила Евангелие с целью оправдать древнее предание. Этим Килпатрик фактически оправдывает предание. Но гипотеза псевдонима общины не имеет подтверждений или хотя бы аналогий. Даже если согласиться с этой гипотезой, то надо объяснить, когда могла одна община убедить все другие в том, что эта книга действительно была написана Матфеем. Более того, Килпатрик сам признает, что псевдонимичность автора поднимает серьезную проблему, но он считает, что псевдонимичность общины менее проблематична⁸¹. Однако, этот предполагаемый двойной стандарт не подтверждается данными и с этической точки зрения весьма сомнителен. Кроме того, если правильно предположение Килпатрика о том, что апостольское авторство способствовало более быстрому признанию Евангелия, то почему этого не потребовалось для Марка и Луки, Евангелия которых были признаны и без этого.

4. Несколько иное толкование предания мы находим у Стендаля, который предполагает, что существовала некая школа Матфея⁸². Тогда личность автора теряется в школе, из

которой возникло Евангелие⁸³. Если признать, что эта школа сохранила предание о катехизисе Матфея, то приписывание впоследствии Евангелия Матфею выглядело бы естественным. Но тогда то, что школа Матфея, а не сам Матфей, составила Евангелие, было забыто задолго до Палия, возможно, но не достаточно убедительно, т. е. Палий должен был знать об авторстве школы. Такие случаи бывали. Тем не менее, если вышеизложенные возражения против авторства Матфея считать достаточно убедительными, то приписывание авторства Евангелия школе Матфея более убедительно, чем гипотеза псевдонима общины или перенесение имени Матфея с источника на все Евангелие.

Г. Косвенные аргументы в пользу предания

Если предположить, что предание об авторстве Матфея правильно, то существуют ли в самом Евангелии какие-нибудь косвенные аргументы в его пользу? Надо признать, что их довольно мало, но они заслуживают упоминания. Если Марк (2.14) и Лука (5.21 и далее) в отрывках о призвании Матфея называют его Левием, то в Евангелии от Матфея (9.9) он назван Матфеем. В то же время в списке апостолов во всех Евангелиях стоит имя Матфея, а не Левия. Не означает ли это, что для автора этого Евангелия имя Матфея, после его призыва следовать за Иисусом, приобрело более важное значение, чем Левий? Вполне возможно, что это было вызвано сознательной личной заинтересованностью⁸⁴. Однако не все согласятся с таким толкованием, ибо оно указывает на наличие псевдонима⁸⁵, что маловероятно, так как тогда трудно объяснить избрание имени Матфей, а аналогия с более известным апостолом Петром необоснованна. Кроме того, соответствие между описанием подробностей, типичных для сборщика поштин и методичным расположением материала этого Евангелия, позволяет предположить, что автором Евангелия является бывший сборщик поштин. Доказательством этого может служить тот факт, что в споре об уплате подати, описанном у всех синоптиков, только Матфей использует более точное слово νομισμα /nomisma/ (общегосударственная монета), вместо общеупотребительного термина "денарий" (δηνάριον /denarion/) у других синоптиков. Можно допустить, конечно, что этот факт не связан с профессиональным опытом сборщика налогов.

В заключение можно сказать, что нет твердого основания отвергать сильное внешнее свидетельство об авторстве Матфея, хотя некоторые трудности вызывают гипотезы об источниках Евангелия. Но большинство либеральных ученых отвергает апостольское авторство⁸⁶. Однако, если не Матфей был автором, то кто написал Евангелие? Предположение, что он был раввином, является чисто умозрительным⁸⁷.

VI. ДАТИРОВКА

Трудно говорить о датировке любого синоптического Евангелия, ничего не сказав о синоптической проблеме. Важно постараться найти данные независимо от решения этой проблемы. Надо признать, что таких данных у нас мало. Можно утверждать, что некоторые аспекты предания об авторстве Матфея имеют второстепенный характер, и развитие их потребовало определенного времени⁸⁸, но такой аргумент не имеет позитивных доказательств и основывается главным образом на предположениях, что источники, которыми пользовались евангелисты, имеют лишь относительную достоверность.

Такого же рода аргументом является мнение, что особый материал Матфея отражает церковные экзегетические интересы⁸⁹, что должно свидетельствовать о более поздней дате написания Евангелия. Но и в этом случае вескость такого аргумента зависит от толкования отрывков о Церкви⁹⁰ или от важности, которая им придается. Если

предположить, что наш Господь не предвидел и не мог предсказать возникновения Церкви, то тогда такой аргумент будет иметь силу. Но характер Иисуса показывает, что Он не только предвидел будущую Церковь, но и приготовил для нее путь.

Поскольку пророческий дар Иисуса отрицается исследователями синоптической проблемы, то неудивительно, что даты Евангелий от Матфея и от Луки зависят от датировки Евангелия от Марка. Это аргументируется следующими предположениями⁹¹: во-первых, так как пророческий дар Христа отрицается, то Евангелие от Марка могло быть написано только за несколько лет до разрушения Иерусалима (ср. Мк. 13.14; Мф. 24.15). Этот аргумент подтверждается призыванием Матфея в стихе 2.7, который рассматривается как дополнение к притче о брачном пире и указанию на разрушение Иерусалима⁹². Во-вторых, Матфей использовал материал Марка и поэтому его Евангелие должно датироваться временем после разрушения Иерусалима. В-третьих, и Игнатий, и Дидахе, по-видимому, цитировали Евангелие от Матфея, и поэтому, последнее должно было уже иметь авторитет до того, как писали первые. В-четвертых, на основании приведенных аргументов, возможной датой написания Евангелия от Матфея должен быть период от 80 г. до 100 г. Единого мнения относительно более точной датировки в рамках этого периода не существует⁹³.

Существует твердое мнение, что предполагаемая еврейская ориентация Евангелия от Матфея не позволяет датировать его ранее. Но это мнение основывается на зависимости Матфея от Марка, и поэтому была выдвинута гипотеза, что община Матфея была тесно связана с иудаизмом после 70 года⁹⁴. Но здесь возникает вопрос, не обусловлена ли эта аргументация априорным стремлением отвергнуть раннюю датировку, несмотря на очевидные доказательства в ее пользу.

Из четырех приведенных выше предположений только первые два можно считать убедительными, хотя и они вызывают возражение. Неясно, почему Евангелие от Марка должно датироваться временем незадолго до разрушения Иерусалима. И то, что Матфей использовал материал Марка, также вызывает сомнение. Ч. Г. Додд утверждает, что ситуация, описанная в синоптических Евангелиях, отражает обычную ситуацию войны и не подтверждает мнения, что подробности этого события были уже известны⁹⁵. Так как только в Евангелии от Луки используются специфические выражения для описания своего рода осады, Додд утверждает, что это было связано не со знанием события, а с описанием взятия Иерусалима Навуходоносором в Септуагинте⁹⁶. По выражению одного ученого, принятая критическая датировка синоптических Евангелий периодом после иудейской войны 66-70 гг. является "поражительным примером критического догматизма"⁹⁷. Здесь надо еще отметить, что в эсхатологическом поучении как у Матфея, так и у Марка, ученикам говорится, чтобы при наступлении несчастий они бежали в горы. Но, как мы знаем, христиане бежали в 66 г. в Пеллу, которая не находится в горах, почему же тогда сохранилось это утверждение Матфея, если он писал после разрушения Иерусалима? Правдоподобного объяснения этому факту не существует.

Если Матфей не использовал материал Марка и если признать возможность пророчества, то у нас нет убедительных данных для поздней датировки Евангелия от Матфея. Если Лука знал Евангелие от Матфея, а его Евангелие датируется около 63 г., то тогда Евангелие от Матфея надо датировать еще более ранним периодом⁹⁸. Было высказано предположение, что историческая ситуация между 50 г. и 60 г. отражает фон Евангелия от Матфея⁹⁹, и в этом случае датировка его этим периодом вполне обоснованна.

Мы не можем определенно утверждать, но все же представляется недопустимым строить всю свою аргументацию на датировке. И сторонники датировки Евангелия от Матфея

около 85 г., которые придают ей слишком большое значение, должны признать такое предположение неправильным.

VII. ЯЗЫК

Много гипотез выдвигалось относительно первоначального языка Евангелий. Но до сих пор нет ответа на вопрос о возможных арамейских свитках, с которых были переведены наши Евангелия, между тем как этот вопрос имеет первостепенное значение. Несмотря на это, ему придавалось значительно меньшее значение. Что касается Евангелия от Матфея, то обычно считается, что его существующая форма не предполагает перевода на греческий. В. Ф. Ховард¹⁰⁰ назвал язык Матфея "правильным, точнее сказать бесцветным греческим языком, избегающим эвфемизмов и просторечий, и не демонстрирующим блестящего владения синтаксисом". Многие ученые придерживаются мнения, что автор пользовался греческим Евангелием от Марка и потому не мог написать свое Евангелие на арамейском языке¹⁰¹.

Многочисленные исследования имеющихся данных с филологической точки зрения дали основание считать, что наши греческие Евангелия были переведены с арамейских оригиналов или, по крайней мере, использовали арамейские источники. Так считают Берни (Burney)¹⁰², Торрей (Тоггеу)¹⁰³, М. Блек (M. Black)¹⁰⁴ и Ф. Циммерман (F. Zimmermann)¹⁰⁵. Берни и Торрей склонны считать первоначальным языком оригинала арамейский, они обосновывают свои аргументы главным образом плохим его переводом, хотя Берни, который основывает свой аргумент на источниках, а не на оригиналах, пытался доказать, что многие грамматические особенности можно объяснить влиянием арамейского языка. Блек, который считает, что оригинал был греческим, а источники - арамейскими, развивал подход Торрея и попытался объяснить грамматические особенности арамейским влиянием. Последний подход представляется наиболее приемлемым. По мнению Вагани¹⁰⁶ самым ранним было Евангелие от Матфея на арамейском языке, с которого были переведены наши канонические Евангелия.

Что касается источников, то Блек видит в Евангелиях достаточно много данных, указывающих на арамейский источник, но он не считает, что повествовательные разделы Евангелия от Матфея отражают такое же арамейское влияние, как у Марка¹⁰⁷. Однако, он признает, что у Матфея есть признаки, как он называет, еврейско-греческого стиля.

Столь краткое описание не позволяет нам глубоко рассмотреть лингвистические вопросы такого рода, но мы смогли показать, сколь сложной является эта проблема. Можно сказать априори, что так как наш Господь учил на арамейском языке, то арамейское влияние должно было наложить отпечаток на его учение¹⁰⁸. Но как мы увидим ниже, вопрос этот зависит от разрешения проблемы первоначального языка Евангелия от Марка, которую мы будем рассматривать в связи с синоптической проблемой.

СОДЕРЖАНИЕ

1. ПОВЕСТВОВАНИЕ О РОЖДЕНИИ (1.1 - 2.23)

Родословие (1.1-17). Рождение Иисуса (1.18-25). Приход волхвов (2.1-12). Бегство в Египет и возвращение (2.13-23).

2. ПРИГОТОВЛЕНИЕ К СЛУЖЕНИЮ (3.1 - 4.11)

Проповедь Иоанна Крестителя (3.1-12). Крещение Иисуса (3.13-17). Испытание Иисуса (4.1-11).

3. ГАЛИЛЕЙСКОЕ СЛУЖЕНИЕ

Начало (4.12-17). Призвание первых учеников (4.18-22). Благовествование в Галилее (4.23-25).

4. ПЕРВЫЙ РАЗДЕЛ ПОУЧЕНИЙ: НАГОРНАЯ ПРОПОВЕДЬ (5.1 - 7.20)

Введение (5.1-2). Блаженства (5.3-12). Примеры соли и света (5.13-16). Отношение Иисуса к старому закону (5.17-48). Его учение о ложной религиозности (6.1 -7.27). Влияние на слушателей (7.28-29).

5. ПОВЕСТВОВАНИЕ (8.1 - 9.34)

Исцеление прокаженного, слуги сотника, тещи Петра и другие (8.1-17). Испытание двух учеников (8.18-22). Укрощение бури (8.23-27). Исцеление двух бесноватых и расслабленного (8.28-9.8). Призвание Матфея (9.9-13). Вопрос о посте (9.14-17). Воскрешение дочери начальника и исцеление женщины, страдавшей кровотечением, исцеление двух слепых и немого бесноватого (9.18-34).

6. ВТОРОЙ РАЗДЕЛ ПОУЧЕНИЙ: ПОУЧЕНИЕ О МИССИИ (9.35 -10.42).

Сострадание Иисуса (9.35-38). Поучение учеников (10.1-15), предупреждение о грядущих несчастьях (10.16-25), увещание не бояться (10.26-33). Повеление оставить семью (10.34-39) и обещание награды (10.40-42).

7. ПОВЕСТВОВАНИЕ (11.1 -12.50)

Иисус отправляется благовествовать в Галилею (1.1). Вопрос Иоанна Крестителя (11.2-6). Свидетельство Иисуса об Иоанне (11.7-15). Оценка Своего народа (11.16-19). Проклятие Галилейских городов (11.20-24). Иисус прославляет Бога (11.25-27) и призывает труждающихся (11.28-30). Суббота в засеянных полях (12.1-8). Исцеление в синагоге (12.9-14). Исцеление множества народа (12.15-21). Нападки фарисеев на Иисуса и Его ответ (12.23-37). Желание знамений и знамение Ионы (12.38-42). Возвращение нечистого духа (12.43-45). Подлинная семья Иисуса (12.46-50).

8. ТРЕТИЙ РАЗДЕЛ ПОУЧЕНИЙ: ПРИТЧИ О ЦАРСТВЕ (13.1-52)

Притча о сеятеле (13.1-9). Причина поучения притчами (13.10-15) и привилегированное положение учеников (13.16-17). Истолкование первой притчи (13.18-23). Плевелы (13.24-30). Горчичное зерно и закваска (13.31-33). Ссылка на Ветхий Завет о притчах (13.34-35). Истолкование плевел (13.36-43). Скрытое сокровище, жемчужина и невод (13.44-51). Книжник, наученный Царству Небесному (13.52). 9. ПОВЕСТВОВАНИЕ (13.53 -17.27)

Иисус, отвергнутый в Назарете (13.53-58). Смерть Иоанна Крестителя (14.1-12). Чудеса: насыщение 5000; хождение по воде; исцеление в земле Генисаретской (14.13-36). Предание старцев (15.1-20). Еще чудеса: исцеление бесноватой хананейки; исцеление множества народа; насыщение 4000 (15.21-39). Фарисеи требуют знамения (16.1-4). Поучение о закваске (16.5-12). Исповедание Петра в Кесарии Филипповой (16.13-20). Первое предсказание Страданий (16.21-23) и предсказание страдания учеников (16.24-28).

Преображение и изречение об Илии (17.1-13). Исцеление бесноватого (17.14-21). Второе предсказание страданий (17.22-23). Рассуждения о подати на храм (17.24-27).

10. ЧЕТВЕРТЫЙ РАЗДЕЛ ПОУЧЕНИЙ: РАЗНЫЕ ИЗРЕЧЕНИЯ (18.1-35)

Вопрос, кто больше (18.1-5). Ответственность за соблазн других (18.6-10). Притча о заблудшей овце (18.11-14). Обличение и примирение (18.15-22). Притча о немилосердном рабе (18.23-35).

11. ПОВЕСТВОВАНИЕ: ИУДЕЙСКИЙ ПЕРИОД (19.1 - 22.46)

Иисус идет в Пирею (19.1-2). Вопросы о браке и разводе (19.3-12). Иисус благословляет детей (19.13-15). Богатый юноша приходит к Иисусу (19.16-22). Иисус говорит о богатых и наградах (19.23-30). Притча о работниках в винограднике (20.1-16). Третье предсказание Страданий (20.17-19). Просьба жены Заведеевой о почетных местах для сыновей (20.20-28). Исцеление двух слепых (20.29-34). Въезд в Иерусалим (21.1-11). Очищение храма (21.12-17). Проклятие смоковницы (21.18-22). Споры во дворе храма (21.23-22.46).

12. ПЯТЫЙ РАЗДЕЛ ПОУЧЕНИЙ: ЭСХАТОЛОГИЧЕСКОЕ (23.1 - 25.46)

Проклятие фарисеев (23.1-36). Сетование об Иерусалиме (23,37-39). Апокалиптическое поучение (24.1-25.46).

13. ПОВЕСТВОВАНИЕ О СТРАСТЯХ И ВОСКРЕСЕНИИ (26.1 - 28.20)

Приготовление (26.1-10). Предсказание о предательстве (26.20-25). Последняя Вечеря (26.26-29). Предсказание об отречении Петра (26.30-35). Гефсимания (26.36-46). Арест, суд и распятие (26.47-27.56). Погребение (27.57-66). Воскресение, явление одиннадцати и великое поручение (28.1-20).

Примечания

¹ Ср.: E. Massaux, *Influencede l'Evangile de St. Matthieu sur la litterature chretienne, avant St. Irenee*(1950).

² Ср.: J. Кнох, *The Early Church and the Coming Great Church* (1957), pp. 63 ff.

³ См. обсуждение этого вопроса: В. F. Westcott, *Introduction to the Study of the Gospels* (1888), pp. 159 ff. Об использовании Матфеем Ветхого Завета см.: N. Hillyer, *EQ* 36 (1964), pp. 12-26; R. H. Gundry, *The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel, with special reference to the Messianic hope* (1967). Последний автор обнаруживает в Евангелии арамейские и древнееврейские элементы, а также влияние Септуагинты, что указывает на палестинское происхождение. Ср. также комментарии Гундри: *Matthew* (1982), а также: D. Senior, *What are they saying about Matthew?* (1983), pp. 37-46.

⁴ См.: H. J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, 1949, p. 47. Автор, хотя и признает иудейско-христианские элементы у Матфея, настаивает на незначительном влиянии иудаизма. По его мнению, Евангелие представляет зарождающееся католичество, а не вселенский взгляд на Иисуса Христа. Ср.: J. Jeremias, *Jesus' Promise to the Nations*, 1958, p.34. Он показывает интерес Матфея к миссионерской деятельности Иисуса среди язычников. Ср. также: A. A. Clack, "The Gentile Bias of Matthew", *JCL* 66 (1947), pp. 165-172, который использует эти указания на язычников для того, чтобы обосновать свое мнение о том, что автор Евангелия был христианином из язычников, а не из иудеев. Другой автор выделяет универсализм Матвея и отстаивает предназначение Евангелия для язычников: A. Nepper-Christensen, *Das Matthausevangelium - ein judenchristliches*

Evangelium? (1958). Против этого мнения выступил Борнкамм: G. Bornkamm, *Tradition and Interpretation in Matthew* (англ. пер. 1963), p. 51. О других теориях, трактующих назначение Евангелия как универсальное, см. ниже в данной главе. См. также: G. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit*, 1962, pp. 15-35. Он, хотя и признает иудейское влияние в той церкви, к которой принадлежал Матфей, все же относит его к языческому большинству этой церкви. Еще два автора разделяют его точку зрения: W. Trilling, *Das wahre Israel* (1959); R. Walker, *Die Heilsgeschichte im ersten Evangelium* (1967).

⁵ См. литературу, в которой развиваются подобные взгляды: R. Bultmann, *The History of the Synoptic Tradition* (англ. пер. 1963), pp. 138-140; E. Schweizer, *Church Order in the New Testament* (англ. пер. 1961), pp. 20 ff.; G. Bornkamm, *op. cit.*, pp. 44 f., который также цитирует мнение о том, что высказывание в ст. Мф. 16.17 немислимо в устах Иисуса, высказанное в работе: H. von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht*, 1953, pp. 140 f. Другой автор: K. L. Carroll, *Nov. Test.* 6 (1963), pp. 268-276, доходит в своих утверждениях до того, что трактует отрывок Мф. 16.17-19 как провозглашение независимости антиохийской церкви, избравшей Петра своим епископом. Однако, эти слова не похожи на апологию Петра.

⁶ Ср.: V. Taylor, *The Gospels* (1945), p. 81. Ср. также дискуссию по Мф. 16-18: O. Cullmann, *Peter: Disciple, Apostle, Martyr* (1962), pp. 164 ff.; R. N. Flew, *Jesus and His Church* (1956), and A. Оерке, *St Th* (1948-50), pp. 110 ff. Реакцию католиков на мнение Кульмана см.: O. Каггер, *Peter and the Church* (1963).

⁷ Кроме того акцента на Церкви, о котором говорилось выше, некоторые ученые усматривают в интересе Матфея отзвуки противоречий в современной ему Церкви (см.: C. W. F. Smith, *JBL* 82 (1963), pp. 149-168). Ср. с исследованием сходства между подходами Матфея и Павла к понятию Церкви и церковного устройства: C. H. Dodd, *New Testament Studies* (1953), pp. 57-62. Ср. также: J. P. Meier, *The Vision of Matthew: Christ, Church and Morality in the First Gospel* (1978).

⁸ *The Four Gospels* (1924), p. 523.

⁹ Ср.: R. H. Charles, *Commentary on the Revelation of St. John* (1920), II, pp. 76 ff.; G. R. Beasley-Murray, *Revelation* (NCB, 1974), pp. 210-211.

¹⁰ Ср.: G. R. Beasley-Murray, *Jesus and the Future* (1954). Додд (*op. cit.*, pp. 54-57) сравнивает эсхатологию Матфея и Павла и приходит к выводу, что обе доктрины отражают раннее предание.

¹¹ Многие ученые понимают это последнее поручение как действительный ключ к пониманию целей написания Евангелия от Матфея. См.: O. Michel, *EnTn* 10 (1950-51), p. 21; G. Schille, *NTS* 4 (1957-8), p. 113; E. P. Blair, *Jesus in the Gospel of Matthew* (1960), pp. 44 ff.; C. F. D. Moule, *The Birth of the New Testament*, 1962, p. 91 n.2. Последний автор для подтверждения этого мнения цитирует по: W. Trilling, *Das wahre Israel*, 1959. Обоснование аутентичности Великого Поручения см.: R. T. France, *History, Criticism and Faith* (ed. C. Brown, 1976), pp. 130-131. Об употреблении Матфеем этого Поручения см.: B. J. Hubbard, *The Matthaen Redaction of a Primitive Apostolic Commissioning. An Exegesis of Matthew 28.16-20* (1976).

¹² См.: G. Hebert, *SJT* 14 (1961), pp. 403-413. Автор считает, что Матфей писал для "Великой Церкви, Церкви Вселенской". Он предполагает, что Евангелие было написано после падения Иерусалима для преимущественно нееврейской Церкви, чтобы донести учение о том, что Иерусалим мог бы быть спасен.

¹³ Ср. труды Стрекера, Триллинга и Уокера (Strecker, Trilling, Walker). См.: J. P. Meier, *Law and History in Matthew's Gospel* (1976), pp. 14-21, который рассматривает эту проблему и склоняется к предположению, что редактором был христианин из язычников, хотя он и не считает аргументы в пользу этой точки зрения убедительными. Резким отрицанием иудейских элементов отличается подход Тильборга: S. Van Tilborg, *The Jewish Leaders in Matthew* (1972), pp. 166 ff.

¹⁴ См. его статью: "Matthew, Gospel of", *NBD*, p. 796.

¹⁵ Так, см.: D. R. A. Hare, *The Theme of Jewish Persecution of Christians in the Gospel according to St. Matthew* (1967).

¹⁶ Ср.: R. P. Martin, ET 80 (1969), p. 136. Он ссылается на Мф. 23.39; Рим. 9-11; Послание к Ефессянам.

¹⁷ Ср.: R. H. Gundry, JBL 87 (1968), pp. 346 f. Ср. также: R. Hummel, *Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium* (1963). Последний автор считает, что использование Торы носило наиболее общий характер. Тезис Гюммеля заключается в том, что Церковь имела ценную галаху (halakah), которая противоречила учению фарисеев, что и привело к разрыву с ними. Эта точка зрения подверглась критике на том основании, что в Евангелии нет прямых свидетельств о разрушении Иерусалима, которому Гюммель придает большое значение: P. Gaechter, ZkT 87 (1965), pp. 337-339. Более того, Гехтер задается вопросом: представляла ли Тора в том виде, который имеет ввиду Гюммель, ценность для христиан в тот период, о котором он пишет.

¹⁸ *The Origins of the Gospel according to St. Matthew* (1946). ¹⁹ Op.cit., pp. 72ff.

²⁰ Похожую точку зрения развивает Карриштон: P. Carrington, *The Primitive Christian Calendar* (1952), который интерпретирует Евангелие от Матфея как богослужебную книгу, основывающуюся на тексте Марка (дискуссию по этой теории применительно к Евангелию от Марка см. в главе 3, пункт II).

²¹ *The School of St. Matthew and its use of the Old Testament* (1954). Идея о том, что Евангелие служило учебником с наставлением христианским церквям, была предложена ранее: J. H. Ropes, *The Synoptic Gospels* (1934), pp. 112 ff. См.: G. Schille, NTS 4 (1957-8), pp. 1-24, 101-114, который, хотя и поддержал мнение Стендаля, все же считает, что Евангелие было написано специально для катехизических нужд. Гундри (op. cit.) не согласен с выводами Стендаля относительно употребления Матфеем цитат из Ветхого Завета. Идея Стендаля о школе Матфея также подверглась критике: G. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit*, 1966, p. 50. Автор критикует Стендаля на том основании, что работа Матфея содержит Einführungsformel (вводную формулировку), и он обращает внимание на творческий подход Матфея. Обзор теории Стрекера см.: J. Rohde, *Rediscovering the Teaching of the Evangelists*, 1968, pp. 92 ff. Относительно недавно была выдвинута еще одна точка зрения, сходная с мнением Стендаля: P. S. Minear, *Matthew: The Teacher's Gospel* (1984), p. 7. Автор полагает, что Матфей был новообращенным в христианство книжником.

²² О катехизических целях Матфея см. статью: G. Schille, NTS 4 (1958), pp. 101-114.

²³ Стендаль говорит о "весьма развитой Школе Матфея с тщательно разработанным толкованием Ветхого Завета как венцом ее деятельности" (op. cit., p. 34).

²⁴ Особ, см.: *ibid.*, pp. 35, 183-202.

²⁵ См.: В. Gartner, St Th 8 (1954), pp. 1-24. Он критикует выводы Стендаля, основанные на кумранских источниках, и считает, что использование ветхозаветных цитат было вызвано необходимостью миссионерской проповеди. Другой автор: С. F. D. Moule, op. cit., p. 91, который склоняется к мнению Стендаля, предполагает, что книжники, собиравшие предания Матфея, были вынуждены противостоять нападкам иудеев. Борнкамм (G. Bornkamm, *Tradition and Interpretation in Matthew* (англ. пер. 1963), p. 51) считает в целом идею Стендаля приемлемой, но критикует некоторые ее аспекты.

²⁶ *Midrash and Lection in Matthew* (1974).

²⁷ Ср.: J. D. M. Derrett, *Heythrop Journal* 16 (1975), pp. 51-56; С. F. Evans, *Theol.* 82 (1979), pp. 425-432. Последний автор справедливо указывает на то, что понятие мидраша нуждается в более точном определении. Гундри также отмечает неопределенность в выделении элементов мидраша в Евангелии. Однако, см. критику его позиций в статье: P. Barton Payne, GP III, "Midrash and History in the Gospels with special reference to R. H. Gundry's Matthew" (pp. 177-215). Краткий обзор проблем иудейской историографии, мидраша и Евангелий см. в статье: R. T. France, GP III, (pp. 99-127).

²⁸ W. G. Thompson, *Matthew's Advice to a Divided Community* (1970). См. также его статью

в JBL 93 (1974), pp. 243-262, где он обсуждает отношение Мф. 24 к общине верующих.

²⁹ См.: W. P. Wink, CBQ 34 (1972), pp. 242-243. Автор критикует Томпсона за то, что последний игнорирует сам текст, оставляя его практически без внимания. Томпсон фактически обходит молчанием проблему историчности отрывка, который он исследует.

³⁰ Мейер провел несколько исследований редакций: J. P. Meier, *The Vision of Matthew* (1978); *Law and History in Matthew's Gospel* (1976); "Salvation-history in Matthew: his search of a starting point", CBQ 37 (1975), pp. 203-215. Он принадлежит к тем ученым, которые концентрируются в основном на исследовании редакций в ущерб историческим исследованиям. При этом он прибегает к положениям, которые являются весьма спорными, например, к поздней датировке Евангелия от Матфея или к предположению о том, что автор происходил из язычников (см.: *Law and History*, p. 162).

³¹ *A Genre for the Gospels* (1982), pp. 88-106.

³² *Jesus of Nazareth in New Testament Teaching* (1974), p. 135.

³³ Большинство современных ученых, не высказываясь определенно за Палестину как место назначения Евангелия от Матфея, тем не менее, не возражают против такого предположения. См.: A. Sand, *Das Gesetz und die Propheten* (1974), pp. 220 ff., который усматривает диалог между общиной христиан и иудеями; H. Frankemolle, *Jahwebund und Kirche Christi* (1974), p. 156. Последний автор, хотя и не утверждает прямо, все же подразумевает палестинское происхождение, что вошло составной частью в его аргументацию. Внимание Гоулдера к элементам мидраша (M. D. Goulder, *op. cit.*) также предполагает палестинское происхождение, хотя он сам и не утверждает этого.

³⁴ См.: Streeter, *The Four Gospels*, p. 500, который утверждает, что все предание исходит исключительно от Папия и потому является недостоверным. Однако, опора на единственный источник еще не предполагает со всей необходимостью его недостоверности.

³⁵ Эта аргументация была справедливо отвергнута: Michaelis, *Einleitung in das Neue Testament* (1961), p. 40. См.: J. Schniewind, *Das Evangelium nach Matthaus*, NTD, 1960, pp. 2-3, который выделяет многочисленные внутренние указания на палестинский круг читателей, наиболее разительным из которых является то, что Матфей рассчитывает на знание иудейских обычаев, таких как упоминания (оставленные без разъяснения) об окрашенных гробах (Мф. 23.27), об иудейском одеянии Иисуса (9.20), а также о практике принесения даров к жертвеннику (5.23-24). Эти упоминания, конечно, были бы понятны и иудеям вне Палестины, тем не менее, для палестинских евреев, наиболее скрупулезных в соблюдении обычаев, эти детали имели большее значение и были более убедительными, чем для евреев диаспоры.

³⁶ Так см.: Streeter, *op. cit.*, pp. 500 ff. Необходимо отметить, что Стритер отвергает палестинское происхождение главным образом потому, что он априорно относит специальный источник евангелиста Луки к Кесарии. Также необходимо указать на то, что Пролог против Маркиона может предполагать иудейское происхождение Евангелия от Матфея. Однако, информативность и ценность этого Пролога сомнительна (см.: E. Haenchen, *The Acts of the Apostles* (англ. пер. 1971), p. 10 n.l). Стритер придерживается мнения об антиохийском месте назначения Евангелия, так как он находит косвенные данные об этом у Игнатия и в Дидахе, однако, это предположение наталкивается на серьезные трудности. Более общее предположение о сирийском месте назначения Евангелия см.: B. W. Bacon, *Studies in Matthew* (1930) pp. 3-23; J. S. Kennard, *ATR* 31 (1949), pp. 243-246.

³⁷ Ср.: Kilpatrick, *Origins*, pp. 124 ff.

³⁸ Так, см.: H. D. Slingerland, *JSNT* 3 (1979), pp. 18-28. Он трактует стихи Мф. 4.18 и 19.1 как редакционные и утверждает, что Матфей писал на восточном берегу Иордана.

³⁹ S. van Tilborg, *The Jewish Leaders in Matthew* (1972), p. 172.

⁴⁰ Streeter, *op. cit.*, p. 501.

⁴¹ Ср.: B. T. Viviano, "Where was the Gospel according to St. Matthew written?", CBQ 41

(1979), pp. 533-546.

⁴² См.: Kilpatrick, *The Origins of the Gospel according to St. Matthew*, 1946, p. 136, который убежден, что деление на пять разделов смоделировано в соответствии с Торой. Ср.: H. W. Bacon, *op. cit.*, pp. 80-82; J. A. Findlay, *Exp. VDI*, XX (1920), pp. 388-400. Против мнения последних ср.: G. Barth in *Tradition and Interpretation in Matthew*, Bornkamm, Barth and Held (англ. пер. 1963), pp. 153-159, а также: P. Feine-J. Behm-W. G. Kummel, *Einleitung* (1963), p. 60 (= W. G. Kummel, INT, англ. пер., 1965, p. 75). (В этом издании слова "Feine-Behm" относятся к 11-ому изданию его работы; "Feine-Behm-Kummel" - к 12-ому, полностью пересмотренному изданию; "W. G. Kummel, INT, 1965" - к первому изданию на английском языке. Второе английское издание, основанное на 17-ом, вновь пересмотренном немецком издании, опубликовано в ШТ. Кюммель часто пользуется предшествующими работами). Теорию о соответствии пяти поучений у Матфея Пятикнижию см.: R. H. Fuller, INT (1966), p. 117. О структуре всего Евангелия см.: D. Senior, *What are they saying about Matthew?* (1983), pp. 20-27; R. T. France, *Matthew*, (TNT, 1986), pp. 56-62.

⁴³ *The Setting of the Sermon on the Mount* (1964).

⁴⁴ Ср.: J. M. Ford, *Biblica* 48 (1967), pp. 623-628, который утверждает, что Нагорная проповедь была апологетикой школы Гиллея против учения Шаммая.

⁴⁵ *Matthew: Structure, Christology, and Kingdom* (1975). Мнение о том, что ст. 1.1 относится ко всему Евангелию, представленное в *Setting*, pp. 67-70, опровергает структуру Евангелия, представленную Кингсбери.

⁴⁶ Ср. сходные предположения: J. C. Fenton, *StEv* I (1959) pp. 174-179; H. B. Green, "The Structure of St. Matthew's Gospel", *StEv* 4 (1968), pp. 47-59; C. H. Lohr, "Oral techniques in the Gospel of Matthew", *CBQ* 23 (1961), pp. 403-435; P. F. Ellis, *Matthew. His Mind and his Message* (1974); H. J. V. Combrink, *TynB* 34 (1983), pp. 61-90.

⁴⁷ Например, отметьте пять разделов поучений и группировку по четырнадцать поколений в родословии, семь притч в Мф. 13 и семь скорбей в Мф. 23. О родословии было высказано мнение, что деление на три группы по 14 вызвано цифровым акростихом имени "Давид", сумма цифровых значений букв этого слова составляла в иудейской нумерологии 14: G. H. Vox, *ZNTW* 6 (1905), p. 85. Однако, эта концепция представляется притянутой за уши.

⁴⁸ См.: F. V. Filson, *JBL* 75 (1956), pp. 227-231. Автор предполагает, что Матфей стремился нарушить структуру изложения источников, которыми он пользовался, и, как следствие, тематическое расположение материала возобладало над литературной последовательностью, которая все же признается.

⁴⁹ J. S. Sibinga, *St Th* 29 (1975), pp. 71-79. Он основывается на делении отрывков на слоги. См. также редакционный подход к этому поучению: F. W. Burnett, *The Treatment of Jesus-Sophia. A Redaction Study of the Eschatological Discourse in Matthew* (1979).

⁵⁰ Ср.: G. M. Scares Prabhu, *The Formula Quotations in the Infancy Narrative of Matthew* (1976).

⁵¹ Это мнение было предложено Триллингом: Trilling, *Wahre Israel*, и получило поддержку: B. J. Hubbard, *The Matthew Redaction of a Primitive Apostolic Commissioning: An exegesis of Matthew 28.16-20* (1974). Последний автор настаивает на четырех стадиях редакции Евангелия от Матфея. Однако, эта точка зрения подверглась критике: G. Friedrich, *ZTK* 80 (1983), pp. 137-183; J. P. Meier, *JBL* 96 (1977), pp. 407-424; *idem*, *CBQ* 39 (1977), pp. 94-102. Еще один автор полагает, что этот отрывок Матфей составил сам: J. D. Kingsbury, *JBL* 93 (1974), pp. 573-584. Воззрения Триллинга были также опровергнуты в работе: D. R. A. Hare and D. J. Harrington, *CBQ* 37 (1975), pp. 359-360. Обоснование историчности Мф. 28 см.: D. Wenham, *TynB* 24 (1973), pp. 21-54.

⁵² См.: R. H. Gundry, *Matthew* (1982), p. 11, который приходит к выводу о том, что Евангелие от Матфея структурно неоднородно.

⁵³ Ср.: J. H. Ropes, *The Synoptic Gospels* (1934), pp. 103 f; N. B. Stonehouse, *Origins of the*

Synoptic Gospels (1963), p. 16; G. D. Kilpatrick, *op. cit.*, p. 4.

⁵⁴ Обстоятельную дискуссию об отношении древнего предания к Матфею и его Евангелию см.: P. Nepper-Christensen, *Das Mattheusevangelium - ein judenchristliches Evangelium* (1958) pp. 37-75.

⁵⁵ Цит. по: Eusebius, HE, iii. 39.16.

⁵⁶ Дискуссию о свидетельствах Папия см.: R. P. Martin, *New Testament Foundation*, I (1975), pp. 238-240; R. H. Gundry, *Matthew*, pp. 599-622.

⁵⁷ См.: J. Munck, "Die Tradition uber das Mattheusevangelium bei Papias", *Neo-testamentica et Patristica* (1962), pp. 249-260. Автор считает, что логики (*logia*) как сообщения об Иисусе Христе включали не только Его слова, но и Его дела. Ср.: C. S. Petrie, *NTS* 14 (1967), pp. 15-32, который доказывает, что Папий имел ввиду Евангелие, говоря о писании Матфея. Он разделяет точку зрения, утверждающую, что Папий лично знал апостола Иоанна.

⁵⁸ Ср.: V. H. Stanton, *The Gospels as Historical Documents* (1923), pp. 53 ff. Стентон не мог допустить, что во времена Папия Евангелия могли добиться такого уважения, чтобы называться "оракулами". Ср. также: T. W. Manson, *op. cit.*, pp. 18-19.

⁵⁹ Ср.: R. M. Grant, *A Historical Introduction to the New Testament* (1963), p. 117.

⁶⁰ Об ответе Менсона на это возражение см. прим. 147 к главе 5.

⁶¹ См. упорное отстаивание этой интерпретации: B. P. W. S. Hunt, *Primitive Gospel Sources* (1951), pp. 182 ff.

⁶² См.: P. Parker, *The Gospel before Mark*, 1953, pp. 153 f. Паркер выдвигает три возражения против этой интерпретации: (1) незначительное количество свидетельств (*testimonia*), характерных только для Матфея; (2) опущение большинства свидетельств (*testimonia*), содержащихся в других Евангелиях; (3) контекст утверждения Папия у Евсевия, подразумевающий Евангелие, а не свидетельство (*testimonia*). Сам Паркер идентифицирует слово *λογία* с до-Марковским и до-Матфеевским Евангелием, которое он называет К (см. главу 5, пункт V).

⁶³ Ср.: F. C. Burkitt, *The Gospel History and its Transmission* (1911), p. 127.

⁶⁴ Другая версия заключается в том, что Евангелие было первоначально псевдонимично, а Папий отразил общепринятое мнение. Ср.: Kilpatrick, *Origins*, pp. 138 ff.

⁶⁵ Кроме того, Папий ссылается на арамейский источник, лежащий в основе Евангелия от Матфея. См. раздел VII данной главы.

⁶⁶ J. Kurzinger, *NTS* 10 (1963), pp. 108 ff.

⁶⁷ *Adv. Haer.* iii. 1.1, цит. по: Eusebius, HE, v. 8.2. Перевод цит. по: D. Theron, *Evidence of Tradition* (1957), p. 43.

⁶⁸ Так как Ириней предоставляет информацию, не связанную с преданием Папия, Ириней был сам знаком с иным преданием помимо Папия (ср.: Nepper-Christensen, *op. cit.* (1958), p. 56; J. Munck in *Neotestamentica et Patristica* (ed. W. C. van Unnik, 1962), p. 257). Ср.: Kurzinger, *op. cit.*, pp. 110-115, который интерпретирует утверждения Иринея таким же образом, что и утверждения Папия (т.е. влиянием еврейского диалекта).

⁶⁹ HE, p. 10. Кюрцингер считает, что в этом предании с Евангелием к Евреям налицо путаница (*op. cit.*, p. 115).

⁷⁰ *Apud Eusebius*, HE, vi. 25.

⁷¹ См.: J. Munck, *op. cit.*, pp. 249-260, который придает большее значение свидетельству Оригена, чем свидетельствам Папия или Иринея, так как Ориген сам знал еврейский язык и, следовательно, был более компетентным в подобных суждениях. Мунк допускает, что утверждение Папия может быть указанием на то, что в его время было в обращении много греческих переводов Евангелия от Матфея. Иная точка зрения представлена: W. C. Allen, *The Gospel according to St. Matthew*, ICC, 1907, p. Ixxx-lxxxi, который предположил, что все знали о том, что Матфей что-то написал на еврейском языке, и его имя было увязано с Евангелием вместе с мнением о том, что он написал его по-еврейски. Рассмотрение проблемы ссылки Папия на еврейский язык см.: Gundry, *Matthew*, p. 616.

⁷² См.: C. F. D. Moule, *The Birth of the New Testament*, 1962. Автор считает, что

необходимо найти объяснение преданию, упорно приписывающему авторство Евангелия Матфею. Он склонен трактовать основу Евангелия как собрание семитоязычных изречений апостолов (так называемое семитское Q). Однако, Кюммель подверг свидетельству Папия сомнению: Kummel, INT, p. Ср. также: R. T. France, Matthew, pp. 30-32, который считает данные Папия ненадежными. См. раздел VI данной главы об языке Евангелия. Иеремиас на основе формы цитаты Втор. 6.5 в ст. Мф. 22.37 утверждает, что автор писал по-арамейски, хотя и молитва была написана на еврейском языке: J. Jeremias, ZNTW 50 (1959), pp. 270-274.

⁷³ Ср. обсуждение этой проблемы: Kurzinger, NTS 10 (1963), pp. 108 ff.

⁷⁴ См.: W. C. Allen, *op. cit.*, pp. lxxx-lxxxi. Автор заявляет, что если Матфей написал сборник изречений, то неудивительно, что Евангелие, которое на 2/5 состоит из изречений, приписывается Матфею, тем более, что это базируется на апостольском авторитете. Аллен называет это "непреодолимой тенденцией".

⁷⁵ Было выдвинуто предположение о том, что слова Папия относятся только к части Евангелия от Матфея, а остальные его комментарии Матфея не сохранились (ср.: T. Nicklin, *Gospel Gleanings*, 1950, pp. 51-56, который предполагает, что Матфей написал книгу Пророчеств (на которую ссылается Палий), источник Q, а позже - полное Евангелие по-гречески. Наиболее полное обсуждение утверждения Папия изложено: R. H. Gundry, *Matthew*, pp. 609-620.

⁷⁶ Сходное возражение было выдвинуто против использования Матфеем документа Q, который не является, по мнению большинства ученых, апостольским источником (ср.: Michaelis, *Einleitung in das Neue Testament*, 1961, p. 32). См. обсуждение проблем источника Q в разделе V главы 5.

⁷⁷ Винсент Тейлор называет "чрезвычайно невероятным тот факт, чтобы апостол послужил источником для написания труда человеком, который не был непосредственным свидетелем служения Иисуса" (V. Taylor, *The Gospels*, p. 81). См.: S. E. Johnson, *The Gospel according to St. Matthew*, Ю, 1951, p. 242. Автор отвергает апостольское авторство на основе того, что Евангелие от Матфея он называет "компендиумом церковных искусно изданных преданий". О проблеме, мог ли Матфей, будучи апостолом, использовать писания Марка, неапостольский источник, см.: R. H. Gundry, *op. cit.*, p. 184, который считает, что Матфей мог использовать Марка, желая сохранить единство апостольского предания. Ср. также обсуждение этой проблемы в его комментарии: *Matthew*, p. 621, где он ссылается на повторение Платоном учения Сократа как удачную аналогию использования Матфеем писаний Марка. См. также: W. Marxsen, INT, англ. пер. 1968, p. 153. Он отвергает авторство очевидца событий на весьма сомнительном основании, которое строится на том, что автор использовал источники потому, что не располагал своими наблюдениями.

⁷⁸ Ср.: Michaelis *op. cit.*, pp. 31.

⁷⁹ То же самое можно сказать и о мнении, что специфический для этого Евангелия материал не предполагает воспоминаний апостола (ср.: V. Taylor, *loc. cit.*). Эта оценка зависит от предположения, что специальный материал Матфея менее историчен, чем общий для синоптиков материал (см. раздел VI главы 5).

⁸⁰ См. выше в данной главе теорию Килпатрика.

⁸¹ *Op. cit.*, p. 139.

⁸² См. о теории Стендаля раздел I данной главы.

⁸³ *Op. cit.* Ср.: P. Gaechter, *ZkT* 75 (1933), pp. 480 ff., который предположил, что до того как Матфей стал сборщиком податей, он учился на раввина. Эта идея представляет собой попытку согласовать прямое указание на профессию Матфея в тексте Евангелия (Мф. 9.9; 10.3) с определенными раввинистическими чертами, отмеченными в Евангелии. Эта проблема не стоит перед Стендалем, так как он не считает, что Матфей был автором, что вполне допускает авторство какого-то раввина. См. также: E. P. Blair, *Jesus in the Gospel of Matthew*, 1960, pp. 138 ff. Он предполагает, что автор Евангелия принадлежал к

эллинистической части христиан, представленной подходом Стефана, однако, не пытается конкретно назвать автора или хотя бы объяснить причину того, что Евангелие было приписано Матфею. Блеир не выходит за рамки весьма распространенной гипотезы о том, что Матфей мог быть автором Q. Ср. противоположное мнение: P. Bormard, *Saint Matthieu*, который думает, что автором Евангелия был христианин из евреев, возможно, новообращенный раввин. В статье: C. F. D. Moule, *StEv I* (1964), pp. 91-99 было высказано предположение о том, что автор Евангелия - $\gamma\rho\alpha\mu\mu\alpha\tau\epsilon\upsilon\sigma$ (см. Мф.13.52) в светском смысле этого слова. Моуль считает, что он, будучи греком, сочетал свой профессионализм с апостольским источником. См. также: E. F. Harrison, *INT*, 1964, p. 167, который воздерживается от того, чтобы однозначно определить авторство. Мнение о том, что Матфей был провинциальным школьным учителем, представлено в работе: M. D. Goulder, *Midrash and Lction*. Вне всякого сомнения, автор Евангелия обладал качествами учителя. Ср. также: P. Bormard, "Matthieu educateur du peuple chretien", in *Melanges Bibliques en hommage au B. Rigaux* (1970), p. 1-7.

⁸⁴ См.: H. Alford, *Greek Testament*, 1868,1, p. 24. Он полагает, что автор Евангелия принял апостольское имя Матфей так же, как и апостол Павел. Но Михаэлис (Michaelis, *Einleitung*, pp. 33-34) относит оба эти имени к одному и тому же человеку и считает, что имя Левий сменилось в предании именем Матфей. См. также: E. Schweizer, *Matthew*, p. 225, который думает, что отсутствие имени Левий в списке апостолов достаточно ясно свидетельствует в пользу того, что имя было изменено.

⁸⁵ См.: G. D. Kilpatrick, *The Origins of the Gospel according to St. Matthew* (1946), p. 138. Он предполагает, что в ст. 9.9 и 10.3 было вставлено имя Матфей после того, как установилось название книги в первоначальной общине. Р. Пеш (R. Pesch, *ZNTW* 59 (1968), pp. 40-56) рассматривает проблему Левия - Матфея с тех позиций, что ссылки на имя апостола у Марка (Мк. 2.13-14) и у Матфея (Мф. 9.9 и 10.3) носят редакционный характер. В этом случае идентификация Левия и Матфея представляется редакцией и, следовательно, является недостоверной. Эта идентификация не могла состояться до того, как Евангелие было приписано Матфею. Однако, у нас нет доказательств того, эти стихи носили редакционный характер.

⁸⁶ Одна группа исследователей, в том числе Гундри, поддерживают апостольское авторство; другие, в том числе Минеар, считают, что это невозможно; но большинство писателей предпочитают оставить вопрос авторства открытым. Например, Кингсбери считает автором Евангелия грекоязычного христианина из евреев: J. D. Kingsbury, *Matthew as Story* (1986), p. 132.

⁸⁷ В дополнение к тому, о чем упоминалось выше в данной главе (прим. 82), в поддержку этого мнения см.: E. von Dobschutz, *ZNTW* 27 (1928), pp. 338-348 (англ. пер. этой статьи см. в сборнике: *The Interpretation of Matthew*, ed. G. N. Stanton, pp. 19-29). Гоулдер в целом согласен с Добшугцем, но все же считает, что автором Евангелия был не раввин, а скорее всего книжник (Goulder, *Midrash and Lction*). Ср. также: B. W. Bacon, *Studies in Matthew* (1930), pp. 131 ff.

⁸⁸ Ср.: Streeter, *The Four Gospels* (1924), p. 524.

⁸⁹ Ср.: V. Taylor, *The Gospels*, p. 82.

⁹⁰ При обсуждении экклесиологии Матфея нельзя забывать, что существует определенное сходство между доктринами Матфея и Павла, несмотря на то, что они по-разному изложены. Додд (Dodd, *New Testament Studies* (1953), pp. 53-66) исследовал эти точки соприкосновения и пришел к выводу, что оба учения основаны на общем предании. В этом случае данные богословского анализа являются явно недостоверными указаниями на датировку.

⁹¹ Обсуждение приблизительной датировки Евангелия от Марка см. в следующей главе (раздел VI).

⁹² Это мнение получило сильную поддержку в работе: W. D. Davies, *Setting*, pp. 198 f, его разделяет большинство ученых.

⁹³ Датировка первым веком до Р.Х. представлена в работе: Kilpatrick, *op. cit.*, pp. 124 ff. См. также: F. V. Filson, *The Gospel according to St. Matthew*, 1960, p. 15. Он относит написание Евангелия к 80-м - 90-м гг., воздерживаясь от более точных оценок. Точная дата указана в работе: Streeter, *op. cit.*, p. 524. Он называет 85 г., хотя и соглашается с тем, что эту цифру невозможно обосновать математически. См. также: P. S. Minear, *Matthew, The Teacher's Gospel* (1982), pp. 23, 24. Он считает наиболее вероятной датировкой 110 г., однако, не приводя при этом конкретных доказательств.

⁹⁴ Эта линия рассуждений была представлена Килпатриком и подхвачена в трудах Борнхама, Гюммеля, Дэвиса и Гоулдера.

⁹⁵ С. Н. Dodd, *The Fall of Jerusalem and the "Abomination of Desolation"*, JRS 37 (1947), pp. 47-54, перепечатано: Dodd, *More New Testament Studies* (1968), pp. 69-83.

⁹⁶ JRS 37 (1947), p. 52; *Studies*, p. 74 f.

⁹⁷ В. Reicke, "Synoptic Prophecies on the Destruction of Jerusalem", in *Studies in New Testament and Early Christian Literature: Essays in honour of Allen P. Wikgren* (ed. D. E. Aune, 1972), pp. 121-134. В книге J. A. T. Robinson, *Redating the New Testament* (1976), pp. 13-30 целая глава посвящена обсуждению этой проблемы. Автор делает вывод, что отказ от ранней датировки синоптических Евангелий на этих основаниях неоправдан. Аргументация Робинсона подверглась критике, однако, детального обсуждения ее до сих пор представлено не было.

⁹⁸ Так: R. H. Gundry, *Matthew: A Commentary on his Literary and Theological Art* (1982).

⁹⁹ Ср.: H. Reicke, *Op. cit.*

¹⁰⁰ J. H. Moulton and W. F. Howard, *A Grammar of New Testament Greek* (1929), P, p. 29.

¹⁰¹ Оценку этих суждений см.: Streeter, *Four Gospels*, p. 500.

¹⁰² *The Poetry of our Lord* (1925); *The Aramaic Origin of the Fourth Gospel* (1922).

¹⁰³ *The Four Gospels: A New Translation* (1933).

¹⁰⁴ *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts* (1946).

¹⁰⁵ *The Aramaic Origin of the Four Gospels* (1979). Автор поддерживает позицию Торрея и считает концепцию арамейского субстрата Евангелия неопровержимой. Ср. также: E. L. Allen, NTS 20 (1974) pp. 203-310.

¹⁰⁶ *Le Probleme synoptique* (1954). Его мнение чем-то сродни воззрениям Т. Дана о том, что современное Евангелие на греческом языке представляет собой перевод первоначальной арамейской формы Евангелия, испытавший влияние Евангелия от Марка, которое также происходит из этого же арамейского источника (ЮТ, 1909, n, pp. 601- 617)

¹⁰⁷ *Op. cit.*, pp. 206 ff.

¹⁰⁸ См.: P. Lapide, "Insights from Qumran into the languages of Jesus", *RevQum* 8 (1975), pp. 483-501. Автор полагает, что вероятнее всего Иисус знал койне, арамейский и древнееврейский языки.

Глава 3. Евангелие от Марка

До появления современной критики этому Евангелию уделялось наименьшее внимание. Древних комментариев на него также очень мало, и редко, кто на него ссылался. Так как основное значение придавалось Евангелию от Матфея, то неудивительно, что Евангелие от Марка считалось просто кратким его изложением. Такое мнение, очевидно появилось значительно позже его написания, так как предание тесно связывает его с благовествованием Петра. Современная же критика считает его краеугольным камнем синоптической проблемы, о чем мы будем говорить ниже. Здесь же нам надо только показать важность, которая придается ему в современных исследованиях.

I. ХАРАКТЕРИСТИКИ

А. Евангелие действия

Достаточно только одного взгляда на содержание Евангелия, чтобы убедиться, что писателя больше интересует развитие событий, чем поучения. Поучения Иисуса обычно связаны с повествованием о каком-то событии. Тем не менее нельзя утверждать, что Марка совершенно не интересует учение Иисуса. Если выделить все разделы поучений, то они создают впечатление целостности учения¹, тогда как живость стиля создает впечатление быстро развивающейся драмы, где кульминацией служит распятие Христа.

Примеров этой динамичности стиля очень много, но достаточно привести только несколько. Так, Марк описывает как разобрали крышу дома, чтобы опустить в дом расслабленного (2.4); как во время бури Иисус спал, положив голову на изголовье в лодке (4.37-38); как народ был рассажен "отделениями" на зеленой траве (6.39); как Иисус исцелил косноязычного глухонемого, вложив пальцы в его уши и коснувшись его языка (7.33); как постепенно возвратилось зрение слепому (8.23 и далее); и как Петр сидел со служителями, греясь у огня в доме первосвященника (14.54). Наиболее естественным будет предполагать, что такие подробности могли исходить только от очевидцев, хотя, как мы увидим ниже, существуют и другие мнения, иногда прямо противоположные.

После краткого пролога Марк сразу же переходит к описанию служения Иисуса. Он описывает его разные стадии служения, уделяя особое внимание усиливающейся оппозиции со стороны фарисеев. Центральным моментом этой развивающейся драмы является исповедание учеников в Кесарии Филипповой, что Иисус есть Христос, после чего повествование сразу же переходит к Страстям Господним².

Б. Беспристрастная оценка событий

Тесно связанным с живостью изложения является отношение Марка к ученикам. Он не старается сделать из них праведников. В некоторых случаях он отмечает отсутствие у них понимания (4.13; 6.52; 8.17,21; 9.10,32). Отношение к семье Иисуса описывается с такой же прямоотой; они считали Его безумцем (3.21). Также говорится об ужасе слушателей Иисуса (1.27; 10.24,32), тогда как неспособность Иисуса творить чудеса в Назарете объясняется неверием народа (6.5-6). С такой же прямоотой Марк описывает человеческие реакции Иисуса. Он наделяет Его чувствами жалости, строгости, гнева, печали, нежности и любви, которые сменяются одно другим (1.41,43; 3.5; 8.12,33; 10.14,16,21). Не вызывает никакого сомнения, что это Евангелие Иисуса Христа, Сына Человеческого, как и Евангелие Иисуса Христа, Сына Божия (1.1).

В. Портрет Иисуса

Основное внимание современные исследования уделяют христологии Марка, и мы остановимся на этом вопросе, когда будем говорить о цели Евангелия. Здесь же мы рассмотрим только главные христологические элементы, как они предстают в Евангелии, независимо от того, имеются ли они в первичном материале Марка или являются результатом его редакции.

1. Сын Божий

Так как Евангелие начинается со звания Иисуса³, то надо думать, что оно имело определяющее влияние на все повествование, особенно если учесть, что оно повторяется в этом Евангелии пять раз⁴. Несомненно, что такой взгляд на Христа развился в результате не Его учения, а Его божественных дел. Его обращение ко множеству народа имеет огромную силу. Он обладает властью над болезнями и изгоняет нечистых духов. Он умирляет бури словом, показывая тем Свою власть над природой. Когда Он умирает, языческий римский сотник признает его Сыном Божиим (15.39).

Те, кто полагает, что чудеса, описанные в Евангелии на самом деле не происходят, не придают никакого значения этому особому аспекту описания Иисуса у Марка. Они видят в этом только отражение более позднего почитания культа героя. Современная тенденция в этом направлении станет более ясной, когда мы рассмотрим некоторые гипотезы школы "истории форм". Но если серьезно подходить к значению всего повествования у Марка, то нельзя не признать, что портрет, который оно дает, выходит за рамки человеческого⁵.

2. Сын Человеческий

Выяснение точного смысла звания "Сын Человеческий" относится скорее к области библейского богословия, чем к введению⁶, но в какой-то мере оно имеет значение и как точка зрения Марка. Надо отметить, что все евангелисты дают изречения, в которых стоит это звание Иисуса, и всегда оно исходит из Его уст. Проблема в том, предполагал ли Он под этим званием Самого Себя или кого-то другого, и употреблял ли Он его в мессианском смысле. Те, кто отрицает подлинность изречений Сына Человеческого⁷, естественно видят в Евангелии от Марка иную цель, по сравнению с теми, кто считает их подлинными. Проблему цели и проблему историчности Евангелия мы будем рассматривать ниже. Сейчас нам будет достаточно отметить, что Марк часто пишет, что Иисус запрещает очевидцам Его чудес кому-либо о них рассказывать. Вне зависимости от различных толкований этого факта (о чем мы будем говорить ниже), несомненным остается то, что Иисус не говорил открыто о Своем мессианстве.

3. Искупитель

В одном из отрывков о Сыне Человеческом Иисус говорит, что Он пришел отдать жизнь за многих (10.45), и если эта тема не рассматривается особо в Евангелии, то большой акцент ставится на повествовании о Страстях, чтобы показать важность, которую придает им автор. Марк отводит повествованию о Страстях значительно больше места, чем все другие евангелисты. Такой подход полностью соответствует большему вниманию, которое первые христиане уделяли Кресту. Это показывает раннехристианское благовествование и богословие (напр., 1 Кор. 15.3 и далее; Фил. 2.5-11; 1 Петр. 2.21 и далее). Марк описывает Христа, Который пришел пострадать⁸.

4. Целитель

Марк описывает несколько случаев, когда Иисус совершает чудеса исцеления. Это, несомненно, очень важная часть Его портрета. Но описание чудес исцеления у Марка полностью отличается от иных рассказов о чудотворцах. В нем полностью отсутствуют любого рода манипуляции или магические заклинания⁹. Тогда что же в них является важным, само исцеление или то, что эти исцеления были результатом веры во Христа? Чудеса описываются здесь не для того, чтобы восславить Исцелителя, а для того, чтобы показать Его милосердие к страждущим¹⁰.

II. ЦЕЛЬ

В первом же предложении Евангелия Марк говорит о своем намерении написать то, что он называет Евангелием, т.е. благовестив Иисуса Христа, Сына Божия. Мы уже говорили о жанре Евангелия, как литературном произведении, здесь же мы должны выяснить точное значение этого слова. Он несколько раз употребляет этот термин в своей книге. В 13.10 и в 14.9 он объясняет содержание проповеди, и это полностью соответствует употреблению этого термина Павлом (1 Кор. 15.1)¹¹, что сразу же отличает его от биографии и объясняет то большое место, которое в нем отводится последним трем неделям жизни Иисуса. Распятие и Воскресение были основными чертами христианского Евангелия. События и учение, приведшее ко Кресту, были подготовительными. Развитие повествования подчинено рассказу о Страстях, но в Евангелии от Марка действие усиливается относительным отсутствием большого материала поучений.

Основная цель евангелиста определяет отсутствие очень жестких хронологических рамок. Марк вводит только те исторические события, которые непосредственно отвечают его цели. Он опускает повествование о Рождестве и первых годах жизни Иисуса. С первых же слов Иисус, Сын Божий, предстает перед читателем как историческая Личность. Марк предполагает, что его читатели сразу же поймут, о ком он говорит.

Тем не менее выяснить цель, побудившую Марка написать Евангелие, представляется не такой легкой задачей. Здесь мы изложим некоторые из многочисленных гипотез.

А. Катехизическое предназначение

Расположение некоторого материала по тематическим группам, например, притчи (Мк. 4) и миссионерские наставления (Мк. 6), считается подтверждением того, что Евангелие было предназначено для катехизических целей¹². Такое расположение облегчило бы запоминание материала.

Б. Литургическая цель

Главным сторонником теории, что Марк преследовал литургическую цель, был П. Каррингтон¹³, по мнению которого материал Евангелия был расположен по образцу еврейских лекционных, принятому христианской общиной. Последовательность повествовательного материала, по этой теории, отражает в основном праздники еврейского календаря. Для подтверждения этой гипотезы Каррингтон должен был признать сложное распределение материала по образцу трехгодичного цикла чтений. Если его теория правильна, то Марк должен был обладать исключительным литературным талантом. Но Евангелие не создает впечатления литургического расположения материала, и теория Каррингтона не нашла много сторонников. Более того, так как Евангелие от Марка почти не употреблялось в раннехристианской практике, трудно объяснить, почему оно могло использоваться в литургических целях.

Другая гипотеза такого же рода предполагает, что Евангелие предназначалось для чтения во время Великого поста в Риме¹⁴. Она основывается на том, что Марка якобы особенно интересовало крещение в связи с ученичеством; что некоторые отрывки связаны непосредственно с крещением (1.4 и далее; 10.38); что Евангелие от Марка является драмой, призывающей христиан следовать Христу вплоть до смерти; и что в прологе говорится о крещении Иоанна, а в эпилоге - о крещении после Великого поста. Согласно другой гипотезе Евангелие основано на стихах о четырех ночах, которые связывались с Пасхой¹⁵. Еще более сомнительная гипотеза предполагает, что эпизод в Гефсимании и Малый апокалипсис (Мк. 13) указывает на Великий пост. Явная слабость этой теории в том, что мы почти ничего не знаем о литургической практике первохристиан. Сходная гипотеза была предложена для Первого послания ап. Петра.

В. Апологетическая цель

Было выдвинуто предположение, что Евангелие от Марка является апологией против других взглядов. Такого рода теория имела несколько форм. Одна из них основывается на социально-историческом подходе, который считает книгу Марка призывом к читателям держаться до конца, предполагая, что общину составляла группа странствующих харизматов апокалиптического направления¹⁶.

Г. Конфликт

Существует гипотеза, что призыв Марка следовать за Христом является ключом к пониманию цели его Евангелия¹⁷. Эта гипотеза предполагает, что Марк считает учеников выразителями богословия славы, связанного с эллинистической идеей божественного человека; что в Мк. 1-8 Иисус предстает как торжествующий чудотворец, а в остальной части Евангелия - как Страдающий раб; что Марк выступал против двенадцати апостолов, потому что боролся с их неправильной христологией. Но такого рода теория была подвергнута сильной критике¹⁸.

Д. Доктринальная цель

Гипотеза, что Марк преследовал доктринальную цель, основывается на предположении, что основой понимания Евангелия многими христианами была идея божественного человека, находившаяся под влиянием эллинистической литературы того времени. В предыдущем пункте мы уже говорили об акценте, который ставился на этой идее. Но некоторые противники идеи об ученичестве и о божественном человеке, тем не менее, признают, что существовало два соперничающих учения о Христе, одно представляло собой христологию власти, другое - христологию страдания, и что Марк хотел разрешить между ними конфликт¹⁹.

Несколько иная гипотеза предполагает, что Марк дает противоядие против докетических тенденций. Считается, что во время написания Марком Евангелия существовало три различных взгляда на Иисуса²⁰. Еврейских христиан интересовали главным образом слова Иисуса, и поэтому они отдавали предпочтение источнику "Q". Церкви ап. Павла подчеркивали Крест и Воскресение, и их не интересовала земная жизнь Иисуса. Эллинистические общины, по-видимому сирийские, больше привлекал культ богочеловека, и поэтому они с такой точки рассматривали Иисуса. Однако ошибочно думать, что еврейских христиан, как и Церкви Павла не интересовала земная жизнь Иисуса²¹. Теория богочеловека также не дает позитивных данных считать это основой Евангелия от Марка. Тем не менее, надо признать, что Марк, показывая историчность Иисуса, не делает это в ущерб Его Божественности. Евангелие от Марка могло быть

противоядием для полностью отрицавших человечность Иисуса, но едва ли оно преследовало такую цель.

Е. Церковная цель

Согласно еще одной теории, Марк хотел реформировать Церковь того времени. Согласно представителю²² этого направления, автор не считал фарисеев главными врагами Иисуса. Когда Иисус критикует их, Он фактически критикует иерусалимских церковных вождей. Марк обвиняет Церковь в отсутствии миссионерской цели, показывая энергичную и активную деятельность Иисуса. И повествование о Страстях, по этой теории, было не центральным, а дополнительным, заслонившим первоначальную цель. Марка интересует христология не как учение о личности Христа, а только в смысле принятия страданий ради Христа.

Ж. Пастырская цель

Если считать, что цель Марка была пастырской, то это не исключает возможности, что он хотел исправить какие-то заблуждения в общине, так как борьба с заблуждением всегда связана с пастырской деятельностью. Поэтому многие ученые придают особое значение пастырской цели Марка. А это значит, что основная цель была направлена на Церковь, а не вне ее. Считается, что учение Иисуса предназначалось как апостолам, так и народу. Основной акцент ставится на ученичестве. В Евангелии учение дается не только для Двенадцати, которые описываются не в очень благоприятном свете, но также и для всех учеников вообще. Поэтому оно рассматривается как "серьезный призыв к жизни следования за Иисусом Христом, которое означает принятие Его Креста в гонениях и следование за Ним даже в Страстях"²³.

Мы можем допустить, что Марк преследовал пастырскую цель в своем выборе и изложении преданий об Иисусе, но сама по себе эта цель не является достаточным мотивом для составления Евангелия. Тем не менее ее нельзя полностью отрицать.

З. Редакторская цель

Здесь надо кратко остановиться на объяснении цели Евангелия от Марка с точки зрения сторонников метода "истории форм" до появления течения "истории редакций". Описанные выше гипотезы строятся на предположении, что Марк сам выбрал материал и объединил его с точки зрения своего собственного богословия. Позже, когда мы будем говорить о подходе "истории форм", мы покажем этапы развития критицизма, приведших к возникновению школы "истории редакций". По мнению приверженцев метода "истории форм" основная часть предания существовала как отдельные единицы. Согласно этой теории Марк был только редактором, который собрал и расположил имевшийся материал, а это значит, что в своей редакторской работе он руководствовался различными мотивами.

Было предложено несколько мотивов, побудивших Марка редактировать материал²⁴:

1. Показать, что Иисус как Мессия был невиновен в бедах евреев и Его страдания входили в цель Божию.
2. Объяснить, почему Иисус не заявлял публично, что Он Мессия.
3. Объяснить, почему христиане должны были страдать.

4. Показать, что дела Иисуса были торжеством над силами зла.

Многие из этих мотивов приводились в теориях, о которых мы говорили выше. Но сторонники школы "истории форм" склонны считать их мотивами написания Евангелия, а не редактирования. Если слова Иисуса о Своем мессианстве были придуманы общиной, то целью Марка было подтвердить предание общины. О сомнительности многих гипотез школы "истории форм" мы будем говорить ниже, здесь же мы хотим только показать, сколь различны оценки исторической ценности Евангелия от Марка, которые должны учитываться при выяснении цели его написания. Это в значительно большей мере касается Марка, чем других синоптических писателей, потому что Евангелие от Марка почти всеми считается самым ранним.

Самым верным поэтому будет считать, что у Марка было несколько целей при написании Евангелия. И это должно предостеречь нас от переоценки одной цели за счет других²⁵.

III. МЕСТО НАЗНАЧЕНИЯ

Мы не можем с уверенностью утверждать, кому сначала предназначалось это Евангелие. Однако есть разные указания, что это были языческие читатели, и некоторые свидетельства подтверждают мнение, что эти язычники находились в Риме. Мы можем суммировать имеющиеся данные следующим образом:

1. Марк объясняет палестинские обычаи. Фарисейский обычай мытья рук и предания об очищении вообще объяснены в 7.3-4, а этого не надо было бы делать, если бы слушатели были евреями²⁶.
2. Некоторые арамейские выражения, сохраненные в тексте, переводятся на греческий язык. Необходимость перевода, очевидно, говорит о том, что в противном случае читатели Марка их не поняли бы²⁷, что исключает арамейскоязычных читателей.
3. Если автор принадлежал к той же группе, что и его читатели, как это часто полагают, то многие латинизмы²⁸ в Евангелии могут указывать на языческую среду, хотя и не обязательно, так как в нем есть и некоторые свидетельства в пользу семитской среды. Если же читатели находились в другом месте, то эти данные теряют свою силу.
4. Утверждается, что автор не знал Палестины, так как он говорит о Далмануфе (8.10), о который нигде больше не упоминается. Но аргумент этот мало убедителен, так как нельзя исключить, что название этого места подлинное, несмотря на то, что оно нигде больше не сохранилось. А также, согласно этой теории, упоминание страны Гадаринской, доходящей до Галилейского моря (5.1), описание Вифсаиды как селения (8.26), путанные сведения о семье Иродиады (6.17), предположение, что появление Иисуса перед первосвященником было судом, и ссылка на возможность жены разойтись с мужем, что было нарушением еврейского закона (10.12), - все это говорит о не палестинском происхождении Евангелия, и поэтому некоторые ученые считают, что автор не знал Палестины²⁹.

Однако отсутствие точных сведений о стране Гадаринской, а также то, что имеющиеся данные не противоречат довольно туманному ее описанию у Марка, не исключает возможности, что Марк знал эту область. Описание Марком Вифсаиды можно считать технически верным, ибо в этой области было несколько "городов" в греческом понимании этого термина³⁰. Возможно, что Марк и перепутал сведения относительно Иродиады. Согласно Луке, она была женой Филиппа, что противоречит свидетельству Иосифа Флавия, если не считать, что было два Филиппа, тетрарха Филиппа, мужа Соломин, и

Ирода Филиппа, первого мужа Иродиады³¹. Но эта путаница, если ее признать, отнюдь не является достаточным доказательством, что Марк не знал Палестины. Свидетельства Иосифа Флавия показывают, что в семье Ирода были интриги и смешанные браки, подробности которых едва ли были известны всем жителям Палестины.

Туманное описание у Марка сцены суда является все же истинным и подтверждается некоторыми данными, которые говорят, что он был прав³². Что касается возможности жены разойтись с мужем, то Иосиф Флавий ясно говорит, что поступки Саломии и Иродиады рассматривались как нарушение еврейского закона³³. В Мк. 10.12 дается изречение Иисуса о прелюбодеянии, а не об обычае, позволяющем жене разводиться с мужем.

Приведенные выше данные показывают, что автор писал не для палестинской среды, но они также и не говорят о том, что он сам не знал Палестины³⁴. Для выяснения вопроса, кому предназначалось это Евангелие, нужны другие данные. Но здесь надо также напомнить, что то, что касается автора, не обязательно должно касаться его первых читателей.

Существует обширное предание в пользу того, что Марк писал в Рим для римских читателей:

1. Папий (см. прим. данной главы)³⁵ утверждает, что Марк был переводчиком Петра, а так как по преданию Петр был замучен в Риме, то это значит, что Марк также провел там некоторое время.

2. Это уточняется в прологе "Против Маркиона"³⁶, где говорится, что Марк писал в Италию после смерти Петра.

3. Иринеи³⁷ также говорит, что Марк писал после смерти Петра и Павла в Риме. Климент Александрийский³⁸ утверждает, что Марк писал, когда Петр еще проповедовал в Риме. Хотя эти предания о датировке Евангелия противоречивы, но они совпадают по части места написания Евангелия.

4. Ссылка на Марка в 1 Пет. 5.13 предполагает, что Марк был связан с Римом, если "Вавилон" понимать в этом метафорическом смысле (о чем мы будем говорить ниже) и отождествлять Марка в Первом послании Петра с автором Евангелия.

5. Самым ранним свидетельством использования этого Евангелия мы находим в Первом послании Климента и "Пастыре Ерма". Очевидно, оба автора знали это Евангелие, они оба были связаны с Римом³⁹.

6. Ссылка на страдания и гонения у Марка (8.34-38; 10.38-39; 13.9-13) считаются намеками на гонения при Нероне и поэтому приводятся как свидетельство связи автора с римской церковью⁴⁰. Но здесь надо заметить, что ссылки на гонения очень обычны, и их нельзя связывать именно со временем Нерона.

Можно было бы считать оправданным мнение, что Евангелие от Марка было написано в Риме для римских читателей. Фактически только Иоанн Златоуст⁴¹ говорит, что оно было написано в Египте, но это маловероятно, учитывая отсутствие подтверждающих данных и авторитетное предание в пользу Рима. Некоторые предполагают Антиохию⁴², но аргументы в ее пользу недостаточно сильны. Мнение это основывается, главным образом, на связи Петра с Антиохией. Латинизмы в антиохийском контексте вполне вероятны⁴³; и

считается, что Матфей и Лука могли найти Евангелие от Марка скорее всего в Антиохии, а не в Риме⁴⁴. Но это предположение не нашло достаточно сильной поддержки. Также большого значения нельзя придавать латинизмам, хотя некоторые считают, что они указывают на римских читателей⁴⁵. Тем не менее, их прекрасно могли понимать и в других городах империи⁴⁶. При отсутствии убедительных аргументов против Рима предание в его пользу, с его внутренними и внешними подтверждающими свидетельствами, скорее всего правильно.

Несмотря на обширную аргументацию и обстоятельную дискуссию, приведенную выше, идея о галилейском происхождении Евангелия от Марка продолжает развиваться, во многом благодаря работам Марксена⁴⁷.

IV. СТРУКТУРА

А. Схема повествования

Мы уже показали, что целью Марка не было написать хронологическую биографию Иисуса. И поэтому встает вопрос, каким принципом он руководствовался в построении своего Евангелия. Некоторые представители школы "истории форм" скептически относятся к этой проблеме, считая, что никакой структуры в Евангелии вообще нет. Такой подход, несомненно, является логичным если признавать деление Евангелия на различные "формы", если принимать, что автор был не более чем редактором множества разрозненных частей. Но Евангелие не создает впечатления нагромождения не связанных между собой разделов, так как несмотря на то, что связующие звенья часто почти неразличимы, все развитие событий предстает достаточно ясно. После введения повествование переходит к описанию галилейского служения (1.14-6.13), затем следует описание служения Иисуса за пределами Галилеи (6.14-8.26), путешествия в Иерусалим (8.27-10.52) и последнего служения, заканчивающегося смертью и Воскресением Иисуса (11.1-16). Такое расположение материала можно назвать синоптической схемой, так как все синоптические Евангелия построены по этому образцу. Исходя из этого, нет достаточных оснований отрицать, что такой схемы не было в устном предании.

Чарльз Гарольд Додд⁴⁸ считает, что Евангелие от Матфея совпадает с образцом, который мы находим в Деяниях, особенно в проповеди Петра в доме Корнилия (Деян. 10.37). Из этого он делает вывод, что христианская керигма /перво-апостольская проповедь/ имела какую-то определенную схему. И считается, что рассматриваемая схематическая структура шире, чем обобщение благовестия в Деян. 10. Но тем не менее она представляет собой не более, чем схему, а это значит, что большая часть материала существовала либо сама по себе, либо отдельными группами, которые затем были введены в общую схему Евангелия. В подтверждение своей гипотезы Ч. Г. Додд утверждает, что если выделить связующие обобщения благовестия в Евангелии от Марка и присоединить их одно к другому, то они составляли бы одно непрерывное повествование. И в этом случае, если даже самые ранние сообщения об Иисусе представляли собой какую-то определенную схему, которая существовала отдельно и имела самостоятельное хождение, видимо, подобная схема все же основывалась на подлинных исторических фактах. Но это отнюдь не означает, что Марк должен был сохранить точный порядок этой схемы в каждой детали своего повествования⁴⁹.

Многие ученые подвергли критике основное положение теории Додда о схематической структуре Евангелия от Марка. Главный противник этой теории Д. Е. Найнгем⁵⁰, которого можно считать представителем школы "истории форм", утверждает, что материал Марка состоял из разрозненных частей, и он в пользу этого приводит следующие аргументы:

1. Он утверждает, что предполагаемая схема столь коротка, что не могла вместить в себя весь материал Марка.
2. Он полагает, что некоторые части предания не содержали в себе указания на время или место, что позволяло с уверенностью поместить их вне схемы.
3. Некоторые материалы, например, касающиеся темы Страстей Господних, могли включать изречения Иисуса, высказанные по разным поводам и собранные не в одну тематическую группу в Евангелии.
4. Сравнение с "речами" в Деяниях ничего не дает, так как Лука не внес бы обобщения того материала, который он уже использовал в своем Евангелии (этот аргумент предполагает, что Лука сам написал "речи" в Деяниях).
5. Бессмысленно было бы говорить о жизни и поклонении Церкви в повествовании о служении, если бы Церковь не интересовали такого рода вещи.
6. Там, где нет тематической связи между стоящими рядом частями предания, должна быть связь историческая.

Найнгем выдвигает два возражения:

1. Отдельные части предания могли быть помещены в контексте, к которому они не относились, потому что другого места для них не было, либо они были присоединены к какой-то другой части предания;
2. Предполагаемое отсутствие тематического расположения материала могло быть связано с отсутствием единой концепции.

Другой критик теории Додда Е. Гюттгеманс⁵¹ приводит следующие аргументы:

1. Именно описание жизни Иисуса у Луки определяется апостольской керигмой.
2. С лингвистической точки зрения "речи" у Луки указывают на то, что он сам их составил. В этом Гюттгеманс согласен с Генхеном и другими учеными.
3. Как и Найнгем, он отвергает идею схемы, потому что Марк не ссылается и не упоминает керигму.
4. Он считает, что существовало несколько керигм, а не одна. Поэтому он отвергает идею нормативной апостольской керигмы.

Эти возражения против обоснованности какой-либо исторической схемы предания очень различаются по своей вескости, но рассмотреть их представляется важным. Они будут особенно полезны тем, кто признает, что предание существовало отдельными частями. Так как Найнгем начинает с возражения против идеи схематической структуры, его критика понятна. Тем не менее, если согласиться с этой критикой, то оказывается, что аргументы против нее сильнее, чем в ее пользу. Но разве нет третьей возможности? Если повествование о Страстях сохранилось в определенной исторической последовательности, то не был ли использован этот же принцип и в других повествованиях? Найнгем предвидит этот аргумент, но отвергает его на том основании, что материал о Страстях отличается от другого материала, он почти одинаков во всех четырех Евангелиях и в нем

нет таких же связанных повествований, которые мы находим в других местах. Но эти аргументы говорят о возможности сохранения исторической последовательности, как и об интересе Церкви к такой последовательности. Поэтому у нас нет основания считать, что этого интереса не было только потому, что такая последовательность считалась неважной для жизни и поклонения Церкви. Не могла ли форма повествования о Страстях предполагать какую-то последовательность и в остальном материале? И не способствовали ли катехизические наставления такому развитию? Так как одна треть материала Марка представляет собой повествование о смерти и Воскресении, не позволяет ли это думать, что более ранний материал существовал в такой же связанной форме⁵²? Последовательность могла иметь значение постольку, поскольку она отвечала основной цели, т. е. могла объяснить повествование о смерти и Воскресении⁵³. Трудно себе представить, чтобы у Марка не было цели поместить описанные события в определенном хронологическом порядке, так как в Евангелии много указаний на время и место⁵⁴.

Допуская возможность связанной структуры Евангелия от Марка, мы считаем, что основной целью Марка было написать последовательное повествование. Мы уже рассмотрели разные гипотезы его цели. Но, очевидно, более естественным будет считать, что Марк не расположил свой материал в совершенно произвольном порядке, какую бы особую цель он ни преследовал.

Б. Типологическая структура

Теория, которая видит в Евангелии сокровенный смысл, отрицает идею исторического описания. Согласно этой теории писатель является скорее поэтом, а не историком. Он соединяет свои повествования по циклическому образцу и придает особое значение стихам. Главный сторонник этой теории Фаррер⁵⁵ хотя и признает, что его методология неприемлема для современной научной критики, утверждает, что тем не менее она может быть правильной. Такого рода теория была отвергнута на том основании, что она теряет связь с исторической реальностью⁵⁶ и что эзотерический подход к текстам исключает историческое их исследование, а это неприемлемо для богословия⁵⁷.

В. Календарная структура

В разделе о цели Евангелия мы уже говорили о теории Каррингтона, согласно которой целью Марка было написать книгу, которая могла бы быть использована наряду с еврейскими богослужебными книгами⁵⁸. Пытаясь доказать, что Евангелие от Марка преследовало эту цель, Каррингтон ссылается на шестьдесят два раздела Ватиканского Кодекса и сорок восемь разделов в Александрийском Кодексе. А так как повествование о Страстях охватывает четырнадцать разделов, он видит в этом математическое подтверждение своей теории. Он также обращается к тому, что называет триадными группами, но тогда он вынужден допустить натяжку данных, чтобы получить такую структуру Евангелия. Единственно, что можно сказать в пользу его теории, это то, что она привлекает внимание к связи между общиной верующих и передачей Евангелия, но нельзя сказать, что это дает основу для понимания структуры Евангелия от Марка.

Поскольку трудно себе представить, что еврейские богослужебные книги предназначались более чем на три года чтений и могли бы объяснить структуру Евангелия от Марка, то была предложена другая теория⁵⁹, которая ограничивает их назначение одним праздником. Эта теория видит в пасхальной практике изложения истории Исхода подходящую схему для всего Евангелия от Марка. Но это не устраняет проблемы, что

Марк, видимо писал для языческих читателей, которые едва ли знали еврейскую аггаду (haggadah).

Г. Литературная структура

Не все защитники метода "истории форм" считают, что Марк работал с совершенно не связанными между собой частями предания⁶⁰. В. Тейлор⁶¹, например, считает, что Марк использовал "комплексы", состоящие из маленьких групп повествований или изречений, которые были связаны между собой и которые он получил в такой форме, и соединил эти комплексы простыми связующими звеньями⁶². Предлагается три основных комплекса: созданный писателем, но основанный на существовавшем предании, основанный на личном свидетельстве (очевидно Петра) и содержащий тематическое расположение изречений и повествований об Иисусе. В свете этой теории Марк предстает скорее как составитель, нежели автор.

Д. Теологическая структура

Возникновение направления "истории редакций", согласно которому роль автора совершенно иная, чем чисто редакторская функция, позволило многим авторам считать, что метод, который Марк применил для построения своего Евангелия, ничего не имел общего с его богословской целью. Развитие этой теории началось с В. Вреде и его книги о мессианской тайне⁶³, в которой он пытается показать, что Марк построил свою книгу так, чтобы объяснить, почему Иисус, Которого Церковь признала Мессией, Сам об этом не говорил. Многочисленные повеления хранить об этом молчание рассматривались как реальный ключ к пониманию Евангелия от Марка. О значении теории Вреде для школы "истории форм" мы будем говорить ниже, здесь же необходимо отметить, что его теория была подвергнута критике, и что форма, в которой он ее излагает, не объясняет структуры Евангелия от Марка⁶⁴.

Многие другие исследования структуры Евангелия от Марка основывались на предположении, что Марк руководствовался своей собственной христологией. Хотя нельзя полностью отрицать эту возможность, все же нет основания полагать, что Марк создал богословскую схему, ничем не связанную ни с какой исторической реальностью. Основная трудность, которую вызывает метод "истории редакций", заключается в выяснении, что Марк написал сам и что он взял из материала, с которым работал. Если считать, что богословие Марка нашло отражение в выборе структуры его Евангелия, то нельзя забывать, что единственным источником такого свидетельства является само Евангелие, а в этом есть реальная опасность замкнутого круга.

V. АВТОРСТВО

А. Внешние свидетельства

Раннехристианские свидетельства о том, что Марк был автором Евангелия, столь убедительны, что нам остается только напомнить их. Палий, Ириней, Мураториев канон, Климент Александрийский, Ориген, Иероним - все они говорят об авторстве Марка. Более того, все они связывают Марка с Петром в написании Евангелия. Некоторые современные критики оспаривают оба эти традиционные утверждения на том основании, что свидетельство Палия ненадежно и все другие внешние свидетельства можно отвергнуть, потому что они были позаимствованы у него⁶⁵. Другие критики обосновывают свои возражения тем, что предание спутало Иоанна Марка с автором Евангелия. Сначала мы остановимся на последнем возражении.

Б. Удостоверение личности Марка

Является ли Марк Евангелия Марком Деяний? Главные возражения против этого отождествления основываются на не палестинской основе Евангелия, которое поэтому не могло быть написано жителем Иерусалима, а также на отсутствии каких-либо удостоверений авторства до Иеронима. Но мы уже говорили, что предполагаемые ссылки на палестинский фон могли быть связаны с отсутствием данных и различием между Галилеей и Иерусалимом. В таком случае аргумент этот теряет силу. Аргумент же из предания основан на молчаливом признании того, что Марк был Иоанном Марком⁶⁶. "Иоанн Марк" три раза упоминается в Новом Завете (Деян. 12.12,25; 15,37), а "Марк" несколько раз (Деян. 15.39; Кол. 4.10; 2 Тим. 4.11; Филим. 23; 1 Петр. 5.13). В послании к Колоссянам о нем говорится как о племяннике Варнавы, что несомненно отождествляет его с Иоанном Марком Деяний. Вполне вероятно, что его мать была состоятельной женщиной, так как согласно Деян. 12, ее дом считался местом собрания членов первой Церкви (ср. 12.12).

Марк сопровождал Павла и Варнаву в первом миссионерском путешествии, хотя и вызвал недовольство Павла, так как оставил их, когда дело еще не было закончено. Несмотря на то, что это привело к разногласию между Павлом и Варнавой, примирение позже должно было произойти, так как он был с Павлом, когда писались Послания к Колоссянам и к Филимону (Кол. 4.10; Филим. 23)⁶⁷. А еще позже он был вместе с Петром (1 Петр. 5.13), и эта связь с Петром и Павлом является его самой важной характеристикой. Только сторонники тюрбингенской концепции противоречий между Петром и Павлом будут считать невозможной тесную связь между ним и обоими апостолами. И можно обосновано утверждать, что все, что мы знаем о Марке из Нового Завета, позволяет нам считать его автором Евангелия. Во всяком случае ничто из внутренних свидетельств не противоречит этому.

В. Связь с Петром

В развитии теории двух источников тот факт, что Петр мог иметь отношение к написанию Евангелия от Марка, был основным фактором в подтверждение этой теории. Если Евангелие от Марка было источником для других авторов синоптических Евангелий, то оно должно было бы считаться достоверным, а связь его с Петром была бы в этом отношении бесценным фактором⁶⁸. С возникновением методов "истории форм" и "истории редакций" какой-либо связи между Петром и автором Евангелия почти не придавалось никакого значения. Если считать, что Евангелие состоит из отдельных частей предания, собранных в одно целое общиной, то было бы невозможным допустить какую-либо связь с Петром. И именно поэтому большинство ученых не придают никакого значения внешним свидетельствам.

Но свидетельством Папия нельзя так легко пренебречь. Его утверждение сохранилось у Евсевия⁶⁹, в котором он говорит следующее: "Марк действительно, так как он был переводчиком (ερμηνεωτες /hermeneutes/) Петра, записал все точно, как запомнил, но не по порядку (οτι μεντοι ταξει /ou mentoi taxei/), то, что сказал и сделал Господь. Ибо он никогда не слышал, что сказал Господь, ни следовал за Ним, но после того, как я сказал, /слышал и ходил с/ Петром, который приспособил Его /Христа/ поучения к нуждам /своих слушателей/, а не составил впоследствии как бы повествование из изречений Господа (κωριακων λογιων /sugiason logion/). Марк, записывая события, как он их запомнил, ни в чем не ошибся; ибо он был очень осторожен в одном - не опустить ничего из того, что он услышал, или чего-либо не исказить". Из этого мы можем сделать следующие выводы:

1. Папий явно указывает на то, что проповедь Петра стала основным источником свидетельства Марка.

2. Связь между Марком и Петром должна определяться значением слова *ερμηνευτῆς* /hermeneutes/ (переводчик). Так как оно могло предполагать как письменного, так и устного переводчика, большинство ученых считает, что в данном контексте оно должно означать первое⁷⁰.

3. Трудно с уверенностью сказать, об отсутствии какого "порядка" (*οὗ μὲντοι τάξει* /ou mentoi taxei/) говорит Папий, но обычно полагают, что это хронологический порядок⁷¹.

4. По-видимому, это утверждение является своего рода апологией Евангелия от Марка⁷², которое, очевидно, не очень высоко ценилось, потому что Марк не считался столь авторитетным как апостольский источник⁷³.

Большинство ученых утверждают, что Папий считает Марка автором Евангелия. Но было высказано предположение, что он мог сослаться на источник "Q", как собрание катехизических наставлений Петра⁷⁴. Однако, это чересчур искусственное понимание слов Папия, и во всяком случае подобное толкование исключается последующими патристическими писателями.

В современных библейских исследованиях существуют некоторые расхождения во взглядах между теми, кто полностью отвергает значимость и ценность свидетельства Папия, придавая решающее значение преданию общины в проблеме источника информации и передачи этой информации от событий к их описанию, что исключает влияние очевидцев⁷⁵, и теми, кто не признает, что весь материал исходит от Петра, и придает некоторое значение раннехристианскому преданию. Это как раз тот случай, когда можно сказать, что предание не отвергается, хотя и подвергается сомнению.

VI. ДАТИРОВКА

Евангелие от Марка является единственным из синоптических Евангелий, дату которого можно обсуждать независимо от синоптической проблемы; по крайней мере, если согласиться с мнением о том, что оно написано раньше других Евангелий. Если же, с другой стороны, правилен традиционный взгляд, согласно которому Марк заимствовал свой материал у Матфея, то датировка Евангелия от Марка несомненно будет зависеть от датировки Евангелия от Матфея. Поэтому целесообразно рассмотреть все имеющиеся данные, независимо от связи Евангелия от Марка с другими Евангелиями. Прежде всего мы остановимся на внешних доказательствах.

А. Внешние данные

Мы уже говорили, что древнее предание противоречиво; согласно одному преданию, Марк написал Евангелие после смерти Петра, согласно же другому - при жизни Петра (соответственно у Иринея⁷⁶ и Климента Александрийского⁷⁷). Так как оба эти предания относятся к раннему и почти одному и тому же периоду, нельзя с уверенностью говорить о датировке Евангелия от Марка. Была предпринята попытка доказать, что Иринея не противоречит Клименту, так как он не дает хронологических сведений о происхождении Евангелия от Марка, но просто говорит, что Марк писал, когда Петр проповедовал⁷⁸. Хотя такое толкование слов Иринея и допустимо, его нельзя считать единственно правильным, и по мнению многих ученых Иринея хотел сказать, что Марк писал после смерти Петра. В таком случае необходимо выбрать между его свидетельством и свидетельством Климента.

Многие ученые предпочитают Иринея Клименту, но здесь надо отметить, что Иринея перед этим сказал, что Матфей писал Евангелие, когда Петр и Павел еще проповедовали, т.е. до Марка. Общепринятая критика признает одно утверждение Иринея и отрицает другое. А это говорит о том, что подобная оценка свидетельства может быть пристрастной и неправильной.

Встает вопрос, действительно ли слова Иринея предполагают смерть Петра. Он употребляет слово *exodus*, что могло означать "уход". Это подтверждается замечанием в прологе "Против Маркиона" к Марку⁷⁹, что Марк писал *post excessione* Петра, что может означать либо после смерти, либо после ухода Петра из Рима, и тогда встает вопрос о дате этого события. Некоторые данные позволяют считать, что Петр был в Риме во время царствования императора Клавдия. Это предположение основывается на замечании Иустина⁸⁰ о том, что в то время в Риме был Симон волхв. Этот факт, вместе с легендой о встрече Симона с Петром в Риме, подтвержденной Ипполитом⁸¹, считается достаточно убедительным аргументом в пользу того, что Петр был в Риме в 42 г. по Р.Х.⁸².

Если это предание правильно, то Иринея по-видимому, хотел сказать, что Марк писал после ухода Петра из Рима во время царствования Клавдия. А это предполагает более раннюю датировку Евангелия от Марка, чем в случае, если считать, что Евангелие написано после смерти Петра⁸³. Другая гипотеза предполагает, что Марк начал писать свое Евангелие до смерти Петра и закончил после нее⁸⁴.

Б. Внутренние свидетельства

Ключевым из внутренних свидетельств является ссылка в Мк. 13.14 на "мерзость запустения, ... стоящую, где не должно". Это считается указанием на Иерусалимский храм. Но касается ли это осады и разрушения Иерусалима в 70 году? Обычно это предположение признается правильным, и, следовательно, Марк должен был писать в период непосредственно перед разрушением города, или, по крайней мере, достаточно близкий к этому событию, чтобы можно было с уверенностью предсказать осквернение храма. Но такое толкование совершенно исключает возможность считать эти слова пророческим изречением Иисуса.

Мы можем подвергнуть глубокому сомнению теорию, согласно которой Евангелие от Марка предполагает пророчество, построенное на прошедших событиях, потому что слова Марка предполагают бегство христиан в Иудейские горы, тогда как предание говорит, что сначала они бежали в Пеллу, которая находилась в долине на восточном берегу реки Иордан⁸⁵.

Некоторые ученые выдвинули гипотезу, что первым свидетельством надо считать попытку Калигулы водрузить свою статую в храме в 40 г. после Р.Х., которая не была осуществлена из-за убийства императора⁸⁶. Была также предложена гипотеза, что Марк написал свое Евангелие сразу же после этого события⁸⁷. Но эта теория не получила поддержки.

Важно решить, мог ли Иисус предсказать надвигающуюся опасность. Если признать, что Иисус Сам предсказал это событие, то Мк. 13.14 не облегчает разрешение хронологической проблемы. Фраза, описывающая это событие, настолько туманна и, во всяком случае, является прямым заимствованием из книги Пророка Даниила, что ее можно даже считать указанием на время до того, как это событие фактически произошло. Никто не станет отрицать способности Иисуса предсказать, что политическая ситуация достигнет своего апогея⁸⁸, и* храм будет осквернен. Предположение же, что слова эти

могут быть истолкованы как указание на пришествие Антихриста⁸⁹, ничем не помогают разрешению проблемы датировки.

Другим внутренним свидетельством является ссылка в Евангелии на гонения и интерес автора к свободе от закона язычников⁹⁰. Но ни одно, ни другое почти ничего не дает для разрешения проблемы датировки, так как они слишком общие, чтобы их можно было связать с каким-то определенным периодом. Например, когда в Мк. 13.8 говорится о землетрясениях и голоде, как о "начале" страданий, то едва ли можно думать, что это указывает на начало осады. Отрывок Мк. 13.10, где повелевается проповедовать Евангелие всем народам, также нельзя считать указанием на начало осады. Более того, едва ли можно считать этот отрывок указанием на 60-70 гг. по Р.Х.⁹¹ как на наиболее раннюю дату Евангелия, так как проповедь язычникам входила в планы Господа для Его Церкви на все века.

Несмотря на уверенность большинства ученых в том, что Евангелие от Марка надо датировать 65-70 гг., это отнюдь не исключает возможности более ранней даты. Так, А. Гарнак⁹² датирует его 60 г., а В. Аллен⁹³ - до 50 г. Аргументы Гарнака основываются на его ранней датировке Деяний (63 г.), которая предполагает несколько более раннюю дату для Евангелия от Луки, и, по его мнению, Евангелие от Марка было написано еще раньше. Аллен же исходит из своего убеждения, что сначала Евангелие от Марка было написано на арамейском языке, что несомненно требует ранней датировки. Датировка Гарнака обычно отвергается, потому что не принимается его датировка Деяний (см. прим. 103 к гл. 4)⁹⁴. Робинсон⁹⁵ также был сильным сторонником раннего написания, так как считал, что Марк написал черновик проповеди Петра около 45 г., затем расположил этот материал в более последовательной форме, как Прото-Евангелие, и, наконец, оно приобрело свой настоящий вид наряду с другими синоптическими Евангелиями в конце 50-х или начале 60-х годов.

Надо также сказать несколько слов о теориях в пользу датировки Евангелия после осады Иерусалима. Одним из сторонников такой даты был Б. В. Бекон⁹⁶, который предложил датировать Евангелие временем после 75 года, когда был обезглавлен философ Циник за обличение Тита в прелюбодеянии с Верникой, сестрой Агриппы II. Он видел в этом аналогию с убийством Иоанна Крестителя⁹⁷. Но этот аргумент недостаточно убедителен, и немногие ученые поддержали в этом Бекона.

Более убедительную гипотезу выдвинул Брендон⁹⁸, который исходит главным образом из исторической ситуации, при которой было написано Евангелие. Он считает, что появление такого Евангелия, как от Марка, должно было иметь вескую причину, и он видит ее в ситуации в Риме через год или около того после триумфальной процессии Флавия в ознаменование взятия Иерусалима. Он исходит из общей идеи, что римским христианам понадобилось Евангелие, которое бы отделяло Иисуса от иерусалимских евреев из-за неблагоприятности, которая им в то время приписывалась. Брендон основывает свою теорию на эсхатологическом поучении в Мк. 13 и других второстепенных характеристиках Евангелия от Марка, таких, например, как признание римским сотником свидетельств Иисуса (тогда как Его соплеменники по плоти не признали их), сообщение, что завеса в храме разодралась надвое, отношение Иисуса к подати Риму и отсутствие прозвища Иуды "Зилот". Но большинство аргументов Брендона мало обоснованы, а доказательства, которые он приводит, могут говорить в пользу и более ранней даты. Римляне приписывали евреям неблагоприятность не только после 70 г. Эдикт Клавдия, изгонявший евреев из Рима, должен был ускорить развитие достаточно критической ситуации, чтобы выявить отношение христианства к иудаизму. Кроме того, Брендон основывает свою теорию на предположении, что автор не мог поверить, что Иисус

предсказал эти события до взятия Иерусалима, и поэтому, лишь на основе совершившегося факта, он включил это Господне предсказание в свое Евангелие⁹⁹.

VII. ОКОНЧАНИЕ ЕВАНГЕЛИЯ

Заключительная глава Евангелия вызывает много вопросов. Большинство манускриптов содержат в себе все двадцать стихов этой главы, но большая их часть относится к позднему периоду. Раннехристианские писания, показывающие знакомство с Евангелием от Марка, предполагают их подлинность. И все же есть несколько важных свидетельств, указывающих на то, что первоначальное Евангелие заканчивалось стихом 16.8.

1. Два Александрийских унциальных манускрипта, Ватиканский и Синайский, заканчиваются словами εφοβουντο γαρ /efobunto gar/ "потому что боялись" (16.8).
2. Синайский Древне-Сирийский манускрипт также опускает окончание (т. е. 16.9-20).
3. Большинство Армянских манускриптов заканчиваются стихом 16.8.
4. Некоторые манускрипты имеют два окончания, стихи 9-20 и короткое окончание (L. Y 579 Саидский, Эфиопский, Харкленский Сирийский и наиболее ранние Бохайрские версии).
5. В Старо-Латинском манускрипте "к" короткое окончание стоит отдельно.
6. Один манускрипт, Кодекс W, имеет третье окончание, стихи 9-20 с дополнительными вставками после ст. 14.
7. Евсевий Кесарийский цитирует одного апологета, который выявляет "неточные копии" Евангелия от Марка, как свидетельство против подлинности отрывка 16.9-20.
8. В поздней Армянской рукописи X века между 16.8 и окончанием стоят слова "пресвитера Аристиона", но они относятся к слишком уж позднему периоду, чтобы считать их подлинными, хотя некоторые ученые и придают им значение.

Исходя из этих данных, можно сделать следующие выводы: (1) длинное окончание могло быть добавлено к Евангелию на очень ранней стадии его истории; (2) короткое окончание недостаточно достоверно и, по-видимому, было дополнено с целью заполнить пробел, что свидетельствует в пользу существования Евангелия от Марка, заканчивающегося 16.8; (3) самым убедительным объяснением всего текстуального свидетельства является то, что первоначальное Евангелие заканчивалось стихом 16.8, а три окончания были редакторской попыткой объяснить ст. 8. Тем не менее, споры по этому вопросу не прекращаются.

Вопрос этот осложняется утверждением, что внутренние свидетельства подтверждают мнение, что стихи 9-20 были добавлены позже. Между 16.9-20 и остальным материалом Евангелия существуют некоторые различия в стиле изложения¹⁰⁰. Объективно определить стиль всегда трудно, а сопоставление проблем стиля греческого языка с предвзятостью в текстологической критике не может служить достаточным основанием для сомнения в достоверности длинного окончания, так как определение стиля будет также страдать предвзятостью¹⁰¹.

Некоторые ученые утверждают, что 16.9 не имеет логической связи 16.1-8, так как Мария Магдалина была той женщиной, из которой Христос "изгнал семь бесов", несмотря на то, она уже упоминалась в 16.1. Кроме того, считается, что 16.9-16 составлено, очевидно, из материала, взятого из трех других Евангелий. В этом разделе нет повествования о явлениях Иисуса после воскресения, которое есть в других Евангелиях. Короче говоря, окончание создает впечатление компиляции, в отличии от всей остальной части Евангелия.

Но если признать, что свидетельства говорят в пользу 16.8 как конца первоначального Евангелия, то можно ли допустить, чтобы Марк закончил свою книгу словами εφοβοντο γαρ /efobounto gar/ (потому что боялись)? Большинство ученых полагает, что это возможно. Некоторые ссылаются на емкость и библейских, и небиблейских параллелей¹⁰². Но едва ли можно допустить, чтобы Евангелие, книга благовестил, заканчивалась на ноте страха. Поэтому некоторые ученые понимают под значением последних слов "благоговейный трепет", а не страх¹⁰³. Кроме того, возможно ли, чтобы Марк составил Евангелие без явлений Господа после воскресения? В стихах 1-8 сообщается только факт воскресения. И перед автором 16.9-20 несомненно стояла эта проблема.

Если признать, что Марк не мог закончить Евангелие стихом 16.8, то не произошло ли это случайно? Может быть, свиток был поврежден, но тогда это должен был быть оригинал или очень ранняя копия¹⁰⁴. Однако, говорить об этом с уверенностью невозможно из-за отсутствия достаточно убедительных данных. Было высказано предположение, что что-то произошло с Марком и он не смог выполнить своей задачи, что возможно, но и это не может быть подтверждено¹⁰⁵. Есть и другое мнение, а именно, что Марк собирался написать продолжение, подобно Деяниям, и поэтому не считал 16.8 окончанием своего повествования¹⁰⁶. Если же мы не согласимся с тем, что Марк закончил свое Евангелие в 16.8, то нам остается только признать, что мы не знаем, какое окончание он предполагал¹⁰⁷.

Одни ученые пытались объяснить окончание в 16.8 богословским планом Марка¹⁰⁸. Другие видят в этом окончании отражение литературного метода Марка¹⁰⁹. Третьи считают, что Марк использовал мидрашский подход к Священному Писанию, потому что у него не было наглядных примеров в преданиях¹¹⁰. Дебаты по этому поводу несомненно будут продолжаться, но с малой надеждой на окончательное решение данного вопроса.

Нам остается только рассмотреть другие окончания. Коротким окончанием можно пренебречь, как оно явно более позднего происхождения, но длинное окончание, очевидно, относится к более раннему периоду. Так, у нас есть свидетельство, что окончание 16.9-20 существовало во время Ириния¹¹¹, который считал их частью Евангелия от Марка. Таким образом, его происхождение надо отнести к еще более раннему времени. Поэтому вполне вероятно, что оно существовало как отдельное обобщение, которое использовалось в катехизических целях и было составлено из материала других Евангелий (особенно от Луки и от Иоанна)¹¹². Внезапность окончания Евангелия от Марка в 16.8 заставила добавить к нему это обобщение не позднее, чем в середине II века. Если его нельзя рассматривать как часть Евангелия, то тем не менее оно является достоверным повествованием о явлениях Господа после воскресения. Недавно было выдвинуто предположение об эллинистическом происхождении этого окончания, восходящего ко второй трети II века¹¹³.

VIII. НАЧАЛО ЕВАНГЕЛИЯ

Начало Евангелия также вызывает проблемы, но они касаются скорее толкования, чем текстуального искажения. Мк. 1.1 начинается с предложения без сказуемого. Затем следует цитата (ст. 2 и 3) из Ветхого Завета об Иоанне Крестителе, который упоминается только в ст. 4, не имеющем никакой грамматической связи с предыдущими. Этому дается несколько объяснений:

1. Существующее начало можно считать более поздней вставкой, если допустить, что вместе с концом было потеряно и начало¹¹⁴. Это предположение можно признать, если оригинал имел форму книги, и тогда наружный лист, содержащий две первые и две последние страницы, мог потеряться. Но у нас нет данных о существовании книг в столь ранний период, хотя говорить об этом с уверенностью мы тоже не можем. Трудность возникает в связи с традицией текстуального начала подобных произведений. Вместе с тем, начало Евангелия никогда не вызывало сомнения, чего нельзя сказать о конце. И поэтому мы можем только предполагать, что искажение первой части текста произошло в оригинале¹¹⁵. Лучше всего здесь будет обратиться к другим толкованиям, чем останавливаться на этом предположении.
2. Стих 1 может считаться названием, и тогда Евангелие начинается с цитаты из Ветхого Завета. Это было бы необычно, но допустимо¹¹⁶.
3. Стихи 2 и 3 могут рассматриваться как введение, а утверждение в ст. 1 связано с проповедью Иоанна Крестителя в ст. 4. Такое предположение весьма обосновано, но недостаточно убедительно с точки зрения греческого языка¹¹⁷.

IX. ЯЗЫК

Греческий язык Евангелия от Марка - не литературный, а скорее разговорный, который употребляется в египетских письмах на папирусах. В нем нет тщательно подобранной классической риторики. Любимой конструкцией Марка был паратаксис, т.е. употребление в основном сложносочиненных и простых предложений и соединение предложений простым сочинительным союзом (καί /cai/). Однако не следует думать, что Марк пренебрегал всеми грамматическими тонкостями, так как он правильно употребляет времена глаголов¹¹⁸. Латинизмы у Марка¹¹⁹, которые мы рассматривали выше, особенно типичны для его стиля. Однако едва ли, как это некоторые полагают, они указывают на латинское происхождение Евангелия¹²⁰.

Здесь надо отметить, что повествования написаны очень живым языком, изобилующим подробностями, точными числами и другими подобными характеристиками¹²¹. Приписать ли эти особенности греческого стиля Марку или же его источникам, будет зависеть от разрешения вопроса об источниках Марка, о чем мы будем говорить ниже (гл. 5).

По мнению большинства ученых греческий язык Марка имеет семитские признаки, но суждения об их степени и выводы, которые можно из них сделать, очень разноречивы. Более радикальная гипотеза, согласно которой греческое Евангелие от Марка было переведено с арамейского языка, не нашла большого признания, несмотря на некоторых ее авторитетных сторонников¹²². Более распространенным является мнение, что греческий язык Евангелия является "переводным"¹²³, потому что оно воспроизводит арамейский катехизис (catechesis). По мнению М. Б. Лека¹²⁴ арамейское влияние в греческом языке, особенно в изречениях, указывает на арамейское собрание изречений, которым Марк пользовался, когда писал свое Евангелие. Проблемы, поднятые в ходе этой дискуссии,

требуют тщательного исследования и высокого профессионализма, и поэтому разрешить их могут только эксперты в области арамейского языка¹²⁵. Однако важность этих проблем нельзя умалять, так как они касаются историчности Евангелия. По мнению Винсента Тейлора¹²⁶ симпатии Марка были на стороне язычников, но предание, лежащее в его основе, носит исключительно иудейско-христианский характер, что позволяет говорить о позиции самого Марка.

X. МЕСТО НАПИСАНИЯ

Идея, что Галилея, а не Иерусалим, была первым центром раннего христианства, была выдвинута Э. Ломейером¹²⁷ и до сих пор поддерживается разными учеными¹²⁸.

Ломейер утверждает, что Евангелие от Марка отражает галилейское христианство. Он считает, что служение Иисуса завершилось не неудачей, как иногда полагают, а успехом. И действительно, Галилея считалась в древней Церкви "землей христианской", став таковой исключительно благодаря служению Иисуса. Согласно этой теории богословский, особенно эсхатологический, акцент в иудаизме зародился в Галилее, в отличие от Иерусалима. В Галилее доминировала христология Сына Человеческого, а в Иерусалиме - мессианская христология. В повествовании о воскресении Марк (16.7) утверждает, что воскресший Христос предварит Своих учеников в Галилее¹²⁹, тогда как у Луки все явления происходят в Иерусалиме. На этом основании Ломейер считает, что Марк и Лука выражают два разных типа христианства: Марк выражает более раннюю форму, а Лука - смещение основного центра из Галилеи в Иерусалим. Ломейер видит два различных символа веры: "Иисус есть Господь" для Галилеи и "Иисус есть Христос" для Иерусалима. Он не только ссылается на то, что у Марка все основные дела и учение Иисуса, кроме повествования о Страстях, происходят в Галилее, но и показывает сохранение галилейского типа христианства в сектах евонитов и назарян. Он объясняет этим выбор Иакова, который был галилеянином, лидером Иерусалимской Церкви.

Однако, некоторые факты не подтверждают противопоставления Галилеи и Иерусалима.

1. Крещение Иисуса произошло в Иудее, а не в Галилее, и Мк. 1.5 показывает, что проповедь Иоанна Крестителя в Иудее предварила начало служения Иисуса в Галилее.
2. Выпады враждебности против Иисуса имели место и в Галилее, что подтверждается в Мк. 2.1 и далее, хотя некоторые Его противники и пришли из Иерусалима (ср. Мк. 3.22; 7.1). Более того, неверие людей именно из Его отечества заставило Его сказать, что "не бывает пророк без чести, разве только в отечестве своем" (6.4)¹³⁰.
3. В этом Евангелии говорится, что Иисус был встречен с радостью некоторыми людьми в Иерусалиме. Первосвященники боялись действовать открыто из-за страха перед возмущением народа (ср. 11.18; 12.12; 14.2).
4. В повествовании после воскресения предсказание явления Господа в Галилее у Марка (16.7) может показаться противоречащим сообщению Луки о явлениях только в Иерусалиме, но разница эта говорит только о дополнении, а не о противоречии. Матфей и Иоанн говорят о явлениях Господа как в Галилее, так и в Иерусалиме, Марк же не сообщает ни об одном. В лучшем случае, это может означать то, что Марка не интересовали явления в Иерусалиме, а Луку в Галилее. Но это отнюдь не значит, что каждый из них выражает разный тип христианства. Это было бы возможным, если бы в разных повествованиях об одном и том же событии Галилея была заменена Иерусалимом

или наоборот. Но этого нет. Кроме того, свидетельства в Деяниях не подтверждают этой теории ранних различных христологий.

Мнение Марксена, что Галилея считалась страной исполнения эсхатологических пророчеств, было подвергнуто сильной критике. Более убедительная гипотеза предполагает, что Иисус проповедовал в Галилее, и это привело к образованию общины верующих, которая присоединилась к проповеди язычникам¹³¹. Модификацией гипотезы Марксена является идея Келбера¹³² о Царстве Божиим, как оно представлено у Марка. Он считает местом второго пришествия и Царства Галилею, а не Иерусалим. Поэтому отчасти целью Марка было объяснить упадок Иерусалимской Церкви. Келбер придает большое значение тому факту, что Марк не включает повествование о явлении Христа после воскресения, и объясняет это отсутствием живого Христа в Евангелии¹³³.

XI. ИСТОРИЧНОСТЬ

Вопрос историчности возникает при изучении всех Евангелий, но особенно он важен для Евангелия от Марка, если признать правильным предположение, что оно было письменной основой для всех других синоптических Евангелий. Поэтому обсуждение историчности сосредоточилось главным образом на этом Евангелии. Особое внимание ему уделила школа "истории форм", и когда мы будем говорить об этом методе, то увидим, что проблема свелась к трем предложениям: признать, что повествования дают картину исторического Иисуса, либо считать, что они были написаны под влиянием христианской веры и поэтому исторически сомнительны, либо же допустить одно и другое. Здесь мы не можем полностью рассмотреть этот вопрос, мы только остановимся на основных методах его разрешения, чтобы оценить их важность для правильного подхода к Евангелию от Марка.

1. Как мы уже показали выше, целью Марка было написать не биографию, а Евангелие. Но это не должно позволить нам не видеть в нем исторического элемента. Евангелие, предназначенное благовествовать спасение нуждающимся, должно было быть, чтобы быть принятым, исторически обоснованным. Только самые убежденные скептики будут утверждать, что Евангелие, в подлинном смысле этого слова, могло появиться без прямой связи с описанными в нем историческими событиями.

2. Появление метода "истории форм" привело к мнению, что Марка не интересовала историческая последовательность. Это, конечно, подтверждается утверждением Папия, если его слова понимать в таком смысле. Разные связующие звенья, которые создают какую-либо последовательность повествования, считаются редакторскими добавлениями, не имеющими никакой исторической ценности. И содержание Евангелия должно рассматриваться как собрание отдельных частей предания. Такой метод переносит ответственность за историческую последовательность в значительной степени с евангелиста на общины, в которых эти части циркулировали. Но здесь надо напомнить о том, что, как мы показали выше, Марк включает некоторые эпизоды, которые несомненно создают впечатление исторической схемы¹³⁴.

3. Тесная связь между историческим повествованием и первохристианской керигмой должна учитываться при оценке историчности. Как мы уже указали в разделе о структуре Евангелия от Марка, правильным надо считать мнение, что первохристианская проповедь имела какую-то историческую схему. Большинство скептических критиков историчности Евангелия обычно признают, что повествование о Страстях сохранило историческую последовательность, а это значит, что историчность в какой-то степени интересовала раннюю Церковь. Прежде чем отрицать историческую схему Евангелия, надо показать,

что первые христиане предпочитали собрание *disjecta membra* (разрозненные фрагменты) последовательному изложению материала. Д. Е. Найнгом, возможно, и прав, когда говорит, что у нас нет убедительных данных в пользу предпочтения в ранней Церкви последовательного изложения¹³⁵, вместе с тем, не существует данных против. Тогда при отсутствии таких данных за или против, более верным, очевидно, будет предположение, что хронологическая схема всего Евангелия такая же, как и в повествовании о Страстях.

Главными сторонниками теории, что в Евангелии от Марка нет убедительных данных в пользу исторической жизни Иисуса, являются Р. Бультман и его сторонники в Германии¹³⁶, Р. Лайтфут¹³⁷ и его последователи в Великобритании, а также Дж. М. Робинсон¹³⁸ в Америке. Если весь материал Евангелия считать произведением общины, то он становится, по выражению Менсона, "психологическим материалом, выражающим взгляды первых христиан"¹³⁹. Таким образом, Евангелие дает нам сведения только о верованиях первых христиан, и мы почти ничего не узнаем о жизни Иисуса. Евангелия, как отметил Р. Лайтфут: "Доносит до нас только шепот Его голоса"¹⁴⁰. Об общей слабости метода "истории форм" мы будем говорить ниже. Здесь же надо заметить, что такой скептицизм по отношению к историчности Евангелия от Марка неизбежен, если признать принцип, что оно является собранием *regisrae*, составленных общиной.

Движение, известное под названием "Новые поиски исторического Иисуса"¹⁴¹, представляет собой попытку отказаться от полного скептицизма и, вместе с тем, не означает возврата к старому взгляду о том, что Евангелие от Марка является надежным свидетельством истории Иисуса. Некоторые сторонники самого Бультмана отказались от его скептицизма и пришли к выводу о необходимости видеть связь между благовестованием Иисуса и проповедью Церкви. Об этом движении мы будем говорить ниже (часть II, гл. б), здесь же мы только отметим явное желание найти более твердую историческую основу, чем полагал Бультман¹⁴².

Появление метода "истории редакций" с ее акцентом на идее, что Марк был богословом, почти ничего не дало для выяснения историчности Евангелия от Марка. Общей тенденцией редакционных критиков было видеть в богословском труде отсутствие всякого интереса к истории. Почти вся школа "истории редакций" построена на радикальных течениях в "истории форм" и поэтому ставит те же самые проблемы историчности. Однако более современные методы "истории редакций" привели к выводу, что между богословием и историей не обязательно должно быть существенное противоречие, о чем мы еще будем говорить ниже (часть V, гл. б).

Более радикальные приверженцы метода "истории форм" считают необходимым рассмотреть все, что касается традиционно установленных фактов, а затем постараться исключить все вопросительные знаки. Что касается Евангелий, то такой метод едва ли можно считать правильным. Весь подход Бультмана и его школы в основном негативный. Более позитивным подходом к проблеме историчности Евангелия от Марка является изучение всего материала самой книги, допуская историчность ее основы, пока не будет найдена возможность доказать ее иным путем. Теория, что Евангелие является произведением общины, не дает таких доказательств, и ее нельзя считать убедительной, пока не будет найдено достаточно веских данных, свидетельствующих о невозможности другого пути появления евангельского материала, но это предположение не имеет никакой основы.

СОДЕРЖАНИЕ

1. ВВЕДЕНИЕ (1.1-13)

Предварение Иоанна Крестителя (1.1-8). Крещение Иисуса (1.9-11). Испытания (1.12-13).

2. ГАЛИЛЕЙСКИЙ ПЕРИОД:

СЛУЖЕНИЕ ОКОЛО ГАЛИЛЕЙСКОГО МОРЯ (1.14 - 5.43) Первая проповедь (1.14-15). День в Капернауме (1.16-38): Иисус призывает первых учеников, учит в синагоге и исцеляет бесноватого, тещу Петра и других. Проповедование по всей Галилее (1.39) и исцеление прокаженного (1.40-45). Усиление враждебности в Капернауме (2.1-3.6). Массовые исцеления у Галилейского моря (3.7-12). Призвание Двенадцати (3.13-19). Споры о Веельзевуле (3.20-30). Подлинная семья Иисуса (3.31-35). Раздел поучений: учение притчами (4.1-34) - о сеятеле и почве, о посевах и всходах, о горчичном зерне. Несколько чудес (4.35 - 5.43): усмирение бури; исцеление гадаринского бесноватого, женщины с кровотечением, дочери Иаира.

3. ГАЛИЛЕЙСКИЙ ПЕРИОД: ДАЛЬНЕЙШИЕ ПУТЕШЕСТВИЯ ПО ГАЛИЛЕЕ (6.1 - 9.50)

Иисуса не признают в Назарете (6.1-6). Поручение Двенадцати (6.7-13). Приговор Ирода Иисусу (6.14-16). Казнь Иоанна Крестителя (6.17-29). Двенадцать возвращаются и стараются не встречаться с народом (6.30-32). Насыщение 5000 (6.33-44). Хождение по воде (6.45-52). Исцеление многих в Геннисарете (6.53-56). Отношение Иисуса к преданию (7.1-23). Чудеса (7.24-8.10): исцеление дочери сиропфиникиянки и глухонемого; насыщение 4000. Дальнейшие споры с фарисеями (8.11-21). Исцеление слепого в Вифсаиде (8.22-26). В Кесарии Филипповой (8.27-9.29): исповедание Петра; первое предсказание Страстей; условия ученичества; преображение; пришествие Илии; исцеление бесноватого отрока. Последние события в Галилее (9.30-50): второе предсказание Страстей; спор, кто больше; Иисус советует проявлять терпимость к другому изгоняющему бесов; изречение о соблазне других; о соли.

4. ИУДЕЙСКИЙ ПЕРИОД (10.1 - 13.37)

Путешествие в Иерусалим (10.1-52). Учение Иисуса о разводе; Его отношение к детям; встреча с богатым юношей; изречения о богатых и наградах; третье предсказание Страстей; просьба сыновей Заведеевых о почетных местах; Исцеление Вартимея. Торжественный въезд в Иерусалим (11.1-10). Возвращение в Вифанию и проклятие смоковницы (11.11-14). Очищение Храма (11.15-19). Объяснение случая с засохшей смоковницей (11.20-26). Дальнейшие споры (11.27-12.44). Эсхатологическое поучение (13.1-37).

5. ПОВЕСТВОВАНИЯ О СТРАСТЯХ И ВОСКРЕСЕНИИ (14.1 - 16.20)

Заговор евреев против Иисуса (14.1-2). Помазание Иисуса в Вифании (14.3-9). План Иуды предать Иисуса (14.10-11). Приготовление к Пасхе (14.12-16). Предсказание предательства (14.17-21). Последняя Вечеря (14.22-25). Предсказание отречения Петра (14.26-31). В Гефсимании (14.32-42). Арест, суд и распятие (14.43 - 15.41). Погребение (15.42-47). Воскресение и явление воскресшего Христа (16.1-20).

Примечания

¹ В кн.: R. P. Meye, *Jesus and the Twelve* (1968) автор попытался доказать, что Евангелие от Марка представляет Иисуса прежде всего как Учителя. Более исчерпывающее исследование поучительного материала у Марка см.: R. T. France, *"Mark and the Teaching*

of Jesus", GP I (1980), pp. 101-136. Он подчеркивает, что Марк рисует образ Иисуса как авторитетного учителя. Ср. также: С. F. Evans, *The Beginning of the Gospel* (1968), pp. 47 ff. Автор группирует дидактический материал у Марка по пяти отделам, хотя он и допускает, что Марк никоим образом не планировал систематическое расположение материала.

² Комментарии структуры Марка содержатся в кн.: V. Taylor, *Gospels*, p. 54. Автор допускает, что в структуре Евангелия содержатся пробелы, однако думает, что "сама структура и та легкость, с которой она применяется, вероятно всего, отражает надежное предание".

³ Некоторые манускрипты опускают эти слова, что позволило некоторым ученым трактовать их как более позднюю вставку (так E. Schweizer, *The Good News according to Mark* (англ. пер. 1970), p. 30, хотя даже он признает, что они согласуются со стилем Марка). Наиболее веские аргументы в пользу включения этих слов в первоначальный текст Марка рассматриваются в кн.: V. Taylor, *The Gospel according to St. Mark* (1953), pp. 120-122, большинство комментаторов согласны с этими суждениями. См.: R. P. Martin, *Mark: Evangelist and Theologian* (1972), p. 27. Автор предполагает, что переписчик опустил эти слова для того, чтобы сделать вступление более доступным для читателя. Выдвинуто также предположение, что эта фраза пропущена случайно: W. L. Lane, *Mark*, p. 41, h. 7. Мы можем согласиться с мнением (N. B. Stonehouse, *Witness of Matthew and Mark to Christ* (1944), p. 12) о том, что даже если эти слова являются заметкой на полях или истолкованием, они представляют истинный взгляд Марка на сущность Христа.

⁴ H. Anderson, *Mark* (1976), p. 63. Автор считает, что вступление Марка содержит "теологически весомые" подтверждения божественности Иисуса.

⁵ V. Taylor, *Mark*, p. 120. Тейлор видит в титуле "Сын Божий" основной элемент христологии Марка.

⁶ Наиболее полно обсуждение этой темы представлено в книге: D. Guthrie, *New Testament Theology* (1981), pp. 270 ff., в которую включены библиографические комментарии. Основные труды, которые рассматривает этот титул Христа, следующие: O. Cullmann, *The Christology of the New Testament* (1963), pp. 137-192; A. J. O. Higgins, *Jesus and the Son of Man* (1964); H. E. Todt, *Der Menschensohn in der Synoptischen Uberlieferung* (1959); M. D. Hooker, *The Son of Man in Mark* (1967); G. Vermes, в кн. M. Black, *Aramaic Approach to the Gospels* (1967), pp. 310-330; M. Casey, *Son of Man: The Interpretation and Influence of Daniel 7* (1979); S. Kim, "The Son of Man" as Son of God (1983); B. Lindars, *Jesus Son of Man: A Fresh Examination of the Son of Man Sayings in the Light of Recent Research* (1983); C. C. Caragounis, *The Son of Man: Vision and Interpretation* (1986).

⁷ P. Vielhauer, *ZTK* 60 (1963), pp. 133-177.

⁸ G. E. Ladd, "A Redactional Study of Mark", *ET* 92 (1980), pp. 10-13. Автор предполагает, что Евангелие от Марка было написано для того, чтобы разъяснить язычникам связь между Иисусом как Сыном Божьим и Его смертью на кресте. Эта взаимосвязь подчеркивает первостепенное значение смерти Христа в понимании Евангелия. В ходе дискуссии, посвященной типу (нем. *Gattung*) Евангелия, Эванс (C. A. Evans, "The Hermeneutic of Mark and John: On the theology of the Canonical Gospel", *Biblica* 64 (1983), pp. 153-172) объясняет это стремлением показать, как могли распять величественного Христа.

⁹ Ср.: E. Schweizer, *Mark*, pp. 20-21, который считает возможными исцеления в наше время. Эти исцеления призваны свидетельствовать о Том, Который появляется перед читателями и слушателями сейчас, призывая их к вере.

¹⁰ Относительно недавние труды, посвященные чудесам у Марка см.: T. A. Burkill, "The Notion of Miracle with Special Reference to Saint Mark", *ZNTW* 50 (1959), pp. 33-48; P. J. Achtemeier, "Towards the Isolation of Pre-Markan Miracle Catenae", *JBL* 89 (1970), pp. 265-291; idem, *JBL* 91 (1972), pp. 198-221; D. A. Koch, *Die Bedeutung der Wundererzahlungen für die Christologie des Markusevangeliums* (1975), pp. 8-12; E. Best, "The Miracles in Mark", *Rev Exp* 75 (1978), pp. 539-554.

¹¹ О цели употребления этого слова Марком см. комментарии: А. Е. J. Rawlinson, *Mark*, p. xix. Автор утверждает: "Он (Марк) пишет для христиан, к которым обращен основной текст Евангелия, с целью дать ключ к пониманию всего повествования, может быть, апеллируя к лучшей осведомленности; он пишет не биографическое, а религиозное произведение". Ср.: E. Best, *Mark*, pp. 93 ff. Бест критикует взгляды Ролинсона. См. также: С. F. D. Moule, "The Intention of the Evangelists" in *New Testament Essays* (ed. A. J. V. Higgins, 1959), pp. 165-179. Автор считает, что основная цель евангелиста состояла в том, чтобы передать основные моменты в служении Иисуса путем простого правдивого рассказа.

¹² Подобное предположение выдвинуто в статье: G. Schille, *NTS* 4 (1957), pp. 1-24. Он подходит к этой проблеме с позиций метода "истории форм", но даже те, которые не разделяют взглядов Шилле, вынуждены допустить вероятность катехизических мотивов написания Евангелия.

¹³ *The Primitive Christian Calendar* (1952). См. также его статью (*ET* 68 (1956), pp. 100-103) и его комментарии: *According to Mark* (1960). Эта теория подверглась уничижительной критике: W. D. Davies in *Background* (ed. Davies and Daube), pp. 124-152. Ср. также: L. Morris, *The New Testament and the Jewish Lectionaries* (1964), который отвергает мнение Каррингтона. Среди других критиков этой теории необходимо выделить: Т. W. Manson, *JTS* 4 (1953), p. 78, который утверждает, что наших знаний о раннехристианских богослужениях явно недостаточно, чтобы этими целями объяснять происхождение Евангелия от Марка; V. Taylor, *The Life and Ministry of Jesus* (1954), p. 32; R. P. Casey, *Theol.* 55 (1952), pp. 362-370, который указывает на то, что если Марк писал для язычников, то вряд ли он мог рассчитывать на интерес с их стороны к иудейским циклам богослужений. Сходную с мнением Каррингтона теорию выдвинул Баумен (J. Bowman, *The Gospel of Mark. The New Christian Jewish Haggada* (1965), который также считает, что писание Марка связано с еврейским порядком богослужений.

¹⁴ Ср.: В. Н. М. G. M. Stadaert, *L'Evangile selon Marc: composition et genre litteraire* (1978), pp. 498 ff.

¹⁵ Ср.: R. le Deaut, *La Nuit Pascale* (1963).

¹⁶ Н. С. Kee, *Community of the New Age: Studies in Mark's Gospel* (1977). Сходную теорию выдвинул Донахью (J. R. Donahue, "Temple, Trial and Royal Christology", in *The Passion in Mark* (ed. W. H. Kelber), который считает, что Марк намеревался противопоставить свое изложение ложному пророчеству, исходящему от зилотов. См. также его статью: "Jesus as the Parable of God in the Gospel of Mark", *Interpretation* (1978), pp. 369 ff., в которой он развивает свое мнение о том, что Марк стремился дать читателям правильное толкование слов Иисуса с помощью притч.

¹⁷ Ср.: Т. J. Weeden, *Mark: Traditions in Conflict* (1971); также "The Heresy that necessitated Mark's Gospel", *ZNTW* 59 (1968), pp. 145-158.

¹⁸ Ср.: R. P. Martin, *Mark*, pp. 150 ff.; С. J. A. Hickling, "A Problem of Method in Gospel Research", *Religious Studies* 10 (1974), pp. 339-346. Последний полагает, что у Видена изобретательность часто торжествует над здравым смыслом. См. также критику Видена: J. P. Martin, *Interpretation* 26 (1972), pp. 361-362. Швейцер (E. Schweizer, *Ev Th* 33 (1973), pp. 533-537) считает мнение Видена о том, что Марк полемизирует с апостолами, неправдоподобным.

¹⁹ Ср.: R. P. Martin, *Mark*, p. 153. Об идее божественного человека см.: D. L. Tiede, *The Charismatic Figure as Miracle Worker* (1972); С. Н. Holladay "Theios Aner" in *Hellenistic Judaism* (1977). См. основные выводы к данной дискуссии: W. L. Lane, in *New Dimensions in New Testament Study*, 1974 (eds. R. N. Longenecker and M. C. Tenney), pp. 144-161.

²⁰ Ср.: E. Schweizer, *Mark*, pp. 380 ff. Очевидны некоторые спекуляции в подаче материала Швейцером. Он часто употребляет слово "кажется". Вместе с тем его предположения недостаточно аргументированы. Ср. также: L. Schenke, *Die Wundererzahlungen des Markusevangeliums* (1974). Автор считает причиной написания Евангелия кризис,

вызванный несоответствием христологии богочеловека и утратой иллюзий по отношению к скорому спасению. Однако, см.: E. Schweizer, NTS 10 (1964), pp. 421-432, в которой Швейцер подчеркивает исторические аспекты Евангелия от Марка в противовес скептицизму Бульмана. Он полагает, что так как человека нельзя отождествлять с компьютером, недопустимо для Бульмана ограничиваться простым "то" (дискуссию, посвященную школе "истории форм", см. ниже).

²¹ См.: C. F. Evans, *Explorations in Theology P* (1977), pp. 36 ff. Он приводит три аргумента против предположения о том, что Марк следовал эллинистической аретологии: (1) влияние Ветхого Завета; (2) в отличие от аретологии Марк дает четкую последовательность значительных событий; (3) Марк представляет Мессию не как самостоятельного Бога, а как ведущего людей к вере в Бога.

²² E. Trocme, *The Formation of the Gospel according to Mark* (1963); idem, "Is there a Marcan Christology?" in *Christ and the Spirit in the New Testament*, 1973 (eds. Lindars and Smalley), pp. 3-14.

²³ R. P. Martin, *Mark*, p. 226. Он полагает, что учение Павла о крестной смерти нуждалось в дополнении евангельской историей для очищения представления о Христе от ложных исторических примесей, характерных, например, для некоторых разновидностей гностицизма. Однако, Бест (Best, *Mark*, p. 98) указывает на то, что читатели вероятнее всего были уже знакомы с преданием об Иисусе Христе и потому не нуждались в евангельской истории для борьбы с гностическими тенденциями. Более того, Евангелие основывается на исторических событиях, из которых выводится смерть и Воскресение, а не наоборот. Ср. также: R. P. Martin, "A Gospel in search of a Life-Setting", ET 80 (1969), pp. 361-364. Кроме того, Бест выразил мнение, что главной целью Марка была пастырская: *Following Jesus* (1981), p. 12. Он критикует чрезмерное преувеличение значения эсхатологии Марка некоторыми учеными.

²⁴ Ср.: D. E. Nineham, *Mark (Pel C)*, pp. 30 ff.

²⁵ Ср.: G. C. Bilezikian, *The Liberated Gospel* (1977), p. 141. Этот писатель склонен считать Евангелие от Марка историей. См. др. авторов, разделяющих эту точку зрения: E. Best, *Mark. The Gospel as Story* (1983); D. Rhoades and D. Michie, *Mark as Story: An Introduction to the Narrative of a Gospel* (1982). Подобный взгляд допускает одновременно многие вышеупомянутые точки зрения о целях написания Евангелия от Марка.

²⁶ Ср.: V. Taylor, *Mark*, pp. 32, 335. См. также: H. G. Wood, *Jesus in the Twentieth Century* (1960), pp. 25 ff. Последний автор пренебрегает указанием Иоанна Крестителя на языческих читателей.

²⁷ S. E. Johnson, *Mark* (1960), pp. 15-16. Автор отмечает высокое качество транслитерации арамейских слов Марком. Перевод дается даже арамейскому слову "Авва" (14.36), но это может быть связано с традиционной практикой цитировать и по-арамейски (греческими буквами), и по-гречески, так как то же самое делает Павел (Рим. 8.15; Гал. 4.6).

²⁸ Подробности см.: R. P. Martin, *Foundations*, I (1975), p. 202; idem, *Mark*, p. 65.

²⁹ R. Pesch, *Markus*, pp. 9-11. Здесь автор делает предположение, что каждый палестинец был хорошо знаком со всей страной. Но какие у нас есть основания допускать это?

³⁰ Ср.: A. N. Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law in the New Testament* (1963), pp. 127 ff.

³¹ Ср.: H. Hoehner, *Herod Antipas* (1972), pp. 131-136.

³² Ср.: Sherwin-White, *op. cit.*, pp. 24-47.

³³ *Antiquities*, xv. 7.10; xviii. 5.4.

³⁴ R. P. Martin, *Mark*, p. 60. Автор приходит к выводу, что у нас нет веских оснований утверждать, что евангелист был эллином, незнакомым с Палестиной.

³⁵ Цит. по: Eusebius, HE, iii. 39.15.

³⁶ Латинский текст этого фрагмента с англ. переводом см.: V. Taylor, *Mark*, p. 3; D. Theron, *Evidence of Tradition*, p. 45. Ср. также: R. M. Grant, "The Oldest Gospel Prologues", ATR 23 (1941), pp. 321 ff.

- ³⁷ Adv. Haer. iii. 1.2.
- ³⁸ Согласно Евсевию: Eusebius, HE, iv. 14.6 f.
- ³⁹ Ср.: Johnson, Mark, p. 16.
- ⁴⁰ Taylor, Mark, p. 32; Martin, Mark, p. 65.
- ⁴¹ Prooem in Matt, (ср.: Taylor, Mark, p. 32).
- ⁴² Ср.: J. V. Bartlet, St. Mark (1922), pp. 36 f. Ср. также: W. C. Allen, The Gospel according to St. Mark (1915), p. 6. Автор предположил, что Евангелие было вначале написано по-арамейски в Иерусалиме, а затем переведено в Антиохии на греческий язык. Позднее Фуллер (R. H. Fuller, INT (1966), p. 107) считал, что Антиохия является наиболее вероятным местом написания Евангелия от Марка.
- ⁴³ См. обсуждение этого вопроса: E. Best, Mark, p. 36.
- ⁴⁴ Марк использует термины исключительно римской, а не греческой денежной системы, см.: O. Roller, Mtlzen, Geld und Vermugens - Verhaltnisse in den Evangelien (1929).
- ⁴⁵ S. E. Johnson, Mark, p. 16; H. J. Cadbury, The Making of Luke - Acts, pp. 88-89. Кедбери склонен думать, что латинизмы свидетельствуют скорее против римского происхождения, чем за него.
- ⁴⁶ Ср.: W. Michaelis, Einleitung, p. 55. Необходимо отметить, что упоминание о Руфе в Мк. 15.21 и в Рим. 16.13 заставляет думать о Риме как о месте назначения Евангелия, поскольку, если Руф был в Риме, то случайное упоминание о нем Марком приобретает некоторый смысл.
- ⁴⁷ Mark the Evangelist (англ. пер. 1969), pp. 54-116.
- ⁴⁸ В статье в ET 43 (1932), pp. 396-400, воспроизведенной в его монографии: New Testament Studies (1953), pp. 1-11.
- ⁴⁹ Этой проблеме посвящена целая глава "The Disorder of Mark's Gospel" в книге: H. A. Guy, The Origin of the Gospel of Mark (1954). Несмотря на то, что далеко не все его аргументы убедительны, он приводит достаточно данных для того, чтобы показать, что Марк изначально не планировал какой-либо структуры (см. пункт V данной главы относительно утверждений Папия о порядке изложения у Марка). Сам Гай считает, что структура Евангелия связана с подготовкой Марком материалов для христианских проповедников с учетом необходимых разъяснений в ходе проповеди. Однако, концепция ораторских "разъяснений" необоснованно превращает изречения Иисуса Христа в простую проповедь. Ср. также с точкой зрения Ч. Тернера о том, что Евангелие от Марка содержит много вставных эпизодов: С. Н. Turner, JTS 26 (1925), pp. 145 ff.
- ⁵⁰ Studies in the Gospels, pp. 223-239.
- ⁵¹ Candid Questions concerning Gospel Form Criticism (1982), pp. 312 ff.
- ⁵² Необходимо также выделить теорию Нокса о том, что Евангелие от Марка основывается на группе источников. Он предлагает Источник Двенадцати как основу для Евангелия, имеющую структуру наподобие той, которая предложена в Деян. 10.37, см.: W. L. Клох, Sources of the Synoptic Gospels, I (1953), p. 28. В статье, посвященной организации материала у Марка: H. Sawyerr, SJT 14 (1961), pp. 279-294, автор не соглашается с мнением Додда и Найнгема и предполагает, что ключ к пониманию структуры изложения у Марка необходимо искать в стремлении Марка представить Христа в борьбе со злом. Он считает, что именно эта тема проходит красной нитью сквозь все Евангелие.
- ⁵³ С. Е. В. Cranfield, Mark, p. 14. Автор верно указывает на то, что эти повествования превалируют над всеми другими разделами.
- ⁵⁴ Список этих мест см.: H. B. Swete, Mark (1927), p. Iviii.
- ⁵⁵ A Study of St. Mark (1951), а также: St. Matthew and St. Mark (1953). В последней книге автор несколько изменяет свои взгляды и показывает, как Матфей нарушает цифровую символику Марка.
- ⁵⁶ Ср. критику позиций Фарпера: H. Gardner, The Limits of Literary Criticism (1956).
- ⁵⁷ T. A. Roberts, History and Christian Apologetic (1960), pp. 114-143. См. также

комментарии: R. P. Martin, Mark, pp. 88-90.

⁵⁸ The Primitive Christian Calendar (1952).

⁵⁹ Ср.: J. Bowman, The Gospel of Mark. The New Christian Jewish Passover Haggada (1965).

⁶⁰ Более полное рассмотрение метода "истории форм" см. в гл. 6.

⁶¹ Mark, pp. 90 ff.

⁶² Taylor, Mark, pp. 112-113. См.: E. Lohse, Mark's Witness to Jesus Christ, pp. 28-29. Автор, однако, допускает, что даже отрывки, которые кажутся связанными, не обладают реальным единством, а представляют попытки автора увязать их.

⁶³ Das Messiasgeheimnis in den Evangelien (1901). Английский перевод, The Messianic Secret, был опубликован в 1963 г.

⁶⁴ Критику взглядов Вреде см.: J. D. G. Dunn, "The Messianic Secret in Mark", TynB 21 (1970), pp. 92-117. Ср. также: R. P. Martin, Mark, pp. 91 ff. См.: G. M. de Tillesse, Le secret messianique dans l'Évangile de Marc (1968), pp. 321 ff. Последний автор делает вывод, что причина отсутствия мессианской идеи связана со Страстями Господними, которые могут быть поняты только спустя некоторое время после этого события. См. также: D. E. Aune, "The Problem of the Messianic Secret", Nov. Test. 11(1969), pp. 1-31.

⁶⁵ См. попытку решения этой проблемы: E. J. Pryke, Redactional Style in the Marcan Gospel (1978).

⁶⁶ Множество ученых отвергают эту точку зрения на том основании, что имя Marcus (Марк) слишком распространено. См.: F. C. Grant, The Earliest Gospel (1943), pp. 52 ff. Он предполагает, что автором Евангелия был какой-то другой, неизвестный римский христианин Марк. Но могли ли римские христиане приписать авторство Евангелия неизвестному Марку, если они хорошо знали человека, которого звали Иоанн Марк, и который был сотрудником Петра и Павла? Найнгам (D. E. Nineham, Mark, pp. 39-40) оспаривает идентификацию Марка предания и Иоанна Марка. См. также: E. Schweizer, Mark, p. 25. Он подвергает сомнению свидетельство Палия. Рассмотрение всей проблемы авторства см.: M. Hengel, Studies in the Gospel of Mark (1985). Автор в основном поддерживает традиционную точку зрения.

⁶⁷ Некоторые немецкие ученые XIX века утверждали, что автором Евангелия от Марка является Павел. С этих позиций возникло мнение, что теология Павла оказала влияние на историзм Марка (напр. Volkmar, Holtzmann, Hamack). Но это мнение подверглось сильной критике: M. Werner, Der Einfluss paulinischer Theologie im Mk-Ev (1923). Вернер и Грант (R. M. Grant, Earliest Gospel, pp. 188-206) впали в другую крайность и нашли контраст между теологией Павла и Марка. Если Марк действительно представляет первоначальное предание, то можно ожидать некоторую согласованность с мыслью Павла, в той мере, в какой сам Павел воспринял основные моменты первоначальной традиции, см. 1 Кор. 15.3 и далее. См. также: M. E. Boismard, Synopse des Quatre Évangiles, P (1972). Он ссылается на влияние Павла на Марка, однако Романюк (K. Romaniuk, "Le Problème des Paulinismes dans l'Évangile de Marc", NTS 23 (1977), pp. 266-274) считает, что приведенных аргументов недостаточно для создания подобной теории.

⁶⁸ См.: H.-H. Stoldt, History and Criticism of the Marcan Hypothesis (1980). Автор посвящает целую главу вопросу о происхождении этого Евангелия от Петра. Он считает подобные взгляды необоснованными.

⁶⁹ HE, iii. 39.15 (Англ. пер. цит. по: D. Theron, Evidence of Tradition, p. 67).

⁷⁰ Ср.: H. E. W. Turner, ET 71 (1960), pp. 260-263.

⁷¹ H. V. Swete, Mark, pp. 1x-1xi. Автор считает, что Папий сравнивал Евангелие от Марка с строгим порядком изложения научных трактатов. См. также: F. H. Colson, JTS 14 (1913), pp. 62 ff. Последний полагает, что такой порядок характерен для школ риторики, но остается не конца ясным, употреблял ли Папий этот термин в смысле риторической техники. Иная точка зрения представлена в статье: T. Zahn, INT (1909), P, г. 439. Автор думает, что недостаток порядка изложения у Марка вызван стремлением Петра сделать свою проповедь более доступной для слушателей в ущерб хронологической

последовательности.

⁷² Стритер (В. Н. Streeter, *Four Gospels*, pp. 19-20) трактует это утверждение как оправдание Марка по сравнению с Иоанном.

⁷³ См.: R. P. Martin, *Mark*, pp. 80-83. Автор дает развернутый анализ утверждению Папия и делает вывод, что Папий тенденциозен (*Tendenz*). Он намеревался подкрепить Евангелие от Марка апостольским авторитетом. Мартин проводит интересное сравнение между словами Папия и прологом Луки и указывает на некоторые общие для них выражения. Автор приходит к выводу, что указание на участие Петра в написании Евангелия имело своей целью показать, что оно может быть столь же авторитетным, как и Евангелие от Луки. Подробности обсуждения утверждения Папия см.: Н. А. Rigg, *Nov. Test. I* (1956), pp. 161-183. Ср. также: R. H. Gundry, *Matthew*, pp. 609-622.

⁷⁴ Ср.: J. N. Sanders, *The Foundation of the Christian Faith* (1950), p. 53. Ср. также его посмертно изданное эссе: (ed. C. F. D. Moule, A. M. G. Stephenson), *NTS 2* (1956), pp. 1.14-118.

⁷⁵ D. E. Nineham, *JTS*, n.s. 9 (1958), pp. 20 ff. См.: U. H. J. Kortner, "Markus der Mitarbeiter des Petrus", *ZNTW 71* (1980), pp. 160-173. Автор не считает свидетельство Папия авторитетным на том основании, что оно появилось как следствие знания того, что Марк был помощником Павла. Подобным же образом Швейцер (E. Schweizer, *Mark*, p. 25) считает утверждение Папия предубежденным. Ср. также: K. Niedergwimmer, *ZNTW 58* (1967), pp. 172-188. Автор вообще считает слова Папия апологетической выдумкой. Но зачем Папию понадобилась эта выдумка? И почему ни один из последующих патристических писателей не обнаружил фальши?

⁷⁶ Adv. Haer. iii. 1.2. Цит. по: Eusebius in Greek, HE, v. 8.2-4: "И после их (Петра и Павла) смерти Марк, ученик и переводчик (ερμηνευτῆς /hermeneutes/) Петра, также передал нам писание обо всем, что проповедовал Петр".

⁷⁷ Согласно Eusebius, HE, vi. 14.6 i: "Когда Петр публично проповедовал Слово в Риме ... те, кто присутствовали при этом... попросили Марка, так как он долгое время следовал за ним (Петром) и запомнил все, о чем говорилось, записать все сказанное; и когда он выполнил их просьбу, он дал Евангелие тем, кто его просили об этом. Когда Петр узнал об этом, он был ни за, ни против" (перевод: Theron, *Evidence of Tradition*, p. 45). Именно по этому поводу утверждается, что у Клементя содержится высказывание о том, что под словом Евангелие первые старейшины церкви имели ввиду Первое Евангелие, содержащее родословие (HE, vi. 14. 5). Фармер обращается к этому свидетельству для обоснования своего мнения о том, что Евангелие от Матфея предшествует Марку (W. R. Farmer, *The Synoptic Problem*, p. 226). Однако, см. комментарии: J. A. T. Robinson, *Redating*, p. 107.

⁷⁸ Так, Dom. J. Chapman, *JTS 6* (1905), p. 563; A. Harnack, *The Date of Acts and the Synoptic Gospels* (1911), pp. 130 ff.; W. C. Allen, *The Gospel according to St. Mark* (1915), p. 2.

⁷⁹ Ср.: W. F. Howard, "The Anti-Marcionite Prologues to the Gospels", *ET 47* (1935-6), pp. 534-538.

⁸⁰ *Apol.* 1.26,56.

⁸¹ *Refut.* 6.15.

⁸² G. Edmundson, *The Church in Rome in the First Century* (1913), pp. 47-56. См.: Robinson, *Redating*, p. 113; J. W. Wenham, "Did Peter go to Rome in AD 42?", *TynB 23* (1972), pp. 94-102. Оба автора поддерживают раннюю датировку посещения.

⁸³ T. W. Manson, *Studies in the Gospels and Epistles* (1962), pp. 38-40. Автор исходит из Пролога против Маркиона и признает эти данные на основании предположения о том, что Петр прибыл и отбыл из Рима задолго до своей мученической смерти там.

⁸⁴ Ср.: Н. А. Rigg, *Nov. Test. I* (1956), p. 180 h. I.

⁸⁵ Ср.: Bo Reicke, "Synoptic Prophecies on the Destruction of Jerusalem", in *Studies in New Testament and Early Christian Literature: Essays in Honour of Allen P. Wikgren* (ed. D. E. Aune, 1972), p. 125. Ср. также: S. Sowers, "The circumstances and Recollection of the Pella

Flight", TZ 26 (1970), pp. 305-320. Автор отвергает критику Брендона: S. G. F. Brandon, *Fall of Jerusalem*, pp. 168-178.

⁸⁶ См.: S. G. F. Brandon, "The date of the Markan Gospel", NTS 7 (1961), p. 133. Он принимает точку зрения, заключающуюся в том, что отрывок Mk. 13.14-22 является *recitatio*, содержащий предание об осквернении храма, которое понятно в свете действий Калигулы, однако, он не склонен думать, что это может служить указанием на датировку Евангелия в целом.

⁸⁷ Ср.: C. C. Torrey, *The Four Gospels*, pp. 261 f. Критику его взглядов см.: V. W. Bacon, *Mark*, pp. 55-63.

⁸⁸ Более детальное рассмотрение этой проблемы см. в следующей главе (раздел VI).

⁸⁹ Ср.: Streeter, *Four Gospels*, pp. 492-493; E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus* (1937), p. 276; A. H. McNeile, *Matthew* (1915), p. 348.

⁹⁰ Ср.: V. Taylor, *Mark*, p. 31. Brandon, NTS 7 (1961), p. 137. Автор уверенно интерпретирует стих Mk. 13.9 как указание на мученичество и относит его ко времени гонений при Нероне. Но эта интерпретация выходит за рамки текста.

⁹¹ V. Taylor, *Mark*, ad. loc.

⁹² *Date of Acts and Synoptics*, p. 126.

⁹³ *Mark*, pp. 5 ff.

⁹⁴ См.: J. Schniewind, *Das Evangelium nach Markus* (1958), p. 7, где дана более точная датировка. Он твердо убежден, что Евангелие от Марка относится к первым векам христианской церкви.

⁹⁵ *Redating the New Testament* (1976), p. 116. Робинсон посвящает целую главу значению даты 70 г. до Р.Х. (pp. 13 ff.) и еще одну - книге Деяний и синоптикам (pp. 86 ff.), в обеих главах он приводит целый ряд серьезных доказательств в пользу ранней датировки. Все, кто сомневаются в ранней датировке Евангелия от Марка (и других синоптиков), должны считаться с убедительными аргументами Робинсона.

⁹⁶ *Mark*, pp. 73 f.

⁹⁷ В последнее время исследователи вновь проявляют повышенный интерес к Иоанну Крестителю, однако, он вызван мнением о том, что его смерть имеет аналогии со смертью Иисуса (ср.: W. Marxsen, *Mark*, pp. 30-53; W. Wink, *John the Baptist in the Gospel Tradition* (1968), pp. 1-17; ср.: R. P. Martin, *Mark*, pp. 66-69).

⁹⁸ *The Fall of Jerusalem and the Christian Church* (1957), pp. 185 ff. *Ibid.*, NTS 7 (1961), pp. 133 f.

⁹⁹ Brandon, NTS 7, p. 135. Критику гипотезы Брендона см.: Martin, *Mark*, pp. 75-78. Мартин указывает на то, что попытка Брендона объяснить повествование о Страстях Господних неубедительна, поскольку это не объясняет распространенности до-Марковского повествования о Страстях, что серьезно противоречит теории Брендона.

¹⁰⁰ Ср.: H. B. Swete, *Mark*, (1927), p. ex.

¹⁰¹ G. Salmon, *INT* (1892), pp. 150-151. Он считает Марка автором этих стихов на том основании, что поскольку эти стихи должны принадлежать раннему автору, то вероятнее всего автором был Марк. См.: J. W. Burgon, *The Last Twelve Verses of the Gospel according to St. Mark vindicated against recent objectors and established* (1871), где весьма основательно обосновывается аутентичность Евангелия от Марка. Выводы и обобщения его аргументов см.: J. W. Burgon, *Counterfeit or Genuine? Mark 16? John 8?* (ed. D. O. Fuller, 1975); F. H. A. Scrivener, *A Plain Introduction to the Criticism of the New Testament* (ed. E. Miller, 1894), II, pp. 337-344. Одно из последних обоснований длинного окончания Марка см.: W. R. Farmer, *The Last Twelve Verses of Mark* (1974), который считает, что ни внешние, ни внутренние доказательства вставки неубедительны (p. 109). Критику данной работы Фармера см.: J. N. Birdsall, *JTS*, n.s. 26 (1975), pp. 151-160, который опровергает мнение Фармера о том, что александрийские переписчики выбросили этот фрагмент.

¹⁰² Ср.: J. M. Creed, *JTS* 31 (1930), pp. 175-180; R. R. Otley, *JTS* 27 (1926), pp. 407-409; E. Lohmeyer, *Markus*, pp. 356-360; R. H. Lightfoot, *Mark*, pp. 80-97, 106-116. Последний автор

цитирует библейские параллельные места и одно из Иустина, но вместе с тем признает, что параллели неточны (р. 86). См. его статью: *Locality and Doctrine in the Gospels* (1938), pp. 1-48. Он считает отрывок Мк. 16.1-8 отдельным фрагментом предания и рассматривает стих 16.8 как весьма проблематичный. Более современную интерпретацию окончания см.: P. W. van Horst, "Can a Book end with GAR? A note on Mark 16.8", *JTS* n.s. 23 (1972), pp. 121-124.

¹⁰³ Ср.: N. B. Stonehouse, *The Witness of Matthew and Mark to Christ* (1944), pp. 86-118. Ср. также: J. B. Tyson, *JBL* 80, (1961), pp. 261-268, который утверждает, что Марк, полагая, что апостолы недопонимали идею Христа как Мессии, ввел стих 16.8 для того, чтобы показать замешательство апостолов.

¹⁰⁴ Ср.: Streeter, *Four Gospels*, p. 338, который считает эту точку зрения обоснованной, но вместе с тем выступает с резкой критикой идеи о том, что окончание было упущено (pp. 241 i). Теория случайного повреждения нашла свою поддержку в работе: F. C. Burkitt, *AJTh* 15 (1911), но подверглась критике: Lightfoot, *Locality and Doctrine*, pp. 8 ff. Ср. также: C. C. McCown, *HTR* 34 (1941), pp. 239 f.

¹⁰⁵ Ср.: Rawlinson, *Mark*, p. 270.

¹⁰⁶ Множество ученых поддерживают теорию несохранившегося продолжения, которое действительно было написано Марком, а было использовано Лукой в качестве первой части Деяний (Blass, Torrey).

¹⁰⁷ См.: A. Farrer, *Matthew and Mark*, pp. 144-159. Автор делает попытку обосновать мнение о том, что подлинное окончание Марка было утрачено. Он предполагает, что после ст. 16.8 стояло краткое заключение, составлявшее не более одного предложения, которое было расширено Матфеем. В точке зрения Фаррера сказалась его концепция символической интерпретации структуры Евангелия от Марка. Он учел все позднейшие мнения и приспособил их к концепции своих ранних работ: *The Glass of Vision* (1948), pp. 136-146; *A Study in St. Mark* (1951), pp. 172-181, в которых он полагал, что Марк намеренно окончил Евангелие ст. 16.8. Для более полного обзора теорий, посвященных окончанию Евангелия, см.: F. F. Brace, *EQ* 17 (1945), pp. 169 ff. Более современные дискуссии см.: K. Aland, "Bemerkungen zum Schluss des Markusevangeliums", in *Neotestamentica et Semitica* (ed. E. E. Ellis and M. Wilcox, 1969), pp. 157-180; H. W. Bartsch, "Der Schluss des Markus-Evangeliums. Ein uberlieferungs-geschichtliches Problem", *ThZ* 27 (1971), pp. 241-254; J. K. Elliott, "The Text and Language of the Endings to Mark's Gospel", *ThZ* 27 (1971), pp. 255-262. См. также: B. M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (1971), pp. 122-126.

¹⁰⁸ Ср.: A. Lindemann, "Die Osterbotschaft des Markus. Zur theologischen Interpretation von Mark 16.1-8", *NTS* 26 (1980), pp. 298-317; T. E. Boomershine, "Mark 16.8 and the Apostolic Commission", *JBL* 100 (1981), pp. 225-239. Последний автор усматривает в окончании Евангелия от Марка (16.8) конкретное выражение конфликта между страхом и необходимостью возвещения Благой вести.

¹⁰⁹ Ср.: T. E. Boomershine and G. L. Bartholomew, "The Narrative Technique of Mark 16.8", *JBL* 100 (1981), pp. 213-223, которые обнаруживают, что литературный метод Марка, используемый во всем Евангелии, подтверждает подлинность окончания Евангелия на ст. 16.8. Ср. также: N. R. Petersen, "When is the End not the End? Literary Reflections on the Ending of Mark's Narrative", *Interpretation* 34 (1980), pp. 151-166.

¹¹⁰ Ср.: M. D. Goulder, "The Empty Tomb", *Theol.* 79 (1976), pp. 206-214. ¹¹¹ Adv. Haer. iii, 10.6.

¹¹² Ср.: C. E. B. Cranfield, *Mark*, p. 472; F. F. Brace, *EQ* 17 (1945), p. 180.

¹¹³ J. Hug, *La Finale de l'evangile de Marc*, Me. 16.9-20 (*EE*, 1978).

¹¹⁴ Ср.: F. Spitta, *ZNTW* 5 (1904), pp. 303-308; T. W. Manson, *Studies*, pp. 30-33.

¹¹⁵ Менсон (T. W. Manson, *op. cit.*, p. 32) утверждает, что утрата подлинного текста должна была произойти настолько рано, чтобы ни Матфей, ни Лука ничего не узнали о какой-либо иной форме текста Марка, так как они не обнаруживают этого знания.

- ¹¹⁶ В текстах Хорта, Саутера и Нестла (Hort, Souter, Nestle) вместо ст.1 стоит пробел. См. дискуссию: V. Taylor, Mark, p. 152.
- ¹¹⁷ Ср.: С. Н. Turner, Mark (1928), p. 11.
- ¹¹⁸ Ср.: Swete, Mark, pp. xlix f.
- ¹¹⁹ Более подробно см.: R. P. Martin, Foundations, I (1975), p. 202; Mark, pp. 63-65).
- ¹²⁰ Ср.: P. L. Couchard, "Was the Gospel of Mark written in Latin?" (статья в The Crozier Quarterly, January 1928, на которую ссылается Тейлор: Taylor, Mark, p. 54).
- ¹²¹ Краткую дискуссию, посвященную синтаксису Марка, см.: Taylor, Mark, pp. 45-54.
- ¹²² Нашла сильную поддержку в работе: С. С. Torrey, The Four Gospels (1933). Теорию арамейского происхождения Евангелия от Матфея см. в главе 2, пункт УЛ.
- ¹²³ J. H. Moulton and W. F. Howard, A Grammar of New Testament Greek P (1929), p. 481.
- ¹²⁴ An Aramaic Approach to the Gospels and Acts, pp. 205 ff.
- ¹²⁵ См.: F. C. Grant, Earliest Gospel, pp. 89-124. Автор изучил теорию Торрея и пришел к выводу, что Торрей преувеличивает значение некоторых данных, так как многие отрывки, которые он приводит, не нуждаются в новом переводе (с арамейского), или не становятся яснее и понятнее в случае нового перевода, или при новом переводе утрачивают присущий им специфический смысл. Грант допускает арамейское влияние, но относит его к устному преданию, а не к письменному документу.
- ¹²⁶ Mark, p. 65.
- ¹²⁷ Galilaea und Jerusalem (1936). Ср. также его: Das Evangelium des Markus (1953). Обсуждение этой теории см.: R. H. Lightfoot, Locality and Doctrine in the Gospels, pp. 124 ff.; F. C. Grant, Earliest Gospel, pp. 125-147; L. E. Elliott-Binns, Galilean Christianity (1956); M. Kametski, "Die galilaische Redaktion im Markus-evangelium", ZNTW 52 (1961), pp. 238 ff.; M. Black, The Scrolls and Christian Origins (1961), pp. 81 f; T. A. Burkill, Mysterious Revelation (1963), pp. 252-257.
- ¹²⁸ Особенное сходство этой теории обнаруживается с взглядами Марксена. Она также оказала влияние на формирование теории Царства Кельбера: W. H. Kelber, The Kingdom in Mark: A New Place and a New Time (1974).
- ¹²⁹ По данному утверждению см. статью: С. F. Evans, JTS 5 (1954), pp. 3 ff.
- ¹³⁰ См.: W. D. Davies, The Gospel and the Land: Early Christianity and Jewish Territorial Doctrine (1974), pp. 241, 409 ff., который указывает на то, что галилеяне во многом возражали Иисусу и были против Него, а Он более всего порицал галилеян.
- ¹³¹ Ср.: M. Kametzki, ZNTW 52 (1961), p. 256. Автор предлагает альтернативную мнению Марксена точку зрения. Ср. также: J. Schreiber, "Die Christologie des Markusevangeliums", ZTK 58 (1961), pp. 154-183, который предполагает, что Петр не ответил на призыв проповеди язычникам, и стих Mk. 16.7 служит укором иудейским христианам и Петру как их лидеру. Эта идея представляется чересчур спекулятивной.
- ¹³² W. H. Kelber, The Kingdom in Mark: A New Place and a New Time (1974).
- ¹³³ Комментарии этой теории см.: E. Best, Mark as Story, pp. 35, 76-78.
- ¹³⁴ Наличие в тексте Марка определенных блоков событий не может само по себе служить доказательством исторической последовательности событий в Евангелии, однако, этот факт должен предостерегать от непродуманных выводов против историчности Марка. Примером такого рода гипотез может служить теория Нокса: W. L. Knox, Sources of the Synoptic Gospels, I: St. Mark (1953), который настаивает на том, что Марк использовал несколько источников, содержащих последовательность, но Евангелие в целом не исторично. Здесь уместно привести предостережение Гарднер-Смита. Он подчеркивает, что Евангелие в целом повествует правдивую и реальную историю, достойную доверия Церкви I века от Р.Х. На тех, кто трактует Евангелие от Марка "как не более, чем собрание разрозненных и недостоверных преданий" (Christ and the Gospels, 1938, p. 36), должно возлагаться onus probandi (бремя ответственности).
- ¹³⁵ Studies in the Gospels, p. 229.
- ¹³⁶ The History of the Synoptic Tradition (англ. пер. 1963). Подробности см. в главе 6, пункт

- П.
¹³⁷ History and Interpretation in the Gospels (1934).
¹³⁸ The Problem of History in Mark (1957).
¹³⁹ Studies in the Gospels and Epistles, p. 8.
¹⁴⁰ Op. cit, p. 225.
¹⁴¹ Ср.: J. M. Robinson, A New Quest of the Historical Jesus (1959).
¹⁴² Даже Бультман перешел на более умеренные позиции. Ср.: Bultmann, ZTK 54 (1957), pp. 244-254. Рассмотрение изменений взглядов Бульмана см.: Robinson, New Quest, pp. 19 ff.

Глава 4. Евангелие от Луки

Это Евангелие имеет какую-то особую притягательную силу. Оно изобилует изумительными повествованиями и оставляет у читателя сильное впечатление о личности и учении Иисуса. Может быть, именно поэтому многие предпочитают его другим Евангелиям. Оно имеет много особенностей, которые отличают его от других.

I. ХАРАКТЕРИСТИКА

А. Обширность материала

Евангелие начинается с предсказаний о рождении Иоанна Крестителя и Иисуса и дает самые исчерпывающие повествования о детстве Иисуса. Заканчивается оно описанием вознесения Иисуса, которого нет ни у Матфея, ни у Марка. Оно длиннее, чем все другие синоптические Евангелия, и особенно подробно описывает последнее путешествие в Иерусалим. Это фактически самая длинная книга во всем Новом Завете¹.

Б. Универсализм

На некоторых примерах Лука показывает универсальное значение Евангелия Христа: (1) Благовестие Ангела обращено ко всем людям (2.10). (2) Симеон предсказывает, что Иисус будет светом для язычников (2.32). (3) Когда Иоанн Креститель описывается словами Исаяи, как "глас вопиющего в пустыне", Лука продолжает цитату, включая слова: "И узрит всякая плоть спасение Божие" (Ис. 40.3-5 в Лк. 3.4-6). (4) Самаряне ставятся на один уровень с евреями (10.33; 17.16). (5) Лука приводит два примера, которые Иисус взял из Ветхого Завета, касающиеся не израильтян, а вдовы в Сарепте и Неемана Сириянина (4.25-27)². (6) Важное, по сравнению с Матфеем, дополнение к притче о пире, ибо Лука говорит, что рабы были посланы по дорогам и изгородям, чтобы убедить многих людей прийти наполнить зал (у Матфея рабы стоят "на распутье") (Лк. 14.16-24; Мф. 21.1-14). (7) Как и у Матфея, великое поручение направлено на все народы (24.47).

В. Интерес к людям

Интерес в Евангелии от Луки к людям проявляется различными путями:

1. Особый интерес к отдельным людям

Большинство притч, характерных для Луки, сосредоточено на людях, тогда как у Матфея - на Царстве Божьем. Его описания людей бесподобны. Такие люди, как священник Захария, родственницы Елисавета и Мария, сестры Мария и Марфа, начальник мытарей Закхей, печальный Клеопа и его спутник и многие другие предстают, как живые. Несомненно, что забота Иисуса об отдельных людях особенно поразила Луку.

2. Интерес к отверженным

В большей степени, чем другие синоптики, Лука описывает глубокую жалость Иисуса к отверженным. Он пишет о грешнице (7.36 и далее), перемене в Закхее (19.8 и далее), покаянии разбойника (23.39 и далее) и помещает три притчи, показывающие милосердное отношение к ближнему - о блудном сыне, о двух должниках и о мытаре. Об отношении Иисуса к отверженной евреями самарянке мы уже говорили.

3. Описание женщин

Лука пишет о тринадцати женщинах³, о которых ничего не говорится в других Евангелиях, включая двух из притч. Особый интерес представляют повествования о вдове Наинской, о грешнице, о женщинах, которые поддержали Его своими дарами, и о тех, которые "плакали и рыдали" о Нем, когда Он шел на Крест. Особое внимание уделяется женщинам в повествовании о Рождестве и Воскресении Иисуса (ср. 23.49 /у креста/; 23.55 - 24.11 /у гроба/). Как язычник Лука много знал о падших женщинах и хотел подчеркнуть все, что он слышал об отношении к ним Господа⁴.

4. Интерес к детям

Только Лука сообщает о детстве Иоанна Крестителя и Иисуса. В трех случаях он говорит о "единственных" детях (7.12; 8.42; 9.38). Когда Лука пишет о детях, приведенных к Иисусу, он использует слово "младенцы" (βρεφῆ /brefè/18.15) тогда как у Матфея и у Марка употребляется слово "дети" (παῖδια /paedia/).

5. Общественные связи

Лука сообщает о трех случаях, когда Иисус ел с фарисеями (7.36-50; 11.37-44; 14.1-4) Он пишет, что Иисус беседовал с людьми в Вифании (10.18-42), в доме Закхея (19.1-10) и в Эммаусе (24.13-32). Он дает много примеров милосердия Иисуса, например, в притче о запоздалом путнике, нуждавшемся в приюте и еде (11.5-10), потерянной драхме (15.8-10), празднике по случаю возвращения блудного сына (15.22 и далее), о добром самаритянине (10.30-37).

6. Бедность и богатство

Много специальных притч у Луки связаны с вопросом денег, например, о двух должниках, о безумном богаче, о строителе башни, о потерянной драхме, о неверном управителе, о богаче и Лазаре, о десяти минах. К "нищим" и "униженным" Спаситель часто проявляет милосердие (6.20, 30; 14.12 и далее). Фарисеи называются "сребролюбивыми" (16.14). Иоанн Креститель в своей проповеди предостерегает мытарей от вымогательства, а воинов от недовольства своим жалованием (3.13 и далее). В Назарете Иисус благовествует "нищим" (4.17-21). В "Величит душа моя" алчущие насыщаются, а богатые отпускаются ни с чем (1.53). В проповеди Христа первое "горе вам" обращено к богатым, так как они уже получили свое утешение (6.24), а первое блаженство обещается нищим, без добавления "духом" как у Матвея (ср. Лк. 6.20; Мф. 5.3), хотя этот смысл может подразумеваться⁵.

Г. Особые акценты

В Евангелии от Луки, больше чем в других Евангелиях, говорится об учении Иисуса на такие темы, как:

1. Молитва

В Евангелии от Луки дается девять молитв Иисуса, из которых только две имеются в других Евангелиях. Эти молитвы связаны с важными событиями: во время крещения (3.21), после совершения чудес (5.15-16), перед избранием учеников (6.12), перед первым предсказанием Страстных событий (10.17-21), во время преображения (9.29), перед тем, как учить учеников, как молиться (11.1), в Гефсимании (22.39-46), на Кресте (23.34,46). Один раз Он ушел молиться в пустыню (5.16), другой раз провел всю ночь в молитве (6.12). Две притчи посвящаются специально молитве: о друге в полночь (11.5 и далее) и о

докучливой вдове (18.1-8) (ср. также о фарисее и мытаре, 18.9-14). Только Лука говорит, что Иисус молился за Петра (22.31-32), повелел ученикам молиться в Гефсимании (22.40), молился за Своих врагов (23.34), молился за Себя (22.41). Любовь Иисуса к тихим местам показана в 4.42 ("пустынное место"), 9.10 ("близ города" Вифсаиды) и в 21.37 ("ночи, выходя, проводил на горе, называемой Елеонскою").

2. Святой Дух

В Евангелии говорится, что когда Иисус был искушаем диаволом, Он был исполнен Духа Святого и поведен был Духом в пустыню (4.1). Он начинает Свое служение "в силе духа" (4.14). Он возрадовался, когда творил молитву: "Слаблю Тебя, Отче", приводящую к осознанию того, что Он - Сын (10.21-22). Ученикам повелевается ждать, пока они не облечутся "силою свыше" (24.49), что является явным намеком на сошествие Святого Духа в Пятидесятницу.

3. Радость

Лука много раз употребляет слова, выражающие радость (напр., 1.14, 44, 47; 10.21), а также слова "возрадоваться" (6.23), "воссмеяться" (6.21) и "веселие" (15.23,32). В трех притчах у Луки также присутствуют элементы радости, когда находится потерянная овца (15), и в повествовании о Закхее. Евангелие начинается и кончается выражением радости (ср. 1.47; 24.52-53). Только у Луки встречаются такие величественные гимны, как "Величит душа Моя" /Magnificat/ (1.46-55), "Благословен Господь" /Benedictus/ (1,68-79), "Слава в вышних Богу" /Gloria in Excelsis/ (2.14) и "Ныне отпускаешь раба Твоего" /Nunc Dimittis/ (2.29-32).

II. ЦЕЛЬ

Когда автор говорит о своем намерении, этому всегда необходимо придавать большее значение, чем всем научным предположениям. К счастью, в предисловии к Евангелию Лука говорит нам о своей цели "по порядку описать"⁶ известные события, и если он и не имел в виду строго хронологический порядок во всех подробностях, к его словам надо отнестись со всей серьезностью. Кроме того, он ясно показывает, что его целью является тщательное исследование всех фактов⁷. Короче говоря, Лука собирался написать историческое повествование⁸.

Однако, признавая Евангелие историческим повествованием, очень важно сделать различие между этим Писанием и беспристрастной и простой историей, как древней, так и современной⁹. Так как эта история касается уникальной Личности, неудивительно, что мы не найдем в ней точных аналогий по жанру. Евангелие, как литературная форма, является фактически в такой же мере уникальным, как и Личность, в связи с Которой оно было создано. Как средство объяснения основных исторических событий, на фоне которых появилась христианская вера, оно идеально. В подтверждение этого надо отметить, что Лука, как и другие евангелисты, ставит особый акцент на повествовании о Страстях и Воскресении. Они были главными темами первохристианской проповеди, о которых Феофил уже, видимо, знал (1.4). Но целью Луки было описать события, которые привели к Страстям.

Было выдвинуто несколько теорий, согласно которым Лука руководствовался богословскими мотивами¹⁰, но его богословский подход отличался от его источников, и поэтому его модификации надо рассматривать как свидетельство его собственного богословия. Никто не станет отрицать, что цель Луки была богословской. Но это отнюдь

не значит, что история была подогнана под его богословие, как считает Тюбингенская школа¹¹. Правильнее будет сказать, что Лука показывает богословскую важность истории. Интересным тому примером служит особое значение, которое в своем повествовании Лука придает Иерусалиму¹², хотя он и не вводит специфического материала о Иерусалиме, который имеется у Иоанна. Скорее всего он описывает драматическое развитие событий на пути Иисуса из Галилеи в Иерусалим. Весь ход событий имеет для него значение. Иисус шел в Иерусалим, чтобы умереть. И именно в этом заключается суть богословия Евангелия. Это также было и центром богословия всей ранней Церкви. И все же есть особый смысл в том, что Лука отражает свой особый богословский интерес в выборе и расположении материала. Это проявляется не только в географических, но и исторических деталях (например, в большем акценте на универсальном характере миссии Иисуса).

Здесь надо повторить, что, говоря о цели Луки, его Евангелие нельзя рассматривать без его продолжения, книги Деяний. Можно со всем основанием считать, что все мотивы, которые мы видим в Деяниях, берут свои корни в Евангелии, и если это предположение правильно, то возможно, что эти две работы имели апологетическую цель. Поэтому, если считать, что одной из целей Луки в Деяниях было показать, что христианство еще не подвергалось гонению и, как продолжение иудаизма, имело право на такую же защиту со стороны государства¹³, то надо полагать, что благовестие о нашем Господе было написано с такой же целью. Но не все согласны, что Деяния были написаны с апологетической целью, и еще меньше само Евангелие¹⁴. Можно, по крайней мере, сказать, что Евангелие имело целью описать начало процесса, который вышел за рамки Иерусалима и достиг самого центра империи, Рима. Однако можно утверждать, что само Евангелие является законченным¹⁵, ибо оно дает суть проповеди, которая составила основу Деяний¹⁶.

Евангелие от Луки рассматривалось некоторыми исследователями как собрание, основанное на цикле богослужебных чтений. Оно построено по такому же образцу, который предполагается для Евангелия от Матфея. Но это вызывает ту же проблему, что и в отношении Евангелия от Матфея, так как мы не имеем никаких данных о практике таких чтений в ранней Церкви. И все же это предположение заслуживает внимания¹⁷.

III. ЧИТАТЕЛИ

Предисловие Евангелия помогает нам также определить его читателей. Оно обращено к одному человеку, Феофилу, который называется "достопочтенным" (κράτιστε /cratiste/), что, очевидно, указывает на его высокое общественное положение¹⁸. Некоторые считают, что Феофил - вымышленное имя для каждого "любящего Бога", но ввиду официального характера предисловия и общепринятой практики адресовать свои труды уважаемым людям, более естественным будет считать Феофила реальным лицом¹⁹. Он, несомненно, был язычником и уже получил какое-то катехизическое обучение, если в таком свете толковать 1.4²⁰. Это предполагает, что Евангелие было написано прежде всего для всех людей данной категории.

Есть очень много данных, позволяющих считать, что Евангелие предназначалось для язычников, о чем мы уже говорили, когда рассматривали одну из его основных характеристик - универсализм²¹. Некоторые утверждают, что Лука писал для еврейско-христианской среды²². Это мнение основывается на предположении, что целью Луки было желание объяснить связь между христианами из евреев и из язычников, но это само по себе не требует предназначения Евангелия христианам из евреев. Правильнее будет считать, что оно предназначалось всем, кто вне христианского мира не отвращался от

христианства и был заинтересован в том, чтобы иметь историческое описание его происхождения.

Существуют ли какие-нибудь данные, позволяющие нам более точно определить первую группу читателей? Мы знаем, где находился Лука, когда писал свое Евангелие, но это отнюдь не означает, что там находились и его читатели. В прологе "Против Маркиона" говорится, что Лука был в Ахание, когда писал Евангелие, что также говорит и Иероним²³ в одной из своих книг, хотя в другой он говорит, что Деяния были написаны в Риме. Из этого следует только то, что скорее всего это был Рим, так как кульминационным моментом Деяний является приезд Павла в Рим. Но это только предположение, и мы должны признать, что не знаем, кому предназначались эти два труда.

IV. СТРУКТУРА

Так как Лука прямо говорит, что намеревается описать все по порядку, большой интерес вызывает структура его Евангелия и сравнение ее с другими синоптическими Евангелиями. Он использует ту же общую схему, что и Матфей и Марк, хотя в деталях его структура имеет много специфических особенностей²⁴. Его повествования о детстве Иисуса Христа гораздо полнее, чем у Матфея, и имеют особое значение благодаря своему акценту на рождении Иоанна Крестителя, которому Лука несомненно придает большую важность. Эта особенность дает один из основных ключей к структуре его Евангелия. Для него все события являются частью Богооткровения, но в несколько ином смысле, чем у Матфея. Он не приводит специально факты, которые показывают исполнение пророчества. Но для него очень важны события сами по себе, и в повествованиях о детстве Иоанн Креститель играет большую роль, так как общественное служение Иисуса тесно связано с Иоанном. Поэтому шесть дат в 3.1 Лука связывает со служением Иоанна, а не Иисуса. Для него основным в откровении о рождении Иисуса является его чудесный характер, который показывал, что историей Иисуса управляло вмешательство Бога.

Галилейский период служения у Луки (3.1-9.50) по своей структуре аналогичен Матфею и Марку, а более поздний период отличается от них. В 9.51-18.14 Лука описывает путешествие Иисуса из Галилеи в Иерусалим²⁵. Это его особая модификация синоптической структуры, и мы к ней вернемся, когда будем рассматривать синоптическую проблему. В этой части Лука не только включает много материала, который содержится только в его Евангелии, но и располагает его таким образом, чтобы сосредоточить все внимание на Иерусалиме, как подготовке к повествованию о Страстях. Иудейский период и повествование о Страстях следуют такому же образцу, что и у других синоптиков, хотя опять же с некоторыми отклонениями в подробностях²⁶. Однако повествование о Воскресении типично только для Луки, и опять же одной из самых поразительных особенностей является то, что все явления нашего Господа происходят в Иерусалиме или возле него и ничего не говорится о явлениях в Галилее, как у других синоптиков²⁷.

Структуру Евангелия от Луки нельзя рассматривать, не учитывая литературной теории и концепции "истории редакций". На них мы подробно остановимся ниже, но акцент на том, что Лука был богословом²⁸, а не историком, оказал сильное влияние на современные исследования структуры Его Евангелия. Внимание уделяется его модификациям материала Марка и его подходам к другим его источникам. Но дискуссии по поводу идентификации этих источников показали, что подходить к редакционным методам Луки надо с большой осторожностью.

Многие ученые считают бесспорной богословскую цель Луки и соответственно рассматривают его метод написания Евангелия. Тем не менее надо помнить, что если бы Лука был серьезным историком, то это должно было бы отразиться на его Евангелии и его методах.

С чисто литературной точки зрения было высказано предположение, что как в Евангелии, так и в Деяниях можно найти несколько образцов соответствий²⁹. Однако, хотя некоторые параллели и бесспорны, как, например, между Петром и Павлом в Деяниях, это еще не позволяет считать, что такой параллелизм лежит в основе структуры Евангелия.

По мнению Е.Е. Элиса³⁰ структура Евангелия предполагает шесть тем. Он разделяет все Евангелие на несколько разделов, содержащих по шесть подразделов. Но едва ли можно допустить, чтобы Лука имел в виду столь подробное числовое распределение материала, когда писал свою книгу. Тем не менее это интересная попытка отойти от традиционного метода анализа Евангелия от Луки.

Была выдвинута еще одна гипотеза, согласно которой структура Евангелия отражает антигностическую цель. Толберт³¹ сосредотачивает свое внимание на начале и конце Евангелия, крещении и вознесении. Гностики истолковывали вознесение в духовном смысле, а крещение как момент сошествия духа. Из этого Толберт делает вывод, что Евангелие от Луки является ответом на докетизм в истолковании Керинфа. Такая теория требует более поздней датировки Евангелия, около конца I века и начала II века, так как у нас нет данных о существовании докетизма в более раннее время. Но хотя и можно сказать, что Евангелие от Луки могло быть использовано в антидокетических целях, это отнюдь не значит, что Лука написал свое Евангелие для этих целей. С другой же стороны, гностический докетизм мог зародиться и в первом веке.

Несколько другим подходом к структуре Евангелия является точка зрения, что Лука составил сначала черновик Евангелия (Прото-Лука), где отсутствовал параллельный материал Марка, который был внесен позже, и поэтому в изучении структуры Евангелия основным материалом должен быть Прото-Лука, а не все Евангелие от Луки в целом. Но даже если и согласиться с теорией Прото-Луки, то надо отметить, что она говорит нам больше о редакционном процессе, чем о структуре Евангелия.

V. АВТОРСТВО ЕВАНГЕЛИЯ И ДЕЯНИЙ

A. Предисловие

Само Евангелие ничего специфического не говорит нам об авторе, но оно говорит нам о его методе. Предисловие к Евангелию соответствует литературным приемам того времени и является единственным в Новом Завете примером формального введения. Из этого мы можем сделать следующие выводы: автор явно не был очевидцем, так как он говорит, что получил сведения от других, которые были "очевидцами и служителями Слова". Более того, он утверждает, что имел повествования, которые уже составили другие, но которые он считает недостаточными для своей цели. Кроме того, он сам провел тщательное исследование фактов, что, как он говорит, позволило ему все записать по порядку³². Все это, учитывая стиль предисловия, предполагает, что автор был культурным человеком. Он также был и внимательным писателем, который не входил в круг непосредственных последователей нашего Господа.

Для выяснения личности автора прежде всего надо рассмотреть внешние свидетельства, а затем тщательно изучить внутренние данные. С этой целью, наряду с проблемой авторства Евангелия, надо рассмотреть и проблему авторства книги Деяний.

Б. Свидетельство предания

Самые ранние свидетельства авторства Евангелия относятся к концу II века по Р.Х., но последующее свидетельство позволяет предположить, что к этому времени предание уже существовало. Мураториев канон, Пролог "Против Маркиона", Ириней, Климент Александрийский, Ориген и Тертуллиан - все они утверждают, что Лука был автором не только Евангелия, но и книги Деяний³³. Более того, никогда авторство Луки не подвергалось сомнению, и никаких альтернатив не обсуждалось. Едва ли можно было бы иметь более веские свидетельства предания, но некоторые ученые не придают ему должного значения.

Так, например, Дж. Кедбери утверждает³⁴, что в самом раннем свидетельстве, Мураториевом каноне, нет ничего, чего нельзя было найти в самом Новом Завете, и поэтому он делает выводы, что авторство Луки, по всей вероятности, было результатом предположения, основанного на "мы-разделах" (разделах, в которых повествование идет от первого лица) в Деяниях. Он объясняет это предположение не критическим подходом Мураториева канона к авторству вообще, как в случае Евангелия от Иоанна, о чем мы будем говорить ниже. Поэтому он не придает большого значения преданию. Конечно, надо сразу же признать, что у нас нет веских данных утверждать, основано ли все внешнее свидетельство на твердом знании или же на предположениях, но первая возможность довольно сильна. Нельзя отрицать, что первоначальное предположение могло повториться в последующих свидетельствах, пока его не стали считать фактом, как это показывает история современной критики, но точка зрения Кедбери предполагает длительный и весьма сложный процесс. При наличии различных возможностей почему же выбор пал на Луку? Кедбери³⁵ и другие историки предлагают процесс исключения, но он не объясняет, почему этот процесс привел к выбору Луки. Почему не Марка или Епафраса? Во всяком случае, почему Церковь II века приписывает третье Евангелие и книгу Деяний не апостолу³⁶, а ничем не выделявшемуся Луке? И почему вывод, сделанный на основании самих книг, не вызвал никакого сомнения у отцов Церкви? Эти вопросы требуют более конкретных ответов, чем те, которые дает Кедбери, прежде чем так легко отвергать предание как относительно не важное для проблемы авторства.

В. Внутреннее свидетельство

Сильные внешние данные заставляют обратиться к свидетельству самих книг. Подтверждает ли оно предание или ставит его под сомнение? По этому вопросу существуют разные мнения, и нам надо кратко рассмотреть аргументы за или против каждого из них, начиная с мнений в пользу предания.

1. Одно авторство третьего Евангелия и книги Деяний

Так как внешнее свидетельство предполагает одно авторство Евангелия и Деяний и есть все основания считать, что книга Деяний была без всяких колебаний включена в Новый Завет из-за тесной связи с Евангелием от Луки, важно рассмотреть основания, позволяющие утверждать эту связь: (1) Обе книги посвящены одному и тому же человеку, Феофилу; (2) Деяния ссылаются на первую книгу, которая скорее всего была Евангелием; (3) Обе книги отличаются большим сходством языка и стиля³⁷; (4) Обе они выражают

общие интересы³⁸; (5) Деяния естественно вытекают из Евангелия от Луки, хотя многие ученые видят проблему в связующих звеньях³⁹.

Из этого мы можем сделать вывод, что свидетельство говорит в пользу одного автора двух книг, и немногие современные ученые станут оспаривать это мнение⁴⁰. Этот вывод говорит в пользу авторства Луки, поскольку он подтверждает традиционное свидетельство и делает более веским мнение, что предание было правильным относительно авторства Евангелия.

2. Данные, свидетельствующие, что автор был спутником Павла То, что в Деяниях есть несколько отрывков, в которых первое лицо множественного числа используется вместо третьего лица (16.10-17; 20.5-15; 21.1-18; 27.1-28.16), дает основание полагать, что автор этих разделов был очевидцем описываемых событий и поэтому спутником апостола Павла⁴¹. Если согласиться с этим выводом, то это значит, что автор: (1) сначала присоединился к Павлу в Филиппах; (2) снова появляется при возвращении Павла в Филиппы; (3) сопровождает апостола Павла в Иерусалим и остается с Филиппом в Кесарии; (4) у них обоих одни интересы; (5) после двухлетнего заточения Павла в темнице в Кесарии (а где был автор в то время, нам точно не известно) сопровождает Павла в Рим и терпит с ним кораблекрушение. Это также значит, что автор не мог быть одним из спутников Павла, названных по имени в этих разделах (Сила, Тимофей, Сосипатр, Аристарх, Секунд, Гаий, Тихик, Трофим).

Такое толкование "мы-разделов" также поддерживается употреблением первого лица единственного числа в введении к обеим книгам (Лк. 1.1-4; Деян. 1.1)⁴², и, конечно, самым естественным будет предположить, что автор хотел, чтобы его читатели знали, что он сам был очевидцем описываемых событий. Однако, хотя это предположение и кажется самым естественным, оно не получило общего признания, о чем мы будем говорить ниже.

3. Косвенные свидетельства в пользу авторства Луки

Так как повествование в Деяниях заканчивается заточением Павла в Риме, весьма вероятно, что автор был одним из сотрудников Павла, упоминаемых в Посланиях из заточения, но не включенных в "мы-разделы" (Марк, Иисус Иуст, Епафрас, Димас, Лука и Епафродит). Сила этого аргумента естественно будет зависеть от решения проблемы происхождения этих Посланий⁴³, но если предание в пользу Рима правильно, то вполне вероятно, что автор был среди вышеназванных лиц. С другой же стороны, это не исключено и в случае, если эти Послания были посланы из Ефеса, хотя тогда возникает проблема из-за отсутствия "мы-разделов" в период Ефесского служения Павла. Однако, так как маловероятно, что Послание к Колоссянам и Послание к Филимону были посланы из Ефеса, то аргумент в пользу авторства Луки заслуживает внимания, а так как предание приписывает ему авторство, то нет и причин искать другого автора.

Авторство Луки поддерживается и некоторыми косвенными данными. Ни в одном Послании, написанном во время второго и третьего путешествий (к Фессалоникийцам, Галатам, Коринфянам, Римлянам), Лука не упоминается, но так как ни одно из них не было написано в период, охватывающий "мы-разделы", то это говорит в пользу предания. Кроме того, как видно из Послания к Колоссянам 4.10, 14 и к Филимону 23, Лука был вместе с Марком, что объясняет элементы из материала Марка в Евангелии от Луки и влияние Марка в первой части Деяний. А также, когда Павел называет Луку "врачом возлюбленным", это означает не только то, что автор, несомненно, был культурным человеком, но и то, что его язык позволяет считать его врачом. Это особенно сильно подчеркивал В. Хобарт⁴⁴ и, хотя и несколько сдержанно, А. Гарнак⁴⁵. Однако, если и

имеются параллели в языке Луки и таких врачей-писателей, как Гиппократ, Гален и Диоскорид, то, по мнению Дж. Кедбери⁴⁶, параллели большинства приведенных примеров можно найти и у других образованных греческих писателей того времени. Иными словами говоря, ничто специфически медицинское не отличает язык Луки. И благодаря трудам Кедбери этому аргументу теперь придается меньше значения, чем раньше, однако критика Кедбери не исключает возможности использования этого аргумента для выяснения авторства, хотя никто не станет утверждать, что он доказывает авторство Луки⁴⁷. В Евангелии есть несколько случаев, в которых Лука с большей медицинской точностью, чем другие синоптики, описывает болезни и недомогания. Так, в Лк. 4.38 теща Петра страдала от "сильной" горячки, а в 5.12 говорится, что человек был "весь в проказе". Необходимо также отметить, что в случае с женщиной, страдавшей кровотечением, Лука упускает тот факт, что она потратила все свое состояние на докторов и не излечилась (ср. Мр. 5.26; Лк. 8.48)⁴⁸. Кроме только того, что Лука был врачом и сотрудником Павла (Кол. 4.14; 2 Тим. 4.10; Филим. 23), Новый Завет ничего больше нам не говорит о нем, хотя и предполагает, что он был из язычников, так как в списке приветствий в Кол. 4 Лука упоминается отдельно от обрезанных. Некоторые предания связывают его с Антиохийской Церковью⁴⁹, тогда как "мы-разделы" в Деяниях, которые начинаются в Филиппах, позволяют предполагать, что Филиппы были его родным городом. Так, Рамсей⁵⁰ считает, что именно Лука был тем "мужем Македонянином", которого Павел увидел в своем видении и который призывал его прийти в Европу. Это интересная гипотеза, но не более того. Возможно, что Лука присоединился к Павлу в его миссионерских путешествиях, когда апостолу была нужна медицинская помощь. И, по-видимому, Лука впервые услышал о христианстве от Павла⁵¹. Но ничего определенного мы не знаем⁵², кроме только того, что христианской Церковь благодарна ему за его замечательное описание жизни и Страстей нашего Господа и ранней христианской истории.

Традиционный взгляд на авторство Луки, хотя и считается самым лучшим для объяснения всех данных, тем не менее имеет своих противников. Если Кедбери⁵³ прав, что предание было не чем иным, как логическим выводом из новозаветных данных, то это предание было очень веским и широко распространенным и, во всяком случае, могло быть действительно правильным выводом. Тем не менее, несмотря на убедительность внешних и внутренних данных, предание подверглось сильной критике. Так, в 1922 г. Г. Виндиш⁵⁴ выступил с его резкой критикой, и его возражения, как и возражения других более поздних ученых, мы рассмотрим ниже. Большинство аргументов касается проблем, связанных с книгой Деяний.

1. Исторические противоречия

Точка зрения, что Деяния противоречат Посланиям Павла, была самым распространенным аргументом против авторства Луки, так как считалось, что сотрудник Павла никогда не мог бы сделать таких грубых ошибок, в которых обвиняется автор Деяний. Среди часто упоминаемых противоречий отмечаются такие, как появление Анании в повествовании об обращении Павла, что якобы противоречит словам Павла в Послании к Галатам о том, что в его обращении не было человеческого посредника⁵⁵; сообщение о посещениях Павлом Иерусалима отличается от их описания в Послании к Галатам; разное отношение Павла к закону в случае обрезания Тимофея и принятия Павлом еврейского обета (по сравнению с его отношением к обрезанию в Посланиях); проблема постановлений собора и маловероятность, чтобы Павел был готов признать какие-либо ограничения относительно христиан из язычников в свете его аргументов в Послании к Галатам; проблема спора между Петром и Павлом в Антиохии. Весь вопрос признания Луки как надежного историка мы рассмотрим ниже, но здесь надо указать, что эти противоречия скорее

кажущиеся, чем реальные и, хотя не все проблемы можно до конца разрешить из-за отсутствия необходимых данных, другие толкования делают силу этого аргумента значительно слабее. Например, сразу же можно опровергнуть противоречие относительно обращения Павла, так как Деяния совершенно ясно указывают на сверхъестественный характер этого события; о посещениях Иерусалима мы будем говорить ниже⁵⁶, но можно уже здесь сказать, что они подтверждают независимость двух книг, не исключаящую возможность авторства Луки; постановления собора не налагали невозможного бремени, потому что все они являлись уступкой со стороны Иерусалимской Церкви, а не со стороны Павла. По крайней мере можно сказать, что предполагаемые противоречия, которые поддаются объяснению, являются недостаточным основанием для отвержения предания⁵⁷.

2. Разные толкования "мы-разделов"

Существует теория, что "мы-разделы" можно толковать иначе, чем это делают сторонники традиционного авторства. Первое лицо множественного числа не обязательно должно указывать на автора, который был сотрудником Павла, но это может быть либо литературным приемом, либо заимствованием из более раннего письменного источника (своего рода личного дневника).

Гипотеза литературного приема была выдвинута некоторыми учеными, которые не отрицают авторства Луки, как, например, М. Дибелиус⁵⁸, который считает, что автор употребил "мы-разделы" с целью показать свою причастность ко всем событиям, кроме повествования о кораблекрушении, которое, по его мнению, было заимствовано Лукой из более раннего светского источника (в этой теории Дибелиус следует Е. Нордену⁵⁹). Предположение, что Лука употребил "мы-форму" с целью показать, что он был сотрудником Павла, является поэтому, с точки зрения Дибелиуса, правильным только отчасти. Другие ученые считают, что то, что по общему мнению произошло в повествовании о кораблекрушении, могло произойти и в других случаях, и поэтому для выяснения личности автора "мы-формой" можно пренебречь. Сторонник такой теории Генхен⁶⁰ утверждает, что "мы" - только стилистический прием для усиления значения повествования и не имеет никакого исторического значения. Надо отметить, что Генхен, который не признает авторства Луки⁶¹, должен допустить иное объяснение "мы-разделов".

Другой возможностью толкования "мы-разделов", которое разделяет ряд ученых, является использование писателем более раннего источника, написанного от первого лица⁶². Это мог быть дневник или путевые заметки, о чем мы будем говорить ниже. При помощи этой теории некоторые ученые пытаются доказать, что предание об авторстве Луки касается не всей книги, а только этого отдельного источника⁶³. Но если бы это было так, то возникают два важных вопроса. Почему автор не указывает имени Луки, чтобы придать больший вес своему использованию рассказа этого очевидца? Или, если он не собирался включать этот источник, почему он сохранил первое лицо множественного числа? До сих пор у нас нет удовлетворительных ответов на эти вопросы. "Мы-разделы" едва ли могли рассматриваться непредвзятым читателем как указание на письменный источник очевидца - факт, который ничем больше не подкреплялся. Более естественным будет предположить, что читатель посчитает очевидцем самого автора. Более того, как подчеркивает и Гарнак⁶⁴, стиль и язык "мы-разделов" настолько похож на стиль и язык остальной части книги, что никак нельзя допустить использование другого источника. И на основании этих свидетельств "мы-разделы" остаются сильным доводом в пользу автора, бывшим сотрудником Павла.

3. Богословские трудности проблемы

Самое веское возражение против авторства Луки или вообще любого из сотрудников Павла основывается на богословских различиях между Деяниями и Посланиями Павла⁶⁵. Некоторые ученые считают, что у Луки учение Павла столь радикально отличается от собственного его изложения Павлом, что можно сделать только один вывод, а именно, что автор не знал Павла. Первым богословским различием является решение Павла проблемы закона⁶⁶. В Деяниях нет и намека на богословскую проблему, которая отражена в Послании к Галатам, где говорится, что закон налагает бремя, от которого Христос освободил людей. В Деяниях Павел даже поддерживает обрезание (в случае Тимофея), хотя и выступает против него в Послании к Галатам. Однако, если нельзя отрицать, что отношение Луки к закону отличается от отношения к нему Павла, все же нельзя утверждать, что между ними имеется противоречие. Нет никаких оснований требовать от Луки, чтобы в своей исторической книге он излагал богословие Павла в точно такой же форме, в которой Павел излагает его в своих пастырских и учительных Посланиях. То же самое относится и к речам, приписываемым Павлу в Деяниях, где считается, что либо сам автор составил речи Павла без ссылок на его Послания и поэтому не старался сообразовать их со взглядами Павла, либо Лука применил к ним какую-то существовавшую форму, как в случае речи Павла в ареопаге (Деян. 17)⁶⁷. Если и можно считать, что речь в ареопаге была использована Лукой с целью дать пример культурным людям, какой должна быть проповедь, как это считает Дибелиус⁶⁸, то в равной степени можно также считать, что речь Павла выражает его собственные мысли по данному вопросу⁶⁹. К каким бы выводам мы ни пришли, несомненно, что никакой основанный на них аргумент не может стать решающим в вопросе авторства. То же самое можно сказать и о слове Павла в Антиохии Писидийской (Деян. 13.16 и далее)⁷⁰. Едва ли можно думать, чтобы в своей проповеди апостол излагал свое учение (как по форме, так и по содержанию) точно так же, как он это делал, когда писал Послания к людям, уже принявшим христианскую веру⁷¹. Например, богословские рассуждения, как в Послании к Римлянам, едва ли были бы приемлемы для первой проповеди Евангелия. И возражения, основанные на непавловском характере этого слова апостола Павла в Антиохии Писидийской, которые не учитывают исторической ситуации, должны быть отвергнуты⁷².

Тесно связанным с проблемой, основанной на предполагаемых богословских различиях, является различие между Павлом Деяний и Павлом Посланий⁷³. Об этом мы будем говорить ниже, когда коснемся историчности Деяний, но если образ Павла в Деяниях не соответствует образу, который он сам себе дает, то, очевидно, трудно будет согласиться с мнением, что автор был личным сотрудником апостола. Тем не менее мы постараемся показать, что различие это преувеличено и никаких доказанных противоречий не существует. Разные же акценты, которые надо признать, к авторству Луки не имеют никакого отношения. И ничего нет удивительного в том, что образ человека, который дает нам его близкий товарищ, отличается от образа, который дает нам сам этот человек⁷⁴. Конечно же, у нас нет достаточно данных утверждать, что автор Деяний - человек до апостольского века⁷⁵. И у нас нет богословских оснований отрицать, что автор Евангелия от Луки и Деяний не был сотрудником Павла. Если Лука проявляет независимость от Павла⁷⁶, то противоположность взглядов у них ничем не подтверждается.

4. Литературные параллели

Недавно был выдвинут еще один вид аргумента против авторства Луки, который основывается на литературном сравнении Деяний и трудов Иустина Мученика. Такого мнения придерживается О'Нейл⁷⁷, который считает, что эти два автора имели общие богословские позиции и Евангелие от Луки и Деяния следует отнести ко второму веку, что сразу же исключает авторство Луки⁷⁸. Но эта теория не уделяет достаточного

внимания другому объяснению параллелей, т. е. что Иустин заимствовал свое богословие у Луки, о чем мы будем говорить ниже.

Г. Вывод

По-видимому, есть все основания считать правильным предание об авторстве Луки как для Евангелия, так и для Деяний. Это мнение подтверждается тем фактом, что защитники авторства Луки относятся к совершенно различным богословским школам⁷⁹.

VI. ДАТИРОВКА

По некоторым данным, Евангелие от Луки по времени связано с Деяниями, но целесообразнее будет начать с рассмотрения данных, касающихся только Евангелия.

А. Внешнее свидетельство

Внешние данные говорят, что Евангелие было широко признано в первой части II века, и мы вправе утверждать, что оно было уже хорошо известно в конце I века. Оно получило отражение в Дидахе⁸⁰ и трудах гностиков, Василида и Валентина⁸¹, тогда как Маркион⁸² пользовался искаженной формой этого Евангелия и исключил все другие. В середине второго века широко пользовался им Иустин⁸³.

Б. Аргументы в пользу датировки II веком

Однако не все ученые согласны с тем, что, если отрицать авторство Луки, внешнее свидетельство требует датировать Евангелие I в. Общеизвестно, что раннее свидетельство (Дидахе, Василид и Валентин) мало что дает для датировки⁸⁴, тогда как свидетельство Маркиона и Иустина, хотя обычно и не считается убедительным, признается некоторыми учеными. Так, Дж. Нокс⁸⁵ утверждает, что Маркион пользовался не Евангелием от Луки, а более ранним, которое было позднее использовано писателем канонического Евангелия. Но по ряду причин с этой теорией нельзя согласиться. Так, ортодоксальные апологеты несомненно считали, что Маркион пользовался Евангелием, которое основывалось на каноническом Евангелии от Луки. Если бы сторонники Маркиона знали, что оно было неправильным, то они могли сразу же опровергнуть ортодоксальные аргументы. Трудно поверить, чтобы защитники веры основывали свои нападки на столь шатком аргументе, как древность и апостольское происхождение четырех Евангелий, если права теория Дж. Нокса. Кроме того, известная нам тенденция в редактировании Евангелия предполагает, что редакторы обычно опускали какой-то материал из своих источников и в то же время добавляли другой. Но Маркион не включил никакого материала, которого бы не было у Луки, хотя и опустил из него значительную часть. Хорошо известна тенденция Маркиона сокращать материал, хотя не совсем ясно, почему он это делал в некоторых случаях в отношении Евангелия от Луки. Надо также отметить, что восстановленный текст Евангелия от Луки, которым пользовался Маркион, сделанный А. Гарнаком и использованный Ноксом как основание для своих лингвистических и стилистических аргументов, является по своему характеру гипотетическим и не может быть поэтому основанием для отвержения общепринятого утверждения, что Маркион использовал Евангелие от Луки. Сам Нокс не отрицает этого фактора, но он считает, что в какой-то степени на восстановленный текст можно полагаться. Значение его теории для датировки Евангелия от Луки несомненно, так как она предполагает, что окончательная форма Евангелия от Луки появилась позже, чем та, которой пользовался Маркион.

Против утверждения, что Иустин использовал Евангелие от Луки, возражает О'Нейл⁸⁶, по мнению которого Иустин пользовался тем же источником, что и Лука⁸⁷. О'Нейл считает, что этот источник относится к более раннему периоду, а само Евангелие было составлено незадолго до времени Иустина, и предлагает датировать Евангелие и Деяния между 115 и 130 гг.⁸⁸. Из этого следует, что за 10-20 лет это Евангелие завоевало такой авторитет в христианской Церкви, что Маркион мог быть уверен в правильности своего выбора Евангелия от Луки. Но такое положение совершенно невозможно, и оно должно быть сразу же отвергнуто. Более ранние данные свидетельствуют, что ко времени Маркиона другие два синоптических Евангелия уже широко употреблялись, и едва ли можно поверить, чтобы Маркион выбрал Евангелие от Луки, которое появилось всего за несколько лет до того и все же было взято им за основу для своего "Апостоликона".

Иногда предлагалось датировать Евангелие от Луки 100 г. на том основании, что Лука знал и консультировал "Древности" Иосифа Флавия (опубликованные около 94г.). О подтверждении этой теории в Деяниях мы будем говорить ниже, что же касается Евангелия, то, согласно этой теории, между Лк. 3.1-2 и Иосифом видна явная связь. Этот аргумент предполагает, что когда Лука называет Лисания тетрархом Авилинеи, то он берет эти сведения у Иосифа. В одном месте Иосиф⁸⁹ называет Авилинею областью, которая раньше находилась в тетрархии Лисания, а в другом⁹⁰ он упоминает просто Авилинею Лисанийскую. С другой же стороны, Иосиф также упоминает Лисания, который был убит Антонием (36 г. до Р.Х.)⁹¹, и если Лука, как предполагается, имел в виду этого человека, то хронология Луки была явно неправильна. Но так как этот Лисаний царствовал недолго и область эта была названа по его имени, то можно предположить, что один из его потомков с таким же именем мог быть впоследствии назначен тетрархом. А так как у нас нет данных утверждать, что Иосиф имел в виду только одного Лисания и что Лука не мог получить этих сведений из другого источника, нет основания считать, что Лука писал после Иосифа. Так, Вильям Рамсей⁹² ссылается на надпись из древней Авилинеи, где говорится о Лисаний, который был там тетрархом между 14 г. и 20 г. после Р.Х., что вполне согласуется со свидетельством евангелиста. Теория, основанная на свидетельстве Иосифа Флавия, должна быть серьезно пересмотрена⁹³.

В. Аргументы в пользу конца I века

Датировка Евангелия 80-ми годами I века поддерживается большинством ученых на следующих основаниях:

1. Согласно теории, что Лука использовал Марка, естественно следует, что Лука писал после Марка, т. е. после 68 г.
2. Сравнение Мк. 13.14 и Лк. 21.20 показывает, что для Марка "мерзость запустения" произойдет "где не должно", тогда как Лука пишет, что Иерусалим будет окружен войсками. Обычно считается, что Лука умышленно изменил Марка, так как к тому времени, когда он писал, он точно знал, что произошло⁹⁴, т. е. это было *vaticinium ex eventu* (лат. "предсказание после события"), и поэтому Лука должен был писать после 70 г.
3. По мнению некоторых ученых, тот факт, что Лука писал после того, как уже многие пытались "составить повествования", требует датировки его Евангелия после 70 г., так как нет никаких данных, чтобы до 70 г. уже существовало "много" Евангелий⁹⁵.
4. Иногда считается, что между написанием Евангелия от Луки и Евангелия от Матфея не прошло много времени⁹⁶, а так как последнее обычно датируется 80-ми годами, к этому же периоду надо отнести и Евангелие от Луки.

Странно, что такие неубедительные данные, о которых мы говорили выше, могли привести к столь широко признанному мнению, что Евангелие было написано между 75 г. и 85 г., но ненадежность этих данных станет совершенно очевидной, если учесть следующие соображения. Несомненно, что эта датировка основывается на общепризнанном мнении, что нет более убедительных данных. Использовал ли Лука Марка как письменный источник или нет, не является основанием для большого между ними интервала, потому что, если он и использовал Евангелие от Марка, то мог получить его вскоре после того, как оно было написано. Как-никак, оба они принадлежали к группе сотрудников Павла. А так как было показано выше, что Евангелие от Марка не обязательно надо датировать периодом непосредственно перед осадой Иерусалима, то и Лука мог написать свое Евангелие в этот же период⁹⁷.

Аргумент на основании Лк. 21.20 не является убедительным по следующим причинам:

1. Он предполагает, что это утверждение Луки было сформулировано только после события, но даже если аргумент и правилен, то почему описание Луки такое туманное?⁹⁸ Почему Лука ничего не говорит о природе осады, что позволило бы определить, где это произошло?

2. Более того, можно ли с уверенностью говорить, что это утверждение у Луки не могло быть подлинным предсказанием Иисуса? Обычно считается, что в данном случае один автор модифицировал другого по каким-то специфическим причинам, будь то богословским, историческим или, возможно, лингвистическим. Но ведь вполне возможно, что Марк (и Матфей) использовал более туманное выражение "мерзость запустения", а Лука более точное, "Иерусалим, окруженный войсками", потому что оба эти выражения употребил наш Господь". Для Матфея это выражение сразу же связывало предсказание Господа с книгой Даниила, где стоит эта же фраза, и поэтому подчеркивало его значение как исполнение ветхозаветного пророчества. Для Луки же, который писал, имея в виду особенно язычников, объяснение, касающееся окружающих войск, лучше отвечало его цели¹⁰⁰. То, что такое объяснение слов Господа существовало до 70 г., подтверждается тем фактом, что многие иерусалимские христиане бежали в Пеллу, послушав своего Учителя, когда римские войска начали осаду Иерусалима¹⁰¹. Более того, если Лука истолковал Мк. 13 после события, то почему не сделал того же Матфей, так как и его Евангелие обычно датируется тем же временем? Кроме того, история знает и другие случаи точного предсказания за несколько лет до события (например, предсказание Савонаролы о взятии Рима¹⁰²), и учитывая характер и личность нашего Господа, от Него можно было ожидать такого предсказания. И поэтому аргумент, основанный на Лк. 21.20, не выглядит очень убедительным.

Приведенные выше третий и четвертый доводы в пользу датировки Евангелия от Луки концом I века являются не более чем сомнительными выводами. В предисловии Луки ничего не говорится, когда были сделаны "многие" другие попытки написать Евангелие, и нет ничего, что бы исключало наличие такой литературной работы до 70 г. О связи между Евангелиями от Матфея и от Луки мы еще будем говорить, когда коснемся синоптической проблемы, но для датировки здесь надо отметить, что пока не будет точно определена литературная связь между Евангелиями, их относительная датировка невозможна.

Г. Аргументы в пользу периода до 70 г.

Сторонники датировки Евангелия до 70 г. обычно относят его к 60-61 г.¹⁰³ Подтверждающие эту дату аргументы тесно связаны с датировкой Деяний, но если последние можно датировать 63 г. (о чем мы будем говорить ниже), то Евангелие от Луки

несомненно было написано раньше. Кроме того, Лука провел некоторое время в Палестине, когда Павел находился в заточении в Кесарии. И "мы-разделы" предполагают, что Лука был с Павлом, когда Павел пришел к Филиппу благовестнику. И можно в равной степени с основанием предположить (хотя только предположить), что Лука собрал большой материал, когда находился в Кесарии, и вскоре после этого написал свое Евангелие¹⁰⁴. Если эти предположения правильны, то они поддерживают предложенную выше дату Евангелия.

VII. ЯЗЫК

Греческий язык Луки отличается своей гибкостью. Предисловие написано по классическим образцам, которые обнаруживают его культурный фон. Но после 1.1-4 литературный стиль сменяется греческим языком с сильным налетом семитизмов, особенно в повествованиях о детстве. Затем следует хороший литературный греческий язык койне (Koine)¹⁰⁵, хотя и с употреблением некоторых семитских слов. Лука несомненно понимал, что литературный стиль предисловия не подходит для описания жизни и учения Иисуса. Но в своем выборе соответствующего литературного стиля он проявил себя как хороший литературный писатель.

Особенно отличительным является греческий язык Септуагинты в повествованиях о детстве, отражающих сильное влияние стиля гимнов, которые он включил в свои повествования¹⁰⁶. Глубоко гебраистический характер греческого языка Луки в этом разделе позволяет связать воплощение Иисуса с ветхозаветной историей, что Лука несомненно хотел показать. Знакомство с Септуагинтой, которую он часто цитирует во всем Евангелии, ввело в греческий язык Луки гебраизмы. В то же время словарь Луки исключительно богат и отличается от новозаветных писателей употреблением нескольких сотен слов¹⁰⁷, которых они один из других новозаветных писателей не употребляет¹⁰⁸.

СОДЕРЖАНИЕ

1. ПРОЛОГ (1.1-4)

2. ПОВЕСТВОВАНИЯ О ДЕТСТВЕ (1.5 - 2.52)

Предсказание о рождении Иоанна Крестителя (1.5-25). Благовещение Марии (1.26-38). Мария посещает Елисавету (1.39-56). Рождение Иоанна (1.57-80). Рождение Иисуса (2.1-20). Обрезание и представление Христа перед Господом (2.21-40). Иисус в Иерусалиме, когда ему исполняется 12 лет (2.41-52).

3. ПРИГОТОВЛЕНИЕ К СЛУЖЕНИЮ (3.1 - 4.13)

Миссия Иоанна Крестителя (3.1-20). Крещение Иисуса (3.21-22). Родословие Иисуса (3.23-38). Испытание (4.1-13).

4. ГАЛИЛЕЙСКОЕ СЛУЖЕНИЕ (4.14 - 9.50) А. Начало (4.14-44)

Иисус отвергнут в Назарете (4.16-30); чудо в синагоге в Капернауме (4.31-37); исцеление тещи Петра (4.38-39); другие исцеления вечером (4.40-41); уход Иисуса в "пустынное место" и дальнейшее благовествование по другим городам (4.42-44).

Б. Призвание учеников (5.1-6.16)

Чудесный лов рыбы и призвание Симона (S. 1-11); исцеление прокаженного и расслабленного (5.12-26); призвание Левина (5.27-32); вопрос о посте (5.33-39); спор по поводу субботы (6.1-11); назначение Двенадцати (6.12-16).

В. Проповедь "на ровном месте" (6.17-49)

Введение (6.17-19); Блаженства (6.20-23); осуждения (6.24-26); другие изречения (6.27-49).

Г. В Капернауме и его окрестностях (7.1 - 8.56)

Исцеление слуги сотника (7.1-10); воскрешение сына вдовы в Наине (7.11-17); вопрос Иоанна Крестителя об Иисусе (7.18-23); свидетельство Иисуса об Иоанне (7.24-30); Его отзыв о Своем роде (7.31-35); помазание грешницей (7.36-50); ученицы Иисуса (8.1-3). Притча о сеятеле и семени и ее толкование; причина говорить притчами и их правильное употребление (8.4-18). Истинная семья Иисуса (8.19-21). Несколько чудес (8.22-56): укрощение бури и исцеление гадаринского одержимого бесами, женщины с кровотечением и дочери Иаира.

Д. Двенадцать апостолов (9.1-50)

Их миссия (9.1-6); реакция Ирода на дела Иисуса (9.7-9); возвращение Двенадцати и насыщение 5000 (9.10-17); исповедание Петра в Кесарии Филипповой (9.18-21); первое предсказание о Страстях (9.22); условия для ученичества (9.23-27); преображение (9.28-36); исцеление бесноватого отрока (9.37-43); второе предсказание о Страстях (9.44-45); спор, кто больше (9.46-48); отношение Иисуса к другому экзорцисту (9.49-50).

5. ИЗ ГАЛИЛЕИ В ИЕРУСАЛИМ (9.51 - 19.27)

А. Иисус и самаряне (9.51 - 10.37)

Самарянское селение отказывается принять Иисуса (9.51-56); испытания для желающих быть учениками (9.57-62); миссия семидесяти (10.1-20); Иисус прославляет Отца и благословляет учеников (10.21-24); вопросы законника и притча о милосердном самарянине (10.25-37).

Б. О ценности созерцания и молитвы (10.38 - 11.13)

Мария и Марфа (10.38-42); Господня молитва (11.1-4); друг в полночи (11.5-13).

В. Иисус и фарисеи (11.14-54)

Споры по поводу Веельзевула (11.14-23); возвращение беса (11.24-26); благословение Матери Иисуса (11.27-28); Иисус осуждает Своих современников за желание иметь знамение (11.29-32); изречения о свете (11.33-36); критика фарисеев и законников (И.37-54).

Г. Совет Иисуса ученикам (12.1-53)

Увещание не бояться свидетельства (12.1-12); притча о безумии богатого (12.13-21); о заботе (12.22-34); о бодрствовании и ответственности (12.35-48); предостережение о влиянии миссии Иисуса на семейную жизнь (12.49-53).

Д. Разные изречения и события (12.54 -19.27)

О толковании знамений (12.54-56); об улаживании правовых споров (12.57-59); примеры катастроф с целью показать необходимость в покаянии (13.1-9); исцеление скорченной женщины и споры в связи с этим о субботе (13.10-17); притчи о горчичном зерне и закваске (13.18-21); изречения о грядущем Царстве (13.22-30); Иисус уходит из Галилеи (13.31-33); сетование об Иерусалиме (13.34-35). Исцеление в субботу человека больного водянкой (14.1-6); изречение об избрании последних мест (14.7-14); притча о большом ужине (14.15-24). Изречения об ученичестве (14.25-35); цена ученичества (14.25-33); изречения о соли, потерявшей силу (14.34-35). Притчи о потерянной овце, о потерянной драхме, о блудном сыне и о неверном управителе (15.1 - 16.13). Предостережение о фарисейском лицемерии (16.14-18). Богач и Лазарь (16.19-31). Учение о соблазнах, прощении, вере и наградах (17.1-10). Исцеление десяти прокаженных (17.11-19). Учение о конце веков (17.20-37). Притчи о докучливой вдове, о фарисее и мытаре (18.1-14). Благословение младенцев (18.15-17). Богатый начальник (18.18-30). Третье предсказание о Страстях (18.31-34). События в Иерихоне (18.35 - 19.27); исцеление слепого; Закхей принимает Иисуса; притча о десяти минах.

6. В ИЕРУСАЛИМЕ (19.28 - 21.38)

Торжественный въезд (19.28-38). Предсказание о разрушении Иерусалима (19.39-44). Очищение храма и каждый день учение в нем (19.45-48). Вопрос о власти Иисуса (20.108). Притча о злых виноградарях (20.9-19) и вопросы о подати, воскресении и сыне Давидове (20.20-44). Предостережения и похвалы (20.45 - 21.4). Эсхаталогическая беседа (21.5-36). Обобщение Иерусалимского служения (21.37-38).

7. ПОВЕСТВОВАНИЯ О СТРАСТЯХ И ВОСКРЕСЕНИИ (22.1 - 24.53)

Приготовление (22.1-13). Установление последней вечери (22.14-20). Предсказанное предательство (22.21-23). Спор учеников, кто больше (22.24-30). Предсказанное отречение Петра (22.31-34). Два меча (22.35-38). В Гефсимании (22.39-46). Арест, суд и распятие (22.47 - 23.49). Погребение (23.50-56). Воскресение, явления на пути в Еммаус и в Иерусалиме (24.1-49). Вознесение (24.50-53).

Примечания

¹ I. N. Marshall, *Luke: Historian and Theologian* (1970), p. 222. Автор делает вывод, что Лука с одной стороны перекрывает Евангелия и Послания Деяниями, с другой - увязывает их друг с другом. Действительно, связь между Евангелиями и Посланиями без писаний Луки была бы не столь очевидна.

² Дж. А. Сандерс обращает внимание на то, каким образом Лука использует цитаты из Ветхого Завета для того, чтобы показать свое понимание действий Бога: "Isaiah in Luke", *Interpretation* 36 (1982), pp. 144-155. Образцом применения Лукой цитат служат два примера, приведенные здесь.

³ Ср.: V. Taylor, *The Gospels*, p. 70.

⁴ Дж. Квеснел доказал, что, по мнению Луки, на Вечере Господней вместе с двенадцатью апостолами присутствовали и женщины; Cassidy-Scharper (eds), J. Quesnel, *Political Issues in Luke-Acts* (1983), pp. 59-79.

⁵ Новейшее исследование, посвященное категориям богатства и бедности в Евангелии от Луки и Деяниях: W. E. Pilgrim. *Good News to the Poor* (1981). Ср. также дискуссию: R.J.Cassidy, *Jesus, Politics and Society: A Study of Luke's Gospel* (1978), pp. 20-49. К дискуссии о политических проблемах у Луки см. статью Р. Ф. О'Тула в Cassidy-Scharper,

pp. 1-17. Ср. также: L. T. Johnson, *The Literary Function of Possession in Luke-Acts* (1977); D. P. Seccombe, *Possessions and the Poor in Luke-Acts*, 1983.

⁶ Греческое слово *καθεξις* (*cathexes*) означает "последовательно" и, казалось бы, предполагает хронологическую и историческую последовательность (ср.: J. M. Creed, *The Gospel according to St. Luke*, 1930, p. xi). Г. Дж. Кедбери (*The Making of Luke-Acts*, 1958, p. 345) проводит различие между "соответствием последовательности событий порядку изложения" (которое, по его мнению, здесь неприемлемо) и "повествованием упорядоченным и цельным самим по себе" (которое здесь для него предпочтительно). Ср.: G. Schneider, "Zur Bedeutung von Katheses in lukanischen Doppelwerk", *ZNTW* 68 (1977), pp. 128-131.

⁷ В предисловии Луки содержится разъяснение относительно его собственного подхода к поставленной задаче. Он добивается полного и тщательного исследования значительного периода, что свидетельствует в пользу серьезности его цели. Более того, Лука допускает, что другие предварительно попытались выполнить эту задачу, но его высказывания предполагают, что их писания недостаточны (ср.: N. B. Stonehouse, *The Witness of Luke to Christ*, 1951, pp. 24-45, с тщательным анализом предисловия Луки. Ср. также комментарии Кедбери на эту тему в *The Beginning of Christianity*, P, 1922, pp. 489-510). Новейшая литература по этому вопросу - в прим. 9.

⁸ Г. Салин (*Der Messias und das Gottesvolk*, 1945, *Acta Uppsala* xii), рассматривающий Евангелие от Луки и Деяния в целом, утверждал, что намерение автора состояло в том, чтобы дать краткое описание служения Павла, так как он предполагал, что "другие" писатели были свидетелями и временными секретарями, знавшими об этом понаслышке. Но его точка зрения подверглась критике: Michaelis, *Einleitung*, p. 15:

⁹ Всякое обращение к историкам наподобие Фукидида или любому современному историку для сопоставления с работой Луки едва ли уместно, поскольку его писания разительно отличаются от их работ. Ср.: R. J. Dillon, "Previewing Luke's Project from his Prologue (Luke 1:1-4)", *CBQ* 43 (1981), pp. 219-223; W. C. van Unnik, "Once more St. Luke's Prologue", *Neotestamentica* 7 (1973), pp. 7-26; I. J. du Plessis, "Once more the Purpose of Luke's Prologue", *Nov. Test.* 16 (1974), pp. 259-271. И. Ж. дю Плесси предполагает, что, хотя Лука и использует общепринятую форму, он придает ей христианскую окраску. Ср. также T. Callan, "The Preface of Luke-Acts and Historiography", *NTS* 31 (1985), pp. 576-581; S. Brown, "The Role of the Prologue in Determining the Purpose of Luke-Acts", in C. H. Talbert (ed.), *Perspectives of Luke-Acts* (1978), pp. 99-111.

¹⁰ Ср.: H. Conzelmann, *The Theology of St. Luke* (1960), англ. пер. его же *Die Mitte der Zeit* (1960). Ср.: E. Lohse, *En Th XTV* (1954), pp. 256-275. Об утверждении, что Лука является как историком, так и богословом, см.: I. H. Marshall, *Luke: Historian and Theologian* (1970). См. также дискуссию по Деяниям в разделе IV главы 8 данной книги. Для обзора литературы о Луке как о богослове, изданной с 1950 по 1975 гг., ср.: F. Bovon, *Luc le Theolgien. Vingt-cinq ans de recherche (1950-1975)* (1978). Он рассматривает предмет сквозь призму различных богословских тем. Метод "истории редакций" поглотил сам предмет исследований. Много литературы появилось со времени издания монографии Концельмана, которая представляет основную точку зрения, в связи с чем нет необходимости поддерживать его аргументы. Ср. также: M. Rese, "Das Lukas - Evangelium. Ein Forschungsbericht", in *Aufstieg* II, 25.3, pp. 2258-2328, для обзора исследований. Ср.: A. J. Mattill, Jr, *Luke and the Last Things* (1979); J. A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke* (1981); C. H. Talbert, *Reading Luke. A Literary and Theological Commentary on the Third Gospel* (1982). Сдержанное применение редакционных подходов см.: I. H. Marshall, *Luke* (1978).

¹¹ Воззрения этой школы состоят в том, что цель писаний Луки (особенно Деяний) заключалась в примирении двух антагонистических групп - последователей Петра и Павла. Историческое повествование, следовательно, было подчинено этому стремлению.

¹² Ганс Концельман (Conzelmann, *op. cit.*, pp. 132 ff.) специально выделяет этот момент,

когда рассматривает эсхатологию Луки. Ср. критику: Michaelis, Einleitung, pp. 67-69. Гастингс в своей книге *Prophet and Witness in Jerusalem. A Study of the Teaching of St. Luke* (1958), уделяет большое внимание значимости Иерусалима. О подобном же феномене в Деяниях см.: J. Cambier, NTS 8 (1962), pp. 249-257.

¹³ Ср. точку зрения С. М. Гилмора: S. M. Gilmour, *The Gospel according to St. Luke* (III, 1952), pp. 5-7.

¹⁴ Ср. Лк. 23.4,14,22, где Пилат три раза провозгласил Иисуса невиновным.

¹⁵ Ср.: Creed, op. cit., p. xi.

¹⁶ Недавно были предприняты попытки показать, что цель Луки в этих двух работах состояла в том, чтобы провести параллели между жизнью Иисуса и жизнью Павла. Ср.: W. Radl, *Paulus und Jesus im lukanischen Doppelwerk: Untersuchungen zur Parallelmotiven im Lukasevangelium und in der Apostelgeschichte* (1975).

¹⁷ Ср.: M. D. Goulder, *The Evangelists' Calendar. A Lectionary Explanation of the Development of Scripture* (1978).

¹⁸ Вне всякого сомнения, этот титул выражал почтение и уважение. Менсон (W. Manson, *The Gospel of Luke*, МС, 1930, pp. 2-3) предположил, что этот эпитет указывает на обладателя прокураторской или подобной ей должности в империи. О Феофиле ср.: I. H. Marshall, *Luke: Historian and Theologian*, p. 38; Haenchen, *Acts*, p. 136 n; Ellis, *Luke*, p. 34 (патрон Луки); Bruce, *Acts*, pp. 31 f (представитель среднего класса); Streeter, *Four Gospels*, pp. 535-539 (псевдоним Флавия Клемента); Wikenhauser, *New Testament Introduction*, p. 219 (представитель новообращенных). W. G. Marx, "A New Theophilus", EQ 52 (1980), считает Феофила представителем Агриппы II.

¹⁹ Ср.: Creed, op. cit., p. 5.

²⁰ Существуют различия в толковании слова *κατηχηθησ* (catechetes). Возможно, оно определенно обозначает установленную инструкцию в христианской вере (см.: Creed, op. cit., ad loc.), при которой Феофил должен был стать христианином. С другой стороны, если это слово указывает на информацию, которая должна быть усвоена, то Феофил не был христианином, но заинтересовался христианством (по Менсону: Manson, op. cit., p.3). Кедбери (Cadbury, *The Beginning of Christianity*, II, pp. 508 ff.) утверждал, что это слово могло подразумевать враждебные слухи, и, что эта книга написана для того, чтобы противодействовать им (против этой идеи см.: F. H. Colson, JTS 24 (1923), p. 303). W. E. Bundy (*Jesus and First Three Gospels*, 1955, p. 4) думает, что использование Лукой этого термина, приобретшего смысл соблюдения формальных правил и норм, указывает на то, что Феофил не был человеком, сочувствующим христианству.

²¹ К. Н. Rengstorff (*Das Evangelium nach Lukas*, 1958, p.6). Автор подчеркивает то, что у Луки содержится относительно мало критики в адрес книжников и фарисеев, что рассчитано на круг читателей, не заинтересованных в проблемах иудаизма первого века от Р.Х.

²² Ср.: J. Jervell, *Luke and the People of God* (1972). Фицмайер (Fitzmyer, pp. 58-59) всячески поддерживает мнение Джервелла за исключением идеи о предназначении Евангелия.

²³ В своем комментарии Матфея он упоминает части Ахаии и Беотии, но в работе *De Viris Illustrious* он отстаивает местонахождение в Риме. О Риме см.: Michaelis, Einleitung, p. 78.

Ср. также: E. J. Goodspeed, INT (1937), p. 208. Фицмайер (Fitzmyer, *Luke*, p. 57) наиболее осторожен в вопросе о месте написания Евангелия и допускает любое предположение.

²⁴ Одна из специфических черт Евангелия от Луки состоит в любви автора к супружеским парам, чему Р. Моргенталер (R. Morgenthaler, *Die lukanische Geschichtsschreibung als Zeugnis*, 1949) придает большое значение. О соотношении Лк. 1 и 2 к остальному Евангелию от Луки и Деяниям см.: R. E. Brown, *The Birth of Messiah* (1977) pp. 239 ff.

²⁵ Одно из последних исследований начала повествования Луки о путешествии: М. Myoshi, *Der Anfang des Reiserberichts* (1974).

²⁶ Г. Шурман на основе тщательного и всестороннего анализа отрывка Лк. 27.7-38 (H. Schumann, *Quellenkritische Untersuchung des lukanischen Abend-mahlsberichtes*, 1953-7)

утверждает, что некоторые части этого отрывка заимствованы не из источника Марка, а из другого, отредактированного Лукой. Ср. обзор выводов Шурмана В. Тейлором (V. Taylor, ET 74 (1962), pp. 7-81. Ср.: J. Jeremias, NTS 4 (1958), pp. 115-119. Иоахим Иеремиас также поддерживает Шурмана в том, что в фрагменте Лк. 22.14 и далее Лука не связан с Марком. Мнение о том, что Лука использовал Марка (Мк. 14.22-25), не согласующееся с Иеремиасом, см.: Н. F. D. Sparks, NTS 3 (1957), pp. 219-223. Новейшее исследование повествования о Страстях у Луки см.: J. Neugey, *The Passion according to Luke* (1985).

²⁷ Лини (A. R. C. Leaneu, NTS 2 (1955), pp. 110-114) предположил, что повествование Лк. 24 и Ин. 20 заимствовано из общего источника. Примечательно, что Иоанн включает приложение о появлении воскресшего Иисуса в Галилее. Ср. комментарии Б. Линдарса (B. Lindars, NTS 7 (1961), pp. 142-147) к точке зрения Лини. Дискуссию, посвященную повествованию о Страстях у Луки, см.: R. J. Karris, *Luke: Artist and Theologian: Luke's Passion Narrative as Literature* (1985).

²⁸ Это особенно характерно для Ганса Концельмана: Н. Conzelmann, *The Theology of St. Luke* (1960), p. 62. Карл Людвиг Шмидт (K. L. Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu*, 1919, p. 269) не считает, что эта часть представляет собой описание путешествия, так как Иисус по пути в Иерусалим никогда реально не делал все то, что описано у Луки. Рудольф Карл Бультман (R. Bultmann, *The History of the Synoptic Tradition*, pp. 25-26) относится к путешествию через Самарию как к сочинению самого Луки. Теория Концельмана подверглась критике со стороны Робинсона: W. C. Robinson, Jr, in *Der Weg des Herrn* (1964). Робинсон согласен с тем, что главный тезис Луки заключается в теме путешествия, но он не связан с некоторыми специфическими местами, как это утверждает Концельман (ср.: J. Rohde, *Rediscovering the Teaching of the Evangelists*, 1968, pp. 236 ff). Ср. также критику Эллиса о непоследовательности воззрений Концельмана в связи с тем, что Лука сам оставляет некоторые эпизоды неизменными, которые, в свою очередь, несовместимы с понятием Концельмана о богословских целях автора (E. E. Ellis, *The Gospel of Luke*, NCB, 1966, p. 147). Эллис предпочитает тематическую интерпретацию этого центрального места у Луки. Другой современный автор Джонсон (S. E. Johnson, *JBL* 87 (1968), pp. 136-150), исследуя понятие об Иисусе Христе как о Царе из рода Давидова, усматривает в этом богословские позиции Луки и делает вывод, что Евангелие от Луки говорит об иудейском происхождении Иисуса, в то время как Евангелие от Матфея - о галилейском.

²⁹ Ср.: С. Н. Talbert, *Literary Patterns, Theological Themes and the Genre of Luke-Acts* (1974). Этот исследователь составил также комментарии к Евангелию от Луки: *Reading Luke. A Literary and Theological Commentary on the Third Gospel* (1982).

³⁰ В его комментарии: *Luke*.

³¹ NTS 14 (1968), pp. 259-271.

³² На основе исследования пролога Луки Маршалл (I. H. Marshall, *Luke: Historian and Theologian*, 1970) придерживается мнения, что Лука старался быть как историком, так и богословом. Маршалл отвергает точку зрения Перрена о том, что богослов не мог писать историю: N. Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus*, pp. 47 ff.

³³ Джозеф Фицмайер (Fitzmyer, *Luke*, pp. 37-40) подвергает обстоятельному анализу внешние свидетельства.

³⁴ Ср. его статью: "The Tradition" in Foakes Jackson-Lake's *The Beginning of Christianity*, II, pp. 209-264. О Мураториевом каноне см.: *ibid*, pp. 255 ff. Генхен (E. Haenchen, *Acts* (англ. пер. 1971), pp. 3-14) придерживается линии рассуждений, схожей с мнением Кедбери, и обращает внимание на слабые стороны, выделенные им во внешнем свидетельстве. Однако, необходимо отметить, что слабые стороны и фактические противоречия в некоторых видах свидетельств не умаляют всего свидетельства.

Датировка Мураториева канона четвертым веком, приведенная в статье: A. C. Sundberg, Jr. (*HTR* 66 (1973), pp. 1-41), вызвала дебаты о времени его написания. См. обзор этой проблемы у М. Метцгера: M. Metzger, *The Canon of the New Testament*, pp. 191-201. Мнение Зундберга подверглось критике: E. Ferguson, *Studia Patristica* 18 (1982), pp. 677-683; A. B.

Du Toit, Guide to the New Testament I (eds. J. H. Roberts and A. B. Du Toit, 1979), pp. 237,244.

³⁵ Ibid., p.261.

³⁶ Фицмайер (Fitzmyer, Luke, pp. xiii-xvi) поддерживает Крида в том, что если традиция необоснованна, то нет никаких явных доказательств авторства Луки Евангелия и Деяний.

³⁷ Недавние исследования, основанные на стилометрии, показали единство авторства этих книг (A. Kenny, A Stylometric Study of the New Testament, 1986).

³⁸ Ф. Брюс (F. Bruce, The Acts of the Apostles, 1952, p.2) приводит следующие аргументы: (1) стремление к вселенской общности; (2) интерес к язычникам; (3) внимание к женщинам; (4) схожие апологетические тенденции; (5) появление воскресшего Иисуса ограничено Иудей; (6) появление Христа перед Иродом Антипой упоминается в обеих книгах и более нигде в Новом Завете.

³⁹ Ср. статью: P. H. Menoud, "Remarques sur les textes de l'ascension dans Luc-Actes", in Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann (1954), pp. 148-156. Ср. также: W. G. Kummel, TR 22 (1954) p. 196; A. N. Wilder, JBL 62 (1943), pp. 307-318; H. Conzelmann, The Theology of St. Luke (1960), pp. 93-94. Все они склоняются к теории интерполяции, включающей конец Евангелия от Луки и начало Деяний. Против этой теории ср.: P. A. van Steynvoort, NTS 5 (1958-9), pp. 30-42). Ср. также более поздние комментарии Кюммеля: W. G. Kummel, INT (1965), pp. 109 ff.

⁴⁰ Эти данные оспаривал Кларк: A. C. Clark, The Acts of the Apostles (1933), pp. 393 ff. Ср. резкую критику аргументов Кларка: W. L. Knox, The Acts of the Apostles (1948), pp. 2-15.

⁴¹ Ириной (Ad. Haer. 3.14.1) говорит о Луке как о неразлучном спутнике Павла, однако, как верно отметил Фицмайер (Fitzmyer, Luke, p. 48), это утверждение едва ли верно, так как Лука не участвовал в большинстве миссионерских путешествий Павла. В статье: M. A. Siotis, "Luke the Evangelist as St. Paul's Collaborator", in Neues Testament und Geschichte (Cullmann's festschrift - сборник статей в честь Оскара Кульмана), pp. 105-111 автор подвергает сомнению результаты большинства современных исследований на основе критического анализа, которые отрицают тесную связь между Лукой и Павлом и недооценивают достоверность предания, утверждающего эту связь. Но Фицмайер игнорирует подход Сиоти на основании того, что он сам требует критического анализа (Luke, p. 51). Тем не менее свидетельства должны иметь больший вес, чем тот, который склонен им придавать Фицмайер. Н. Ричардсон (N. Richardson, The Panorama of Luke (1982) высказывает сомнения относительно того, что Лука знал Павла. Он не видит необходимости увязки писаний Луки с писаниями Павла.

⁴² О значении "мы-разделов" для дискуссии по поводу происхождения предисловия к Евангелию от Луки ср.: W. G. Kummel, INT, pp. 178-179; H. J. Cadbury, NTS 3 (1957), pp. 128-131. Последний автор признавал, что слово Луки *παρηκολοθηκοτι* (*parukoluthykoti*) свидетельствует о том, что автор был очевидцем по крайней мере некоторых событий, записанных им, в то время как Кюммель занимал противоположную позицию.

⁴³ Ср. дискуссию в главе 12 данной книги.

⁴⁴ The Medical Language of St. Luke (1882).

⁴⁵ Lukas der Arzt (1906; англ. пер. Luke the Physician, 1907).

⁴⁶ Style and Literary Method of Luke (1920). Современные дискуссии о Луке как о враче см.: M. S. Enslin, in Aune, Studies, pp. 135-143; W. G. Marx in ET 91 (1980), pp. 168-172. Пролог Луки был тщательно сопоставлен с предисловиями Гиппократа, Галена и Диоскорида Г. Линдебумом (G. A. Lindeboom, на которого ссылается Фицмайер: Fitzmyer, op. cit., p. 53). Линдебум приходит к заключению, что между Лукой и этими авторами нет ничего общего.

⁴⁷ Ср. замечания Дж. Крида: J. M. Creed, The Gospel according to St. Luke (1930), pp. xviii ff.

⁴⁸ К. Н. Rengstorf, Das Evangelium nach Lukas, 1958, p. 12. Ренгшторф правильно отметил, что ни Евангелие от Луки, ни Деяния не содержат ничего противоречащего тому, что их автором был Лука. Ср. также мнение Дж. Крида: J. M. Creed., pp. xviii ff.

- ⁴⁹ Например, Пролог "Против Маркиона". Если западный текст Деяний 11.28 (в Codex Bezae) верен, первый "мы-отрывок" относится к Антиохии. Ср.: Eusebius, HE, ш, 4.6.
- ⁵⁰ St. Paul the Traveller and Roman Citizen (1920), pp. 200-203; Luke the Physician (1908), pp. 35 ff.
- ⁵¹ Ср.: S. C. Carpenter, Christianity according to St. Luke (1919), pp. 11-12.
- ⁵² Отсутствие данных порождает различные предположения относительно Луки. Предполагали, что он был одним из семидесяти и единственным, кто записал миссионерское послание к этой группе (Лк. 10). Или, что он был безымянным спутником Клеопы по дороге в Эммаус (Лк. 24.13 и далее). Или, что он даже был знаменитым братом, упоминаемым Павлом в 2 Кор. 8.18. Все эти точки зрения имеют подкрепления в патристической литературе (см.: Michaelis, Einleitung, p. 61, за редким исключением), но их гипотетический характер очевиден. Интересно широко распространенное предание, что Лука был художником, но его происхождение неизвестно.
- ⁵³ В статье в кн. The Beginnings of Christianity, P, pp. 250-264.
- ⁵⁴ В статье в кн. Beginnings, P, pp. 298-348.
- ⁵⁵ W. Prentice, ZNTW 46 (1955), pp. 250-254. Автор заходит так далеко, что считает рассказ Луки народной легендой. О более плодотворном подходе, признающем историчность повествования Луки, см. статью Вуда об обращении Павла: H. G. Wood, in NTS I (1955), pp. 276-282. Ср.: W. Hedrick, "Paul's Conversion/Call: A Comparative Analysis of the Three Reports in Acts", JBL 100 (1981), pp. 415-432.
- ⁵⁶ Ср. прим. 65 к гл. 8 и дискуссию в гл. 11.
- ⁵⁷ Кюммель (W. G. Kummel, INT p. 181) полагает, что для спутника ап. Павла Лука был плохо информирован. К такому мнению Кюммель пришел на основе сопоставления упоминания о посещении Иерусалима, обращения Павла к иерусалимским апостолам и постановлений собора. Однако, автор игнорирует альтернативное объяснение трудностей. Фицмайер подверг критике Кюммеля (Fitzmyer, Luke, p. 49) на том основании, что он не принял во внимание факт отсутствия Луки при многих этих событиях. Более полно дискуссия о соборе и Законе излагается: W. G. Wilson, Luke and the Law (1983). Ср. также: T. Holtz, Nov. Test. 16 (1974) pp. 110-148.
- ⁵⁸ Ср.: Studies in the Acts of the Apostles, pp. 104-105 к проблеме ранних "мы-форм" и к рассказу о кораблекрушении, pp. 204-206.
- ⁵⁹ Agnostos Theos (1913), pp. 313 ff., 323 f.
- ⁶⁰ Acts, pp. 490¹⁹¹.
- ⁶¹ Ср. особенно его статью: E. Haenchen, "Tradition und Apostelgeschichte", ZTK 52 (1955), pp. 205-225, и его же комментарий: The Acts of the Apostles, pp. 90-112.
- ⁶² Много ранних немецких критиков поддерживали это мнение. Ж. Дюпон в своей работе (J. Dupont, Les Sources du Livre des Actes (1960), pp. 76 ff., дает полезную библиографическую информацию на этот счет. Не все сторонники концепции "мы-источника" полагали, что Лука был автором, предлагалось авторство Тимофея, Силы, Тита и даже Епафраса. Некоторые полагают, что Тит и Сила были соавторами. Однако, в основе всех этих предположений лежит убеждение в том, что автор или редактор целиком использовал чьи-либо мемуары.
- ⁶³ Особ.см. статью Виндиша: H. Windisch, in Beginnings, P, pp. 342 ff.
- ⁶⁴ Luke the Physician (1907), pp. 1 ff.
- ⁶⁵ См. раздел Генхена: Haenchen, "Luke and Paul" in The Acts of the Apostles (англ. пер.), pp. 112-116.
- ⁶⁶ Haenchen, op. cit, pp. 112-113.
- ⁶⁷ Так, см.: E. Norden, op. cit., pp. 3-83. Ср. также: H. Hommel, ZNTW 46 (1955), pp. 145-178; 48 (1957), pp. 193-200; W. Nauk, ZTK 53 (1956), pp. 11-52; W. Elteser in N. T. Studien fur R. Bultmann (1954), pp. 202-227; J. Dupont, Nouvelles Etudes sur les Actes des Apotres (1984), pp. 380-423.
- ⁶⁸ Op. cit., pp. 26-77. Генхен (Haenchen, Acts, pp. 528-529) отстаивает мнение Мартина

Дибелиуса в противовес критике.

⁶⁹ Ср.: A. Wikenhauser, *Die Apostelgeschichte und ihr Geschichtswert* (1921), pp. 390-394; N. B. Stonehouse, *Paul before the Areopagus* (1957), pp. 1-40. Ср. более раннее исследование: F. H. Chase, *The Credibility of the Book of the Acts of the Apostles* (1902), pp. 204-234. Ср. также специальное рассмотрение этого вопроса: V. Gartner, *The Areopagus Speech and Natural Revelation* (англ. пер.: С. Н. King, 1955). Гертнер делает вывод, что характер речи свидетельствует в пользу Павла, хотя он и признает влияние Луки в терминологии и литературной форме (ср.: pp. 248 ff.).

⁷⁰ Виндиш (H. Windisch, *op. cit.*, p. 337) категорически отрицает возможность того, что автором речи мог быть спутник Павла, по трем причинам: (1) она основана на Евангелии от Луки; (2) она предполагает, что Павел не был свидетелем воскресенья (стих 30); (3) она связана с речью Петра на Пятидесятницу (стихи 34-37). Эту связь с речью Петра отметил также Дибелиус (M. Dibelius, *op. cit.*, pp. 105, 119), хотя последний и не приходит к выводам Виндиша. Дибелиус считает подражание Петру работой Луки.

⁷¹ Исключительно речь в Деяниях имеет аналогию в посланиях Павла - обращение Павла к Эфесским старейшинам в Милете. Большое значение имеет тот факт, что эта речь наиболее близка к посланиям Павла по смыслу и языку (ср.: F. H. Chase, *op. cit.*, pp. 234-288).

⁷² Ученые, приписывающие сочинение речей в Деяниях Луке, как и следовало ожидать, не придают значения рассмотрению этого вопроса. Ср.: U. Wilckens, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte* (1963). Автор полагает, что все речи в Деяниях (2-5, 10 и 13) принадлежат Луке. О выражениях и оборотах, характерных для Павла, ср.: P. Vielhauer, *En Th 10* (1950), pp. 1-15; *SLA*, pp. 33-50.

⁷³ Краткую дискуссию по этой проблеме см.: F. F. Bruce, "Is the Paul of Acts the Real Paul?", *VJKL 58* (1975-6), pp. 282-305. Брюс отвечает утвердительно на этот вопрос.

⁷⁴ Эту точку зрения признает Л. Моррис (L. Morris, *Luke*, p. 20).

⁷⁵ Ср. дискуссию у Генхена о богословии Луки: Haenchen, *Acts*, pp. 91-98.

⁷⁶ Ср.: J. Creed, *The Gospel according to St. Luke* (1930), p. xviii; R. M. Grant, *A Historical Introduction to the New Testament*, 1963, p. 135. Последний автор указывает, что тот, кто считает Луку подражателем Павла, не придает должного значения разнообразию мнений внутри единой ранней церкви. Блейбен решительно отвергает идею влияния Павла на Луку (T. E. Bleiben, *JTS 45* (1944), pp. 134-140) на основании того, что Павел и Лука имели разные воззрения относительно вопроса о Страстях.

⁷⁷ "The Theology of Acts (1961), pp. 10 ff., 21.

⁷⁸ Несомненно, О'Нейл занимается изучением параллелей между Деяниями и Иустином с сильным предубеждением против ранней датировки Деяний, и его суждения приукрашены нежеланием принять односложный характер этого писания (ср.: O'Neill, *op. cit.*, pp. 4 ff.).

⁷⁹ Среди поддерживающих авторство Луки-врача можно отметить: F. F. Bruce, *The Acts of the Apostles* (1952), pp. 1-6; C. S. C. Williams, *The Acts of the Apostles* (BC, 1957), pp. 1 ff; W. Michaelis, *Einleitung*, pp. 61-64; Bo Reicke, *Glaube und Leben der Urgemeinde* (1957), pp. 6-7; F. V. Filson, *Three Crucial Decades* (1963), p. 10; M. Dibelius, *Studies in the Acts of the Apostles* (англ. пер. 1956), p. 123; R. M. Grant, *A Historical Introduction to the New Testament* (1963), pp. 134-135 (хотя он не рассматривает специально проблему авторства, считая ее менее важной, чем дискуссия о цели). V. Gartner, *The Areopagus Speech and Natural Revelation* (1955) придерживается такого же мнения. Ср. также: W. L. Knox, *op. cit.*; R. R. Williams, *The Acts of the Apostles* (TC, 1953); E. M. Blaiklock, *The Acts of the Apostles* (TNT, 1959); W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas*, p. 39. Более современное исследование ср.: I. H. Marshall, *Acts* (1980), pp. 44-45. См.: W. G. Kummel (INT, p. 184), который называет следующих современных ученых, отрицающих авторство Луки: Концельман, Генхен, Марксен, Вильхауер, Клейн, Эванс и О'Нейл (Conzelmann, Haenchen, Marxsen, Vielhauer, Klein, Evans, O'Neill), к которым необходимо добавить и самого Кюммеля. В

монографии: E. Trocme, *Le "Livre des Actes" et l'Histoire* (1957) автор употребляет термин "l'auteur ad Theophilum" (автор "к Феофилу"). Вилли Марксен (W. Marxen, INT, pp. 171 f.) не допускает возможности авторства Луки на основании того, что как Евангелие от Луки, так и Деяния отражают жизнь церкви в конце первого века по Р.Х. Швейцер (E. Schweizer, *The Good News according to Luke* (англ. пер. 1984) p. 16) считает авторство Луки маловероятным ввиду разномыслия с посланиями Павла, хотя он и не аргументирует свою точку зрения. Швейцер, подобно Фицмайеру (Fitzmyer, Luke, p. 53), несколько уклончив.

⁸⁰ Ср. рассмотрение этих параллельных мест: Creed, *op. cit.*, pp. xxv ff..

⁸¹ Ср. подробности: *ibid*, pp. xxvii-xxviii.

⁸² Ср.: Tertullian, *Adv. Marc.* iv.

⁸³ Ср.: Creed., *op. cit.*, p. xxvii. J. N. Geldenhuys, *Commentary on the Gospel of Luke*, 1950, p. 30. Последний автор специально ссылается на диалог Иустина: *Dialogue*, 78, 88, 100, 103, 105, 106.

⁸⁴ К этим доказательствам можно добавить свидетельство Поликарпа (см. прим. 21 к главе 1 о мнении Кестера на этот счет).

⁸⁵ *Marcion and the New Testament* (1942).

⁸⁶ *Op. cit.*, pp. 28 ff.

⁸⁷ В своем обзоре книги О'Нейла Спаркс отвергает идею о том, что Иустин не знал Луку, которая является основой датировки Евангелия от Луки и Деяний (H. F. D. Sparks, *JTS*, n.s. 14 (1963), pp. 457 ff).

⁸⁸ *Op. cit.*, p. 25.

⁸⁹ *Antiquities*, xx. 7.1.

⁹⁰ *Antiquities*, xix. 5.1.

⁹¹ *Antiquities*, xv. 4.1.

⁹² *The Bearing of Recent Discoveries on the Trustworthiness of the New Testament* (1915), pp. 297 f.

⁹³ Согласно мнению А. Эрхарта (A. Erhart, *St Th* 12, 1958), эту теорию нельзя принимать во внимание.

⁹⁴ Крид (J. Creed, *The Gospel according to St. Luke*, 1930, p. xxii) рассматривает это как убедительное доказательство, взятое у Лк. 21.20, которое делает невозможной датировку Евангелия от Луки ранее 70 г. по Р.Х.

⁹⁵ Гельденхайз (J. N. Geldenhuys, *Commentary on the Gospel of Luke*, 1950, p. 33) упоминает этот взгляд как второстепенный аргумент в пользу данной датировки.

⁹⁶ Ср.: V. Taylor, *The Gospels*, p. 73; G. D. Kilpatrick, *Origins of the Gospel according to St. Matthew*, p. 7. Последний автор считает, что независимое использование Матфеем и Лукой двух общих источников, писания Марка и Q, предполагает, что это использование не должно различаться друг от друга по времени. В противном случае независимость одного источника от другого утрачивается.

⁹⁷ Менсон (T. W. Manson, *Studies in the Gospels and Epistles*, pp. 28 ff.), который датирует Евангелие от Марка ок. 60 г. по Р.Х., увязывает писания Луки с временем ок. 70 г., что несколько ранее той даты, которой в общем придерживается эта теория.

⁹⁸ Ср.: G. V. Caird, *Luke* (1968), p. 231. Автор указывает, что у Луки нет ни одной отличительной черты, которая присутствовала бы в описании осады у Иосифа. Скорее всего, на изложение Луки оказали влияние ветхозаветные тексты.

⁹⁹ Ср.: F. Blass, *Philology of the Gospels* (1898), p. 46.

¹⁰⁰ Гельденхайз (J. N. Geldenhuys, *op. cit.*, p. 32) выдвигает мнение о том, что читателями Луки были главным образом римские христиане, и предполагает, что Лука ни в коем случае не мог бы называть римскую армию и римского императора "мерзостью".

¹⁰¹ По сообщению Евсевия (HE, III, 32). Это сообщение о Пелле было подвергнуто серьезному исследованию со стороны Брендона, Стрекера, Фармера и Кека (Brandon, Strecker, Farmer and Keck) (см. комментарии Р. Мартина: R. P. Martin, *Mark*, pp. 71-72. Ср. также: G. Ludemann, "The Successors of Pre-70 Jerusalem Christianity. Evaluation of the Pella

Tradition", in *Jewish and Christian Self-Definition I* (ed. E. P. Sanders, 1980), pp. 161-173. Бест (E. Best, Mark. *The Gospel as Story* (1983), p. 29) обсуждает достоверность сообщения о Пелле.

¹⁰² Упоминается у Бласса (Blass, *op. cit.*, pp. 41 ff.). Додд (C. H. Dodd, *JRS* 37 (1947), pp. 47-54) утверждает, что версия Луки не навеяна событиями 66-70 гг. от Р.Х. Фактически, она стилизована ссылками из Ветхого Завета о падении Иерусалима в 586 г. до Р.Х. Р. Грант (R. M. Grant, *A Historical Introduction to the New Testament*, 1963, p. 69) одобрительно отзывается об аргументах Чарльза Гарольда Додда.

¹⁰³ Адольф Гарнак (A. Harnack, *The Date of Acts and the Synoptic Gospels*, 1911, pp. 90 ff.) был выдающимся сторонником ранней датировки Евангелия от Луки на основании ранней датировки Деяний. Дж. А. Т. Робинсон (J. A. T. Robinson, *Redating the New Testament*, pp. 86-92) отстаивает время написания до падения Иерусалима. Он уделяет большое внимание концовке Деяний и поддерживает мнение Гарнака по этому поводу. Фицмайер (Fitzmyer, *Luke*, pp. 55-57) отвергает аргументы Робинсона, мотивируя это тем, что конец Деяний представляет собой литературный прием. Автор делает вывод, что Лука приспособил цитату из Марка к падению Иерусалима и провозглашает этот факт доказательством того, что Евангелие было написано после штурма города. Тем самым автоматически исключается более ранняя датировка Деяний. Маршалл (I. H. Marshall, *Luke*, p. 35) считает, что датировка концом 60-х гг. отвечает всем требованиям критики. Началом 60-х гг. датирует: A. J. Mattill, Jr, "The Date and Purpose of Luke-Acts: Rackham reconsidered", *CBQ* 40 (1978), pp. 335-350.

¹⁰⁴ Кто принимает авторство Луки, но датирует Евангелие временем около 80 г., должен допустить, что Лука в течение двадцати лет собирал сам себе информацию. Трудно поверить в то, что он записал свидетельство, воспринятое им до 60 г., и ничего не делал в последующие 20 лет. Гипотеза Прото-Луки (см. пункт В раздела VI следующей главы) несколько не облегчает положение, так как первый черновик Луки по времени написания не мог намного отстоять от окончательного варианта. Ср.: Streeter, *The Four Gospels*, pp. 217-221; V. Taylor, *Behind the Third Gospel*, 1926, pp. 202-215. Оба автора полагают, что писание Прото-Лука было создано вскоре после отъезда Луки из Цезареи.

¹⁰⁵ Знакомство Луки с хорошим литературным стилем очевидно для большей части Евангелия, где он использует определенные идиомы, не встречающиеся у других новозаветных авторов, например, оптатив, составной инфинитив, использование артиклей в косвенных вопросах, использование $\pi\rho\upsilon\upsilon$ ($\rho\rho\iota\upsilon$) с условным наклонением и оптативом (ср. подробности и примеры: J. Creed, *The Gospel according to St. Luke*, 1930, p. Ixxxix). См.: F. L. Horton, in Talbert, *Perspectives*, pp. 1-23. Автор исследует семитизмы в Евангелии от Луки и Деяниях и делает вывод, что писаниям Луки присущ особый вид библейского греческого языка, используемый для культовых целей. Ср. анализ греческого стиля Луки у Джозефа Фицмайера: Fitzmyer, *Luke*, pp. 107-125.

¹⁰⁶ Более полную дискуссию о лингвистических характеристиках повествования о детстве Иисуса см. в пункте Б раздела VII следующей главы. Мнение о том, что Лука подражал Септуагинте, вызвало полемику. Ср.: W. G. Most, *JSNT* 15 (1982), pp. 30-41. Автор отрицает подражание на том основании, что Лука редко использует аподиктическое (однозвучное) $\kappa\alpha\iota$ ($\sigma\alpha\epsilon$, древнеевр. bab). Но Фицмайер (Fitzmyer, *Luke*, pp. 114-116) подготовил огромный список выражений и оборотов из Септуагинты, обнаруженных им у Луки. Ср.: N. Turner, "The quality of the Greek in Luke-Acts", in *Studies in New Testament Language and Text* (ed. J. H. Elliott, 1976), pp. 387-400.

¹⁰⁷ Сэр Дж. Хокинс (Sir J. C. Hawkins, *Horae Synopticae*, 1909, pp. 201-207) дает список 261 слов, употребляемых только в Евангелии от Луки, 58 - и в Евангелии, и в Деяниях, и 413 - только в Деяниях. Р. Моргенталер (R. Morgenthaler, *Statistik des Neutestamentlichen Wortschatzes*, 1958, p. 170) дает значение чисел: 266,60 и 415 соответственно, исключая имена собственные.

¹⁰⁸ Лингвистические штурмы широко использовались в дискуссии об общем авторстве

Евангелия от Луки и Деяний. Этих аргументов придерживался Кларк (A. C. Clark) и более поздний автор: A. W. Argyle, NTS 20 (1974), pp. 441-445. Однако, доказательства Аргайла подверглись резкой критике: В. Е. Веck, NTS 23 (1977), pp. 346-352.

Глава 5. Синоптическая проблема

I. СУЩНОСТЬ ПРОБЛЕМЫ

Детальное изучение синоптической проблемы Евангелий поставило важный вопрос об их связи друг с другом. Данная проблема определяется следующими основными факторами:

А. Сходство в расположении материала

Все эти Евангелия имеют одну общую историческую структуру. Они начинаются с крещения и искушения Иисуса; они описывают, различаясь только в деталях, общественное служение в Галилее; все они представляют исповедание Петра в Кесарии Филипповой как поворотный момент в служении; все они описывают последнее путешествие в Иерусалим, суд, распятие и воскресение. Кроме того, большая часть евангельского материала одинакова во всех трех Евангелиях¹.

Б. Сходство стиля и формулировок

Многие разделы Евангелий отличаются не только сходством содержания, но и лексики. Примеры такого лексического сходства можно найти в следующих эпизодах: исцеление прокаженного (Мф. 8.1 и далее; Мк. 1.40 и далее; Лк. 5.12 и далее), вопрос о власти Иисуса (Мф. 21.23 и далее; Мк. 11.27 и далее; Лк. 20.1 и далее), части эсхатологического поучения (Мф. 24.4 и далее, 15 и далее; Мк. 13.5 и далее, 14 и далее; Лк. 21.8 и далее, 20 и далее), и просьба Иосифа Аримафейского отдать ему тело Иисуса (Мф. 27.58; Мк. 15.43; Лк. 23.50)².

В. Сходство только между двумя Евангелиями

1. В некоторых случаях разделы, имеющиеся во всех трех Евангелиях, обнаруживают более тесное сходство стиля и формулировок в двух Евангелиях по сравнению с третьим, и это имеет значение для определения их происхождения и связи.

2. Особенно это касается Евангелия от Матфея и от Луки, которые содержат значительную часть общего для них обоих материала, опущенного у Марка. Большая часть этого материала представляет собой учение Иисуса и очень незначительная - повествования. Что же касается общего материала во всех трех Евангелиях, то сходство его у Матфея и у Луки часто касается формулировок (Ср. Мф. 3.7-10; Лк. 3.7-9, где речь идет о проповедовании Иоанна Крестителя; Мф. 6.24; Лк. 16.13, о служении двум господам; Мф. 11.4 и далее; Лк. 7.22 и далее, содержащий ответ Иисуса на вопрос Иоанна Крестителя; Мф. 23.37-39; Лк. 13.34-35, описывающий плач Иисуса об Иерусалиме).

Г. Различия

Эту проблему было бы легче разрешить, если бы не значительное расхождение в деталях расположения материала и лексики. В одних разделах, содержащих одинаковый материал, лексическое сходство очень незначительно, тогда как в других отражена совершенно разная историческая ситуация. Исцеление слуги сотника, например (Мф. 8.5 и далее; Лк. 7.1 и далее), не только стоит в другой последовательности в двух Евангелиях, но и описания его отличаются друг от друга. Повествования о Страстях в трех Евангелиях, хотя и стоят в одной последовательности, тем не менее очень отличаются в деталях и формулировках.

Кроме упомянутых различий, каждое из трех синоптических Евангелий имеет разделы, характерные только для него. Это особенно относится к Евангелиям от Матфея и от Луки. В первом и третьем Евангелиях повествования о Рождестве совершенно различны и почти не связаны друг с другом. У Луки имеется длинный раздел, обычно называемый "повествованием о путешествии" (9.51-18.14), который содержит главным образом его собственный материал. Матфей сообщает такие детали, как хождение Петра по воде и четыре драхмы во рту рыбы, которых нет в других Евангелиях. Нагорная проповедь у Матфея только в общих чертах напоминает проповедь "на ровном месте" у Луки, которая значительно короче, хотя какая-то часть опущенного материала имеется у Луки в других контекстах. О других подробностях мы будем говорить ниже, когда подойдем к рассмотрению теории источников.

Разделы, имеющиеся в трех Евангелиях, часто отличаются у Матфея и Марка от Луки, у Луки и Марка от Матфея и, хотя и редко, у Матфея и Луки от Марка³.

Мы указали на основные положения, которые вызывают проблему. Теперь мы постараемся дать краткий исторический обзор разных предложенных решений этой проблемы.

II. КРАТКИЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОБЗОР ПРЕДЛОЖЕННЫХ РЕШЕНИЙ

До XVIII в. этой проблеме уделялось очень мало внимания, хотя существование ее было известно с давних времен. Большое влияние Диатессарона (Diatessaron) Татиана является убедительным доказательством желания разрешить эту проблему путем гармонизации. Даже когда отдельные Евангелия, несмотря на гармонию Татиана, были приняты в Восточной Церкви и были признаны бесспорными в Западной, это было сделано путем соединения без всяких попыток разрешить проблему происхождения или связи Евангелий. Фактически к этим вопросам начали серьезно подходить только с появлением рационализма в XVIII в.⁴.

А. Гипотеза первоначального Евангелия

Первое решение проблемы связи синоптических Евангелий было предложено Лессингом⁵, исходившим из предположения, что наши Евангелия являются разными переводами или извлечениями из арамейского Евангелия Назореев, которое по свидетельству Иеронима употреблялось в секте назореев в IV в. Эта теория была затем развита довольно сложным и искусственным путем Эйхгорном⁶, по мнению которого, не только девять Евангелий произошли от первоначального арамейского Евангелия (которое он считал апостольским черновиком для наставления учителей), но и синоптические Евангелия представляли собой окончательную стадию этого литературного процесса⁷.

Б. Теория фрагментов

Неудовлетворительный характер решения синоптической проблемы Эйхгорном заставил Фридриха Шлейермахера⁸ выдвинуть другую, хотя и ненамного более удовлетворительную гипотезу, согласно которой апостолы записали слова Иисуса в том виде, в котором они были известны очевидцам. Впоследствии необходимость в этих записях появилась за пределами Палестины, и были составлены разные их собрания. Один учитель мог собрать повествования о чудесах, другой - изречения Иисуса, третий - повествования о Страстях и т. д. Пролог Евангелия от Луки приводился как подтверждение этой гипотезы, и затем стали считать, что собрания этих записей были

использованы при составлении канонических Евангелий. Основной слабостью этой гипотезы является отсутствие каких бы то ни было следов таких ранних записей и неспособность объяснить множество аналогий в синоптических Евангелиях, и не только в словаре, но и в последовательности событий. Однако нельзя не видеть важности этой теории, так как она имеет много общего с некоторыми методами "истории форм". Можно сказать, что она явилась предпосылкой для появления других видов теории фрагментов в попытках разрешить другие новозаветные проблемы⁹.

В. Устная теория

Ввиду отсутствия достаточных данных о структуре первоначальных евангельских преданий, естественно предположить, что сходства и расхождения могли возникнуть в ходе устной передачи. Хотя эта теория и не нашла в наше время широкого признания, она должна быть тщательно изучена, так как в какой-то мере она связана с методом "истории форм".

В период появления необходимости изучения Нового Завета Г. Гердер¹⁰ выдвинул гипотезу о том, что в основе синоптического материала лежало устное предание. Вскоре после этого, в 1818 г., И. Гизелер¹¹ предложил своего рода прототип устной теории, согласно которому апостольская проповедь приняла форму одинаковых устных преданий, которые затем составили основное устное Евангелие. Это устное Евангелие сохранялось на арамейском языке, но нужды миссии к язычникам потребовали перевода его на греческий язык. Это основное первоначальное арамейское Евангелие и его греческий перевод стали затем основным источником для трех евангелистов, каждый из которых использовал его по-своему. Так, Матфей составил подлинно палестинское Евангелие, Марк модифицировал, а Лука следовал Павлу. Литературное различие между ними обуславливается литературными возможностями и способностями каждого писателя. Между этой и последующими устными теориями имеется некоторое сходство, но здесь надо отметить одно важное между ними различие. Гизелер оспаривал возможность систематического заучивания на память, на чем Весткотт, например, делал особый акцент.

Формулировку устной теории, предложенную Весткоттом, можно считать классической¹², которая имела много сторонников, особенно среди противников немецких теорий источников, господствовавших в его время. Основные идеи его теории можно кратко изложить следующим образом:

1. Так как евреи не записывали своих преданий, едва ли это делали христиане¹³. Литературные еврейские предания с их большим акцентом на устной передаче, как главном образовательном средстве, заставляли Церковь предпочитать устное обучение письменному, а это значит, что устная форма существовала длительное время.
2. Так как апостольский круг состоял главным образом из проповедников, а не писателей, запись устных преданий началась не сразу¹⁴. По этому поводу Весткотт замечает, что, с одной стороны, работа проповедования отнимала у апостолов столько времени, что исключались какие бы то ни было литературные методы пропаганды, а, с другой стороны, по своему образованию и культуре эти люди не подходили для выполнения этой задачи, даже если и признать их возможности. Тем не менее Весткотт считает, что это нежелание сразу же записывать евангельский материал в дальнейшем сыграло огромную роль, так как "сама форма Евангелий определялась только учительным опытом"¹⁵.
3. Так как Евангелия появились вследствие необходимости в них в общине, основное внимание естественно было направлено на те повествования, которые больше всего

использовались в апостольской проповеди, и это объясняло большое место, которое отводилось повествованиям о Страстях и Воскресении¹⁶. Это же относится как к свидетельству Деяний, так и к Посланиям.

4. Весткотт утверждает, что свидетельство Отцов Церкви подтверждает устную теорию¹⁷. Палий, например, сам явно отдавал предпочтение устному свидетельству и, очевидно, отражал значительно более раннюю тенденцию. Кроме того, по его свидетельству, Марк записал то, что он услышал от Петра.

5. Признавая, что Евангелие от Марка, благодаря своей "живой простоте", было "самым непосредственным изложением евангельского предания", которое явилось общей основой всех остальных Евангелий, Весткотт¹⁸ считал Евангелия от Матфея и от Луки своего рода редактированием простого повествования. Евангелие от Матфея сохранило еврейскую форму предания, а Евангелие от Луки представляет собой греческую форму¹⁹.

Развивая дальше теорию Весткотта, Ветцель и Райт внесли важные в нее модификации. Так, Т. Ветцель²⁰ разработал теорию, согласно которой один апостол (Матфей) записал устные наставления. В результате постоянного повторения этих наставлений предание приобрело определенную форму. Слушатели передавали предание в полученной ими форме и часто делали заметки на память. Такие заметки были впоследствии использованы при составлении повествований, о которых говорит Лука в своем предисловии, а использование их писателями синоптических Евангелий объясняет, по мнению Ветцеля, сходство и различие в их повествованиях.

Другая модификация теории Весткотта была предложена Райтом²¹. По его мнению, Петр, будучи в Иерусалиме, давал устные наставления на арамейском языке, а Марк был его переводчиком для греко-язычных людей. Наставленные таким образом люди становились учителями других Церквей²². В то же самое время в Иерусалиме появилось другое собрание материала, которое Райт назвал "Логия" (Logia). Он объясняет общую структуру повествований твердым порядком последовательности событий с целью их лучшего запоминания²³. Он также полагает, что устное Евангелие было разделено соответственно еженедельным церковным чтениям²⁴. Эта идея находит подтверждение в гипотезах о связи между Евангелиями и лекционариями²⁵. Большинство же ученых отвергает устную теорию на следующих основаниях:

1. Трудность в связи с последовательностью повествований. Большинство ученых считает, что едва ли точный порядок событий и во многих случаях точно те же слова могли сохраниться в устном виде в формах, в которых они записаны в канонических Евангелиях. По мнению Весткотта, "весь период по существу схватывает одно время, не разделенное по годам или праздникам, и все евангельское повествование отличается расположением материала не столько по временным периодам, сколько по группам событий"²⁶. Но обычно считается, что это не объясняет различия и сходства между евангельскими повествованиями. Тем не менее надо признать, что здесь нет реального основания для догматизма, так как мы очень мало знаем об устных преданиях ранней Церкви. Если еврейские образцы устной передачи авторитетных учений могут пролить свет на первохристианское предание, то сохранение последовательности повествований не является неразрешимой проблемой²⁷.

2. Считается, что использование письменного источника является более убедительным объяснением сохранения последовательности повествований. Эта линия аргументации приобретает особый вес в свете развития теории приоритета Евангелия от Марка. Если евангелисты использовали только устное предание, то тогда труднее объяснить их

возвращение к твердому порядку изложения, после того, как они от него отошли. Но здесь также надо отметить, что твердый порядок мог сохраниться благодаря постоянному его повторению без всяких письменных заметок на память. Но это только предположение, и единственно, что можно с уверенностью сказать, так это то, что оно допустимо²⁸. Однако неудивительно, что сторонники критики источников отвергают устную теорию.

3. Сторонники теории приоритета Марка пришли к выводу, что устная теория не может объяснить, почему Марк опускает большой материал поучений, который ввели, каждый по-своему, в свои Евангелия Матфей и Лука. Так как Весткотт считал, что Евангелие от Марка было написано первым, то необходимо объяснить, почему в нем пропущен материал поучений. Этот довод против устной теории основывается на том, что любая теория, которая утверждает, что Матфей и Лука использовали Марка, едва ли может объяснить этот факт. Литературная критика обычно объясняет эту проблему тем, что Матфей и Лука пользовались письменным источником ("Q"), которого Марк не знал. Другим предположением является то, что если Марк написал свое Евангелие первым, то он предпочел повествовательный материал поучениям и поэтому предоставил последний записать другим евангелистам. Иными словами, его пропуск материала поучений ослабляет вескость устной теории только в том случае, если считать, что Марк записал несколько отрывков из устного предания. Но это условие не столь убедительно, если целью Марка было выдвинуть на первый план повествование, что он и сделал несомненно с большим мастерством.

Большинство ученых, тем не менее, считает, что приведенные причины позволяют отвергнуть устную гипотезу в пользу теории источников. Но смещение в последнее время акцента с детального анализа источников на метод "истории форм" снова привлекло внимание к устной стадии передачи Евангелия, и связь между устной теорией и методом "истории форм" требует поэтому некоторых комментариев.

Так как ниже мы подробно остановимся на методе "истории форм", здесь мы только покажем точки ее соприкосновения и расхождения с устной теорией.

1. Обе они подчеркивают большое значение долитературного периода. Важно то, что после ста лет существования критики источников, которая, в своих крайних формах, привела к предположению о слишком большой зависимости Евангелий от письменных источников, маятник критики качнулся в сторону устного предания, хотя и под совершенно другим углом зрения.

2. Если устная теория отрицает, что евангелисты пользовались письменными источниками, то метод "истории форм" обычно признает использование документов, но не ограничивается этими источниками. Таким образом, метод "истории форм" допускает дополнительный фактор (промежуточные источники), которые устная теория не считала нужным принимать во внимание. Тем не менее надо признать, что акцент на долитературной стадии не может полностью исключать обоснованности гипотез источников. Это станет ясным дальше, но если разные литературные формы могли возникнуть из устного предания, то, очевидно, можно предположить, что каждый евангелист мог брать свой материал из таких устных форм, и особенно, если он участвовал в их создании путем катехизических наставлений. Но эта последняя возможность обычно отвергается сторонниками как теории источников, так и метода "истории форм".

3. Устная теория отличается от подхода "истории форм" тем, что она оставляет устное предание без должного внимания, тогда как с помощью метода "истории форм" пытаются

расположить различный материал по точным литературным категориям и потом выяснить историко-культурную среду их возникновения (Sitz im Leben). На первый взгляд последний метод выглядит более научным, и так как он ограничивается классификацией литературных форм, то и вполне оправданным. Однако, с точки зрения менее точной устной теории, можно сказать, что научное исследование не может основываться на недостаточном количестве данных, а никто не станет отрицать, что имеющихся данных недостаточно для изучения устного предания.

Малочисленность данных для изучения устного предания составляет одну из главных проблем метода "истории редакций", по крайней мере, там, где делаются попытки провести анализ литературных методов евангелиста Марка при отсутствии каких-либо сохранившихся известных нам источников. И даже в данном случае многие современные ученые признают, что устное предание играло определенную роль²⁹. Выдвинутое же в последнее время предположение, что устное предание могло сохраниться благодаря сосредоточению сведений вокруг какого-то центра, позволяет объяснить порядок расположения материала в синоптических Евангелиях³⁰.

Г. Гипотеза взаимозависимости

Другая теория, выдвинутая в XVIII в., которая подверглась многим модификациям, заключается в идее литературной взаимозависимости.

Грисбах³¹, следуя утверждению Августина, считал, что Евангелие от Марка было кратким изложением Евангелия от Матфея, тогда как даже Евангелие от Луки считалось более ранним, чем Евангелие от Марка. Но эта теория, несмотря на ее признание Тюбингенской школой критики, обычно отвергалась, так как считалось, что она не придает должного значения Евангелию от Марка³². Тем не менее, некоторые ученые последнего времени старались возродить эту гипотезу. Одним из главных ее защитников является В. Р. Фармер³³. Многие ученые поддержали его идею как альтернативную положению о приоритете Марка³⁴, о чем мы будем говорить ниже.

Так как широко признано, что теория, согласно которой первым было Евангелие от Марка, вторым - от Матфея и третьим - от Луки, принадлежала Лахману, то несомненно, что поддержка ученого такого уровня, как Лахман³⁵, много сделала для утверждения приоритета Марка. Но недавно было показано, что Лахман фактически не разделял эту теорию, а это было приписано ему Вейссе и его последователями³⁶. Во многих отношениях гипотеза приоритета Марка явилась реакцией на гипотезу Грисбаха и в значительной мере была обусловлена предполагаемой несостоятельностью последней³⁷.

Д. Документальная гипотеза

Основной идеей этой теории является то, что сходства и различия могут быть объяснены использованием Матфеем и Лукой двух письменных источников, одним из которых было каноническое Евангелие от Марка или ранняя его письменная форма, а другим - общий источник, который Матфей и Лука использовали каждый по-своему. Этот последний источник был назван "Q", очевидно, от немецкого "Quelle" (источник)³⁸. Теорию "Марк-Q" можно считать основным элементом современной критики источников синоптических Евангелий. Но многие расхождения между Евангелиями от Матфея и от Луки трудно объяснить этой теорией, что привело к появлению многих ее модификаций. Согласно многим гипотезам, "Q" представлял собой не единственный источник, а много его вариантов³⁹, что, естественно, ослабило вес этой гипотезы.

На основании универсальных характеристик так называемого "Q" - документа в теории двух документов Стритер⁴⁰ выдвинул гипотезу четырех источников, которая завоевала много сторонников и заслуживает широкого подробного изучения. Здесь же можно отметить, что гипотеза Стритера привела к двум новым линиям развития в изучении синоптической проблемы. Во-первых, он строго ограничил "Q" только тем материалом, который использовали Матфей и Лука, но не Марк, а два других источника "М" (Матфей) и "L" (Лука) - особым материалом изречений. Из этого следует, что Матфей использовал материал Марка, "Q" и "М" в качестве своих основных источников, а Лука использовал Марка, "Q" и "L". Во-вторых, Стритер посчитал необходимым определить место происхождения ранних источников. Так, по его мнению, Евангелие от Марка было Римским, "Q" - Антиохийским, источник "М" представлял собой Иерусалимский сборник изречений, а "L" - Кесарийское предание, по-видимому, устное по характеру⁴¹. Это мнение было признано гипотетическим, но Стритер считал, что связь источников с важными центрами гарантировала их авторитет, когда же Евангелия были признаны, пропала необходимость в них (кроме Марка). Несмотря на множество модификаций этой теории четырех документов и явное ослабление акцента на множестве вариантов письменных источников, главным образом, вследствие влияния метода "истории форм", она продолжает считаться, по крайней мере, среди британских ученых самой реальной гипотезой происхождения Евангелий⁴².

Е. Метод "истории форм"

Гипотеза множества вариантов письменных источников и почти полное пренебрежение анализом источников привели к возникновению движения более тщательного изучения путей выделения этих источников из устного предания. Это движение, названное в Германии *Die formgeschichtliche Methode* (методом "истории форм"), обычно известное в Англии под названием "критики форм" (*form criticism*), имело своей целью не только классифицировать материал по "формам" предания, но и попытаться выяснить историко-культурную ситуацию (*Sitz im Leben*, нем., букв. "место в жизни"), в которой они возникли. Этот вид подхода мы подробно рассмотрим ниже, потому что он оказал большое влияние на новозаветную критику. Главными сторонниками этой теории были Мартин Дибелиус, Рудольф Бультман, Альбертц в Германии, Истон, Банда и Грант в Америке и Редлих, Лайтфут, Винсент Тейлор и Найнгам в Британии.

Большое внимание, придаваемое в последнее время теориям составления (метод "истории редакций"), привело к выработке метода, который основывается не только на критике источников, но и пытается выяснить индивидуальный вклад авторов методом, который "история форм" не допускала. Подробно этот подход будет рассмотрен ниже.

III. ТЕОРИЯ ПИСЬМЕННЫХ ИСТОЧНИКОВ

Большинство континентальных ученых продолжают разделять теорию двух документов, согласно которой Матфей и Лука использовали Марка и "Q". Но были и сторонники теории четырех источников Стритера, которая в принципе является модификацией теории двух источников. Обе эти теории сохранили то, что стало основным принципом синоптической критики, т.е. то, что сходство, наблюдаемое в синоптических Евангелиях, можно объяснить только на основании литературной зависимости. Стержнем всей этой гипотезы был приоритет Марка, который уже давно считался почти бесспорным критическим критерием. Причины этого мы рассмотрим в следующем разделе, но здесь надо отметить, что как бы серьезны ни были эти причины, выводы из них никогда не станут решающими.

Что касается "Q", то эта теория весьма гипотетическая, что становится ясным из утверждения Стритера, согласно которому "Q" следует ограничить материалом, общим для Матфея и Луки, но отсутствующим у Марка. Как мы увидим ниже, определение и даже само существование "Q" много обсуждались, особенно в последние годы, и концепцию Стритера нельзя считать бесспорной. Тем не менее гипотеза "Q" до сих пор признается основной для синоптической критики. Многие современные критики не признают, что общий материал поучений у Матфея и Луки можно объяснить использованием этими авторами раннего источника. Но новозаветный исследователь должен помнить, что то, что неприемлемо для него, необязательно является неправильным. В то время метод передачи идей мог быть совсем иным, чем в XX веке, и "Q" может быть не чем иным, как результатом современного предположения. Что же касается других источников по Стритеру, таких как "M" и "L", то возможность их столь же логична, как и возможность различных вариантов "Q", и не более того. Эта теория является более приемлемой, так как она допускает, что "L" мог быть устным преданием, а не письменным источником, но эта уступка устной

передаче делается только потому, что этот материал существует только в одном предании, а не в двух или трех⁴³.

Наша дальнейшая цель - проверить доказательства гипотезы четырех источников.

IV. ИСТОЧНИК МАРКА

А. Основания для его приоритета

Утверждение Августина, что Марк использовал Матфея, широко признавалось вплоть до начала XIX в., когда на основе критики появилась теория приоритета Марка, которая до последнего времени считалась бесспорной. Она основывалась на следующих предположениях:

1. Пропорция материала, воспроизведенного из Марка. Почти все Евангелие от Марка, кроме семи кратких отрывков, содержится в Евангелии от Матфея (около 90%), и почти половина - в Евангелии от Луки. У Матфея и Луки весь общий материал, кроме четырех разделов, такой же, как и у Марка⁴⁴. Больше половины общего материала у Матфея и Луки, аналогичного Марку, имеет большее или меньшее лексическое сходство. Однако сами по себе эти детали еще не доказывают приоритета Марка, который сейчас широко признается.
2. Первичный порядок расположения материала у Марка. В основном, все три Евангелия имеют одинаковый порядок расположения материала, но там, где они расходятся в деталях, это наблюдается больше между Матфеем и Лукой, чем с Марком за которым признается старшинство⁴⁵. Изменения у Матфея обычно можно объяснить желанием редактора сгруппировать материал по темам. Однако, как мы покажем ниже, сила этого аргумента была в последнее время также подвергнута сомнению.
3. Литературные характеристики. Ряд лингвистических и стилистических характеристик Марка указывают на приоритет его Евангелия⁴⁶. Во-первых, длинные подробности и даже целые разделы у Марка значительно короче у Матфея и Луки, как, например, "при наступлении же вечера" (1.32; Мф. 8.16), "зеленая" трава (6.39; Мф. 14.19; Лк. 9.14), "триста динариев" (14.5; Мф. 26.9). Примером сокращения всего повествования может быть повествование об исцелении множества народа (3.7-12; Мф. 12.15-16; Лк. 6.17-19). Во-вторых, стиль у Марка менее отшлифован, чем у Матфея и Луки. В общих у них трех

отрывках живое историческое настоящее время у Марка (151 раз) значительно реже встречается у Матфея (21 раз) и только один раз у Луки.

Однако надо сказать, что Матфей использует историческое настоящее время 72 раза в своем материале, не имеющем аналога у Марка, и это надо учитывать при оценке данных в пользу приоритета. Во многих случаях у Матфея и Луки грамматика более совершенная, чем в аналогичном отрывке у Марка, как, например, отсутствие излишних отрицаний, необычных слов и трудных конструкций. В-третьих, важным также является введение восьми арамейских слов Иисуса у Марка, тогда как у Матфея имеется только одно и ни одного - у Луки. Считается, что арамейские слова скорее всего были опущены из имевшегося источника, чем добавлены в него.

4. Историческая непосредственность. То, что Марк часто пишет о человеческих чувствах Иисуса (о подробностях мы уже говорили выше) там, где в параллельных отрывках Матфей и Лука опускают их или модифицируют, заставило некоторых ученых думать, что он воспроизводит раннее предание. Модификации рассматриваются как признак большего благоговения. Такой же характер носят и те отрывки, в которых другие синоптики как бы смягчают утверждения, которые у Марка можно было бы рассматривать как слишком подчеркивающие ограниченные возможности Иисуса. Хорошо известный случай такой модификации мы находим в Мк. 6.5; Мф. 13.58, где Марк пишет, что Иисус не мог совершить никакого чуда в Назарете, тогда как у Матфея стоит "многих чудес", а Лука вообще опускает этот эпизод. Но надо сказать, что Марк говорит о нескольких больных, которые были исцелены, что в какой-то мере снижает степень приведенных видоизменений. В повествовании о проклятии смоковницы ее засыхание сильнее подчеркнуто у Марка, чем у Матфея (Мк. 11.12 и далее; Мф. 21.18 и далее), тогда как те слова у Марка, которые могли предполагать, что Иисус ожидал найти смоквы на дереве и, не найдя их, был разочарован, у Матфея отсутствуют, хотя мысль эта и предполагается. И хотя естественно считать эти модификации проявлением благоговения, нельзя исключать и другого их толкования. *Это* может быть случаем разных акцентов в аналогичных преданиях, и тогда это перестает быть доказательством более поздних модификаций Евангелия от Марка. Многие ученые считали, что если признать литературную зависимость, то можно предположить, что Матфей и Лука модифицировали Марка, а не наоборот.

Также считается, что непредвзятость Марка отражена и в описании учеников. Упрек ученикам в Мк. 4.13 за то, что они не поняли притчи о сеятеле, отсутствует как у Матфея, так и у Луки (Мф. 13.18; Лк. 8.11). В повествовании об укрощении бури у Марка вопрос Иисуса сформулирован так: "Как у вас нет веры?", тогда как у Луки - "где вера ваша?", а у Матфея - "что вы так боязливы, малoverные?" (ολιγοπιστοι /oligopistoi) (Мк. 4.40; Мф. 8.26; Лк. 8.25). В этом же самом эпизоде у Марка стоит вопрос, "неужели Тебе нет нужды, что мы погибаем?", у Матфея и у Луки - утверждение "погибаем".

5. Наименее ясное повествование. В повествовании об исповедании Петра в Кесарии Филипповой у Марка утверждение сформулировано: "Ты - Христос", а у Матфея и у Луки дается более широкое звание Иисуса (Мк. 8.29; Мф. 16.16; Лк. 9.20). Когда речь идет об Ироде, Марк называет его царем, а Матфей и Лука уточняют, - "четвертовластник" (Мк. 6.14; Мф. 14.1; Лк. 9.7). В повествовании о третьем предсказании Страданий Марк говорит "убьют", а Матфей - "предадут ... на распятие", хотя у Луки употребляется то же слово, что и в Евангелии от Марка (Мк. 10.34; Мф. 20.19; Лк. 18.33).

Эти различия у Матфея и Луки по сравнению с Марком считаются большинством⁴⁷ ученых достаточным свидетельством в пользу приоритета Евангелия от Марка. Гипотеза

же, что Марк зависел либо от одного, либо от обоих других евангелистов, поднимает больше проблем. Даже если гипотеза приоритета Марка и имеет свои проблемы, то обычно считается, что она самая надежная, так как скорее всего правильна та теория, которая разрешает большее число проблем, другим доводом в пользу гипотезы приоритета Марка, которая признается почти как аксиома, является утверждение, что самое живописующее Евангелие должно быть скорее всего более ранним, так как живость изложения едва ли могла отразиться на существовавшем источнике. Однако нельзя исключать и возможности, что самое живое описание не всегда бывает самым ранним.

Б. Проблемы, связанные с теорией приоритета Марка

1. Первая проблема возникает в связи с утверждением, что Матфей и Лука следуют порядку расположения материала у Марка⁴⁸. Слишком уж неубедительно предположение, что синоптическую проблему легче разрешить, если два других Евангелия сравнить с Марком. Утверждение, что если бы не было Евангелия от Марка, то его главные характеристики можно было бы придумать⁴⁹, не является убедительным, так как невозможно было бы сказать, какой материал у Матфея или у Луки был взят из источника Марка⁵⁰.

2. Вторая проблема возникает в связи со сходством между Евангелиями от Матфея и от Луки и их расхождением с Марком⁵¹. Это сходство какое-то время стало основой теории существования раннего источника Евангелия от Марка (Прото-Марк), с которого Матфей и Лука списали свои Евангелия. Эти соответствия между Евангелиями по-разному расценивались учеными различных школ и направлений. Так, по мнению Барнета Стритера⁵², его можно почти полностью исключить при помощи текстуальной критики, приписав его работе переписчиков. Но другие ученые, которые не признали объяснений Стритера, считают, что Матфей и Лука независимо друг от друга внесли исправления в материал Марка и что сходство между ними объясняется "естественностью" этих редакторских исправлений⁵³. Существует и такое мнение, что "Q" мог частично совпадать с источником Марка, а Матфей и Лука предпочли "Q" Марку, а также и то, что Матфей и Лука знали Евангелие от Марка на арамейском и на греческом языках и исправили греческий текст по арамейскому⁵⁴. Гипотетический характер большинства этих предположений станет вскоре очевидным и заставит признать, что гипотеза приоритета Евангелия от Марка поднимает свои проблемы⁵⁵. В то же время надо также признать, что указанное сходство касается только небольшой части общего материала⁵⁶.

3. Третья проблема касается пропуска у Луки полностью целого раздела в Евангелии от Марка (6.45-8.26). Столь поразителен этот пропуск, что он требует какой-то важной причины, и было предложено четыре вида решения этой проблемы.

(а) Редактор добавил этот раздел к первоначальному Евангелию от Марка, после того, как Лука использовал его как основу для своего Евангелия. Тогда это требует признания гипотезы Прото-Марка, о которой мы уже говорили выше, но почему более поздний редактор включил этот раздел, если его не было в первоначальной копии, не совсем ясно. Во всяком случае Матфей использовал многое из этого материала, что делает более трудным вышеупомянутое объяснение, так как тогда необходимо признать, что Матфей использовал отредактированную форму Евангелия, а не Прото-Марка.

(б) Лука случайно опустил этот раздел, перейдя от повествования о насыщении множества народа в Мк. 6.42-44 к аналогичному эпизоду в 8.19-21. По мнению Вильяма Сандея⁵⁷, древним писателям было гораздо труднее составлять документы, чем современным, особенно при использовании других письменных источников, так как было трудно

сверять материал с громоздкими свитками. А в таком случае вполне вероятны ошибки. Если эти описание этих двух чудес о насыщении множества людей признать повествованиями, дублирующими друг друга, то можно считать, что Лука умышленно опустил одно из них. Однако теория дубликатов представляется весьма уязвимой для критики⁵⁸.

(в) Лука сознательно опустил этот раздел. Это может быть связано с тем, что либо он не отвечал его цели, либо Лука предпочел другой источник или объем книги не позволял ему использовать весь его материал. По мнению Хокинса⁵⁹, здесь можно допустить сочетание случайности и намерения, если Лука сначала случайно опустил этот раздел, а потом понял, что его введение ничего нового не добавит к его повествованию. Однако Винсент Тейлор⁶⁰, который разделяет гипотезу черновика Луки (о чем мы будем говорить ниже), считает, что Лука не посчитал нужным взять этот раздел, когда расширял свое Евангелие материалом из Марка⁶¹.

(г) Лука пользовался поврежденной копией Евангелия от Марка. Согласно этой точке зрения, выдвинутой Стритером⁶², копия Луки содержала только начало раздела, и он должен был соединить поврежденные его части. Стритер признает, что это только предположение, и не очень на нем настаивает⁶³.

То, что Лука опустил этот раздел, отнюдь не является решающим фактором против гипотезы приоритета Марка и не умаляет ее значения.

4. Более сильным возражением против гипотезы приоритета Марка являются вопросы, касающиеся всей ее основы. Возвращение к гипотезе Грисбаха, о которой мы говорили выше, ставит под сомнение утверждение, что первым Евангелием было Евангелие от Марка, и позволяет утверждать, что если считать первым Евангелие от Матфея, то многие проблемы, которые ставит гипотеза приоритета Марка, будут разрешены. Глубокое изучение Штольдом развития, утверждения и тупика, к которому привела гипотеза приоритета Марка, потребует от ее сторонников уделить больше внимания ее основе. Данную теорию уже нельзя больше рассматривать в качестве убедительного критического вывода⁶⁴.

В. Альтернативы гипотезе приоритета Марка

Большинство ученых считает приведенные данные достаточно убедительными в пользу этой теории. Фактически она почти всеми признается убедительным критическим выводом. Конечно, она является краеугольным камнем почти всей синоптической литературной критики. Гипотезы относительно Евангелия от Матфея и от Луки почти всегда основываются на предположении, что оба эти евангелиста использовали Марка как свой источник.

Несмотря на то, что большинство ученых признает теорию приоритета Марка убедительной, в последнее время были предприняты попытки разрешить синоптическую проблему без этой гипотезы. Эти попытки были сосредоточены главным образом на том виде теории, которая считает основным Евангелие от Матфея. Эта идея получила сильную поддержку со стороны Б. Батлера⁶⁵ в 1951 году и позднее В. Фармера⁶⁶ в 1964 году. По мнению Батлера, признание приоритета Матфея позволяет исключить существование "Q". Сила этого аргумента в значительной мере зависит от недопустимости объяснения случаев, где Евангелие от Матфея предстает как более раннее, ссылаясь на "Q". В качестве примера здесь можно привести повествования о проповедовании Иоанна

Крестителя. Так как большинство сторонников критики источников продолжает разделять гипотезу "Q", аргумент Батлера был признан неубедительным.

Фармер также основывал свой подход к синоптической проблеме на приоритете Матфея и возглавил движение возвращения к гипотезе Грисбаха, согласно которой в таком источнике, как "Q", не было необходимости. По его мнению⁶⁷, результаты глубокого изучения текста, как и внутренних структур⁶⁸, делают убедительным предположение, что хронологический порядок Евангелий был Матфей-Лука-Марк. Хотя большинство ученых не считает гипотезу Грисбаха убедительной, она получает все большее признание и, несомненно, поставит под сомнение гипотезу приоритета Марка как убедительного критического вывода.

Среди других ученых, признавших теорию приоритета Матфея, был Л. Вагане⁶⁹, по мнению которого самой ранней была краткая форма Евангелия от Матфея, использованная Марком до появления длинной формы Евангелия от Матфея. Другим главным источником, по мнению Вагане, был источник изречений, использованный Матфеем и Лукой. Это было фактически видоизмененной формой теории двух документов. Другой римско-католический богослов Люсьен Серфо⁷⁰ выдвинул гипотезу Прото-Матфея, но одновременно признавал и господствующее мнение, что наши греческие Евангелия от Матфея и от Луки основаны на Евангелии от Марка.

Неудовлетворенность гипотезой приоритета Марка также привела к ее модификации путем признания пересмотренной формы теории приоритета Прото-Марка⁷¹. Но эта идея не получила широкого признания, так как она сталкивается с теми же возражениями против приоритета Марка, которые вызывает само Евангелие⁷².

Г. Источники Марка

Вообще говоря, критика источников долгое время ограничивалась изучением Евангелия от Марка как основного источника, не уделяя особого внимания его происхождению. Одним исключением можно назвать гипотезу, предложенную Т. Колани⁷³ в 1864 году, согласно которой Марк включил в свое Евангелие ранее существовавший еврейско-христианский апокалипсис (Мк. 13). Эта теория завоевала довольно большое признание в том смысле, что она стала рассматриваться почти что как факт синоптической критики⁷⁴. Главной основой этой теории являются предполагаемые несоответствия в этом отрывке, как мы его теперь имеем, несоответствия с учением Иисуса в других местах и расхождение между этим отрывком и непосредственным контекстом. Но эта гипотеза имеет и своих противников. Так, Бисли-Муррей⁷⁵ изучил развитие этой теории с самого ее начала и показал ненадежность ее оснований. Его работа открывает путь к более традиционному подходу и к признанию того факта, что Сам Иисус употреблял апокалиптический язык. Можно также показать, что предполагаемые несоответствия можно легко объяснить, не прибегая к помощи этой теории. Несмотря на то, что многие продолжают считать практически достоверным существование какого-то раннего источника, эта теория может потерять свой вес. Так, Кренфилд⁷⁶ приходит к выводу, что Мк. 13.5-37 дает в основном учение нашего Господа.

Что касается особых источников повествования о Страстях у Марка, то, по мнению некоторых ученых, Марк использовал два основных источника, один из которых был несемитский, содержащий простое повествование, а другой представлял собой сугубо семитское собрание самостоятельных повествований⁷⁷. Два эти источника, конечно же, были аналогичными, но независимыми друг от друга⁷⁸, и Марк объединил их в своем Евангелии.

Эта теория основывается главным образом на лингвистических и стилистических характеристиках и общем предположении критики источников, что лингвистическое сходство обусловлено общим источником, а расхождение указывает на разные источники. Если признать этот критический принцип, то теория двух источников повествования о Страстях у Марка становится в какой-то мере обоснованной, и можно предположить, что Марк использовал материал из разных преданий. По мнению Тейлора, Марк нашел повествование о Страстях в Риме и включил его в свое Евангелие. Но главным недостатком лингвистического анализа Тейлора является его сложный характер. Его источник А разделен на восемнадцать разделов соответственно семнадцати разделам источника В, многие разделы которого очень короткие⁷⁹. Очевидно, более правильным было бы говорить о редакторском процессе, а не источнике, по крайней мере, что касается его источника В. Здесь надо также сказать, что этот анализ основывается главным образом на наличии или отсутствии семитизмов (которых в А почти нет), но едва ли можно с уверенностью говорить о семитском характере всех примеров, которые приводит Тейлор.

С появлением метода "истории форм" стало обычным отделять повествование о Страстях от остальной части Евангелия, но в последнее время были предприняты попытки соединить этот разрыв при помощи редакционного метода. Это привело к ослаблению исторической достоверности повествования о Страстях и усилению его христологического характера. Единая структура указывает исключительно на Марка⁸⁰. Но тогда становится труднее определить, какими источниками пользовался Марк⁸¹.

Согласно одной из современных теорий, тесно связанных с теорией Прото-Марка⁸², которая теперь почти всеми отвергается, наше Евангелие от Марка было составлено редактором⁸³, соединившим первоначальную форму Евангелия (Мк.1), которая существовала на арамейском языке, с материалом из другого источника. Эта теория едва ли получит признание, но другие менее радикальные теории, которые основываются на группировке домарковского материала, привлекают к себе внимание⁸⁴. Хотя группировка материала в устном предании весьма проблематична, нельзя исключить, что Марк сам собрал материал и составил свое Евангелие.

Вопрос о том, составил ли Марк сам свое Евангелие, или он использовал материал в той форме, в которой он существовал в предании, не имеет большого значения. Более важным является то, почему Евангелие от Марка стало признанным авторитетным текстом. Дискуссии, которые в последнее время поставили вопрос о возможности использования Марком того же источника, который использовали Матфей и Лука⁸⁵, показали сложную природу любого предположения относительно источников Марка⁸⁶.

Были предложены самые разнообразные мнения об использовании Марком источника "Q" (о чем мы будем говорить в следующем разделе), но дискуссия эта не принесла почти никаких существенных результатов⁸⁷. Мы постараемся в дальнейшем продемонстрировать, почему "Q" считается не более чем удобным символом материала, общего для Матфея и Луки, но отсутствующего у Марка, что исключает возможность использования Марком источника "Q". Даже если и существовал какой-то особый письменный документ, который содержал более обширный материал, чем общий материал у Матфея и Луки, у нас все равно нет никакой возможности выделить этот дополнительный материал у Марка. В случаях же, где имеется сходство между Марком и "Q", было бы гораздо правдоподобнее утверждать существование устной основы для этого общего материала⁸⁸, либо предположить, что Марк использовал как Матфея, так и Луку, как это утверждает гипотеза Грисбаха⁸⁹.

Мы уже говорили о доводах за и против участия Петра в составлении Евангелия от Марка, но если довериться преданию, то мы должны иметь более достоверные сведения об источниках автора. Нам, конечно же, нет необходимости думать, что все сведения Марк получил через Петра, но ничто, однако, не исключает и этой возможности⁹⁰. Если Марк был тем юношей, который бежал из Гефсиманского сада⁹¹, то возможно, что он сам знал некоторые события Страстной недели. Но это не более чем догадка. Некоторые ученые не могут согласиться с таким толкованием потому, что признают хронологию Иоанна, согласно которой можно предположить, что тот юноша обязательно должен был знать точный день важнейших событий. Если бы можно было согласовать хронологию Иоанна и синоптиков (о чем мы будем говорить ниже), или если предпочесть хронологию Марка хронологии Иоанна, то эта трудность не возникла бы.

Некоторые ученые пытались выделить те части Евангелия, которые можно было бы приписать Петру. Так, Тернер ссылается на несколько отрывков, в которых используется третье лицо множественного числа, и эти отрывки, по его мнению, можно было бы приписать личному свидетельству Петра⁹². Менсон же пошел дальше и добавил многие отрывки к отрывкам Тернера, потому что они тесно между собой связаны⁹³. Таким образом большую часть материала можно приписать Петру. Остальной же материал мог представлять собой определенные блоки, которые могут указывать на уже существовавший порядок расположения домарковского материала.

Однако нельзя также забывать, что если считать правильным предание об авторстве Марка, он должен был знать многих очевидцев событий, побывав в Иерусалиме, и это во многом помогло ему при составлении Евангелия.

С появлением направления "истории редакций" эти рассуждения были почти полностью отвергнуты, но в связи с возникновением необходимости снова вернуться к синоптической проблеме и пересмотреть отвергнутые решения может также появиться и необходимость снова вернуться к раннему преданию о Петре и Евангелии от Марка.

V. ИСТОЧНИК "Q"

A. Причины ссылок на его существование

Из-за наличия большого немарковского материала как у Матфея, так и у Луки, многие ученые считают, что эти евангелисты должны были пользоваться одним источником. Это мнение основывается на отрицании всякой возможности, чтобы один евангелист использовал материал другого или оба они заимствовали общий, часто лексически очень схожий материал из устного источника. В начале развития теории двух документов второй был назван "Логия" (Logia) и ассоциировался с утверждением Папия, о котором мы говорили выше. Сначала считалось, что этот источник не представлял собой повествования. Но когда было признано, что он являлся повествованием, ибо иначе Матфей и Лука не могли бы зависеть исключительно от Марка и Логии, было предложено назвать его более подходящим термином, символом "Q"⁹⁴. Когда новозаветные штудии привели к выводу, что Евангелия основывались на письменных документах, "Q" как письменный источник был признан более обоснованным и фактически обязательным. Эта гипотеза основывалась на следующих предположениях:

1. Большой объем общего материала у Матфея и Луки (до 250 стихов), отсутствующего у Марка, большая часть которого имеет лексическое сходство, можно объяснить не чем иным, как существованием общего письменного источника⁹⁵.

2. Порядок, в котором Матфей и Лука использовали свой общий материал, почти один и тот же. Однако некоторые отклонения от этого порядка естественно поставили вопрос, кто из них ближе придерживается первоначального порядка в "Q", и мнения ученых здесь расходятся. Те, кто предпочитает Матфея, утверждают, что его литературный метод отличается от свободного художественного метода Луки⁹⁶. Но это противоречит общепризнанной привычке Матфея объединять свои источники. Для Луки, который обычно вводил свои источники "блоками", было меньше оснований, чем для Матфея, изменять порядок⁹⁷. Поэтому, хотя к общему порядку надо подходить с некоторыми оговорками, большинство сторонников гипотезы "Q" считает его достаточно веским доказательством в пользу использования общего источника.

3. Существование так называемых дубликатов у Матфея и Луки также считается подтверждением гипотезы "Q". Это дважды встречающиеся изречения, из которых одно взято у Марка, а другого из-за некоторых вариаций нет, и это требует существования другого источника, который содержал бы аналогичное предание⁹⁸.

4. Иногда сходство у Матфея и Луки выражается в необычных словах и выражениях или в грамматических особенностях".

По мнению Винсента Тейлора, "эти рассуждения позволяют нам считать, что при составлении своих Евангелий Матфей и Лука пользовались письменным источником, содержащим изречения Иисуса"¹⁰⁰. Но не все ученые считают, что "Q" представлял собой единый источник. Так, В. Буссман¹⁰¹, например, разделяет его на два источника, арамейский "R" и греческий "T". Последний использовался Матфеем и Лукой почти без изменений, а первый - со значительными вариациями. Однако эта теория не завоевала широкого признания¹⁰². По мнению В. Л. Нокса¹⁰³ некоторая часть материала из источника "Q" существовала сначала в виде своеобразных трактатов и имел два раздела, которые в общем соответствуют источникам Буссмана. Концепция единого источника потеряла свою вескость из-за тенденции считать "Q"

Автор предположил, что подлинное собрание изречений должно быть объединено в пять книг, в соответствии с расположением у Палия и общепринятым у иудеев, как в Пятикнижии, общим материалом, использованным Матфеем и Лукой, без уточнения представлял ли он собой один или много источников¹⁰⁴.

Из-за проблем, которые ставят источники "Q", Вагане¹⁰⁵ вообще отказывается от "Q" и заменяет его другим источником (Sg), который, по его мнению, лучше объясняет дублированное предание. Этот источник отличается от "Q" как своим характером, так и объемом. Он состоит главным образом из того рода изречений, которые Лука включил в свой документ "путешествий" (9.51-18.14), в большинстве своем такими же, как у Матфея, но многие стихи которого Матфей и Лука включают каждый по-своему. Считается, что этот источник, подобно Прото-Матфею Вагане, существовал в форме пяти книг, которые различались как лексически, так и стилистически. Эта теория основывалась на предположении Вагане, что первым было написано арамейское Прото-Евангелие от Матфея, а это требует существования другого источника для канонических Евангелий. По его мнению оба эти ранних источника были использованы евангелистами в их греческой форме. Но "Sg" Вагане не более убедителен, что касается содержания, чем "Q", который он заменяет и неизбежно должен зависеть от выбора того, кто его предлагает¹⁰⁶.

Еще одна гипотеза была недавно выдвинута П. Паркером¹⁰⁷, который называет первоначальный документ символом "K" (фактически Прото-Матфей) и допускает существование второго источника "Q". Его основная идея заключается в том, что Матфей

и Марк использовали "К", а Лука узнал его только через Марка. Однако он считает, что и Матфей, и Лука использовали "Q"¹⁰⁸.

Из-за возвращения к гипотезе Грисбаха гипотеза "Q" была подвергнута большой критике. Несомненно, что, если Лука использовал Матфея, то пропадает необходимость в "Q"¹⁰⁹. Тем не менее, широкое признание "Q" заставило некоторых ученых определить его богословие¹¹⁰.

Б. Содержание "Q"

Среди сторонников "Q" мнения ученых относительно точных деталей его содержания весьма расходятся¹¹¹, но это не касается главных разделов. Ниже мы приводим основные отрывки, которые, как считается, относятся к "Q", хотя многие ученые дополняют их и другими отрывками, где лексическое сходство менее выражено или где только один евангелист использовал этот материал. Но эти последние детали надо считать гипотетическими.

1. Приготовление

Проповедь Иоанна о покаянии (Лк. 3.7-9; Мф. 3.7-10). Испытание Иисуса (Лк. 4.1-13; Мф. 4.1-11).

2. Изречения (Нагорная проповедь) Блаженства (Лк. 6.20-23; Мф. 5.3-4, 6, 11-12). Любовь к врагам (Лк. 6.27-36; Мф. 5.39-42, 44-48; 7.12). Об осуждении (Лк. 6:37-42; Мф. 7:1-5, 10:24-25; 15:14). Слушающие и исполняющие Слово (Лк. 6.47-49; Мф. 7.24-27).

3. Повествования

Слуга сотника (Лк. 7.1-10; Мф. 8.5-10, 13). Вопрос Иоанна Крестителя (Лк. 7.18-20; Мф. 11.2-3). Ответ Господа (Лк. 7.22-35; Мф. 11.4-19).

4. Об ученичестве

Его цена (Лк. 9.57-60; Мф. 8.19-22). Миссионерское поручение (Лк. 10.2-12; Мф. 9.37-38; 10.9-15). Проклятия на непокорные Галилейские города (Лк. 10.13-15; Мф. 11.20-24).

5. Разные изречения

Образец молитвы (Лк. 11.2-4; Мф. 6.9-13). Об ответах на молитву (Лк. 11.9-13; Мф. 7.7-11). О спорах по поводу веельзевула (Лк. 11.14-22; Мф. 12.24-32). О нечистых духах (Лк. 11.24-26; Мф. 12.43-45). Знамение пророка Ионы (Лк. 11.29-32; Мф. 12.38-42). О свете (Лк. 11.33-36; Мф. 5.15; 6.22-23).

6. Поучение

Предостережение против фарисеев (Лк. 11.37-12.1; Мф. 23.1-36).

7. Дальнейшие изречения

О безбоязненном исповедании (Лк. 12.2-12; Мф. 10.19).

О заботах о земном (Лк. 12.22-34; Мф. 6.19-21,25-33).

О верности (Лк. 12.39-46; Мф. 24.43-51).

О знаменьях века сего (Лк. 12.51-56; Мф. 16.2-3).

О примирении с соперниками (Лк. 12.57-59; Мф. 5.25-26).

8. Притчи

О горчичном зерне и закваске (Лк. 13.18-21; Мф. 13.31-33).

9. Другие изречения

Осуждение Израиля (Лк. 13.23-30; Мф. 7.13-14; 8.11-12; 25.10-12).

Плач о Иерусалиме (Лк. 13.34-35; Мф. 23.37-39).

Цена ученичества (Лк. 14.26-35; Мф. 10.37-38; 5.13).

О служении двум господам (Лк. 16.13; Мф. 6.24).

О законе и разводе (Лк. 16.18; Мф. 5.32).

О соблазнах, прощении и вере (Лк. 17.1-6; Мф. 18.6-7, 15, 21-22).

День Сына Человеческого (Лк. 17.22-27, 33-37; Мф. 24.26-28, 37-39).

Хотя многие сторонники основной теории двух документов считают эту схему гипотетической, разные ученые предложили свои ее модификации, которые тем не менее не изменяют основного характера документа. Самым важным является вопрос, включал ли этот документ в себя повествования о Страстях, хотя большинство критиков считает, что не включал.

Дальше мы увидим, что воспроизведенный источник "Q" представляет собой документ, в котором почти нет явной связи и крайне мало повествовательного материала. Включение повествования об исцелении слуги сотника несомненно вводит в заблуждение. Кроме того, в нем отмечается явное преобладание отдельных изречений без видимой структуры, которая бы их объединяла.

Предложенный порядок расположения материала у Луки выражает общепринятое мнение, что он написал свое Евангелие до Матфея¹¹². Но тогда возникает несколько проблем. Во-первых, это значит, что составитель "Q" почти не обращал внимания на хронологическое или тематическое расположение материала, и его главной целью было сохранить учение Иисуса, не придавая большого значения его последовательности. Во-вторых, это значит, что у него не было причин включать повествования о Страстях. Однако трудно поверить, чтобы первоначальный документ мог существовать в такой форме, но проблема эта, конечно же, упрощается, если признать теорию разных трактатов, составлявших материал "Q". Однако, как мы говорили выше, множество вариантов "Q" сильно ослабляет вес всей этой гипотезы.

Может быть, более верным будет считать, если признать гипотезу приоритета Марка, что только часть "Q" сохранилась у Матфея и Луки, если судить по аналогии использования ими обоими материала Марка. Сторонники теории двух документов утверждают, что

Евангелие от Марка можно восстановить по Евангелию от Матфея и от Луки¹¹³ и поэтому можно считать, что этот же метод можно применить и к "Q". Но источник, который мы имеем, и источник, который является абсолютно гипотетическим, это далеко не одно и то же.

Поразительно различие методов использования "Q" у Матфея и Луки. Также поразительно, что в предложенной выше схеме только один довольно длинный раздел имеет одинаковый порядок расположения материала у Матфея и у Луки, т.е. изречения из Нагорной проповеди, которые, по мнению Хокинса¹¹⁴, составили основу учения Иисуса. Но именно здесь становится особенно заметным то, что согласно общепризнанной теории источников, Матфей не только сгруппировал этот материал по темам, но и ввел другой материал в свой раздел изречений из других контекстов "Q" и из своих собственных особых источников.

Было предложено много объяснений, почему в некоторых отрывках "Q" имеется большое сходство, а в других - большое различие с Евангелиями. Винсент Тейлор¹¹⁵ предлагает четыре объяснения:

- (1) редакторские модификации¹¹⁶;
- (2) разные редакции¹¹⁷;
- (3) параллельные версии¹¹⁸;
- (4) теории множества вариантов "Q"¹¹⁹.

Он считает, что выбирать надо между вариантами (3) и (4), и вместе с другими сторонниками критики источников он предпочитает вариант (3), согласно которому, по Стритеру, "Q" и М частично совпадают. В этих случаях Лука следовал "Q", а Матфей - М. Но существование этих различных объяснений подчеркивает тот факт, что гипотеза "Q" имеет свои неразрешенные проблемы.

Идея разных редакций отодвигает проблему на один шаг назад. Так, если Лука использовал "Q1", а Матфей - "Q2", то тогда надо предположить существование "Прото-Q", из которого произошли обе редакции, в случае если "Q2" является отредактированной формой "Q1". Эту последнюю идею поддерживает Дж. Браун¹²⁰, который считает "Q" Матфея пересмотренной с церковной точки зрения формой материала "Q" Луки. Но трудно понять, как эта теория разных редакций может избежать проблем, которые имеет любая теория, согласно которой Лука использовал Матфея и наоборот.

В. Проблемы источника "Q"

Мы уже говорили об аналогичных отрывках у Матфея и Луки, но отсутствующих у Марка, и это приводилось как возражение против теории приоритета Марка. Но эти данные можно было бы считать подтверждением той теории, согласно которой Лука использовал Матфея (или наоборот), и тогда пропадает основание для существования "Q"¹²¹

Тем не менее согласиться с такой теорией трудно, потому что тогда становится непонятным, почему изменен порядок последовательности изречений Иисуса у Матфея. Это изменение могло быть вызвано желанием Луки сохранить исторический фон изречений, тогда как у Матфея порядок их был тематический, хотя такая теория

предполагает, что у Луки были другие сведения о ситуации. И действительно, основная проблема расположения материала "Q" у Луки заключается в том, что у него она более естественная, чем у Матфея. Или, иначе говоря, тематическое расположение, будучи менее естественным, должно быть вторичным, и поэтому материал Матфея не мог быть основой для Луки. Несомненно, что первоначальный порядок материала "Q" имеет первостепенное значение¹²². Тогда приоритет Матфея и обоснованность существования "Q" теряют смысл (raison d'être). Если же считать "Q" устным материалом, а не письменным¹²³, то существование "Q" как самостоятельного источника трудно себе представить, да и едва ли необходимо.

Однако классическая теория источников у Марка и "Q", как ее краеугольный камень, исключает идею использования Лукой материала Матфея и по другим соображениям. Нет необходимости придавать большое значение тому аргументу, что Лука не опустил бы так много материала Матфея, если бы он знал его¹²⁴, потому что Лука несомненно писал, преследуя особую цель, и мог опустить из своего источника все, что хотел. Другим аргументом является то, что некоторые изречения у Луки выражены в более примитивной форме, чем аналогичные изречения у Матфея¹²⁵, но слабость этого аргумента заключается в трудности определить приоритет. Так, можно в равной мере говорить, что все Евангелие от Матфея в целом выглядит более ранним, чем Евангелие от Луки, как, например, судя по его еврейско-христианскому акценту. Кроме того, можно показать, что Лука использовал материал Марка почти в том же самом порядке, в каком он стоит в Евангелии. Если же он использовал Матфея, то считается, что здесь он применил совсем другой метод. Однако непонятно, почему он не мог изменить свой метод соответственно своей цели. У нас слишком мало данных, чтобы с уверенностью говорить о литературных методах Луки¹²⁶. Кроме того, согласно предложенной гипотезе, Лука ввел больше материала Матфея, чем Марка, если пренебречь повествованиями о Страстях. Из этого можно сделать вывод, что, если Матфей помещает какие-то изречения из своего общего материала в контекст Марка, то Лука помещает их в другой контекст. Но этот аргумент можно использовать в двух направлениях. Либо оба евангелиста использовали "Q", но избрали для него разные контексты, либо Лука использовал материал Матфея, но расположил его в другом порядке. Но можно ли с уверенностью считать первое более вероятным, чем второе? Оно требует доказательства, если считать его подтверждением гипотезы "Q".

Другой проблемой теории "Q" является отсутствие литературы того времени, которая была бы аналогична такому типу документа, как предполагаемый "Q"¹²⁷. Это безусловно не было Евангелие, так как в нем нет самого характерного признака евангельской формы - повествования о Страстях¹²⁸. Хотя можно допустить существование документа, содержавшего главным образом учение, как это показывает апокрифическое Евангелие Фомы¹²⁹.

Учение Иисуса, естественно, имело такое же первостепенное значение для ранних христиан, как и для гностиков, и на первый взгляд может показаться, что аналогичная форма гностического Евангелия Фомы и предполагаемого "Q" является сильным аргументом в пользу первого. Но достаточно ли здесь близка аналогия? Если, что, по-видимому, самое вероятное, Евангелие Фомы содержит главным образом выдержки из наших письменных Евангелий, то оно сразу же теряет аналогию с "Q", который, несомненно, не имеет такой основы. Это значит, что форма Евангелия Фомы была продиктована принципом выбора, что исключено в случае "Q". Гностического составителя Евангелия не интересовал исторический контекст и поэтому он исключает весь повествовательный материал¹³⁰. А в "Q" не только имеется несколько повествовательных разделов, но и отсутствует догматическая цель Евангелия Фомы. Это

говорит только о том, что в гностических кругах собранию изречений придавалось большое значение, как и среди ортодоксальных христиан¹³¹. В то же время существование документа, подобного "Q", в I век после Р.Х. надо считать уникальным. Уникальность документа "Q", конечно же, не противоречила бы этой гипотезе, если бы она имела достаточно убедительных оснований предполагать существование нового типа литературы. Однако существование источника "Q" является гипотетическим, не подтвержденным никакими внешними данными материалом и поэтому не может быть надежной основой для концепции уникального документа.

Некоторые ученые, которые не признают гипотезы использования Лукой материала Матфея, отвергают "Q", считая, что Лука использовал арамейский текст Прото-Матфея, как, например, утверждает теория Вагане, о которой мы говорили выше¹³². Но большинство ученых, которые продолжают поддерживать гипотезу "Q" только номинально, а не по существу, считают ее лишь удобным символом для общего материала Матфея и Луки¹³³.

Недавно были предприняты попытки проанализировать "Q" при помощи статистических методов. Но этот метод не смог ответить на вопрос, представлял ли собой "Q" составной¹³⁴ или единый документ¹³⁵. Это только лишний раз показывает, что любой анализ гипотетического источника имеет свои проблемы.

Появление метода "истории редакций" в подходе к Евангелиям привело к попыткам применить этот метод к "Q"¹³⁶. Но этот подход был отвергнут на том основании, что такой метод не может быть применен к изучению документа, которого мы не имеем¹³⁷.

Г. Возможная цель "Q"

Для сторонников гипотезы "Q" существенным является выяснить мотив его появления, и обычно это делается ссылкой на катехизические нужды ранней Церкви. Нетрудно понять, сколь полезно было собрание изречений Иисуса в первых общинах. Большинство сторонников "Q" ставят акцент на практические вопросы христианского обучения. Так, источник "Q", если он существовал, представлял собой своего рода первое руководство для учеников, которое основывалось на авторитете Самого Господа. Оно должно было помогать разрешать многие спорные проблемы, возникавшие в связи с распространением христианства в языческие страны¹³⁸. Так, например, в "Q" есть отрывки об Иоанне Крестителе, о его проповеди покаяния, его вопросе к Иисусу и о Его мессианском служении и об ответе Самого Иисуса Иоанну. Несомненно, что этот материал мог разрешить проблемы связи учеников Иоанна с христианской Церковью. Также и отрывки, в которых дается учение нашего Господа о подати, имели практическое значение для выполнения христианского долга перед государством.

Совсем недавно большое внимание было уделено богословию "Q" для более точного определения его цели¹³⁹. Конечно, можно предположить, что этот документ имел целью дать особую точку зрения или исправить некоторые искажения учения, но учитывая крайне гипотетический характер источника "Q", едва ли можно получить убедительные результаты.

Если признать эти возможные цели, то осуществить их можно было и другими путями. Учение по этим важным вопросам могло входить в процесс устного наставления, а не быть изложено в письменном документе. С другой стороны, эту же цель могли осуществлять уже составленные Евангелия, но тогда встает вопрос, мог ли "Q", если он существовал, быть более важным, чем Евангелие от Марка и от Луки.

Д. Ценность гипотезы "Q"

Можно сказать, что самое большое значение эта гипотеза имеет для христианского свидетельства, так как "Q" приближает письменные свидетельства ко времени Иисуса. В. Тейлор считает¹⁴⁰, что ценность "Q" заключается в следующем:

1. Он является самым ценным источником учения Иисуса, хотя надо заметить, что учение было записано и в других источниках.
2. Он позволяет глубже понять характер Иисуса. Многие изречения являются автобиографичными по характеру, показывающими духовное самосознание Иисуса (ср. Мф. 11.27; Лк. 10.22). Есть много ссылок на природу, показывающих ее реальную ценность. Много изречений стоят в поэтической форме¹⁴¹. Есть указания на исцеления, чудеса и посещения Иерусалима, не записанные в Евангелии, которые заканчиваются плачем о Иерусалиме.
3. Он показывает заботу нашего Господа об общинной жизни, особенно в селах, и это настолько сильно выражено, что, по мнению Крама¹⁴², документ "Q" должен был появиться в сельской местности.

Хотя сам Тейлор предостерегает против переоценки значения "Q", многие критики источников склонны придавать этому гипотетическому источнику большее значение, чем двум каноническим Евангелиям, которые содержат этот материал. Но нельзя забывать, что эти Евангелия получили авторитет, который "Q" никогда не имел, или даже если и имел, то не настолько высокий, чтобы сохранить его¹⁴³.

Е. Дата и место происхождения

Гипотетический характер источника "Q" не позволяет точно определить его дату происхождения. Поэтому предположение Б. Стритера¹⁴⁴ (и затем Менсона¹⁴⁵), что он был написан около 50 г. от Р.Х., возможно, в Антиохии, является только предположением, а так как у нас нет более убедительных данных, то оно так и остается только предположением. Во всяком случае обычно принято считать, что "Q" не мог появиться позже 60 г. от Р.Х.¹⁴⁶

Ж. Авторство "Q"

Установить авторство некоторых имеющихся новозаветных писаний трудно, но вдвойне трудно говорить об авторе гипотетического источника. Предложенные гипотезы основывались главным образом на утверждении Папия, приведенном у Евсевия, о котором мы говорили выше. Согласно традиционной точке зрения, Папий утверждал, что Матфей написал свое Евангелие (τα λογία /ta logia/) на еврейском диалекте, но после признания "Q" Логию Папия стали естественно отождествлять с этим источником. Если такое отождествление правильно, то оно является самым ранним свидетельством не только в пользу авторства "Q", но и самого его существования. Если, в таком случае, предположить, что Матфей не писал своего Евангелия и, если пойти дальше, писатель этого Евангелия использовал "Q", то это несомненно очень поможет объяснить, почему имя Матфея было приписано всему Евангелию, если было известно, что он был автором одного из его источников. Но кроме сомнительного утверждения Папия, в раннехристианской истории ничто не предполагает, чтобы Матфей написал только часть Евангелия, которое ему приписывается. Кроме того, тогда надо объяснить, почему такой апостольский источник, как "Q", уступил свой авторитет двум, как считается,

неапостольским Евангелиям¹⁴⁷. Если Папий имел в виду наше каноническое Евангелие, а не "Q", то безнадежно искать автора гипотетического источника "Q". Он должен остаться одним из первохристианских анонимов, может быть, даже самым великим. Возможно, что это является еще одной причиной, хотя ни в коей мере не решающей, сомнительности ценности гипотезы письменного источника "Q".

3. Заключение

Как видно из сказанного выше, единого мнения относительно источника "Q" не существует. Однако, справедливости ради надо сказать, что многие ученые продолжают считать его, несмотря на трудности, которые он ставит, самым разумным объяснением происхождения двойного предания (Мф./Лк.). Кроме этой теории одного источника и другой теории, предполагающей, что оба автора заимствовали материал из устного предания, существуют другие различные предположения. Возможно, что Лука использовал Матфея, хотя само по себе это трудно допустимо. Может быть, лучше будет считать, что первые катехизические наставления включали в себя многое из учения Иисуса и приняли твердую форму. Из этого следует, что "Q" мог существовать в устной форме достаточно определенного характера, что объясняет как лексическое сходство, так и различие. Но можно также предположить, что часть материала изречений была записана в форме кратких заметок и затем использована Матфеем и Лукой в дополнение к другим устным преданиям. Одним из преимуществ этого предположения является то, что оно исключает четкое разграничение между "Q" и особым материалом Матфея и Луки. В области гипотетического изучения бессмысленно быть догматиком. Символ "Q" может быть использован как удобное обозначение общего материала, и каждому исследователю должна быть предоставлена свобода считать его по своему усмотрению либо письменным, либо устным материалом, либо комбинацией обоих.

VI. МАТЕРИАЛ, СОДЕРЖАЩИЙСЯ ТОЛЬКО У МАТФЕЯ

Согласно гипотезе четырех документов, Матфей использовал, кроме Марка и "Q", другие источники, которые либо не знали, либо не использовали другие евангелисты¹⁴⁸. Этот уникальный материал, который отличает это Евангелие от других, явился определяющим в дискуссиях об исторической ценности всего Евангелия в целом¹⁴⁹. Его можно разделить на три подгруппы: (а) собрание изречений¹⁵⁰; (б) testimonia (свидетельства); (в) повествования о Рождестве; (г) другие повествования.

А. Собрание изречений ("М")

Предложенный Стритером для Евангелия от Матфея источник "М"¹⁵¹ состоял из изречений, которые нельзя с уверенностью отнести к "Q" из-за отсутствия тесных аналогий между Матфеем и Лукой. Стритер приписывает этот источник М Иерусалиму из-за преобладания в нем еврейских характеристик.

1. Причины признания этого источника

(1) Основываясь на сходстве тем у Матфея и Луки, как и многих случаях расхождения лексических форм, было предложено считать, что источник, который в этих случаях частично совпадает с "Q", является причиной как сходства так и расхождения. Иными словами, эти разделы нельзя с уверенностью отнести к "Q", и поэтому они, видимо, были взяты из другого параллельного источника, который использовал только Матфей.

(2) Некоторые ученые считают, что эта теория основывается на методе Матфея соединять свой источник Марка с "Q" и поэтому позволяет думать, что он то же самое сделал с "M" и "Q". В подтверждение этого процесса В. Тейлор¹⁵² ссылается на Мф. 4.11; 10.9-15; 12.22-32; 13.31-32.

(3) Если Матфей соединил "M" и "Q", то Лука, следуя своему методу использования одного источника, очевидно, предпочел "Q". Тогда это объясняет как расхождения, так и принципы выбора двух евангелистов¹⁵³.

(4) На основании структуры и стереотипных объяснений можно говорить о различии между изречениями "M" и "Q"¹⁵⁴.

Являются ли эти причины достаточным основанием для предположения о существовании особого источника, зависит от различного подхода к этой проблеме. Например, если признать, что Евангелие от Матфея было написано до Евангелия от Луки, то доводов в пользу "M" становится меньше, во всяком случае в той форме, в которой их предлагает Стритер. Тогда труднее становится отличить уникальные изречения Матфея от изречений "Q". Просто этого не надо будет делать. Следовательно те, кто отрицает существование "Q", обычно отрицают и "M", во всяком случае как письменный источник¹⁵⁵, хотя символ этот можно продолжать использовать для материала, содержащегося только у Матфея. Кроме того, трудно решить, в какой степени взаимодействие устного предания и письменных источников могло создать параллельные предания с их сходством и различием, которые пытается объяснить гипотеза источников "M" и "Q"¹⁵⁶. в лучшем случае источнику "M", в любой из его предложенных форм, не хватает логической связи¹⁵⁷, и поэтому трудно понять, как он мог быть первоначально составлен.

2. Главные характеристики источника

Мы уже говорили о еврейском характере Евангелия от Матфея, но здесь надо отметить, что этот еврейский акцент наблюдается в отрывках, аналогичных и у Луки, хотя чаще всего в материале, содержащимся только у Матфея. Примером первого может служить утверждение о законе и пророках (Мф. 5.17-19; Лк. 16.17). У Матфея написано: "Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков; не нарушить пришел Я, но исполнить. Ибо истинно говорю вам: доколе не пройдет небо и земля, ни одна йота или ни одна черта не пройдет из закона, пока не исполнится все. Итак, кто нарушит одну из заповедей сих малейших и научит так людей, тот малейшим наречется в Царстве Небесном; а кто сотворит и научит, тот великим наречется в Царстве Небесном". У Луки же это стоит в значительно более краткой форме и в совершенно другом контексте: "Но скорее небо и земля пройдут, нежели одна черта из закона пройдет". И далее Лука пишет в другом контексте: "Небо и земля пройдут, но слова Мои не пройдут" (21.33; ср. Мф. 24.35; Мк. 13.31). Дальше мы увидим, что то, что ясно сказано у Матфея, предполагается и у Луки, хотя и с меньшим акцентом, так как он имеет в виду главным образом языческих читателей.

Примеры иудаистического акцента в собственном материале Матфея можно увидеть в отдельных изречениях в контекстах "Q", таких как, например, в отрывках о погибших овцах дома Израилева (10.6) и в собрании изречений Матфея, как в утверждении о новом и старом в конце раздела притч (13.52), и далее в притчах о брачной одежде, о десяти девах, об овцах и козлах (22; 25). Изречения о Моисеевом седалище (23.2) и о двенадцати престолах Израилевых (19.28) относятся к этой же категории.

Если "М" существовал как источник, то его основной отличительной чертой является еврейский характер.

3. Возможное содержание источника

Так как существование "М" является еще более гипотетическим, чем "Q", и это признается даже сторонниками этой теории, то становится невозможным определить его первоначальное содержание¹⁵⁸. Можно только предположить, что это был материал собрания изречений, типичный только для Матфея. В случае же использования "Q" нельзя предположить, чтобы весь материал, который первоначально входил в "М", сохранился в Евангелии от Матфея. Приведенное ниже содержание надо рассматривать, даже с точки зрения критики источников, как весьма гипотетичное.

(1) Поучение содержит материал, который был главным образом антифарисейским и который был включен Матфеем в Нагорную проповедь. По мнению Мак-Нейла¹⁵⁹, сначала существовали две проповеди в письменной форме, вариант Луки и данное матфеевское поучение¹⁶⁰. Матфей, очевидно, объединил эти две формы.

(2) Считается, что такое же антифарисейское поучение, введенное в Мф. 23, также является объединением двух источников.

(3) Некоторые части миссионерского поручения отсутствуют в "Q", или, иными словами, у Луки.

(4) Собрание притч включало в себя такие, как о плевелах, о сокровище в поле, о драгоценной жемчужине, о неводе (Мф. 13), о немилосердном рабе (Мф. 18.23-25), о работниках в винограднике (20.1-16), о двух сыновьях (21.28-32), о брачной одежде (22.11-14), о девах (25.1-13) и о овцах и козлах (25.31-33). Стритер добавляет еще три притчи, аналогичные Луке, о потерянной овце (18.10-14), о брачном пире (22.1-10) и о талантах (25.14-30).

Кроме этих основных характеристик, многие другие изречения приписываются также особому источнику Матфея (напр., 12.11-12; 13.52).

4. Ценность источника "М"

Сторонники теории четырех источников обычно утверждали, что она может показать сравнительную ценность разных источников, которые располагаются по нисходящей степени важности, и естественно, что Марк и "Q" заняли первое место, а весь другой материал источников рассматривался как менее важный. И поэтому неудивительно, что признаки, которые предлагается считать отражением позднейшего еврейско-христианского влияния, отражены в "М", особенно в виду явно еврейского тона, наряду с такими другими влияниями, как учение Иоанна Крестителя¹⁶¹. Но вескость этого метода оценки зависит от признания того, являются ли источники Марк и "Q" достаточными критериями для оценки первоначальных документов. А это значит, что весь материал, который от них отличается, должен рассматриваться с предвзятостью. Эта тенденция в своей развитой форме ставит под сомнение все факты и изречения, которые имеются только у одного автора.

Винсент Тейлор¹⁶², который признает существование "М", по крайней мере как устное предание, если не как письменный источник, объясняет еврейский характер Евангелия от Марка. Но если эта еврейская окраска связана с собственным выбором Матфея, то многое

становится ясным. Автор, или "редактор", Евангелия мог проявить больше личной инициативы, чем ему отводят многие критики источников. Более современное движение "истории редакций", которое считает писателей богословами, допускает такую личную инициативу. Те же, кто рассматривает "М" как символ всего устного предания, конечно же, не признают этого мнения, и это является причиной того, что они склонны использовать термин "слои" /strata/, а не "источники" /sources/¹⁶³.

5. Датировка и место происхождения

Всякий ученый, который пытается выяснить время и место происхождения "М", прекрасно понимает, что он может полагаться только на свои рассуждения. Стритер¹⁶⁴ предлагает дату около 65 года, а место происхождения - Иерусалим. Дата может быть установлена только произвольно, хотя и предшествовать изданию Евангелия, и поэтому, естественно, после Марка и "Q". Место происхождения можно определить по его еврейским характеристикам, хотя еврейское влияние было сильным не только в Иерусалиме. Вопрос этот не имеет большого значения для изучения происхождения Евангелия, так как его решение основывается исключительно на предположениях.

Б. Книга свидетельств (testimonia)

Многие цитаты из Ветхого Завета в Евангелии от Матфея можно разделить на две четкие группы. Большинство из них воспроизводят более или менее точно текст Септуагинты или, по крайней мере, греческого перевода еврейского текста¹⁶⁵. Небольшая группа цитат, приблизительно 12, несомненно взята из еврейского текста. Эти цитаты приведены только у Матфея, кроме одной, которая имеется также у Марка и Луки (а именно, отрывок о глазе, вопиющем в пустыне, приписанный Иоанну Крестителю - Мф. 3.3; Мк. 1.2-3; Лк. 3.4-6). Другими цитатами являются: повествования о Деве (1.23), о Вожде из Вифлеема (2.6), о воззвании из Египта (2.15), о Глазе в Раме в применении к убийству невинных младенцев (2.18), о наречении Назореем (2.23), о народе, сидящем во тьме, который увидел свет (4.15-16), о Том, Кто "взял на Себя наши немощи", в применении к служению исцеления (8.17) отрывок о Рабе, показывающий миролюбивое отношение Иисуса (12.18-21), утверждение о притчах (13.35), а также о Царе Иудейском, грядущем на ослице (21.5) и о тридцати серебряниках (27.9).

Так как каждая из этих цитат вводится одной и той же формулой: "тогда сбылось реченное..", было высказано предположение, что, кроме цитат в других местах Евангелия, существовало отдельное собрание ветхозаветных цитат. По мнению Ф. Бер-кита¹⁶⁶ и Дж. Р. Гарриса¹⁶⁷, этот вид собрания существовал в то время в еврейском мире¹⁶⁸. Они считают, что Матфей взял эти цитаты из арамейского собрания свидетельств. В некоторых случаях (например, 1.23) цитата отличается как Септуагинты от текста, так и еврейского, что можно, по-видимому, объяснить арамейским влиянием. Тогда это будет говорить в пользу арамейского оригинала. Мак-Нейл¹⁶⁹ считает же наоборот, что этот источник мог быть переведен на греческий язык до его использования Матфеем.

Гипотеза собрания свидетельств (testimonia) поддерживается интересом первых христиан к ветхозаветному свидетельству о Христе¹⁷⁰. Поэтому вполне вероятно, что такое христианское собрание существовало. Однако некоторые характеристики этой гипотезы не находят подтверждения.

1. На основании утверждения Папия о существовании Логии Матфея, Беркит и Гаррис считают, что Матфей был автором подобной книги свидетельств, но это маловероятно, так

как Папий употребляет это слово по отношению к Иисусу, а не ветхозаветным изречениям (Logia)¹⁷¹.

2. Кроме того, эта теория ничего не принимает во внимание о раннехристианских параллелях, хотя доподлинно известно, что подобные "свидетельства" (testimonia) существовали во времена Тертуллиана и Киприана. А также эти более поздние книги дают совершенно другой образец последовательности и языка, чем тот, который мы имеем в Евангелии от Матфея¹⁷².

3. Некоторые, из этих "изречений" не были понятны, если они существовали отдельно от контекста, хотя нельзя исключить возможности, что им давались толкования. Христианский интерес к ветхозаветным "свидетельствам", как указывает Ч. Г. Додд¹⁷³, в большей степени был обращен на наиболее важные повествовательные отрывки, чем на изречения.

4. Сторонники этой теории не уделяют должного внимания связи этих цитат с контекстом у Матфея. А может быть эти "изречения" сами приходили на память, когда автор составлял Евангелие, как, например, цитата из Ос. 11.1 ("из Египта вызвал сына Моего"), с целью показать, что бегство из Египта было божественно предсказанным событием¹⁷⁴. Каким бы странным ни казалось это толкование для современных стандартов, вполне возможно, что писатель вспомнил этот отрывок из Осии, когда думал о самом этом событии. Либо автор выбирал свои события, чтобы подтвердить "свидетельства" (testimonia), но это маловероятно¹⁷⁵.

По мнению В. Л. Нокса¹⁷⁶ не все "свидетельства" (testimonia) взяты из одного источника. Первые пять из цитируемых только у Матфея включены в повествования о Рождестве и входили в тот источник. Из других шести четыре входили в другой источник, содержащий "свидетельства", а две были добавлены из еще одного источника, возможно, устного¹⁷⁷. Но наличие таких вариантов делает всю эту гипотезу менее убедительной¹⁷⁸. Даже если все нужные отрывки входили сначала в источник "свидетельств" (testimonia), то едва ли их было достаточно для составления книги.

Гипотеза Матфеевской школы, о которой мы говорили выше, когда обсуждали цель Евангелия¹⁷⁹, основывалась главным образом на показании Матфеем исполнения пророчеств Ветхого Завета. Толкование выбранных "свидетельств" (testimonia) было основным методом в новозаветной апологетике этой школы¹⁸⁰, и поэтому интерес Матфея к "изречениям" не удивителен. Но эта гипотеза не является наиболее правдоподобным объяснением интереса автора к толкованию. Если Матфей относился к группе, которая, подобно людям из Кумрана, занималась таким толкованием, то легко понять, почему столько текстов естественно приходило ему на ум, когда он писал свое повествование¹⁸¹. Но почему он предварял одну группу цитат специальной формулой, а другую нет? По-видимому, это делалось специально, чтобы привлечь внимание к исполнению пророчеств, которые христианские апологеты толковали с мессианской точки зрения.

В. Повествование о Рождестве у Матфея

Хотя это повествование рассматривается под отдельным подзаголовком, иногда его считают частью большого цикла повествований, характерных только для Матфея¹⁸². Однако полезно будет рассмотреть это повествование отдельно.

1. Повествование о Рождестве у Матфея совершенно иное, нежели у Луки, и несомненно взято из другого источника. Матфей уделяет больше внимания Иосифу, тогда как Лука - Марии.

2. Так как в этих повествованиях очень велик интерес к Ветхому Завету, Нокс считает, что "каждое повествование переплетено со "свидетельствами" (testimonia) из Ветхого Завета"¹⁸³. Это слишком смелое утверждение, но несомненно, что древняя Церковь придавала особое значение ветхозаветным пророчествам о пришествии Христа, и это отразилось на форме, в которой сохранилось это предание. Но также не исключено, что сам автор первым записал эти особые предания¹⁸⁴ и сам ввел соответствующие "свидетельства", о чем мы говорили выше.

3. Было также выдвинуто предположение, что это повествование появилось в связи с христианизацией повествования о Моисее и Израиле¹⁸⁵, образовав своего рода комментарий к ним. Но хотя интерес к Ветхому Завету бесспорен, трудно допустить, чтобы Ветхий Завет стал основанием для составления повествований¹⁸⁶. В этом случае подобная компиляция подверглась бы тщательной проверке.

4. Часто считается, что повествование о Рождестве у Матфея не является историческим, а было написано позже с догматической целью приукрасить пришествие Иисуса. Однако такой взгляд в большей степени связан с непризнанием сверхъестественного и неверием в непорочное зачатие, чем с исторической оценкой¹⁸⁷.

Тем не менее надо сказать, что родословие у Матфея вызывает некоторые трудности из-за его стилизованной формы и непонятными пропусками и вставками. Но тогда надо ответить на вопрос, не исключают ли экзегетические проблемы, которые ставят эти повествования, всякую историческую основу. Мы можем ответить, что Матфей использует это повествование с целью выразить твердое убеждение в том, что Рождество Мессии не было исторической случайностью¹⁸⁸.

5. Многие ученые считают, что повествование Матфея было продиктовано богословскими мотивами¹⁸⁹. Однако нельзя считать, что богословский интерес исключает историческую основу материала¹⁹⁰.

Г. Другие повествования у Матфея

Главными повествованиями, которые не встречаются ни в одном другом известном нам источнике, являются:

(1) колебание Иоанна Крестителя при крещении Иисуса (3.14-15);

(2) хождение Петра по воде (14.28-31);

(3) четыре драхмы во рту рыбы;

(4) несколько эпизодов в повествованиях о Страстях; таких как торговля Иуды с первосвященниками (26.14-16), умывание рук Пилатом (27.24-25); землетрясение и воскресение некоторых святых (27.S1-S3); и в последнем разделе, такие как стража у гроба; Ангел, отваливший камень от гроба; взятка страже (27.62 - 28.15).

Килпатрик¹⁹¹ разделяет материал на три раздела: повествования о Петре (14.28-31; 16.17-19; 17.24-27; 18.15-22), повествования о Страстях и Воскресении (26.52-54; 27.3-10, 19, 24-

25, 51-53, 62, 66; 28.2-4, 9-20) и разные повествования (3.14-15; 4.23; 9.35; 15.22-24; 17.6-7; 21.10-11, 14-16).

Многие ученые видят в этих разделах некоторое сходство и считают, что повествование о Рождестве должно иметь общий источник. Характерными особенностями, объединяющими этот материал, считаются следующие:

- (1) стилистические признаки;
- (2) ссылки на ангелов и пророков;
- (3) акцент на чудесном;
- (4) догматическая цель, подтверждающая древнее предание¹⁹².

Первой характеристике нельзя придавать большого значения, так как в этом повествовании не так много признаков, которые стилистически отличались бы от остального материала, но другие три характеристики, несомненно, указывают на единый источник этого повествования. Интерес к ангелам, однако, не ограничивается этим особым источником, кроме как в выражении "Ангел Господень". Кроме того, об ангелах говорится и у Матфея, и у Луки, что должно предполагать общую характеристику древнего предания. Общеизвестно, что пророческий элемент больше выражен у Матфея, чем у других синоптиков, что несомненно выражает главным образом цель Евангелия. Может быть верно, что чудесный элемент сильнее подчеркнут в повествованиях у Матфея, чем в других синоптиков, но значительно слабее по сравнению со сверхъестественными приукрашиваниями в апокрифических Евангелиях. Поэтому неправильно было бы считать особый материал Матфея "апокрифическим"¹⁹³.

Попытка Петра пойти по воде не менее невероятна, чем действия Самого Иисуса, что касается физического аспекта, и это событие описано не только у Матфея. И действительно, результат этого эпизода предполагает совершенно другой мотив, чем приукрашивание, потому что нельзя сказать, чтобы после него Петр получил какую-то особую силу. В. Тейлор¹⁹⁴ видит догматическую цель в колебании Иоанна Крестителя, в повествованиях о четырех драмах во рту рыбы и о воинах после Воскресения, и все они, по его мнению, разрешают существовавшие в то время трудности. Повествование о четырех драмах, например, рассматривается как решение проблемы, должны ли или нет христиане платить подать¹⁹⁵. Но хотя такое предположение может объяснить происхождение этих источников, сами повествования отнюдь необязательно требуют такого объяснения. Если бы они имели историческую ценность, которую многие ученые отрицают, то они и сейчас бы разрешали некоторые проблемы. Часто считается, что повествования были написаны для разрешения этих проблем, но, несомненно, правильнее будет считать, что сами проблемы были основным фактором в процессе выбора и сохранения уже существовавшего материала.

Вывод Винсента Тейлора о том, что этот цикл преданий имел наименьшее значение в евангельских преданиях, вызван его недооценкой влияний, описанных выше. Мы уже говорили выше, сколь опасно таким образом подходить к исторической ценности материала.

VII. МАТЕРИАЛ, СОДЕРЖАЩИЙСЯ ТОЛЬКО У ЛУКИ

Объем материала, которого нет в других источниках, у Луки даже больше, чем у Матфея. По мнению Стритера этот особый материал "L" Лука собрал в Кесарии. Он существовал необязательно в письменной форме, и символ "L" поэтому, можно рассматривать как обозначение устного предания¹⁹⁶, по-видимому собранного Лукой, когда он был в Кесарии.

А. Общее содержание

Этот материал "L" содержит четырнадцать притч: о двух должниках (Лк. 7.41-43); о милосердном самарянине (10.29-37); о докучливом друге (11.5-8); о безумном богаче (12.13-21); о бесполезной смоковнице (13.6-9); о башне (14.28-30); о царе, идущем на войну (14.31-33); о потерянной драхме (15.8-10); о блудном сыне (15.11-32); о неверном управителе (16.1-9); о богаче и Лазаре (16.19-31); о рабах ничего не стоящих (17.7-10); о неправедном судье (18.1-8); о мытаре и фарисее (18.9-14). Если притчу о десяти минах (19.11-27) считать отличной от притчи о талантах, то необходимо добавить и ее, но многие ученые считают их вариантами одной и той же притчи. Однако различия между ними достаточно велики, что позволяет считать ее отдельной притчей.

Кроме этих притч, есть также и несколько отдельных изречений, таких как по поводу спора о наследстве (12.13-15), гибели галилеян в Силоаме (13.1-5), и изречения о смирении (14.7-14) и лицемерии (16.14-15).

Большой повествовательный материал также относится к "L", и его можно суммировать следующим образом:

1. В Галилейский период

Отвержение в Назарете (4.16-30).

Чудесный улов рыбы (5.1-11).

Сын вдовы в Наине (7.11-17).

Грешница (7.36-50).

Прислуживающие женщины (8.1-3).

2. В повествованиях о "путешествии" Самарянские селения (9.51-56).

Миссия Семидесяти (10.1-16).

Мария и Марфа (10.38-42).

Женщина, которая назвала блаженной Матерь Христа (11.27-28).

Скорченная женщина (13.10-17).

Человек, страждущий водяной болезнью (14.1-6).

Десять прокаженных (17.1-19).

Закхей(19.1-10).

3. Повествования о Страстях

Спор во время тайной вечери (22.15-30).

Пот, как кровь (22.40-46).

Арест (22.47-53).

Тройной суд (22.54 - 23.16).

Плачущие женщины (23.26-31).

Раскаившийся разбойник на кресте (23.39-43).

4. Повествования о Воскресении Женщины у гроба (24.1-12).

По пути в Еммаус (24.13-35).

Явление в Иерусалиме (24.36-49).

Вознесение Иисуса (24.50-53).

Это содержание надо считать гипотетическим¹⁹⁷, так как некоторые повествования частично совпадают с повествованиями в других Евангелиях (например, 24.1-12), но между ними имеется большое различие, которое предполагает другой источник.

Важно отметить, что большинство особых притч и изречений у Луки помещены в его повествованиях о "путешествии" вместе со многими его особыми повествованиями. Из материала, рассмотренного выше, можно выделить некоторые характерные признаки особого источника Луки.

(1) Притчи не называются так часто, как у Матфея, притчами о Царстве, хотя, согласно И. Иеремиасу, они в равной мере изобилуют тайнами Царства. Особенно выделяется интерес к людям.

(2) Повествования содержат несколько чудес, и некоторые особенно удивительные, но критики источников обычно не относят их к той же категории, что притчи особого источника Матфея.

(3) Особый интерес проявляется к женщинам.

Мы уже говорили, что название отрывка Лк. 9.51 - 18.14 повествованием о "путешествии" не совсем удачно. Оно конечно заполняет разрыв между Галилейским и Иудейским служениями, который имеется у других синоптиков, но в нем фактически очень мало говорится о путешествии. В начале этого повествования Иисус находится в Галилее и собирается идти в Иерусалим (9.51), а после него Он находится возле Иерусалима (19.28), но само путешествие во всем этом разделе описано в общих чертах¹⁹⁸. Это привело к мнению, что Лука сам заполнил разрыв главным образом разным материалом из своего собственного материала и "Q", почти не вдаваясь в географические детали¹⁹⁹. И считается, что 13.31-33 не соответствует 9.51, так как в нем говорится, что Иисус только собирается

уйти из Галилеи²⁰⁰. Но называется не Галилея, а только территория Ирода (которая включала часть Перею), и предполагаемого несоответствия не было бы, если бы Иисус был тогда в Перее. Так и 17.11, где говорится, что Иисус шел в Иерусалим, проходя между Самарией и Галилеей, считается трудным объяснить географически. Конечно, было бы странным, если бы в 13.31-33 было сказано, что до этого Иисус был в Перее. Возможно, что 17.11 является воспоминанием более раннего события, но в таком случае большой акцент на характере содержания отодвинул бы на второй план результат путешествия. Предполагается²⁰¹, что доминирующей особенностью материала, как его расположил Лука, является чередование наставлений и рассуждений, предназначенных специально для обучения проповедников и миссионеров, а также и то, что этот материал в большей степени, чем в других источниках, посвящен полемическим вопросам²⁰².

Б. Повествование о Рождестве

Относительно повествования о Рождестве у Луки существуют разные мнения. Обычно принято считать, что Лука имел особый источник для этого материала, и в таком случае он отличался от общего материала "L". Если "L" представлял собой устное предание, то тогда легче поверить, что повествование о Рождестве входило скорее в такое устное предание, чем в письменный источник. Это объясняется лингвистическими различиями между Лк. 1 и 2 и остальным материалом, содержащимся только у Луки. Особенности этих повествований можно кратко изложить следующим образом:

(1) Их язык и стиль очень отличаются от остальной части Евангелия. После литературного предисловия (1.1-4) стиль Луки в следующем разделе (1.5, 2.52) становится, по выражению В. Л. Нокса²⁰³, "разгулом гебраистического греческого с некоторыми усовершенствованиями". Мак-Нейл²⁰⁴ называет его язык "переводным греческим". Но как бы его ни определять, греческий язык этой части Евангелия сильно отличается от греческого до и после этой части, потому что, начиная с 3.31 и далее, стиль теряет сильные гебраистические особенности повествования о Рождестве и становится, по общему мнению, литературным греческим языком. Эта лингвистическая особенность требует объяснения.

(2) Содержание повествования о Рождестве необычное. Так, именно только в этом разделе Лука вводит гимны, и они написаны по образцу наиболее поэтических частей Септуагинты. Они изобилуют ветхозаветными ссылками.

(3) Это повествование отличается от такого же повествования у Матфея²⁰⁵. Лука уделяет больше внимания Назарету, чем Иудее, Марии - больше, чем Иосифу, связи между Иоанном Крестителем и Иисусом, а также детству Иисуса.

Были предложены разные объяснения происхождения этого повествования, но здесь мы можем только кратко их изложить.

1. Теория еврейского источника

Часто выдвигалась идея, что Лука пользовался древнееврейским источником²⁰⁶. Эта идея защищалась с разных точек зрения: так, одни считали, что Лука появился в секте Иоанна Крестителя²⁰⁷; другие основывались на том, что некоторые выражения в этом повествовании напоминают игру слов, столь характерную для еврейской литературы, что можно объяснить только тем, что Лука пользовался еврейским текстом²⁰⁸. Винтер²⁰⁹ считает, что Лука пользовался в этом повествовании несколькими источниками, так, "Величит душа Моя" (Magnificant) и часть "Благословен Господь" (Benedictus) взяты из

воинственных гимнов Маккавеев, одна часть повествовательных разделов (Лк. 2.5-80; 2.1-21) из документа, приписываемого Иоанну Крестителю, а другая часть ассоциировалась с Иаковом, братом Господним (2.22-29; 41-51а).

Однако весьма сомнительно, чтобы Лука так радикально переделал источник Иоанна Крестителя, как предполагает эта теория, учитывая его привычку сохранять свои источники с наименьшими изменениями²¹⁰.

Если допустить использование Лукой древнееврейского источника, то все же остается вопрос, сам ли он перевел его на греческий язык или имел уже его перевод²¹¹. Однако для общей теории не имеет большого значения сам ли он или кто-то другой сделал этот перевод, так как считается, что он сохранил много семитских особенностей²¹².

2. Теория арамейского источника

Если раньше эта теория имела некоторых сторонников²¹³, то теперь она отрицается. Отсутствие явных арамейских характеристик в этом разделе²¹⁴ объясняется этой теорией переводом арамейского языка на греческий по образцу Септуагинты, избежавшей арамеизмов. Большинство ученых сегодня считают это маловероятным.

3. Теория свободного составления

Согласно широко признанной гипотезе это повествование было написано самим Лукой. Говард²¹⁵, например, считает, что Лука употребил гебраизмы, будучи под сильным влиянием стиля Септуагинты и особенно Псалмов. Гарнак²¹⁶ пошел дальше и предположил, что гебраизмы были введены умышленно, но это предположение было отвергнуто Торреем²¹⁷, так как это потребовало бы огромной работы Луки, которая не имеет каких-либо оснований. Но если Лука умышленно составил свое повествование о Рождестве по образцу Септуагинты, то почему он это сделал? Некоторые допускают, что целью Луки было показать тесную связь между событиями Рождества и Ветхим Заветом²¹⁸. В таком случае он должен был следовать образцам Ветхого Завета (Септуагинты), и тогда становятся понятны гебраизмы, если, конечно, есть достаточно данных, свидетельствующих, что Септуагинта, а не еврейский текст лучше всего может объяснить его стиль. В последнем случае еврейский оригинал был бы более вероятным, но имеющиеся данные не позволяют исключить влияния Септуагинты на греческий язык Луки²¹⁹. Если он основывал свой язык на образцах Септуагинты, то результат красноречиво свидетельствует о его литературном мастерстве²²⁰.

Существуют различные варианты гипотезы о соединении Лукой устного традиционного материала с ветхозаветным²²¹. Так, можно предположить, что Лука выбрал библейский материал и соединил его с устными преданиями, которые он имел²²², либо само устное предание находилось под сильным влиянием библейских моделей, потому что величественные гимны в первых двух главах Евангелия от Луки, если можно их считать в какой-то мере достоверными, должны были повлиять на форму повествования. Более радикальным представляется мнение о том, что Лука вообще пренебрег устным преданием и составил свое повествование о Рождестве как благочестивую легенду по образцу раввинистических хаггад²²³. Второе предположение представляется наиболее вероятным, особенно если предположить, что Лука лично знал Матерь Божию, что вполне возможно. Первое предположение можно допустить, но оно требует от Луки большого художественного мастерства. Третье же необходимо отвергнуть, потому что представляется неправдоподобным, чтобы это бесценное повествование не основывалось на фактах и было придумано Лукой ради подражания Ветхому Завету²²⁴.

4. Историческая ценность этого повествования

Оценка исторической достоверности всегда зависит от взгляда на происхождение материала. Если все произведение является вымыслом, то нет смысла говорить о нем с исторической точки зрения. Но если были использованы источники, будь то устные или письменные, то ценность повествований Луки будет зависеть от их достоверности. Многие ученые оспаривают их историчность на том основании, что Лука сделал ошибку, говоря о переписи при Квирии (Лк. 2.3), но археологические открытия помогли нам восстановить доверие к Луке²²⁵. Тем не менее существовали теории о языческом влиянии²²⁶, что поставило под сильное сомнение историчность Луки. Однако, как указывает Тейлор, в этих повествованиях совершенно отсутствуют мифологические характеристики и по своему богословию и духу они еврейско-христианские²²⁷. Конечно, здесь надо точно установить, что понимать под категорией еврейско-христианского. Этот термин необходимо понимать в самом широком смысле, относительно Самого Господа, потому что это повествование не имеет рамок и содержит в себе несколько указаний на Его универсальную миссию (ср. гимн Симеона, Лк. 2.29-32).

Те, кто связывает один из источников с сектой Иоанна Крестителя, видят в этом повествовании попытку соединить эту секту с еврейским христианством²²⁸. Но с этим никак нельзя согласиться ввиду малочисленности этой секты²²⁹. Цель всего Евангелия гораздо шире. Помимо повествования о Рождестве, Лука показывает огромное значение Иоанна в цепи всех евангельских событий, подробно описывая начало его проповедования (3.1). Указание на точную дату предполагает, что до этого другие повествования исключены (о чем мы будем говорить ниже). Но нельзя и полностью исключить, что повествования о Рождестве были умышленно введены Лукой как своего рода предисловие к формальному возвещению о начале общественного служения Иисуса Христа.

В. Гипотеза Прото-Луки

Стритер²³⁰ первым выдвинул гипотезу о том, что Лука составил черновик своего Евангелия до того, как познакомился с источником Марка, а затем ввел материал Марка перед тем, как опубликовать свое Евангелие. Однако многие другие ученые своими исследованиями выявили те трудности, с которыми сталкивается широко признанная гипотеза о том, что Евангелие от Луки было построено на материале Марка²³¹. Гипотезу Стритера поддержал Винсент Тейлор, который привлек к ней серьезное внимание многих ученых. Он считает, что Лука имел копию "Q" и, будучи в Кесарии, собрал материал "L", который соединил с "Q". Этот объединенный материал был назван Прото-Лукой, но он представлял собой не более чем черновик. По мнению Тейлора, "он не был и не мог быть опубликован, пока Лука не расширил его материалом Марка"²³². И это необходимо учитывать при оценке гипотезы Прото-Луки.

1. Основания гипотезы

Лучше всего изложил эту гипотезу сам Тейлор²³³.

(1) Повествования о Страстях Господних. На основании результатов сравнения повествований о Страстях у Луки и у Марка Тейлор приходит к выводу, что Лука не переделал Марка, а основывался на самостоятельном повествовании²³⁴. Считается, что материал Марка был добавлен, но если его изъять, то повествование по-прежнему останется цельным. Подобная точка зрения подтверждается многочисленными случаями, когда Лука изменяет в этом разделе порядок расположения материала Марка²³⁵. Поэтому

теория Прото-Луки считается убедительным объяснением противоречий данного феномена²³⁶.

(2) Эсхатологическое поучение. Лк. 21 имеет те же характеристики, что и повествование о Страстях, и это привело к предположению, что, по крайней мере, ст. 29-34 "основываются на немарковском источнике, но дополненном материалом Марка"²³⁷. В. Тейлор не включает этот материал в Прото-Луку, но считает, что его структура отражает литературный процесс составления Евангелия.

(3) Главный раздел повествования. В тех частях, где описывается общественное служение и путешествие, материал Марка включен блоками, чередуясь с блоками другого материала. Если изъять материал Марка, то оставшийся материал имеет "относительную связь". И наоборот, разделы из материала Марка считаются не связанными между собой "тематическими слоями"²³⁸.

(4) Использование "Q". Считается, что использование Лукой "Q" показывает его тенденцию расширить свой материал добавлением "L". Иначе говоря, материал "Q" всегда сочетается с материалом "L" и никогда не вводится в материал Марка. И это предполагает, что "Q" и "L" были соединены до добавления материала Марка. Если согласиться с таким взглядом, то он будет сильным аргументом в пользу гипотезы Прото-Луки. Лука, несомненно, сохранил расположение материала Марка блоками, и поэтому считается, что объяснить это можно только тем, что остальной материал уже был соединен²³⁹.

(5) Опускание материала Марка. Около половины Евангелия от Марка имеет параллели у Луки. Опущенный материал, по этой теории, можно, по-видимому, объяснить тем, что Лука предпочел параллельное предание, либо ему не было необходимости в дополнительном материале для "Q-L". Силу этого аргумента можно подтвердить тем, что такое же объяснение можно дать Прото-Луке.

(6) Использование материала Марка. В черновике Прото-Луки отсутствовал Галилейский материал, чудеса и притчи о Царстве. Поэтому Лука заполнил этот пробел материалом Марка. Тейлор называет его "каменоломней, из которой берется материал для расширения существующего здания"²⁴⁰. Трудность, которую вызывает такое предположение, состоит в том, что пробел этот обнаруживается только потому, что этот "строительный камень" уже был вынут²⁴¹. Вполне вероятно, что этот материал представлен в своем первоначальном плане.

(7) Литературный метод Луки. Точное указание даты в 3.1, конечно же, говорит о начале повествования, и в таком случае можно считать, что Прото-Евангелие Луки начиналось с этого места. Это также подтверждается месторасположением родословия, которое, в противоположность Матфею, находится после повествований о Рождестве и первого упоминания о служении Иисуса. Это, несомненно, является одним из самых сильных аргументов в пользу Прото-Луки²⁴². К этому еще можно добавить метод Луки, который он использовал в своем предисловии и в "мы-разделах" Деяний, что говорит в пользу гипотезы Прото-Луки²⁴³.

Эта теория поддерживается и другими рассуждениями. Так, Лука называет Иисуса Господом четырнадцать раз, тогда как Матфей и Марк ни разу, что подтверждает общепринятое мнение о редакторской работе Луки. Это же можно сказать и о работе толкователей еврейских законов в отрывках, взятых из Марка (ραμματεως), по сравнению с таковыми, взятыми из "Q" (φοικωσ). Обе эти особенности понятны, если Лука составил свое Евангелие в два этапа. Кроме того, считается, что фраза из

миссионерского поручения семидесяти ученикам (Лк. 10.4) переключается со словами Иисуса, обращенными к двенадцати апостолам (Лк. 22.35), а это можно лучше всего объяснить тем, что во время составления 22.35 Лука не знал о миссионерском поручении Двенадцати (9.3)²⁴⁴. Такой аргумент имел бы силу, если признать, что в Лк. 22 автор не имел предания, на которое он мог бы положиться.

Сторонники гипотезы Прото-Луки считают вышеприведенные аргументы хорошей основой для своих воззрений, если учитывать их в совокупности. Тем не менее эта теория была подвергнута сильной критике.

2. Критика гипотезы

(1) Немарковский характер повествований о Страстях оспаривается, особенно Г. Д. Килпатриком²⁴⁵, по мнению которого евангелист модифицировал материал Марка, нарушив целостность его повествования о Страстях. Он основывает свои аргументы на лингвистических характеристиках, но Тейлор считает, что такие аргументы являются "слишком слабой основой для полного отвержения Луки как автора повествования о Страстях"²⁴⁶.

Повествование начинается со ст. 22.14 и кончается на ст. 24.11, которым, по мнению Тейлора, предшествовало 19.47-48, где описывается каждодневное учение Иисуса в храме и решение первосвященников убить Его. Но трудно себе представить, чтобы Лука, даже в своем черновике, так резко прервал ход мысли, представив сцену в горнице перед началом Пасхи как непосредственную реакцию на этот заговор. Раздел, Лк. 20.1-8, где ранее упомянутый заговор начинает осуществляться, так естественно связан с контекстом, что едва ли он отсутствовал в первоначальном плане Луки. Драматические поиски осуществления заговора в 22.1 и далее не имели бы смысла без Марковских разделов, а без них повествование о Страстях у Луки потеряло бы свое основное значение²⁴⁷. И вопрос этот, очевидно, можно разрешить, предположив, что элементы не из Прото-Луки (20-22.13) были добавлены как объяснительное соединение между 19.48 и 23.14, либо Лука сначала планировал свой материал так, чтобы показать развитие заговора как основание для установления Вечери Господней. Этот вопрос не так легко разрешить, но последнее, может быть, лучше всего соответствует историческому и литературному методу Луки²⁴⁸. Некоторые ученые видят в лингвистических характеристиках подтверждение того, что даже в Марковской части Евангелия Лука использовал свой собственный источник и обогатил его материалом Марка²⁴⁹. Хотя такая теория и могла бы поддержать гипотезу Прото-Луки, но в ней нет необходимости, потому что при составлении всей книги Лука мог пользоваться двумя источниками.

(1) Ссылка Хокинса на двенадцать изменений в расположении Марковского материала у Луки по-разному понимается им и Тейлором. Так, Хокинс считает, что они могли произойти как при устной, так и при письменной передаче, и поэтому в этом разделе Лука не использовал материал Марка. Тейлор же, хотя и признает такую возможность, использует ее для подтверждения своей гипотезы Прото-Луки, утверждая, что разделы, в которых расположение материала Марка не изменено, можно рассматривать как вставки. Иными словами, Лука использовал устное предание для большей части своих повествований о Страстях, но ввел некоторые данные из письменного материала, заимствованные у Марка. Но в таком случае проще предположить, что "вставки" из Марка также сохранились и в устном предании.

(2) Мало что можно сказать об эсхатологическом поучении (которое, если считать его отдельным повествованием, поддерживает теорию Прото-Луки), кроме только того, что не все согласны с мнением, что раздел Лк. 21 был совершенно независимым источником.

(3) Некоторые ученые оспаривают целостность повествования в разделах Прото-Луки. Крид назвал его "амфорным собранием"²⁵⁰, и такое определение имеет некоторое основание. Анализ Прото-Луки²⁵¹ показывает, что в нем содержится 706 стихов, из которых в не менее чем 556-ти дается описание последнего путешествия и повествования о Страстях. Возможно, конечно, что в черновике Луки этот материал был записан в такой сжатой форме²⁵², но трудно поверить, чтобы Лука был так ограничен в материале о первом служении просто потому, что не знал Марка, и в то же время смог собрать разнообразный традиционный материал для последующего служения. Главную трудность вызывает предположение, что материал Марка существовал только в форме его Евангелия, но тогда можно спросить, является ли это достаточным основанием для возможности устной передачи этого материала.

(4) Винсент Тейлор²⁵³ признает, что в Лк. 3.1 - 4.30 есть некоторые фразы, аналогичные Марку, но он не придает этому большого значения. Петри²⁵⁴ же полагает, что половина раздела у Луки, 3.1 - 9.50, представляет собой Марковский материал, но Тейлор не считает это достаточно убедительным возражением против своей теории, что Марковский материал был добавлен в первоначальный материал Луки²⁵⁵. Вопросы такого рода чрезвычайно трудно разрешить на объективной основе. Другим объяснением этих Марковских разделов является то, что они уже имелись в "Q"²⁵⁶.

(5) Еще одна трудность возникает в связи с пробелом в разделе 8.3 - 9.51, если исключить Марковский материал. Попытка Тейлора найти немарковские характеристики в этом разделе, чтобы предположить их возможное введение в Прото-Луку, ничего не дает.

При оценке "за" и "против" этой теории надо признать, что многие аргументы в ее пользу при детальном анализе теряют свою силу. Однако надо согласиться с мнением сторонников этой теории, что все данные должны рассматриваться в своей совокупности. Но хотя эта гипотеза и может объяснить какие-то особенности литературного построения Луки, нельзя сказать, чтобы эти особенности нуждались в такой гипотезе.

Если признать правильной теорию Концельмана о том, что Лука свободно редактировал Марка, то тогда надо исключить теорию Прото-Луки. Но не надо думать, что единственной альтернативой признания этой теории является предположение, что Лука переделал весь материал из своих источников со своей собственной точки зрения, так как, если допустить, что Лука сам собрал достоверный материал, то тогда исключается составление его Евангелия в два этапа. Если предположить, что Лука имел весь материал Марка, "Q" и "L", то из факта, что он предпочел использовать свой материал в блоках и соединить "Q" и "L", отнюдь не следует, что он должен был это сделать до того, как ввел материал Марка. Но гипотеза Прото-Луки не представляла бы большого интереса, если бы она касалась только метода работы Луки.

3. Ценность гипотезы

Если считать эту теорию правильной, то какую же ценность она имеет для синоптической проблемы? Необходимо рассмотреть четыре основных фактора:

(1) существование авторитета, сравнимого с Марком (Стритер особенно подчеркивает важность этого фактора);

- (2) подтверждение Иоанновского предания;
- (3) основа для традиционных идей, типичных для Павла;
- (4) подтверждение раннего характера описания Иисуса у Луки.

Первый из этих факторов имеет самостоятельную ценность только в строгих рамках критики источников, которая относит Евангелие от Марка к раннему периоду, а каноническое Евангелие от Луки - к позднему. Вторым фактором утрачивает свою ценность, если считать Иоанновское предание более ранним, что в последнее время признается все большим количеством исследователей. Третий фактор представляется совсем непонятным, так как тесная связь между Павлом и Лукой в равной мере объясняет одинаковые у них акценты. А четвертый фактор совсем неубедителен, так как описание Иисуса у Луки не яснее в Прото-Луке, чем в Евангелии, и если последнее было составлено до первого, то отпадает необходимость в более раннем повествовании. Так как эти факторы зависят от предположения, что Прото-Лука наиболее точно датируется в пределах 60-65 гг. от Р.Х.²⁵⁷, то они во многом теряют свою вескость, если каноническое Евангелие от Луки датировать значительно более ранним периодом, чем это обычно предполагает теория четырех документов. И если интервал между Прото-Лукой и Евангелием становится короче, то соответственно и уменьшается ценность гипотезы.

Тем не менее, некоторые ученые полагают, что как бы рано ни было написано Евангелие от Луки, Прото-Лука является важным свидетельством ранней записи предания. Но как в таком случае можно рассматривать Прото-Луку в качестве записи предания до того, как оно увидело свет, что не могло произойти, пока оно не было включено в Евангелие.

Теориям Б. Стритера и В. Тейлора было уделено значительное внимание, так как они оказали самое сильное влияние, но были и другие разновидности теорий источников Прото-Луки. Теория Г. Залина²⁵⁸, хотя и имеет такое же название, серьезно отличается тем, что предполагает, что фрагмент Лк. 1.5 - Деян. 15.35 был написан на арамейском языке одним автором. Этот источник, также называемый Прото-Лука, был затем переведен и дополнен (Лк. 1.1-4; Деян. 15.36 и далее) Лукой, но не автором Прото-Луки, который считается сирийским христианином из евреев. Согласно гипотезе Эдуарда Швейцера²⁵⁹, первоначальный источник, включавший в себя сборник повествований о чудесах (источник "W", от англ. Wonder-stories), и дополнительный габраистический источник были соединены в единое целое автором до создания Евангелия от Луки, которого Швейцер называет "H". Позже Лука дополнил эти два источника материалом Марка. Ниже мы постараемся показать, что теория Швейцера ближе к теории четырех документов Барнета Стритера, чем Залина, хотя и отличается от теории первого тем, что Швейцер не считает евангелиста Луку автором Прото-Луки²⁶⁰.

VIII. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Представленный обзор различных теорий источников показал, что синоптическая проблема все еще остается неразрешенной, и поэтому мы в дальнейшем (см. приложение IV к данной книге) рассмотрим возможные пути для ее разрешения. Но до этого необходимо более детально остановиться на обзоре школы "истории форм", чтобы показать, в какой мере она модифицировала или сохранила общепризнанные гипотезы источников.

Примечания

- ¹ Подробности см. далее в данной главе в разделе IV.
- ² Эти параллели лучше всего изучены в синопсисе Евангелий в греческом тексте. Наиболее подходящий: А. Huck, *Synopsis of the First Three Gospels* (ed. H. Lietzmann, англ. изд.: F. L. Cross, 1949). Другая доступная Гармония: E. D. Burton and E. J. Goodspeed, *A Harmony of the Synoptic Gospels in Greek* (1922). Для применения различных методов синоптического анализа см.: W. R. Farmer, *Synopticon* (1969). Автор напечатал тексты трех Евангелий последовательно, указывая их соответствия посредством различно расцвеченных отрывков. Фармер усовершенствовал метод, изложенный у W. Rushbrooke, *Synopticon* (1880), который разместил схожие отрывки параллельно для иллюстрации теории общедоступного источника. О математическом сравнении см.: B. de Solages, *A Greek Synopsis of the Gospels* (1959). Английскую Гармонию см.: J. M. Thompson, *The Synoptic Gospels* (1910); H. F. D. Sparks, *A Synopsis of the Gospels* (1964). Издано также современное пособие: R. W. Funk (ed.), *New Gospel Parallels*, 2 vols. (1985).
- ³ Полный список соответствий: Н. Н. Stoldt, *History and Criticism of the Marcan Hypothesis* (1977), pp. 11-23. Автор приводит 180 мест, где Марк вводит дополнительные подробности к параллельным отрывкам у Матфея и Луки; 35 случаев, где Матфей и Лука не следуют Марку; другие 35 случаев, где Матфей и Лука согласуются в противовес редакции Марка; и 22 места где Матфей и Лука используют одинаковые выражения и обороты, отличающиеся от Марка. Всякое предположение должно быть подготовлено с учетом этого впечатляющего списка.
- ⁴ Интересно отметить, что Джон Кальвин, который написал комментарий на: *A Harmonic upon the three Evangelistes, Matthew, Mark and Luke* (англ. пер. E. Paget, 1584), выбрал именно эту форму для удобства, а не потому что он серьезно занимался синоптической проблемой.
- ⁵ *Neue Hypothese über die Evangelisten als bloss menschliche Geschichts-schreiber* (1778).
- ⁶ *Historische-kritische Einleitung in das Neue Testament* (1812).
- ⁷ Хотя эта ранняя теория сейчас отброшена, в ст.: S. Porubian (Nov. Test. 7 (1964), pp. 11-18, автор предложил теорию подлинного общего Евангелия, которое согласуется с апостольской проповедью. Он высказал это предположение на основе исследования общего для синоптических Евангелий материала. Но в его изучении устойчивых групп стихов в синоптических Евангелиях Дж. Тайсон, "Sequential Parallelism in the Synoptic Gospels", *NTS* 22 (1976), pp. 276-308, делает вывод, что гипотеза Прото-Евангелия должна быть подвергнута сомнению, хотя доказательства альтернативных теорий неубедительны.
- ⁸ *A Critical Essay on the Gospel of St. Luke* (англ. пер. 1825).
- ⁹ Теория Нокса о том, что различные записи не вошли в Евангелие от Марка, сходна с теорией Фридриха Шлейермахера. Ср.: W. L. Knox, *Sources of the Synoptic Gospels: I St. Mark* (1953).
- ¹⁰ *Von der Regel der Zustimmung unserer Evangelien* (1797), воспроизведено в *Werke zur Religion und Theologie* 12 (1810).
- ¹¹ *Historisch-kritischer Versuch über die Entstehung und die frühesten Schicksale der schriftlichen Evangelien* (1818).
- ¹² B. F. Westcott, *An Introduction to the Study of the Gospels* (1888, впервые опубликовано в 1860г.).
- ¹³ *Ibid.*, p. 167.
- ¹⁴ *Ibid.*, pp. 168 ff.
- ¹⁵ *Ibid.*, p. 170.
- ¹⁶ *Ibid.*, pp. 174 ff.
- ¹⁷ *Ibid.*, pp. 184ff.
- ¹⁸ *Ibid.*, pp. 209 ff.
- ¹⁹ Брук Фос Весткотт (B. F. Westcott, op. cit., pp. 192 ff.) утверждал, что устное Евангелие изначально существовало как на арамейском, так и на древнегреческом языках.
- ²⁰ *Die synoptischen Evangelien* (1883).

²¹ Synopsis of the Gospels in Greek (1896); The Composition of the Four Gospels (1890); Some New Testament Problems (1898); St. Luke in Greek (1900).

²² Райт настаивал на том, что некоторые формы определенных наставлений, которые должны были заучиваться наизусть, существенны для обоснования устной теории (ср.: Wright, Synopsis, p. xiv).

²³ Op. cit., p. xvii.

²⁴ St. Luke in Greek, p. xi.

²⁵ Ср. специально работы Фаррера и Каррингтона по Марку с работой Гилдинга по Иоанну. Обсуждение этих теорий см. ниже.

²⁶ Op. cit. p. 208.

²⁷ Биргер Герхардсон (B. Gerhardson, Memory and Manuscript, 1961) дает доскональный и тщательный анализ методов устного предания в раввинском иудаизме и предполагает, что подобные методы были восприняты христианами. См. дальнейшую дискуссию об идее Герхардсона в приложении IV.

²⁸ Б. Ф. Весткотт объясняет этот феномен тем, что сообщения Марка были наиболее ранними и, следовательно, "представляли наиболее близко оригинал", который послужил основой для написания Евангелия (B. F. Westcott., op. cit., p. 211). В этом случае преобладание порядка изложения Марка не представляется загадкой. Реальное затруднение видится в следующем: существовал ли обширный материал для Евангелий, который передавался устно? Критика форм отвергает такую возможность, хотя нельзя игнорировать факт современного иудейского порядка передачи раввинских преданий, несмотря на то, что они носят дидактический характер. Современная критика придает слишком большое значение редакторской практике, которая была чужда понятиям первого века по Р.Х.

²⁹ Ср.: A. B. Lord, "The Gospels as oral traditional literature", in W. O. Walker, Jr (ed.), The Relationship among the Gospels. An Interdisciplinary Dialogue (1978); J. M. Rist, On the Independence of Matthew and Mark (1978). Рист утверждает, что Матфей и Марк - уцелевшие свидетели тридцатилетнего устного предания. Автор считает, что последовательность изложения соблюдалась в устном предании, и оба евангелиста использовали этот источник. Это предположение было подвергнуто критике: J. Bradshaw, "Oral Transmission and Human Memory", ET 92 (1981), pp. 303-307. Автор обнаружил множество синтаксических совпадений в параллельном материале у Матфея и Марка, что с позиций психолингвистики не соответствует теории Риста. Согласно мнению Бредшоу, синтаксис воспроизводится только как результат исключительных мер, направленных на усиление памяти. Но, если верить Герхардсону, такие исключительные меры применялись. Бредшоу серьезно допускает, что "было бы удивительно, если бы слушатели Иисуса имели неточное воспроизводство поэтических изречений" (J. Bradshaw, op. cit., p. 305).

³⁰ Ср.: Bradshaw, op. cit, p. 306.

³¹ Commentatio qua Marci evangelium totum e Matthaei et Lucae commentariis decerptum esse demonstratur (1789).

³² Джеймсон (H. G. Jameson, The Origin of the Synoptic Gospels, 1922) выдвинул теорию, схожую с точкой зрения Иоганна Якоба Грисбаха, с той лишь разницей, что Джеймсон считал, что Матфей послужил основой для Марка, а Матфей и Марк - для Луки. Необходимо отметить, что последовательность Матфей-Марк-Лука появилась во втором веке, так как к этому времени относится Пролог против Маркиона, принадлежащий, как полагают, Луке. Иная разработка принадлежит Локтону (W. Lockton, CQR, July 1922), который предположил, что Марк опирался на Луку, а они, в свою очередь, использовались Матфеем.

³³ W. R. Fanner, "Modern developments of Griesbach's Hypothesis", NTS 23 (1977), pp. 275-295; Jesus and the Gospel Tradition. Tradition, Scripture and Canon (1982). Автор исходил из предположения И. Я. Грисбаха о том, что порядок Евангелия следующий: Матфей-Лука-

Марк. В своей статье Фармер выделяет три предположения о порядке Евангелий: 1) аргумент Б. Стритера о том, что Матфей и Лука никогда не согласуются между собой в порядке изложения в противовес Марку - отсюда следует приоритет Марка; 2) в том случае, если последовательность изложения у Марка не соответствует Матфею, она следует Луке - следовательно Марк был третьим, как и утверждает Грисбах; 3) различия между Марком и Матфеем с одной стороны, а также Марком и Лукой - с другой, указывают на концепцию Прото-Евангелия, в соответствии с мнением Карла Конрада Фридриха Вильгельма Лахмана. Фармер придерживается второго предположения, как более всего соответствующего фактам (pp. 293-295). J. A. T. Robinson, "The Parable of the Wicked Husbandmen: A Test of Synoptic Relationships", *NTS* 21 (1975), pp. 443-461. Автор принимает в видоизмененной форме гипотезу двух документов, но исходит из положения о Прото-Евангелии подобного Марку. Но Дж. Орчард подверг это мнение критике на том основании, что Джон Артур Томас Робинсон пугает простоту с древностью (J. V. Orchard, *NTS* 22 (1976), pp. 346-352).

³⁴ Ср.: J. V. Orchard, *Matthew, Luke and Mark* (1976). См. также дискуссию: J. V. Orchard and T. R. W. Longstaff (eds.), J. J. Griesbach: *Synoptic and Textual Studies* (1976, 1978). Описание происхождения гипотезы: Bo Reicke, "Griesbach und die synoptischen Frage", *ThZ* 32 (1976), pp. 341-359. Попытка опровергнуть гипотезу Грисбаха (C. N. Talbert and E. V. McKnight, "Can the Griesbach Hypothesis be falsified?", *JBL* 91 (1972), pp. 338-368) вызвала сильную ответную реакцию: G. W. Buchanan, "Has the Griesbach hypothesis been falsified?", *JBL* 93 (1983), pp. 550-572. Дебаты о теории Грисбаха продолжаются. Ср. статьи: D. L. Dungan, W. R. Farmer and M. D. Goulder in *Synoptic Studies* (ed. C. M. Tuckett, 1984).

³⁵ "De ordine narrationum in evangeliiis synopticis", *TSK* 8 (1835), pp. 570 ff. Статья Лахмана была переведена на английский: N. H. Palmer, *NTS* 13 (1966-7), pp. 368-378.

³⁶ Ср.: Н. Н. Stoldt, *History and Criticism of the Marcan Hypothesis* (1977), p. 148. Автор делает вывод, что Лахман исключает утверждение о том, что Матфей и Лука использовали Марка. Штольдт цитирует отрывки из книги Христиана Германа Вейссе, который выделяется мнением о том, что Лахман отстаивал приоритет Марка, хотя сам Штольдт считает утверждение ложным (p. 150). Большое количество ученых после Вейссе бездоказательно разделяло мнение о том, что Лахман принимал гипотезу приоритета Марка. Штольдт обвиняет Вейссе в недобросовестности (p. 151).

³⁷ Мнения о том, что Лука использовал Матфея придерживался: E. Simons, *Hat der dritte Evangelist den kanonischen Matthaus benutzt?* (1880). Более современные защитники теории: A. Farrer in *Studies in the Gospel* (ed. D. E. Nineham, 1955), pp. 55 ff.; W. R. Farmer, *op. cit.*; Н. А. Guy, "Did Luke use Matthew?", *ET* 83 (1972). Видоизмененная форма этой теории представлена: В. С. Butler, *The Originality of Matthew* (1951). Предположение о том, что Матфей использовал первичную форму Луки: Н. Р. West, *NTS* 14 (1967), pp. 75-95. Вест согласен, что это предположение гипотетично, хотя и утверждает, что оно близко гипотезе Q-источника. Он утверждает, что Матфей устойчиво следует видоизмененному Марком Прото-Луке. Противоположный взгляд о том, что Лука использовал Матфея, ср.: U. Wilckens, *Nov. Test.* 8 (1966), pp. 48-57; A. W. Argyle, *iBL* 83 (1964), pp. 390-396. Иной взгляд предложил Р. Линдсей: R. L. Lindsey, *A Hebrew Translation of the Gospel of Mark* (1969), который утверждал, что Матфей использовал Марка, при этом Марк использовал писания Луки плюс еще один источник, который автор называет Прото-Повествование. Ср. его более раннюю статью в: *Nov. Test.* 6 (1963), pp. 239-263.

³⁸ В последней статье Шмидт (J. J. Schmidt, "In Search of the Origin of the Siglum Q", *JBL* 100 (1981), pp. 609-611) предположил, что этот символ впервые использовался для четырех заветного источника "P" в Ветхом Завете, а затем был принят в Тюбингене для исследования Нового Завета.

³⁹ См. дискуссию об источнике Q ниже.

⁴⁰ *The Four Gospels* (1924).

⁴¹ Винсент Тейлор (V. Taylor, *The Life and Ministry of Jesus* (1954), p.14), который в

основном придерживается теории Б. Стритера, признавал только Марка, Q и M письменными источниками, и этот подход представлен широким кругом ученых, разделяющих в той или иной степени теорию четырех источников.

⁴² Ср.: F. C. Grant, *The Gospels, their Origin and Growth* (1957), pp. 50-51. Автор придерживается теории множества источников, которая в значительной мере базируется на предположениях Стритера.

⁴³ Хотя, для L сделана уступка устной традиции, предполагается, что этот источник можно свести к писанию Луки до того, как он оставил Цезарею. Это предположение вызвало у Монтефьоре вопрос: является ли гипотеза об источнике L в ее нынешней форме достаточно надежной, если учесть, что документ не уцелел бы при кораблекрушении, в которое попал Лука (H. Montefiore, *Acts 27*; ср. его статью: "Does 'L' hold water?", *JTS n.s.* 12 (1961), pp. 59-60). Он полагал, что L не может представлять чисто цезарейское предание.

⁴⁴ Ср.: H. B. Swete, *Mark*, p. 1 xiii. Более подробное освещение аргументов за и против см.: R. H. Stein, *The Synoptic Problem* (1987), pp. 45-88.

⁴⁵ Ср. сопоставления в таблицах Кюммеля (W. G. Kummel, *INT*, pp. 58-59). Эти сопоставления показывают, как порядок изложения Марка доминирует у Матфея и Луки.

⁴⁶ *Аллея* (W. C. Allen, *The Gospel according to St. Matthew*, pp. xix ff.) приводит список тех случаев, когда Матфей, по его мнению, видоизменяет язык Марка. Ср.: V. H. Stanton, *The Gospels as Historical Documents* (1923), pp. 51-53. Ср. доказательства относительной бедности языка и стиля Марка: R. H. Stein, *op. cit.*, pp. 52-54.

⁴⁷ Ср. подробную дискуссию на эту тему: B. Streeter, *The Four Gospels*, pp. 151-168, а краткие выводы: V. Taylor, *The Gospels*, pp. 44 ff.; ср. также: W. G. Kummel, *INT*, pp. 56 ff. Автор обращает внимание на ошибочность аргументации Лахмана о недостатке согласованности для принятия приоритета Марка. Ср.: N. H. Palmer (*NTS* 13 (1967), pp. 368-378) и W. R. Farmer (*NTS* 14 (1968), pp. 441-443).

⁴⁸ E. A. Abbott, *Corrections of Mark* (1901). Автор составил полный список соответствий Матфея с Лукой, отсутствующих у Марка. Ср. также: J. C. Hawkins, *Horae Synopticae*, pp. 174 ff.; F. C. Burkitt, *The Gospel History and its Transmission* (1911), pp. 42-58; L. Vaganay, *Le Probleme synoptique* (1954), pp. 319 ff. Ср.: F. Neiryneck (ed.), *The Minor Agreements of Matthew and Luke against Mark with a Cumulative List* (1974). См.: Stoldt, *op. cit.*, pp. 11 ff.

⁴⁹ См.: G. Bornkamm, in *RGG* (3rd ed.), II, p. 755.

⁵⁰ См. аргументацию своих выводов Штольдтом: H.-H. Shtoldt, *History and Criticism*, pp. 140 f.

⁵¹ Р. Т. Симпсон (R. T. Simpson, *NTS* 12 (1966), pp. 273-284) на основе исследования соответствий Матфея и Луки вне Марка предположил, что Лука использовал Матфея как один из своих источников, причем второстепенных. Лука иногда перерабатывал Матфея. Таким образом, Симпсон считает Луку скорее автором, нежели редактором в своем подходе к этому источнику. О соответствиях между Лукой и Матфеем и о гипотезе Q см. работу: A. W. Argyle, *ET* 73 (1961), pp. 19-22 and *Theol.* 67 (1964), pp. 156 f. В своем комментарии: A. W. Argyle, *The Gospel according to Matthew* (CBC, 1963, p. 14) автор считает гипотезу Q недостаточно обоснованной.

⁵² B. H. Streeter, *The Four Gospels*, pp. 293-331. Ср.: W. Sanday, *Oxford Studies*, p. 21. Автор предположил, что Матфей и Лука использовали разные редакции Марка, от которых произошло и современное Евангелие от Марка. Подобную теорию развивал Дж. Браун (J. P. Brown, *JBL* 78 (1959), pp. 215-227), который утверждал, что цезарейский текст является лучшим свидетельством редакции Марка, которая легла в основу писаний Матфея и Луки.

⁵³ K. and S. Lake, *An Introduction to the New Testament*, 1938, pp. 6-7. Они считают искажение первоначального текста Марка причиной лишь небольшого числа соответствий Луки и Матфея, а остальные объясняют естественными совпадениями редакторской коррекции. Тернер (C. H. Turner, *JTS* 10 (1909), pp. 175 ff.) считает наши знания подлинного текста недостаточными для достоверной текстологической критики.

⁵⁴ Ср. теорию: С. С. Torrey, *The Four Gospels: A New Translation* (1933).

⁵⁵ Ср.: W. Sanday, in *Oxford Studies in the Synoptic Problem* (1911), p. 20.

⁵⁶ Ср.: N. B. Stonehouse, *Origins of the Synoptic Gospels* (1963), p. 63.

⁵⁷ *Op.cit.*, pp. 16-17.

⁵⁸ В связи с упущением Лукой отрывка Мк. 6.45-8.6 и предположением о том, что Марк мог вывести одно чудо с насыщением народа из другого, необходимо отметить, что много ученых интерпретируют эти повествования как дублирования. Однако, было доказано, что чудо с насыщением состоялось дважды (J. Knackstadt, *NTS* 10 (1964), pp. 309-335) тем самым была обоснована достоверность рассказа Матфея и Марка. Причина пропуска Лукой второго описания объясняется, возможно, не тем, что он считал это чудо дублированным, а тем, что дополнительный материал требовал от него избирательности.

⁵⁹ *Op. cit.*, p. 74.

⁶⁰ *Op. cit.*, p. 48.

⁶¹ Многие ученые полагают, что пропуск Лукой этого материала вызван желанием автора избежать "дубликатов". Детальное рассмотрение этих так называемых "дубликатов" см.: W. Bussmann, *Synoptische Studien* 1 (1925), pp. 1-66. Однако, Грюндманн (W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas*, p. 8) верно подметил, что Лука вводит в повествование много дублированного материала (например, два отрывка о миссии и два апокалиптических раздела). Остается предположить, что Лука приводит дублированный материал на основе его достоверности и уместности.

⁶² *Op. cit.*, pp. 176ff.

⁶³ Подобную точку зрения см.: T. Nicklin, *Gospel Gleanings* (1950), pp. 3 ff. Автор выдвинул идею о том, что отрывок Мк. 6.47-8.27 занимал 12 страниц (три полных печатных листа) оригинала Марка, и, что эти страницы легко могли быть утеряны. В этой теории есть два предположения: во-первых, Евангелие было написано в виде сборника рукописей, которым вполне правдоподобно недоставало прочности, и, во-вторых, Лука копировал Марка таким образом, что не заподозрил отсутствия отрывка.

⁶⁴ E. P. Sanders, *The Tendencies of the Synoptic Tradition* (1969), pp. 278 f. Автор предупреждает, что в будущем необходим более гибкий подход к этой проблеме. Это мнение разделяет: J. A. T. Robinson, *Redating*, p. 93. На основе тщательного исследования доказательств Р. Стейн (R. H. Stein, *The Synoptic Problem*, pp. 45-88) приходит к заключению: накопленная информация свидетельствует в пользу Марка. Тем не менее, это всего лишь гипотеза, а не доказанное утверждение.

⁶⁵ *The Originality of Matthew*. Ср. критику: H. G. Wood, *ET* 65 (1953[^]), pp. 17-19. Автор утверждает, что порядок и распределение различных эпизодов у Матфея и Марка исключают точку зрения Батлера. Ср. также: G. M. Styler, "Excursus on the Priority of Mark", in C. F. D. Moule, *The Birth of the New Testament*, 1981, pp. 285-316.

⁶⁶ *The Synoptic Problem* (1964) (rev. 1976). Ср. его статьи: "Modern Developments of Griesbach's Hypothesis", *NTS* 23 (1977), pp. 275-295; *Jesus and the Gospel Tradition* (1982).

⁶⁷ *NTS* 23 (1977), p. 294.

⁶⁸ Так, см.: T. R. W. Longstaff, *Evidence of Conflation in Mark? A Study in the Synoptic Problem* (1977).

⁶⁹ *Op.cit.*

⁷⁰ *Recueil Lucien Cerfaux* I (1954), pp. 399-469. М. Буамар также предложил две редакции Евангелия от Матфея, в которых использовались различные источники. Эти источники послужили основой для Марка (M. E. Boismard, *NTS* 26 (1979-80), pp. 1-17).

⁷¹ Ср. предположение Д. Робинсона о том, что Матфей использовал сокращенный вариант Марка, который был потом увеличен дополнительными источниками (D. F. Robinson, *JBL* 66 (1947), pp. 153 ff.). Он выдвинул свое предположение на основе сравнительного анализа композиции всего материала у Матфея и Марка.

⁷² См.: N. Walker, *NTS* 9 (1963), pp. 391-394. В этой статье о якобы имеющихся у Матфея описках, автор предполагает, что изучение отрывков, содержащих по его мнению ошибки,

демонстрирует не только то, что ошибки эти неоправданны, но и подвергает сомнению приоритет Марка. Он понимает Евангелие от Марка как редуцированного Матфея. Дж. О'Нейл (J. O'Neill, *The Synoptic Problem*, NTS 21 (1975), pp. 273-285) предлагает альтернативный подход в противовес прямолинейным теориям, которые сталкиваются с трудностями в сопоставлении порядка изложения. Его гипотеза состоит в том, что как Матфей, так и Лука использовали различные формы более раннего источника, который также лег в основу повествования Марка. О'Нейл считает, что этот источник был написан на древнееврейском и арамейском языках, и что различия в выражениях и формулировках вызваны независимым переводом на греческий язык. Эта теория становится несколько усложненной, когда О'Нейл выдвигает мнение о том, что в различных редакциях этого раннего источника имеются более поздние вставки целых блоков материала. Он настаивает на объяснении таким способом всех феноменов и проблем, исключая необходимость гипотетического источника Q или предположения о приоритете Марка. Ср. также: J. Carmignac, "Studies in the Hebrew Background of the Synoptic Gospels", *Annual of the Swedish Theological Institute* 7 (1970), pp. 64-93.

⁷³ *Jesus Christ et les croyances messianiques de son temps* (1864).

⁷⁴ Ср.: MofTatt, ILNT, p. 209; Stanton, *The Gospels as Historical Documents* (1923), pp. 115-121; Streeter, *The Four Gospels*, pp. 491-494; Rawlinson, *The Gospel according to St. Mark*, pp. 177-182, 187 ff.; T. W. Manson, *The Teaching of Jesus* (1931), pp. 260-263; V. Taylor, *The Gospels*, p. 50; idem., *The Gospel according to St. Mark*, ad loc. При минимальных доказательствах и поверхностном анализе Клостерман считает, что 13 глава Евангелия от Марка представляет собой иудейский апокалиптический памятник с христианскими редакционными дополнениями: E. Klostermann, *Das Markusevangelium* (1950), pp. 131-132. Л. Гартман, изучая Мк. 13 (L. Hartmann, *Prophecy Interpreted. The Formation of Some Jewish Apocalyptic Texts and the Eschatological Discourse Mark 13 par.*, англ. пер.: N. Tomkinson and T. Gray, 1966), обращается к ветхозаветным истокам этой главы, особенно - к Книге пророка Даниила, а также: 2 Пар. 15.6; Ис. 19.2 и Быт. 19.17. Гартман видит основу Мк. 13 в Мидраше. Против этого мнения выступил Ламбрехт (J. Lambrecht, *Biblica* 49 (1968), pp. 254-270) на том основании, что Гартман не придает должного значения редакторской деятельности Марка. Это основной пункт позиции Ламбрехта, изложенный в его книге: J. Lambrecht, *Die Redaktion des Markus-Apocalypse* (1967). См. также критику теории Гаргаана: T. Holtz, *ThLz* 92 (1976-7), cols. 910-912; M. D. Hooker, *JTS* 19 (1968), pp. 263-265.

⁷⁵ *Jesus and the Future* (1954). Ср.: idem., *A Commentary on Mark Thirteen* (1957). Ср. критику выводов этого автора: S. G. F. Brandon, *The Fall of Jerusalem and the Christian Church*, Note III, pp. 270 ff.; H. Conzelmann, *ZNTW* 50 (1959), pp. 210-221. Более современная статья: Beasley-Murray, "Second Thoughts on the Composition of Mark", *NTS* 29 (1983), pp. 414-420. Автор признает составной характер этой главы и считает, что Марк объединил различные части воедино.

⁷⁶ *The Gospel according to St. Mark* (CGT, n.s., 1959), p. 390. Ср. также его статью в *SJT* 6 (1953), pp. 189-196, 287-303, 7 (1954), pp. 284-303. Обзор современной литературы по данной теме ср.: D. Wenham, "Recent study of Mark 13", *TFSBul* 71 (1975), pp. 6-15; 72 (1975), pp. 1-9. См. также: F. Rousseau, "La structure de Marc 13", *Biblica* 56 (1975), pp. 157-172; J. Lambrecht, *Die Redaktion der Markus-Apocalypse*.

⁷⁷ Ср.: V. Taylor, *The Gospel according to St. Mark*, pp. 653-664. Ср. также его статью в *NTS* 4 (1958), pp. 215 ff.

⁷⁸ Ср. дальнейшие исследования этой проблемы: S. Temple, *NTS* 7 (1960), pp. 77-85.

⁷⁹ Тейлор (*St. Mark*, p. 658) предлагает следующий перечень отрывков из источника А: 14.1-2, 10-11 (12-16), 17-21, 26-31, 43-46 (53, 55-64); 15.1, 3-5, 15, 21-24, 26, 29 Г., 34-37, 39, 42-46 (16.1-8).

⁸⁰ J. R. Donahue, *S3, Are You the Christ? The Trial Narrative in the Gospel of Mark* (1973). Этот же автор написал позднее статью. "Jesus as the Parable of God in the Gospel of Mark",

Interpretation (1978), pp. 369 ff, в которой он понимает цель Марка как более общую.

⁸¹ W. Dinkler, JBL 85 (1966), pp. 467-472. Рассматривая Мк. 14.1-25, автор утверждает, что некоторые моменты Пс. 40 присутствуют в этом фрагменте. Основная идея заключается в образе бедного страдальца на фоне последующего триумфа.

⁸² Ср.: E. Wendling, Ur-Marcus (1905). Ср. также: J. Jeremias, ZNTW 35 (1936), pp. 280-282. Иеремиас реанимирует один из вариантов теории Прото-Марка на основе текстологической критики.

⁸³ Теория Хирша, которая была проанализирована Михаэлисом (Michaelis, Einleitung, p. 49). Михаэлис цитирует по: E. Hirsch, Frühgeschichte des Ev: I. Das Werden des Mk-Ev (1951). Ср. также критику: W. Eltester, ZNTW 44 (1952-3), pp. 265 ff.

⁸⁴ См. ниже в наст. гл. о замечаниях на теорию комплексов Марка В. Тейлора. Ср.: W. L. Knox, Sources of the Synoptic Gospels: I, St. Mark (1953). Ср. также: J. Jeremias, The Eucharistic Words of Jesus (1955), pp. 132 ff. Здесь высказано предположение о домарковском варианте повествования о Вечери Господней. Идея о более раннем издании Евангелия от Марка приобрела нескольких сторонников. Например: S. Sandrael, JBR 31 (1963), pp. 294-300, который предположил, что современная редакция Марка представляет собой переработанный вариант. Согласно Сандмелю, время распятия у Прото-Марка соответствовало повествованию у Иоанна, но отношение последнего к этому моменту носит скорее богословский характер, чем исторический. Интересно обнаружить поддержку теории Прото-Марка со стороны иудейского автора, между тем как ее игнорирует большинство ученых.

Можно привести в качестве примера концепцию Т. Ф. Глассона о том, что Матфей и Лука использовали Западный текст Марка (T. F. Glasson, JBL 85 (1966), pp. 231-233), хотя его мнение не связано напрямую с описанной теорией. См. одну из версий теории Прото-Марка: E. Trocme, La Formation de l'Evangile selon Marc (1963; англ. пер. 1975). Автор предполагает, что первоначальная редакция включала только Мк. 1-13, которая была написана, по его мнению, евангелистом Филиппом в Цезарее ок. 50 г. по Р.Х.

Повествование о Страстях было добавлено в Иерусалимской церкви позже. Однако, возникает вопрос: правомерно ли расчленять Евангелие от Марка на основе литературной критики?

⁸⁵ См. прим. 72 к наст. гл. о теории О'Нейла.

⁸⁶ Ср. теорию: P. Rolland, "Marc, premiere harmonie evangelique", KB 90 (1983), pp. 23-79. Автор считает, что Марк использовал два различных параллельных источника, к которым прибегали также евангелисты Матфей и Лука, но в отличие от последних Марк согласовал и гармонизировал их.

⁸⁷ См.: В. Н. Throckmorton, JBL 67 (1948), pp. 319-329. Автор верно указывает на бесплодность и бесперспективность дискуссий об использовании источника "Q" Марком, пока этот источник не выделен более четко.

⁸⁸ Ср. аргументы в пользу использования Марком источника Q: F. C. Grant, The Gospels, their Origin and Growth (1957), pp. 108-109. Ср. также: S. E. Johnson, The Gospel according to St. Matthew, IB, 1951, p. 237. Автору импонирует мнение о том, что Марк мог слышать, прочитать и запомнить некоторые выражения и изречения из Q. Другой автор: W. Schenk, "Der Einfluss der Logienquelle auf das Markusevangelium", ZNTW 70 (1979), pp. 141-165, настаивает на том, что Марк использовал источник Q избирательно.

⁸⁹ Веский аргумент против гипотезы приоритета Марка состоит в том, что невозможно учесть все сходства между общим материалом у Матфея и Луки с одной стороны, и Марком - с другой, где Матфей и Лука более схожи друг с другом, чем с Марком

⁹⁰ F. C. Burkitt, The Earliest Sources of Life of Jesus, 1922, pp. 77 ff. Автор разделяет гипотезу об общем источнике Петра, считая при этом, что есть и некоторые независимые вставки (например, случай с бесноватым и стадом свиней). Беркитт, однако, не принимает мнения о том, что общий план работы продиктован порядком изложения Петра (ibid., p. 93). В поддержку предания Петра см.: Н. Е. W. Turner, ET 71 (1960), pp. 260-263; против

предания: D. E. Nineham, *Saint Mark*, Pel C, 1963, p. 27. Последний автор считает, что поскольку часть материала Марка не связана с Петром, а представляет собой совместное сочинение, то можно сказать, что весь материал не происходит от Петра.

⁹¹ H. Fleddermann, "The Flight of the Naked Young Man (Mark 14:51, 52)", *CBQ* 41 (1979), pp. 412-418; A. Vanhoye, "La fuite du jeune homme nu (Mc. 14, 51-52)", *Biblica* 52 (1971), pp. 401-406.

⁹² Ср.: C. H. Turner, in *A New Commentary on Holy Scripture*, III, p. 54. Следующие отрывки: 1.21,29; 5.1, 38; 6.53-54; 8.22; 9.14, 33; 10.32,46; 11.1, 12, 15,20,27; 14.18, 22, 26, 32.

⁹³ *Studies in the Gospels and Epistles*, p. 42. Список Менсона: Мк. 1.16-39; 2.1-14; 3.13-19; 4.35 - 5.43; 6.7-13, 50-56; 8.14 - 9.48; 10.32-52; 11.1 - 33; 13.3, 4, 32-37; 14.17-50, 53, 54, 66-72. Это составляет почти половину Евангелия.

⁹⁴ См.: Stoldt, *op. cit.*, pp. 112 ff.

⁹⁵ Об отрицании устной гипотезы как адекватной интерпретации этого феномена ср.: J. C. Hawkins, *Oxford Studies in the Synoptic Problem* (1911), pp. 98 ff.

⁹⁶ C. F. Burney, *The Poetry of our Lord*, 1925, pp. 87 f. Автор предположил, что Матфей чаще прибегает к поэтическому стилю.

⁹⁷ В. Н. Streeter, *The Four Gospels*, p. 275. Стритер полагает, что порядок изложения Луки более первичный, чем у Матфея, так как у Матфея обнаруживается стремление к упорядочению и несоответствия контекстов некоторых изречений. Против этого мнения: A. Farrer, *Studies in the Gospels* (ed. D. E. Nineham, 1955), pp. 62 ff. E. Nestle, *ZNTW* 1 (1900), pp. 252 ff.

⁹⁸ Ср.: Hawkins, *Novae Synopticae* (1909), pp. 80 ff. Stoldt, *op. cit.*, pp. 173-184. Автор подробно рассматривает параллельные источники особенно в связи с предположениями в пользу гипотезы приоритета Марка, которую он отрицает.

⁹⁹ Ср.: Hawkins, *Oxford Studies*, p. 99.

¹⁰⁰ *The Gospels*, p. 22. В. de Solages, *A Greek Synopsis of the Gospels* (1959). Автор пытается добиться того же результата математическими выкладками. Н. J. В. Combrink, in A. B. du Toit (ed.), *Guide to the New Testament IV* (1983), pp. 140-47. Комбринк признает, что источник Q поднимает массу вопросов, однако полагает, что необходимо вернуться к гипотезе письменного источника.

¹⁰¹ *Synoptische Studien P* (1929).

¹⁰² Ср. критику: T. W. Manson, *The Sayings of Jesus* (1949), p. 20. Арамейский источник Q весьма далек от теории Буссмана о двойном источнике (ср.: P. Bussby, *ET* 65 (1954), pp. 272-275). М. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, 1954, pp. 270 ff. Автор подверг критике теорию Буссмана, а источник Q рассматривал как арамейский по происхождению. Он, однако, догадывался, что присутствие не переведенного на греческий язык материала не позволяет нам безоговорочно говорить о переводе с арамейского. Кроме того, он предположил, что Q Матфея имеет греческое происхождение, в то время как Q Луки, хотя свидетельство последнего игнорирует иудейский материал, будучи предназначено для язычников, тем не менее представляет собой подлинный перевод с арамейского. На основе признания этого арамейского источника Блек объяснял вариативность некоторых синоптических фрагментов. Но его список, включающий 13 примеров, разительно беднее списка Буссмана, превышающего 100 фрагментов. Верле, труды которого послужили мощной поддержкой гипотезы Q, тем не менее предложил более семи источников Q (P. Werle, *Die synoptische Frage*, 1899, p. 231). Теория Буссмана выглядит на этом фоне умеренной.

¹⁰³ *Sources of the Synoptic Gospels P* (1957), pp. 3 ff, 45-47.

¹⁰⁴ Например: С. К. Barrett, "Q: A re-examination", *ET* 54 (1943), pp. 320-323. Некоторые ученые пытаются укрепить гипотезу Q утверждением его единства, ср.: A. D. Jacobson, *The Literary Unity of Q*, *JBL* 101 (1982) pp. 365-389; R. H. Stein, *The Synoptic Problem* (1987) p. 108. Но последний автор указывает на возможность единства, главным образом, в

изречениях.

¹⁰⁵ Le Probleme synoptique (1954).

¹⁰⁶ Ксавье Леон-Дюфур выделил это слабое место в своей статье: X. Leon-Dufour, "Le fait synoptique", Introduction a la Bible (ed. A. Robert-A.Feuillet), P (1959), p. 291. Краткое резюме критики теории Вагане см.: A. Wikenhauser, New Testament Introduction, pp. 235-239.

¹⁰⁷ The Gospel before Mark (1953).

¹⁰⁸ Еще одну теорию ср.: A. M. Perry, JBL 69 (1950), pp. 181-194. Автор предположил, что Лука использовал иудо-христианский источник, который он назвал N, в Лк. 11.33-12.46, который состоит из Q материала. Много разновидностей и сложностей теории Q вызывает сомнения в ее ценности. Ср.: J. H. Ropes, The Synoptic Gospels, 1934, p. 93. Именно это подметил Роупс задолго до того, как теория Q столкнулась с серьезной критикой Ср. также: P. Gardner-Smith, The Christ of the Gospels, 1938, p. 39. Он думал, что общий материал у Матфея и Луки различается настолько, что его можно интерпретировать на основе устной гипотезы.

Идею отказаться от гипотезы Q выдвинул Фармер (см. выше). Эта теория подверглась критике вскоре после выхода книги Фармера на том основашш, что при правильном подходе к писанию Марка гипотеза Q не нужна: F. W. Beare, JBL 84 (1965), pp. 295-297. Ср.: Н. Meynell, Theol. 70 (1967), pp. 386-397. Автор сравнил теорию Фармера с идеями Паркера и их трактовку девяти избранных проблем и предпочел подход Паркера. Он признает, что Фармер превосходит последнего в интерпретации порядка изложения. Мейнелл предположил, что порядок изложения первоначального писания Марка был упорядочен в копии в сторону порядка изложения Матфея и Луки (где они совпадают), когда писания последних стали известны.

¹⁰⁹ Ср.: Н. Bigg, The Q Debate since 1955, Themelios 6 (1981), pp. 18-28; M. D. Goulder, On putting Q to the test, NTS 24 (1978), pp. 218-234. Последний утверждает на основании двенадцати фрагментов, что Лука использовал Матфея. Он обходится без источника Q. В своей статье, "Fairer on Q", Theol. 83 (1980), pp. 190-195, Гоулдер соглашается с выводами Фаррера, но не с его методами. Об апологетике источника Q см.: J. A. Fitzmyer, "The Priority of Mark and the "Q" Source in Luke", in Jesus and Man's Hope I (ed. D. G. Millar и др., 1970), pp. 131-170. См. также краткую рецензию его статьи: G. N. Stanton "The Origin and Purpose of Matthew's Gospel", in Aufstieg, II.25.3 (1985), pp. 1899-1903.

¹¹⁰ Подробности см. ниже в наст. гл.

¹¹¹ Ср.: J. Moffatt, ILNT, 1918, pp. 197 ff. Автор дал 16 реконструкций источника Q, и с тех пор предложено множество вариантов.

¹¹² V. Taylor, JTS, n.s., 4 (1953), pp. 27-31. Автор отстаивает порядок Луки, утверждая, что трудности в этой гипотезе можно устранить, если предположить, что параллельный материал Матфея располагался в шесть колонок, соответствующих пяти крупным дискурсам, и одна добавочная колонка. В каждой колонке встречается много последовательностей, совпадающих с Лукой, что затем приводится в качестве доказательства общего документального источника, между тем как эта теория была в другом виде неприемлема для Тейлора. Комментируя данные, приведенные в статье Тейлора, Эванс (ET 72 (1960-61), pp. 295-299) считает гипотезу Q не более чем приемлемой интерпретацией. В статье, опубликованной в New Testament Essays (ed. A. J. V. Higgins, 1959), pp. 246 - 269, В. Тейлор развивает свои доказательства, изложенные предварительно в упомянутой статье, и вновь настаивает на том, что Лука следует порядку изложения источника Q.

¹¹³ F. C. Burkitt, The Gospel History and its Transmission, p. 17. Автор считает, что попытки реконструировать Евангелие от Марка на основе Матфея и Луки тщетны, как и попытки воссоздания источника Q. К. и С. Лейк (K. and S. Lake, JNT, pp. 12-13) трактуют подобные попытки как обреченные на неудачу. Новейшая литературная критика согласна с тем, что всякая реконструкция носит гипотетический характер, в то время как сторонники устной

гипотезы источника Q считают ее невозможной.

¹¹⁴ W. L. Knox, *Sources of the Synoptic Gospels*, P, 1957, pp. 7 ff, in *Oxford Studies*, p. 121.

Исследователь отстаивает мнение о том, что наиболее ранняя версия Нагорной Проповеди принадлежит Луке. В. Грюндман (W. Grundmann, "Die Bergpredigt nach der Lukasfassung", *StEv*, pp. 180-189) обнаружил, что теология Луки должна предшествовать писанию Матфея, однако, эта точка зрения предполагает, что теология каждого автора повлияла на Проповедь. Различия между Лукой и Матфеем не могут служить исчерпывающих! объяснением этой проблемы. Нельзя упускать из виду то, что Иисус повторял основной материал Нагорной Проповеди многократно, каждый раз переставляя акценты на те или иные положения. Если версии Луки и Матфея освещают различные события, то опора на этот материал в реконструкции структуры источника Q неоправданна.

Серьезные различия проводятся между материалом Нагорной Проповеди и других поучений: J. Schniewind, *Das Evangelium nach MatthSus*, p. 4. Эти аргументы опровергают идею заимствования Лукой материала Матфея, что принимают во внимание многие ученые.

¹¹⁵ Ср. его статью: V. Taylor, *The Elusive Q* in *ET* 46 (1934), pp. 68 ff.

¹¹⁶ Ср.: A. Hamack, *The Sayings of Jesus* (1908), pp. 1 ff.

¹¹⁷ Ср.: C. S. Patten, *Sources of the Synoptic Gospels*, 1915. Автор полагает, что документ на арамейском языке предшествовал источнику Q, который был переведен на греческий язык в двух редакциях. Г. Борнкамм поддерживает теорию двух переводов и объясняет это тем, что продолжалось влияние устной традиции (*Jesus of Nazareth*, 1960, p. 217).

¹¹⁸ Так предлагает Стритер в своей теории четырех источников.

¹¹⁹ Как у Буссмана; см. прим. 102 к данной главе.

¹²⁰ Ср.: J. P. Brown, *NTS* 8 (1961-2), pp. 27-42. В более поздней статье (*NTS* 10, 1963), Браун исследует синоптические параллели в Посланиях и предполагает, что большая часть изречений, содержащихся в Посланиях, заимствованы из источника Q. По его мнению, Послания адаптируют подлинные изречения Иисуса к непосредственной ситуации, и источник Q Матфея очень близок к ним. Однако, сам Браун реально продемонстрировал гибкий характер, который проявляет любая версия теории Q при попытке дать ей надежное обоснование.

¹²¹ W. C. Allen, *St. Matthew*, pp. xlvii ff. Автор признает, что это предположение более вероятно, чем теория источника Q. То же самое утверждает Остин Фаррер в *Studies in the Gospels* (ed. D. E. Nineham), p. 62. См.: R. M. Wilson, in *StEv*, pp. 254-257. Он критикует методы Фаррера, опираясь на аргументы Стритера. Бредли (E. L. Bradley, *ET* 68 (1956-7) pp. 315-318), исходя из наличия общих отрывков у всех трех синоптиков и того, что Лука имеет большее сходство с Марком, чем с Матфеем, предполагает, что Лука не знал писаний Матфея, что, в свою очередь свидетельствует в пользу гипотезы Q. Но так ли это? Ф. Даунинг подверг критике аргументы Фаррера за заимствование Луки Матфеем. Он находит свидетельство в пользу документа Q в апокрифическом Евангелии от Фомы. Сандерс (E. P. Sanders, *NTS* 15 (1969), pp. 249-261) на основе исследования порядка соответствий между Матфеем и Лукой сделал вывод, что нет доказательств в пользу того, что Матфей и Лука писали независимо друг от друга. Он полагает, что, похоже, Лука использовал Матфея. Комментарии к концепции источника Q вплоть до 1969 г. см.: N. Turner, *ET* 80 (1969), pp. 324-328. См. более современную работу Вассилиадиса: P. Vassiliadis, "The Nature and Extent of Q-document", *Nov. Test.* 20 (1978), pp. 49-73.

¹²² Вассилиадис (Vassiliadis, *op. cit.*, p. 54) думает, что Матфей перенял порядок изложения источника "Q". Исследователь видит в этом доказательство того, что "Q" представляет собой письменный источник.

¹²³ Ср.: J. Jeremias, *ZNTW* 29 (1930), pp. 147-149. Ср. также: R. H. Fuller, *The New Testament in Current Study*, 1962, p. 74. Последний автор одобряет оценку Q-материала, данную Фишером.

¹²⁴ Ср.: A. Wikenhauser, *New Testament Introduction*, p. 251.

¹²⁵ Утверждается, что тематическая организация поучений и изречений у Матфея более совершенна, чем у Луки, что отражает более развитую стадию передачи предания по сравнению с бессвязными изречениями у Луки (ср.: Schniewind, *Das Evangelium nach Matthaus*, p. 5). Это мнение предполагает, что наш Господь никогда не произносил взаимосвязанной системы изречений с единым дискурсом, как, например, Мф. 5-7. Однако, это мнение уязвимо для критики. Как указано ниже, не существует обоснованных возражений против того, чтобы предположить, что Иисус повторял одно и то же в разных случаях и в разных контекстах.

¹²⁶ Это признается сторонниками гипотезы Прото-Луки, несмотря на то, что они отрицают заимствование Лукой структуры повествования Марка. Ср.: V. Taylor, *op. cit.*, p. 37 и *idem*, *Behind the Third Gospel*. Дальнейшую дискуссию о Прото-Луке см. ниже в этой главе.

¹²⁷ Фарпер (A. Fairer, *Studies in the Gospels*, pp. 58 ff.) придает этому большое значение.

¹²⁸ Стентон в своей статье (G. N. Stanton, "On the Christology of Q" in *Christ and Spirit in the New Testament*, eds. B. Lindars and S. S. Smalley, 1973), опровергает мнение о том, что источник Q создан общиной, которая игнорировала повествования о Страстях.

¹²⁹ Однако, необходимо отметить, что сохранившиеся свидетельства относятся к более позднему периоду, чем время создания синоптических Евангелий. Ср.: R. M. Wilson, *HTR* 53 (1960), pp. 231-150; H. Montefiore and H. E. W. Turner, *Thomas and the Evangelists* (1962).

¹³⁰ Тернер пишет об Евангелии от Фомы следующее: "Принцип отбора материала свидетельствует о намерениях автора и не дает указаний на то, что составитель в своей сотериоло-гии придавал сколько-нибудь серьезное значение историчности" (H. E. W. Turner, *op. cit.*, p. 114).

¹³¹ См.: W. G. Kummel, *INT*, pp. 75-76, где опровергается мнение о том, что источник Q принадлежит к тому же жанру, что и указанное гностическое Евангелие.

¹³² Более современную версию гипотезы об источнике Прото-Матфей на древнееврейском языке см.: M. Lowe and D. Flusser, "Evidence corroborating a Modified Proto-Matthaeian Synoptic Theory", *NTS* 29 (1983), pp. 25-47. Авторы предполагают, что и Матфей, и Лука использовали этот источник, который имел хождение наряду с источником Q. Еще М. Блек в своей работе (M. Black, *Aramaic Approach*) в противовес Буссману утверждал, что Q составлен на греческом языке.

¹³³ Стюарт Петри в своей статье подчеркивает, что гипотеза источника Q носит умозрительный характер (S. Petrie, *Nov. Test.* 3 (1959), pp. 28-33). Он указывает на то, что гипотезы, касающиеся теории источника Q, настолько сильно варьируются, что ставят под сомнение саму теорию. К большей точности и корректности в употреблении символа Q призывал другой автор: T. R. Rosche, *JBL* 79 (1960), pp. 210-220). Он обращает внимание на то, что при использовании марковского материала изречений и Матфей, и Лука воспроизводят его с высоким процентом вербальных соответствий в отличие от повествовательной части, для которой этот процент ниже. Соответствие достигается также в порядке изложения. Но оба эти фактора отсутствуют в заимствованном Матфеем и Лукой материале изречений источника Q, в котором различия в порядке изложения совершенно очевидны. В целом можно утверждать, что авторы Евангелий от Матфея и Луки совершенно по-разному использовали источники, в частности, источник Q. Разница значительно серьезнее, чем предполагается в статье Роша. Другой автор: R. M. Grant, *A Historical Introduction to the New Testament*, 1963, p. 116, трактует источник Q как обозначение разрозненного материала, который был представлен частично письменно, а частично - устно.

¹³⁴ A. M. Honore, "A Statistical Study of the Synoptic Problem", *Nov. Test.* 10 (1968), pp. 59-147.

¹³⁵ Так, см.: C. E. Carlston and D. Norlin, "Once more - Statistics and Q", *HTR* 64 (1971), pp. 59-78. Вассилиадис соглашается с их аргументами (*op. cit.*, p. 60). Однако см.: J. J. O'Rourke, "Some Observations on the Synoptic Problem and the Use of Statistical Procedures", *Nov. Test.* 16 (1974), pp. 272-277, который полагает, что статистические методы не могут

дать надежные результаты.

¹³⁶ D. Lohrmahn, *Die Redaktion der Logienquelle* (1969). См. обзор этой проблемы: Н. К. McArthur, *CBQ* 33 (1971), pp. 445-447. См. также: R. D. Worden, "Redaction Criticism of Q: A Survey", *JBL* 94 (1975), pp. 532-546. Автор обращает внимание на то, что этот источник приписывается к самым разнообразным жанрам.

¹³⁷ Ср.: G. Schille, "Literarische Quellenhypothesen im Licht der Wahrscheinlichkeitsfrage", *ThLZ* 97 (1972), pp. 331-340. Шилле оспаривает гипотезу Q на том основании, что в различных изречениях материала Q богословие существенно различается. Ср. также: O. Linton, "Das Dilemma der synoptischen Forschung", *ThLZ* 101 (1976), pp. 881-892, который считает гипотезу Q бесплодной в связи с тем, что она поднимает слишком много проблем. С другой стороны, Вассилиадис (Vassiliadis, *op. cit.*) делает вывод, что эта гипотеза представляется единственно возможной.

¹³⁸ Ср.: R. V. G. Tasker, *The Nature and Purpose of the Gospels* (1944), p. 23; Streeter, in *Oxford Studies*, pp. 209 ff., and F. B. Clogg, *INT* (1948), p. 190. Последние считают, что Q служил приложением устного предания.

¹³⁹ R. A. Edwards, *A Theology of Q* (1976); *idem*, "An approach to the theology of Q", *JR* 51 (1971), pp. 247-269. См. также: P. Hoffmann, *Studien zur theologie der Logienquelle* (1972); S. Schulz, *Q - Die Spruchquelle der Evangelisten* (1972).

¹⁴⁰ *The Gospels*, pp. 24 ff.

¹⁴¹ Ср.: C. F. Burney, *The Poetry of our Lord* (1925), pp. 87 ff.

¹⁴² Ср.: J. M. C. Сгшп, *The Original Jerusalem Gospel* (1927), pp. 49-63.

¹⁴³ См.: R. M. Grant, *op. cit.*, p. 116. Автор предостерегает против воззрения на Q как на письменный источник, сопоставимый с Евангелием от Марка. В книге Н. Schurmann, *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus* (ed. H. Ristow and K. Matthiae, 1962, pp. 342-370) было выдвинуто предположение о том, что часть материала Q была не только собрана во времена земного служения Иисуса, но также и широко применялось впоследствии апостолами. Если это предположение верно, то оно может подтвердить аутентичность евангельских изречений и поучений, заимствованных из Q.

¹⁴⁴ *The Four Gospels*, p. 150.

¹⁴⁵ *The Sayings of Jesus* (1949), p. 20. Мнение о том, что материал Q формировался постепенно в различных районах Палестины, см.: Н. J. D. Combrink, *Guide to the New Testament IV*, p. 45.

¹⁴⁶ Кюммель высказывается неопределенно, хотя и дает понять, что Q не мог быть написан позднее 50-70 гг. от Р.Х. (W. G. Kummel, *INT*, p. 71).

¹⁴⁷ Ср.: Kilpatrick, *The Origins of the Gospel according to St. Matthew* (1946), p. 4. Менсон (T. W. Manson, *op. cit.*, pp. 19-20) объясняет утрату документа "Q" тем, что раннехристианская церковь не создавала архивов, особенно в условиях ожидания конца света, и на рубеже веков едва ли кто-то был заинтересован в сохранении документа на арамейском языке (имеется ввиду "Q"). Более того, Менсон пытается провести параллели с утратой автографов Шекспира. Но не один из этих аргументов реально не объясняет исчезновение апостольского документа подобной важности, который должен был быть сохранен не только на основании простого интереса. См. также: E. Klostermann, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 2nd ed., II, col. 428, который полагает, что поскольку источник "Q" вошел в состав Евангелий от Матфея и Луки, необходимость в его сохранении отпала. Он считает это объяснение вполне достаточным. Адольф фон Гарнак придерживался сходной точки зрения: A. Hamack, *Sprüche und Reden Jesu* (1907), p. 173.

¹⁴⁸ Необходимо отметить, что в отличие от британских ученых европейские исследователи с континента не воспринимают гипотезы Б. Стритера о документе "M". Мнение о том, что нет необходимости так жестко связывать материал "Q" с преданиями Матфея и Луки, было высказано в работе: G. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit*, 1962, pp. 12-13. Автор отвергает различия между иудейским документом "M" и греко-христианским источником "Q", предложенные Стритером.

¹⁴⁹ Достоверность исторических сведений Матфея продолжает подвергаться нападкам. См.: F. W. Beare, JBL 87 (1968), pp. 125-135. Автор считает, что Евангелие от Матфея не может служить надежным историческим источником. Его главный аргумент заключается в том, что земное служение Иисуса должно было быть последовательно взаимосвязано с другими событиями, о которых повествует Евангелие, что по его мнению отсутствует. Этот подход вполне согласуется с гипотезами критики форм, однако сами эти реконструкции не выдерживают никакой критики.

¹⁵⁰ См.: W. C. Allen, Oxford Studies, pp. 233-286. Автор отстаивает мнение о том, что в Первом Евангелии была задействована Книга Изречений, куда более обширная, чем документ "М", предложенный Стритером, так как Аллен отрицает использование Матфеем "Q".

¹⁵¹ The Four Gospels, pp. 254 ff.

¹⁵² The Gospels, p. 30. В параллельных отрывках Мф. 4.11; Лк. 4.13 содержится одно и то же слово ο διαβόλος (diabolos) - дьявол.

¹⁵³ См.: Hawkins, Oxford Studies, pp. 29-59. Автор настаивает на том, что Лука не прибегал к материалу Марка в повествовании о путешествии (9.51-18. 14), а основывался на источнике Q и своих собственных записях. Подобного применения источников не обнаружено у Матфея. Ср. это мнение с обсуждением теории Прото-Луки в данной главе.

¹⁵⁴ См. рассмотрение этого материала: G. D. Kilpatrick, The Origins of the Gospel according to St. Matthew (1946), pp. 8 ff.

¹⁵⁴ См. рассмотрение этого материала: G. D. Kilpatrick, The Origins of the Gospel according to St. Matthew (1946), pp. 8 ff.

¹⁵⁵ Например, теория Остина Фаррера (см. прим. 121 к наст. гл.). Сравнительно недавно сторонники обновленной теории И. Я. Грисбаха отвергли необходимость существования источника "М".

¹⁵⁶ См.: H. E. W. Turner, Jesus, Master and Lord, 1954, pp. 51-52. Автор подвергает сомнению то, что недостаток однородности материала должен указывать на письменный источник. Он предпочитает относить его на счет редакторских исправлений и устного предания.

¹⁵⁷ Килпатрик признает это: Kilpatrick, op. cit., p. 36.

¹⁵⁸ См.: E. V. Redlich, The Student's Introduction to the Synoptic Gospels, 1936, pp. 203-218. Автор попытался реконструировать документ М, но, как указывает Джонсон (S. E. Johnson, The Gospel according to St. Matthew, Ю, 1951, p. 238), если эта реконструкция верна, то придется допустить, что автор Евангелия от Матфея применил метод простой компиляции. Однако Евангелие в целом не создает подобного впечатления.

¹⁵⁹ St. Matthew, p. 86.

¹⁶⁰ См.: W. E. Bundy, Jesus and the First Three Gospels, 1955, pp. 93-94. Автор считает Нагорную проповедь раннехристианским трактатом. Однако он полагает, что подлинный источник Проповеди идентичен источнику Луки на основании их сходства начала и окончания и наличия семи общих для них разделов поучений. Детальный анализ Нагорной проповеди см: W. D. Davies, The Setting of the Sermon on the Mount (1964).

¹⁶¹ Менсон (T. W. Manson, The Sayings of Jesus, p. 25), учитывая эти влияния, сомневается в существовании источника "М".

¹⁶² The Gospels, p. 32.

¹⁶³ Ср.: V. Taylor, op. cit., p. 34. Борнгамм (Bornkamm, Jesus of Nazareth, 1960, p. 216), как и большинство немецких ученых, отрицает существование особого источника Матфея (и особого источника Луки) из-за многочисленных различий в характере материала.

¹⁶⁴ The Four Gospels, pp. 500-524.

¹⁶⁵ Мнение о том, что Матфей цитировал не Септуагинту, а другой перевод с древнееврейского, см.: W. G. Kummel, INT, p. 111.

¹⁶⁶ The Gospel History and its Transmission (1911), p. 127.

¹⁶⁷ Testimonies I (1916). Ср. также с монографией: D. Plooi, Studies in the Testimony Book

(1932).

¹⁶⁸ Необходимо отметить, что некоторые основания можно найти в кумранском документе *testimonia* "свидетельств" (4 Q Test), в котором три раздела состоят только из библейских цитат об ожидаемом Мессии, а четвертый представляет собой сборник выдержек из апокрифической книги Псалмов Иисуса Навина. Перевод всего текста см.: A. Dupont-Sommer, *The Essence Writings from Qumran* (1961), pp. 315 ff.

¹⁶⁹ INT, p. 85.

¹⁷⁰ Дискуссию по этому поводу см.: R. Hodgson, "The Testimony Hypothesis", JBL 98 (1979), pp. 361-378. Автор поддерживает теорию свидетельств (*testimonia*). В книге G. M. Scares Prabhu, *The Formula Quotations in the Infancy Narrative of Matthew* (1976) рассматривается гипотеза свидетельств (pp. 67-73). Автор связывает оживление интереса к гипотезе с открытием коллекций *testimonia* в Кумране. Однако интерпретация таких документов, как 4 Q Flor и 4 Q Test, как свидетельств (*testimonia*) в том смысле слова, в каком понимается Евангелие от Матфея, весьма сомнительна. Прабху утверждает, что цитаты Матфея представляют собой вольный перевод с древнееврейского на арамейский язык (pp. 73 ff). Его точку зрения разделяет Гундри: R. H. Gundry, *The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel, with Special Reference to the Messianic Hope* (1967). Другой автор развивает сходную точку зрения: W. Rothfuchs, *Die Erfüllungsitate des Matthaus-Evangehums. Erne biblisch-theologische Untersuchung* (1969).

¹⁷¹ См. комментарии в разделе V гл. 2 данной книги.

¹⁷² J. A. Findlay, *The First Gospel and the Book of Testimonies* (1933), pp. 57-71.

¹⁷³ *According to the Scriptures* (1952).

¹⁷⁴ Ср.: N. Walker, NTS 9 (1963), p. 393, который полагает, что намерение Матфея состояло в том, чтобы подыскать такие ветхозаветные тексты, к которым можно было бы подогнать события в своем повествовании, а не наоборот. Наиболее полное исследование употребления Матфеем цитат из Ветхого Завета с тех позиций, что они свидетельствуют о теологических целях автора, см.: G. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit* (1962), pp. 49-85.

¹⁷⁵ См.: S. V. McCasland, JBL 80 (1961), pp. 143-148. Автор обвиняет Матфея в искажении Писаний. Его воззрения вызвали критику Уокера.

¹⁷⁶ *Sources of the Synoptic Gospels*, P, pp. 121 ff.

¹⁷⁷ G. D. Kilpatrick, *The Origins of the Gospel according to St. Matthew* (1946), p. 46. См. также: p. 66, где Килпатрик выражает свои сомнения относительно существования книги свидетельств.

¹⁷⁸ Ср.: A. M. Hunter, *Paul and his Predecessors* (1961), pp. 58 ff.

¹⁷⁹ См. раздел II гл. 2 данной книги, где содержатся комментарии к работе К. Штендаля: K. Stendahl, *The School of Matthew and its use of the Old Testament* (1954).

¹⁸⁰ Большое значение предается этим моментам в работе: B. Lindars, *New Testament Apologetic* (1961).

¹⁸¹ Линдарс (Lindars, op. cit., p. 265) предположил, что сборник цитат, которые повторялись устно в катехизической работе, были хорошо известны Матфею.

¹⁸² Ср.: Streeter, *The Four Gospels*, pp. 266, 502 f.

¹⁸³ Op. cit., p. 121. Сходную теорию выдвинул Гоулдер: M. D. Goulder, *Midrash and Lction in Matthew* (1974), который считает, что повествование Мф. 1-2 написано на основании богослужебных чтений. Однако см. критику его взглядов: R. T. France, GP P, r. 265.

¹⁸⁴ Различные исследователи утверждают, что автор сам составил повествование о рождении Иисуса - ср.: G. D. Kilpatrick, *Origins*, p. 52; M. D. Johnson, *Biblical Genealogies*, pp. 210-217; G. M. Scares Prabhu, *The Formula Quotations in the Infancy Narrative of Matthew. An Inquiry into the Tradition fhistory of Mt. 1-2* (1976). Последний автор утверждает, что Матфей искусно составил свое повествование из разрозненных преданий (p. 299). Он считает, что этот отрывок представляет собой искусственное собрание, сформированное под сильным влиянием Ветхого Завета. Прабху выделяет три источника: источник о видении, источник о волхвах и источник об Ироде. Ср.: G. Strecker, *Der Weg*, p. 38 h. 3,

который считает, что это повествование содержит доматфеевский материал. О формулировке цитат в Мф. 2 см. также: R. T. France, NTS 27 (1980-81), pp. 233-252.

¹⁸⁵ Ср.: A. H. McNeile, *St. Matthew*, p. 23; W. C. Allen, *St. Matthew*, p. 18. Сходную теорию с небольшими различиями выдвинул Кейв: C.H.Cave, NTS 9 (1963), pp. 382-390, который развивает мнение о том, что основу повествования о рождении Христа надо искать в пасхальном мидраше и богослужебных чтениях в синагогах. Эта точка зрения представлена в работе: D. Daube, *The New Testament and Rabbinic Judaism*, 1955, pp. 158 ff. Ср. также обсуждение идеи мидраша: R. T. France, GP P, pp. 243 ff.

¹⁸⁶ См.: Johnson, *op. cit.*, p. 254. Автор отрицает тот факт, что родословие является точной генеалогической записью. Ср. также: D. E. Nineham, *The Genealogy in St. Matthew's Gospel and its Significance for the Study of the Gospels*, The Manson Memorial Lecture, reprinted from *VJRL* 58 (1976), pp. 421-444.

¹⁸⁷ Необходимо отметить, что в действительности Матфей не описывает рождение Иисуса. Для евангелиста имеют большее значение Его имя и Его значение, чем само событие. Ср. исследование Штендаля: K. Stendahl, "Quis et unde?" in *Judentum, Urchristentum, Kirche* (ed. W. Eltester, 1960), pp. 94-105. Он верно подмечает, что повествование Матфея показывает не только знание автора о непорочном зачатии, но также и знание о клевете, которую оно вызвало.

¹⁸⁸ Ср.: W. D. Davies, *The Setting of the Sermon on the Mount* (1964), p. 73.

¹⁸⁹ Прабху (Prabhu, *op. cit.*) относит к разряду общих мест трактовку этого повествования как богословского пролога. Однако ср.: R. T. France, "Scripture, Tradition and History in the Infancy Narratives of Matthew", GP II, pp. 239-266.

¹⁹⁰ См.: H. C. Waetjen, "The Genealogy as the Key to the Gospel according to Matthew", *JBL* 95 (1976), pp. 205-230. Автор считает, что форма изложения родословия предваряет гораздо больше, чем простое повествование. Следовательно, родословие служит введением в новую историю, открытую этим Евангелием.

¹⁹¹ *Op. cit.*, p. 37. Иногда символ N используется для обозначения источника особого повествования Матфея, однако Килпатрик отрицает это на основании того, что этот материал, по его мнению, был заимствован из устного предания.

¹⁹² Ср.: V. Taylor, *The Gospels*, p. 65.

¹⁹³ Ср.: F. C. Grant, *The Gospels, their Origin and Growth*, p. 147, который уверенно описывает этот материал как "апокрифический". Ср. также: A. J. B. Higgins, *The Reliability of the Gospels*, 1952, pp. 22 ff., который сравнивает развитие сюжета с повествованием в Евангелии Петра. Однако сколько-нибудь очевидной разницы в этом материале между каноническими и апокрифическими Евангелиями не существует.

¹⁹⁴ *Op. cit.*, p. 65.

¹⁹⁵ Как Г. Борнкамм, так и Г. Барт интерпретируют эту историю как свидетельство того, что во времена, когда создавалось Евангелие, община, в которую входил Матфей, считала себя частью иудейского мира, ответственной за уплату храмовой подати (*Tradition and Interpretation in Matthew*, pp. 19 f, 90).

¹⁹⁶ Некоторые ученые искали доказательства структурных форм источника Луки. См. обсуждение параллельных групп материала в Лк. 13.1-9 и 15.1-32 и их сравнение с греческими риторическими формами Χρηῖα (*Chreia*), которые содержат сокращенное введение, две короткие притчи и третью притчу, объясняющую предыдущие: W. R. Farmer, NTS 8 (1962), pp. 301-316. Ср.: J. W. Wenham, "Synoptic Independence and the Origin of Luke's Travel Narrative", NTS 27(1981).

¹⁹⁷ Этот список составлен на основе списка Винсента Тейлора: V. Taylor, *The Gospels*, pp. 32 f, однако Стритер относит к источнику L большее количество материала (Streeter, *The Four Gospels*, pp. 198). Полностью поддерживает Стритера другой автор: McNeile-Williams, INT, pp. 87 ff.

¹⁹⁸ Иерусалим упоминается только в 13.22, 33 и 17.11, в то время как о передвижениях Иисуса Христа и его учеников говорится в наиболее общих словах.

- ¹⁹⁹ Ср.: Н. Conzelmann, *The Theology of St. Luke* (1960), pp. 60 ff. Автор высказал мнение, что топография Луки недостоверна, поскольку географические элементы представлены у него с богословской целью.
- ²⁰⁰ Ср.: Во Reicke, in *StEv* p. 214. Он цитирует статью Шнейдера: J. Schneider, in *Synoptische Studien für A. Wikenhauser* (1935), pp. 215 ff., для обоснования того, что из подобных воззрений можно заключить, что глава 14 открывает новую часть повествования, отдельную от предыдущей.
- ²⁰¹ Ср.: Во Reicke, *op. cit.*, pp. 206-216.
- ²⁰² Ср.: Т. W. Manson, *The Sayings of Jesus*, p. 28. Еще одно, менее правдоподобное объяснение типологической теории, было предложено Эвансом, который задался вопросом: существуют ли параллели между центральным разделом у Луки и Втор. 1-26? Идея о том, что Лука представляет своеобразное христианское "Второзаконие", требует более убедительных доказательств, чем те, которые способен привести Эванс (С. F. Evans, "The Central Section of St. Luke's Gospel", in *Studies in the Gospels*, ed. D. E. Nineham, 1955, pp. 37-53). Он пытается установить соответствие в порядке изложения параллельного материала, однако большинство его параллелей натянуты.
- ²⁰³ *Sources of the Synoptic Gospels*, P, r. 40.
- ²⁰⁴ ШТ, p. 88.
- ²⁰⁵ Попытку показать, что повествование Луки было составлено на основе историй о детстве Иисуса, написанных Матфеем, см.: P. J. Thompson, *StEv* (1959), pp. 217-222, однако его аргументы представляются неубедительными. См. также подобную идею: J. Drury, *Tradition and Design in Luke's Gospel* (1976), pp. 122-125.
- ²⁰⁶ Ср.: С. С. Torrey, *The Four Gospels*, p. 266; А. Н. McNeile, *INT*, p. 88.
- ²⁰⁷ Ср.: P. Vielhauer, *ZTK* 49 (1952), pp. 255 ff.; P. Winter, *Nov. Test. I* (1956), pp. 184-199. Ср. также: Н. Sahlin, *Der Messias und das Gottesvolk* (1945), цит. по: Kummel, *INT*, p. 122.
- ²⁰⁸ Ср.: R. Laurentin, in *Biblica* 37 (1956), pp. 435 ff.; *idem*, 38 (1957), pp. 1 ff. Он наиболее детально рассматривает предмет в своей работе: *Structure et Théologie de Luc I-P* (1957) (англ. пер.: *The Truth of Christmas. Beyond the Myths*, 1982). В первой статье автор представляет полезный обзор аргументов в пользу существования древнееврейского источника (pp. 454-456).
- ²⁰⁹ Винтер рассматривает эти главы в нескольких статьях: *NTS I* (1955), pp. III ff; *ZNTW* 45 (1954), pp. 145-179; 46 (1955), pp. 261-263; 47 (1956), pp. 217-242; *HTR* 48 (1955) pp. 213 ff; *BJRL* 37 (1954), p. 328. Краткий анализ его позиции см.: R. M. Wilson, in *StEv*, pp. 242-248. Винтер сопоставляет эти главы с документом о крещении, с репсорасе и с назорейской переработкой. Основой документа о крещении автор считает произведение Псевдо-Филона *Liber Antiquitatum Biblicarum* (см.: *Nov. Test. I* (1956), pp. 186 ff).
- ²¹⁰ Ср. критику теории переделки: R. M. Wilson, *op. cit.*, p. 248. Ср. также: P. Benoit, *NTS* 3 (1957), pp. 169-194.
- ²¹¹ Нокс предположил, что Лука пытался переработать свой источник и свести его к удовлетворительному греческому языку, однако оставил свою попытку (W. L. Knox, *op. cit.*, p. 41).
- ²¹² См.: S. Ferris, *The Hymns of Luke's Infancy Narratives* (1985), pp. 31-62. Автор на основе исследования источников пришел к выводу, что они были древнееврейского происхождения. Ср.: *idem*, "On discerning Semitic Sources in Luke 1,2", *GP II*, pp. 201-237.
- ²¹³ Ср.: A. Plummer, *St. Luke* (ICC, 1896), p. XXVI; С. А. Briggs, *The Messiah of the Gospels* (1895); F. Spitta, *ZNTW* 7 (1906), p. 294.
- ²¹⁴ А. Н. McNeile, *op. cit.*, p. 89.
- ²¹⁵ См. в работе: Moulton and Howard, *Grammar of New Testament Greek*, II, p. 483. Ср. также: N. Turner, *NTS* 2 (1956), pp. 100 ff.
- ²¹⁶ *Luke the Physician* (1907), pp. 96-105, 190-218.
- ²¹⁷ Ср. его статью в *S. H. Toy Studies*, pp. 286 ff., цит. по: Howard, *op. cit.*, p. 482.
- ²¹⁸ Ср.: W. L. Knox, *op. cit.*, p. 39.

²¹⁹ Ср. со статьей: P. Benoit, NTS 3 (1957), pp. 169 ff. Возможно, как предполагает Вильсон, Лука использовал источник на древнееврейском языке, но он не мог ни испытывать сильного влияния Септуагинты: R. M. Wilson, *op. cit.*, pp. 252-253.

²²⁰ Ср.: V. Taylor, *The Gospels*, p. 63.

²²¹ Идею о том, что Лука для своих повествований приспособил и согласовал два источника, см.: A. R. C. Leaneu, NTS 8 (1962), pp. 158-166. Однако он не затрагивает вопроса об языках написания этих источников.

²²² Так, см.: P. Benoit, *op. cit.*

²²³ См.: M. D. Goulder and M. L. Sanderson, JTS, n.s., 7 (1957), pp. 12 ff. См. также: J. Drury, *Tradition and Design in Luke's Gospel* (1981), pp. 46-65. Последний исследует метод мидраша, который применяет Лука, и считает это предположение достаточным объяснением повествования Лк. 1 и 2.

²²⁴ Существуют различные исследования и точки зрения относительно повествований о рождениях у Луки. См.: P. S. Minear, SLA, 1966, pp. 111-130. Автор верно отмечает, что необходимо тщательно исследовать единство этих повествований и Евангелия. В этом он противостоит мнению Ганса Концельмана о том, что их необходимо исключить из богословской интерпретации Евангелия. С поддержкой единства Евангелия выступил Татум: W. V. Tatum, NTS 13 (1967), pp. 184-195. Он трактует повествования как важнейшую часть истории спасения. Они знаменуют собой конец "эпохи Израиля" и начало "эпохи церкви". В этом случае семитская основа повествований становится решающей для их понимания.

См. также: H. H. Oliver, NTS 10 (1963), pp. 202-226. Автор рассматривает повествования о рождениях таким же образом, как Концельман трактует остальную часть Евангелия.

Оливер видит в этих повествованиях богословскую цель, которая состоит в том, чтобы показать преимущества новозаветных времен (периода Иисуса) над временами Израиля (представленными Иоанном Крестителем). По мнению Оливера повествования не нуждаются в фактографичности, они, скорее всего, призваны представить цель Луки. В этой статье содержится исчерпывающий обзор подходов и оценок повествований о Рождестве Луки.

См. также: S. Venko, JBL 86 (1967), pp. 263-275. Автор считает, что Лука использовал источник об Иоанне Крестителе. Он утверждает, что интерес Луки был сосредоточен на том, что должно было исполниться накануне боговоплощения. Другой автор: D. Jones (JTS, n.s., 19 (1968), pp. 19-50) обращает внимание на ветхозаветную основу Евангелия от Луки. Он считает, что гимны Луки имеют более глубокий смысл и значение, чем те, которые были обнаружены в Кумране. Он видит особенность всех трех гимнов Луки в том, что они демонстрируют не цитирование, а дух и стиль Ветхого Завета, все они в первую очередь касаются спасения как исполнения Писаний, а во вторую - личности Мессии. Ср. комментарии: J. du Pessis, in A. V. du Toit (ed.), *Guide to the New Testament IV* (1983), pp. 176-179.

²²⁵ Ср. обсуждение этой проблемы: E. Stauffer, *Jesus and His Story* (1960), pp. 27 ff. Здесь развивается теория о том, что Квирина был назначен наместником Востока и занимал эту должность с 12 г. до Р.Х. по 16 г. от Р.Х., с 6 г. от Р.Х. одновременно он занимал должность наместника Иудеи. К сожалению, автор не приводит конкретных данных в пользу своих утверждений, несмотря на то, что они могли бы разрешить многие трудности. Ср. также: A. N. Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law in the New Testament*, 1963, pp. 161-171, который в своем исследовании личности Квирина утверждает точность датировки переписи 6 г. от Р.Х. Лукой, но считает, что Матфей ошибался. Другой исследователь: G. Ogg (ET 79 (1968), pp. 231-236) детально рассматривает проблему Квирина, однако не приходит к окончательным выводам.

²²⁶ Ср.: J. M. Creed, *The Gospel according to St. Luke* (1930), pp. 30-32. Ср. также исследование с позиций критики форм: M. Dibelius, *Jungfrauensohn und Krippenkind* (1932).

²²⁷ *Op. cit.* p. 64. См.: H. K. Luce, *St. Luke*, CGT, 1949, p. 84. Автор называет эти истории

"скорее высокохудожественной поэзией посвящения, чем сухой исторической прозой", однако это не предполагает их неисторичности. См.: G. H. Vox, ZNTW 6 (1905), pp. 80-101, который выступает против мнения о том, что Лука (или Матфей) отражают языческое влияние. Полное обсуждение Лк. 1 и 2 см.: J. G. Machen, *The Virgin Birth* (1930). О непорочном зачатии см. также: D. Edwards, *The Virgin Birth in History and Faith*, 1941, который принимает точку зрения, сходную с идеей Махена, а также: T. Boslooper, *The Virgin Birth*, 1962, который трактует повествование о Рождестве как мифологическое и выступает против буквальной исторической интерпретации. Однако ср: R. E. Brown, *The Virginal Conception and Bodily Resurrection of Jesus* (1973); idem, *The Birth of the Messiah* (1977); M. Miguens, *The Virgin Birth* (1975).

²²⁸ Ср.: H. L. MacNeill, JBL 65 (1946), pp. 123-130. Нокс (W. L. Knox, *Sources of the Synoptic Gospels*, II, p. 41) частично разделяет эту идею.

²²⁹ Происхождение и размер секты Иоанна Крестителя неизвестны, однако представляется маловероятным ее распространенность и многочисленность (см. прим. 123 к гл. 7).

²³⁰ Ср.: *The Four Gospels*, pp. 199 ff.

²³¹ В. Тейлор (V. Taylor, *Behind the Third Gospel*, 1926, pp. 2 ff.) прослеживает развитие этой идеи в трудах Фейне, Б. Вейсса и И. Вейсса, Беркитта, Стентона, Хокинса, Бартлета, Сендея и Перри (Feine, Weiss (B. and J.), Burkitt, Stanton, Hawkins, Bartlet, Sanday and Perry).

²³² ET 67 (1955), p. 15.

²³³ Ср.: *ibid.*, p. 12.

²³⁴ Бультман полагал, что Лука использовал старую редакцию повествования о Страстях, которая легла также в основу Евангелия от Марка. Этот взгляд переносит проблему в плоскость сопоставления различий между двумя повествованиями (ср.: R. Bultmann, *The History of the Synoptic Tradition*, pp. 262 ff.). Додд (C. H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel* (1963), p. 52) считает любую теорию о том, что Лука позаимствовал и отредактировал повествование о Страстях Марка, неправдоподобной, regards any theory that Luke is editing Mark's passion narrative as having no plausibility. См.: G. B. Caird, *Saint Luke*, PeI C 1963, p. 25, который с позиций теории Прото-Луки утверждает, что вербальное соответствие между Лукой и Марком в этих повествованиях составляет всего 20%, между тем как в остальных, заимствованных Лукой у Марка, - 53%.

²³⁵ Ср.: J. C. Hawkins, in *Oxford Studies*, pp. 80-84, который отмечает 12 редакторских исправлений в отрывке Лк. 22.14 - 24.11.

²³⁶ Относительно повествования о Страстях в Евангелии от Луки долго не утихали дискуссии, однако согласия по вопросу о взаимосвязи Луки и Марка достигнуто не было. Ср. статью: S. J. Buse, NTS I (1954), pp. 29-41; 7 (1960), pp. 65-76. Ср. также: P. Borgen, NTS 5 (1959), pp. 249 ff.; C. E. Osty, *Recherches de Science religieuse* 39 (1951).

Предположение Бусе состоит в том, что Лука использовал некий источник с повествованием о Страстях, который был ему известен до того, как он познакомился с Евангелием от Марка, если бы это мнение было обоснованным, то оно подкрепило бы теорию Прото-Луки. Ср. также исследование: S. Temple, NTS 7 (1960), pp. 75-85. Еще раньше мнение о независимом источнике повествования о Страстях у Луки отстаивал Перри: А. М. Репу, ET 46 (1935), pp. 256-260.

²³⁷ V. Taylor, ET 67 (1955), p. 16.

²³⁸ Зеллин (G. Sellin, "{Composition, Quellen und Funktion des Lukanischen Reiseberichtes (Лк. IX 51 - XIX 28)", *Nov. Test.* 20 (1978), pp. 100-135) утверждает, что этот раздел тесно связан с Евангелием от Марка и источником "Q", что свидетельствует против достоверности гипотезы Прото-Луки.

²³⁹ Ср.: G. B. Caird, *op. cit.*, p. 26. Автор полагает, что представляется следующая альтернатива: предположить, что Лука был столь высокого мнения о Марке, что решил фрагменты его повествования поместить отдельно, что он отвергает. Однако Кеерд не принимает во внимание вероятность того, что Лука мог чередовать по определенной

схеме материал Марка и другой материал. Ср. схему использования Лукой Марка: R. M. Grant, *A Historical Introduction to the New Testament* (1963), p. 136. Очевидно Кеерд не допускает подобной возможности.

В тех местах, где изречения удваиваются, и одно, как считается, позаимствовано у Марка, а другое - из другого источника (у Луки отмечено 11 подобных случаев), автор совмещает источники (ср.: Caird, *op. cit.*, p. 24). Отклонения Луки от порядка изложения Марка подобным же образом объясняются совпадениями материала Марка и "Q" (Caird, *op. cit.*, pp. 24-25).

²⁴⁰ *Op. cit.*, p. 39.

²⁴¹ Грант (R. M. Grant, *op. cit.*, p. 118) считает теорию Прото-Луки не более убедительной, чем любая другая теория, которая основывалась бы на анализе той части книги, которая не имеет отношения к заимствованиям.

²⁴² См.: M. Goguel, *HTR* 26 (1933), p. 12. Автор утверждает, что Лука помещает свою генеалогию между повествованиями о крещении и о искушении, потому что "предполагает, что он обнаружил отдельный фрагмент, а не часть целого повествования". Несмотря на это, Го-гель отрицает гипотезу Прото-Луки.

²⁴³ Гогель отрицает ценность этого подхода на том основании, что литературный анализ Деяний Апостолов дает сомнительные результаты (см. раздел V главы 8 данной книги), а кроме того мы не можем проводить сравнения с Деяниями, так как не существует параллельных источников, как в случае с Евангелием (*op. cit.*, pp. 8, 9 п.). См.: A. Q. Morton and G. H. C. Macgregor, *The Structure of Luke and Acts*, 1964. Авторы попытались с помощью статистических методов показать, что Евангелие от Луки и Деяния обладают сходной литературной структурой, которая в свою очередь предопределена тем, что они называют "физической структурой", то есть необходимостью разместить материал так, чтобы он совпадал с заранее определенным количеством папирусов. По их мнению это может послужить серьезной поддержкой теории Прото-Луки. Однако математические исследования неспособны обосновать эту теорию, хотя они могли бы пролить свет на метод Луки, в случае если была бы признана соответствующая этим методам теория.

²⁴⁴ Все эти соображения изложены в работе: Caird, *op. cit.*, p. 26.

²⁴⁵ *JTS* 43 (1942), pp. 34-36; *n.s.*, I (1950), pp. 56-60. Килпатрик полагает, что Лука видоизменил материал Марка, с тем чтобы представить страдания Иисуса как судебную ошибку. Фицмайер (J. A. Fitzmyer, *Luke I*, p. 90) в своем комментарии цитирует почти столько же сторонников этой гипотезы, сколько и противников, хотя он сам отвергает ее из следующих соображений: 1. Родословие, к которому примыкают отрывки из Евангелия от Марка, происходит из источника L; 2. Пропуск отрывка Мк. 3.20-30 выглядит странным; 3. В тех местах, где материал удваивается, отрывок из Марка предшествует отрывку из источника Q; 4. Стихи Лк. 4.16-30 нельзя трактовать как вводный отрывок; 5. Попытки выделить словарь Луки от источника L неубедительны; 6. Предсказания о Страстях представляются дополнением источников Q и L к материалу Марка; 7. Комментарии Монтефьоре (Montefiore) к повествованию о кораблекрушении говорят против теории Прото-Луки, хотя это для нее не существенно. См. также возражения против этой теории Кюммеля (Kummel, *ЮТ*, pp. 132-137).

²⁴⁶ *ET* 67 (1955), p. 15.

²⁴⁷ В. Тейлор преуменьшает сложность проблемы, утверждая, что отрывок Лк. 22.1-13 (Марка) заменен подлинным введением к повествованиям о Страстях из Прото-Луки: V. Taylor, *Behind the Third Gospel*, pp. 177-181.

²⁴⁸ Гилмор утверждает, что Тейлор недооценил долю материала Марка в повествовании о Страстях у Луки: S. M. Gilmour *JBL* 67 (1948), pp. 143-152. Ср. его аргументы против материала Прото-Луки в Евангелии от Луки (Ю, 1952), pp. 16-18. Гилмор полагает, что проблема "пробела" была бы устранена, если была бы отвергнута идея Прото-Луки (*ЛЗБ* 67, p. 147). Ср. также по этой проблеме полемику Крида: J. M. Creed, *St. Luke*, p. Iviii. Мнение о том, что Лука переписал повествование о Страстях у Марка см. статью Крида:

Creed, ET 46 (1934), pp. 101 ff., 378 C, а также ср. статью Барра: A. Barr, ET 55 (1944), pp. 227-231. Возражения Тейлора Криду см. в статье в ET 46 (1934), pp. 236 ff.

²⁴⁹ Ср. исследование Рекопфа двух отрывков из Лк. 22: F. Rehkopf, Die lukanische Sonderquelle (1950), а также изучение этой главы Шурманом: H. Schurmann, Quellenkritische Untersuchung des lukanischen Abendmahlsberichtes (1953-7).

²³⁰ Op. cit., p. Iviii п. Бунда (Bundy, Jesus and the First Three Gospels, pp. 328-329) считает, что этот отрывок Луки содержит "бесформенную массу материала".

²⁵¹ Детальный анализ проведен Тейлором: V. Taylor, The Gospels, p. 41. Он может быть представлен в виде следующего резюме:

Часть, открывающая служение: Лк. 3.1-4.30; 5.1-11; 6.12-8.3. Повествование о "путешествии": 9.51-18.14. События в Иудее: 19.1-28, 37-44, 47-48. Повествование о Страстях: 22.14-24.

В результате анализа установлено, что первый раздел включает 170 стихов, раздел о "путешествии" - 334 стиха, а остальное повествование - 202 стиха.

²⁵² Недостаточно четкая последовательность в материале повествования о "путешествии" может объясняться отсутствием хронологических и географических сведений об этом в источниках Луки (ср.: Michaelis, Einleitung, p. 67). Если это предположение верно, то можно допустить, что Лука сам сгруппировал материал повествований о времени между галилейским и иудейским периодами служения Иисуса.

²⁵³ Loc. cit.

²⁵⁴ ET 54 (1943), pp. 172-177.

²⁵⁵ Ср. его ответную статью на возражения Петри в ET 54 (1943), pp. 219-222.

²⁵⁶ В основном это решение проблемы изложено в работе: Caird, Saint Luke, p. 24.

²⁵⁷ Ср.: V. Taylor, op. cit., p. 40.

²⁵⁸ Der Messias und das Gottesvolk (1945) and Studien zum dritten Kapitel des Lukasevangeliums (1949).

²⁵⁹ E. Schweizer, ThZ 4 (1949), pp. 469-471; 5 (1949), pp. 228-231. Общий анализ воззрений Г. Залина и Э. Швейцера см.: Michaelis, Einleitung, pp. 71-74; W. Grundmann, Des Evangelium nach Lukas, p. 16.

²⁶⁰ Среди более современных ученых, обнаруживающих симпатии к гипотезе Прото-Луки, можно выделить: J. A. T. Robinson, Redating, pp. 107-117; G. B. Caird, Luke, pp. 23-27. Последний автор подчеркивает тот факт, что использование Лукой источников не позволяет говорить о его значительной редакторской свободе. Ср. примечания Эванса (O. E. Evans) к изданию: V. Taylor, The Passion Narrative of St. Luke (1972). В нем приводятся мнения Шурмана и Рекопфа. Шурман признает отдельное существование повествования о Страстях, заимствованное Лукой, но не рассматривает его как часть Прото-Луки. Кюммель (Kummel, INT, pp. 132-135) считает эту гипотезу бесплодной.

Глава 6. Метод "Истории форм" и его развитие

В период после появления критики источников существовали различные мнения относительно терминов определения различных областей в развитии критических направлений изучения Писания. Некоторые ученые предпочитали говорить о критике преданий и иногда путали ее с критикой форм. Строго говоря, критика преданий довольно правильно определяет исследование долитературных источников, как устных, так и письменных, и изучение методов, при помощи которых евангелист использовал предания. Критика предания включает в себя критику источников, критику форм и критику редакций. Мы будем использовать различные термины в зависимости от поставленных целей¹.

I. ПРИЧИНЫ ВОЗНИКНОВЕНИЯ НАПРАВЛЕНИЯ "ИСТОРИИ ФОРМ"

Множество факторов привело к возникновению этого движения. Мы остановимся на главных из них.

1. Первым является слабость критики источников. Хотя метод "истории форм" является не альтернативным, а дополнительным к критике источников, он обязан своим возникновением основному недостатку в рассуждениях критики источников. Критика источников рассматривает себя как литературную дисциплину и поэтому ограничивается имеющимися документами. В случае Матфея и Луки основные гипотезы, как мы показали, касались использования Марка и "Q". Критика источников не могла выйти за рамки этих документов. Единственное, что она могла сделать, это предположить существование ранней формы Евангелия от Марка (Прото-Марка /Ur-Markus/), которая оказалась неубедительной, или множества вариантов "Q", что значительно ослабило саму гипотезу. Сторонники "истории форм" предложили изучать происхождение как Марка, так и "Q", что явилось более плодотворным исследованием. То, что критика источников не могла дать документальной теории происхождения Марка, позволило школе "истории форм" предположить методы, позволившие сохранить первоначальное предание.

Критика источников оставила незаполненным пробел в 20-30 лет от смерти Иисуса до появления письменных документов и поэтому было совершенно естественным попытаться заполнить его. И какими бы умозрительными ни были эти попытки, их надо было предпринять, что и привело к возникновению школы "истории форм". В каком-то смысле школа "истории форм" пошла по тому же пути, что и традиционная теория источников, хотя этот факт мало кем признается, так как методы и результаты их различны.

Сам тот факт, что наши исторические данные о первых тридцати годах христианской истории столь ограничены, говорит о том, что приверженцы метода "истории форм" неизбежно должны были в основном полагаться на догадки, хотя не все они понимали, что так поступают. И действительно, попытка классифицировать евангельский материал по литературным формам считалась сугубо научной и продолжением лучших традиций критики источников. Сколь велика была степень догадок, станет очевидным, когда мы будем рассматривать разные виды этой теории.

2. Второй причиной возникновения школы "истории форм" явилось сомнение в историчности описания Иисуса у Марка. Так, Вильгельм Вреде² считал, что структура Евангелия от Марка была построена самим автором в интересах того, что он назвал "мессианской тайной". По мнению Вреде Иисус открыл Свое Мессианство только после

Воскресения, а это значит, что сообщение Марка об исповедании Петра нельзя считать историческим, и автор Евангелия от Марка сам расположил ранее существовавшие отдельные части предания по своему усмотрению. Несмотря на то, что теория В. Вреде подверглась сильной критике³, она несомненно оказала сильное влияние на ранних сторонников метода "истории форм", которые обратили внимание на отдельные части предания и подвергли сомнению структуру евангельского повествования и, следовательно, придавали мало значения контексту повествований и изречений.

Близкой к этой теории была теория И. Вельгаузена⁴, который считал, что первоначальное предание было дополнено редакторским материалом с точки зрения христианского богословия того времени. Эта концепция дала толчок появлению теорий, которые приписывают оформление материала и даже его происхождение христианской общине (о чем мы будем говорить ниже).

К. Л. Шмидт⁵ изучил структуру Евангелия от Марка более подробно и пришел к выводу, что это Евангелие является хронологически и также географически ненадежным. По этой теории восстановить биографические данные жизни Иисуса Христа сейчас невозможно.

Такие возражения против историчности Евангелия от Марка привели к необходимости проанализировать данные, касающиеся достоверности материала Марка, что и сделали представители школы "истории форм". Тем не менее, некоторые предложенные теории фактически еще в большей степени поставили под сомнение историческую достоверность евангельских повествований в целом⁶.

3. Третьей причиной появления направления "истории форм" было желание модернизировать Евангелия. Предположение, что большая часть материала канонических Евангелий отражает концепции мира природы и людей I века, которые устарели для современного научного знания, привело к возникновению движения пересмотра Евангелия применительно для людей XX века. Это, естественно, сосредоточило внимание на оригинальных литературных формах и заставило некоторых "историков форм" попытаться выяснить сущность Евангелия независимо от этих "форм" (например, повествования о чудесах). Иначе говоря, интерес к формам был главным образом связан с их переистолкованием и желанием представить материал, который можно было извлечь из них, в современном виде. Представителем этого направления был Карл Рудольф Бультман, который руководствовался своими философскими взглядами. Это привело к движению, известному как "демифологизация"⁷, которое пыталось толковать Евангелия, исключив из них все элементы, которые, как показал анализ форм, относятся к ситуации в Церкви I века. Неудивительно, что это движение привело к историческому скептицизму⁸. Однако неправильно было бы считать, что вся школа "истории форм" руководствовалась такими мотивами.

4. Четвертой причиной возникновения школы "истории форм" было желание поместить литературный материал Евангелий в их культурно-историческую ситуацию (*Sitz im Leben*). Этот исторический поиск был тесно связан с современной тенденцией придавать особое значение фону Евангелий. Этот поиск вполне допустим и правомерен, но он содержал в себе скрытую ловушку - тенденцию приписывать формирование материала практическим нуждам общины. Культурно-историческая ситуация, предполагаемая для отдельных частей предания, очень часто была чисто умозрительной. И этот фактор нельзя терять из виду при оценке возникновения и выводов школы "истории форм". Направления исследований, которые руководствовались научно обоснованными мотивами, стали развиваться в неисторическом направлении⁹.

Последняя тенденция связана с основным предположением школы "истории форм" о том, что культурно-историческую ситуацию (Sitz im Leben) надо искать в периоде после Пасхи, а не до нее. Такое предположение исключает всякую возможность неразрывности между этими двумя периодами и ведет к неизбежному акценту на Христе веры, а не на Иисусе истории. Но как утверждает Шурман¹⁰, исследования "истории форм" не могут и не должны ограничиваться ситуацией (Sitz im Leben) после Пасхи. Признание этого факта придает категории Sitz im Leben более твердую и надежную основу.

II. РАЗЛИЧНЫЕ ТИПЫ ТЕОРИИ

Прежде, чем перейти к критическому разбору школы "истории форм", мы кратко остановимся на основных ее теориях.

A. Теория миссионерской проповеди

Мартин Дибелиус начал с предположения, что предания в ранней Церкви были обусловлены миссионерскими нуждами. Это значит, что он исходит из того, что он считает раннехристианским методом проповеди, и переходит к анализу текста Евангелий. По его мнению предания существовали прежде всего в проповедях, и самые ранние их формы были поэтому обусловлены керигматическими требованиями, которые впоследствии были дополнены более совершенными формами, обусловленными другими практическими целями.

1. Парадигмы

Это были краткие повествования, заканчивающиеся изречением, и часто имеющие целью показать важность этого изречения. Примером их являются исцеление расслабленного и эпизод с колосьями.

2. Новеллы или рассказы о чудесах

Это были повествования, имевшие целью показать, что Иисус был чудотворец. По мнению Дибелиуса они отличаются от первых тем, что не содержат изречения и носят более светский характер.

Кроме того, если парадигмами пользовались проповедники, то новеллы создавались сказочниками. Примером их являются исцеление прокаженного и усмирение бури.

3. Изречения

Это собрания изречений, составленные с целью катехизации. Они отличались от изречений в парадигмах тем, что существовали отдельно от повествований.

4. Легенды

Это неудачное название, так как оно сразу же предполагает что-то неисторическое. По классификации же Дибелиуса они относятся к повествованиям, рассказывающим нечто необычное о святых людях. Например, повествования о рождении.

5. Мифы

К ним Дибелиус относит повествования о крещении, искушении и преображении, в каждом из которых он видит взаимодействие между, как он назвал, мифологическими персонажами.

Исходя из различного характера форм по такой классификации, Дибелиус считает, что существовали три типа христианских служителей - проповедники, учителя и рассказчики. Однако различие это является выводом из анализа Дибелиуса, но оно не подтверждено независимыми историческими данными. И действительно, трудно признать возможным любой метод определения различия между разными видами деятельности, если нет никаких данных, подтверждающих существование класса людей, которые бы занимались только рассказами об Иисусе и не проповедовали Евангелия¹².

Б. Теория христианского воображения

Почти одновременно с теорией Дибелиуса появилась несколько схожая с ней теория Р. Бультмана¹³. Она была более радикальной и имела больший резонанс, чем теория Дибелиуса. Она оказала такое сильное влияние на изучение Евангелий, что мы остановимся на ней более подробно.

1. Чтобы по достоинству оценить взгляды Бультмана, прежде всего необходимо отметить, что его взгляды сформировались под определяющим влиянием либеральной школы, которая считала поиски исторического Иисуса важнейшей задачей христианской веры¹⁴. Главными представителями такого подхода можно считать А. Гарнака и Г. Ю. Гольцмана¹⁵. Бультман учился у Гарнака, и естественно, что его взгляды сыграли большую роль в формировании мировоззрения Бультмана в годы его становления. Его реакция против исторического Иисуса либеральной школы в пользу более динамичного Христа веры была вызвана разочарованием в либеральном Иисусе. Он считал, что если веру поставить в зависимость от поисков исторического Иисуса, то она будет зависеть от исторического исследования со всеми вытекающими отсюда последствиями. Разочарование Бультмана привело его к поиску такого подхода к Евангелиям, который бы освободил его от необходимости исторических доказательств. Только такой подход, по его мнению, может быть самым простым путем к вере. Кроме того, на его неисторический подход оказала влияние философия экзистенциализма. Будучи под сильным влиянием Мартина Хейдеггера, Бультман считал самым важным элементом в христианской вере такую встречу со Христом, которая, по его мнению, требует решения принять Его. Если самой важной становилась экзистенциальная встреча, то исторического доказательства не требовалось. Здесь важно заметить, что неисторический подход Бультмана к евангельскому материалу основывался только на его предположениях. Иными словами, в соответствии со взглядами Бультмана, само по себе историческое исследование становится не более чем академическим упражнением.

Другим фактором, повлиявшим на отношение Бультмана к методу "истории форм", была его приверженность к школе истории религии (*religionsgeschichtliche Schule*)¹⁶, которая имела сильное влияние в начале XX века. По мнению представителей этой школы, самые ранние еврейские предания были переведены в формы, приемлемые для языческого мира, используя при этом языческие категории. Хотя главной целью этой школы было толкование Посланий, она не могла не повлиять на подход к Евангелиям. Это сразу же предполагало, что исследователь должен выявлять интерпретационные элементы. Четкое разграничение между иудаистическим и эллинистическим христианством должно было неизбежно повлиять на подход к истории. Однако необходимо отметить, что основы теории истории религии были подорваны признанием того, что данные, на которых она основывалась, относятся к более позднему периоду, а также и появлением данных из

еврейских источников (типа кумранских), показавших, что разрыв между еврейским и языческим христианством был преувеличен.

2. Таким образом, различные факторы, оказавшие влияние на подход Бульмана к евангельскому материалу, заставили его считать историю здесь неуместной. Резкое различие между историческим Иисусом и Христом веры появилось, по его мнению, вследствие Пасхи. Те, кто встретился со Христом веры, не мог больше принимать Иисуса истории иначе как в свете своего нового опыта¹⁷. Они не могли теперь оставаться беспристрастными наблюдателями, причем это должно относиться ко всем евангелистам. Они должны были уже писать с точки зрения веры. Из этого положения вытекает то, что в Германии называется "Gemeindeftheologie" (богословием общины). Евангельские повествования становятся источником раннехристианского богословия, а не историческими данными о жизни Иисуса¹⁸. Бульман придает такое большое значение общине, что его вариант теории "истории форм" можно не без основания назвать теорией общинного творчества. Надо сказать, что Бульман соединил здесь два аспекта. Все согласятся с тем, что предания были сохранены теми, кто пришел к вере, и что евангелисты писали с целью укрепить веру в других. Но Бульман идет еще дальше, когда говорит, что большая часть материала является творчеством "общины".

3. Некоторые детали теории Бульмана указывают на ту степень, до которой он приписывает предания творчеству общины. Его классификация материала напоминает классификацию Дибелиуса. Но вместо парадигм он говорит об апофегмах (apophthegms, т. е. кратких изречениях), понимая под этим практически то же самое. Основным различием является степень, до которой эта разновидность материала приписывается общине. По мнению Дибелиуса¹⁹ дополнительное толкование не было преднамеренно придумано общиной, а считалось правильным толкованием учения Иисуса. Но Бульман заходит дальше, считая, что все подобные эпизоды выдуманы той или иной общиной.

Вместо новелл (нем. Novellen) Дибелиуса, Бульман предпочитает говорить термин "рассказах о чудесах". Не все чудеса входят в эту группу, а только те, которые не содержат учительного материала. И Дибелиус, и Бульман, отвергают чудеса и, следовательно, историчность евангельского повествования о чудесах. Это отрицание связано не столько с анализом "форм", сколько с философскими и богословскими основаниями. Однако здесь надо все же объяснить, как появились эти повествования. Были предложены разные гипотезы. Возможно, что они появились в результате драматизации изречений Иисуса, как в случае исцеления слепорожденного, которое подтверждает изречение, что Иисус есть свет мира. Либо усыхание смоковницы могло быть следствием притчи о бесплодной смоковнице. Либо какое-то ветхозаветное чудо могло подсказать аналогичное новозаветное чудо. Либо какое-то повествование из другого источника было передано в повествовании об Иисусе. Все эти предполагаемые объяснения приписывают появление рассказов о чудесах непосредственно общине. Бульман приводит много аналогий из языческих источников, которые содержат рассказы о чудесах²⁰, и считает, что они подтверждают его вывод, что многие повествования о чудесах в Евангелиях относятся к одному и тому же типу и поэтому должны считаться легендами. Однако приведенные аналогии разительно отличаются по своему контексту. В противоположность языческим мифам и легендам, в евангельских повествованиях нет магического заклинания и тому подобного, что сразу же относит их к другой категории²¹.

Как и Дибелиус, Бульман называет одну из категорий своей классификации "легендой". Оба они считают, что эта группа повествований была создана под влиянием практики того времени приписывать святым людям необычные деяния. Что касается других групп, то

Бультман считает и их творчеством общины, интерес которой ко многим людям, упомянутых в повествовании, заставлял их создавать о них легенды.

Тесно связанной с легендой является категория "мифа". Бультман относит его к категории легенд. Здесь надо сразу же выяснить, в каком смысле он употребляет этот термин. По собственному определению Бультмана, "мифология должна использовать образность для выражения потустороннего мира в свете этого мира, божественного в выражениях человеческой жизни, потустороннее в выражениях посюстороннего" (Keryma and Myth, p. 10). Сошествие Святого Духа в виде голубя и небесный глас во время крещения Иисуса относится к этой категории. Хотя в этом смысле миф не обязательно должен выражать что-то неисторическое, Бультман не придает никакого исторического значения этим повествованиям. Для него они содержат элементы, которые сегодня нам непонятны.

Наиболее характерным для Рудольфа Бультмана является его подход к изречениям Иисуса²². Он подразделяет все эти изречения на несколько групп: слова Премудрости, "Я"-слова, пророческие и апокалиптические изречения, слова Закона, постановления и притчи.

В первой группе Бультман анализирует изречения о мудрости вообще и, в частности, ветхозаветную литературу Премудрости и видит аналогию со многими изречениями Иисуса. Он предлагает три возможных объяснения:

(1) Иисус мог использовать существовавшие изречения о мудрости и притчи в Своих целях;

(2) Он мог создать Свои собственные изречения;

(3) Церковь могла использовать светские изречения о мудрости и приписать их Иисусу Христу.

Бультман относит много изречений такого рода к третьей группе²³. Но он все-таки признает, что некоторые изречения отражают учение, типичное для Иисуса. Его критериями подлинности изречений являются те изречения, в которых сильно выражена эсхатология (напр. Мк. 3.24-27, где побеждается сильный человек), осуждается оглядка назад (Лк. 9.62), где говорится о первых и последних (как Мк. 10.31) и где требуется изменение в людях (Мк. 10.15). Здесь надо заметить, что оценка Бультмана основывается не на "форме", а на его собственном предпочтении и поэтому она абсолютно субъективна.

Ко второй группе Бультман относит изречения, которым придает особое значение. В большинстве этих изречений Бультман видит отражение творчества общины, вызванного ее собственной ситуацией. По его мнению изречения, отражающие богословский взгляд Иисуса (как напр. Мф. 10.32-33; Лк. 12.8-9), являются творчеством общины. Изречения, в которых предсказывается смерть или воскресение Иисуса (как Мф. 17.12), относятся ко времени после этих событий. Изречения, где дела творятся "именем" Иисуса (напр. Мф. 7.22), отражают ситуацию в церкви. Изречения, сказанные Воскресшим Господом, приписываются земному Иисусу (как напр. Мф. 18-20), а связанные с гонением, отражают последующую историю Церкви. Изречения, предполагающие оценку жизни Иисуса, в целом отражают более позднюю ситуацию (например, Мк. 10.45; Мф. 11.19). Подводя итог подходу Бультмана, в этом разделе можно сказать, что все, что можно считать творчеством общины, не могло быть сказано Иисусом.

К третьей группе изречений, пророческим и апокалиптическим, Бультман относит материал, приписанный Иисусу после произошедших событий, такие изречения, как предсказание о гонениях на Его учеников (например, Мф. 5.10-11; Лк. 6.22-23; Мф. 10.17-22) как и предсказание о разрушении Иерусалима, которое многими учеными рассматривалось ретроспективно. В некоторых случаях еврейский материал приписывался Иисусу (например, апокалиптические отрывки в Мк. 13, притча об овцах и козлах в Мф. 25.34-46 и стенание об Иерусалиме в Лк. 13.34-35). В других случаях Бультман видит поздние эллинистические формулировки (как в Лк. 21.34-36). Его аргументом является то, что Церковь не делала различия между изречениями Иисуса и пророчествами христианских пророков, и поэтому она не знала, что было творчеством общины, а что подлинным изречением²⁴. Но Ин. 14.26 вносит здесь ясность, когда говорит об особом обещании, что Святой Дух напомнит ученикам, что Иисус говорил лично.

Многие слова закона и постановления Бультман, не колеблясь, приписывает общине, так как они напоминают ситуацию, в которой Церковь стала организационным установлением. Эту группу изречений можно считать творчеством общины, потому что в них кратко излагаются принципы Иисуса, например, Мк. 2.27-28 (об отношении к субботе), Мк. 10.11-12 (о разводе), Мф. 6.1-18 (о милостыне, молитве и посте) и Мк. 7.6-8 (об устном законе). Кроме того, некоторые изречения отражают период распрей, которые относятся к церковному периоду, а не ко времени Иисуса (например, Мф. 5.17-20 - о законе, Мф. 16.18-19 - о положении Петра; Мф. 18.15-17 - о христианских отношениях; Мф. 18.19-20 - об общей молитве; Мф. 10.5-16 - о миссионерской задаче).

Тем не менее некоторые изречения о Законе, которые противоречат отношению евреев к Закону, считаются подлинными.

Бультман считает притчи более аутентичными, потому что большинство из них заставляют человека сделать решение, но не решают за него²⁵.

Итак, согласно теориям Бультмана, подлинного материала остается очень мало. Он признает подлинными только около сорока изречений и сам факт (нем. *Dass*, англ. *thatness*) жизни и смерти Иисуса на кресте²⁶. Весь остальной материал он считает либо творчеством, либо продуктом переработки общины. Такой вывод покажется губительным для тех, кто нуждается хоть в какой-то исторической основе для своей веры. Но для Бультмана это не вызывает проблемы, так как он начинает с отрицания необходимости в какой-либо связи между историей и верой. В следующем разделе, в исторической критике, мы остановимся на разных критериях, которыми пользовались Бультман и другие ученые для определения достоверности. Здесь же мы кратко рассмотрим основу подхода, которым пользовался Бультман.

Он не объясняет, как развивалось творческое воображение общины. Необходимо иметь убедительные аналогии, чтобы поверить в идею, что большинство христианских преданий были созданы общиной, которая затем поверила в их историчность. В случаях, где Бультман признает подлинность материала (в основном в изречениях Иисуса), он приписывает их контекст созданию более позднего предания, особенно самими евангелистами²⁷. Он пытается кое-что сохранить, признавая, что даже те изречения, которые были созданы в общине, отражают дух Иисуса²⁸. В случаях, где материал существует в трех вариантах предания, он приписывает расхождения в них редакторскому процессу. И, наконец, его критерием является представление, что могло произойти во время передачи христианского предания, а не то, что произошло в действительности. Его теория уделяет недостаточно внимания существованию очевидцев, которые, надо полагать, оказывали, по крайней мере, какое-то сдерживающее влияние на творческое

воображение всей христианской общины в целом²⁹. Кроме того, он не придает никакого значения тому факту, что общины доверяют своим вождям³⁰, а в ранней церкви это были апостолы, которые были современниками Иисуса, и не могли дать волю своему воображению. Совершенно неубедительно приписывать такие ключевые повествования, как о Воскресении и установлении Вечери Господней, "культурному мотиву" христианского творчества³¹. Нельзя согласиться с тем, что эти повествования появились из-за желания христиан дать историческую основу своей вере. Такая реконструкция ранних преданий не может объяснить возникновения и развития ранней Церкви³². Это могло произойти с одним или двумя отдельными лицами, но не с целыми общинами и тем более с группами общин, независимо от степени их единодушия. Поиск культурно-исторической ситуации (*Sitz im Leben*) в таком направлении приведет к такой модели *Sitz im Leben*, которая далеко отодвинута от реальной жизни.

Кроме того, подобная разновидность метода "истории форм" основывается на определенном представлении о самом раннем христианском периоде. Она предполагает, что все повествования в синоптических Евангелиях были сначала составлены общиной и затем автоматически стали свидетельством фактической жизни Церкви, а не жизни и учения Иисуса. Так, К. Кундсин³³ в самом историческом материале видит три основные стадии развития доапостольского периода: Сына Человеческого, экстатического духовного подхода и церковного подхода³⁴. Сторонники каждой из этих групп приписывают Иисусу утверждения, которые отражают их собственный взгляд³⁵. Но такое столь искусное построение сразу же распадается, если предположение оказывается неправильным. И именно здесь Бультмановская школа "истории форм" явно потерпела поражение. Недостаточно только представить себе, что могло произойти. Ни одна теория не может иметь твердого основания на такой основе. Это равносильно признанию, основанному только на воображении без всяких доказательств, что традиционно признаваемые изречения Иисуса не могут быть "неприукрашенным" преданием. Бультман и его последователи не могут объяснить, каким образом изначальный Иисус был настолько "приукрашен" или приспособлен к воззрениям более поздней христианской общины³⁶. Не более ли правдоподобным выглядит то, что христианская община была сама "приукрашена" аутентичным учением Самого Иисуса?

В. "Новые поиски"

Исторический скептицизм Бультмана привел к столь явно неудовлетворительным результатам, что даже среди его самых близких последователей началось новое движение, получившее известность как "Новые поиски исторического Иисуса" по названию книги одного из его представителей, Дж. М. Робинсона³⁷. Мы уже кратко говорили о нем раньше, но здесь мы остановимся более подробно на этом движении в контексте метода "истории форм" вообще.

Сразу же надо указать на четкое различие между "Новыми поисками" и старыми либеральными "поисками", которые все сторонники школы "истории форм" отвергают³⁸. "Новые поиски" отрицают возможность восстановления полной картины исторического Иисуса в том, что касается биографических и психологических деталей, но это движение старается наполнить содержание керигмы знанием не только о *Dass* этого события, но чем-то большим. Если бы ничего, кроме *Dass* не нужно было бы, то "событие-Христос", о котором говорит Бультман, было бы столь же не нужно, как и "событие-Мария" или "событие-Магомет"³⁹. Несмотря на признание необходимости в "Новых поисках", среди его представителей нет единого мнения относительно исторического содержания.

Так, Эрнст Кеземан⁴⁰, как и Р. Бультман, отрицает возможность хронологического и психологического восстановления жизни Иисуса, но он также не может избежать проблемы, когда историк должен признать достоверными части предания, которые находит в Евангелиях. Если он не сделает этого, то он не только перестает быть историком, но и подвергается опасности быть обвиненным в докетизме, ереси, которая отвергает необходимость исторического Иисуса для веры. Кеземан находит подтверждение своему аргументу в проповеди Иисуса. Так, он пишет: "Наше исследование привело нас к выводу, что мы должны искать особый элемент в земном Иисусе, в Его проповеди и рассматривать другие Его дела и Его назначение в свете этой проповеди"⁴¹. Эти особые элементы мы находим в превосходстве над Моисеевым законом, в свободном подходе к выполнению ритуальных требований, например, к субботе, в Его власти изгонять бесов, Его знании Божьей воли для человеческой жизни, в Его использовании таких формул, как "аминь", и в Его связи с Иоанном Крестителем, когда последний только возвещает Царство Небесное, а Иисус приносит его⁴².

Понтер Борнкам⁴³ уделяет больше внимания, чем Кеземан, делам Иисуса, Его заботе о людях и даже Его отношению к ним. Здесь он значительно отходит от позиции Бультмана. По крайней мере он видит какую-то связь между Христом веры и Иисусом истории. Другим представителем "Новых поисков" был Фукс⁴⁴, который пошел даже дальше, пытаясь установить связь между возвещением Церкви и историческими событиями. Фукс сосредотачивает свое внимание на отношении Иисуса к социальным проблемам, Его отношении к павшим и социально отверженным. Кроме того, он считает, что смерть Иоанна Крестителя имела значение для Иисуса, когда Он приближался к Своей смерти. Этот последний фактор приводит к историко-психологическому толкованию, которое Бультман отвергал⁴⁵.

Дж. М. Робинсон⁴⁶, который также видел необходимость в "Новых поисках", уделяет большее внимание тому, что он изначально называл осознанием Иисуса Своей личности (selfhood), но потом изменил эту категорию на осознание "экзистенции" (existence), потому что первое было подвергнуто критике, так как ничем не отличалось от категории "внутренней жизни" ("inner life") школы либеральных поисков исторического Иисуса⁴⁷.

Реальная дилема "Новых поисков" яснее всего предстает в подходе Дж. М. Робинсона. "Новые поиски" появились как реакция на выводы Бультмана, но тем не менее это движение остается тесно связанным с его предположениями. Вера не должна зависеть от истории и в то же время не может быть полностью независимой от нее. Школа "истории форм" не смогла решить эту проблему ни в своих ранних, ни последующих Бультмановских формах, но она остро поставила проблему неразрывности между историческим Иисусом и керигмой Церкви⁴⁸.

Здесь необходимо остановиться на критике "Новых поисков". Они в той же мере, что Дибелиус и Бультман, не отрицают интереса евангелистов к человеку Иисусу. Евангелия не толкуются, как если бы исторический материал был придуман общиной.

Кроме того, трудно поверить, чтобы изначальная керигма могла представить Иисуса, жизнь и учение Которого не были бы необычными⁴⁹. "Новые поиски" были также подвергнуты критике за то, что представители этого течения не избежали опасности докетизма⁵⁰. До тех пор, пока они не полностью признают исторического Иисуса, опасность эта реальна. Школа "истории форм" во всех ее более радикальных формах считает христианство движением такого же абстрактного типа, как и гностицизм. "Новые поиски", как и Бультман, подвержены влиянию экзистенциального подхода, как если бы он был единственным критерием оценки евангельского материала. Сторонники этого

движения недооценили того факта, что какой-то достоверный материал мог иметь другие цели, чем только экзистенциальные⁵¹. Не только достоверная история заставляет читателя делать решение. Кроме того, несомненно, что представители "Новых поисков" не смогли избежать скептицизма Бультмана. Достоверность материала слишком уж сильно зависит от их мнения, и расхождения между ними показывают ненадежность этого критерия. Подход их почти полностью негативный, так как недостоверным провозглашается все, что пока не доказано как достоверное. Кроме того предположение, что каждое изречение, которое удовлетворяло нужды общины, должно было быть творчеством общины, методологически необоснованно, потому что оно содержит в себе невозможность и в то же время пренебрегает возможностью того, что многие изречения Иисуса имели двойную цель для Его современников и для более поздней Церкви⁵².

Г. Теория чистого литературного анализа

Некоторые приверженцы метода "истории форм" признают глубоко субъективный характер взглядов, о которых мы говорили выше, и предпочитают ограничить это движение изучением литературных форм, не претендуя на то, что такое изучение может выяснить приблизительный период возникновения этих форм (как считал Дибелиус) или их историческую ценность. Одним из ведущих представителей этого подхода был Б. Истон⁵³, который, хотя и не исключал все легендарные элементы и не считал весь материал историческим, тем не менее утверждал, что изучение форм не может доказать историчность материала⁵⁴. Хотя Истон менее категоричен в своих выводах, чем Дибелиус или Бультман, он допускает, что апологетические и церковные факторы оказали влияние на предание. Например, в случае Лк. 11.426, Мф. 23.236 слова о десятине с мяты, аниса и тмина невозможны в устах Иисуса⁵⁵. В то же время его изучение разных форм носит более литературный, чем догматичный характер, в отличие от ученых, о которых мы говорили выше.

В противоположность скептицизму Бультмана Б. Истон сравнивает учение в различных его формах с тем, что, как известно, было учением ранней Церкви, а это является прочной гарантией против чрезмерного воображения. Он приходит к очень важному выводу о том, что, в тех местах, "где верования синоптического периода можно с уверенностью отличить от учений Иисуса, там первые очень редко подтверждаются изречениями из уст Самого Иисуса"⁵⁶. Такой подход является более реалистичным, чем подход Бультмана, хотя едва ли можно с уверенностью отличить верования периода составления синоптических Евангелий от учения нашего Господа.

Д. Теории ограниченной ценности

Можно назвать двух английских исследователей "истории форм", которые придерживаются мнения об ограниченности этого подхода. Винсент Тейлор⁵⁷ подвергает сомнению многие теории школы "истории форм", особенно те, которые не учитывают влияния очевидцев в период составления предания. И тем не менее он не считает весь метод "истории форм" в целом бесполезным. Он сам изучает формы, разделив их на следующие категории: повествования о Страстях, возвещения, изречения и притчи, повествования о чудесах и об Иисусе. Его возвещения в целом соответствуют парадигмам и апофегмам Бультмана, но он полностью отвергает его скептицизм. Кроме того, он признает, что метод "истории форм" не может разрешить проблемы чудес в повествованиях о них. Недопустимо пренебрегать ими. Подход "истории форм" в таком виде может только оставить их на усмотрение исторической критике.

Такие умеренные утверждения много сделали для спасения школы "истории форм" от необдуманных решений, отведя тем самым ей место дополнения к исторической критике.

Бейсл Редлих⁵⁸ придерживается такого же мнения, но прежде, чем приступить к анализу повествований о чудесах, изречений и притч, повествований о Страстях, равно как и материала, который он называет "бесформенными повествованиями", он делает критический обзор метода "истории форм". Некоторые из его положений мы рассмотрим в следующем разделе. Он был очень осторожен в своих выводах, категорично утверждая, что большинство повествований в Евангелиях не входит в компетенцию метода "истории форм" (отсюда и проистекает его классификация "бесформенных повествований"). Он справедливо отвергает такие категории, как легенды и мифы, потому что они продиктованы не формой, а содержанием. И он приходит к выводу, что "бесформенные повествования", даже те, которые иногда пытаются представить в качестве мифов и легенд, свидетельствуют о реальности Распятия и личности Иисуса⁵⁹.

Другим ученым, который видит определенную историческую ценность в методе "истории форм" и не разделяет скептицизма немецких ученых, был Ч. Г. Додд⁶⁰. Он считает ценным метод "истории форм", потому что он позволяет увидеть историчность по крайней мере некоторых преданий. Метод Додда заключается в том, что он выбирает определенные темы и затем показывает, что они снова появляются в разных вариантах предания в виде афоризмов, притч, поэтических изречений, диалогов и разных форм повествований. По его мнению такой анализ дает возможность сравнить разные типы предания, что позволяет легче проверить историчность материала. Признавая, что такой метод зависит от интерпретационных элементов в евангельском предании, он тем не менее считает, что Евангелия состоят в основном из воспоминаний фактов.

III. ОБЩАЯ КРИТИКА МЕТОДА "ИСТОРИИ ФОРМ"

Чтобы увидеть все это движение в перспективе и дать ему оценку, мы приведем несколько предположений, сделанных радикальными представителями "истории форм".

1. То, что до письменных Евангелий был период устного предания.
2. То, что в этот период повествования и изречения (кроме повествования о Страстях) существовали как самостоятельные единицы.
3. То, что Евангелия должны рассматриваться как народное творчество.
4. То, что евангельский материал можно классифицировать по тем или иным литературным формам.
5. То, что Евангелия надо рассматривать как произведения общины.
6. То, что основные факторы, приведшие к созданию и сохранению этих форм, надо искать в практических интересах христианской общины, т.е. в культурно-историческом фоне (Sitz im Leben).
7. То, что предания не имеют ни хронологической, ни географической ценности.
8. То, что изначальную форму преданий можно восстановить при помощи изучения законов предания⁶¹.

Очень немногие из этих предположений можно считать достойными доверия, во всяком случае в той форме, в которой их обычно признают исследователи "истории форм". Даже первое допускает очевидцев, которые могли оказывать какое-то сдерживающее влияние на предание, между тем как основное предположение метода "истории форм" отрицает какое-либо влияние свидетельства очевидцев на развитие общинного творчества. Эту точку зрения особенно поддерживает Д. Э. Найнгейм⁶², который считает общинный аргумент апостериорным (a posteriori), а мнение очевидцев априорным (a priori). Это связано с тем, что он считает Евангелия не более чем собранием самостоятельных "единиц" предания, и из этого он делает вывод, что очевидцы не имели никакого отношения к сохранению материала. Но отвергая априорный взгляд в пользу апостериорного, он попадает в замкнутый круг. Так как он признает основным положением метода "истории форм" исключение влияния очевидцев, он должен объяснить все указания на очевидцев. Ошибочность его метода становится особенно очевидной, когда, оспаривая воспоминания Петра как основу Евангелия от Марка, он спрашивает, почему Марк использовал их в меньшей степени (если он их имел), чем предания общины⁶³. В оправдание подхода "истории форм" он приводит тот факт, что современный подход к истории придает меньшее значение удостоверению очевидца, чем последующей оценке. Но трудно поверить, чтобы, например, христианин через 30-40 лет после, скажем, случая с монетой ("кесарево") и проблемой подати мог лучше оценить его значение, чем очевидец, который не только видел монету и слышал разговор, но и сам должен был платить подать. Такой метод отрицания удостоверения очевидца должен быть отвергнут.

Предположение о существовании несвязанных "единиц" предания может быть верно относительно какой-то части материала в Евангелиях, но сами Евангелия дают много примеров последовательности материала (как, напр. Мк. 1.21-39; 2.1-3.6). Если повествование о Страстях существовало в целостной форме, как это общепризнанно, то почему бы не допустить это для других повествований? Ошибочность предположения, что христианская община была автором всех форм, мы уже показали, когда критиковали Бульмана. Что же касается изречений, то можно предположить, что автором этих форм был Сам Господь. Кроме того, мнение, что традиционный материал не имеет хронологической или географической ценности, не подтверждается свидетельством всего Нового Завета в целом. Сходство изложения материала у Марка с проповедью Петра о Христе в доме Корнилия (Деян. 10.38-39), о котором мы уже упоминали говорит о последовательности материала. Кроме того, мало кто станет отрицать предание о том, что Марк использовал воспоминания Петра, и едва ли можно поверить, чтобы очевидец был совершенно лишен знания хронологии и географии событий⁶⁴. И опять же, так как события, описанные в Евангелиях, указывают логическую последовательность и место, бессмысленно отрицать их или приписывать более позднему влиянию без убедительных на то доказательств, которых пока нет⁶⁵. Предположение о законах предания необоснованно, так как оно предполагает неизменность, которая не только скорее всего маловероятна, но и не подтверждается другими свидетельствами⁶⁶. Когда речь идет о человеческом мышлении, через которое передавалось предание, трудно говорить о существовании каких-либо законов. Кроме того, если предполагаемые законы устанавливать на основании многовекового фольклорного материала, то трудно предположить, чтобы устное предание всегда ему соответствовало, так как есть очень много непредвиденных факторов⁶⁷. И более того, в этой концепции нет места руководящему влиянию на формирование предания Святого Духа⁶⁸.

А. Ограничения метода "истории форм".

Однако, несмотря на изложенное выше, есть ли какое-то основание считать, что евангельский материал можно классифицировать по литературным формам? Сторонники школы "истории форм", конечно же, отвечают утвердительно, хотя, как мы показали выше, с разными акцентами. О явной опасности классифицировать материал по содержанию, а не по литературной форме, мы уже говорили, когда касались гипотез Дибелиуса и Бультмана, но такой метод не является методом "истории форм" в строгом смысле этого слова.

Всякое установление ценности метода "истории форм" должно сопровождаться учетом следующих ограничений:

1. Сюда входит только материал в общепризнанных формах, и классификация по содержанию должна быть исключена.
2. Надо помнить, что Христос как Учитель был выше христианской общины, которую Он основал, и надо полагать, что Он оставил Свой отпечаток как на форме, так и на содержании устного предания Своего учения.
3. Нельзя поэтому считать изменения в предании неисторическими, так как Иисус Сам мог повторять некоторые Свои поучения по разным поводам и в разных формах.
4. Ни одна гипотеза школы "истории форм" не может быть обоснованной, если она пренебрегает существованием очевидцев в период устной передачи.
5. Школа "истории форм" не может утверждать, что изучение нехристианских форм, например, легенд и мифов, должно найти убедительные параллели, не учитывая уникальности содержания евангельского материала.
6. Уникальность материала обусловлена уникальностью Лица, в Котором она сосредоточена и за Которое христианская община была готова даже умереть. Любой вид метода "истории форм", который теряет это из виду, сразу же отрывается от реальности. Христиане не пошли бы на смерть, чтобы защитить плоды своего собственного воображения.

Все эти ограничения показывают, сколь сильно ограничен метод "истории форм". Однако, даже учитывая эти ограничения, можно ли считать такое движение полезным вкладом в евангельскую критику? Ниже мы приведем некоторые выводы более современных представителей направления "истории форм", которые говорят в пользу этого движения⁶⁹.

IV. ЦЕННОСТЬ МЕТОДА "ИСТОРИИ ФОРМ"

1. Утверждается, что метод "истории форм" явилась важным дополнением к критике источников, потому что он привлек внимание к проблемам, которые последняя не разрешила, да и не могла разрешить. А так как "история форм" сосредотачивает внимание на актуальных проблемах, которые остались без внимания, такое утверждение является оправданным⁷⁰.
2. Утверждается, что метод "истории форм" возвращает нас к самому раннему периоду христианской Церкви и связывает формирование устного предания с первыми общинами. А так как критика источников склонна была не замечать этого факта, школа "истории форм" сделала полезное дело. Но здесь надо заметить, что сторонники теории устного

предания уже раньше указывали на многосторонний аспект раннехристианских преданий, хотя и рассматривали его с другой точки зрения и не так детально.

3. Считается, что метод "истории форм" показал возможность существования собраний изречений (*impressima verba*) нашего Господа. Это утверждение не может относиться к столь радикальному представителю направления "истории форм", как Бультман, разве только в очень узком смысле. Но менее радикальные "историки форм" все больше склонны признать, что первые общины уделяли большое внимание передаче слов Господа.

4. Предположение, что Евангелия содержат вставки, введенные христианской общиной, считается полезным вкладом метода "истории форм". Иначе говоря, анализ литературной формы выявил посторонний материал. Но критики источников всегда утверждали, что делали то же самое, и, следовательно, это нельзя рассматривать как достижение школы "истории форм", если вообще считать это достижением. А там, где можно признать документы в том виде, в котором они дошли до нас как сохранение достоверного предания, эту возможность надо предпочесть предположениям школы "истории форм"⁷¹.

5. Некоторую ценность надо видеть и во многих недостатках школы "истории форм", потому что они, по крайней мере, способствовали поиску объяснения происхождения Евангелий, даже если они и не дали сколько-нибудь значительных результатов⁷². Это значит, что все критики Евангельского материала должны проявлять большую сдержанность, прежде чем будут достигнуты более или менее убедительные результаты.

6. Важным остается вопрос, внесла ли школа "истории форм" ценный вклад в истолкование Евангелий, и если да, то какой. Ответ будет, естественно, зависеть от веса, придаваемого вышеизложенным выводам. Если, например, считать форму толкования притчи о сеятеле вторичной, то можно полагать, что изначальное толкование притчи не зависит от толкования, сохранившегося в предании⁷³. Но если считать, что толкование притчи должно иметь другую форму, чем сама притча, то метод "истории форм" ничего не дал. Может быть, самым важным, что сделала школа "истории форм" для толкования Евангелий, это то, что она уменьшила зависимость от параллельных источников. Критика источников слишком часто была склонна считать два или три варианта предания (как у Марка и в "Q") более надежными, чем одно предание (как в "M" и "L"), но так как школа "истории форм" сосредотачивает свое внимание на отдельных частях материала, то эта тенденция ослабела. Другим фактором, получившим признание, является большая возможность заполнить пробелы в материале. Теперь уже нельзя считать, что отсутствие любой важной темы в отдельных частях предания означает, что она не была известна в той области, где сохранилось это предание. Малочисленность ссылок на Святого Духа у Марка и Матфея является тому примером, так как, согласно школе "истории форм" предания составлялись под влиянием нужд общины. Можно возразить, что в обществе, жившем под руководством Святого Духа, не было необходимости в катехизических наставлениях, касающихся Его работы, и поэтому материал о Святом Духе реже повторялся. Как бы спорна ни была эта точка зрения, она заслуживает внимания⁷⁴.

При всех недостатках метода "истории форм" мы должны быть благодарны этому направлению, как и всякому движению, которое помогает критике освободиться от чрезмерного доверия источникам и их вариантам, которые по своей природе должны оставаться гипотетическими. И несмотря на все свои крайности, школа "истории форм" начала новую эру в подходе к синоптической проблеме, области, в которой устному преданию уделяется должное внимание.

V. ТЕОРИИ БОГОСЛОВСКОГО РЕДАКТИРОВАНИЯ

Оценив вклад направления "истории форм" в понимании Евангелий, мы теперь остановимся на еще одном подходе, развившемся из самой школы "истории форм". Представители этой школы сосредоточили свое внимание на множестве не связанных между собой единиц предания, которые, по их мнению, сначала содержали евангельский материал, и они пришли к выводу, что евангелисты были составителями, а не авторами. Эта тенденция явилась результатом непризнания Евангелий как цельных произведений⁷⁵. Это было серьезной ошибкой исследователей "истории форм" вообще и Бультмана в частности, несмотря на позднейшие попытки опровергнуть это⁷⁶, которая была отмечена уже на ранних стадиях движения "истории форм", но мало внимания было уделено ее критике⁷⁷.

А. Появление течения "истории редакций"

Акцент метода "истории форм" на общинном богословии (Gemeintheologie)⁷⁸ должен был рано или поздно привести к смещению внимания на богословие самих евангелистов. Это движение стало известно под названием "история редакций" (нем. Redaktionsgeschichte), или "история составления" (англ. composition-history), которое началось с исследования Гансом Концельманом⁷⁹ Евангелия от Луки и Вилли Марксеном⁸⁰ - Евангелия от Марка. Мы начнем с Марксена, потому что у него этот новый подход выразился более четко. Он различает три последовательных культурно-исторических ситуаций (Sitz im Leben). К первой он относит Sitz im Leben в жизни Самого Иисуса и выявление связи между письменными сообщениями и фактическими событиями. Ко второй он относит Sitz im Leben в ранней Церкви, что основывается на попытках школы "истории форм" отделить общинное богословие от слов и дел Иисуса. Третья стадия касается самих авторов и попыток показать различие между богословием евангелистов и богословием общины. В. Марксен назвал третью стадию "историей редакций" (Redaktionsgeschichte), и поэтому он рассматривал ее, по определению, как дальнейшее развитие метода "истории форм", а не как часть последней. Тем не менее он признает, что к третьей стадии нельзя подойти без второй. Это признают все сторонники течения "истории редакций", так как они все являются приверженцами школы "истории форм".

Не все, однако, согласны с Марксеном. Многие рассматривают вторую и третью стадию как одну⁸¹, хотя и отличаются от представителей либерального направления в школе "истории форм" тем, что ставят больший акцент на богословском редактировании, чем на отдельных "единицах" предания. Такой позиции придерживался Г. Концельман⁸². Прав или нет Марксен, делая четкое различие между методом "истории форм" и методом "истории редакций"⁸³, но несомненно, что новый подход пошел значительно дальше, ставя акцент на богословии отдельных Евангелий. Евангелисты тогда снова становятся индивидуумами, а не "пустым местом". Это надо считать большим достижением этого движения, хотя некоторые его аспекты должны быть подвергнуты критике⁸⁴.

Марксен считает все Евангелие от Марка проповедью, написанной с целью убедить Церковь в Иудее бежать в Галилею и ждать там парусин. Как бы неправдоподобно было такое предположение, а именно, что Марк адресовал свое Евангелие евреям и считал парусию столь близкой (в свете Мк. 13), Марксен прав в том, что Евангелие надо рассматривать все в целом. И неудивительно, учитывая приверженность Марксена к школе "истории форм", что его больше интересовало богословие Евангелия от Марка, чем его история⁸⁵.

Такую же тенденцию можно наблюдать в подходе Концельмана к Евангелию от Луки⁸⁶. Он видит в основе этого Евангелия особую схему. По его мнению в Евангелии от Луки отражено три периода времени: период Израиля (эпоха пророков), средний период (эпоха земного Иисуса) и период Церкви. Евангелие от Луки сосредотачивается на среднем периоде. Концельман считает⁸⁷, что период Иисуса был уникален в том смысле, что он был свободен от вмешательства дьявола и в этом отношении отличается от церковного периода. Но сам Лука не подтверждает такого о себе мнения Концельмана, потому что он подчеркивает действие злых сил во время служения Иисуса, как и неразрывность миссии Иисуса и миссии Церкви⁸⁸. Концельман также видит богословскую важность хронологического и особенно географического характера ссылок у Луки. Эта тенденция отнюдь не нова, так как еще Э. Ломейер⁸⁹ и Р. Лайтфут⁹⁰ указывали на нее у Марка. Здесь надо заметить, что эта тенденция видеть значение хронологии и географии непосредственно связана с отрицанием К. Л. Шмидта⁹¹ их подлинности у Марка.

Г. Борнкам, Г. Барт и Г. И. Хельд⁹² подходят к Евангелию от Матфея с такой же самой точки зрения. Здесь достаточно привести один пример их метода. В эпизоде усмирения бури Борнкам видит главным образом интерпретационную цель и считает, что он был введен, чтобы показать опасность и славу ученичества⁹³. Такого рода "история редакций" не учитывает исторической природы повествования, потому что она априорно считается невозможной. Евангелисты использовали этот материал как средство для выражения своего богословия. Такой же метод применили П. Боннар⁹⁴ к Евангелию от Матфея и Э. Генхен⁹⁵ к книге Деяний.

Б. Последующее развитие

Несколько ученых использовали метод "истории редакций", но каждый делал это по-своему. Так, те, кто полностью признал выводы школы "истории форм", применяли метод вышеупомянутых ученых. Но появилась модифицированная форма "истории редакций", которая не так сильно зависит от выводов школы "истории форм", и поэтому избежала некоторых ее недостатков. К сожалению, термин "история редакций" появился в связи с методом "истории форм", и поэтому он начал применяться для определения метода, при помощи которого разные евангелисты пользовались своими литературными источниками, а не для процесса редактирования не связанных между собой единиц предания.

Эта модифицированная форма "истории редакций" пыталась выяснить различные богословские интересы писателей путем изучения их редакторских методов. Так, были проведены исследования редакций источника "Q"⁹⁶ и каждого из синоптических Евангелий⁹⁷.

В. Недостатки метода "истории редакций"

1. Его основа

Где предполагаются выводы школы "истории форм", там метод "истории редакций" будет страдать теми же недостатками, о которых мы говорили выше. Даже там, где отвергаются выводы школы "истории форм", метод "истории редакций" должен обязательно полагаться на критику источников, потому что она зависит от возможности определить метод, при помощи которого евангелисты использовали свои источники. Любой вид метода "истории редакций" поэтому должен рассматриваться в свете той теории источников, которая является ее отправным моментом. Большинство работ в этой области проводилось на основании предположения, что и Матфей, и Лука использовали как Марка, так и "Q". Конечно, легче понять, как этот метод использовался в случае Матфея и

Луки. Однако вопросы, вставшие в последнее время относительно обоснованности теории приоритета Марка, должны подвергнуть сомнению результаты метода "истории редакций".

2. Его индивидуализм

Несомненно, самым важным в методе "истории редакций" было то, что она снова ввела личный элемент в критику Евангелий. Однако надо заметить, что это не было чем-то абсолютно новым. Ранние типы теории уже отметили важную роль евангелистов в составлении Евангелий. Кроме того, В. Вреде, книга которого о Мессеианской Тайне много сделала для развития метода "истории форм", придавал большое значение богословскому редактированию Евангелия от Марка. Это достижение истории составления Евангелий надо рассматривать на фоне анонимности, которой школа "истории форм" придавала первостепенное значение. Предположение о существовании множества отдельных "единиц" предания отодвинула на второй план личное участие евангелистов в составлении Евангелий. Но с появлением школы "истории редакций" евангелисты предстали не как редакторы, а как богословы, оказавшие свое влияние на евангельский материал⁹⁸. Однако не надо думать, что современные представители "истории редакций" видят в евангелистах только богословов. Метод "истории редакций" занимается главным образом изучением методов редактирования литературных источников, при помощи которых каждый писатель выразил свою богословскую точку зрения".

Здесь необходимо заметить, что основная задача выяснить цель евангелистов отнюдь не нова, потому что уже в XIX в. один из наиболее радикальных критиков Ф. Х. Баур считал, что Марк представил свой материал в свете своего собственного богословия (нацеленного на то, чтобы стереть различие между язычниками и евреями), тогда как в начале XX в. В. Вреде выдвинул идею, что Марк представил Иисуса Христа со своей собственной точки зрения (мессеианская тайна), чтобы объяснить отвержение Иисуса.

3. Его связь с критикой источников

При смещении акцентов в новозаветной критике важно не терять из виду их взаимосвязанность с более ранними направлениями критики. Необходимо подчеркнуть, что в той же мере, в которой метод "истории форм" лежит в основе метода "истории редакций", критика источников является основой для них обоих. Акцент на евангелистах как авторах Евангелий не может не привести более индивидуальный элемент в критику источников.

4. Опасности, таящиеся в "истории редакций" (Redaktionsgeschichte) Если школа "истории форм" имела тенденцию переоценивать роль общины в передаче преданий, то новому движению будет грозить противоположная опасность, если богословие писателя не будет считаться выражением богословия его Церкви. Едва ли Евангелия, получившие признание не только в той Церкви, в которой они возникли, но и в других Церквях, могли появиться в результате богословия одного человека. Отдавая должное богословскому влиянию евангелистов, нельзя подчеркивать их индивидуальность в ущерб всему христианскому опыту. Так, например, богословские акценты Луки могли быть другими, чем Марка, но оба они представляли того же Господа и Спасителя, каким Его единодушно признавали все патристические писатели. Некоторые ученые совершенно не учитывают единодушия в богословии ранней Церкви, и это отразилось на их подходе к богословию евангелистов¹⁰⁰. Но тогда трудно становится объяснить общую богословскую позицию ранней Церкви, если не видеть основы для единства в преданиях в учении Самого Иисуса.

Г. Заключение

Решающим вопросом, который вызывает метод "истории редакций", является степень, до которой она позволяет применить подлинно исторический подход к Евангелиям. Позволяли ли богословские пристрастия каждого евангелиста написать им историю? Слишком часто считается, что история и богословие несовместимы. Но это отнюдь не так, потому что писатель может быть одновременно и историком, и богословом. Предположение, что богослова настолько не интересуется история, что он готов исказить факты в пользу своих богословских взглядов, основывается на неправильном представлении о развитии раннехристианской мысли. В следующем разделе мы рассмотрим вопрос исторических критериев.

VI. ИСТОРИЧЕСКАЯ КРИТИКА

Основным вопросом, на который необходимо ответить в свете любого критического метода, является степень, до которой сохранился достоверный материал об Иисусе. Ответы на этот вопрос столь различны, от скептицизма Р. Бульмана и его школы вплоть до мнения, что Евангелия являются надежным сообщением о словах и делах Иисуса, что указывает на важность изучения критериев для суждения о достоверности. Эту проблему мы и собираемся представить.

Мы рассмотрим различные критерии, предложенные Р. Штейном¹⁰¹, в их зависимости от отправной точки исследования. Здесь надо заметить, что ни один ученый не использует их все до одного. Большинство спорных вопросов можно разрешить только путем сочетания различных критериев. Это очень важно помнить при оценке метода "истории редакций", потому что бессмысленно говорить о методе евангелистов, которым они пользовались при составлении своих Евангелий, если не иметь надежных средств для проверки достоверности и аутентичности материала, которым они пользовались.

А. Критерий многократного удостоверения

Это значит, что если событие или изречение имеется в более чем одном источнике, то оно имеет большее основание считаться достоверным¹⁰². Однако нельзя забывать, что иногда один очевидец может быть более точным, чем многократное удостоверение, и тогда это свидетельство не может быть решающим ни в пользу, ни против аутентичности¹⁰³. В таком случае, может быть, правомернее было бы переложить ответственность за доказательства на тех, кто отрицает аутентичность этих изречений¹⁰⁴.

Б. Критерий множества форм

Считается, что материал, имеющийся в более чем одной форме предания, имеет большее право на аутентичность¹⁰⁵. Это мнение основывается на анализе "истории форм" возвещений, повествований о чудесах, притч. Если признать такую основу, то можно утверждать, что свидетельство в разных формах помещает материал на самую первую стадию его передачи. Но такой критерий не может считаться решающим.

В. Критерий феномена арамейского языка

Считается, что если можно было бы доказать арамейское происхождение изречений Иисуса, то они имели бы большее право на аутентичность¹⁰⁶. Но это возможно только в том случае, если Иисус не знал и никогда не пользовался греческим языком. Кроме того,

арамейские формы слов могли быть результатом влияния Церкви, говорящей на арамейском языке¹⁰⁷.

Г. Критерий феномена палестинской среды

Этот критерий аутентичности зависит от отражения каждодневной палестинской жизни в Евангелиях. Он полезен в ограниченной степени, так как он не может претендовать на то, что все изречения, которые не отражают палестинскую среду, должны считаться недостоверными. В равной степени такой критерий не может утверждать, что изречение является достоверным, хотя бы и на основании палестинской среды, отражающейся в нем¹⁰⁸.

Д. Критерий тенденций в развивающемся предании

Этот критерий был сформулирован ранними сторонниками метода "истории форм" как законы предания¹⁰⁹. Слабость установления таких законов из общего устного предания была уже показана нами выше. И еще более рискованно считать метод, при помощи которого евангелисты использовали свой материал, основой для установления "законов", которые затем используются для исследований Евангелий. Скорее можно говорить о тенденциях, но не о законах, которые все равно еще не могут служить основой для определения аутентичности¹¹⁰.

Е. Критерий несходства

Этот критерий, несомненно, имел самое широкое применение, и в случае Бульмана и его школы от привел к самым скептическим результатам относительно аутентичности¹¹¹. Он имеет два аспекта - сравнение с еврейским материалом и сравнение с учением ранней Церкви. Только тот материал, который не имеет параллелей ни в одном из этих источников, может считаться подлинным. Но основа этого критерия должна быть подвергнута серьезной критике¹¹².

Тот факт, что еврейское учение не может иметь параллелей, логически предполагает, что Иисус не был евреем. Но тогда трудно себе представить, как Он общался со Своими современниками, если бы Он не мог сослаться на еврейские идеи. И кроме того, наше знание иудаизма времени Иисуса столь ограничено, что мы ничего не можем утверждать. А если не может быть никаких параллелей с христианским учением, то нет никакой возможности установить какую-либо связь между Иисусом и ранней Церковью. Несомненно, что радикальное применение этого критерия приводит к потере логики, и тогда становится невозможным объяснить, почему столь часто употребляемое звание "Сын Человеческий" в синоптических Евангелиях отсутствует в Апостольской Церкви. Единственно ценным в этом критерии является то, что он смог установить достоверность учения, которое можно считать уникальным учением Иисуса¹¹³.

Ж. Критерий модификации еврейской общиной

Если бы можно было показать, что какие-то утверждения были видоизменены, потому что они не совпадают с еврейским взглядом на христианство, то такие модификации можно было бы считать неаутентичными. Но едва ли можно определить, какие предания были видоизменены. И нет никакого логического основания считать, что христиане из евреев не были в некоторых случаях более радикальными, чем Сам Иисус, и в таком случае предполагаемые видоизменения могли быть подлинными, т. е. принадлежащими Иисусу Христу¹¹⁴.

3. Критерий различных образцов редакций

Этот критерий основывается на предположении, что там, где писатель вводит материал, который противоречит его основному взгляду, его введение такого материала подтверждает возможную аутентичность¹¹⁵ этого материала. Однако в общем весь этот критерий фактически показывает, что есть материал, который евангелист не хотел опустить, но он ничего нам не говорит, был ли этот материал аутентичным или нет¹¹⁶.

И. Критерий противоречия окружающей среды

Этот критерий устанавливает очевидное, так как он утверждает, что если Иисус не мог сказать какое-то изречение, то оно недостоверно¹¹⁷.

К. Критерий противоречия с достоверным изречением

Такой критерий очень ограничен, так как он предполагает, что если какое-то изречение противоречит тому изречению, которое уже было признано аутентичным, то оно, в силу самого этого факта (*ipso facto*), должно быть признано неаутентичным. И результат здесь всегда будет отрицательным. Но основной проблемой является решить, какое из этих изречений является противоречивым, и здесь ученые приходят к разным выводам. Кроме того, Иисус мог использовать явно противоречивые изречения, преследуя Свою собственную цель, что совершенно чуждо для западного образа мысли¹¹⁸.

Л. Критерий соответствия

Этот критерий представляет собой обратную сторону предыдущего. Согласно этому критерию любое изречение, которое соответствует другому изречению, признанному аутентичным, само является аутентичным. Но этот критерий не может доказать достоверности, потому что второе изречение могло быть создано в соответствии с известным изречением Иисуса. Кроме того, такой критерий может привести к прямо противоположному результату¹¹⁹. Как и большинство этих критериев, он вносит слишком сильный элемент субъективности.

Взвешенное использование этих критериев позволяет установить достаточную степень достоверности евангельских сообщений о жизни и учении Иисуса. И правильное их применение, несомненно, покажет полную несостоятельность скептицизма радикальных сторонников методов "истории форм" и "истории редакций" и переложит бремя ответственности и необходимость доказательств на тех, кто оспаривает достоверность материала, а не наоборот.

Примечания

¹ Общий обзор школы "истории форм" см.: E. V. McKnight, *What is Form Criticism?*, в которой содержатся краткие описания теорий. См. также: G. B. Caird, "The Study of the Gospels. II. Form Criticism", *ET* 87 (1975-6), pp. 137-141; и статью: W. G. Doty, "The Discipline and Literature of NT Form Criticism", *ATR* 51 (1969), pp. 257-321, которая содержит ссылки на 238 работ на эту тему. Ср. также: S. S. Smalley, in *New Testament Interpretation* (1977), pp. 188-195; C. Blomberg, *The Historical Reliability of the Gospels* (1987), pp. 35-43. В третьем издании книги: K. Koch, *The Growth of the Biblical Tradition: The Form-Critical Method* (1974), автор добавил эпилог "Linguistik und Formgeschichte", в котором он комментирует подход В. Рихтера и Э. Гютгеманса (W. Richter and E. Giltgемans) к рассмотрению метода "истории форм" в свете лингвистической теории.

² Das Messiasgeheimnis in den Evangelien (1901; reprinted Göttingen, 1963). Примечательно оживление интереса к теории Вреде, по-видимому, вследствие ее близости к подходу школы "истории редакций" (Redaktionsgeschichte). Согласно Вреде, в собственной теологии Марка заключался "секрет". Ср.: G. M. de Tillesse, *Le Secret Messianique dans l'Évangile de Marc* (1968) and C. Maurer, *NTS* 14 (1968), pp. 516-526. См.: W. Barclay, *The First Three Gospels*, 1966, pp. 184 ff., который дает обстоятельный обзор позиции Вреде. Другой автор: J. L. Blewens, "Seventy-two Years of the Messianic Secret", *Persp Rel Studies* 2 (1974), pp. 17-194, указывает на недостаток информации о происхождении "Мессиянского секрета". Большинство современных ученых осознают, что этот "секрет" кроется в планах Самого Иисуса.

³ Ср.: J. Weiss, *Das älteste Evangelium* (1903); A. E. J. Rawlinson, *The Gospel according to St. Mark* (1949), pp. 258-262.

⁴ *Das Evangelium Marci* (1903).

⁵ *Der Rahmen der Geschichte Jesu* (1919).

⁶ Тот факт, что взгляды Вреде и Велльхаузена (Wrede and Wellhausen) оказали огромное влияние на Бульмана, очевиден из его же работ, ср.: "The Study of the Synoptic Gospels" in *Form Criticism* (два эссе: R. Bultmann and K. Kundsinn, 1962), pp. 22 ff. Ср. также: idem, *The History of the Synoptic Tradition*, pp. 1 ff. Обстоятельную критику трудов Бульмана и непредвзятую оценку влияния на него Вреде и других исследователей см.: H. G. Wood, *Jesus in the Twentieth Century* (1960), pp. 78 ff. Ср. также эссе: T. W. Manson, in *The Background of the New Testament and its Eschatology* (ed. Davies and Daube), pp. 211-221.

⁷ Для рассмотрения движения "демифологизации" см.: I. Henderson, *Myth in the New Testament* (1952); P. E. Hughes, *Scripture and Myth* (1956); D. M. Baillie, *God was in Christ* (1955), pp. 211-227. Оценка самим Бульманом "демифологизации" см. в его статье в *New Testament Issues* (ed. Batey), pp. 35-44.

⁸ Сам Бульман отрицает, что в результатах исследований господствует полный скептицизм, он всего лишь говорит о "значительной неопределенности" (см. его эссе в *Form Criticism*, p. 60).

⁹ См.: E. Fascher, *Die formgeschichtliche Methode*, 1924. В своем обозрении и критике различных теорий "истории форм" (Дибелиуса, Бульмана, Альбертца и Бертрама: Dibelius, Bultmann, Albertz, Bertram) автор справедливо указывает на то, что все рассматриваемые теории постулируют время от времени различные культурно-исторические контексты (*Sitz im Leben*) для одной и той же формы, демонстрируя то, что понятия формы и истории существенно различаются, и что нельзя с уверенностью из существующей формы выводить историю (см. особ.: pp. 212 ff). Необходимо отметить, что все упомянутые ученые стремятся подменить эти два понятия.

¹⁰ См. его эссе: Schumann, in *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus* (ed. H. Ristow and K. Matthiae, 1962), pp. 342-370. Автор утверждает, что поскольку Иисус посылал Своих учеников проповедовать Евангелие еще во время Своего земного служения, это могло предоставить культурно-исторический фон (*Sitz im Leben*) для многих изречений и поучений, содержащихся в Евангелиях, так как ученики сами нуждались в назидательном и учительском материале и им самим были необходимы инструкции и наставления для выполнения этого Великого поручения.

¹¹ *From Tradition to Gospel* (англ. пер.: B. Lee Woolf, 1934, с нем.: *Die Formgeschichte des Evangeliums*, впервые опубликовано в 1919). Ср. также: idem, *A Fresh Approach to the New Testament and Early Christian Literature* (1936), pp. 27 ff., о дальнейшем развитии его классификации и его статью в *TR*, n. f., I (1929), pp. 185-216, об оценке основных тенденций развития направления "истории форм" того времени.

¹² Необходимо отметить, что многие ученые, не принимающие категорий Дибелиуса, тем не менее утверждают, что миссионерская деятельность оказала решающее влияние на предание. Фактически, благодаря ей предание сформировалось. При рассмотрении материала, содержащегося только у Луки, Фармер (W. R. Farmer, *NTS* 8 (1962), pp. 301-

316) предположил, что определенные греческие риторические формы (*χρηία*, *chreia*) представлены в вводном материале к некоторым притчам у Луки, что привело его к мысли о том, что христианские проповедники и учителя часто прибегали к подобным способам изложения материала. Ср. сходные рассуждения: M. Dibelius, *From Tradition to Gospel* (1934), pp. 152 ff. Фармер не утверждает, что проповедники сами выдумывали материал, он всего лишь считает, что они облекали его в определенную форму, и потому его теория вызывает меньше возражений, чем мнение М. Дибелиуса. Справедливо будет заметить, что мы не имеем данных о том, что наш Господь в Своем служении не мог использовать те или иные "формы".

¹³ *The History of the Synoptic Tradition*. Более краткое изложение позиции К. Р. Бульмана см. его эссе в *Form Criticism* (англ. пер. 1962), опубликованное вместе с эссе К. Кундсина (K. Kundsin). Анализ и критику его позиции см.: E. V. Redlich, *Form Criticism* (1939), pp. 30 ff., R. H. Fuller, *The New Testament in Current Study* (1962), pp. 9 ff., W. Barclay, *The First Three Gospels* (1966), pp. 43 ff.

¹⁴ Ср.: J. D. Smart, *The Divided Mind of Modern Theology* (1967), pp. 31 ff.

¹⁵ Ср.: A. Harnack, *What is Christianity?* (1901); H. J. Holtzmann, *Die synoptischen Evangelien* (1863).

¹⁶ Главными представителями этой школы были: R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen* (1927) и W. Bousset, *Kyrios Christos* (1926).

¹⁷ Бульман долгое время прибегал к понятию керигмы (возвещения) как свидетельству веры в Христа. Этим термином он хотел выразить понятие живой действенной проповеди спасения, однако, необходимо отметить, что некоторые ученые употребляют этот термин в различных смыслах: например, в смысле содержания и значения этого слова (как Додд). См. обсуждение этого термина: J. P. M. Sweet, *ET* 76 (1965), pp. 143-147.

¹⁸ Этот резко критический подход к историческим данным разделяют все ученые, принявшие точку зрения Бульмана. Он лег в основу толкования Евангелия от Марка Нейнгема: D. E. Nineham, in *PEL C* (1963). Где только это возможно, Нейнгем намеренно избегает оценки и анализа исторических событий именно по той причине, что они недостоверны. Однако антиисторический подход Бульмана создает серьезную проблему, так как он требует какого-нибудь иного источника веры, не опирающегося на исторического Иисуса. Он отрицает существование этой проблемы, а Нейнгем находит прибежище веры в понятии Церкви (ср. его статью в *The Church's Use of the Bible*, 1963, pp. 159 ff.). Нокс предлагает подобное же решение проблемы в своей книге: J. Rnox, *The Church and the Reality of Christ* (1964). Однако ни Нейнгем, ни Нокс не осознают непоследовательности обращения к свидетельству церкви, в то время как они отрицают исторические события и, следовательно, само свидетельство, считая его продуктом церкви. Ср. критику этих воззрений: A. T. Hanson, *Vindications* (ed. A. T. Hanson, 1966), pp. 74 ff. Ср. также отстаивание своей позиции Нейнгом: Nineham, *Christian History and Interpretation* (ed. W. R. Farmer, C. F. D. Moule, R. R. Niebuhr, 1967), pp. 199-222.

¹⁹ Ср.: *From Tradition to Gospel* (1934), pp. 64 ff.

²⁰ Например, финская волшебная сказка, в которой девочка накормила целую армию тремя ячменными зернами (*The History of the Synoptic Tradition*, p. 236) рассматривается как параллель к истории о насыщении 5000 человек.

²¹ Ср.: E. V. Redlich, *Form Criticism* (1939), p. 127.

²² Обстоятельное обсуждение этого вопроса см.: *op. cit.*, pp. 69-179.

²³ Бульман выделил следующие неаутентичные (не принадлежащие тому, кому они приписываются) изречения: Мк. 8.36-37; Мф. 5.14, 42; 10.24; 12.30; Лк. 16.10. В своих комментариях Золотого Правила поведения (Мф. 7.12; Лк. 6.31) Бульман не видит разницы между утвердительной формой выражения Иисусом и отрицательной формой выражения этого равви-нистического правила, которое он рассматривает как одно и то же. Согласно его утверждению, это выражение отражает наивный эгоизм (*naïve egoism*).

²⁴ *Form Criticism* (1934), pp. 56 ff.

²⁵ Ср.: Н. С. Кее, *Jesus in History: An Approach to the Study of the Gospels* (1977), pp. 301-306, который классифицирует материал на две главные группы. Материал изречений делится на: (а) афоризмы, (б) притчи, (с) изречения, собранные по тематическим группам. Предание повествовательного материала делится на: (а) короткие рассказы, (б) афористические повествования, (с) истории о чудесах, (d) легенды (биографические и культового характера), (е) повествование о Страстях. Становится очевидно, что в отличие от ранее предлагавшихся классификаций, здесь проводится более четкое разделение между повествовательным материалом и материалом изречений, однако существует незначительная разница в предложенных автором типах и формах.

²⁶ Хотя Бультман считает, что цель Евангелия состоит в том, чтобы засвидетельствовать о конкретности, посюсторонности, присутствии (нем. *Dass*, англ. *Thatness*) Иисуса Христа, он отвергает то, что это утверждение фактически не оставляет места для знаний об историческом Иисусе (см. относительно недавние комментарии его позиции в издании: С. Е. Braaten and R. A. Harrisville, *The Historical Jesus and the Kerygmatic Christ*, 1964, pp. 22 f.). При этом его позиция по отношению к историческим событиям продолжает оставаться скептической. См. обсуждение Робинсона незначительного изменения точки зрения Бультмана: J. M. Robinson, *A New Quest of the Historical Jesus*, 1959, pp. 1959 ff., со ссылкой на статью Бультмана в *ZTK* 54 (1957), pp. 244-254.

²⁷ Ср., например, его работу: *Form Criticism*, p. 55.

²⁸ *Ibid.*, p. 58. См.: F. C. Grant, in N. T. Studien fur R. Bultmann (1954), pp. 137-143. Пытаясь установить аутентичность некоторых изречений Иисуса в рамках общего подхода Бультмана, автор включает в понятие аутентичности как "историческую аутентичность", так и "достоверное утверждение" - весьма сомнительное деление, если учесть, что к последней категории он относит материал, который он трактует как не исторический!

²⁹ Ср.: V. Taylor, *Formation of the Gospel Tradition* (1935), pp. 41-43, 107. Он утверждает, что если бы эта теория была верна, то ученики должны были бы вознестись на небо сразу же после Воскресения. Тернер (H. E. W. Turner, *Jesus, Master and Lord*, p. 81) указывает на то, что раннехристианский проповедник всегда сталкивался с риском встретить очевидца событий, происходивших на самом деле, и способного уличить его во лжи. Деян. 1.21-22; Лк. 1.2 и все, что касается апостольства, показывает важность свидетельства очевидцев. Ср. также: P. Benoit, *RB* 53 (1946), pp. 504-505. См. в разделе III данной главы критику игнорирования Найнгеймом очевидцев событий.

³⁰ Менсон в своих коротких, но весьма резких комментариях относительно предположений критики форм (W. Manson, *Jesus the Messiah* (1943), pp. 24 ff.) уделяет этому положению особое внимание. Он обращает внимание на тот факт, что предание о сильном влиянии Петра на Марка, не согласуется с гипотезой об общинном происхождении Евангелия от Марка, и что это предание не так-то легко отбросить, как полагает большинство критиков форм. Более того, почему общины, из которых ведут свое происхождение Евангелия от Матфея и от Луки, не обеспечили в достаточной степени материалом авторов этих Евангелий, чтобы им не прибегать к заимствованиям из Евангелия от Марка, созданного другой общиной? Так, Менсон приводит в качестве аргумента тот факт, что если Матфей был связан с Антиохией, то "богатое общинное предание" этой церкви позволило бы нам надеяться на то, что Матфей мог бы создать свое Евангелие независимо от Марка.

³¹ Bultmann, *op. cit.*, pp. 66 f.

³² Тернер (Turner, *op. cit.*, p. 84) обращает внимание на острый недостаток сторонников теорий, приписывающих происхождение Евангелий общинам. Более того, если общины "творили" материал Евангелий, чтобы обосновать свои собственные доктрины или с его помощью решить свои церковные проблемы, то почему же в Евангелиях не нашли отражение такие злободневные для ранней церкви проблемы, как проблемы духовных даров, обрезания и язычников? Бенуа (V. Benoit, *op. cit.*, pp. 505-506) указывает на то, что христиане не пережили бы противодействия и гонений, основываясь на анонимной

выдумке людей.

³³ "Primitive Christianity in the light of Gospel research", in *Form Criticism*, pp. 79 ff.

³⁴ Особ, см.: *ibid.*, pp. 96 ff.

³⁵ Например, Кундсин считает, что Лука описывает жизнь Иисуса в свете эллинистической концепции Духа (op. cit., p. 127), а Матфей выводит из своего повествования идею церкви (p. 143). Подобный подход автор кладет в основу интерпретации всего Евангелия.

³⁶ Тернер в своей работе: H. E. W. Turner, *Historicity and the Gospels* (1963) весьма резко прокомментировал исторический подход Бульмана. Острые критики были направлены против различия между *Geschichte* и *Historie* (история), проводимого Бульманом. Последний термин относится к научно обоснованным событиям, а термин *Geschichte* (последовательность исторических событий, имеющая определенный смысл) относится к событиям, являющимся предметом веры. По мнению Бульмана это означает, что остается немного достоверных данных об историческом Иисусе. Тернер (op. cit., pp. 61 ff.) верно указывает на то, что все раннехристианские авторы не могли отделить себя от истории, которую они писали. Именно поэтому вся христианская история должна быть до некоторой степени "приукрашена" точкой зрения писателя, что ни в коей мере не нарушает принципа историчности, как утверждает Рудольф Бульман.

³⁷ Работа Робинсона *A New Quest of the Historical Jesus* (1959) демонстрирует изменение позиции автора по сравнению с его более ранним исследованием *The Problem of History in Mark* (1957). Более поздняя книга, таким образом, в большей степени представляет современную точку зрения ученого.

³⁸ Несмотря на то, что Робинсон стремился отмежеваться от старых "Поисков" [исторического Иисуса - прим. перев.], большинство его критиков считали его связанным со старой школой "Поисков". Например, см.: P. Meyer, *Nov. Test.* 4 (1960), p. 133; A. van Harvey and S. M. Ogden in Braaten and Harrisville, op. cit., pp. 222 ff. Последние авторы уличают Робинсона в том, что его категория "existentiell selfhood" (экзистенциальная самость) ничем не отличается от "inner life" (внутренней жизни) Иисуса.

³⁹ Ср. резкую критику Р. П. Хенсона (R. P. C. Hanson) в *Vindications* (ed. A. T. Hanson, (1966), p. 69.

⁴⁰ *Essays on New Testament Themes* (1964). Данный сборник содержит множество ранних работ Кеземана, в том числе и его широко известное эссе "The Problem of the Historical Jesus", впервые опубликованное в *ZTK* 51 (1954), pp. 125-153.

⁴¹ Op. cit, p. 44.

⁴² См.: D. P. Fuller, *Easter Faith and History* (1965), p. 118. Автор, рассматривая позицию Кеземана, отмечает, что последний делает уступку историческому методу, который удостоверяет веру, тем не менее категория веры играет решающую роль в рассуждениях Кеземана.

⁴³ *Jesus von Nazareth* (1956), англ. пер.: *Jesus of Nazareth in 1960*. Фуллер (op. cit, p. 123) указывает, что интерпретация Борнкамма отличается от позиций Кеземана и Фукса (Kasemann and Fuchs) тем, что Борнкамм не выделяет единичных отрывков, претендующих на уникальность, но считает, что "непосредственное присутствие" Христа пронизывает все Евангелия. Фуллер усматривает в этом сходство с позицией Альтхауса: P. Althaus, *Das sogenannte Kerygma und der historische Jesus* (1958), p. 40, который ссылался на "интуицию" историков - авторов повествований.

⁴⁴ *Studies of the Historical Jesus* (1964). Одна из наиболее ранних статей Фукса в поддержку Новых Поисков [исторического Иисуса - прим. перев.] была опубликована в *ZTK* 54 (1957), pp. 244-254.

⁴⁵ Ср.: Braaten and Harrisville, op. cit., pp. 32 f. Бульман выступил против любых попыток психологического истолкования личности Иисуса. Комментируя реакцию Бульмана на мнение Фукса, Мартин (R. P. Martin, in *Jesus of Nazareth: Saviour and Lord* (ed. C. Henry, 1966), p. 34) пишет: "Бульман признает некоторые элементы концепции Фукса об

отношении Иисуса к грешникам и об осознании Своей миссии, но решительно отбрасывает биографически-психологические интерпретации, особенно те, которые рассматривают понимание Иисусом Христом Своей смерти".

⁴⁶ A New Quest of the Historical Jesus (1959). Мартин (R. P. Martin, *op. cit.*, p. 35) подчеркивает, что главный тезис концепции Дж. М. Робинсона вполне согласуется с модернистским историографическим подходом, который рассматривает историю как выражение экзистенциального видения историка.

⁴⁷ Ср.: R. H. Fuller, ATR 47 (1965), pp. 119 f.

⁴⁸ См.: J. Reumann, *Jesus in the Church's Gospels* (1969). Автор предпринимает попытку исследования личности Иисуса с позиций "Новых Поисков". Он отвергает буквальный исторический подход, признавая все же за Евангелиями некоторую историчность. Проблема историчности пока не имеет сколько-нибудь удовлетворительного разрешения. Движение "Новых Поисков" представляет собой наглядное свидетельство плачевного состояния этой проблемы.

⁴⁹ Крушение попытки "Новых Искателей" опровергнуть историю, равно как и более ранних критиков форм, прекрасно освещается в трех эссе в *Vindications*: R. P. C. Hanson, "The Enterprise of Emancipating Christian Belief from History" (pp. 29-73); A. T. Hanson, "The Quandary of Historical Scepticism" (pp. 74-102); A. R. C. Leaney, "Historicity in the Gospels" (pp. 103-134). Ср. также: F. F. Bruce, "History and the Gospel", in *Jesus of Nazareth: Saviour and Lord* (pp. 89-107).

⁵⁰ Из тех, кто указывает на опасность докетизма, Мартин (R. P. Martin, *op. cit.*, p. 40) называет: E. Lohmeyer (cited by W. G. Kummel, *Das Neue Testament, Geschichte der Erforschung seiner Probleme*, 1958, p. 65), N. A. Dahl (*Kerygma and Dogma*, 1955, p. 129), H. Zahrnt (*The Historical Jesus*, 1963, p. 89), G. Miegge (*Gospel and Myth in the Thought of Rudolph Bultmann*, 1960, p. 128).

⁵¹ См.: C. Tennant, ET 75 (1963), p. 95. Автор подчеркивает, что существуют только две возможности: либо считать Писания в основном истинными, либо согласиться с невозможностью узнать что-либо об историческом Иисусе. Большинство ученых предпочитают первую альтернативу последней. Ср.: W. Neil, ET 75 (1964), pp. 260-263, который утверждает, что свидетельства историчности надежны и достаточны.

⁵² Это мнение было высказано: R. E. Brown, in CBQ 26 (1964), pp. 1-30. Другую критику сторонников и последователей Бульмана с римско-католических позиций см.: P. J. Cahill, CBQ 26 (1964), pp. 153-178. Наиболее полный обзор подходов к проблеме исторического Иисуса с 1950 г. см.: W. G. Kummel, TR 31, (1966), pp. 15-46, 289-315. Ср.: R. J. Banks, "Setting the Quest for the Historical Jesus in a Broader Frame work", GP P (1981), pp. 61-82. См. также: E. E. Ellis, "New Directions in Form Criticism", in *Jesus Christus in Historic und Theologie* (ed. G. Strecker, 1975).

⁵³ *The Gospel before the Gospels* (1928), pp. 80-81.

⁵⁴ Грант (F. C. Grant, *The Earliest Gospel*, 1943, p. 41) утверждает, что недопустимо полагать, что метод "истории форм" не касается историчности событий, а только внешней формы преданий. Однако, несомненно, Истон ближе к истине в том, что он не находит в "формах" исторического содержания. Как истина, так и ошибки могут содержаться в одной и той же литературной форме.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 107.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 109.

⁵⁷ *Formation of the Gospel Tradition* (1935), pp. 41 ff.

⁵⁸ *Form Criticism* (1939), pp. 34 ff.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 196.

⁶⁰ Ср. *ergo*: *History and the Gospel* (1938), pp. 86-110. В своей статье: "The Appearances of the Risen Christ", in *Studies in the Gospels* (ed. D. E. Nineham, 1955), pp. 9-35, Додд применяет метод критики форм к повествованию о Воскресении.

⁶¹ Обсуждение подробностей этих предположений см.: E. B. Redlich, *Form Criticism*, pp. 34

ff.; D. E. Aune, *Jesus and the Synoptic Gospels* (1980), p. 33. Последний автор допускает, что немногие сторонники метода "истории форм" признали бы все выдвинутые пункты в их неизменном виде. Иные оценки направления "истории форм" см.: R. Latourelle, *Finding Jesus through the Gospels* (1978), pp. 143 ff.; W. A. Maier, *Form Criticism Re-examined* (1973). Последний подверг резкой критике радикальные течения школы "истории форм".

⁶² JTS, n.s., 9 (1958), pp. 13-25, 243-252; P (1960), pp. 253-264.

⁶³ JTS 9, p. 22. См.: R. H. Stein, *The Synoptic Problem* (1987), p. 212, n. 61. Автор считает аргументацию Нейнгама ошибочной, так как отрицание чудес, которое лежит в основе этой школы критики, является априорным мнением. Хенсон (R. P. C. Hanson, *Vindications*, 1966, p. 38) считает, что метод "истории форм" попадает в порочный круг, который он описывает следующим образом: "1. Материалы Евангелий были радикально изменены и переделаны в соответствии с культурно-историческим контекстом (*Site im Leben*) в Церкви, которая их переделывала. 2. Сам же фон (*Sitz im Leben*) в Церкви, который был критерием для переработки материалов Евангелий, может быть воссоздан только на основе имеющихся материалов Евангелий." Мартин (R. P. Martin, *Foundations I*, pp. 204-205) выступает против мнения Нейнгама, отвергающего свидетельство о том, что источником информации Марка был Петр, на трех основаниях. Без свидетельства очевидцев описания в Евангелиях были бы выдумкой безличной общины; предположение о том, что весь материал является продуктом общины, представляется ложным; эта теория игнорирует процесс редакции.

⁶⁴ Конечно, для приверженцев метода "истории форм" этот аргумент не представляет какой-либо ценности, поскольку свидетельства очевидцев исключаются из их гипотезы.

⁶⁵ Если тщательно обоснованные аргументы Концельмана о том, что упоминания о географических пунктах у Луки были продиктованы богословскими целями, считать вескими, то можно было бы удовлетвориться подобным оправданием, но его аргументы слишком часто вытекают из метода "истории форм" и поэтому представляются недостоверными. Например, при обсуждении отрывка Лк. 6.1-7.50 он считает ссылки на некоторые объекты (гора, озеро) символическими, а там, где упоминаются более конкретные названия, как в ст. Лк. 6.17, он их считает, что здесь преднамеренно опускаются значительные области (Галилея, Идумея, Пе-рея), ср.: St. Luke, pp. 44 ff. Он не представляет интерпретации ссылок на Капернаум и Наин. Создается впечатление, что символизм в большей степени присущ самому Концельману, нежели Луке. Вместе с тем эти аргументы требуют более полной и детальной критики, чем это возможно представить здесь.

⁶⁶ По вопросу закономерностей преданий ранние представители школы "истории форм" испытали сильное влияние идей, изложенных в эссе А. Ольрика в 1909 г. Английский перевод этого эссе под названием "Epic Laws of Folk Narrative" был включен в сборник *The Study of Folklore* (ed. A. Dundee, 1965), pp. 129-141. Этот писатель пытается вывести "сверхорганические" законы, управляющие авторами повествований. Ср.: E. P. Sanders, *The Tendencies of the Synoptic Tradition* (1969), который оспаривает существование каких-либо законов в передаче предания. Более непримиримую позицию по отношению к идее законов занимает Кельбер в своем исследовании устного и письменного характера материала Евангелий: *The Oral and Written Gospel* (1983). Ср. также: E. Guttgemanns, *Gospel Form Criticism*, pp. 196-211.

⁶⁷ Додд (C. H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel* (1963), p. 6) предостерегает против подобных предположений.

⁶⁸ О месте Святого Духа в предании см.: E. F. Harrison, *Jesus of Nazareth: Saviour and Lord*, 1966, p. 163, который указывает на то, что у Бульмана далеко не случайно опущена доктрина о Святом Духе.

⁶⁹ Д. Ф. Он (D. F. Aune, *op. cit.*, p. 35) выделяет семь направлений критики направления "истории форм".

I. Нелитературный характер Евангелий был оспорен, особ. см.: E. Guttgemanns, *Candid*

Questions (1979), pp. 130 ff. Критика жанра также имеет тенденцию к смещению акцентов в пользу признания их литературного характера.

II. Взгляд о том, что классификации указывают на различимые формы, подвергся критике. Редлих (Redlich, *Formless Stories*), например, игнорирует подобную критику. Фактически, вся классификация представителей школы "истории форм" зачастую основывается на содержании, а не на форме. Д. Ф. Он не находит этой критики в работах: Kasemann, *NT Questions of Today* (1969), pp. 66-81, and R. A. Edwards, *ZNTW* 60 (1969), pp. 9-20.

III. Против идеи устной передачи существуют некоторые возражения. Ср.: E. E. Ellis, *Prophecy and Hermeneutic* (1971), pp. 237-253; H. M. Teeple, "Oral Tradition that never existed", *JBL* 89 (1970), pp. 56-68. Однако Д. Он думает, что аргументы против нее неубедительны.

IV. При обсуждении проблемы относительного недостатка повествовательного материала Д. Он ссылается на критику Додда (*New Testament Studies*, 1953, pp. 1-11), однако отмечает при этом, что отрицание хронологического и географического материала на этом основании игнорирует раввинистическую традицию, сохраняющую подобные ссылки без какой-либо повествовательной структуры.

V. Культурно-исторический контекст (*Sitz im Leben*) не может быть непредвзято воссоздан. Во многом она представляет собой плод воображения ученых.

VI. Мнение о том, что евангелисты не были историками, не означает, что их не интересовала история (ср. работы Ризенфельда и Герхардсона /Riesenfeld and Gerhardsson/). Идея творчества общин подверглась критике. Было отмечено, что период между служением Христа и записью первого Евангелия был настолько коротким, что не оставлял времени для развития предания.

VII. Предположение о том, что более чистые формы являются более ранними, подверглось критике, особ. см.: E. V. Sanders, *The Tendencies of the Synoptic Tradition*, 1969. Автор приводит три аргумента: (а) синоптические предания в пост-канонической литературе не становятся последовательно короче или длиннее; (б) подробности иногда добавляются, а иногда опускаются при передаче; (с) семитский синтаксис и стиль не доказывают древности и первичности предания.

См. другие исследования, посвященные методу "истории форм": P. Benoit, "Reflections on 'Formgeschichtliche Methode'", *Jesus and the Gospel* (1973), pp. 11-45; W. Elert, *Form Criticism Re-examined* (1973); R. T. Forma, "Redaction Criticism NT", *IDB Suppl.*, pp. 733-735. См. также: H. Riesenfeld, *The Gospel Tradition* (1970), pp. 1-74, который приводит несколько эссе о предании, мифе и композиции Марка; другой автор: P. Misner in *Critical History and Biblical Faith: New Testament Perspectives* (ed. T. J. Ryan, 1979), pp. 177-207, рассматривает проблему исторического Иисуса. Ср. также: G. N. Stanton, "On Form-Criticism Revisited", in *What about the New Testament?* (eds. M. Hooker and C. J. A. Hickling, 1975), pp. 28-44; S. H. Travis, "Form Criticism", in *New Testament Interpretation* (ed. I. H. Marshall, 1977), pp. 153-164.

⁷⁰ Ср.: E. E. Ellis, "New directions in Form Criticism", in *Jesus Christus in Historic und Theologie* (ed. G. Strecker, 1975), pp. 299-315. Ср. также дискуссию: H. Stein, *The Synoptic Problem* (1987), pp. 217-228.

⁷¹ Комментируя то, что они называют "наиболее твердым и несомненным достижением" метода "истории форм", К. и С. Лейк (K. and S. Lake, *ИТ*, p. 20) пришли к противоположному выводу и установили, что в этом вопросе присутствует больше воображения и фантазии, чем это представляется. В том случае, если исследователи полагаются на воображение и фантазию, их выводы ни в коем случае не могут быть твердыми и несомненными. Если бы это движение приносило меньше различных представлений, а больше доверяло бы историческим данным, то ее достижения были бы значительнее.

⁷² При обсуждении методов евангельской критики В. Тейлор признает, что ни один из современных методов - статистический, литературный, стилистический или метод

"истории форм" - не может вывести несомненных фактов, но он взывает хотя бы к "нравственной уверенности" (moral certainty): ET 71 (1959), pp. 68-72.

⁷³ См.: J. Jeremias, *The Parables of Jesus* (англ. пер.: 1963). Автор настаивает на том, чтобы с помощью методов "истории форм" прояснить многие искажения, которые произошли при передаче притч, и сделать возможным более адекватную экзегезу. Подобные изменения он объясняет неточными переводами, приукрашиванием, изменением состава слушателей, новой ситуацией, к которой притчи относились, ассимиляцией самих притч и влиянием современного притчам контекста. Несмотря на то, что большинство доказательств И. Иеремиаса могут быть истолкованы иначе, по крайней мере его интерпретация предостерегает как от морализаторства, так и от аллегоризации при толковании притч. Критику модернистских подходов к притчам см.: I. H. Marshall, *Eschatology and the Parables* (1963).

⁷⁴ В поддержку этого подхода см.: V. Taylor, *The Holy Spirit* (1937), pp. 53-55, его критику см.: C. K. Barrett, *The Holy Spirit and the Gospel Tradition* (1947), pp. 140 ff.

⁷⁵ Подобный подход допускается в работе: E. Haenchen, *Der Weg Jesus* (1966), p. 23.

⁷⁶ *Form Criticism*, p. 4.

⁷⁷ См.: E. von Dobschütz, *ZNTW* 27 (1928), pp. 193 f.

⁷⁸ Обстоятельную критику этого движения см.: E. F. Harrison, "Gemeintheologie: the Bane of Gospel Criticism", *Jesus of Nazareth: Saviour and Lord*, pp. 157 ff. См.: O. Piper, *JBL* 78 (1959), p. 123, где автор приходит к выводу о том, что пора развенчать миф под названием *die Gemeinde* (зд. община).

⁷⁹ *The Theology of St. Luke* (англ. пер. 1960). См. обобщения и выводы в работе: J. Rohde, *Rediscovering the Teaching of the Evangelists* (1968), pp. 154 ff.

⁸⁰ *Mark the Evangelist* (англ. пер. 1969). Ср. оценку и анализ этого труда: Rohde. *op. cit.*, pp. 113 ff. Ср. также: Marxsen, *INT*, pp. 163-166, где содержится анализ последствий его подхода для экзегезы.

⁸¹ Ср.: E. Haenchen. *op. cit.*, pp. 20 f. В некоторой степени интерпретация Генхена писаний Марка совпадает с подходом Марксена.

⁸² *Op. cit.*, p. 12.

⁸³ Ср. дискуссию по этой проблеме: R. H. Stein, *JBL* 88 (1969), pp. 45-56, в которой автор выступает резко против классификации, предложенной школой редакций (*Redaktionsgeschichte*) с позиций подходов "истории форм".

⁸⁴ Стрекер (G. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit*, 1962, p. 10) игнорирует движение за индивидуализацию евангелистов, так как он считает их не более чем собирателями (англ. *collectors*, нем. *Sammler*).

⁸⁵ Работа историка Стаудингера (H. Staudinger, *The Trustworthiness of the Gospels* (англ. пер. 1981), pp. 28-33) вызвала серьезные затруднения у Вилли Марксена в связи с подходом последнего к историчности.

⁸⁶ Несмотря на то, что Стрекер не поддержал идеи об индивидуализации евангелистов по примеру Концельмана, он согласился с предложенной хронологической схемой, см.: *EvTh* 26 (1966), pp. 57-74. Дискуссию о редакции Луки см.: R. A. Edwards, *J* 49 (1969), pp. 392-405.

⁸⁷ Ср.: *op. cit.*, pp. 36, 170, 195. Комментарии схемы Концельмана см.: D. P. Fuller, *Easter Faith and History*, pp. 242 f.

⁸⁸ Это положение Концельмана подверглось критике: E. E. Ellis, *The Gospel of Luke* (NCB, 1966), pp. 15-16. Автор указывает на деятельность сатаны вплоть до Воскресения. В последнее время другие авторы обратили внимание на богословское творчество Луки, ср.: С. Н. Talbert, *NTS* 14 (1968), pp. 259-271, который обнаруживает богословские цели Луки в структуре его повествования. Автор полагает, что гностики трактовали Крещение и Вознесение с позиций докетизма, и Лука, следовательно, обеспечил защиту против подобных неортодоксальных воззрений. Ср. также дискуссию о керигме Луки: O. Betz, *Interpretation* 22 (1968), pp. 131-146. Оливер сосредоточил свое внимание на повествовании

о Рождестве и детстве Иисуса у Луки, однако по отношению к остальной части Евангелия он занял позицию, сходную с воззрениями Концельмана (Н. Н. Oliver, NTS 10 (1963), pp. 202-206). Другое исследование: Н. Flender, *St. Luke: Theologian of Redemptive History* (1967) хотя и отличается от точки зрения Концельмана, тем не менее основывается на теориях школы "истории редакций". См. рассмотрение и анализ позиций Флендера: Rohde, *op cit.*, pp. 229 ff., а также его критический обзор: J. C. O'Neill, JTS 19 (1968), pp. 269-270.

⁸⁹ См. прим. 127 к гл. 3.

⁹⁰ См. прим. 137 к гл. 3.

⁹¹ См. прим. 5 к данной главе.

⁹² *Tradition and Interpretation in Matthew* (1963). Ср.: Rohde, *op. cit.*, pp. 47 ff.

⁹³ *Op. cit.*, p. 57.

⁹⁴ *L'Évangile selon Saint Matthieu* (1963). Автор подвергся критике за недостаточную обоснованность предположений о неисторичности и незнание исторических проблем: С. Masson (R ThPh 97 (1964), pp. 155-158). Боннар ограничивается рассмотрением описания служения Спасителя только у Матфея. Ср. также обзорные труды: E. Best, SJT 18 (1965), pp. 358-361; C. W. F. Smith, JBL 84 (1965), pp. 80-84.

⁹⁵ *Die Apostelgeschichte* (1961).

⁹⁶ Среди последних исследований источника Q с позиций школы редакций можно упомянуть: R. A. Edwards, "An approach to a Theology of Q", JR 51 (1971), pp. 247-269; *idem*, *A Theology of Q: Eschatology, Prophecy, and Wisdom* (1976); R. D. Worden, "Redaction Criticism of Q: A Survey", JBL 94 (1975), pp. 552-546.

⁹⁷ О Матфее ср.: J. D. Kingsbury, *Matthew: Structure, Christology, Kingdom* (1975); M. J. Suggs, *Wisdom, Christology and Law in Matthew's Gospel* (1970). О Марке ср.: Н. С. Kee, *Community of the New Age: Studies in Mark's Gospel* (1977); W. H. Kelber, *Mark's Story of Jesus* (1979); F. Neirynck, *Duality in Mark: Contributions to the Study of the Markan Redaction* (1972). О Луке ср.: Н. Flender, *Luke: Theologian of Redemptive History* (1967); J. Jervell, *Luke and the People of God* (1972); I. H. Marshall, *The Gospel of Luke* (1978).

⁹⁸ См.: J. Schreiber, *Theologies des Vertrauens: Eine redaktionsgeschichte Untersuchung des Markusevangeliums* (1967). Он считает, что автором Евангелия от Марка является не просто наивный собиратель (Sammler), а проницательный богослов. Он исследует историографию и эсхатологию Марка. Кроме того Швейцер (E. Schweizer, *Das Evangelium nach Markus*, NTD P (1967)) подчеркивает богословский вклад Марка. Ср. также его статью в NTS 10 (1964), pp. 421-432. См. также: L. E. Keck, NTS 12 (1966), pp. 352-370. Автор усматривает богословие Марка во всем плане Евангелия.

⁹⁹ См. комментарии к "критике редакций" (Redaction Criticism): S. S. Smalley, in *New Testament Interpretation* (ed. I. H. Marshall, 1977), pp. 181-195.

¹⁰⁰ Обзорные различные исследований школы "истории редакций" может продемонстрировать обширные разногласия между ними. Ср. также: J. D. G. Dunn, *Unity and Diversity in the New Testament* (1977). Автор стремится выделить многообразие повествований самого Евангелия за счет единства.

¹⁰¹ R. Stein, "The "Criteria" for Authenticity", in GP I (ed. R. T. France and D. Wenham, 1980), pp. 225-263.

¹⁰² Ср.: F. C. Burkitt, *The Gospel History and its Transmission* (1911), p. 147. Ср. также: N. Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus*, p. 39. Автор склонен относить этот критерий скорее к темам, чем к отдельным изречениям.

¹⁰³ D. R. Catchpole, "Tradition History", in *New Testament Interpretation* (ed. I. H. Marshall, 1977), p. 176. Автор утверждает, что этот метод может привести к самым эксцентричным результатам, если его трактовать как необходимость.

¹⁰⁴ Как указывает Мак-Артур: Н. К. McArthur, "The Burden of Proof in Historical Jesus Research", ET 82 (1971), p. 118.

¹⁰⁵ Например, он был применен в работе Е. Тромме, *Jesus as seen by his Contemporaries*

(англ. пер. R. A. Wilson, 1973). Ученые однако почти не обращались к этому методу.

¹⁰⁵ И. Иеремиас (J. Jeremias, *New Testament Theology* (1971), pp. 15-16) приводит большой перечень примеров, где он отмечает параллелизм антитезисов.

¹⁰⁷ Как отмечает другой автор: As R. T. France, "The Authenticity of the Sayings of Jesus", in *History, Criticism and Faith* (ed. Colin Brown, 1976), p. 109, Иисус владел не одним только арамейским языком.

¹⁰⁸ Это было использовано Иеремиасом в своем исследовании: J. Jeremias, *The Parables of Jesus* (англ. пер.: S. H. Hooke, 1963), pp. 11-12. Ср. обсуждение этой проблемы: R. Latourelle, *Finding Jesus through the Gospels* (1978), p. 238; D. G. A. Calvert, *NTS* 18 (1971), p. 216.

¹⁰⁹ Критику обращения к "закономерностям преданий" см.: R. P. C. Hanson, *op. cit.*, pp. 42 ff. См. также: E. V. Sanders, *The Tendencies of the Synoptic Tradition* (1969). Автор приходит к выводу, что изменения в преданиях не настолько последовательны для того, чтобы называться "закономерностями".

¹¹⁰ В связи с этим Бультман менее склонен апеллировать к закономерностям преданий. Ср.: W. H. Kelber, *The Oral and the Written Gospel* (1983). Автор исследует взаимосвязь между устной передачей преданий и письменными Евангелиями и оспаривает герменевтику как метода "истории форм", так и метода "истории редакций". См. прим. 66 к данной главе.

¹¹¹ Еще раньше Бультмана радикально настроенный Шмидель в статье, посвященной Евангелиям (P. W. Schmiedel, *Enc. Bib.* (1914), использовал подобный метод.

¹¹² Ср.: M. D. Hooker, "An examination of the Criteria for distinguishing the Authentic Words of Jesus", *NTS* 18 (1972), p. 209; а также: *idem*, "On using the wrong tool", *Theol.* 75 (1972), pp. 570-581; D. Mealand, "The Dissimilarity Test", *SJT* 31 (1978X pp. 41-50; H. F. Meyer, *The Aims of Jesus* (1979), pp. 81-87.

¹¹³ См.: D. Mealand, *SJT* 31, *ad loc.* Автор приводит следующие аргументы против использования этого метода: 1. Данные показывают уникальность Иисуса; 2. Здесь должны быть совпадения с иудаизмом и, следовательно, общего материала должно быть не меньше, чем различий; 3. Наши знания об иудаизме первого века от Р.Х. весьма ограничены; 4. Метод игнорирует то общее, что существует между Иисусом, иудаизмом и ранним христианством. См. также: M. Hooker, *NTS* 17 (1970), pp. 480-487, где автор утверждает, что этот метод путает категории отличительного и уникального. Исследователь также поднимает вопрос: как мы можем распознать несоответствия? Ср. также комментарии к этой проблеме: Stein, *op. cit.*, pp. 243-244. Ср.: D. G. A. Calvert, "An Examination of the Criteria for distinguishing the Authentic Words of Jesus", *NTS* 18 (1971), pp. 207-219. Он полностью отвергает критическое использование этого критерия и указывает, что его позитивное использование непременно будет искажено личными домыслами того или иного автора.

¹¹⁴ Кеземан (E. Kasemann, "The Problem of the Historical Jesus", in *Essays on New Testament Themes* (англ. пер.: W. J. Montague, 1964), p. 37) считал это ценным критерием.

¹¹⁵ Большое значение этому критерию уделяется в работе: Calvert, *op. cit.*, p. 219.

¹¹⁶ Штейн (Stein, *op. cit.*, p. 247) утверждает, этот "противоречащий автору" материал заслуживает серьезного исследования.

¹¹⁷ Несмотря на то, что Штейн (Stein, *op. cit.*, p. 249) включает их в свой список, он допускает критику некоторых утверждений из-за тавтологии.

¹¹⁸ Штейн (Stein, *ibid.*, p. 250) настаивает на огромной осторожности в утверждениях о противоречивости тех или иных изречений.

¹¹⁹ Особенно это заметно в тех случаях, когда несходству предается согласованность и взаимосвязь, как отмечается в работе: M. Hooker, *NTS* 17, p. 482. Ср.: R. S. Barbour, *Traditio-Historical Criticism of the Gospels* (1972), который, рассматривая современный образ Иисуса, исследует теории согласованности и соответствий. Другой обобщающий труд, посвященный использованию критериев, см.: W. G. Doty, *Contemporary New*

Testament Interpretation (1972), в котором обсуждается "Новая Герменевтика" (pp. 28 ff.) и предлагаются подходы для поиска правильных методов (pp. 52 ff.). Ср. также: R. T. France, "The Authenticity of the Sayings of Jesus" in *History, Criticism and Faith*, pp. 101-141. Это эссе большей частью посвящено методам верификации.

Глава 7. Евангелие от Иоанна

Даже при самом поверхностном чтении Евангелия от Иоанна нельзя не заметить, насколько сильно оно отличается от синоптических Евангелий. Проблемы, вызванные этим отличием, мы рассмотрим ниже, а здесь мы остановимся на некоторых главных характеристиках этого Евангелия.

I. ХАРАКТЕРИСТИКИ

А. Место Ветхого Завета

Столь сильный акцент ставится на эллинистическое влияние в Евангелии от Иоанна, что не всегда до конца понималась роль ветхозаветных идей. В нем же многое указывает на еврейскую историю. Евангелие показывает, что Иисус был частью этой истории, и что, отвергая Христа, евреи отвергли Того, Кто был одним из них. (Ин. 1.11). Придя в храм, Он заявил, что имеет власть над ним (Ин. 2.16). Иудейский начальник Никодим признал Иисуса Учителем (3.2), в то время как Сам Иисус причислил Себя к евреям, обладающим тайной спасения (4.22).

И именно в этом контексте надо понимать обращение нашего Господа в этом Евангелии к Священным Писаниям. Он повелел Своим слушателям исследовать Писания, чтобы убедиться, что оно свидетельствует о Нем (5.39). Кроме того, Он считал, что те, кто уверовал в Моисея, должны уверовать и в Него (5.45-46), предполагая под этим и явную преемственность между ним и Собой. Ветхозаветное влияние в поучении о хлебе с его ссылками на манну в пустыне (6) не вызывает сомнения. Когда Иисус говорит о сошествии Святого Духа (7.38), Он снова ссылается на Писание, даже если точная цитата и не приходит сразу на ум. Образ Пастыря в Ветхом Завете является основой поучения о пастыре и овцах в гл. 10. Как и у Матфея, торжественный въезд в Иерусалим на осле рассматривается как исполнение ветхозаветного пророчества (12.14), тогда как неверие евреев подтверждается ссылкой на Исаяю (12.38-39). И только у Иоанна ноги Иисуса не перебивают на кресте во исполнение Писания, и в этом случае особенно подчеркивается непреложность Писаний (19. 36)'.

Кроме того, Иисус несколько раз ссылается на ветхозаветные персонажи, особенно на Авраама. Ссылка на происхождение Авраама становится темой диалога в гл. 8, достигая своей кульминации в заявлении, что Авраам видел день Христа (8.56). Ничто не могло так ясно подчеркнуть прямую связь между Ветхим и Новым Заветом. А также и сон Иакова, который исполнился в Сыне Человеческом (1.50-51). В разговоре с Никодимом Иисус сравнивает действие Моисея с его повторением в Сыне Человеческом, выражая тем Свою смерть в ветхозаветной терминологии (3.14-15). И более того, Иисус ссылается на Моисея в Своем отношении к субботе (7.22). В 12.41 говорится, что Исаяя видит славу Христа, он же предсказал предтечу (1.23), и этот факт упоминается во всех Евангелиях.

Знаменательно, что Иисус обращается к Писанию, когда возражает Своим противникам, как в 10.34, где Его разъяснение признается авторитетным. Ниже мы увидим, что именно поэтому ссылки нашего Господа на Ветхий Завет и собственные замечания евангелистов говорят о том, что все Писание указывает на Христа. Он есть исполнение Ветхого Завета, и в этом свете мы должны рассматривать основную идею Евангелия от Иоанна.

Б. Учение о Святом Духе

Ни в одном из синоптических Евангелий не уделяется столько внимания учению нашего Господа о Святом Духе, как в четвертом Евангелии.

В беседе с Никодимом ясно говорится об участии Святого Духа в возрождении (Ин. 3). Между естественным и духовным рождением делается различие, что становится одним из главных антитезисов в Евангелии. Учение нашего Господа часто неправильно толкуется из-за недопонимания Его духовного характера. Работу Духа также нельзя понять, как и работу ветра (3.8), что заставляет Иисуса подчеркнуть, что небесное требует другого способа восприятия, чем земное. Миссия Иисуса требует духовного толкования.

А также и акцент нашего Господа на духовной природе Бога (4.24) требует поэтому поклонения в духе. Это явилось определенным расширением ограниченной концепции иудаизма, который в свою очередь имел более высокие цели, чем языческие цели того времени. Сошествие Святого Духа обещалось после прославления Иисуса (7.39), когда Дух сойдет, как освежающие ручейки воды, на уверовавших во Христа.

В прощальных поучениях (14-16) дается самое широкое разъяснение работы Святого Духа. Звания Утешитель и Дух Истины раскрывают Его характер. В 14.16-17 Он описывается как представитель Христа, пребывающий в верующем. В 14.26 Иисус заверяет учеников, что Святой Дух научит их всему и напомнит им, что говорил им Иисус. Он будет свидетельствовать о Христе, и это будет Его главной задачей (15.26; 16.14). Он Тот, Кто придет, чтобы обличать мир о грехе, о правде и о суде (16.8-11), и Он Тот, Кто наставит Его людей на всякую истину (16.13). Несомненно, что накануне Своей смерти все мысли Иисуса были сосредоточены на работе Святого Духа, но только Евангелие от Иоанна обратило на это внимание.

В. Преобладание великих тем

В отличие от синоптических Евангелий учение у Иоанна касается более абстрактных тем, таких как свет жизни, любовь, правда, верность, которые постоянно повторяются в книге. Некоторые из них появляются впервые в прологе (1.1-18), который можно считать введением ко всей книге, дающим начало тем темам, которые в дальнейшем будут развиты в последующих поучениях. Так, например, в 1.4 утверждается, что "в Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков". Этот стих объединяет две темы, к которым Иоанн снова вернется в своем Евангелии. Так, Христос пришел, чтобы дать вечную жизнь (3.15-16, 36; 6.47; 17.2). Он называет Себя "хлебом жизни" (6.35), предлагает воду, которая сделается источником воды, текущей в вечную жизнь (4.14), говорит, что Его цель - это дать другим жизнь с избытком (10.10), и это только несколько ссылок на жизнь в этом Евангелии. И неудивительно, что эта тема часто повторяется, учитывая цель евангелиста, выраженную в 20.31 и состоящую в том, чтобы его читатели могли уверовать и иметь жизнь вечную. Так и тема света снова повторяется в 8.12, где стоит еще одно из великих "Я есмь" Иисуса, повторенное в 9.5 и показанное в последующем исцелении слепорожденного. Но это только несколько примеров темы света (см. например, 3.19 и далее; 5.35; 11.9; 12.46). Тема любви также встречается очень часто, хотя главным образом в прощальных поучениях. Часто подчеркивается любовь Отца к Сыну (ср. 3.35; 5.20; 10.17), как и Его любовь к людям (3.16; 14.23; 16.27). Фактически вся миссия Иисуса основана на любви Бога. В последней главе любовь является путем к примирению Петра со Христом. Хотя эта тема имеется и у синоптиков, она нигде так широко не раскрыта, как здесь.

Г. Сравнительный недостаток динамики

Часто отмечалось, что Евангелие от Иоанна имеет статический характер, хотя это обусловлено, главным образом, содержащимся в нем учительным материалом. Повествовательного материала в нем значительно меньше, чем наставительного, по сравнению с другими Евангелиями. Тем не менее, нельзя сказать, что в нем полностью отсутствует динамичность. Так, можно вспомнить 1.19 - 2.12, развитие событий на протяжении целой недели, а также и путешествия (напр., 2.12; 3.22; 4.3-4; 5.1; 6.1; 7.1; 10.40). Вместе с тем евангелиста здесь интересует не столько содержание или сам факт событий, сколько их значение. Так, в гл.3 Никодим несколько отходит на второй план, а в поучении о хлебе слушателями постепенно становятся не ученики, а враждебно настроенные евреи, некоторые слушавшие Его ученики отступаются от Него. Эта характерная черта Евангелия от Иоанна не позволяет считать эту книгу биографической. То же самое, конечно, можно сказать и о синоптических Евангелиях, но не до такой степени, как в данном случае. Этот исключительный интерес к наставительному материалу придает особую окраску всему Евангелию в целом. Оно носит рефлексивный характер.

Д. Портрет Иисуса

Проблемы, возникшие в связи с описанием Иисуса у Иоанна, мы будем рассматривать ниже, здесь же мы только остановимся на несомненных характеристиках, которые приводит Иоанн. Определение "Сын Человеческий" встречается здесь значительно реже, чем у синоптиков, но там, где оно употребляется, оно имеет особое значение (ср., например, 1.51; 3.13-14). Чаще же применяется звание "Сын Божий" или просто "Сын". Большой акцент ставится на сыновней связи между Иисусом и Богом и его важности для Его связи с верующими.

Тем не менее человечность Иисуса не только не отсутствует, но показана еще более ярко, чем у синоптиков. На брачном пире в Кане Он предстает в домашней обстановке и фактически как хозяин дома. У колодца в Сихаре Он испытывает усталость и жажду. У гроба Лазаря Он скорбит и плачет. В горнице Он умывает ноги ученикам, а на кресте испытывает жажду.

Духовное сознание Иисуса гораздо глубже показано в этом Евангелии, чем в синоптических, и достигает кульминации в гл. 17, где Он громко молится. И именно эта особая черта портрета Иисуса производит самое глубокое впечатление и заставляет читателя осознать, что личность Христа выше его понимания.

В этом Евангелии нетрудно увидеть и мессианскую идею. С самого начала мессианского служения Иисуса некоторые Его ученики признают Его Христом (1.41). Уже на ранней стадии самарянка также признает Его Христом, когда Иисус сказал ей, Кто Он. И так как этого нет у синоптиков, этот эпизод считался противоречивым (о чем мы будем говорить ниже). Но Иоанн ясно показывает, что Иисус желает, чтобы самаряне признали Его мессианское служение, хотя колеблется в случае евреев из-за их ошибочных представлений о функции грядущего Мессии. Знаменательно, что только у Иоанна говорится о том, что множество народа, которых накормил Иисус, хотят сделать Его царем (6.15), но Он сразу же пресекает это намерение.

Может быть, самой характерной чертой личности Христа в этом Евангелии является учение о Логосе, которое служит введением к Евангелию. Какова бы ни была основа пролога (о ней мы будем говорить ниже), несомненно, что Иисус сначала предстает не только как изначально сущий, но и как имеющий естество Самого Бога.

II. АВТОРСТВО

Проблема авторства столь широко и детально обсуждалась, что трудно кратко изложить все разновидности различных гипотез, которые были предложены². Также трудно подойти к этой проблеме непредвзято. Мы начнем с рассмотрения данных, которые дает нам само Евангелие, так как они считаются важным фактором в изучении внешних данных.

А. Личные намеки на авторство

Нигде в Евангелии автор не называет своего имени, и все же какие-то намеки на свое участие в этом труде он делает. Их надо учитывать и толковать в свете явного желания автора остаться неизвестным.

1. Самоуказания автора

В прологе автор пишет: "мы видели славу Его"(1.14), и естественно думать, что это является указанием на очевидцев, к которым автор себя относит. Такое толкование подтверждается 1 Ин. 1.1-4, где такую же функцию выполняет первое лицо множественного числа. Некоторые ученые считают, что "мы" Посланий обозначают христиан вообще³, но здесь это утверждение в значительной степени теряет свое значение, если не считать его утверждением очевидца. Автор утверждает не только то, что Слово стало плотью в общем смысле, но и то, что в особом смысле Слово обитало с нами (ἐν ἡμῖν /en emin/). Если "с нами" несомненно предполагает человечество вообще, то следующий глагол "видели" (εθεασαμεθα /etheasametha/) должен быть ограничен христианами. А также и использование этого слова в Новом Завете предполагает, что "видеть" является физическим, а не духовным зрением⁴, несмотря на то, что многие толкуют его в этом последнем смысле⁵.

Как ни толковать значение слова "слава", которое здесь предполагает содержание увиденного, более верным будет думать, что автор хотел убедить своих читателей в том, что факты Евангелия могут быть засвидетельствованы видевшим, и что он по крайней мере сам их видел.

Отрывок Ин. 19.35 непосредственно связан с вопросом авторства, где говорится, что "видевший засвидетельствовал, и истинно свидетельство Его; Он знает (εκεινος /ekeinos/), что говорит истину". Непосредственный контекст говорит, что ребра нашего Господа были пронзены, и об этом дается свидетельство. Но так как в следующем стихе слово "сие" (ταυτα /tauta/) стоит во множественном числе, то надо думать, что здесь предполагается все содержание служения нашего Господа, и этот особый факт в Его смерти был кульминацией (ср. употребление слова ταυτα в 21.24, о котором мы будем говорить ниже). Проблема здесь в том, предполагает ли автор, что он сам или кто-то другой дает это свидетельство. Если он не хотел, чтобы читатели считали его этим очевидцем, то такое утверждение, должно быть, было добавлено с целью показать, что источником этого повествования был очевидец. Слово εκεινος /ekeinos/ ("знает") имеет несколько неопределенный смысл, так как оно может относиться к очевидцу, а не к автору, либо к очевидцу как автору, либо к Богу как удостоверителю свидетельства. Третье предположение наименее вероятно, так как контекст не предполагает, что εκεινος должно относиться к Богу. Два других предположения в равной мере возможны, хотя некоторые ученые считают, что едва ли автор применил бы слово εκεινος к себе, и поэтому предпочитают первое предположение. С другой же стороны, можно полагать, что очевидец не был автором, потому что если бы автор назвал свой источник, то это свидетельство не имело бы такой силы. Но здесь ничего нельзя утверждать с

уверенностью. Достаточно только заметить, что не исключена возможность, что под очевидцем автор имел в виду себя, хотя и это предположение недоказуемо.

И наконец, отрывок 21.24-25, хотя и здесь остается открытым вопрос, относятся ли эти слова к автору или к редактору. В то же время у нас нет данных утверждать, что эти стихи не входили с самого начала в Евангелие, и поэтому их надо считать ценным свидетельством для выяснения авторства. Стих 24 гласит: "Сей ученик и свидетельствует о сем и написал сие; и знаем, что истинно свидетельство его". Более естественным будет думать, что ουτος /outos/ ("сей") относится к ученику, которого любил Иисус (ст. 20). В таком случае можно говорить, что этот ученик был не только очевидцем, но и автором. Некоторые ученые не согласны с таким выводом на том основании, что на первом месте стоит "свидетельствует", а потом "написал", что очень важно, ибо могло указывать на то, что автор гл. 21 не был уверен в авторстве всего свидетельства⁶. Но порядок глаголов здесь совершенно естествен, если автор хотел показать, что запись основана на личном свидетельстве, так как свидетельство существовало до того, как было написано. Но можно считать и то, что "написал" и кто-то другой, как, несомненно, было в случае Пилата, когда он "написал" на кресте (19.19-22)⁷. Но едва ли такое предположение верно, потому что "свидетельствовать" (μαρτυρῶν /martyron/) мог только очевидец, и поэтому "написал" (γραψας /grapsas/) надо также понимать в этом же смысле. Если же этот стих предполагает, что любимый ученик был автором⁸, то почему он вызвал столько споров? Дело в том, что сторонники теорий авторства, которые отрицают, что автор был очевидцем, считают свидетельство этого стиха редакторским методом. По мнению Ч. К. Баррета⁹ издатели Евангелия отредактировали это свидетельство в соответствии с 19.35 и таким образом сделали любимого ученика автором Евангелия¹⁰. Хотя по мнению Баррета это было сделано с добрыми намерениями, такой метод неприемлем для внутренних свидетельств. Таким способом можно устранить неясность любого свидетельства. Пока не будет достаточно веских оснований принять противоположное мнение (а их еще нет), слова в ст. 24 должны считаться утверждением автора, что он очевидец", или же свидетельством другого в этом же смысле.

2. Проблема любимого ученика

Выражение "ученик, которого любил Иисус", мы уже рассмотрели в контексте гл.21, где показали, что 21.24 имело целью отождествить этого ученика с автором Евангелия. Он не называется по имени, но он был в группе учеников в ст. 21.2, в которую входили Петр, Фома, Нафанаил, сыновья Зеведеевы и двое других. Неназванный "любимый ученик", очевидно, был одним из последних четверых. Другие подробности о нем, которые даются в гл.21, это, во-первых, то, что "приклонившись к груди Его", он спросил, кто был предателем, и, во-вторых, то, что он был тесно связан с Петром. Оба эти факта описаны в 13.23-24, где мы впервые узнаем об этом ученике. Повторение 13.23-24 в гл.21 показывает, как живо писатель помнит этот эпизод, что совершенно понятно, если сам писатель был тем любимым учеником¹².

Знаменательно, что раньше в гл. 21 "любимый ученик" обращается к Симону Петру и говорит ему о присутствии Господа. Оба они были вместе, когда к ним прибежала Мария Магдалина с вестью об исчезновении тела Иисуса (20.2). Кроме того, писатель говорит, что, когда любимый ученик увидел пустой гроб, он уверовал (20. 8), что также совершенно понятно, если автор сам был тем учеником, который едва ли мог забыть тот момент, когда он уверовал. Такие подробности о любимом ученике, конечно, можно было бы приписать автору, но повествование развивается столь естественно, что первое предположение более вероятно.

Далее, мы видим любимого ученика у креста, где Иисус поручает ему заботу о Своей Матери, и он сразу берет ее к себе (19.26-27). Только в этом случае с ним нет Петра.

Поэтому есть все основания считать, что любимый ученик был товарищем Петра, и поэтому была особая причина для его появления в повествовании о Страстях, а не раньше в Евангелии. Скорее всего это был Иоанн, сын Зеведеев. Он и Петр входили в тесный круг учеников, и вместе с Иаковом они были тогда, когда другие отсутствовали (ср. Мк. 5.37; 9.2; 14.33). Именно Петру и Иоанну Иисус поручил приготовить пасху для Себя и Своих учеников (Лк. 22.8). Они оставались все вместе и после Воскресения (Деян. 3.1, 11; 4.13). И опять же их двоих посылают из Иерусалима в Самарию (Деян. 8.14). И Павел называет "почитаемыми апостолами" Иакова, Кифу и Иоанна (Гал. 2.9). Все это позволяет считать, что "ученик, которого любил Иисус", был сыном Зеведеевым¹³. Это предположение подтверждается тем фактом, что нигде в этом Евангелии апостол Иоанн не называется по имени, тогда как двадцать раз (включая параллели) он упоминается у синоптиков. Кроме того, Иоанн Креститель называется "Иоанном" без дальнейших уточнений, что несомненно говорит о том, что писатель хотел показать, что апостол Иоанн - это не Иоанн Креститель. Конечно, нельзя отрицать, что отсутствие особых на него указаний позволяет считать Иоанна автором, и поэтому другие точки зрения должны тоже учитываться, имея в виду эту особенность, и получить должную оценку.

Однако необходимо объяснить, почему "ученик, которого любил Иисус", появляется только в конце Евангелия, во время событий в горнице. У Матфея Иоанн появляется только в повествовании о его призвании, среди двенадцати апостолов и в повествовании о Преображении. У Марка он, помимо этого, появляется в доме Петра, когда была исцелена теща последнего (1.29); когда Иисус взял с Собой его, Петра и Иакова в дом Иаира (5.37); когда он говорит Иисусу о своем благонамеренном, но не имеющим на то право запрещении человеку изгонять бесов именем Иисуса (9.38); когда просит почетного места в Царстве Божием для себя и Иакова (10.35 и далее); когда находится среди небольшой группы учеников, которые просили объяснить знамения последнего времени (13.3 и далее), и когда он был с Иисусом в саду Гефсиманском (14.32-33). В целом же портрет Иоанна у Марка отнюдь не лестный. Так и у Луки он упоминается только два раза в двух случаях, которых нет у других синоптиков: это его участие в приготовлении пасхи (Матфей только предполагает его среди "учеников", Марк - одним из "двух учеников", и только Лука называет его по имени), и его желание призвать вместе с Иаковым огонь с неба, чтобы истребить селение Самарянское. Если предположить, что любимый ученик был автором Евангелия, то какие из этих эпизодов он мог рассказать? Те, которые показывают его пылкий характер? Так как рассказы о его слабостях уже, несомненно, были известны и его преодоление их уже проявилось в его жизни, он скорее всего оставил бы в своем повествовании об Иисусе те эпизоды, в которых он сам участвовал, потому что в эти часы он мог лучше других узнать сердце и мысли Иисуса.

Но в связи с этим возникает вопрос. Возможно ли, чтобы человек написал о себе, что он был "учеником, которого любил Иисус"? Некоторые ученые настолько уверены, что это совершенно невозможно, что считают необходимым, несмотря на силу приведенных данных, постараться выяснить, кто был этот любимый ученик, или же показать различие между этим учеником и писателем Евангелия¹⁴.

Трудность этого вопроса понятна, но разве нельзя допустить, что Иоанн сам назвал себя учеником, "которого любил Иисус" (ὁν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς /on eγαpa o Jesus/)¹⁵. Если эта фраза означает, что Иисус испытывал особую любовь к этому ученику, то трудность разрешить эту проблему, конечно же, остается. Однако Иоанн в своем Первом Послании показывает, какое огромное значение имеет любовь Божия во Христе¹⁶, и эта фраза могла

появиться от изумления, что Иисус излил Свою любовь на него. Но не надо думать, что для кого-то другого не было бы так же трудно, как и для самого любимого ученика, выделить одного из учеников, которого возлюбил Иисус. Конечно, такое определение могло быть дано старому апостолу в Азии, и тогда первым читателям сразу же было понятно, о ком идет речь, как и мотивы такого определения. Это отнюдь не было признаком высокомерия, как некоторые полагают, а скорее скромности. И именно поэтому Иоанн не называет своего имени, желая показать, чем он обязан любви Иисуса.

Тем не менее, те, кто не считает любимого ученика апостолом Иоанном, пытаются избежать эту трудность предположением, что им был кто-то другой. Так, одни считают, что это был молодой человек, имевший большое имение, потому что, как свидетельствует Мк. 10.21, Иисус, взглянув на него, полюбил его. Но поскольку мы не знаем, уверовал ли этот человек, предположение это вызывает сомнение. Другие предлагают считать любимым учеником Нафанаила, но это остается только предположением, потому что мы так мало знаем о нем, и то, как о нем говорится в Ин. 21, предполагает, что он не мог быть любимым учеником. И, наконец, предлагается еще Лазарь¹⁷. Это предположение заслуживает большего внимания. Любимый ученик появляется впервые в Евангелии после того, как о Лазаре уже шла речь в гл. 11 и 12. Более того, в 11.3 его сестры говорят о нем, что он тот, "кого Ты любишь" (ὁν φίλεις /on fileis/). Это интересное предположение, но был ли Лазарь в горнице на вечере и возлежал ли он на груди Господа? Едва ли. Во всяком случае, синоптические Евангелия ясно говорят, что только апостолы были с Иисусом в пасхальную ночь. Но если допустить эту возможность, то тогда надо объяснить, почему Лазарь называется по имени в гл. 11 и 12, а в гл. 13 и далее о нем говорится только описательно.

И, наконец, может быть, любимый ученик - это просто идеальный образ¹⁸. Тогда его анонимность предполагает, что автором Евангелия был не один человек, а вся Церковь, и описание жизни и учения Иисуса становятся собственным свидетельством Церкви о ней самой и ее Господе¹⁹. Но это самое неудачное объяснение, потому что в этом случае любимый ученик становится неисторической фигурой, что противоречит впечатлению, которое создает о нем повествование, и потому, что это предполагает, что любая община могла создать такой идеализированный образ, чтобы выразить свой коллективный опыт познания Иисуса. Однако случайные упоминания о любимом ученике в Евангелии никак не похожи на символические. И совершенно справедлив критический принцип, согласно которому, если какая-то фигура имеет все основания считаться исторической, то ее нельзя превращать в символ, который может означать все, что захочет в него вложить толкователь. И можно еще спросить, будет ли любое упоминание о любимом ученике иметь смысл в контексте, если его считать не более чем идеализацией?

По-видимому, самым правильным выводом будет считать, что у нас нет никаких неопровержимых исторических доказательств против отождествления любимого ученика с Иоанном, сыном Зеведеевым²⁰.

Б. Палестинский фон

Выше мы показали, что писатель Евангелия хотел убедить читателей, что события, которые он описывал, были свидетельством самих очевидцев, здесь же мы постараемся показать, имеются ли этому косвенные подтверждения, исходя из его освещения палестинских событий. Хорошо ли он знает их, или же он описывает неправдоподобные вещи и вносит неточности? В последнем случае всякое свидетельство очевидца в его Евангелии можно с уверенностью отвергнуть.

1. Знание еврейских обычаев

Несколько раз в ходе повествования Евангелия писатель проявляет точное и детальное знание еврейской жизни в период, предшествующий разрушению Иерусалима. Он знает ритуальные тонкости, как явствует из 2.6 (обряд очищения), 7.37; 8.12 (обряд возлияния и освящения во время праздника кушей), и он упоминает несколько еврейских праздников (например, праздники пасхи, кушей, обновления храма). Он знает специфические еврейские доктрины, такие как низкое положение женщины (4.27), законы о субботе (5.10; 7.21-23; 9.14 и далее) и о наследственном грехе (9.2)²¹.

2. Знание еврейской истории

Автор точно знает, сколько прошло времени от строительства храма до очищения его Иисусом. Более того, он прекрасно знает политические пристрастия еврейского народа, особенно их вражду к самарянам (4.9). Он знает, что палестинцы с пренебрежением относились к евреям в рассеянии (7.35). Он знает историю иерархии, называя Анну и Каиафа первосвященниками, и тут же он уточняет, что Каиафа был первосвященником в тот роковой год (11.49; 18.13 и далее).

3. Знание палестинской географии

Писатель, несомненно, был сам в Иерусалиме, потому что он знает еврейское название купальни у Овечьих ворот и что она имела пять крытых ходов. Эта деталь была подтверждена археологическими раскопками около храма, где была обнаружена купальня с пятью крытыми ходами и надписью о целительных свойствах этой воды²². Он также знает еврейское название (Гаввафа) каменного помоста возле претории, и эта деталь также подтверждается археологическими раскопками около башни св. Антония, которая стояла напротив храма. Так как это каменный помост стоял на уступе скалы, еврейское название, которое означает "гребень горы", является описанием его места расположения²³. Он также знает купальню Силоам (9.7) и поток Кедров (18.1).

Очень часто в Евангелии даются топографические детали, иногда в повествованиях, где у синоптиков их нет²⁴, как, например, две Вифании (1.28; 12.1), Енон возле Салима (3.23)²⁵, Кана Галилейская (2.1; 4.46), море Галилейское и другое его название Тивериадское (6.1; 21.1), Сихарь возле Сихема (4.5), гора Геризим возле колодца Иаковлева (4.21), Ефраим возле пустыни (11.54)²⁶.

Едва ли кто станет отрицать, что автор либо был сам родом из Палестины, либо был очень близок с теми, кто был оттуда²⁷. Первое, по-видимому, более вероятно, потому что во многих случаях топографические детали можно объяснить только личными воспоминаниями.

В. Детали, предполагающие очевидца

Каждый такой акцент на деталях неизбежно ставит вопрос об исторической точности Евангелия. Потому что, если Евангелие является не более чем образным изложением фактов и поучений, основанных на предании, или, как некоторые считают, чистым вымыслом, то, конечно же, бессмысленно говорить о тех признаках, которые указывают на очевидца²⁸. Общий вопрос историчности мы будем рассматривать ниже, здесь же необходимо только отметить, что едва ли можно полагать, что некоторые детали являются чистой выдумкой. Какой смысл было упоминать шесть каменных водоносов в Кане (2.6), двадцать пять или тридцать стадий, которые проплыли ученики по морю Галилейскому

(6.19), или количество пойманной рыбы и расстояние, на котором лодка находилась от берега, когда Иисус явился ученикам после Воскресения (21.8, 11)? Нет оснований считать, что эти детали имеют символическое, а не историческое значение, так как ничего точно не указывает, что именно так их надо понимать. Ч. К. Баррет²⁹ допускает возможность символического толкования, например, ст. 2.6, но не считает его абсолютно убедительным, хотя и предпочитает аллегорическое толкование ст. 21.11, как всю соборную Церковь. Противники же такого метода толкования предпочитают считать 153 рыбы живым воспоминанием очевидца. Если бы автор вкладывал в этот стих аллегорическое значение, то он, несомненно, как-нибудь намекнул бы на это³⁰.

Другие незначительные детали, такие как пять ячменных хлебов (6.9), благоухание, наполнившее дом (12.3), знаки, которые делал Петр (13.24), реакция воинов на арест Иисуса (18.6), количество смирны и алоэ для помазания Иисуса (19.39), создают у читателя впечатление, что писатель сам присутствовал при этих событиях. Кроме того, в некоторых случаях писатель проявляет прекрасное знание реакции учеников (например, 2.11-12; 4.27; 6.19; 12.6; 13.22-23) и Самого Господа (ср. 2.11, 24; 6.15, 61; 13.1).

Еще более важным является то, что Иоанн много раз называет по имени людей, которые в подобных случаях у синоптиков упоминаются анонимно³¹. Так, это имена Филиппа и Андрея в повествовании о насыщении множества народа (6.7-8), Марии, сестры Лазаря, которая помазала миром ноги Иисуса (12.3), имя раба первосвященника, которому Петр отсек мечом ухо (18.10), а также и те, которые вообще не упоминаются у синоптиков, как Нафанаил, Никодим и Лазарь. Эти детали говорят о том, что, в худшем случае, писатель основал свои повествования на твердом предании; в лучшем же, писатель вспоминает имена этих людей потому, что сам знал их. Последнее предположение более вероятно, чем первое³².

Г. Сравнение с синоптическими Евангелиями

Общий вопрос связи между Евангелием от Иоанна и другими синоптическими Евангелиями мы рассмотрим ниже, здесь же мы только постараемся показать, помогают ли синоптические Евангелия выяснению авторства четвертого Евангелия. С первого взгляда может показаться, что нет, и все же некоторые методы толкования четвертого Евангелия столь явно обусловлены его связью с синоптическими Евангелиями, что никакое обсуждение авторства не было бы полным без учета этой связи.

1. Изучение одинакового материала

Главной проблемой является, зависит ли Евангелие от Иоанна от синоптических Евангелий. Многие ученые считают, что автор использовал и Марка и Луку (о чем мы будем говорить ниже), и если это так, то тогда встает вопрос, мог ли апостол использовать писания неапостолов. Обычно принято считать, что апостол, который не был очевидцем, не пользовался бы материалом из вторых рук, и это предположение надо всегда учитывать. Но правильны ли его основные предпосылки? Прежде всего надо сказать, что едва ли Иоанн использовал эти два Евангелия, так как количество деталей, в которых они совпадают, столь незначительно, что их можно объяснить устным преданием. В таком случае это ничего не дает для решения вопроса авторства четвертого Евангелия. Но даже если и согласиться с тем, что оно отражает и Марка, и Луку, то почему этого не могло произойти с любым апостольским преданием. По мнению некоторых ученых, четвертое Евангелие предполагает, что читатели знали синоптическое предание. Достаточно привести один пример: без всякого объяснения апостолы вводятся в повествование как "двенадцать", и это несомненно говорит о том, что читатели знали, кто они. Редкие случаи

введения фрагментов из Марка (если автор действительно это сделал) нельзя считать недостойными для апостола. *Это* могло быть сделано с целью напомнить читателям о том, что они уже знали.

2. Введение уникального материала

Именно этот материал сразу же становится основной проблемой Евангелия от Иоанна. Отклонения от синоптических Евангелий и введение нового материала в этом Евангелии заставили критиков рассматривать первые как исторический критерий для суждения о последнем. Это привело к тому, что многие ученые признали четвертое Евангелие неисторическим, а это означало невозможность считать автором апостола, и этим исключалась возможность свидетельства очевидца. Расхождения в повествовании об Иоанне Крестителе, очищении храма, в хронологии служения нашего Господа, описании чудес и поучений нашего Господа, упоминаются здесь как наиболее яркие примеры, которые считаются доказательством неисторичности Евангелия от Иоанна и достаточным свидетельством против других данных, предполагающих рассказ очевидца и, следовательно, его достоверность. Как мы покажем ниже, критические мнения относительно историчности Евангелия имеют явную тенденцию придавать ему большую историческую ценность, и эта тенденция, если она продолжится, сделает менее веским противоположное мнение о его неисторичности.

Конечно, можно согласиться с большой долей вероятности, что нововведения в этом Евангелии являются доказательством скорее в пользу, чем против апостольского авторства. Если уже существовали три синоптических Евангелия и они были признаны, то для появления Евангелия, столь сильно отличающегося от них по своему содержанию и форме, как четвертое Евангелие, необходим был автор, который имел бы не меньший авторитет. Единственно приемлемой гипотезой является то, что апостол имел непосредственное к нему отношение либо как автор, либо как главный очевидец. Если же по другим причинам с этим нельзя согласиться, то появление и признание этого Евангелия остается загадкой. В лучшем случае можно предположить, что все Церкви считали апостола автором Евангелия (об этом мы будем говорить ниже). Более подробно на других предположениях мы остановимся, когда будем рассматривать различные гипотезы об авторстве, а здесь надо только отметить, что уникальность материала нельзя считать свидетельством против собственных утверждений и впечатлений очевидца в Евангелии. Это утверждение не игнорирует своим характером проблемы Евангелия от Иоанна, а только подчеркивает, что оно имеет отношение к авторству только для тех, кто полностью отрицает историчность этой книги.

Д. Эллинистическое влияние

Степень эллинистического фона мы рассмотрим ниже, но те, кто в этом Евангелии находит много общего с религиозными представлениями эллинистического мира³³ того времени, не могут приписать такое Евангелие еврейскому рыбаку из Галилеи, и с этим надо согласиться. Но степень этой невозможности будет зависеть от нескольких факторов. Оценка влияния эллинизма на автора делалась с разных точек зрения, но та научная школа, которая не видела в Евангелии почти ничего другого, кроме влияния эллинизма, естественно не могла приписать его ни апостолу, ни никакому другому палестинскому еврею³⁴. Но в последние годы эта школа в значительной степени потеряла свой вес, и большинство ученых склонно допустить незначительное влияние эллинизма, а некоторые почти полностью его исключают. Реальная же проблема в том, был ли апостол Иоанн знаком с эллинистической наукой. Влияние эллинизма, конечно же, было широко распространено в Палестине³⁵, и надо признать возможность его отражения в

палестинских писаниях. Но если Иоанна считать необразованным галилейским крестьянином, то было бы разумным предположить, что такой человек не мог написать подобного Евангелия.

Однако мы не можем утверждать, что Иоанн был необразованным человеком, как это некоторые полагают. Зеведеевы занимали, по-видимому, высокое положение, так как могли иметь рабов, и вполне возможно, что Иоанн и Иаков были более образованы, чем другие апостолы. Если этого нельзя доказать, то нельзя и отрицать, по крайней мере, если не считать, что отрывок Деян. 4.13 (*αγραμματοι* /agrammatoi/ и *ἰδιωται* /idiotai/ - "некнижные" и "простые") это отрицает. Но нельзя исключать и того, что эти слова пренебрежительно применялись по отношению к не знающим раввинского учения.

Весь вопрос эллинизма и проблема авторства Евангелия от Иоанна зависит также от степени, до которой Иисус мог выражать мысли, близкие к эллинистическим, или же считать их толкованием автора. Если же наш Господь выразил свое благовестие в форме, принятой для выражения универсальной миссии, то наличие мыслей в апостольском писании, которые были понятны язычникам, не вызывает удивления. Тем не менее некоторые ученые полагают, что Иисус не мог знать этих форм мышления. Кумранские находки показали, что, с литературной точки зрения, иоанновский тип мышления был более распространен, чем считалось ранее³⁶.

Е. Иные соображения

Иногда как доказательство против авторства палестинского еврея приводится тот факт, что писатель всегда применяет слово "Иудеи" к противникам нашего Господа в таком контексте, который позволяет думать, что он не принадлежал к еврейскому народу и поэтому, должно быть, был язычником³⁷. Однако нельзя придавать слишком большое значение такому употреблению этого слова, потому что это может предполагать, что не автор, а читатели были язычниками. Если это так, то можно предположить, что такое употребление было самым понятным для язычников³⁸. Возможно, что слово "Иудеи" используется более специфически с целью противопоставления его "христианам", а не "язычникам", в том смысле, в котором оно стоит в Откр. 3.9. То, что употребление слова "Иудеи" не обязательно указывает на то, что автор не был евреем, подтверждается словами Павла в 1 Кор. 10.32. Вполне вероятно, что всякий еврей из христиан чувствовал в той же мере, что и автор Евангелия, сильную вражду своего еврейского народа к его Господу и Учителю³⁹. Это чувство могло быть еще сильнее, если автор видел проявление этой вражды своими собственными глазами.

Еще одним фактором является знакомство автора с раввинскими методами аргументации, что едва ли возможно, если он был галилейским рыбаком. Мог ли он знать темы спора и глубоко изучить Тору?⁴⁰ На первый взгляд может показаться, что это было невозможно. Но вескость аргумента зависит от точки зрения на положение Иоанна. Так как вполне вероятно, что Зеведей был крупным торговцем рыбы, что предполагает наличие у него рабов, его знание иудейской риторики отнюдь нельзя исключить⁴¹. Более того, если Иоанн был тем учеником, которого знал первосвященник (18.15), то он должен был знать раввинские методы аргументации. И также не исключено, что наш Господь Сам был знаком с еврейскими тенденциями того времени и соответственно им выразил некоторые Свои учения.

Ж. Внешние данные

Всегда трудно оценить свидетельство отцов Церкви II века относительно книг Нового Завета, так как оценка неизбежно связана с его общими предположениями. Так, одни критики ставят больший акцент на отрицательных свидетельствах, чем на положительных, а другие склонны больше доверять первым по времени свидетельствам, отвергая последующие просто как отражение первых и тем самым ослабляя вескость всего свидетельства. Хотя едва ли возможен абсолютно непредвзятый подход, мы попытаемся дать краткий обзор фактов⁴².

1. Данные в пользу апостольского авторства Евангелия

Первым писателем, назвавшим автора Евангелия по имени, был Ириней, который не только ясно говорит, что это был Иоанн, ученик нашего Господа, но также и то, что он написал Евангелие в Ефесе и оставался в этом городе до царствования Траяна⁴³. Более того, Евсевий пишет, что авторитетом для Иринейя был Поликарп, который научился истине у апостолов⁴⁴. И именно в этом смысле говорится, что Иоанн встретился с Керинфом в Ефесе. Другую ссылку на Поликарпа мы находим в письме Иринейя к Флорину, в котором он напоминает своему другу детства об их знакомстве с Поликарпом и о воспоминаниях последнего о его беседах с Иоанном и другими, кто видел Господа⁴⁵. Поэтому не может быть никакого сомнения, что Ириней считал на основании свидетельства Поликарпа апостола Иоанна автором Евангелия и что оно было написано в Ефесе.

Такое же свидетельство мы находим у Поликрата, епископа Ефесского (189-198), писавшего в письме к Виктору Римскому, что Иоанн, который был свидетелем и учителем, покоится теперь в Ефесе. Но здесь не говорится, что он написал Евангелие.

Свидетельство Иринейя было подвергнуто глубокому критическому исследованию, и многие ученые не склонны считать его надежным доказательством. Они основываются на том, что свидетельство Иринейя не подтверждается их собственными критическими выводами. Если на основании других данных можно считать, что Иоанн не был автором Евангелия, то Ириней тогда, несомненно, ошибся. В таком случае нетрудно понять причину появления неточного предания. Воспоминания Иринейя, относящиеся к его детству ошибочны, так как Иоанн, который знал Поликарпа, был не апостолом, а другим Иоанном. Это как раз и есть тот случай, когда один принимается за другого⁴⁶.

Теперь эта теория широко признается и выглядит правдоподобной, но можно ли с ней согласиться? Согласно этой теории, Ириней основывается только на утверждении Поликарпа, а это далеко не так. Он часто ссылается на неизвестного пресвитера (а по словам А. Гарнака он сам не слышал апостолов), которого обычно считают Пофинием (Pothinius), его предшественника в Вьенне и Лионе, человека, родившегося в конце I века (он умер в 177 г., прожив более 90 лет)⁴⁷.

Более того, Ириней был тесно связан с Римом. Можно ли утверждать, что он ссылается на предание, которое не подтверждалось преданиями других крупных Церквей, учитывая особенно тот факт, что сам он раньше жил на Востоке?⁴⁸

Наше доверие Иринейю поддерживается тем, что все после него беспрекословно признавали апостольское авторство Евангелия (Тертуллиан, Климент Александрийский, Ориген). Если бы они только повторяли утверждения Иринейя, то должны были считать его достаточно надежным, чтобы без колебаний на него ссылаться. Кроме того, в Мураториевом каноне, относящемся ко времени Иринейя, говорится, что Иоанн написал Евангелие после того, как Андрей видел сон, что Иоанн должен написать Евангелие, а его

сотрудники исследовать его. Несмотря на то, что к этому утверждению надо подходить с большой осторожностью, учитывая, что, по общему признанию, Андрей не дожил до времени, к которому относят написание Евангелия⁴⁹ (хотя надо отметить, что мы не имеем других сведений о жизни Андрея), у нас нет основания подвергать сомнению тот факт, что авторство Иоанна этого Евангелия признавалось в то время в Риме. Другим свидетельством (хотя значение его трудно оценить) является Пролог "Против Маркиона". Текст его очень испорчен, но он утверждает, что автором Евангелия был апостол (хотя и предполагает, что апостол продиктовал Евангелие) и что Евангелие было написано в Азии. Оба эти свидетельства, однако, говорят о том, что в фактическом написании Евангелия принимали участие и другие, что необходимо учитывать в процессе рассмотрения его происхождения.

Можно с уверенностью сказать, что предание об авторстве Иоанна сложилось до времени Иринея, но почему тогда Поликарп не упоминает Иоанна в своем послании к Филиппинской Церкви? Он называет по имени Павла, но не Иоанна, хотя он, очевидно, знал его. Но это нетрудно объяснить, если придать большее значение аргументу умалчивания, чем он естественно заслуживает. Совершенно понятно, что в своем письме Церкви, основанной Павлом, Поликарп упоминает Павла, но почему он должен был упомянуть и Иоанна? Одно здесь несомненно, а именно то, что свидетельство Поликарпа нельзя считать аргументом ни против существования Евангелия, ни против его апостольского авторства. Его молчание может показаться странным, но действия Поликарпа нельзя сравнивать с действиями современных ученых. В общем можно сказать, что аргументы умалчивания могут ввести некоторых в заблуждение⁵⁰, и все же критика четвертого Евангелия, больше чем всех других книг Нового Завета, сама пострадала от таких методов. Это мы покажем ниже, когда будем говорить о раннем использовании и авторстве Евангелия.

2. Свидетельства о ранней мученической смерти Иоанна и предание о его пребывании в Ефесе.

Свидетельств о ранней мученической смерти Иоанна очень мало и мы можем кратко их здесь изложить.

(1) Мученическая смерть Иоанна предполагается в Мк. 10.39. Так как и Иакову, Иоанну говорится, что он будет пить ту же чашу, что и Господь. Считается, что если бы этого не произошло, то Марк изменил бы свой текст, чтобы показать подлинные обстоятельства смерти Иоанна.

(2) Два писателя, эпитоматор (писатель, извлекавший и излагавший часть из более обширного труда) Филипп Сидейский (V век)⁵¹ и Георгий Амартолус (IX век)⁵² приводят утверждения, сделанные якобы Папием, с целью показать, что Иоанн и Иаков были убиты евреями. Амартолус ссылается при этом на Мк. 10.39.

(3) Сирийский мартиролог 411 г.⁵³ отмечает память Иоанна и Иакова в один и тот же день (27 декабря) и называет их "апостолами в Иерусалиме".

(4) Карфагенский календарь (ок. 505 г.)⁵⁴ также отмечает память Иакова и Иоанна 27 декабря, но называет Иоанна Крестителем. Однако многие ученые считают, что это апостол, а не Креститель, и видят в этом свидетельство ранней смерти евангелиста Иоанна.

(5) В одной из своих проповедей (21)⁵⁵ Иаков Аффраат говорит, что, кроме Стефана, Петра и Павла, было еще только два апостола мученика, Иоанн и Иаков.

Вескость всех этих свидетельств вместе взятых очень низок, и еще ниже вес отдельных звеньев этой цепи⁵⁶.

Так, отрывок Мк. 10.39 не обязательно толковать как предсказание о мученичестве; и такой подход к толкованию, как *vaticinium ex eventu* ("предсказание после события"), вызывает возражение, так как он предполагает, что все евангелисты были редакторами, которые излагали материал со своей точки зрения на события и не имели целью написать все точно так, как это произошло. Такой вывод из этого стиха, который означает ничего более, как предсказание Страстей, заставляет предполагать раннюю смерть Иоанна.

Свидетельство же эпитоматора Филиппа и Георгия Амартолуса нельзя принимать всерьез, так как ни один из них не считается надежным историком. Кроме того, как отмечает Баррет⁵⁷, и Ириней, и Евсевий хорошо знали писания Папия, но никто из них не ссылается на это утверждение о мученической смерти Иоанна. Кроме того, едва ли Папий назвал бы Иоанна "Богословом", как это утверждает Филипп, а Георгий сам не придает большого значения Палию, так как последний говорит о мирной кончине апостола Иоанна.

Другими свидетельствами можно пренебречь, так как по всей вероятности, мартирологи и Аффраат смешивают апостола Иоанна с Иоанном Крестителем. Поэтому утверждение о ранней мученической смерти Иоанна можно считать просто легендой. Ст. Гал. 2.9, который надо датировать после смерти Иакова в 44 г., называет Иоанна "почитаемым столпом", а в Деян. 12.2, где сообщается о смерти Иакова, ничего не говорится о смерти Иоанна. Не имея более надежных свидетельств, защитники этой теории вынуждены подтасовывать факты, и единственное что они могут предложить, это то, что Иоанн Марк был одним из "почитаемых столпов", и поэтому позднее предание опустило эти слова из Деян. 12.2, но предположение недостаточно обосновано.

Является ли пребывание Иоанна в Ефесе также легендой? Некоторые ученые полагают, что да, но главным образом они основываются на отрицательных аргументах. В Новом Завете ничего не говорится, что Иоанн каким-то образом был связан с Ефесом, если не считать изгнания автора Откровения в Азиатскую область, так как Патмос находился не так далеко от Ефеса. Но это будет иметь вес только для тех, кто считает апостола Иоанна автором Откровения⁵⁸, что многие оспаривают. Кроме того, едва ли автор Деяний допустил бы, чтобы, обращаясь к Ефесским старейшинам, Павел ничего не сказал бы об Иоанне, если ко времени написания Деяний Иоанн был в Ефесе. Это еще один метод "предсказания после события" (*vaticinium ex eventu*), который совершенно здесь неприемлем, если Деяния были написаны до того, как Иоанн оказался в Азии, что вполне вероятно. Может быть, больший вес будет иметь аргумент, что Игнатий не упоминает апостола в своем обращении к Ефесской Церкви, особенно учитывая, что это произошло вскоре после известного пребывания там Иоанна. Баррет⁵⁹ придает этому аргументу большое значение, считая его известным аргументом умалчивания. Этот аргумент несомненно предполагает, что Игнатий должен был бы упомянуть Иоанна, если бы он был связан с Ефесом, но это мнение не имеет твердых оснований. Игнатий называет по имени нескольких членов Церкви, включая епископа Онисима, но его, очевидно, больше волновало сохранить в тот момент в Церкви почитание и верность Онисиму, чем ее прошлую историю. И это совершенно понятно, так как он писал об этом на пути к своей мученической смерти!

Такого же рода аргументом умалчивания является отсутствие указания места пребывания Иоанна в посланиях Поликарпа, Папия или Иустина⁶⁰. Тот факт, что Ириной был первым, кто написал о пребывании Иоанна в Ефесе (кроме легендарных "Деяний Иоанна"), отнюдь не означает, что его источник был ненадежным. Это только говорит о нашем незнании путей передачи предания. Тем не менее Ириной мог ошибаться, и Иоанн вообще никак не был связан с Ефесом. Но в таком случае ничего неизвестно, что произошло с ним после его ухода из Иерусалима, и где он был, когда писалось четвертое Евангелие, так как сколько-нибудь более надежное предание отсутствует⁶¹.

3. Разные гипотезы авторства

Существуют три основных теории авторства, но каждая из них имеет много разновидностей, поэтому мы изложим здесь только главные гипотезы.

1. Апостол Иоанн

Это традиционная точка зрения, которая в большой степени поддерживается внутренними свидетельствами. Можно сказать, что фактически нет убедительных данных, которые могли бы ее опровергнуть, несмотря на многие попытки ее противников. Эта теория в большей степени, чем любая другая, основывается на большом количестве фактов, даже если и имеет свои проблемы.

Согласно одной гипотезе, апостол Иоанн был свидетелем, а кто-то другой - автором. В качестве аналогии можно привести участие Петра и Марка в составлении второго Евангелия⁶². Сильных возражений эта гипотеза не имеет, но она довольно широко толкует слово $\gamma\rho\alpha\psi\alpha\sigma$ /grapsas/ ("написал"), в Ин. 21.24, в том смысле, что "написал" предполагает кого-то другого. Но здесь можно привести и другие новозаветные параллели. Предположение, что апостол играл главную роль в написании Евангелия, отнюдь не противоречит внешним данным. В этом отношении его участие будет отличаться от участия Петра и Марка в написании второго Евангелия и, по этой теории, помощник или секретарь остается анонимным и апостол приписывает себе авторство Евангелия. В этом случае его участие отличается от Петра-Марка и предполагает, что он имел более личное отношение к написанию Евангелия, чем Петр в случае Евангелия от Марка.

По другой гипотезе, которая менее убедительна, ученик Иоанна записал воспоминания апостола после его смерти.

2. Иоанн Иерусалимский

Существование Иоанна Иерусалимского, который имел доступ в дом первосвященника, впервые было предложено Г. Дельффом⁶³. По его мнению Иоанн предания был этим Иоанном Иерусалимским, который впоследствии стал влиятельным человеком среди Азиатских Церквей. Он хорошо знал раввинизм и присутствовал на Тайной вечере. В пользу этой теории почти ничего нельзя сказать, кроме того, что она ставит акцент на личной связи очевидца с написанием Евангелия. Внешние данные не подтверждают существования такого человека⁶⁴.

3. Теории авторства не Иоанна

Некоторые гипотезы вообще пренебрегают именем Иоанна на том основании, что если внутренние свидетельства не могут доказать апостольского авторства, то внешние данные являются неправильными. Поэтому вообще нет смысла говорить о каком бы то ни было

Иоанне. И единственное, что можно сделать, это постараться выяснить, почему появилось такое предание. И самым вероятным объяснением будет то, что имя апостола было приписано Евангелию позже. Так, Дж. Н. Сандерс⁶⁵ объясняет это необходимостью в апостольском авторитете в каком-то споре, но едва ли с этим можно согласиться, так как, во всяком случае, в этом споре Евангелие от Иоанна не имело большого значения, и ссылка на Писание, которое еще не было признано апостольским, была бессмысленна.

Другие ученые разделяют теорию более прямой псевдонимности, согласно которой все подробности из уст очевидца рассматриваются как искусное средство создать впечатление, что автор был апостолом. Но тогда почему автор не назвал Иоанна по имени, что было бы более эффективным и в большей мере отвечало бы общепринятой псевдоэпиграфической практике? Более того, такая теория оставляет открытым вопрос, почему это Евангелие было общепризнано, и ответить на него представляет большую трудность. Если оно сразу же не было признано апостольским, то со временем это стало бы значительно труднее. Мы не знаем случая, чтобы книга, признанная псевдонимной, потом переставала быть таковой. Если бы автор хотел, чтобы его книга создавала впечатление, что она была написана апостолом, то он должен был сделать это совершенно иным методом, чем псевдографическим.

Согласно другой теории, Евангелие было составлено группой, а не одним очевидцем. В таком случае оно становится произведением какой-то школы, как, например, Иоанновского кружка. Ценность этой гипотезы в том, что с ее точки зрения писатель Евангелия не был апостолом, а принадлежал к той же группе, что и апостол⁶⁶. Сходная теория была предложена Штендалем по отношению к происхождению Евангелия от Матфея (см. раздел II главы 2). Эта теория имеет свои преимущества, но когда речь идет об авторстве, то вопрос должен стоять об одном авторе, хотя из эпилога можно сделать вывод, что и другие участвовали в написании Евангелия.

О редакционных теориях мы будем говорить ниже, а здесь надо только отметить, что сторонники таких теорий естественно придают большее значение редактору, чем автору. Кажущееся преимущество этих теорий заключается в том, что любой материал, который не соответствует тому, что, как предполагается, имел в виду первый автор, мог быть легко приписан редактору, и тогда его основанное на очевидности значение сразу же пропадает. Но такого рода критика вызывает большое сомнение⁶⁷.

4. "Старец Иоанн"

Знаменитое утверждение Папия заставило многих ученых считать, что существовал другой Иоанн, который был связан с Ефесом и имел какое-то отношение к написанию четвертого Евангелия. Это привело к тому, что можно назвать теорией путаницы, принятия одного за другое при толковании внешних данных. Так, в предании старец Иоанн был отождествлен с апостолом Иоанном. Тогда, согласно этой теории, свидетельство Иринея в пользу авторства апостола Иоанна становится неверным, так как, по этой теории, он имел в виду старца Иоанна. Но прежде чем согласиться с этой теорией, надо установить существование этого старца.

Евсевий⁶⁸ цитирует слова Папия из его "Изъяснений Господних изречений" (Dominician Expositions): "Так, кто бы ни приходил из учеников старцев, я всегда спрашивал у них об изречениях старцев, что говорил (εὔλεν /eipen/) Андрей или Петр, или Филипп, или Фома, или Иаков, или Иоанн, или любой из учеников Господа, и что говорят (λεγοῦσιν /legusin/) ученики Господа Аристион и старец Иоанн. Потому что я полагал, что узнаю больше не из содержания книг, а от живых людей". Проблема здесь в толковании этого утверждения,

потому что слова Папия не совсем ясны. Можно, например, принимать это утверждение, как это делает Ч. К. Баррет⁶⁹, как указание на существование трех групп в промежутке между временем нашего Господа и Папия: апостолов, старцев и других учеников. Тогда сразу же исключается предположение Иринейя, что Папий разговаривал с апостолом Иоанном и его спутником Поликарпом. Но такое толкование ставит несколько вопросов, основным из которых является, кого Папий имел в виду под старцами, надо ли их отличать или отождествлять с названными учениками Господа? Баррет убежден, что "изречения старцев" состояли из сообщений того, что уже рассказали названные ученики (т.е. апостолы), и что Папий услышал только воспоминания этих старцев через их последователей. Но если Папий называет апостолов "старцами", то тогда он получил сведения от последователей апостолов, а это больше соответствует свидетельству Иринейя. Но в таком случае непонятно, почему Папий употребляет слово "старцы" (πρεσβυτεροι /presbyteroi/), если он имел в виду апостолов, и также непонятно, почему он называет одного из старцев учеником Господа (т.е. старца Иоанна) и никого больше из других учеников Господа. Никто не станет спорить, что Папий плохо выражал свои мысли, но теория, согласно которой Папий хотел отделить апостола Иоанна от старца Иоанна, ставит больше проблем, чем это обычно думают. Главной трудностью является то, что Папий называет Аристиона и старца Иоанна "учениками Господа" (οι τοω κωριοω μαθηται /oi tu kuriu mathetai/), т.е. Его непосредственными учениками, и скорее всего это является синонимом "христиан". Аристион не упоминается в Новом Завете, но это не должно, конечно же, исключать возможности, что он был учеником Господа, который дожил до конца столетия. Несомненно, что было бы легче понять это утверждение Папия, если бы одного из них (старца Иоанна) можно было отождествить с кем-то нам известным из других источников. Кроме того, согласно указанной теории, если непосредственные ученики Господа еще были живы, когда писал Папий, то почему он спрашивал их об изречениях старцев, а не изречениях Господа? Удовлетворительного ответа на это, очевидно, нет⁷⁰.

По этой теории также трудно понять, что имел в виду Папий под выражением "от живых людей". Если он предполагает свидетельство непосредственных учеников Господа, то тогда слова его понятны. Более того, он несомненно знал книги, в число которых, конечно же, надо включить синоптические Евангелия, по крайней мере, от Матфея и от Марка, на авторитет которых он ссылается в другом месте. Но знаменательно, что Папий помещает апостолов неписателей перед апостолами писателями. А это может означать, что он придавал большее значение устному учению первых, потому что их свидетельство не было записано. Может быть, самым верным будет предположить, что Папий имеет в виду то, что Иоанн сказал в прошлом, и то, что он говорил Папию, в то время когда Папий с ним разговаривал. Однако возможность двух Иоаннов не исключается, что подтверждается толкованием Евсевия слов Папия⁷¹, но так как Евсевий приписывает Откровение другому Иоанну, а не автору Евангелия, то его толкование нельзя считать объективным. Во всяком случае у нас нет других исторических данных о существовании этой туманной фигуры, если не считать, что в введении ко Второму и Третьему Посланиям Иоанна автор имеет в виду под "старцем" себя.

И в заключение надо отметить, что если признать существование старца Иоанна, то Папий не говорит, ни где он жил, ни о его литературных способностях. Действительно, если даже поверить Папию, что такой старец - историческое лицо, то это еще не значит, что он является автором четвертого Евангелия. Единственным объяснением может быть то, что Папий знал имя, которое традиционно приписывалось автору четвертого Евангелия, и это в какой-то мере оправдывает "теорию пуганицы".

Но если позже христианская Церковь путала апостолов со старцами, то почему этого не мог допустить Палий, что подвергло бы сомнению само существование старца Иоанна?⁷²

5. Свидетельства в пользу раннего использования и авторитета Евангелия Мы уже говорили о том, что ко времени Иринея Евангелие уже было признано апостольским. Остается только проследить его историю до этого времени, но, к сожалению, у нас нет для этого достаточно убедительных данных⁷³. Возможно, что Игнатий и знал его, но этого мы не можем утверждать. В некоторых местах у Игнатия можно найти сходство с языком и богословскими идеями четвертого Евангелия, и это подтверждает мнение, что Игнатий знал Евангелие. Поликарп же нигде не ссылается на него, хотя ссылается на Первое Послание Иоанна. Из Послания Варнавы и Пастыря Ермы можно предположить, что авторы знали Евангелия, но литературную зависимость между ними установить трудно⁷⁴.

Что касается того, знал ли Иустин Философ четвертое Евангелие, то мнения здесь расходятся. Богословские идеи Иустина, конечно же, берут корни в Евангелии и в некоторых местах Иустин почти несомненно ссылается на Евангелие. Бернард⁷⁵ делает вывод, что Иустин использовал четвертое Евангелие незадолго до 150 г. и в одном месте (Apol. 61) ссылается на него как на авторитетный источник изречений Иисуса. Также по мнению Дж. Н. Сандерса⁷⁶, Иустин использовал Евангелие, но не считал его апостольским писанием. Ч. К. Баррет⁷⁷, хотя и отрицает, что Иустин знал Евангелие, но все же допускает такую возможность. Более убедительным аргументом в пользу того, что Иустин знал Евангелие, является тот факт, что его ученик Татиан включил четвертое Евангелие в Диатессарон, наряду с синоптическими Евангелиями⁷⁸. Надо также отметить, что первым писателем, сделавшим комментарии на это Евангелие, был гностик Гераклион. Действительно, это Евангелие, очевидно, широко использовалось гностиками. И, по-видимому, именно это заставило Иринея обратиться к четвертому Евангелию, чтобы показать, что оно имеет явно негностический характер⁷⁹.

Кроме патристических свидетельств, существует еще два фрагмента папирусов, которые содержат либо сам текст Евангелия (как папирус Райленда 457)⁸⁰, либо упоминания о нем (как папирус Эгертона 2)⁸¹. Оба они датируются, по крайней мере, первой половиной II века, возможно около 130 г. Хотя эти фрагменты не имеют отношения к вопросу авторства, но они показывают, что Евангелие относится к ранней дате⁸².

Другим свидетельством, имеющим отношение к вопросу авторства, является явное отвержение четвертого Евангелия во II веке его противниками. В доказательство приводятся алоги (Alogi) /одна из еретических сект, отрицавших Божество Иисуса Христа и Святого Духа/, которые, по словам Епифания⁸³, отвергли это Евангелие и фактически приписали его авторство Керинфу. Представляли ли собой эти алоги группу или одного человека, Гая Римского (как некоторые утверждают)⁸⁴, неизвестно, но несомненно, что их мнение не нашло широкой поддержки. По всей вероятности они отвергали Евангелие просто потому, что им не нравилось учение о Логосе. Этот Гай, по словам Евсевия⁸⁵, был антимонтанистом и мог также считать, что учение о Святом Духе в Евангелии от Иоанна поддерживало идеи монтанистов. Кроме того, "защита Евангелия от Иоанна и Откровения" Ипполита указывает на существование сильной оппозиции против четвертого Евангелия, по крайней мере, в Риме. Иринея также пишет о людях, выступавших против этого Евангелия. Можно считать, что все эти ссылки касаются одного человека, Гая, и его непосредственных последователей, и поэтому такой оппозиции не надо придавать большого значения. Некоторые ученые, говоря об оппозиции, ссылаются на Мораториев канон, который, в какой-то степени, явился основой для признания Евангелия. В этой оппозиции Дж. Н. Сандерс⁸⁶ видит доказательство того, что Евангелию пришлось "бороться" за свое признание, что, по его мнению, никак не

могло быть, если бы оно было написано апостолом. Но приведенные данные не могут быть доказательством в пользу того, что Евангелие получило признание только после борьбы. Если бы оппозиция исходила от всех членов какой-то влиятельной Церкви, то ситуация могла быть иной. Но едва ли надо придавать слишком большое значение мнениям такой маленькой группы, как Гай и его сторонники.

III. ЦЕЛЬ

Как и каждый другой аспект Евангелия, эта проблема широко обсуждалась, но выводы, которые были сделаны, очень различны. В данном же случае автор сам говорит читателям о своей цели, что должно быть отправной точкой для каждого обсуждения. Однако не все это делают. Многих ученых больше интересует начало, чем конец Евангелия, а это привело к тому, что утверждение в Ин. 20.31 остается почти без всякого внимания, и предложенные теории цели совершенно не соответствуют этому утверждению⁸⁷.

А. Собственное свидетельство автора

Иоанн говорит: "Сие же написано, дабы вы уверовали, что Иисус есть Христос, сын Божий, и, веруя, имели жизнь во имя Его" (Ин. 20.31). Из этого ясно следует, что первостепенной целью было укрепить веру⁸⁸. А это значит, что Евангелие предназначалось для евангелизационных целей⁸⁹.

Оно фактически было по существу "Евангелием". Но Иоанн ясно говорит читателям, какого содержания должна быть их вера, и он старается показать, что это не просто общая вера, а особое понимание Иисуса, как двух отличных, но в то же время тесно связанных между собой понятий: Христос и Сын Божий. Первое - это не просто звание, как убедительно показывает В. ван Унник⁹⁰. Оно должно означать "Помазанник", т.е. "помазанный Царь", что могло быть понятным только для евреев, так как этот термин не был известен языческому миру. Правильное понимание этого необходимо для глубокого обсуждения цели автора. Какие бы параллели эллинистической мысли мы ни находили в Евангелии, автор несомненно не имел в виду эллинистический круг читателей, когда говорил о своей цели. А другое обозначение обычно подчеркивается теми, кто склонен видеть в Евангелии эллинистическую цель, так как считается, что "Сын Божий" понятен для эллинистического ума, а "Христос" нет⁹¹. Однако никогда нельзя забывать, что Иоанн сам объединил эти два определения⁹².

Предыдущий 30-й стих, в котором говорится, что Иисус сотворил много чудес, которые не были включены в эту книгу, но засвидетельствованы очевидцами, позволяет лучше понять цель автора. Из множества преданий, которые не были включены (ср. 21.25), он выбрал только те "чудеса", которые служили его непосредственной цели. Он был писателем, который преследовал одну цель, и надо думать, что он включил тот материал, который отвечал этой его цели.

Знаменательно, что только в этом Евангелии звание "Мессия" сохранено в его транслитерированной форме. Первая встреча учеников с Иисусом заставляет их назвать Его этим званием (1.41), и не вызывает сомнения, что Иоанн хотел, чтобы его читатели поняли это звание в исключительно еврейском смысле (ср. 1.45, 49). Поэтому портрет Иисуса у Иоанна с самого начала имеет мессианское значение. В конце служения Иисуса эта тема снова повторяется, потому что едва ли можно отрицать мессианский характер Его въезда в Иерусалим (12.12-19). Иисус признает Свое царственное положение пред Пилатом (18.33-37), Он осужден и распят как Царь Иудейский (19.3; 12-15, 19-20), и не случайно только Иоанн пишет, что Пилат отверг просьбу первосвященников изменить

надпись на кресте. В повествовании о насыщении множества народа только Иоанн говорит нам, что народ хотел сделать Иисуса царем и что Иисус Сам удалился (6.15), потому что их понимание мессианского царства было совершенно иным, чем Его.

Б. Древние свидетельства о цели Иоанна

Одна из первых попыток проанализировать цель автора была предпринята Климентом Александрийским, и так как его комментарии оказали большое влияние на современную оценку Евангелия, мы полностью приведем его слова. "Поняв, что физические (или внешние) факты были описаны в (других) Евангелиях, Иоанн при помощи своих учеников и под вдохновением Святого Духа составил духовное Евангелие"⁹³. Это утверждение сразу же ставит проблему о связи Иоанна и синоптиков в той мере, в какой это касается цели Иоанна. Свидетельство Климента основывается на двух фактах: во-первых, Иоанн писал после синоптиков и хорошо знал содержание их Евангелий, а во-вторых, Евангелие от Иоанна имело более духовный характер, чем другие Евангелия, хотя здесь надо сразу же выяснить, что имел в виду Климент под словом "духовное". Сандей⁹⁴ считает, что оно должно было показать духовную сторону содержания Евангелия. Иными словами, Климент считал, что Евангелие от Иоанна было дополнением к синоптическим и отличалось от каждого из них⁹⁵. Более того, Климент говорит, что он получил это предание от "древних пресвитеров", а это означает, что оно отражает древнюю и, очевидно, общепризнанную точку зрения. А это очень важно. Все еще остается спорным вопрос, действительно ли Иоанн использовал какой-то синоптический материал или же он взял то, что имело параллели в устном предании, и многое говорит в пользу последнего. Тем не менее, если это свидетельство не может доказать литературную зависимость от синоптиков, то многое предполагает, что автор, видимо, думал, что его читатели знают содержание других Евангелий. Только такая гипотеза может объяснить выбор его материала. Поэтому не вызывает удивления, что он опустил некоторые важные синоптические повествования, и его введение материала без всякого предварения, что предполагает знание синоптического предания.

В то же время большой дидактический материал в Евангелии от Иоанна предполагает его "духовный" характер, потому что Иоанн не только уделяет большое внимание учению нашего Господа о Святом Духе, но и различные беседы раскрывают духовное значение Его учения и даже некоторых Его чудес. Но слишком большой акцент на духовном характере этого Евангелия не предполагает недуховный характер синоптических Евангелий.

В. Теория, согласно которой целью Иоанна было заменить своим Евангелием синоптические

Эта точка зрения, выдвигая Г. Виндишом⁹⁶, не получила широкой поддержки по понятным причинам, потому что само по себе Евангелие от Иоанна не дает полной и адекватной картины служения Иисуса. Чтобы оно было понято, необходимы синоптические Евангелия, и поэтому едва ли писатель мог полагать, что это Евангелие заменит какое-либо из синоптических, которые, по этой теории, были к тому времени уже признаны. Следовательно, эта теория может быть отвергнута без дальнейшего обсуждения⁹⁷.

Г. Теория, согласно которой Евангелие было написано для неверующих евреев

Довольно враждебное отношение автора к евреям выдвигается в поддержку теории, что Евангелие было направлено против неверующих евреев. И действительно, во всем

Евангелии евреи выступают против Иисуса, и хотя такое же отношение вражды несомненно отражено и в синоптических Евангелиях, основными противниками в последних являются книжники и фарисеи и иногда саддукеи, тогда как у Иоанна это весь еврейский народ⁹⁸. Мы уже говорили, что некоторые ученые видят в этом убедительное доказательство того, что сам автор не был евреем, но мы также сказали, что только еврей мог так глубоко, как Иоанн, почувствовать глубокую вражду своего народа к Иисусу". Итак, хотя эта теория заключается в том, что полемика против евреев входила в цель Евангелия, она могла иметь только второстепенное значение¹⁰⁰.

Проблему вызывает употребление слова "Иудеи" в этом Евангелии. Одни считают, что оно имело целью отличить тех, кто отверг Слово, от галилеян, которые уверовали¹⁰¹. По мнению других, это Евангелие призывает евреев в рассеянии признать Христом Того, Кто был отвергнут иерусалимскими евреями¹⁰². Третьи же считают, что оно является лучшей альтернативой того рода националистической мести, которая описана в книге Есфирь¹⁰³.

Согласно другой теории, Евангелие было написано с целью приобщить к христианству неверующих евреев¹⁰⁴, и поэтому оно должно было стать миссионерским документом для Израиля. В поддержку этой теории выдвигалось мнение, что только израильтяне могли до конца понять это Евангелие. Отсутствие в нем христианских обрядов подтверждает этот взгляд, так как эти обряды не могли иметь значение для неверующих¹⁰⁵. И здесь снова надо сказать, что если бы любая из этих теорий и могла пролить свет на цель Евангелия, то только в некотором смысле.

Надо еще остановиться на мнении, что в этом Евангелии можно увидеть самарянское влияние. Эта теория была в последние годы возрождена. В. Микс¹⁰⁶, отыскивая в Евангелии тему пророка-царя, связывает это Евангелие с самарянской средой, однако эта тема лишь частично лежит в основании Евангелия. Согласно другой точке зрения, Евангелист относился к кругу, находившимся под сильным самарянским влиянием¹⁰⁷. Но эти точки зрения не могут дать полного и исчерпывающего ответа на вопрос о цели четвертого Евангелия.

Д. Мнение, что Иоанн боролся против гностицизма

Это мнение, естественно, связано с датировкой Евангелия II веком (или даже позже), когда появились движения, обычно называемые гностицизмом. Особой формой гностицизма, против которой, как считается, боролся Иоанн, был докетизм, отрицавший телесное воплощение Христа, так как в противном случае любой контакт с миром зла должен был бы оказать на Него пагубное воздействие. Из этого следует, что Он не страдал, Он не был пригвожден ко кресту, Его целью было откровение истины, а не искупление. И нетрудно себе представить, что четвертое Евангелие было полезным оружием в борьбе с такого рода заблуждением, потому что в нем ставится большой акцент на подлинно человеческом воплощении и Страстях Господних. В нем ясно говорится, что наш Господь испытывал усталость и жажду (4.6-7), плакал у гроба Лазаря (11.35), испытывал реальную жажду на кресте (19.28), обладал реальным телом, из которого истекала кровь и вода (19.34). Антидокетизм Иоанна еще сильнее обнаруживается в его Первом Послании и особенно во Втором. Однако, даже если Евангелие эффективно показывает заблуждения докетизма, это не должно означать, что это входило в цель автора. Poleмика против этого заблуждения отнюдь не была основной целью Евангелия¹⁰⁸, но это не значит, что автор не имел в виду возрастающего влияния идей, предшествующих гностицизму.

Согласно другой гипотезе, автор принадлежал к кругу приверженцев раннехристианского гностического мистицизма и как бы переписал жизнь Христа, используя язык гностического мистицизма того времени. Однако вызывает удивление, что в Евангелии так мало "гностических или квазигностических элементов"¹⁰⁹. Другая, тесно связанная с первой гипотеза¹¹⁰, видит в Евангелии двойную реакцию на гностицизм, так как, хотя автор преднамеренно избегает употреблять такие гностические термины, как γνῶσις /gnosis/, σοφία /sofia/, τασις /pistis/ - "знание", "премудрость", "вера", чтобы исключить всякую возможность спутать его описание с еретическими системами, в нем выражена некоторая симпатия к гностическим доктринам. Это подтверждается акцентом писателя на идеальной ценности жизни Христа, на гностической антитезе между Божеством и греховным миром и на важности акта "познания" в религиозной жизни. Считается, что этот двойной подход был возможен потому, что еще не было четко определено различие между христианством и гностицизмом. Эта точка зрения фактически относит происхождение Евангелия к периоду первого противодействия гностицизму (как в Послании Павла к Колоссянам) и последующей решительной борьбы, направленной на его искоренение. Но эта гипотеза оставляет неясным вопрос, как могла Церковь, имея уже Послание к Колоссянам, симпатизировать движениям, против которых так сильно выступали Павел и автор Послания к Евреям. Согласно теории К. Р. Бульмана¹¹¹, Евангелие является изложением христианства в выражениях гностического мифа об искуплении, но эта точка зрения имеет очень радикальный характер. Бульман указывает на определенное сходство между Евангелием и мифологическими идеями гностицизма и придает большое значение мнению, что Христос был прежде всего откровением истины. Такое толкование цели Евангелия связано с общефилософским подходом Бульмана к христианству, и неудивительно поэтому, что он сам относится с некоторой симпатией к определенным аспектам гностицизма, отзвук которых находит в этом Евангелии¹¹².

К. Теория, согласно которой Иоанн представляет эллинизированное христианство Эту точку зрения долгое время разделяла школа сравнительного религиоведения. Считалось, что Евангелие было обращено к греческому нехристианскому миру того времени с целью убедить их принять христианство, и поэтому жизнь Христа описывается в выражениях, которые были бы им сразу же понятны. Это мнение находит свое классическое выражение в труде Ч. Г. Додда¹¹³, который, ссылаясь на ряд убедительных параллелей с герметической литературой, Филоном Александрийским и гностицизмом (он включает сюда и мандеизм /одно из направлений гностицизма/, но считает его фоном Евангелия), утверждает, что Евангелие имеет определенное сходство с Филоном и герметикой, и трансформирует идеи, которые считаются общими для этих религиозных течений того времени. Существование параллельных идей в Евангелии само по себе ничего не может дать для выяснения цели Евангелия, и особенно потому, что во всех случаях имеется явное различие между использованием параллельных выражений у Иоанна и в религиозных движениях того времени. Особенно это касается употребления термина "Слово" (Logos), потому что в своих фундаментальных концепциях Иоанн и Филон стоят на разных полюсах. Все это Додд, конечно же, признает. Главная проблема заключается в том, прав ли он, когда считает, что Евангелие надо рассматривать на эллинистическом фоне¹¹⁴. В настоящее время меньший, чем раньше, акцент ставится на эллинистическом влиянии на новозаветную литературу, но четвертое Евангелие является, может быть, самым сильным аргументом в пользу этой тенденции. Раскопки у Мертвого моря¹¹⁵ показали, что некоторые параллели в кумранских рукописях и писаниях Иоанна говорят о том, что выражения, которые раньше считались греческого происхождения, берут корни из еврейской среды непосредственно перед или в период возникновения христианства. Тем не менее некоторые ученые не склонны считать, что кумранские рукописи отвергают эллинистическое происхождение Евангелия. Так, например, Ф. Грант¹¹⁶ полагает, что в эллинистической литературе имеется гораздо больше параллелей с иоанновскими

взглядами, чем в кумранской литературе, и их количество говорит в пользу эллинизма. Другой поборник старого взгляда Г. М. Типл¹¹⁷ придерживается другой точки зрения, считая, что многое, характерное для кумранских рукописей, отсутствует у Иоанна, и наоборот, многое, характерное для Иоанна, отсутствует в рукописях, а во многих частичных параллелях одинаковые выражения используются по-разному. Все это, по мнению Типла, говорит о том, что происхождение четвертого Евангелия нельзя относить к такой среде, как кумранская община. Для подтверждения этой теории он затем показывает, что почти все параллели между Иоанном и кумранскими рукописями можно доказать путем сравнения этих рукописей с Ветхим Заветом и (или) с апокрифами и псевдографией. Кроме того, он утверждает, что другие книги Нового Завета, которые нельзя приписать палестинскому происхождению, имеют столько же параллелей с кумранскими рукописями, как и четвертое Евангелие. Он фактически полагает, что там, где параллели у Иоанна отличаются от кумранских взглядов, они отличаются в пользу эллинизма и далеки от древнееврейской мысли¹¹⁸. Такое глубокое сравнение, сделанное Типлом, должно заставить ученых отказаться от слишком большого акцента на кумранских рукописях, но некоторые положения в подходе Типла ослабляют силу его выводов. Так, например, он утверждает, что в Евангелии мы имеем дело с собственными взглядами автора, а не подлинным преданием учения Иисуса. Те же, кто больше склонен считать, что учение Господа было понятно для людей всех взглядов, придают меньшее значение аргументам Типла. Кроме того, основывать свои аргументы на том, что имеется в кумранских источниках, но отсутствует у Иоанна, означает не видеть ценности и всей уникальности христианства. Никто, кто приводит кумранские рукописи в пользу еврейской среды для Евангелия, не допускает, что Иоанн (или точнее, Иисус) заимствовал целиком все кумранские догматы, как это предполагают аргументы Типла. Вопрос взаимозависимости между Иоанном и кумранскими рукописями ничего не дает для вопроса происхождения Евангелия, потому что единственное, что можно здесь сказать, это то, что рукописи выражают некоторые понятия того времени, как свет и правда, которые раньше многие ученые считали исключительно греческими. Можно было бы согласиться с мнением о том, что четвертое Евангелие является более эллинистическим, чем кумранские рукописи, но это может только свидетельствовать о широком признании учения Иисуса, а не о влиянии эллинизма и языческого мышления на это учение¹¹⁹.

Несмотря на множество эллинистических параллелей, вполне можно допустить, что Евангелие отражает в основном еврейский фон, а так как это предположение соответствует утверждениям самого автора, то его нельзя отвергать в пользу мнения, которое делает евангелиста фактически более гениальным, чем Сам Христос¹²⁰.

Ж. Предположение, что Иоанн хотел развенчать культ Иоанна Крестителя Мы знаем, что в Ефесе были группы последователей Иоанна Крестителя, неправильно наставленные в христианском учении (ср. Деян. 19.1-7). Вполне вероятно, что такое движение имело много сторонников, и весьма привлекательна гипотеза, что Евангелие было отчасти направлено против поклонения Иоанну Крестителю. Автор старается показать, что Иисус был выше Крестителя. И действительно, единственной функцией Иоанна Крестителя было свидетельствовать о Христе. Он категорически утверждает, что "Ему должно расти, а мне умяться" (Ин. 3.30). Кроме того, Сам Иисус, признавая величие Крестителя, говорит, что его свидетельство больше Иоаннова (5.33 и далее). Все это допустимо¹²¹, но разве синоптические Евангелия не выполняли такую же функцию, включив утверждение Иоанна, что Христос сильнее его (ср. Мф. 3.11; Мк. 1.7; Лк. 3.16)? И если четвертое Евангелие опускает повествование о крещении, то у синоптиков Иоанн Креститель делает четкое различие между своим крещением и крещением Иисуса¹²². Тем не менее существование такой секты могло оказать влияние на автора при выборе материала в первых частях его Евангелия¹²³.

3. *Предположение, что Иоанн преследовал церковно-полемические цели* Это предположение менее вероятно, но оно разделялось теми, кто видел в четвертом Евангелии обрядовое учение¹²⁴. Считается, что Иоанн опустил Тайную вечерю с целью противостоять неправильному к ней отношению в некоторых Церквах, которые знал автор. Вместо нее он вводит учение о "духовном значении этого установления" (гл. 6)¹²⁵. Кроме того, считается, что учение о новом рождении должно было показать духовное значение обряда крещения (ср. 3.5)¹²⁶.

Несомненно, что Евангелие имело целью помешать любым ложным религиозным тенденциям, если таковые были, когда оно писалось, но едва ли можно видеть такого рода направленность, исходя из того, что Иоанн ничего не говорит об этих таинствах. И все же Евангелие выражает церковные интересы, которыми нельзя пренебрегать. Аллегория о стаде овец и виноградной лозе, как и первосвященническая молитва в гл. 17, выражают учение этого Евангелия о Церкви.

И. Мнение, что Иоанн хотел внести ясность в церковную эсхатологию Некоторые ученые утверждают, что в синоптических Евангелиях нет апокалиптического учения, но есть то, что Додд¹²⁷ называет "осуществленной эсхатологией" (realized eschatology). Идея близкого второго пришествия отошла на задний план, и поэтому считается, что Иоанн дает эсхатологическую картину, которая является настоящей реальностью, а не просто будущей надеждой. Однако слабость этого взгляда в том, что он делает слишком сильное противопоставление между будущей и осуществленной эсхатологией. Последняя не была создана Церковью с целью объяснить неожиданную задержку. Эти два аспекта непосредственно связаны с учением Христа. Более того, в Евангелии имеются намеки на эсхатологию будущего (ср. 5. 25-29), как и "осуществленный" тип эсхатологии. И для правильного толкования необходимо учитывать и то и другое¹²⁸.

Л. Предположение, что Иоанн хотел сохранить предание, пригодное для литургического употребления

Если права теория, что в основе Евангелия лежит еврейская практика трехгодичных лекционных, о чем мы говорили выше, то возможно, что автор хотел выразить поучения и повествования в форме, которая была бы понятна христианам из евреев, хорошо знавшим эту практику. Такая схема, если права эта теория, давала бы служебный материал для разных еврейских праздников¹²⁹.

Согласно другой теории такого же характера, Евангелие от Иоанна содержит различные прозаичные песнопения, которые должны были исполняться хором во время церковного богослужения¹³⁰. Эти песнопения, появившиеся в результате долгого размышления о Христе и Его учении, были введены, по этой теории, с учетом литургических потребностей Церкви.

Хотя, согласно этим двум теориям, и возможно, что Евангелие удовлетворяло литургические потребности, едва ли можно поверить, что это было первоначальной целью Иоанна. Если стиль Евангелия и отвечает поэтическим методам, то это еще не позволяет считать, что материал в поэтической форме был приписан Иисусу после его редактирования. В равной мере можно сказать, что Сам Иисус использовал поэтические формы¹³¹, что может объяснить включение такого материала в Евангелие. В лучшем случае литургическая цель здесь имела вторичное значение¹³².

IV. ДАТИРОВКА

Как часто бывает при рассмотрении новозаветных книг, датировка этого Евангелия не может быть точной. Были предложены различные гипотезы, от периода, предшествующего разрушению Иерусалима, до последней четверти II века. Большинство ученых датирует Евангелие между 90 и 110 годами. Мы остановимся на основных гипотезах датировки.

А. Внешние данные в пользу раннего использования Евангелия О ранних свидетельствах использования Евангелия в первой половине II века мы уже говорили. Самым ранним является папирус Райленда 457, которую сэр Ф. Кенъон¹³³ относит к началу II века. Независимо от того, использовалась ли эта рукопись ортодоксальными христианами или гностиками¹³⁴, она является доказательством существования Евангелия уже в это раннее время. Нахождение этого фрагмента, как и папируса Эгертона 2, опровергли датировку Евангелия концом II века¹³⁵.

Теорию о том, что Евангелие от Иоанна было создано после 135 г., развивает Гаррисон (P. N. Harrison, *Polycarp's Two Epistles to the Philippians*, 1936, pp. 255-266, 302-310) на том основании, что ранние части Послания Поликарпа не обнаруживают знания Книги Иоанна, а так как он датирует их 135 годом, то Евангелие, по его мысли, должно быть написано позже. Однако этот аргумент основан на молчании источника и едва ли может претендовать на адекватную датировку Писания.

О том, знал ли Игнатий это Евангелие, мы уже говорили, но многие ученые считают, что он не знал¹³⁶. Некоторые же ученые утверждают, что он цитировал его свободно и употреблял его терминологию в ином смысле¹³⁷. Если бы можно было доказать, что Игнатий знал Евангелие, то самой поздней датой был бы 110 г., что позволяло бы датировать Евангелие несколько раньше ПО г¹³⁸. Но поскольку свидетельство Игнатия оспаривается, необходимо иметь другие основания ранней даты Евангелия¹³⁹.

Б. Историческая ситуация

В разделе о цели Евангелия мы уже касались этого вопроса и поэтому не будем повторять здесь его детали. Большинство ученых, которые находят в Евангелии намеки на гностицизм, тем не менее должны согласиться, что это еще не говорит о развитом гностицизме¹⁴⁰. Поэтому считается, что Евангелие должно было быть написано до появления организованных гностических сект. Если иногда возникает мысль о докетизме, то это предполагает период, когда он оказывал ощутимое влияние на христианство, что, как известно, особенно прослеживается в Азии на рубеже I в. и II в. Если и говорить о намеках на докетические взгляды, то скорее всего они есть в Первом Послании Иоанна, а не в Евангелии¹⁴¹, а если оба они появились почти в одно и то же время, то при датировке Евангелия надо принимать во внимание и Первое Послание. Но дату Послания нельзя точно установить, а если бы даже и можно было, то это еще не дает основания утверждать, что к этому же времени можно отнести и Евангелие.

В. Связь с синоптическими Евангелиями

Если считать, что Иоанн использовал синоптиков или даже знал их, но не использовал, то его Евангелие надо датировать периодом после самого последнего синоптического Евангелия. Те, кто датирует Евангелие от Матфея около 80-85 г., не могут поэтому датировать Евангелие от Иоанна до 90-95 г. С другой же стороны, нельзя с уверенностью говорить, что Иоанн знал Евангелие от Матфея. Кроме того, такая же поздняя датировка

Евангелия от Луки оспаривается многими учеными, и если отнести его к ранней дате, то едва ли можно говорить о ранней дате и четвертого Евангелия, и предположение, что Иоанн не использовал синоптиков, становится еще менее вероятным. В целом же связь с синоптиками мало что дает для датировки Евангелия от Иоанна. Тем не менее общепризнанное мнение, что оно было написано после синоптических¹⁴², что подтверждается свидетельством Климента Александрийского, оказало значительное влияние на датировку четвертого Евангелия периодом до I в.

Г. Влияние решений вопроса авторства на датировку

Если автором Евангелия был апостол Иоанн, то оно не могло быть написанным позже 100 г. Свидетельство Иринейя, что Иоанн дожил до царствования Траяна, позволяет отнести его Евангелие к периоду последних десятилетий I века. К такому же периоду можно отнести четвертое Евангелие, если его автором был Иоанн старец, признав утверждение Папия, что он был "учеником Господа". Естественно, что если очевидец не имел никакого отношения к составлению Евангелия, то нет никаких оснований для определений ранней даты Евангелия, что явно вытекает из множества различных мнений первых критиков Евангелия¹⁴³.

Д. Теория в пользу датировки до 70 г.

Немногие ученые датируют Евангелие до 70 г., но в поддержку этой теории имеются некоторые соображения, которым не было уделено должного внимания. Так, по мнению В. Берна¹⁴⁴, в составлении Евангелия участвовали автор и редактор, и поэтому первоначальное содержание и структуру Евангелия надо датировать периодом незадолго перед распятием, а его окончательную редакцию - до 70 г.¹⁴⁵ Если права эта теория, то содержание Евангелия от Иоанна становится самым ранним материалом в Новом Завете. Но справедливость этой теории зависит от трактовки Берча структуры Евангелия, с которой не все согласны. Тем не менее, если Иоанн был автором, то можно допустить, что он написал какую-то часть Евангелия до того, как оно стало известно. И действительно, какое-то основание имеет гипотеза, что Иоанн записал поучения нашего Господа вскоре после того, как услышал их. Многие ученые отвергают эту гипотезу как крайне неправдоподобную, но глубокое изучение поучений говорит в ее пользу. То, как они изложены, создает впечатление, что писатель пишет то, что он действительно слышал¹⁴⁶. Либо они являются самым ранним преданием, либо это является примером высокого мастерства.

Хотя теория Берча не получила широкой поддержки, некоторые ученые склонны датировать Евангелие до 70 г. Эта тенденция основывается на следующих соображениях¹⁴⁷: Иоанн написал свое Евангелие до синоптиков, потому что почти ничего не указывает на то, что он знал их; его употребление настоящего времени в ссылках на географические места подтверждает раннюю датировку; сходство с кумранскими идеями указывает на период до 70 г.; еврейская оппозиция отражает период до разрыва с синагогой; многие характеристики являются палестинскими; одни характеристики указывают на самую раннюю дату, например, отсутствие звания "Христос", другие также соответствуют более раннему, чем позднему периоду, например, призыв к единству Церкви¹⁴⁸.

Дж. А. Т. Робинсон¹⁴⁹, поддерживая эту теорию, пришел к твердому убеждению, что предание Иоанна относится к самому раннему периоду и поэтому отрицает все аргументы, основанные на предполагаемой зависимости Иоанна от синоптиков¹⁵⁰. Он также отрицает аргументы, основанные на расколе между христианами и синагогой, так

как это разделение существовало еще до 70 г.¹⁵¹ И он приходит к выводу, что окончательная форма Евангелия относится к 65 г., хотя и допускает более раннюю дату для черновика¹⁵².

Другие ученые, считающие, что внешние данные исключают раннюю дату Евангелия, отличают катехизический материал Иоанна от фактического составления Евангелия, относя первый к ранней дате, а последний - к более поздней¹⁵³. Больших возражений эта теория не вызывает, особенно если считать, что Иоанн не пользовался синоптиками. Кроме того, доктринальные рассуждения, которые так долго считались указанием на время полного развития иоанновского богословия, в последнее время стали рассматриваться в поддержку ранней даты. Это, например, сходство с кумранскими идеями¹⁵⁴ и аргументы в пользу ранней доктрины Церкви¹⁵⁵.

Были предложены разные формы этой теории раннего происхождения четвертого Евангелия. Так, одни ученые считают, что сначала писатель записал изречения Иоанна учителя, и эти устные наставления были сформулированы задолго до 70 г.¹⁵⁶ Другие же полагают, что Евангелие Иоанна зависит от его катехизиса, который существовал независимо от синоптических преданий и приобрел известную нам форму трудами более позднего редактора¹⁵⁷. Теория, предполагающая пять стадий составления Евангелия, относит каждую стадию к разным датам¹⁵⁸. Но так как постулирование разных стадий является конъюнктурным, датировка каждой из них является относительной и не может основываться на твердых доказательствах. Поэтому, если считать, что окончательная форма Евангелия прошла через несколько стадий видоизменений, то сразу же отпадает его ранняя датировка.

Как бы ни оценивать эти различные гипотезы, они имеют свою ценность, потому что предполагают большую, чем другие гипотезы, историческую достоверность материала и отвечают все возрастающей тенденции оказывать большее доверие иоанновским преданиям, чем это было раньше. Об этом мы будем говорить в разделе историчности Евангелия, но несомненным остается то, что чем к более ранней дате относить иоанновский материал, тем большим будет его достоверность.

V. СВЯЗЬ С СИНОПТИЧЕСКИМИ ЕВАНГЕЛИЯМИ

Много важных проблем, касающихся Евангелия от Иоанна, возникает из-за его связи с синоптическими Евангелиями. Если оно существовало независимо от синоптиков, то встает много проблем, касающихся как его самого, так и синоптических Евангелий, независимо от него. Как бы ни рассматривать их связь, нельзя отрицать, что одни Евангелия необходимы для понимания других¹⁵⁹. А так как обычно считается, что Евангелие от Иоанна было написано после синоптических, то очень важно, что оно проясняет многие вопросы, которые они вызывают¹⁶⁰.

А. Сравнение евангельского материала

Хотя различий между четвертым и синоптическими Евангелиями гораздо больше, чем сходства, мы все же начнем с последнего, чтобы понять первое.

1. Сходство

У всех евангелистов имеется повествование и его толкование об Иоанне Крестителе, призыв учеников, насыщение 5000, выход учеников в море, исповедание Петра, въезд Иисуса в Иерусалим, Вечеря и разные разделы повествования о Страстях Христа. Кроме

того, можно еще назвать повествование об очищении храма и помазании Иисуса, но они помещены в разные контексты. К этим сходствам можно еще добавить несколько отдельных изречений Иисуса и других лиц¹⁶¹. Однако в целом весь этот общий материал выражен в разных лексических формах. Некоторые другие параллели едва ли можно считать близким сходством как, например, явления после Воскресения, которые помещены Лукой и Иоанном в Иерусалиме, возможная связь между эпизодом омовения ног у Иоанна и словами в Лк. 22.27, аналогичные эпизоды улова рыбы в Ин. 21.1 и далее и в Лк. 5.1 и далее.

Вместе с синоптиками Иоанн описывает случаи исцеления и чудес, сотворенных нашим Господом, хотя и дает им иное толкование. Кроме того, хотя Иоанн сосредотачивает свое внимание на служении в Иерусалиме, у него есть и общий с синоптиками материал о Галилее. Это все, что можно сказать о сходствах, тогда как различий намного больше.

2. Различия

Для разрешения этой очень сложной проблемы различия обычно классифицируют по отдельным категориям. Так, к первой категории относят материал, который имеется в синоптических Евангелиях, но отсутствует у Иоанна. Здесь мы остановимся только на основных пропусках¹⁶², хотя менее важных значительно больше. У Иоанна отсутствуют повествования о непорочном зачатии, крещении, искушении и преображении Иисуса, исцелении бесноватых и прокаженных, притчи, установление Вечери Господней, молитва в Гефсиманском саду, вопль об оставленности, Вознесение. *Это* довольно большой материал и пропуск его требует объяснения. Если допустить, что читатели Иоанна знали синоптические Евангелия, то почти не вызывает сомнения, что автор это предвидел и не считал нужным повторять материал, который уже хорошо был известен его читателям. Однако многие ученые считают такое объяснение неправильным и видят богословские причины в пропуске этого материала. Но любую теорию которая предполагает преднамеренность такого пропуска материала, нельзя считать правильной, потому что едва ли можно объяснить такую преднамеренность, если читатели уже знали синоптические Евангелия¹⁶³. Теория Ч. К. Баррета¹⁶⁴, может быть, более правильна, хотя и имеет свои слабости. Он считает, что Иоанн взял многие эпизоды, которые были понятны без их синоптического контекста, лишил их "исторической индивидуальности" и вставил в "богословский контекст своего Евангелия". Так Баррет пытается объяснить причину отсутствия у Иоанна повествования о непорочном зачатии. Но такого рода теория предполагает, что и Иоанн, и синоптики отошли от подлинной истории, что ставит под сомнение их историчность. Более верным было бы сказать, что невключение этого материала Иоанном было продиктовано его предположением, что его читатели уже знали эти события, как и его специфической целью, которая несомненно была связана с богословскими мотивами, как это показывает Ин. 20.31. Тогда Ин.6 надо считать не заменой установления Вечери Господней¹⁶⁵, а дополнением к синоптическому материалу, описанием подготовки Господом учеников к пониманию важности этого таинства¹⁶⁶.

Вторая категория различий включает в себя дополнительный материал в Евангелии от Иоанна. Это большая часть всего материала, и она состоит из описания некоторых очень важных событий. Прежде всего это первое служение в Иудее, включая чудо в Кане, встреча Иисуса с Никодимом и с самарянкой, исцеление хромого и слепого в Иерусалиме, воскрешение Лазаря, омовение ног ученикам, прощальные поучения и часть повествования о Страстях. Пролог Иоанна (1.1-18) также уникален. Все это ставит много вопросов. Почему, например, введено так много нового материала? Если Иоанн имел целью дополнить синоптиков, то ответить на этот вопрос не представляет труда. Но проблема-то состоит в том, является ли этот уникальный материал Иоанна столь же

достоверным, как и синоптиков. Более подробно мы рассмотрим эту проблему, когда будем говорить об историчности. Здесь же надо особо остановиться на проблеме Лазаря, учитывая его тесную связь с арестом Господа. У синоптиков арест Иисуса ускоряется из-за очищения храма, тогда как у Иоанна он связан с более ранними событиями, и среди них с воскрешением Лазаря¹⁶⁷. Однако видеть в этом расхождение между четвертым Евангелием и синоптиками значит просто не понимать сути данной ситуации. Воскрешение Лазаря несомненно возмутило первосвященников и фарисеев и заставило поспешить с арестом Господа, но, чтобы отдать Его римскому суду, им надо было иметь более конкретное обвинение, чем просто совершение чуда¹⁶⁸. Очищение храма не казалось им достаточной причиной предать Иисуса суду. Расхождение здесь с синоптиками только кажущееся¹⁶⁹. Что же касается других событий, то большинство из них имеет параллели у синоптиков. Претворение воды в вино в Кане, например, аналогично умножению хлеба и рыбы на Галилейском море.

К третьей категории различий относится форма изложения материала. У Иоанна меньше повествований и больше поучений, и введение носит более философский характер, чем у синоптиков. Портрет Иисуса у Иоанна отличается от синоптиков тем, что Иоанн представляет его в роли еврейского раввина, используя раввиновские методы аргументации, а не более популярные, столь характерные для синоптиков. И здесь встает вопрос о сходстве этих двух портретов. Прежде всего это касается поучений. Часто считалось, что отсутствие у Иоанна синоптического типа притч и у синоптиков иоанновского типа говорит о противоречии. Но такой подход был отчасти связан с неправильным пониманием этой проблемы. Неверно считать, что у Иоанна полностью отсутствуют поучения притчами. Если точные формы синоптических притч нельзя сразу определить, то у Иоанна есть такие отрывки, в которых изречения, приближающиеся к синоптическим формам, не вызывают сомнения. Ч. Г. Додд¹⁷⁰, например, выделяет семь таких отрывков, которые он называет параболическими формами (т.е. напоминающими притчи). Кроме того, аллегорический стиль Ин. 10 и 11 не так сильно отличается от параболического стиля синоптиков. И не трудно увидеть в одном развитие другого. А также у Иоанна имеется довольно много афористических изречений, которые можно сравнить с таким же типом изречений у авторов синоптических Евангелий¹⁷¹.

Что касается поучений, то они ставят еще более трудную проблему, так как Христос синоптиков отличается от Христа Иоанна, и многие ученые видят несовместимость двух этих описаний Христа как Учителя. Единственное, что в этом случае они могут сказать, это то, что поучения у Иоанна, это не более чем литературное творчество самого автора, либо они уже существовали в такой форме в его источниках¹⁷². Из-за несколько гомелетического характера поучений Ч. К. Баррет¹⁷³ считает, что большинство их первоначально было изложено евангелистом в форме проповедей. Одни ученые предполагают существование источника поучений, другие приписывают эту форму творчеству самого автора. Все эти теории были построены на расхождении с материалом поучений у синоптиков. Но разве нельзя допустить возможности, что поучения Иисуса Христа имели такую форму, в которой они изложены у ал. Иоанна?

Одним соображением, которое может в какой-то мере ответить на этот вопрос, является то, что почти все изречения у Иоанна предназначались для более образованных людей, главным образом в Иерусалиме, тогда как у синоптиков чаще всего для простых людей в Галилее¹⁷⁴. И не вызывает сомнения, что хороший учитель пользуется разными методами для изложения своего материала в зависимости от аудитории¹⁷⁵. Но это объяснение неприемлемо для некоторых отрывков, как например, Ин.6, где поучение о хлебе в Галилее делается в тех же формах, и стиле, что и в Иерусалиме¹⁷⁶. Но даже здесь беседа происходит не на открытом воздухе, а в синагоге (6.59), и важно, что противниками в этом

споре являются именно "Иудеи" (6.41, 52), а этот термин Иоанн применяет к тем, кто был особенно враждебен к Иисусу и представлял иудаизм. Конечно, верно, что Иоанн начинает с насыщения множества народа и продолжает спором о небесном хлебе, но несомненно, что этот спор ограничивался небольшим количеством людей. И совершенно ясно, что Иисус обращается не к множеству народа, и поэтому нет основания думать, что Он не мог здесь обратиться к Своим слушателям так, как это описано у Иоанна. Если синоптики передают единственно правильное предание об Иисусе как Учителе, то надо признать, что поучения у Иоанна вызывают серьезную проблему. Но если Иисус не мог учить в такой форме, как у Иоанна, то откуда появилось предположение, что Он это делал? Едва ли такая неизвестная форма могла быть засвидетельствована, если бы она не имела какого-то основания в предании. Теория Баррета могла бы частично разрешить этот вопрос, если считать, что проповеди евангелиста подготовили его читателей к тому, что Иисус будет излагать Свое учение в той форме, в которой они привыкли его слушать. Но эта теория не может объяснить форму диалога поучения, хотя ее можно было бы применить к прощальным поучениям (14-17), но даже здесь условия в горнице не допускают такой возможности, и трудно себе представить, чтобы она была заимствована из проповеднического материала.

Различия между материалом поучений у синоптиков и Иоанна не следует преуменьшать, но разве нельзя его объяснить разносторонностью Иисуса как Учителя¹⁷⁷, вместо того, чтобы признавать достоверным один материал и отрицать другой? Те, кто признает последнее (а это склонны делать большинство ученых), должны честно признать, что они тем самым предполагают, что автором поучений у Иоанна был кто-то, кто больше Самого Иисуса. Если великие поучения в Евангелии от Иоанна никак не связаны с изречениями (*impissima verba*) Иисуса¹⁷⁸, то их автором должен был быть более гениальный мыслитель. Но со всем основанием можно предположить, что гениальному методу учения Иисуса можно приписать как поучения у Иоанна, так и притчи и афоризмы у синоптиков. В таком случае особая заслуга автора Евангелия заключается в более глубоком понимании этого метода учения, чем у других евангельских писателей.

К четвертой категории различий относятся исторические и хронологические проблемы. Особенно это касается датировки очищения храма, сроков служения и датировки Вечери Господней. Первое можно объяснить двумя случаями очищения храма¹⁷⁹, хотя это предположение обычно отвергается, как неправдоподобное¹⁸⁰. Надо признать, что такое предположение могло возникнуть только у тех, кто видит в этих двух случаях хронологический порядок¹⁸¹. Кроме того, такой акт иногда рассматривается как провокационный и опасный¹⁸². Если же было только одно очищение храма, то надо решить, кто правильно выбрал время для этого события, Иоанн или синоптики, и понять причину их расхождений. Большинство ученых полагает, что правы синоптики, потому что очищение храма естественно приводит к аресту, а Иоанн поместил его раньше по символическим причинам¹⁸³. Едва ли Иоанн исправил синоптиков, так как его повествование о Страстях предполагает, что причиной ареста было это же событие¹⁸⁴. Исходя из этого, Коттам¹⁸⁵ предлагает изменить порядок событий у Иоанна, поместив 2.136-25 после воскрешения Лазаря, что могло бы объяснить расхождение, если бы его можно было обосновать.

Расхождение в сроках служения не столь трудно объяснить, как это часто кажется. Обычно считается, что у синоптиков оно заняло один год, тогда как у Иоанна три года. Но хронологические указания у синоптиков очень туманны, и много второстепенных подробностей предполагает значительно более долгий период, чем один год¹⁸⁶. Кроме того, в синоптических повествованиях есть явные пробелы, особенно, что касается служения в Иудее. И вполне можно рассматривать повествования об этом служении у

синоптиков и у Иоанна как дополняющие друг друга. Одним из хронологических указаний служения, которое одинаково во всех Евангелиях, является насыщение 5000, которое Иоанн помещает непосредственно перед еврейской пасхой (Ин. 6.4)¹⁸⁷, что подтверждается второстепенным замечанием у Марка, что трава была зеленой (Мк. 6.39), т.е. что это произошло в апреле¹⁸⁸. Кроме того, у синоптиков есть указание и на другое время жатвы (т.е. одним годом раньше), когда ученики собирали колосья (Мф. 12.1; Мк. 2.23; Лк. 6.1). Это значит, что после насыщения 5000 прошел еще один год перед последней пасхой, когда был распят Иисус. Кроме того, Иоанн упоминает пасху (2.13) во время первого служения в Иудее. Поэтому основное расхождение объясняется впечатлением, а не фактом, вызванным главным образом отсутствием у синоптиков повествования о служении в Иудее и указаний на даты еврейских праздников.

Дата Вечери Господней ставит самый трудный вопрос, так как между синоптиками и Иоанном есть явное расхождение в повествованиях в связи с еврейской пасхой. Синоптики, по-видимому, говорят о двух пасхах, тогда как Иоанн ясно пишет, что Вечеря Господня имела место перед пасхой (13.1). Вся эта проблема вызывает большие трудности и требует более широкого обсуждения, чем это можно сделать в введении. Поэтому мы только остановимся на ее природе и постараемся кратко изложить предложенные решения. Основные факторы можно суммировать следующим образом:

(1) В синоптических Евангелиях ясно говорится, что синедрион решил не арестовывать Иисуса в день праздника (Мк. 14.2), а это значит, что они собирались арестовать Его до пасхи. И это особенно подчеркнуто у Иоанна.

(2) Однако Мк. 14.12 также ясно говорит, что место для пасхи было приготовлено в тот же день, когда закалывались пасхальные агнцы, а это значит, что Вечеря Господня имела место в тот же вечер, что и пасха.

(3) Некоторые детали, такие как ношение оружия, покупка плащаницы и благовоний, поспешное заседание синедриона¹⁸⁹, что запрещалось делать в день праздника, могут быть полезны для разрешения вопроса датировки пасхи. То, что воины поспешили снять тело Иисуса с креста, связано со скрупулезным отношением евреев к своим праздникам, а это говорит о том, что распятие произошло не в день праздника. Иногда также считается, что подробность о Симоне Киринеяине, проходившем мимо, указывает, что он возвращался домой после работы. Но такой аргумент едва ли можно считать приемлемым, если на то нет твердых доказательств¹⁹⁰.

(4) Когда Павел говорит, что "Пасха наша Христос" (1 Кор. 5.7), он мог предполагать фактическое предание о том, что Иисус был распят в день заклания пасхальных агнцев, что соответствует описанию у Иоанна.

Решения этой проблемы разноречивы. Так, те, кто оспаривает достоверность этого повествования в четвертом Евангелии, считают, что правы синоптики, а Иоанн неправ¹⁹¹. Теперь же, когда проявляется большая тенденция к признанию историчности четвертого Евангелия, свидетельство Иоанна о Вечере Господней приобретает все больший вес. И считается, что Иоанн исправил синоптиков. Эти противоположные взгляды основываются на принципе "либо...либо". Однако последнего слова еще не сказано, так как есть еще возможность третьего решения, "как...так и", когда и Иоанн и синоптики могут быть правы. Трудно согласиться с тем, что Иоанн исправил здесь синоптиков, если не иметь более сильных доказательств в пользу такого решения. Поэтому лучше, если это возможно, постараться найти решение, которое подтвердило бы правильность обоих. И такое решение было предложено А. Жобером¹⁹².

У нас нет возможности рассмотреть эту теорию подробно, однако в общем эта теория предполагает существование двух календарей, исчислявших пасху разными методами; по одному календарю пасха всегда выпадала на один и тот же день недели (т.е. на среду), а по другому она исчислялась по луне. Свидетельство о первом, которое самое необычное, мы находим в Книге праздников. Так как теперь считается, что это календарь использовался в кумранской общине¹⁹³, можно допустить, что пасха приходилась на время Страстей Господних если ученики праздновали пасху до празднования ее фарисеями в Иерусалиме. В таком случае можно далее допустить, что синоптики пользовались этим календарем, а Иоанн иерусалимским. По некоторым имеющимся данным, в Галилее применялись особые правила и возможно, что в ней использовался тот же календарь, что и в Книге Юбилеев¹⁹⁴. Тогда легче понять, почему Иисус с учениками праздновали пасху до ее официального празднования в Иерусалиме. М. Блек даже считает, что празднование пасхи нашим Господом в Иерусалиме считалось незаконным¹⁹⁵. Какие бы трудности ни вызвала теория двух календарей¹⁹⁶, она тем не менее открывает путь к возможному решению¹⁹⁷.

По другой теории, тесно связанной с первой, но исключаяющей ессеев, Иоанн следует саддукейскому обычаю празднования пасхи, а синоптики - фарисейскому¹⁹⁸. Согласно первому обычаю, "опресноки" (Омер) праздновались через один день после пасхи (т.е. 16 нисана), тогда как фарисеи следовали закону о пасхе, записанному в Лев. 23.6, т.е. на второй день пасхи (т.е. 15 нисана). По мнению некоторых ученых Иоанн принадлежал к партии саддукеев¹⁹⁹ и его повествование отражает саддукейскую традицию. Поэтому вполне вероятно, что Вечеря Господня не была обычной пасхальной трапезой, а была истолкована как таковая²⁰⁰.

Следовательно исторические и хронологические различия зависят от интерпретации, и их нельзя рассматривать как расхождения или исправления, от чего будет зависеть всякая теория связи между синоптиками и Иоанном.

Б. Объяснение связи

Виндиш²⁰¹ предлагает четыре возможных объяснения. Евангелие от Иоанна могло быть либо дополнением к синоптическим, либо независимым, либо интерпретационным, либо заменой их. Первое считается самым убедительным и обычно всеми признается. В пользу этого говорят следующие факторы. Большое количество материала у Иоанна, которое отсутствует у синоптиков, можно легко объяснить, если считать, что Иоанн заполняет пробелы синоптиков. Более того, он часто избегает повторений, а это говорит о том, что он мог предполагать, что его читатели уже знали синоптические Евангелия. Так как все в целом Евангелие от Иоанна, с его акцентом на служении в Иудее и Иерусалиме, а также на материале поучений, построено по другому образцу, чем синоптические, то можно полагать, что оно было составлено с их учетом. Здесь надо отметить, что эта теория имеет основание, даже если считать, что апостол Иоанн не использовал синоптические Евангелия в качестве своего источника, потому что она несомненно предполагает, что и автор, и его читатели знали их содержание.

Со вторым возможным объяснением, т.е. независимостью Иоанна от синоптиков²⁰² в том смысле, что Иоанн не знал синоптических Евангелий, трудно согласиться, учитывая вышеприведенные факторы. Крайне трудно, например, объяснить, почему Иоанн опустил все прямые ссылки на таинства, если он не знал других Евангелий. Более того, также трудно представить себе более позднюю историческую ситуацию, в которой не были бы известны синоптические Евангелия. Интересно, что эта проблема заставила некоторых сторонников теории независимости отнести Евангелие от Иоанна к ранней дате²⁰³. И тем

не менее, многие ученые не согласны с мнением, что Иоанн использовал синоптиков как свой источник и поэтому был зависим от них, но не исключают возможности, что он знал их содержание.

Третий возможный вид связи, толкование, широко признается, особенно сторонниками теории эллинистического влияния на Иоанна²⁰⁴, которые считают все четвертое Евангелие толкованием жизни Иисуса и Его учения, предназначенным специально для языческих читателей. Хотя эта теория в последнее время потеряла вес, некоторые ее сторонники видят в ней наилучшее решение иоанновской проблемы²⁰⁵. Но она построена на предположении, что содержание Евангелия не является объективным историческим описанием. Если будет доказано, что это предположение неправильно, то вместе с ним теряет силу главный аргумент этой теории. Кроме того, если Иоанн действительно пытался "толковать" другие Евангелия, то трудно понять, почему он вводит так мало параллелей с ними. Поэтому возникает много серьезных проблем. В то же время в Евангелии несомненно есть интерпретационный элемент, особенно в Прологе. И кроме того, эту теорию все больше поддерживают сторонники метода "истории редакций", о чем мы будем говорить ниже.

Четвертый возможный вид связи, сторонником которого является сам Виндиш, заключается в том, что Иоанн имел целью заменить синоптиков. Но об этом мы уже говорили, как о крайне невероятном. У нас фактически нет никаких данных, которое позволили бы предположить, что Евангелие от Иоанна заменило собой другие Евангелия. И, как мы уже показали, первым Евангелием, получившим полное признание в Церкви, было Евангелие от Матфея, а не от Иоанна, и тогда, следуя теории Виндиша, надо признать, что автор не достиг своей цели.

VI. СТРУКТУРА

Существует ряд проблем, связанных с изучением структуры Евангелия от Иоанна: его сравнение с синоптической структурой, вопрос литературных источников и редакторских процессов и единство Евангелия. Все они, или по крайней мере большинство, широко обсуждались на протяжении всего периода критических исследований, что привело к появлению совершенно противоположных теорий²⁰⁶.

А. Единство Евангелия

Прежде всего встает вопрос, было ли это Евангелие в том виде как оно дошло до нас, составлено одним или несколькими авторами, так как бессмысленно говорить о структуре, пока этот вопрос не будет решен. Некоторые считают Пролог (1.1-18) независимой частью Евангелия²⁰⁷. другие - главу 21²⁰⁸. Существовало также много теорий о противоречивости материала во всем Евангелии²⁰⁹. Здесь мы не можем подробно останавливаться на всех теориях, но укажем только некоторые принципы, на которых основывались эти теории.

Теории разных источников, использованных в структуре Евангелия от Иоанна, основываются на необходимости отделения материала поучений от повествовательного²¹⁰. Но повествовательный материал так часто почти полностью сливается с поучениями (как, например, Ин. 3), что между ними трудно провести четкую грань. Предположение о существовании одного источника, содержащего весь или хотя бы большую часть материала поучений Евангелия, не имеет никакого основания, потому что в большинстве случаев повествовательные разделы являются фоном для последующих поучений.

Другим критерием, которым пользуются некоторые ученые, являются предполагаемые расхождения и противоречия, которые, как они считают, указывают на разные предания. Многие либеральные критики²¹¹ разделяют эту точку зрения, но другие дают вполне удовлетворительное объяснение этим "расхождениям" и "противоречиям". Иными словами, этот процесс зависит от той точки зрения, с которой каждый отдельный критик подходит к Евангелию.

Третий метод подхода основывается на предположении, что в процессе составления Евангелия участвовали автор и редактор; на этом основании сторонники этого метода пытаются выделить те части книги, которые можно приписать последнему. Здесь также большую роль играет предположение, так как часто невозможно провести четкую грань между разными видами стиля, которые здесь предполагаются. Одна такая теория приписывает гл. 21 редактору²¹², как и разные другие части, которые тем или иным образом связаны с предполагаемыми вставками (сообщение об отречении Петра). Другая теория²¹³ предполагает церковного редактора, который добавил отдельные отрывки и фразы с целью согласовать четвертое Евангелие с синоптическим и с церковным богословием (таинства и эсхатология). Но и эта теория основывается на конъюнктурных соображениях²¹⁴.

Несколько более надежным критерием, хотя и имеющим свои недостатки, является литературное и стилистическое сравнение. Если бы можно было выделить отрывки, которые заметно отличались бы по своему стилю от остальной части Евангелия, то это могло бы послужить каким-то указанием на использование разных источников, но наличие разных стилистических приемов в Евангелии почти ничем нельзя обосновать, они неразличимы даже в гл. 21. Общее впечатление единства подтверждается стилистическими факторами. Грамматические особенности Иоанна характерны почти для всего Евангелия²¹⁵. Поэтому в целом можно сказать, что стилистические критерии говорят в пользу единства Евангелия.

Еще одним методом подхода к единству Евангелия является статистический. Было высказано мнение, что путем статистического исследования можно отделить первоначальную форму Евангелия от существующего сегодня расширенного варианта. Эту точку зрения предложили Г. Макгрегор и А. Мортон²¹⁶, последний предлагает статистическое подтверждение теорий первого. Так как определенные абзацы в одних отрывках длиннее, чем в других, то надо думать, что они принадлежат перу другого автора, в отличие от остальной части Евангелия. Статистические методы также используются в поддержку теорий частых текстуальных перемещений. Но, как признает сам Мортон²¹⁷, изучение абзацев не может быть решающим критерием. Оно может только помочь анализу источников. Макгрегор утверждает, что "полоса другого материала" J2 (как эти ученые называют дополнительный материал) введена через точно одинаковые интервалы, что говорит о почти математическом мышлении редактора. Затем на основании своего анализа Макгрегор делает вывод, что в тексте существует много перемещений, которые, по его мнению, вызваны процессами объединения J1 и J2²¹⁸. Путем сравнения длины абзацев, предложений и даже слов в каждой из этих частей Мортон пытается доказать реальное и существенное между ними различие²¹⁹. Трудно сразу согласиться с этим методом, потому что он не приводит подтверждающих параллелей в поддержку предположения, что по длине слов, предложений или абзацев можно выделить разных авторов. И пока такого подтверждения еще не найдено, отрицание единства материала было бы преждевременным.

Критическое изучение стиля Евангелия от Иоанна убедило Э. Швейцера²²⁰ в его единстве. Он находит во всех его частях одинаковые характеристики и приходит к выводу, что только теория одного автора может объяснить эти стилистические факты.

Были предложены различные теории, основанные на идее отдельных составных частей материала и редакции. Здесь нет возможности предложить более подробное их рассмотрение, подробности можно найти в других работах²²¹. Некоторые из этих теорий предполагают основной документ, который впоследствии был подвергнут модификациям. Либо этот основной документ был взят из синоптических Евангелий и добавлен к четвертому Евангелию, и затем этот объединенный материал был снабжен редакторскими замечаниями, либо только основной документ подвергся редакторской обработке. Другие гипотезы предполагают, что основной документ существенно не отличался от его законченной формы, за исключением небольших редакторских замечаний. Основным недостатком этих теорий является отсутствие единого мнения относительно степени и объема редакторского материала, что в лучшем случае говорит о том, что метод определения составных частей Евангелия совершенно ничего не дает. Кроме того, так как для правильного толкования Евангелия нет необходимости в теориях интерполяции или редакции, такие теории должны иметь неопровержимое основание, чтобы получить признание. Пока такого основания нет, единство Евангелия остается бесспорным²²².

Б. Проблема литературных источников

Основным вопросом является, использовал ли автор четвертого Евангелия синоптические Евангелия или нет. Так как и предание, и литературный анализ показывают, что это Евангелие появилось после синоптических, сразу же напрашивается вывод, что его автор знал об их существовании. Но означает ли это, что в качестве своего источника он использовал Евангелие от Марка? Было предложено два противоположных ответа.

Широко признается мнение, что Иоанн использовал Марка, и оно основывается на следующих соображениях. Считается, что некоторые части Евангелия от Иоанна имеют столь тесные параллели в Евангелии от Марка, что это предполагают литературную зависимость. Самыми типичными отрывками являются такие, как помазание в Вифании (Ин. 12.1-8; Мк. 14.3-9), исцеление больного в Вифезде (Ин. 5.8; Мк. 2.9) и насыщение 5000 (Ин. 6.1-12; Мк. 6.30-52), которые, как считается, имеют лексическое сходство. Что касается первого, то, по этой теории²²³, это сходство столь тесное, что исключает одно общее устное предание. Однако подсчет общего числа лексических совпадений показал, что общего материала очень мало, и едва ли он может исключить возможность общего источника, особенно если считать, что оба этих параллельных отрывка основаны на воспоминаниях очевидца. Бернард приводит еще несколько других признаков, в основном втростепенного характера, указывающих на использование Иоанном Марка.

Баррет²²⁴, который убежден в использовании Иоанном Марка, подчеркивает тот факт, что повествовательные разделы, указывающие на некоторое лексическое сходство, расположены у Иоанна в той же последовательности, что и у Марка. К этому фактору надо отнестись со всей серьезностью, но такая теория имела бы большую силу, если бы можно было обосновать это лексическое сходство. Тем не менее такой подход к связи между Иоанном и Марком разделяется многими учеными²²⁵.

Существует также мнение, что Иоанн использовал Луку, и обычно ссылаются на такие отрывки, как помазание (ср. Лк. 7.38), предсказание об отречении (Ин. 13.38; Лк. 22.34), ссылка на неиспользованный гроб (Ин. 19.41; Лк. 23.53) и подробности в повествовании о Воскресении²²⁶ (ср. Ин. 20.12 и Лк. 24.4; Ин. 20.6-7, 19-20 и Лк. 24.12, 36). Но и здесь

число этих совпадений столь незначительно, что говорить о литературной зависимости можно только в том случае, если исключить возможность другого источника²²⁷. Что же касается гипотезы литературной зависимости Иоанна от Матфея, то она не получила широкого признания²²⁸.

Противоположное мнение, что Иоанн вообще не использовал синоптиков, предложил П. Гарднер-Смит²²⁹, который не только ссылается на малочисленность данных в пользу литературной зависимости, но и на их недостаточно убедительный характер. По его мнению, эти параллели можно объяснить, не прибегая к теории использования Иоанном синоптиков. Кроме того, он считает более важным не сходство, а различия в их общем материале.

Здесь надо заметить, что не все аргументы, приведенные Гарднером-Смитом, являются убедительными, так как он утверждает, что некоторые параллели между Иоанном и синоптиками не могут иметь литературной зависимости, потому что в противном случае это означало бы, что Иоанн явно противоречит Марку как своему источнику. Но такой аргумент не предполагался бы, если бы не было предположений о противоречиях²³⁰. Иными словами, основой таких гипотез, по крайней мере гипотезы Гарднера-Смита, является противоречие между Иоанном и синоптиками. Тем не менее если исключить эту основу, то можно со всей уверенностью утверждать, что сходства и различия в Евангелиях появились скорее во время устной передачи предания или через разные источники свидетельств (например, из свидетельств очевидцев)²³¹, чем вследствие использования письменных источников.

Вопрос связи Иоанна с синоптиками продолжает оставаться открытым²³². К какому бы выводу ни пришли ученые, можно все же сказать, что Иоанн не использовал Марка для определения структуры своего Евангелия. А именно структура отличает его Евангелие от синоптиков.

Р. Бультман²³³ предложил теорию нескольких литературных источников об откровении для Евангелия от Иоанна. Он выделяет два главных источника: источник поучений (*Offenbarungsreden*) и источник знамений. Кроме того, возможно, что существовал еще и третий источник, служивший для повествования о Страстях, который Бультман считает независимым от синоптиков. На основании изучения стилистических характеристик и поэтических моделей он приходит к выводу о существовании не только отдельных источников, но и редакционных элементов. Поучения об откровении основывались на гностическом материале и сначала существовали на арамейском языке. Несмотря на большой авторитет Бультмана, его теория не была принята многими учеными²³⁴. Так, ученик Бультмана Г. Беккер²³⁵ считает, что поучения об откровении имеют гностическое происхождение, но другие его ученики еще более скептически относятся к его теории²³⁶.

Стилистические характеристики не являются надежным указанием на источники Иоанна, как это подчеркивает Э. Рукштуль²³⁷ в своей критике теории Бультмана. Он считает, что стилистические характеристики, которые Бультман использовал в качестве критерия различия между двумя источниками, имеются в них обоих. Рукштуль фактически утверждает, что стилистический анализ приводит к полному отрицанию письменных источников. Хотя не все критики Бультмана с этим согласны, большинство все же считает, что стилистическое единство четвертого Евангелия представляет серьезную проблему для теории Бультмана. Однако Б. Ноак²³⁸ видит в основе Евангелия устные предания, считая, что чисто повествовательный документ, такой как источник знамений, предложенный Бультманом, не имеет прецедента. Далее он считает, что евангелист цитирует Ветхий Завет по памяти, а это должно предполагать, что он неточно цитирует

свои источники. Основным недостатком метода Бультмана является его отношение к редакторским комментариям евангелиста. Когда они имеют такие же стилистические особенности, как и в других источниках, он считает, что здесь автор находился под сильным влиянием стиля своих источников. А это ставит под сомнение весь метод Бультмана²³⁹. Кроме того, поэтический критерий Бультмана основывается на предположении арамейского происхождения поучений, что позволяет ему приписать все непоэтические особенности редактору-прозаику. Но такой метод разрешения проблем неубедителен²⁴⁰. Эрнст Кеземан²⁴¹ критиковал другие аспекты теории Бультмана, особенно использование гностического источника христианским евангелистом. Оспаривая богословское толкование Бультмана, Кеземан фактически ставит под сомнение его теорию источников.

В. Вилкенс²⁴² выдвинул теорию, согласно которой автор имел свои собственные источники и написал Евангелие в три этапа или в трех редакциях. Таким образом он пытается объяснить как различия, так и стилистическое единство. Однако попытка определить эти этапы вызывает неизбежные трудности и в значительной степени основывается на догадках. И едва ли такой метод позволит прийти к общему мнению. Другой ученый, Шулыг²⁴³, который хотя и признает гностическое переистолкование некоторых оригинальных еврейских элементов, и потому в какой-то мере согласен с Бультманом, тем не менее отрицает гипотезу письменных источников²⁴⁴.

Ч. Г. Додд изучил возможность выделить то, что он назвал доканоническим преданием в Евангелии, и которое, по его мнению, должно было существовать в устной форме²⁴⁵ и было гораздо ближе к синоптическому преданию, чем остальная часть Евангелия, не будучи зависимой тем не менее от синоптических Евангелий. Он выделил содержание этого традиционного материала в следующие группы:²⁴⁶

- (1) описание деятельности Иоанна Крестителя, в особенности как реформатора иудаизма;
- (2) свидетельства Иоанна Крестителя об Иисусе (хотя Додд не датирует этот элемент предания столь ранним периодом);
- (3) сообщение о раннем служении Иисуса и связь между Иисусом и Иоанном Крестителем в это время;
- (4) описания Иисуса как Целителя, хотя оно и мало использовано евангелистом;
- (5) значительное количество топографических данных;
- (6) возможно, более полное сообщение о служении в Галилее, чем его дает автор;
- (7) подробное описание Страстей Господних;
- (8) традиционный материал поучений, включая изречения, притчи и диалоги.

Подробное и глубокое изучение Додда очень важно во многих отношениях. Отвергнув теорию литературной зависимости от синоптических Евангелий, он попытался объяснить наличие у Иоанна материала, схожего с синоптиками, и показал, что этот материал гораздо шире, чем это часто считалось. Тогда, если прав Додд, большая часть иоанновского предания основывается на устном материале, который передавался до составления синоптических Евангелий и относится к тому же времени, что и устные источники последних. Такой вывод придает большой вес достоверности иоанновского

предания и может помочь опровергнуть теории, которые ставят непреодолимые преграды между Иоанном и синоптиками²⁴⁷.

Необходимо кратко упомянуть и о современных исследованиях источников Евангелия от Иоанна. Г. Типл²⁴⁸ и Р. Фортна²⁴⁹ выдвинули теорию об использовании Иоанном источника, который включал в себя рассказы о чудесах и повествование о Страстях. Темпл²⁵⁰ выделяет десять разных источников Евангелия и видит заслугу евангелиста в том, что он объединил поучения и повествования. Несомненно, что поиски источников и теорий, их объясняющих, будут продолжаться, но едва ли они будут более успешны, чем критика источников синоптических Евангелий.

В. Структура Евангелия от Иоанна

В отличие от синоптических Евангелий, это Евангелие имеет введение. Пролог имеет особое значение из-за его богословского характера и важности, которую он придает делам Иоанна Крестителя. Здесь мы постараемся выяснить, в какой степени Пролог рассматривался как составная часть Евангелия. Мнения по этому вопросу опять же очень разноречивы.

Одни ученые считают, что Пролог надо рассматривать как отдельную часть Евангелия, как если бы автор ввел повествование о воплощении Христа в эллинистической терминологии с целью привлечь внимание своих современников²⁵¹. Другие же считают, что автор включил гимн Логосу и старался сделать его целью всего Евангелия в целом²⁵². Оба эти взгляда предполагают, что правильное толкование Пролога дает ключ к пониманию цели автора. Но можно также предположить, что главной целью Пролога было подготовить читателей к историческому описанию жизни и учения Иисуса. Эта последняя гипотеза была предложена Доддом²⁵³, по мнению которого учение о Логосе могло лучше всего подготовить "людей, воспитанных в высокой религии эллинизма", к "главной цели Евангелия, которая позволяла ему (т.е. писателю) показать историческую достоверность этого повествования". Некоторые ученые полностью отрицают мнение, что Пролог имеет эллинистическое происхождение, и утверждают обратное, т.е. его еврейское происхождение²⁵⁴. И со всей уверенностью можно считать, что Пролог был написан с целью подготовить читателей к историческому повествованию²⁵⁵.

Изучение всего евангельского материала показывает, насколько трудно определить метод, которым автор пользовался при расположении своего материала. Структура Евангелия свободная. Додд²⁵⁶ связывает 1.19-51 с Прологом и считает темой этого отрывка свидетельство, которое постепенно подготавливает читателя к тому, что он называет книгой знамений (2-12). Эта книга содержит семь эпизодов и заключение. Каждый эпизод состоит из повествования и поучения, связанных одной главной темой²⁵⁷. Хотя все эпизоды построены по разным образцам, Додд считает, что они расположены так, что имеют между собой связь. Каждому эпизоду он дает определенное название: новое начало (2.1- 4.42); животворящее Слово (4.46 -5.47); Хлеб жизни (6); свет и жизнь: откровение и отвержение (7-8); суд светом (9.1 -10.21; 10.22-39); победа жизни над смертью (11.1-53); жизнь через смерть: значение Распятия (12.1-36). После этой книги знамений следует книга Страстей Господних (13-21). Такая схема является серьезной попыткой оправдать структуру книги и придает особое значение акценту, который Иоанн ставит на "знамениях".

Другие ученые считают, что структура Евангелия еще более свободная. Так Дж. Бернард²⁵⁸ разделяет основной материал Евангелия на две части: служение в Галилее, Иерусалиме и Самарии (1.19 - 4.6) и служение только в Иерусалиме (5.7 - 12.50), но он не

систематизирует материал в этих частях. Ч. К. Баррет²⁵⁹ также считает материал в 1.19 - 12.50 очень разнородным, но все же находит одну линию рассуждений, которая связывает отдельные его части.

Бультман²⁶⁰ разделяет всю книгу на две основные части: откровение славы перед миром (2-12) и откровение славы перед Церковью (13 -20). Первая часть имеет четыре раздела: встреча с Открывающим (2.23 - 4.42); откровение как решение (4.43 - 6.59; 7.15-24; 8.13-20); Открывающий в конфликте с миром (большая часть 7-10); скрытая победа Открывающего над миром (10.40; 12.33; 8.30-40; 10.40 - 12.33; 3.30-40; 6.60-71). Во второй части содержится прощание Открывающего (13-17) и повествование о Страстях и о Воскресении (18-20). Бультман достигает некоторого единства темы путем перестановки материала. Кроме того, его основная идея Открывающего мотивируется его философской и богословской позицией. И тем не менее подразумевается его деление книги на две главные части²⁶¹.

Некоторые ученые считали, что все Евангелие имеет семь отдельных структур, охватывающих всю книгу²⁶², но это представляется нам слишком надуманным по своему характеру. Другие предлагали своего рода еврейскую литургическую структуру, основанную на праздниках²⁶³. Но трудно поверить, чтобы такой образец составлял основу структуры Евангелия. Другая гипотеза, несколько схожая с последней, предполагает наличие еврейского лекционария, определяющего структуру Евангелия, и поэтому материал расположен в форме комментариев на ветхозаветные отрывки, указанные в календаре²⁶⁴. Эта теория интересная, хотя опять же трудно себе представить, чтобы такую цель преследовал автор. Если же это было так, то автор должен был обладать большим талантом, чтобы так искусно соединить материал. В то же время можно найти много интересных параллелей. Мнение, что Иоанн построил свое Евангелие так, чтобы оно могло быть христианским лекционарием на три с половиной года, заслуживает внимания. Но едва ли такая теория может объяснить историческую последовательность материала в Евангелии от Иоанна²⁶⁵.

Надо также сказать о теориях, которые видят в структуре Евангелия элементы типологического мотива. Некоторые ученые²⁶⁶ находят типологические параллели между ветхозаветными отрывками, особенно содержащимися в Исходе и иоанновским материалом. Но даже здесь, когда параллель между чудесами Моисея в Исх. 2.23 -12.51 и знамениями у Иоанна²⁶⁷ на первый взгляд может показаться убедительной, детальное сравнение этих параллелей не подтверждает такого впечатления и делает теории такого рода неприемлемыми. Трудно поверить, чтобы автор сам имел в виду эти параллели, а тем более, чтобы его первые читатели могли их предположить. Согласно другой теории, структура Евангелия от Иоанна основывается на географическом символизме. Так, В. Микс²⁶⁸ усматривает нарочитое диалектическое противопоставление Иерусалима, символизирующего тему суда и отвержения, с Галилеей и Самарией, символизирующими признание и ученичество.

VII. ТЕОРИИ ПЕРЕСТАНОВКИ

Несмотря на то, что четвертое Евангелие создает впечатление целостности, многие ученые находят в нем перестановку материала. В некоторых случаях связь между рядом стоящими разделами столь слабая, что это привело к появлению гипотезы механической перестановки оригинального материала в ходе устной передачи. Эта гипотеза имеет некоторое основание, особенно если считать, что авторский вариант существовал в форме кодексов, хотя у нас нет твердых данных о существовании кодексов в столь раннее время²⁶⁹. Основным возражением против такой гипотезы является существование

множества различных теорий, что в значительной мере ослабляет достоверность всей идеи в целом²⁷⁰. Мы можем привести здесь только основные отрывки, в которых предполагается перестановка материала, но их будет достаточно, чтобы показать, на какого рода данных основываются эти теории.

(1) 3.22-30. Считается, что этот отрывок должен был бы стоять между 2.12 и 2.13, так как его место в дошедшем до нас Евангелии прерывает беседу с Никодимом²⁷¹.

(2) 5 и 6. Эти главы предлагается поменять местами, так как в главах 4 и 6 Иисус находится в Галилее, а в главе 5 - в Иерусалиме.

(3) 7.15-24. Этот отрывок считается продолжением спора в конце гл. S, и поэтому если этот отрывок перенести вперед, то ст. 7.25 и далее будет естественно следовать за 7.1-14.

(4) 10.19-29. Этот отрывок также считается продолжением спора в гл. 9 и поэтому 10.30 и далее естественно следует за 10.18, а 10.1-18 за 10.19-29.

(5) 13-16. Перестановка этих глав, так чтобы 15-16 предшествовали гл.14, считается необходимой ввиду того, что 14.31 является выводом из бесед.

(6) 18.13-24. В этом отрывке предполагается путаница событий в описании суда. Это в каком-то смысле подтверждается Синайско-Сирийским Кодексом Евангелия, в котором эти события стоят в следующем порядке: 18.12-13, 24, 14-15, 19-23, 16-18, 2S-26²⁷².

Хотя некоторые из этих перестановок предполагают восстановление связного хода мыслей, существует ряд серьезных возражений против подобных теорий в целом.

1. Такого рода перестановки могут быть оправданы только в том случае, если имеющееся в Евангелии от Иоанна расположение материала не дает ясной картины, что едва ли можно сказать о многих, если не о всех, вышеприведенных предложенных перестановках. И действительно, можно сказать, что в некоторых случаях они вносят неясность в еще большей степени²⁷³.

2. Только последняя предложенная перестановка имеет текстуальное подтверждение. Но это еще больше ослабляет достоверность гипотез, если не полностью их исключает. Ведь можно предположить, что перестановка была сделана в первоначальном варианте, или очень раннем, до появления текстуального подтверждения. Однако трудно согласиться с тем, что эти перестановки произошли в авторском варианте, а писатель и его сотрудники не заметили их. Кроме того, в поддержку такой теории говорит тот факт, что в своем Диатессароне Татиан помещает очищение храма и эпизод с Никодимом после Ин. 7.31, но едва ли это можно считать доказательством в пользу такого порядка расположения материала в оригинальном тексте Евангелия от Иоанна²⁷⁴.

3. Предложенные перестановки основываются на предположении, что автор дотошно придерживался точной хронологии и топографии. Так, например, он часто употребляет несколько неопределенное выражение *μετα τουτο* /meta touto/ (или *ταυτα* /tauta/) - "после этого", имея под этим ввиду не более чем общую идею последовательности. В то же время было бы ошибкой полагать, что Иоанн полностью пренебрегал хронологией, потому что как в начале, так и в конце своего Евангелия, он точно указывает дни, а в некоторых случаях и часы, когда происходили те или иные события. Но главное, о чем надо помнить, это то, что кажущееся несвязанным для современного ученого, для Иоанна могло казаться связанным²⁷⁵.

4. Ч. К. Баррет²⁷⁶ утверждает, что богословская мысль Иоанна не всегда развивается по прямым линиям, под чем он понимает то, что Иоанн рассматривал один и тот же вопрос с разных точек зрения и тем расширял всю тему.. Если это может относиться к некоторым беседам, в которых Иоанн пользовался методом изложения своего источника, то предложенные перестановки касаются больше повествований, чем бесед (за исключением перестановки целых глав). Тем не менее все Евангелие, каким мы его сегодня имеем, создает впечатление последовательности, которую со всей уверенностью можно считать отражением концепции Иоанна²⁷⁷.

5. Повествование о женщине, застигнутой в прелюбодеянии /*pericope adulterae*/ (7.53 - 8.11), которое не только выпадает из непосредственного контекста, но и подтверждается некоторыми текстуальными преданиями, приводится иногда в поддержку теории перестановки и других разделов. Кроме того, иногда высказываются предположения, что по крайней мере некоторые из приведенных выше разделов, по своей длине такие же, как это изречение, а другие кратны ему²⁷⁸. Такого рода аргумент нельзя исключать, но он требует тщательной проверки и взвешенного подхода. Предположение, что 7.53 - 8.11 можно использовать в качестве критерия измерения, весьма сомнительно, потому что сравнение количества строчек в этом отрывке и в приведенных выше показывает, что в этом отрывке больше строчек (161/2 по тексту Саутера), чем, например, в 7.15-24 (141/2) или в 3.22-30 (14). С другой стороны, Бернард подсчитал число букв в каждом из отрывков, предложенных им для перестановки, что составило около 750 букв, которые, по его мнению, умещались в среднем на одном листе папируса. К сожалению Бернард не включил в это число две свои самые важные перестановки, главы 6 и 14, но тем не менее его данные предполагают сходство. Как мы знаем из папируса Оксиринха Pз (*Oxyrhynchus Papyrus Ps*), который сохранил все Евангелие от Иоанна, кроме последнего листа, около 14 строчек текста Саутера умещаются на каждой странице, что подтверждает количество букв по Бернарду, т.е. 750 букв на странице. Но что касается перестановок, то они должны были охватывать более одной страницы. Рукописная книга содержала четыре страницы (с двух сторон сложенного листа), как мы имеем это в папирусе Ps²⁷⁹. Но вышеприведенные перестановки не укладываются в подобную схему. С ней можно было бы согласиться, если бы использовались меньшие одностраничные кодексы (например, от 8 до 12 листов, о чем есть ранние свидетельства), но проблема заключается в том, что не все перестановки укладываются на одной странице²⁸⁰.

В целом же такого рода теория основывается на слишком уж многих сомнительных предположениях, чтобы с ней можно было согласиться, а так как дошедший до нас текст совершенно понятен, то лучше его оставить неизменным.

VIII. ЯЗЫК И СТИЛЬ

Греческий язык этого Евангелия несет на себе отпечаток индивидуальных черт самого автора. Словарный запас автора весьма ограничен, но общее впечатление от Евангелия очень сильное. Автор часто позволяет себе повторение слов и фраз, что тем не менее никогда не создает впечатления монотонности. Он достигает яркости выражений не путем классических стандартов, а просто выразительностью изложения. Несмотря на простой стиль, его греческий язык всегда точен. Как говорит Ч. К. Баррет²⁸¹, "его греческий язык ни плохой, ни хороший (по классическим стандартам)". По мнению В. Ф. Говарда²⁸², автор "был человеком, который, будучи высоко культурным, писал на греческом языке людей довольно простых". Говард также считает, что лингвистические характеристики говорят о том, что греческий не был родным языком автора²⁸³. Об этом мы будем говорить ниже.

Здесь надо отметить, что богословские термины гораздо чаще встречаются у Иоанна, чем у синоптиков (например, такие слова, как любовь, правда, свет, свидетельство, верность). И наоборот, выражения, которые мы находим у синоптиков, встречаются очень редко, или вообще отсутствуют у Иоанна (например, царство, народ (λαος /laos/), призвание, молиться или молитва)²⁸⁴.

Очевидно, наиболее характерной особенностью стиля Иоанна являются сочинительные предложения, частое употребление союза "и" (καί /cai/) вместо подчинительных союзов для связывания предложений (parataxis). И именно это, больше чем все другое, создает такое впечатление простоты его греческого языка. Автора явно больше интересует передача благовестия, чем стилистические тонкости²⁸⁵.

Наличие поэтических форм в этом Евангелии не осталось незамеченным многими учеными. Так, например, Рендел Гаррис²⁸⁶ указывает на такую форму в 7.37-38, а Берни²⁸⁷, уделивший большое внимание поэтическим формам у Иоанна, нашел в учении Иисуса как у Иоанна, так и у синоптиков такие поэтические формы, как синонимичность, антитеза, синтетичность, параллелизм. Эти и другие характеристики оказали влияние на теорию Берни об арамейском происхождении Евангелия.

Нельзя сказать, чтобы попытки доказать арамейское происхождение какого-либо из Евангелий увенчались успехом, хотя интерес к этому вопросу не ослабевает. Двумя самыми ревностными сторонниками арамейского происхождения Евангелия от Иоанна являются Берни²⁸⁸ и Торрей²⁸⁹, но большинство ученых не считает убедительными их аргументы в пользу арамейского письменного источника, с которого Евангелие было переведено на греческий язык. Так, В. Говард²⁹⁰ оспаривает аргументы Берни на том основании, что он не делает различия между арамейскими конструкциями, имеющимися в Евангелии и отсутствующими в разговорном языке того времени, и теми, которые имеются в обоих. Если исключить последние, то аргументы Берни выглядят менее убедительными. Конечно, если можно было бы обнаружить специфические погрешности в переводе, то это в значительной степени поддержало бы теорию Берни. Но Мэтью Блек²⁹¹, который усматривает арамейское влияние на писателей Евангелий, находит очень мало погрешностей в переводах. И даже в этом случае не все согласны с тем, что это является единственным аргументом в пользу греческого текста²⁹².

Более верным, по-видимому, будет считать, что автор знал семитские идиомы, хотя и не ввел явно семитские выражения в свой греческий язык. Если бы автор был апостолом Иоанном, то естественно было бы ожидать семитское влияние на его книгу. И тогда встает главный вопрос, мог ли такой галилеянин, как Иоанн, не отразить большего арамейского влияния, чем мы находим в его книге?²⁹³ Ответ на этот вопрос будет зависеть от других аргументов, так как у нас нет твердого лингвистического критерия. Баррет²⁹⁴, который не считает апостола автором, приходит к выводу, что автор Евангелия отражает как эллинистическое, так и семитское влияние.

IX. ФОН ЕВАНГЕЛИЯ

Во всех новозаветных книгах фон играет очень важную роль, и особенно в этом Евангелии. Толкование всей книги зависит от разных точек зрения на окружение как писателя, так и читателей. Здесь мы можем только кратко остановиться на основных элементах, которые приписываются этой среде, и показать вероятность или невозможность каждого из них²⁹⁵.

А. Раннее христианство

Это Евангелие нельзя рассматривать в отрыве от раннехристианской истории. Оно было составлено в контексте той истории, и его нельзя толковать, не учитывая раннего богословия того времени. Это само собой разумеется, если автор был очевидцем или тесно связан с очевидцем служения Христа. Мы уже говорили о влиянии синоптического предания на Евангелие от Иоанна, которое с литературной точки зрения было незначительным. Но в какой мере связано описание Иисуса у Иоанна с Его описанием у синоптиков? Можно с уверенностью сказать, что между ними нет никакого противоречия, только у Иоанна акценты совершенно другие, чем у синоптиков. Если признать раннее происхождение материала Евангелия от Иоанна, то этот материал надо отнести ко времени раннего христианства. Иными словами, оно отражает подлинное предание. Во всяком случае надо признать тесную связь между этим Евангелием и ранним преданием²⁹⁶.

Б. Павлинизм

Некоторые ученые утверждают, что автор этого Евангелия был павлинистом²⁹⁷. Такого рода теория предполагает, что богословие Иоанна является следующей стадией развития учения Павла, точно так же, как последнее является развитием учения Иисуса. В таком случае Послание к Евреям²⁹⁸ занимает промежуточное место между богословием Павла и богословием Иоанна, а это значит, что Евангелие от Иоанна относится к последней стадии развития христианского богословия. Но может быть, более верным будет считать, что христианское богословие развивалось не таким путем и некоторые параллельные течения, которые отразились в Послании к Евреям, у Павла и Иоанна развились на ранней стадии независимо друг от друга. Ч. Г. Додд²⁹⁹ утверждает, что надо с большой осторожностью подходить к толкованию Евангелия от Иоанна при помощи Посланий Павла. В то же время их нельзя и разделять. И Иоанн, и Павел выражают жизненно важный аспект христианского богословия.

В. Иудаизм

Было бы странным, если бы между Иоанном и иудаизмом того времени не было точек соприкосновения, хотя при оценке данных исследователь должен делать четкое различие между влиянием ветхозаветных источников и влиянием раввинизма³⁰⁰. Основной проблемой в изучении последнего является то, что большинство данных относится к более позднему периоду, хотя некоторые считают, что сохранившиеся до нашего времени источники содержат в себе материал времен Иоанна, если даже не Иисуса. Можно привести много параллелей, которые могут, по крайней мере, показать, что иудаизм оказал влияние на составление этого Евангелия. Так как Иисус был евреем, было бы крайне странным, если бы этого не произошло, но разница между учением Иисуса у Иоанна и учением раввинов гораздо глубже, чем общность³⁰¹. Г. Одеберг³⁰² считает, что Евангелие иногда имеет больше сходства с еврейским мистицизмом, чем с раввинизмом, но и здесь нельзя не подчеркнуть глубокого различия между таким мистицизмом и Евангелием.

Здесь надо также кратко остановиться на связи между Иоанном и эссеизмом. Некоторые особенности кумранской литературы нашли отражение у Иоанна и, хотя некоторые ученые преувеличивают связь его Евангелия с кумранской литературой, несомненно, что эти недавно найденные манускрипты оказали сильное влияние на подход к четвертому Евангелию. Теперь уже трудно утверждать, что Евангелие является полностью эллинистическим, так как многие отвлеченные понятия, характерные для греческой мысли, имеются и в кумранской литературе, как, например, свет и правда, а также склонность к антитезам, например, свет и тьма, правда и заблуждение. Кроме того,

имеются также и лингвистические параллели. По мнению Р. Брауна³⁰³, автор был знаком с кумранским образом мысли, хотя у нас мало данных, которые позволили бы утверждать, что он знал эту литературу. Оскар Кульман³⁰⁴ справедливо отмечает, что различие имеет гораздо большее значение, чем сходство, особенно в том, что касается личности Христа.

Г. Герметическая литература

Только относительно недавно внимание ученых было привлечено к связи между четвертым Евангелием и герметикой, собранием философских и религиозных трактатов, приписываемых в Египте Гермесу Трисмегисту. Дошедшие до нас трактаты относятся к очень позднему периоду, но считается, что они были написаны во II-III вв. от Р.Х. Додд³⁰⁵, который специально изучал эту литературу, пришел к выводу, что между Евангелием и герметикой есть много общего, но никаких признаков литературного заимствования он не обнаружил. И здесь также при изучении связи между Иоанном и идеями, которые мы находим в герметике, надо признать, что по своему характеру Евангелие очень отличается от герметической литературы. Додд сам использовал герметику для иллюстрации фона идей Евангелия, но здесь встает вопрос, в такой ли степени отразился этот фон на Евангелии, как это предполагает Додд? Ибо гораздо большую лингвистическую связь мы находим между Иоанном и Септуагинтой, чем между Иоанном и герметикой.

Д. Филонизм

Филона Александрийского можно считать представителем эллинистического иудаизма, в котором он был самой влиятельной фигурой. Связь между Иоанном и Филоном находят главным образом в Прологе, т.е. считается, что идею Логоса надо рассматривать в свете ее толкования Филоном. В последнее время эта точка зрения стала терять свою силу из-за появления тенденции видеть корни идеи Логоса в иудейской мысли. Тем не менее, поскольку в период раннехристианской истории влияние Филона в эллинистическом иудаизме было очень сильным, этим методом изучения фона четвертого Евангелия нельзя пренебрегать. И Филон, и Иоанн, несомненно, прибегали к символизму, как, например, в описании Бога как Света, Источника и Пастыря³⁰⁶. Как и в случае всех других элементов нехристианского фона, различий здесь больше, чем сходств. Причем, если различия касаются основных вопросов, то сходства касаются второстепенных. Логос Филона предстает у Иоанна совершенно в другом свете, воплощенным во Христе, что совершенно чуждо Филону.

Е. Другие возможные особенности фона

Гностицизм иногда выражает свои идеи на таком же языке, как и Иоанн, особенно что касается дуалистических понятий и идей искупления. Но здесь важно отметить, что некоторые ученые подчеркивают необходимость проводить четкую грань между развитым и ранним гностицизмом³⁰⁷. Только последний может иметь отношение к Евангелию от Иоанна, но провести эту грань крайне трудно³⁰⁸. Большинство дошедшей до нас литературы относится к позднему гностицизму. Тем не менее можно, по крайней мере, допустить, что Евангелие от Иоанна было составлено в то время, когда гностические идеи имели сильное влияние в языческих и христианских кругах в Азии³⁰⁹. В то же время в Евангелии нет указаний на то, чтобы автор сознательно подбирал и приспособлял свой материал, преследуя какие-то особые цели, если к тому времени еще не было докетизма³¹⁰. Интересно, что поздние гностики уделяли особое внимание этому Евангелию³¹¹, но их попытки найти в нем свои идеи не увенчались успехом.

Иногда считается, что мандеизм оказал влияние на четвертое Евангелие. Но с этой точкой зрения нельзя согласиться. Сведения о мандеизме относятся к слишком позднему периоду, чтобы говорить о дохристианском культе, как это считает Р. Рейценштейн³¹². Поэтому влияние мандеизма на фон Евангелия надо исключить. Если и можно найти какие-то параллели, то скорее это влияние Четвертого Евангелия на образ мысли позднего мандеизма, а не наоборот. И К. Р. Бультман³¹³, и Б. Бауэр³¹⁴ ссылаются на мандеистские параллели, но очень мало исследователей разделяют данную точку зрения³¹⁵.

Х. ИСТОРИЧНОСТЬ

Благодаря уникальному характеру Евангелия от Иоанна, его историчности уделяется больше внимания, чем историчности синоптиков. Когда мы говорили о его связи с синоптиками, мы приводили разные точки зрения на эту связь и показали, что некоторые гипотезы пытались доказать неисторический характер Евангелия. Проблемы историчности столь велики, что мы остановимся только на основных точках зрения, чтобы дать общее представление об этом вопросе³¹⁶.

Еще в первой половине XIX века, после того, как Д. Ф. Штраус³¹⁷ выступил с резкой критикой достоверности Евангелия от Иоанна, среди некоторых направлений и научных школ проявилась тенденция исключать это Евангелие из исследований исторического Иисуса³¹⁸. Внимание было полностью сосредоточено на синоптических Евангелиях, и любые расхождения всегда выдвигались как аргумент против Евангелия от Иоанна. Все попытки гармонизации пресекались, и возможность, что Иоанн мог быть более точен, чем синоптики, даже не рассматривалась.

Мало кто станет отрицать, что Евангелие от Иоанна является прежде всего богословским сочинением. Представители направления "истории редакций" в исследовании синоптических Евангелий с акцентом на богословском интересе синоптиков приблизили в этом отношении синоптиков к Иоанну. Однако вопрос, в какой степени богословская цель Иоанна и синоптиков оказала влияние на историчность, вызывает большие споры. Если сразу же признать, что история включает в себя и толкование событий, которые она описывает, то тогда история и богословие не обязательно должны исключать друг друга. Иоанн старался сохранить последовательность исторических фактов. Он хотел показать догматическую цель того, что он описывает. Он описывает события не ради них самих, а чтобы привести читателей к вере. Он рассматривает свой материал в богословском свете. Его описание чудес как "знамений" является тому подтверждением³¹⁹.

Может показаться, что нет никаких причин отрицать влияние богословия в четвертом Евангелии. Вопрос остается только относительно степени, до которой это Евангелие можно считать историческим. Какую оно имеет ценность как источник? Ответ на этот вопрос зависит от подходов разных научных школ к этой проблеме, которые в корне отличаются друг от друга. Теория Штрауса, согласно которой миф, а не история, был положен в основу Евангелий, теперь полностью отрицается. Но многие ученые рассматривают то, что считается историческим, как символическое, что фактически исключает историю. Так, по мнению П. Шмиделя³²⁰, шесть каменных водоносов в Кане символизируют шесть дней недели (Закон), которые являются приготовлением к субботе (евангельский праздник брака). Такого рода толкование, если оно правильно, было бы возможно даже в том случае, если бы этого события вообще не было, так как основным здесь является символика. Однако не все, кто признает элемент символизма, разделяют скептический подход к истории³²¹. Некоторые видят в истории символическую цель и не считают обязательным отрицать историчность всех событий. Возможно, например, что неоднократное повторение "часа" в Евангелии от Иоанна имеет символическое значение и

не ставит под сомнение утверждения, в которых это слово встречается³²². Тем не менее равновесие между символизмом и историчностью склоняется на сторону тех, кто считает, что символизм исключает всякую историчность.

Другие же, кто допускает историчность Евангелия, считают, что Иоанн дает "интерпретированную" историю³²³. Основной материал признается достоверным, но дается в интерпретации самого автора. Согласно этой теории, история и толкование сливаются, и в результате мы имеем не чистую историю, хотя голые исторические факты составляют основу толкования. Так, очищение храма можно рассматривать как историческое событие, которое Иоанн описывает с точки зрения своего богословского понимания. С этой теорией можно согласиться, только если иметь ясное представление о том, что понимается под "историей". Так Ч. К. Баррет, который разделяет эту теорию, считает Евангелие "импрессионистским, а не фотографически точным в деталях"³²⁴. Иначе говоря, не углубляясь в детали, можно себе представить общую картину личности Иисуса. Но проблема здесь заключается в методологии. Как провести грань между "впечатлением" и точной деталью? Ответ здесь будет варьироваться в зависимости от методов. Разговаривал ли, например, Иисус со Своими учениками в горнице? Или автор создает впечатление о том, что Иисус мог бы сказать, если бы эта беседа была достоверной? Можно согласиться с последней точкой зрения и считать само это событие достоверным, т.е., что Иисус действительно разделил Последнюю Вечерю с учениками в ночь предательства. Но разве не менее естественным будет считать достоверными оба эти события?

Касаясь истории и богословия четвертого Евангелия, Дж. Л. Мартин³²⁵ считает, что евангелист видоизменил предание для выражения своей собственной цели. Все Евангелие представлено в дуалистическом свете. С одной стороны, его материал касается обстоятельств читателей, а с другой, он связан с обстоятельствами, окружающими события в жизни Иисуса. Так, Ин. 9 может относиться к слепорожденному во времена Иисуса, а также и к христианскому обращенному. Одна часть повествования описывает первое, а другая часть - второе. Вся же эта глава, по мнению Мартина, является основой Евангелия и служит примером влияния предположений на подход к истории. Мартин считает, что отделение евреев от язычников, отраженное в этом Евангелии, было обусловлено постановлением еврейских начальников в Иамине об отношении к еретикам. Еврейские старейшины, по этой теории, считали христианских миссионеров обманщиками. И поэтому Евангелие как интерпретированная история предназначалась читателям, которые должны были открыто заявить о своем отходе от синагоги. Хотя основной тезис Мартина и не был признан, он, во всяком случае, пытался разрешить историческую проблему, но подчинил реальные события богословским целям³²⁶.

С возрастанием движения за восстановление историчности Евангелия от Иоанна³²⁷ необходимо также рассмотреть иные подходы к историческим проблемам. Сторонники другого подхода к историчности Евангелия полностью отрицают интерпретационный элемент Евангелия, хотя и допускают богословскую цель³²⁸. Вопрос здесь заключается в том, изменил ли Иоанн факты так, чтобы они подтвердили его богословскую цель, или же он позволил, чтобы богословие доминировало над историей, или наоборот? Ответ на это вопрос в какой-то степени дает сам автор. Желание привести людей к вере в Иисуса как Мессию и Сына Божия едва ли могло не быть подкреплено историческими фактами. И можно на всех основаниях полагать, что Иоанн хотел, чтобы его читатели поверили в Иисуса, потому что Он был таким Человеком, каким Его описывают исторические события. Описание у Иоанна Иисуса как Мессии и Сына Божия является не историческим, а богословским, но это отнюдь не означает ни того, что Иисус не был исторической фигурой, ни того, что Иоанн не описывает Его таковым. Указание на время

событий, географические ссылки и общее впечатление об Иисусе в этом Евангелии заставляют думать, что это историческое повествование³²⁹. Почти нет сомнения, что евангелист хорошо знал подлинное предание независимо от того, был он сам очевидцем или нет. Поэтому есть все основания считать его Евангелие историческим, пока не появятся убедительные доказательства обратного. Но едва ли можно вывести такие убедительные доказательства. Но если считать, что Церковь после Воскресения не допускала мысли об историческом Иисусе, как это утверждают многие сторонники метода "истории форм", то все рассуждения об историчности Евангелия от Иоанна будут бессмысленны³³⁰. Однако исторический скептицизм все больше подвергается сомнению³³¹.

Здесь надо остановиться еще на одном аспекте историчности Евангелия, а именно на акценте на правде и свидетельстве в Евангелии³³². Оба эти понятия гораздо чаще встречаются у Иоанна, чем у синоптиков, и можно сказать, что они являются характерными для этого Евангелия. Конечно, можно провести четкую грань между исторической и богословской правдой, но в данном случае она не будет убедительной. Едва ли возможно, чтобы автор, который хотел представить Иисуса как совершенное исполнение правды и который с этой целью включил в Евангелие Самооткровение Иисуса, мог изменить предание в своих целях. Повествовательные разделы его Евангелия не создают впечатления исторического сообщения. Надо признать, что всякая теория, которая считает его историческим, наталкивается на трудности, когда встает вопрос его связи с синоптиками. Но обращение к теории неисторичности для разрешения этой проблемы только создает другие проблемы.

В тех частях Евангелия, где имеются параллели с синоптическими Евангелиями, необходимо предположить совпадение первых с последними. И для тех, кто склонен считать историческим Евангелие от Марка, необходимо также признать историчность Евангелия от Иоанна. Так, например, Дж. Хиггинс³³³ видит подтверждение этой теории в употреблении личных имен в Евангелии от Иоанна, особенно если сравнить с употреблением их у синоптиков. А если к этой аргументации добавить кумранские свидетельства о палестинском фоне некоторого материала у Иоанна³³⁴, то более буквальный подход к историчности Евангелия будет представляться оправданным.

СОДЕРЖАНИЕ

1. ПРОЛОГ (1.1-18)

Главная тема: воплощение Слова

Слово и порядок творения (1.1-5). Слово как Самооткровение Божие.(1.6-18). 2. ВВОДНЫЕ СОБЫТИЯ (1.19 - 2.12)

Воплощенное Слово вводится в типично еврейских сценах, охватывающих всю неделю.

Свидетельство Иоанна Крестителя (1.19-34). Призвание первых учеников (1.35-51). Брак в Кане - первое знамение (2.1-12).

3. ОБЩЕСТВЕННОЕ СЛУЖЕНИЕ (2.13 - 12.50)

А. Встречи (2.13-4.45)

В этом разделе даются примеры влияния Иисуса на различные группы слушателей.

Очищение храма (2.13-22). Разговор с Никодимом и последующее свидетельство Иисуса (3.1-36). Диалог с самаритянкой и его последствия (4.1-42). Теплый прием со стороны галилеян (4.43-45).

Б. Исцеления (4.46-5.9)

Исцеление сына царедворца - второе знамение (4.46-54). Исцеление при купальне Вифезда - третье знамение (5.1-9). Спор по поводу исцеления в субботу и последующая беседа (5.10-47).

В. Дальнейшие знамения (6.1-7.1)

Насыщение 5000 - четвертое знамение (6.1-14). Хождение Иисуса по воде - пятое знамение (6.15-21). Изречение о хлебе жизни (6.22-7.1).

Г. Иисус на празднике кущей (7.2 - 8.59)

Споры о Мессии, служители отправляются арестовать Иисуса (7.2-52). Блудница (7.53 - 8.11). Спор по поводу заявления Иисуса, что Он есть Свет миру, по поводу Его ухода, происхождения от Авраама вообще и связи Иисуса с Авраамом - в частности (8.12-59).

Д. Исцеление слепорожденного (9.1-41)

Чудо - шестое знамение (9.1-7). Реакция соседей, фарисеев и родителей (9.8-23). Развитие веры у исцеленного слепорожденного (9.24-41).

Е. Беседа о Пастыре (10.1-42)

Иисус утверждает, что Он есть пастырь добрый, что вызывает распри среди иудеев (10.1-30). Усиление вражды заставляет Иисуса уйти за Иордан (10.31-42).

Ж. Смерть и воскресение Лазаря (11.1-46)

Весть о его смерти (11.1-16). Спор по поводу воскресения и жизни (11.17-37). Чудо - седьмое знамение (11.38-44). Реакция начальников (11.45-57).

3. Дальнейшее развитие событий в Иерусалиме и в его окрестностях (12.1-50)

Помазание в Вифании (12.1-8). Заговор убить Лазаря (12.9-11). Въезд в Иерусалим (12.12-19). Поиски Иисуса некоторыми эллинами и Его обращение к ним (2.20-26). Божественное удостоверение Иисуса и Его объяснение Своей скорой смерти (12. 27-36а). Уход Иисуса (12.36б-50).

4. ПОВЕСТВОВАНИЯ О СТРАСТЯХ И ВОСКРЕСЕНИИ (13.1 - 21.25)

А. Последняя Вечеря (13.1 -17.26)

Символический акт омовения ног и его значение (13.1-20). Предсказание предательства и поспешный уход Иуды (13.21-30). Прославление Иисуса, установление новой заповеди и предсказание отречения Петра (13.31-38).

Прощальные беседы (14.1-16.33). Обещания на будущее (14.1-4). Христос как Открыватель правды (14.5-15). Учение о Святом Духе (14.16-26). Дар мира (14.27-31). Аналогия с лозой (15.1-17). Заявления о связи верующего с миром (15.18-27). Предупреждение о гонениях (16.1-4). Продолжение учения о Святом Духе (16.5-15). Иисус говорит о Своей смерти, но выражает уверенность в окончательной победе (16.16-33).

Молитва о прославлении Сына и укреплении уверовавших (17.1-26).

Б. Страсти Господни (18.1-19.42)

Арест (18.1-12). Допрос перед Анной и Каиафой и отречение Петра (18.13-27). Иисус перед Пилатом (18.28-19.16). Распятие (19.17-37). Погребение (19.38-42).

В. Повествования о Воскресении (20.1 - 21.25)

Явления в Иерусалиме (20.1-31). Явления в Галилее (21.1-23). Последнее свидетельство написанного (21.24-25).

Примечания

¹ Эванс (C. A. Evans, "On the Quotation Formulas in the Fourth Gospel", *BibZeit* 26 (1982), pp. 79-83) отмечает, что формула $\iota\nu\alpha \ \pi\lambda\eta\rho\omega\theta\eta$ (*ina plerothe*, синод, "да сбудется") встречается регулярно, начиная с 1*н. 12.38. Ср.: В. Vawter, "Ezekiel and John", *CBQ* 26 (1964), pp. 451-454.

² Литература по этой проблеме и родственным ей критическим проблемам по Евангелию от Иоанна проанализирована и собрана Генхеном: E. Haenchen, *TR*, n.f., 23 (1955), pp. 295-335, который начинает свой обзор 1929 годом. Обзорение до 1965 г. см.: E. Malatesta, *St. John's Gospel 1920-1965* (1967), а более современной литературы: R. Kysar, *The Fourth Evangelist and his Gospel* (1975). Наиболее детальный анализ проблемы и обоснований авторства ср.: L. L. Morris, *Studies in the Fourth Gospel* (1969).

³ Обсуждение этой интерпретации см. в разделе I гл. 23 данной книги. Подобные взгляды разделяет Додд: C. H. Dodd, *The Johannine Epistles* (1946), p. 12.

⁴ Ср. дискуссию в работе: J. H. Bernard, *Gospel according to St. John*, I (1928), pp. 19 ff.

⁵ См.: C. K. Barrett, *The Gospel according to St. John*, 1978, p. 166. Автор категорично утверждает, что очевидца не существовало, его роль исполняла апостольская церковь, о чем и говорится в стихе Ин. 1.14, однако его аргументация, отрицающая свидетельство апостола, базируется на априорном мнении о том, что автором Евангелия был не апостол (см.: p. 119). Невзирая на то, что подобная интерпретация Ин. 1.14 представляется невозможной, этот стих порождает различные предположения - например, о том, что автор говорит от имени апостольской церкви. Бультман (Bultmann, *The Gospel of John*, англ. пер. 1971, pp. 69 ff.) лавирует в пределах ограниченной альтернативы исторического и духовного толкования, хотя он и интерпретирует 1.14 в свете ст. 1.16 как "взгляд" веры. Однако он допускает, что подобный "взгляд" должен быть связан с конкретным событием "и слово стало плотью" ($\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma \ \sigma\alpha\rho\chi \ \epsilon\gamma\epsilon\nu\epsilon\tau\omicron$ - о *logos sarx egeneto*) равно как и с его отражением и последствиями, такими как "слава" ($\delta\omicron\zeta\alpha$ - *doxa*).

⁶ Об этом воззрении упоминает Редлих: Redliph, *Form Criticism*, 1939, p. 43.

⁷ Этого мнения придерживаются как Бернард, так и Браун (Bernard and Brown).

⁸ Додд (C. H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, p. 12, and *HS*, n.s., 4, (1953), pp. 212-213) относит слово в Ин. 21.24 $\tau\alpha\upsilon\tau\alpha$ (*tauta* - в синод, "сие") к предшествующей репсоре (единица деления текста Писаний для богослужебных чтений) или к не более чем только приложению и, опираясь на это мнение, оспаривает этот стих как свидетельство

авторства всего Евангелия.

⁹ Op. cit., V 588.

¹⁰ Ср. также: А. Hamack, *Die Chronologic der altchristlichen Literatur bis Eusebius*, 1897, pp. 678 ff., который утверждает, что это Евангелие намеренно приписывается Иоанну преданием с целью подкрепления его авторитета. Однако ср. критику: W. Sanday, *The Criticism of the Fourth Gospel* (1905), pp. 63 ff.

¹¹ Необходимо отметить, что если эти стихи трактовать как вставку, сделанную кем-либо из апостольского окружения, то надо признать, что эти стихи представляют собой одно из самых ранних свидетельств апостольского авторства (ср.: М. Meinertz, *Einleitung*, p. 232, о ст. Ин. 21.25; R. V. G. Tasker, *The Gospel according to St. John*, TNT, 1960, pp. 13 f). Помимо конкретных утверждений в Евангелии необходимо учесть общее впечатление его целостности. Как отмечается в работе: А. С. Headlam, *The Fourth Gospel as History*, 1948, p. 44, Евангелие может быть написано исключительно человеком, который имел близкие отношения с Иисусом. Ср. также: Sir F. Kenyon, *The Bible and Modern Scholarship* (1948), pp. 24-25. Робинсон (J. A. T. Robinson, *Redating*, p. 279) думает, что употребление деепричастия настоящего времени предполагает, что упомянутый ученик еще жив. Ср. также: idem, *The Priority of John* (1985) pp. 118 ff.

¹⁵ Михаэлис (Michaelis, *Einleitung*, pp. 98 f.) настаивает на идентификации любимого ученика с Иоанном Заведеевым, особенно в связи с данными ст. Ин. 21.2. Более современные дискуссии о любимом ученике см. в прим. 20 к данной главе.

¹³ Примечательно, что идентификация была проведена без учета мнения патристических авторов, которые считали апостола Иоанна автором Евангелия. См.: M. F. Wiles, *The Spiritual Gospel* (1960), pp. 9 f. Автор отмечает, что Ориген и Златоуст толковали фразу "любимый ученик" как ключевую для понимания цели Евангелия. Позиция самовосхваления автора призвана выделить возвышенный тон Евангелия.

¹⁴ См.: R. H. Strachan, *The Fourth Evangelist, Dramatist or Historian?*, 1925. Он принимает мнение о том, что упомянутый любимый ученик есть ни кто иной как Иоанн Заведеев, но он считает, что автор Евангелия, бывший ближайшим учеником Иоанна, настолько хорошо усвоил духовный опыт своего учителя, что отождествлял себя с Иоанном. Согласно этой теории, евангелист обращается к эффективным воспоминаниям и воображению для того, чтобы воспроизвести характерные для очевидца детали и штрихи, иначе его свидетельство не рассматривалось как апостольское авторство. Даже изображение евангелистом любимого ученика представляется идеализированным (ср.: op. cit., pp. 49 ff., 73 ff.). Невыразительная манера представления любимого ученика еще не позволяет говорить о желании произвести разительный эффект. Если этот момент представляет собой искусно составленное сочинение, то оно должно быть весьма беззастенчиво.

¹⁵ Эта фраза идентична в ст. Ин. 13.23; 19.26; 21.7,20, однако в 20.2 слово *ἠγάπα* (yгapa, синод, "любил") замещено глаголом *ἐφίλει* (efilei, возлюбил, синод, "любил").

¹⁶ Глагол "любить" (*ἀγαπάω* - agapaō) только в 1 Послании Иоанна встречается 21 раз, более чем в какой-либо иной книге Нового Завета, за исключением Евангелия от Иоанна.

¹⁷ Защиту этого мнения см. в статье: J. N. Sanders, "Who was the disciple whom Jesus loved?" in *Studies in the Fourth Gospel* (ed. F. L. Cross, 1957), pp. 72-82. Ср. статью: F. V. Filson, in *JBL* 68 (1949), pp. 83-88, а также интерпретацию того же мнения в его статье по Евангелию от Иоанна в *Current Issues in New Testament Interpretation* (ed. W. Klassen and G. F. Snyder, 1962), pp. 111-123, в которой он выступает за то, что этот взгляд лучше всего соответствует теме жизни, которая, таким образом, становится доминирующей в Евангелии. Другое предположение было выдвинуто в статье: E. L. Titus, *JBL* 69 (1950), pp. 323-328. Автор основывается на символизме Иуды как представителя иудеев, замененным представителем христиан, однако связь между первой главой Деяний и Евангелием от Иоанна от этого не становится очевидной. Это мнение развивает и доводит до логического конца другой автор: J. N. Sanders, in *NTS* 9 (1962), pp. 75-85, который считает, что

любимым учеником был Лазарь, а приписывание Евангелия Иоанну зародилось как еретическое мнение. Тот же автор аргументирует идею о Лазаре в своих посмертно изданных комментариях: *The Gospel according to St. John* (1968), edited by B. A. Mastin. Филсон развивает и обосновывает свое мнение в статье: F. V. Filson, *The Gospel according to St. John* (1963), pp. 244 f. Ср.: E. F. Harrison, *INT*, p. 213. Автор считает, что использование выражения "любимый ученик" не предполагает меньшую любовь по отношению к другим ученикам.

¹⁸ Ср.: A. Correll, *Consummatum Est* (1958), pp. 204 ff.

¹⁹ Скотт (E. F. Scott, *The Fourth Gospel, its Purpose and Theology*, 1906, p. 144) предположил, что любимый ученик представляет собой "прототип будущей церкви". Трактовка этого образа как символического и неисторического была предложена в статье: R. M. Grant, *HTR* 35 (1942), p. 116. По этому мнению см. также работу: H. Lietzmann, *The Beginnings of the Christian Church* (англ. пер. 1937), p. 311. Кеземан (E. Kasemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen*, I, 1960, p. 180) предполагает, что "любимый ученик" представлял собой наилучшего знатока апостольского свидетельства. Бульман (R. Bultmann, *The Gospel of John*, pp. 484 f.) трактует его как идеального представителя христиан из язычников, и придает определенное значение его близкому сопоставлению с Петром, который был представителем иудейских христиан (Ин. 13.21-30; 20.2-10).

²⁰ Еще одно решение проблемы любимого ученика заключается в том, что все упоминания о нем считаются вставками и интерполяциями (см.: A. Kragerud, *Der Lieblingsjünger im Joh.*, 1959, цит. по: W. G. Kummel, *INT*, 1965, p. 168, который перечисляет некоторых создателей этой теории). Другой автор (J. J. Gunther, "The Relation of the Beloved Disciple to the Twelve", *ThZ* 37 (1981), pp. 129-148) полагает, что любимым учеником был не кто иной, как родной брат Иисуса. Глубокое исследование использования этого выражения без уточнения того, кто является этим любимым учеником, предпринял Лоренцен: T. Lorenzen, *Der Lieblingsjünger im Johannesevangelium. Eine redaktionsgeschichtlicher Studie* (1971). Однако см.: P. S. Minear, "The Beloved Disciple in the Gospel of John. Some Clues and Conjectures", *Nov. Test.* 19 (1977), pp. 105-123. Автор думает, что сцена с любимым учеником сформировалась под влиянием образа Вениамина в Вт. 33.12.

²¹ Некоторые ученые игнорируют эти доказательства на том основании, что эти моменты свидетельствуют всего лишь об общем знании иудаизма, а для этого не требуется, чтобы автор был уроженцем Палестины. Например, Баррет утверждает, что на всякий материал, связанный с Иисусом, так или иначе налагает отпечаток палестинский фон: С. К. Barrett, *The Gospel according to St. John*, pp. 122-123. Этот аргумент призван снять проблему. Можно с уверенностью утверждать, что подобный отпечаток предполагает апостольское авторство, и даже если и допустить иное рассмотрение этой проблемы, и предположить, что еврей непалестинского происхождения мог обладать подобными знаниями, то аргументы в пользу этого допущения были бы неудовлетворительными. Более того, уместно будет задать вопрос: мог ли обладать более подробными знаниями палестинский еврей? Очевидно, что даже на этот вопрос нельзя ответить утвердительно.

²² Ср.: J. Jeremias, *Die Wiederentdeckung von Bethesda* (1949) и W. F. Howard, *Commentary on John* (Ю, 1952), pp. 539 f. Ср. также статью о топографии Иоанна: R. D. Potter, in *StEv*, pp. 329-337. По топографии Евангелия от Иоанна см.: W. F. Albright, *The Archaeology of Palestine* (1949), pp. 244 ff.; С. Н. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel* (1963), pp. 244 f.; R. E. Brown, *The Gospel according to John i-xii* (1966), pp. xlii f.

²³ Ср.: A. J. V. Higgins, *The Historicity of the Fourth Gospel* (1960), pp. 81-82.

²⁴ Например, Филипп, Андрей и Петр пришли из Вифсаиды.

²⁵ Археологи отождествляют это место с современным поселением Айнун (Ainun). Ср.: W. F. Albright, "Recent Discoveries in Palestine and the Gospel of St. John", *The Background of the New Testament and its Eschatology*, ed. W. D. Davies and D. Daube, 1956, pp. 158-160.

²⁶ Подход Баррета к топографическим данным Иоанна заключается в том, что Иоанн лучше знал местность на юге Палестины, чем на севере, следовательно, сведения Иоанна

Заведеева о севере страны не вызывают доверия (op. cit., p. 122 f). Однако едва ли можно воспринимать всерьез подобные аргументы, так как большая часть Евангелия посвящена служению нашего Господа на юге Палестины, что не дает нам никаких указаний на место происхождения автора. Например, если шотландец подробно и точно описывает местность в Англии, то это еще не означает, что он не может быть шотландцем. Более серьезно, однако так же необоснованно то, что исследования Ч. Баррета допускают прибавление к Евангелию преданий, в частности, он считает, что топографические детали у Иоанна привнесены преданием. Изучение подобных упоминаний в Евангелиях и писаниях равноапостольских отцов Церкви и в апокрифической литературе опровергает это воззрение на вставки из преданий. Скорее наоборот, предание содержит больше путаницы и неясности в именах и названиях местности. Например, Протоевангелие Иакова заимствует имена из канонических Евангелий, однако в большинстве случаев приводит их в совершенном беспорядке (так, Симеон называется первосвященником). В Деяниях Павла упоминается не менее 57 имен, однако нет ни одного анонимного лица, упомянутого в канонических Деяниях, которое можно было бы более точно идентифицировать в апокрифических Деяниях, или о котором можно было бы получить более подробную информацию. Топографические детали в Деяниях Павла чрезвычайно туманны по сравнению с канонической книгой. Мнение о том, что топографические детали имеют какое-то символическое значение, см.: K. Kundsinn, *Topologische Uberlieferungsstücke im Joh.* (1925). Бультман (Bultmann, *The History of the Synoptic Tradition*, pp. 67 f) утверждает, что с развитием предания появляется тенденция добавлять к Писанию и преданию все более точные детали и подробности, включая вставки имен различных анонимных ораторов. Эту тенденцию действительно можно обнаружить в позднейшей апокрифической литературе, однако Бультман затрудняется процитировать какие-либо параллели I века от Р.Х.

²⁷ Додд (C. H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, pp. 243 ff.) обращает серьезное внимание на названия местности и считает, что они позаимствованы из более раннего предания, которое он считает вполне достоверным.

²⁸ См.: S. Temple JBL 80 (1961), pp. 220-232. Автор выдвигает гипотезу ядра материала, написанного очевидцем и расширенного преданием. В этом случае подробности, указанные очевидцем, могли бы сделать писание более аутентичным, но были бы бесполезны для установления авторства. См. также его работу: *The Core of the Fourth Gospel* (1975).

²⁹ Op. cit. ad loc.

³⁰ Баррет (Barrett, op. cit, p. 104) приписывает встречающиеся топографические детали источникам автора Евангелия или объясняет их стремлением автора придать своему труду большую правдоподобность. Вопрос об использовании автором источников является весьма спорным (см. раздел VI данной главы), а апелляция к тому, что автором двигало стремление к правдоподобности, не представляет никакой ценности, потому что невозможно доказать, что автор был человеком, который мог бы психологически и духовно прибегнуть к подобным ухищрениям. Четвертое Евангелие не оставляет места таким допущениям. Возникает вопрос: какое количество деталей необходимо для удостоверения подлинности труда? Если допустить, что автором был не очевидец описываемого, то этот автор оказался бы перед выбором: либо допустить слишком много неясности, либо привести слишком много подробностей. В том или ином случае у него были весьма слабые шансы на признание его произведения подлинным.

³¹ Ср.: A. J. B. Higgins, *The Historicity of the Fourth Gospel* (1960), p. 57.

³² Более обстоятельное исследование о том, является ли автор очевидцем событий, см.: L. Morris, *Studies*, pp. 139-214.

³³ Ср. подход, представленный в книге Ч. Г. Додда: C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (1953).

³⁴ См.: F. C. Grant, *The Gospels, their Origin and Growth*, 1957, p. 175. Автор является

убежденным сторонником представленной позиции. См. также: А.-J. Festugiere, *Observations stylistiques sur l'Évangile de S. Jean* (1974), который на основе стилистических исследований предполагает, что автор не был греком. Вместе с тем он признает, что Евангелие было тщательно продумано.

³⁵ Ср.: Barrett, *The Gospel according to St. John* (1978), p. 39; W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism* (1948), pp. 1-16; S. Liebermann, *Hellenism in Jewish Palestine* (1950); R. E. Brown, *John I*, pp. lvi-lvii, Последний автор утверждает, что Евангелие не испытало влияния греческой философии, во всяком случае, оно не выходит за рамки общих представлений, бытовавших в Палестине в то время.

³⁶ Грант (F. C. Grant, *op. cit.*) выступает против этой позиции и отмечает, что небольшое количество параллелей с кумранскими текстами не идет ни в какое сравнение с тем, что он называет "огромным множеством параллелей" с эллинистической литературой. Однако сравнения и аналогии с кумранскими находками более уместны, так как они отстоят по времени не настолько далеко, как многие приводимые примеры из древнегреческой литературы. Другой автор (A. M. Hunter, *ET* 71 (1959-60), pp. 164-167) склонен признать палестинское и, возможно, апостольское авторство, особенно когда оно подкрепляется лингвистическими изысканиями (арамейский диалект греческого языка) и достоверной палестинской топографией. С другой стороны Додд находит основное возражение против апостольского авторства в столь сложном сочетании раввинистических и эллинистических мотивов: С. Н. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, p. 16.

³⁷ Критику этого взгляда см.: Н. R. Reynolds, *HDB* 3 (1899), p. 702. Грант (R. M. Grant, *A Historical Introduction to the New Testament*, 1963, p. 155) указывает на то, что кумранские сектанты критиковали "ортодоксальных" иудеев. Бультман (Bultmann, *The Gospel of John*, p. 87) рассматривает тот факт, что евреи иногда отличали себя от *οοχλοσ* (*o ochlos*). Он считает, что термин *Ιουδαίοι* (*iudaeoi*) использовался для выделения евреев с их наиболее характерными качествами и обозначал признанных авторитетов. Словоупотребление ничего не говорит нам о происхождении евангелиста (был ли он евреем или нет). См.: U. C. von Wahlde, "The Johannine "Jews": A Critical Survey", *NTS* 28 (1982), pp. 33-60. Автор считает, что термин "еврей" употреблялся нейтрально. Ср. дискуссию: W. A. Meeks, "Am I a Jew?" *Johannine Christianity and Judaism, in Christianity, Judaism, and Other Graeco-Roman Cults* (ed. J. Neusner, 1975), pp. 183 ff. Ср. также: С. J. A. Hickling, "Attitudes to Judaism in the Fourth Gospel", in *L'Évangile de Jean* (ed. de Jonge), pp. 347-354. Он сходится с подходом Мика в том, что ссылки на слово "еврей" происходят из разрозненных источников.

³⁸ Ср.: A. P. Peabody, in E. A. Abbott, A. P. Peabody and J. B. Lightfoot, *The Fourth Gospel* (1892), p. 112.

³⁹ Тейлор (V. Taylor, *The Gospels*, p. 98), в целом признавая аргументы против концепции неверующих евреев, тем не менее отрицает какую-либо расовую ненависть автора Евангелия и, фактически, предполагает, что только еврей мог переживать подобные чувства.

⁴⁰ Ср.: Dodd, *op. cit.*, p. 15.

⁴¹ Можно привести множество примеров, когда люди выходили за рамки традиционных представлений, обусловленных происхождением, и у нас нет причин не допускать подобного по отношению к Иоанну. Ср.: R. L. Fredrickson, *John* (1985), p. 20.

⁴² В своем комментарии Генхен (Haenchen, *John I*, pp. 2-19) приводит детальный обзор подходящих свидетельств, но примечательно то, что в следующем разделе он разрушает аргументацию древности традиции Иоанна. О внешних данных см. также: R. E. Brown, *John*, pp. lxxxviii-xcii.

⁴³ Ср.: Adv. Haer. ii. 22.5, iii. 3.4, цит. по: Eusebius, HE, iii. 23.3 f. Ср. также: Adv. Haer. iii. 1.1, цит. по: Eusebius, HE, v. 8.4.

⁴⁴ HE, iv. 14.3-8.

⁴⁵ Eusebius, HE, v. 20.4-8.

⁴⁶ Сандерс (J. N. Sanders, *The Fourth Gospel in the Early Church*, (1943), pp. 38-39) пошел дальше и предположил, что эфесские христиане приписали своему Иоанну апостольство и авторство Евангелия, так как это составляло предмет их гордости и, кроме того, являлось серьезным подкреплением в споре с Квартодецимом (Quartodecim). Кажется, что Сандерс не учел того факта, что эфесским христианам не было необходимости приписывать Евангелие апостолу Иоанну, так как их главный противник признавал его авторство. См.: В. W. Bacon, *ZNTW* 26 (1927), pp. 187-202; 31 (1932), pp. 132-150, который трактует утверждение Иринея об эфесском Иоанне не только как неточность, но и как преднамеренное искажение. Автор признает существование старца Иоанна, однако считает, что он жил в Иерусалиме.

⁴⁷ Нанн (H. P. V. Nunn, *The Fourth Gospel*, 1946, p. 19) указывает на то обстоятельство, что Иринея был очевидцем пыток, гонений и смерти за веру своих друзей, что побуждало его подкрепить эту веру подобными утверждениями.

⁴⁸ В кн.: James Drummond, *An Inquiry into the Character and Authorship of the Fourth Gospel*, 1903, p. 348 приводится следующее замечание: "Критики говорят об Иринее, что хотя он и как с луны свалился, он все же посетил, по крайней мере, два-три раза лекции Поликарпа и не был знаком с кем-либо еще ... он должен был хорошо знать события начала века [П в. от Р.Х. -прим. перев.]". С другой стороны, Бауэр (W. Bauer, *Das Johannesevangelium*, (1925), p. 235) считает, что свидетельство Иринея вызывает подозрения, так как, согласно данным Евсевия, Иринея утверждал, что Палий является учеником Иоанна. Даже если допустить подобную неточность, то мы должны подвергнуть сомнению все свидетельство Иринея. Стремление Бауэра придать вес более позднему и менее достоверному свидетельству Филиппа Сиды о ранней мученической кончине Иоанна выглядит странным. Ср. также: С. К. Barrett, *The Gospel according to St. John* (1978), pp. 101-105, который также не доверяет свидетельству Иринея. Ср.: R. E. Brown, *John I*, pp. Ixxxviii-xcii, который на основе тщательного исследования данных Иринея приходит к заключению, что любое опровержение Иринея было бы крайне необоснованно. Ср. также: R. Schnackenburg, *John I*, pp. 78-81.

⁴⁹ См.: J. H. Bernard, *St. John, I* (ICC, 1928), p. Ivi; Morris, *Studies*, p. 262. Последний автор отмечает, что упоминание других людей в написании Евангелия отнюдь не подвергает сомнению то, что его автором был Иоанн.

⁵⁰ См.: W. Sanday, *The Criticism of the Fourth Gospel*, 1905, pp. 32 ff. Автор подвергает резкой, уничижительной критике этот метод аргументации, одобрительно при этом отсылаясь об исследованиях Дрюммонда. Последний писатель приводит разительный пример Феофила Ангиохийского, который никого не упоминает кроме Иоанна в связи с авторством Евангелия, и даже не упоминает имени Христа (op. cit., pp. 157 Г.). Он не мог бы проигнорировать эти факты, однако по какой-то причине он предпочитает их не упоминать.

⁵¹ Ср.: C. de Boor, *TU*, v, ii (1888), p. 170.

⁵² *Chronicle*, iii, 134.1.

⁵³ Ср.: H. Lietzmann, *Die drei ältesten Martyrologien* (Kleine Texte, 2,1911), pp. 7 f.

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 5 f.

⁵⁵ Цит. по: Feine-Behm, *Einleitung*, p. 105.

⁵⁶ Баррет (С. К. Barrett, op. cit., p. 104), который допускает, что ранняя мученическая смерть Иоанна разрешила бы некоторые существенные проблемы, остроумно подмечает, что мы не можем предать мученической смерти Иоанна ради удобства критики. См. также: L. Morris, *Studies in the Fourth Gospel* (1969), pp. 280 ff., который отрицает идею раннего мученичества.

⁵⁷ Op. cit., ad loc.

⁵⁸ Ср. раздел Р главы 25 данной книги.

⁵⁹ *The Gospel according to St. John* (1978), p. 104.

⁶⁰ Иустин не является прямым очевидцем, однако он утверждает: "Определенный человек

среди нас по имени Иоанн, один из апостолов Христа, пророчествовал в откровении, которое он сделал" (Dialogue, 81). Согласно Евсевию, этот диалог был создан в Эфесе. Некоторые возражения могут вызвать достоверность отнесения его к Эфесу, однако Браун (Brown, op, cit, p. Ixxxix) третирует подобные возражения как "малоубедительные".

⁶¹ Менсон (T. W. Manson, *Studies in the Gospels and Epistles*, 1962, pp. 118 ff.) сомневается в эфесском предании о возникновении Евангелия и предполагает, что в четвертом Евангелии содержатся следы более раннего антиохийского происхождения. Однако в подтверждение данной гипотезы нет внешних данных, и доказательства Менсона являются умозрительными. Ср. комментарии Курта Аланда о месте происхождения Евангелия: K. Aland, *ZNTW* 46 (1955), pp. 114-116; он относит его к Малой Азии на том основании, что Евангелие от Иоанна широко использовали монетанисты. Некоторые ученые считают Сирию местом происхождения Евангелия, но большинство из них отрицают авторство Иоанна (как, например, упомянутый Кюммель: W. G. Kummel, *INT*, p. 247). Ср. статью: F. F. Bruce, "St. John at Ephesus", *BJRL* 60, (1978), pp. 339-361.

⁶² Мнение, принятое в статье: R. V. G. Tasker, *The Gospel according to St. John* (*INT*, 1960), p. 11. Ср. также: V. Taylor, *The Gospels*, p. 106. В работе R. Schnackenburg, *John I*, pp. 75-104 исследователь, рассматривая проблему авторства Евангелия, принимает точку зрения, которую он называет "промежуточным" решением, поскольку этот библиист решительно отвергает авторство непосредственно апостола, но признает то, что автор был знаком с апостолом. Поддержку апостольского авторства можно найти в статье: E. K. Lee, *CQR* 167 (1966), pp. 292-302, который отмечает, что кумранские свидетельства сделали его более убедительным. Ср. также работу: N. E. Johnson, *CQR* 167 (1966), pp. 278-291. Н. Джонсон полагает, что апостол Иоанн Заведеев написал повествование о Страстях, а затем кто-то другой позже расширил его до Евангелия. Ср.: С. Н. Clergeon, "Le quatrieme evangile indique-t-il le nom de son auteur?", *Biblica* 56 (1975), pp. 545-549.

⁶³ *Die Geschichte des Rabbi Jesus von Nazareth* (1889).

⁶⁴ Еще один маловероятный кандидат на авторство - Иоанн Марк - был предложен Паркером: P. Parker, *JBL* 79 (1960), pp. 97-110. Однако в своей более ранней статье (*JBL* 75 (1956), pp. 303-314) Паркер выдвинул идею о втором, более позднем издании Евангелия, таким образом, трудно определить, как это сочетается с его предположением о Марке. Идея о том, что любимым учеником был Иоанн Марк, представляет собой дальнейшее развитие и поддержку предположения Паркера: L. Johnson, *ET* 77 (1966), pp. 157-168, но она была оспорена: D. G. Rogers, *ET* 77 (1966), p. 214.

⁶⁵ *The Fourth Gospel in the Early Church* (1943), pp. 38-39.

⁶⁶ Ср.: O. Cullmann, *The Johannine Circle* (1976). Кульман считает, что автор принадлежал к определенному течению в иудаизме, отличающемуся от учения остальных апостолов. Однако это мнение подверглось критике в работе: F.-M. Braun, "Le cercle johannique et l'origine du quatrieme evangile", *RHRP* 56 (1976), pp. 203-214. Автор критикует Оскара Кульмана за предположение о том, что Иисус Христос доверил наиболее глубокое откровение и свидетельство человеку, исповедующему учение, отличное от апостольского. Косвенную поддержку идеи Кульмана можно обнаружить в исследовании: R. A. Culpepper, *The Johannine School* (1975), который рассматривает гипотезу школы Иоанна сквозь призму древних школ вообще и приходит к выводу о том, что школа Иоанна представляла собой группу, ориентирующуюся на "любимого ученика". И. И. Гюнтер (J. J. Gunther, "The Elder John, Author of Revelation", *JSNT* 11 (1981), pp. 3-20) предполагает, что автором был пророк-учитель-апостол, исполняющий обязанности первосвященника и заступника, который был преемником апостола Иоанна, как лично, так и по взглядам.

⁶⁷ См.: R. Schnackenburg, *John I*, где автор, утверждая апостольское авторство, выделяет редакционные элементы в окончательном написании Евангелия. По его мнению все данные принадлежат Иоанну, но создали все книги Иоанна представители его школы. В некотором смысле слова Иоанн был "автором", но не "евангелистом". Это мнение

представляется чересчур запутанным определением авторства. Точнее было бы считать автора "очевидцем". Этот римско-католический взгляд на проблему сопоставим с мнением, выдвинутым в книге: R. E. Brown, *The Gospel according to John i-xii*, 1966), который предложил теорию пяти стадий формирования Евангелия, причем апостол Иоанн имеет отношение только к первой стадии. Апостольское участие в написании Евангелия представляется в данном случае незначительным. Другие доказательства в поддержку идентификации автора см.: D. E. H. Whiteley, "Was John written by a Sadducee?" *Aufstieg*, П, 25.3, pp. 2481-2505.

⁶⁸ HE, iii. 39.4.

⁶⁹ *The Gospel according to St. John* (1978), pp. 105 ff.

⁷⁰ См.: B. W. Bacon, *ZNTW* 26 (1927), pp. 197-198. Исследователь признает трудность интерпретации этой греческой фразы, однако он устраняет проблему предположением об исправлении текста, основанном на сирийском диалекте. Но текстуальные изменения такого уровня едва ли могут представлять собой удовлетворительную методику для решения проблем интерпретации. Относительно свидетельства Папия ср.: Morris, *Studies*, pp. 277-278 и R. E. Brown, *John I*, p. xci.

⁷¹ HE, iii, 39.6. Евсевий также цитирует молву, донесенную Дионисием, о том, что в Эфесе было две гробницы с именем Иоанн (HE, vii, 25.16). В критическом анализе утверждений Папия (C. S. Petrie, *NTS* 14 (1967), pp. 15-32) автор развивает мысль о том, что Евсевий не имел ввиду Иоанна Старца, а только уже упомянутого старца Иоанна, то есть апостола.

⁷² На основе веских доводов Бекон приходит к выводу о том, что концепция Иоанна Старца в эфесской теории является "весьма уязвимой для критики иллюзией" (B. W. Bacon, *Hibbert Journal*, 1931, p. 321). Моррис (Morris, *Studies*, p. 277) с одобрением приводит резкое опровержение теории Иоанна Старца в работе: A. H. N. Green-Armytage, *John Who Saw* (1952), p. 132. Наиболее полное обсуждение этой теории см.: C. K. Barrett, *John* (1978), pp. 105-109.

⁷³ Малочисленность позитивных данных по этой проблеме привела некоторых ученых к мнению о том, что Евангелие необходимо датировать временем незадолго до появления наиболее ранних точных свидетельств и ссылок на него. Так Шмидель (P. W. Schmiedel, *Enc. Bib.*, 1914, col. 2550) датирует Евангелие 170 годом от Р.Х. Ошибочность этого принципа критики была доказана последующими находками более древних фрагментов папирусов.

⁷⁴ См. подробное рассмотрение свидетельств равноапостольских отцов Церкви: J. H. Bernard, *op. cit.*, pp. Ixxi ff. Браун (F. M. Braun, *NTS* 4 (1958), pp. 119-124) предполагает, что до автора Послания Варнавы дошли отголоски проповеди Иоанна. Об отношении Климента Римского к Евангелию от Иоанна см.: M. E. Voismard (*KB* 55 (1948), pp. 376-387). Автор полагает, что Климент приводит не цитаты из Иоанна, а только общее впечатление о Книге.

⁷⁵ *Op. cit.*, p. Ixxvi.

⁷⁶ *The Fourth Gospel in the Early Church* (1943), p. 31.

⁷⁷ *The Gospel according to St. John* (1978), p. 111.

⁷⁸ Нанн (H. P. V. Nunn, *The Fourth Gospel*, 1946, p. 17), который считает, что свидетельство Диатессарона (Diatessaron) создает непреодолимое препятствие для тех, кто полагает, что Иустин Мученик не знал четвертого Евангелия, и подверг резкой критике Сандерса, игнорирующего этот факт.

⁷⁹ Ср.: W. von Loewenich, *Das Johannesverständnis im zweiten Jahrhundert* (1932).

⁸⁰ Ср.: C. H. Roberts, *An Unpublished Fragment of the Fourth Gospel* (1935).

⁸¹ Ср.: C. H. Dodd, *BJRL* 20 (1936), pp. 56-92 (опубликовано вновь в его работе: *New Testament Studies*, pp. 12-52).

⁸² С позиций этих данных Менсон (T. W. Manson (*Studies in the Gospels and Epistles*, 1962, p. 112) утверждает, что Иустин не мог цитировать Евангелие, так как не существовало доступных копий текста.

⁸³ HE, ii, 31.

⁸⁴ См. обсуждение этой проблемы: V. H. Stanton, *The Gospels as Historical Documents*, 1923, p. 239. Автор критикует Рендела Гарриса как сторонника мнения о том, что Гай был знаком с алоги (Alogi). Эти данные упускаются в современных исследованиях. Барретт (C. K. Barrett, *John* (1978), p. 114) упоминает об этом, но воздерживается от комментариев, mentions but does not discuss.

⁸⁵ HE, iii, 28.

⁸⁶ *Op. cit.*, p. 38.

⁸⁷ Обсуждение целей Иоанна см. в работе: C. K. Barrett, *The Gospel of John and Judaism* (1975), которая включает несколько эссе о целях написания и происхождении; J. A. T. Robinson, in *New Testament Studies* (ed. Batey, 1970), который рассматривает место назначения и цель Евангелия от Иоанна. Винд (A. Wind, "Destination and Purpose of the Gospel of John", *Nov. Test.* 14 (1972), pp. 26-69) изучает воззрения ван Унника, Робинсона и Малдера (van Unnik, Robinson, H. Mulder) и приходит к обобщающему выводу о том, что Евангелие от Иоанна имеет универалистские цели. См. также: J. W. Bowker, *NTS* 11 (1964-5), pp. 398-408; R. E. Brown, *John I*, pp. Ixvii-lxxix.

⁸⁸ Три важных манускрипта - Синайский, Ватиканский и Коредети (Koredethi) - приводят настоящее время вместо времени аорист (πιστευσθητε - pisteusyte). Такое прочтение может означать, что Евангелие подтверждалось существовавшей верой. Ср.: Barrett, *The Gospel according to St. John* (1978), p. 576. Додд (C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, p. 9) предполагает, что помимо исследований в области грамматики, представление Евангелия в целом подтверждает евангельскую, благовестническую цель.

⁸⁹ Эту цель можно сравнить с целью драматурга, который подбирает на глаз, для того чтобы убедить свою публику (ср.: C. M. Connick, *JBL* 67 (1948), pp. 159-169). См. также: C. F. D. Moule, *The Birth of the New Testament*, 1962, p. 94. Автор указывает, что цель Иоанна весьма индивидуалистична и заключается в ответе на вопрос: что я должен делать для того, чтобы спастись? (Ср. также его же статью в работе: E. Stauffer, *Festschrift, Donum Gratulatorium*, 1962, pp. 171-190 (опубликованную также в *Nov. Test.* 5, Fasc. 2-3), статья посвящена индивидуализму четвертого Евангелия).

⁹⁰ "The purpose of St. John's Gospel", *StEv* (1959), pp. 382-411.

⁹¹ Ср.: E. F. Scott, *The Fourth Gospel, its Purpose and Theology* (1908), pp. 182 ff.; G. H. C. Macgregor, *The Gospel of John* (MC, 1928), p. 367. Бультман (R. Bultmann, *Theology of the New Testament*) воздерживается от предположений или обсуждения значения ст. Ин. 20.31.

⁹² О христологии Евангелия от Иоанна см.: D. A. Carson, *Jesus and His Friends* (1986). Об использовании Иоанном слова "Мессия" см.: M. de Jonge, "Jewish Expectations about the "Messiah" according to the Fourth Gospel", *NTS* 19 (1972-3), pp. 246-270.

⁹³ *Hypotypeses*, цит. по: Eusebius, HE, vi, 14.7.

⁹⁴ *The Criticism of the Fourth Gospel* (1905), p. 71.

⁹⁵ Иное объяснение утверждению Климента дано Грантом (R. M. Grant, *JBL* 69 (1950), pp. 305-322), который считает, что Климент слово "духовный" воспринимал как "гностический" и считал, что цель Иоанна состояла в том, чтобы представить тайное учение Иисуса. Однако слово "гностический" явно вводит в заблуждение.

⁹⁶ *Johannes und die Synoptiker* (1926), pp. 87 f. Данная теория получила сильную поддержку в статье Вальтера Бауэра, обзорной по Евангелию от Иоанна: W. Bauer, in *TR*, n.f., I (1929), pp. 135-160.

⁹⁷ См.: W. F. Howard, *The Fourth Gospel in Recent Criticism*, 1955, ed. C. K. Barrett, p. 135. Автор справедливо считает теорию чересчур надуманной, хотя он сам полагает, что Иоанн иногда корректирует синоптические Евангелия (он ссылается, например, на последовательность событий и время помазания в Вифании или на датировку Тайной Вечери). Ср.: S. S. Smalley, *John*, pp. 122-124.

⁹⁸ См.: G. H. C. Macgregor, *JBL* 69 (1950), pp. 150-159. Автор утверждает, что Евангелие

отражает конфликт между иудаизмом и апостольским христианством. Упоминания иудеев, следовательно, представляют собой "примеры наоборот".

⁹⁹ Ср. прим. 39 к данной главе. Ср. также: Lord Charnwood, *According to St. John* (1925).

¹⁰⁰ Винсент Тейлор (V. Taylor, *The Gospels*, p. 98) предполагает, что писатель имел ввиду антагонизм, к которому он подводил своих читателей противопоставлением с иудейскими оппонентами, но остается неясным, каким путем автор собирался помочь читателю его решить. Грант (R. M. Grant, *JBL* 69 (1950), pp. 305-322) утверждает, что цель Иоанна состояла в том, чтобы истолковать по-новому миссию Иисуса как ниспровергающую иудаизм. Робинсон (J. A. T. Robinson, *NTS* 6 (1960), pp. 117-131) придерживается иной точки зрения и относит Евангелие к эллинистическому иудаизму. Из этого следует не полемика против евреев нехристиан, а обращение к иудейской диаспоре принять Христа. Моуль (C. F. D. Moule, *The Birth of the New Testament*, pp. 94-95) видит цель Иоанна в пересказе подлинного христианского предания (как в Ин. 9) в обстановке разрастающегося конфликта с иудеями. К вопросу о том, было ли Евангелие от Иоанна антиеврейским, см.: J. W. Bowker (*NTS* 11 (1965), pp. 398-408), который опровергает это мнение. Он указывает на то, что в этом Евангелии проводится различие между словом "евреи" и "фарисеи". Последние как правило враждебны Иисусу. Боукер заявляет, что Иоанн представляет одну из важнейших проблем, которая заключается в том, что на смену старому Израилю приходит совершенно отдельный новый Израиль. Однако см.: R. A. Whitacre, *Joharmine Polemic* (1982), где автор усматривает двойную полемику: против претензий оппонентов на их верность Моисею и Торе и против того, что они - дети Божьи.

¹⁰¹ См.: J. M. Bassler, "The Galileans: A Neglected Factor in Johannine Community Research", *CBQ* 43 (1981), pp. 243-257. Автор предполагает, что термин "галилеяне" (*Galilaeoi*) обозначает тех, кто принял Слово, а термин "иудеи" (*Ioudaioi*) - тех, кто Его отверг. Другой автор (D. M. Smith, "The Presentation of Jesus in the Fourth Gospel", *Interpretation* 31 (1977), pp. 367-378) считает, что община, из которой происходит Евангелие, откололась от синагоги. Ср.: E. Grasser, "Die antijudische Polemik im Johannesevangelium", *NTS* 11 (1964), pp. 74-90; ср. также: M. H. Shepherd, "The Jews in the Gospel of John. Another Level of Meaning", *ATR Suppl.* 3(1974), pp. 95-112.

¹⁰² Ср.: J. A. T. Robinson, "The Destination and Purpose of John's (jospel)", in *Twelve New Testament Essays*, pp. 107-125.

¹⁰³ J. Bowman, *The Fourth Gospel and the Jews. A Study in R. Akiba, Esther and the Gospel of John* (1975). Он трактует Евангелие как христианизированную Книгу Есфирь.

¹⁰⁴ Ср.: K. Bomhauser, *Das Johannesevangelium: eine Missionsschrift für Israel* (1928).

¹⁰⁵ Ср.: *ibid.*, pp. 158-167.

¹⁰⁶ *The Prophet-King* (1967).

¹⁰⁷ Ср.: E. D. Freed, "Samaritan Influence in the Gospel of John", *CBQ* 30 (1968), pp. 580-587; *idem*, "Did John write his Gospel partly to win Samaritan Converts?", *Nov. Test.* 12 (1970), pp. 241-256. См.: J. B. Purvis, "The Fourth Gospel and the Samaritans", *Nov. Test.* 17 (1975), pp. 161-198. Последний автор также предполагает, что Самария выступает в Евангелии в качестве места действия, особенно в связи с Моисеевым благочестием. См. также приложение Спиро (A. Spiro) в работе: J. Munck, *The Acts of the Apostles* (1967), в которой он выступает с идеей самарийского происхождения Стефана.

¹⁰⁸ Ср.: R. H. Strachan, *The Fourth Gospel* (1941), pp. 44 f. С другой стороны см.: J. D. G. Dunn, *NTS* 17 (1971) pp. 328-338, где автор думает, что Ин. 6 является определенно анти-докетическим. Линдарс (B. Lindars, *John*, pp. 61-63) считает, что антидокетизм был привнесен в более позднюю редакцию Евангелия.

¹⁰⁹ Ср.: F. C. Grant. *The Gospels, their Origin and Growth*, pp. 163 ff.

¹¹⁰ Ср.: E. F. Scott, *The Fourth Gospel*, pp. 86-103. Против этого мнения см.: Smalley, *John*, pp. 132-136.

¹¹¹ Комментарии Бультмана исходят из данной позиции. Ср. также: *Theology of the New Testament*, P (1955). Концепция Бультмана по отношению к этому Евангелию подверглась

резкой критике: E. Percy, *Untersuchungen über den Ursprung der johannischen Theologie* (1939).

¹¹² Сторонником идеи гностического фона Евангелия является Кеземан (E. Kasemann, *The Testament of Jesus*, 1968), который усматривает ссылки на него в Ин. 17. Кеземан не считает дела или речи сколько-нибудь историческими. Он полагает, что автор Евангелия был озабочен распространением наивного докетизма, у автора Кеземан также обнаруживает гностический уклон. Он утверждает, что Книга попала в канон по ошибке. Идея гностической проблемы Кеземана основывается на его собственной интерпретации Ин. 1.14 и на его стремлении обнаружить в Евангелии сектантский тип благочестия. Однако как Борнкамм (G. Bornkamm, *En Th 28* (1968), pp. 8-25), так и Деллинг (G. Delling, *ThLZ 93* (1968), cols. 38^0) протестуют против теории Кеземана о наивном докетизме. Борнкамм считает, что повествование о прощании Иисуса с учениками сфокусировано не на образе славы Иисуса, как считает Кеземан, а на смерти Иисуса. Мартин (J. P. Martin, *SJT* (1964), pp. 332-343) также ссылается на гностицизм при обсуждении истории и эсхатологии отрывка Ин. 11.1-44. Он видит в притче о Лазаре и богаче не только решение проблемы отсрочки эсхатологических событий (*parousia*), но также и проблемы смерти. Эта проблема была вызвана равнодушием гностиков к смерти. Возможно, на отборе данных Иоанном оказал влияние зарождающийся гностицизм, однако это не означает, что подобные гностические тенденции послужили *Sitz im Leben* -культурно-историческим контекстом зарождения материалов всего Евангелия.

¹¹³ *The Interpretation of the Fourth Gospel* (1953). См.: p. 9.

¹¹⁴ Необходимо отметить, несмотря на то, что Ч. Г. Додд придает основное значение эллинистическим параллелям, он также принимает во внимание и семитские параллели. В действительности он трактует Евангелие как самый выдающийся образец произведения древнегреческой и семитской мысли из всей литературы того периода (см. его книгу: *The Authority of the Bible*, 1938, p. 200). Более того, он рассматривает раввинистическую традицию как параллельную эллинизму среду (*milieu*) в интерпретации Евангелия (ср.: *The Interpretation of the Fourth Gospel*, pp. 3 ff.). В своей более поздней книге *Historical Tradition in the Fourth Gospel* Додд признает, что ядро Евангелия составило палестинское предание, хотя он и продолжает придерживаться мнения о решающем влиянии эллинизма. Брендон (S. G. F. Brandon, *The Fall of Jerusalem and the Christian Church*, 1957) придерживается сходной точки зрения, хотя и исходя из совершенно других посылок, так как он отстаивает мнение о том, что Иоанн показывает примирение иерусалимского христианства ап. Павла и эллинистического христианства, между которыми до этого были противоречия (ср. также: H. C. Snape, *HTR 47* (1954), pp. 1-14). Выделению эллинистического фона Евангелия со времен Додда уделяется все меньшее внимание, хотя он и не игнорируется совсем. Ср.: Lindars, *John* (1982), pp. 38-42; C. K. Barrett, *John* (1978), pp. 38-41; R. Kysar, *Aufstieg II. 25.3.*, p. 2421.

¹¹⁵ Особ. см. эссе: W. F. Albright, "Recent Discoveries in Palestine and the Gospel of St. John", in *The Background of the New Testament and its Eschatology* (ed. W. D. Davies and D. Daube, 1956), pp. 153-171. Ср. также: F. M. Cross, Jr. (*The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies*, 1961, pp. 206 ff.), который утверждает, что ап. Иоанн сохранил первоначальное и аутентичное иерусалимское предание, а также статью Робинсона: J. A. T. Robinson, "The New Look on the Fourth Gospel", in *StEv*, pp. 338-350.

¹¹⁶ *Op. cit.*, p. 175, ср. прим. 36 к данной главе. Ср. также: M. Burrows, *More Light on the Dead Sea Scrolls* (1958), p. 129.

¹¹⁷ "Qumran and the Origin of the Fourth Gospel", *Nov. Test.* 4 (1960), pp. 6-25.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 24. В противовес теории доминирующего эллинистического влияния можно сослаться на мнение А. Дж. Хиггинса (A. J. V. Higgins, *VJRL 49* (1967), pp. 363-386), который утверждает, что те разделы Иоанна, которые обнаруживают арамейские тенденции, ближе всего по стилю соотносятся с кумранскими текстами. Автор считает, что это удостоверяет подлинность материалов изречений у Иоанна.

¹¹⁹ Наиболее полное рассмотрение проблемы манускриптов Мертвого моря в связи с Евангелием от Иоанна см.: L. L. Morris, *Studies*, pp. 321-358. Ср. также: R. Schnackenburg, *John I*, pp. 128-135.

¹²⁰ Ср.: S. S. Smalley, *John*, pp. 124-125, который опровергает мнение о том, что Иоанн представлял эллинизированное христианство, так как это предполагает, что Евангелие было предназначено для посторонних духу христианства людей, что он считает невозможным. Баррет (C. K. Barrett, *John* (1978) p. 136) признает современное направление исследований, нацеленное против идеи эллинистической основы Евангелия, однако утверждает, что его нельзя считать исключительно еврейским.

¹²¹ Отстаивание этого взгляда см.: W. Baldensperger, *Die Prolog des vierten Evangeliums*, 1898. Автор находит следы полемики против Иоанна Крестителя во всем Евангелии, ср. комментарии его точки зрения: W. F. Howard, *The Fourth Gospel in Recent Criticism* (1955), pp. 57-58. Мнение Бальденшпергера получило поддержку в работах: R. H. Strachan, *The Fourth Gospel* (1941), pp. 109-110, и W. Bauer, *Das Johannesevangelium* (1925), pp. 14 ff. Последний автор ссылается на мандейскую литературу в честь Иоанна.

¹²² Обсуждение сообщений об Иоанне Крестителе синоптиков и Иоанна см. в статье: J. A. T. Robinson, "Elijah, John and Jesus", *NTS* 4 (1958), pp. 263-281.

¹²³ Робинсон (Robinson, *op. cit.*, p. 279 n. 2) подвергает сомнению существование этой умозрительной секты и настаивает на пересмотре бытующей точки зрения. Браун (R. E. Brown, *John*, pp. Ixvii-lxx) принимает мнение о том, что евангелист Иоанн выступил с апологетикой против сектантов Иоанна Крестителя, поскольку, очевидно, автор был высокого мнения об Иоанне Крестителе. Однако см.: S. S. Smalley, *John*, pp. 125-128. Последний автор считает, что это мнение ничуть не способствует объяснению цели Евангелия.

¹²⁴ Более подробное рассмотрение этого взгляда см.: W. F. Howard, *Christianity according to St. John* (1943), pp. 143-150. Исследователь считает, что в противовес всем языческим интерпретациям таинств того времени "там [в Евангелии от Иоанна - прим. перев.] содержится свидетельство жизни Церкви и ее священной тайны" (ср.: p. 149). Ср.: K. Matsunaga, "Is John's Gospel Anti-Sacramental? - A new Solution in the Light of the Evangelist's Milieu", *NTS* 27 (1981), pp. 516-524. Ср. также: R. W. Paschal, "Sacramental Symbolism and Physical Imagery in the Gospel of John", *TynB* 32 (1981), pp. 151-156, который критикует как подходы, чрезмерно выделяющие таинства, так и подходы, отрицающие таинства в Евангелии от Иоанна, Баррет (C. K. Barrett, *Essays on John* (1982), pp. 80-97) отрицает наличие какой-либо полемики у Иоанна относительно таинств.

¹²⁵ Иеремиас (J. Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus*, англ. пер. 1955, pp. 72-87) придерживается совершенно иной интерпретации и утверждает, что автор сознательно опускает данные во избежание того, чтобы священная формула не стала известна язычникам (например, как часть "тайного учения" (*discipline arcana*) церкви).

¹²⁶ Некоторые ученые обнаруживают множество других скрытых указаний на таинства. Например, Оскар Кульман видит намеки на таинства в Ин. 1.29, 36, в насыщении народа, в притче о вине, в чуде в Кане Галилейской, в омовении ног Иисусом, в крови и воде из ран Христа, а также в других отрывках (см.: *Early Christian Worship*, англ. пер. 1953, pp. 37 ff.). Другие исследования в данном направлении см.: C. K. Barrett, *The Gospel according to St. John* (1978), pp. 82-85; W. Bauer, *op. cit.*, pp. 95 ff. Одна из первых интерпретаций Евангелия с позиций рассмотрения его происхождения от лекционарий (богослужебных чтений) связывала чудо исцеления расслабленного и слепого с таинством крещения: Sir E. C. Hoskyns and F. N. Davey, *The Fourth Gospel* (1947), pp. 363 f. Некоторые исследователи признают наличие в Евангелии указаний на таинства, но считают их редакционными вставками (ср.: E. Lohse, "Wort und Sakrament in Johannesevangelium", *NTS* 7 (1961) pp. 110-125, который относит отрывки 19.346; 3.5 и 6.516-58 к деятельности редактора Евангелия; ср.: J. Jeremias, *ZNTW* 44 (1952-3), pp. 256-257, а также критику его статьи: G. Vomkamm, *ZNTW* 47 (1956), pp. 161-169, ср. также: W. Michaelis, *Die Sakramente im Joh.*

1946). См.: Smalley, John, pp. 128-130, который высказал мнение о том, что Иоанна вряд ли заботила проблема таинств.

¹²⁷ The Apostolic Preaching and its Developments - 1944), pp. 65 ff".

¹²⁸ Для изучения эсхатологии ал. Иоанна см.: L. van Hartingsveld, Die Eschatologie des Johannesevangeliums (1962). Защиту традиционного взгляда см.: D. E. Holwerda, The Holy Spirit and Eschatology in the Gospel of John. A Critique of Rudolf Bultmann's Present Eschatology (1959). Бультман (Bultmann, ThLZ 87 (1962), cols. 5-8) усмотрел в точке зрения Хольверда недопонимание его термина "экзистенциальный". Однако во многом можно согласиться с Хольвердом, в частности в том, что Бультман весьма субъективен. Ср. подробное рассмотрение теорий редакций, отрицающих эсхатологию будущего: R. E. Brown. The Gospel according to John i-xii (1966), pp. XXrV-CCCCGC, 219-221. О мнении Бультмана см.: D. M. Smith, Jr., The Composition and Order of the Fourth Gospel (1965), pp. 134 ff, 217 ff. См. также: Smalley, John, pp. 130-132. Автор убедительно показывает, что Иоанн намеренно соединяет настоящее и будущее.

¹²⁹ A. Guilding, The Fourth Gospel and Jewish Worship (1960), p. 57. Хотя эта теория и вызвала значительный интерес, она все же не избежала критики. Моррис (L. Morris, The New Testament and the Jewish Lectionaries, 1964) доказывает, что в I в. от Р.Х. у нас нет адекватных данных об иудейских лекционариях (богослужебных чтениях), на чем базируется точка зрения, выдвинутая в работе: P. Wernberg-Moller, JSemS 10 (1965), pp. 286-288. Ср. также: M. Barth, JR 42 (1962), pp. 65 f. Генхен отвергает теорию Гилдинга по разным соображениям: E. Haenchen, ThLZ 86 (1961), cols. 670-672. Он отрицает воззрение о том, что Иоанн представляет поучения, принятые в синагогах.

¹³⁰ Ср.: W. H. Raney, The Relation of the Fourth Gospel to the Christian Cultus (1933).

Исследователь выделяет следующие отрывки, в которых он усматривает характерные черты структуры гимнов и псалмов: Ин. 1-18; 3.14-21, 31-36; 10.1-18, а также поучения в гл. 14-16 и молитву в гл. 17. Он полагает, что эти отрывки были предназначены для исполнения церковным хором. Другие отрывки (5.19-47; 6.32-58; 8.12-20, 21-30, 31-58; 10.25-38; 12.20-36, 44-50; 13.12-30, 31-35), состоящие из повествований, читались нараспев.

¹³¹ Ср.: C. F. Burney, The Poetry of our Lord (1925).

¹³² См.: S. S. Smalley, John, pp. 136-138, который считает это мнение неправдоподобным.

¹³³ The Text of the Greek Bible (1949), p. 75.

¹³⁴ Ср.: C. K. Barrett, op. cit, p. 110.

¹³⁵ Несмотря на то, что дебаты по поводу взаимосвязи Папируса Эгертона 2 и Евангелия от Иоанна до сих пор не утихают, существуют веские основания полагать, что Евангелие от Иоанна опиралось на этот папирус (ср.: C. H. Dodd, Historical Tradition in the Fourth Gospel, p. 328 n. 2, который допускает, по крайней мере, заимствование фрагмента I папируса. Ср. также комментарий: C. K. Barrett, op. cit., p. 110). Ф. Баур и тюбингенская школа датируют Евангелие от Иоанна последней четвертью Р в. от Р.Х., игнорируя многочисленные внешние данные. Ученые последовательно относили Евангелие приблизительно к 135 г. от Р.Х., как, например, Шмидель (P. Schmiedel, art, "John, Son of Zebedee", in Enc. Bib., 1914, col. 2551), который датирует Евангелие временем после восстания Бар-Кобы в 135 г. от Р.Х. Он считает, что ссылка на это восстание содержится в Ин. 5.43. Эту позицию впервые поддержал Мейер (E. Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums, I, 1921, pp. 310-340), однако он же ее подверг критике два года спустя в томе III этой же работы (p. 650). Сейчас на эту идею смотрят, как на "курьез критики" (цит. по: Vincent Taylor, The Gospels, p. 84 h. 2). Еще один вариант поздней датировки был предложен в работе: H. Delafosse, Le Quatrième Evangile, 1925. Автор предполагает, что Евангелие написал Маркион (ок. 135 г.) и переработал ортодоксальный писатель (ок. 170 г.). Ср. комментарии: Howard, The Fourth Gospel in Recent Criticism, p. 89.

¹³⁶ Например, Сандерс (J. N. Sanders, The Fourth Gospel in the Early Church, 1943, pp. 12 ff.) признает, что одна и та же теологическая традиция лежала в основе обоих произведений,

однако не соглашается с тем, что Игнатий знал Евангелие.

¹³⁷ Ср.: С. Maurer, *Ignatius von Antiochien und das Johannevangelium* (1949). Ср. также дискуссию: F.-M. Braun, *Jean le Theologien* (1959), pp. 262-282.

¹³⁸ Ученые, которые даже не признают свидетельства Игнатия, предлагают датировать Евангелие временем около 100-110 гг., как, например, Сандерс (Sanders, *op. cit.*, p. 45) или Додд (С. Н. Dodd, *BJRL* 20 (1936), pp. 56-92, перепечатано в его работе: *New Testament Studies*, pp. 12-52). В своей более поздней книге (*Historical Tradition in the Fourth Gospel*, p. 424) Додд приводит более раннюю датировку: около 100 г., причем он склонен считать, что Евангелие было написано скорее всего до этой даты.

¹³⁹ Робинсон (Robinson, *Redating*, pp. 256-258) указывает на неубедительность внешних данных в проблеме датировки Евангелия от Иоанна.

¹⁴⁰ Например, J. Reville, *Le Quatrieme Evangile, son Origine et son Valeur historique* (1901), а также: A. Loisy, *Le Quatrieme Evangile, deuxieme edition refondue: Les Epitres dites de Jean* (1921), оба автора на этом основании датируют Евангелие 125 годом. Ср. также: E. F. Scott, *The Fourth Gospel, its Purpose and Theology*, 1908, p. 103, который высказал мнение о том, что Иоанн писал в "период примирения" ортодоксального христианства и гностицизма накануне непримиримого конфликта. В последнее время большинство исследователей не принимают датировки Евангелия вторым веком.

¹⁴¹ См.: E. R. Goodenough *JBL* 64 (1945), pp. 164-165. Автор полагает, что 1 Послание Иоанна не имеет никакого отношения к докетизму и, следовательно, не требует поздней датировки. Более подробное рассмотрение датировки этого Послания см. в разделе VI гл. 23 данной книги.

¹⁴² Грант (R. M. Grant, *A Historical Introduction to the New Testament* (1963), p. 155) подвергает сомнению самую возможность датировки Евангелия от Иоанна временем либо до синоптических Евангелий, либо после них. Это мнение представляет собой значительный отход от общепринятой точки зрения. Обоснование ранней датировки см.: W. Gerickte, *ThLZ* 90 (1965), cols. 807-820, который предполагает, что Евангелие от Иоанна было написано раньше Матфея и Луки. Герикте предлагает датировать это Евангелие 68 годом, что ставит его по древности вровень с Евангелием от Марка. Один из его аргументов состоит в том, что он видит в отрывке Ин. 5.43 ("а если иной придет во имя свое") указание на Нерона.

¹⁴³ Мартин (R. P. Martin, *Foundations*, I (1975), p. 282) продолжает датировать Евангелие 100 годом.

¹⁴⁴ *The Structure and Message of St. John's Gospel* (1928).

¹⁴⁵ *Ibid.*, pp. 225 ff.

¹⁴⁶ Работа Эдвардса (H. E. Edwards, *The Disciple Who Wrote These Things*, 1953) посвящена исследованию этого аспекта.

¹⁴⁷ Обобщение подобных точек зрения см.: R. Kysar, *The Fourth Evangelist*, pp. 167-168.

¹⁴⁸ См. основных сторонников этой позиции: L. Morris, *Studies*; F. L. Cribbs, "A Reassessment of the Date of the Origin and the Destination of the Gospel of John", *JBL* 89 (1970), pp. 39-55, который полагает, что Евангелие было написано образованным христианином-евреем из Иудеи в период 50-х - 60-х гг.; а также: G. A. Turner, "The Date and Purpose of the Gospel of John", *Bulletin of the Evangelical Theological Society* 6 (1963), pp. 82-83, который отстаивает датировку до 70 г.

¹⁴⁹ *Redating*, pp. 254-311. Ср. также: L. L. Morris, *Studies*, pp. 283-292, который допускает возможность датировки до 70 г.

¹⁵⁰ В своей посмертной публикации Дж. А. Т. Робинсон (Robinson, *The Priority of John*, 1985) подверг тщательному исследованию многочисленные детали для того, чтобы обосновать эту точку зрения. Он высказывает сомнение относительно тех предположений, которые считались непреложной истиной.

¹⁵¹ См.: *Redating*, p. 273, где Дж. А. Т. Робинсон цитирует выводы Д. Р. Хеера относительно данной проблемы.

¹³² См.: M. de Jonge, "The beloved disciple and the date of the fourth gospel", in *Text and Interpretation* (ed. Best and Wilson), pp. 99-114. Автор критикует мнение Робинсона о том, что любимый ученик и апостол Иоанн - одно и то же лицо. Он утверждает, что дата написания Евангелия до 70 г. недоказуема и менее вероятна, чем время после 70 г. Еще более приблизительная датировка второй половиной I в. от Р.Х. приводится в работе: J. R. Michaels, John (1984), p. XXIX.

¹⁵³ Вдобавок к упомянутому выше мнению Берча можно сослаться на работу: С. Spicq, *L'Épître aux Hébreux* (1952), pp. 109-138. Он рассматривает проблему автора Послания к Евреям в свете катехизиса Иоанна и приходит к выводу, что автор Послания знал Писания Иоанна и испытал их влияние. Ср. также аргументы Додда в пользу различия между трудами Иоанна до 70 г. и последующими публикациями Евангелия от Иоанна: С. Н. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*.

¹⁵⁴ См. обсуждение в пункте Е раздела III данной главы. Как Хантер (A. M. Hunter, ET 71 (1959-60), pp. 164-167), так и Миттон (C. L. Mitton, ET 73 (1961-2), pp. 19-22) склонялись к более ранней датировке, чем 100 г. Хантер датировал Евангелие 80 г. или даже десятилетием раньше.

¹³⁵ Ср.: E. R. Goodenough, JBL 64 (1945), pp. 145-182 (особ.: pp. 166 ff.).

¹⁵⁶ Эдварде связывает написание Евангелия с бегством христиан в Пеллу (H. E. Edwards, *op. cit.*, pp. 129-130). См.: С. С. Tarelli, "Clement of Rome and the Fourth Gospel", JTS 48 (1947), pp. 208-209. Автор подсчитал, что Евангелие было уже издано до 70 г. Ср. мнение Гарднер-Смита о том, что Евангелие от Иоанна могло быть написано одновременно с Евангелием от Марка: P. Gardner-Smith, *St. John and the Synoptic Gospels*, 1938, pp. 93 ff. Грант (R. M. Grant, *op. cit.*, pp. 159 f.) датирует это Евангелие временем сразу после 70 г. на том основании, что автор стремился предложить находящимся в кризисе иудейским сектантам христианскую веру, и если они были связаны с общиной у Мертвого моря, то создание Евангелия относится к периоду после 68 г., когда эта община была разрушена.

¹⁵⁷ Теодор Цан (T. Zahn, INT III (1909), p. 347) цитирует Вендта (H. N. Wendt, *Lehre Jesus I* (1886), pp. 215-342), поддерживая его точку зрения.

¹⁵⁸ Так см.: R. E. Brown, *John I*, pp. XXIV-CCGC, ХСУШ-СП. Робинсон (J. A. T. Robinson, *Redating*, p. 271), комментируя теорию Брауна, указывает, что интервал приблизительно в 25 лет, предложенный Брауном для всех стадий формирования Евангелия, делает бессмысленным сами стадии, так как вся Книга могла быть написана в течение жизни одного поколения. См. также: R. E. Brown, *The Community of the Beloved Disciple* (1979), где он рассматривает проблему места написания Евангелия и Посланий Иоанна.

¹⁵⁹ См.: H. S. Holland, *The Fourth Gospel* (1923). Автор обосновывает свой главный аргумент относительно характера Евангелия от Иоанна тем, что синоптические Евангелия оставили много проблем открытыми, эти проблемы разрешает Иоанн. Иными словами говоря, синоптические Евангелия требовали разъяснений, предложенных четвертым Евангелием.

¹⁶⁰ О взаимосвязи Иоанна и синоптиков см.: R. E. Brown, *New Testament Essays* (1967), pp. 192-216; L. L. Morris, *Studies in the Fourth Gospel* (1969), pp. 15-63; F. Neirynck, *Jean et les Synoptiques* (1979).

¹⁶¹ Подробности см.: С. К. Barrett, *The Gospel according to St. John* (1978), pp. 42 ff. Ср. также: С. Blomberg, *The Historical Reliability of the Gospels* (1987), pp. 156-159.

¹⁶² См. сжатое и доступное обсуждение этой проблемы: E. B. Redlich, *An Introduction to the Fourth Gospel* (1939), pp. 56 ff. Ср.: Blomberg, *op. cit.*, pp. 162 ff.

¹⁶³ Редлих (Redlich, *op. cit.*, p. 57) верно указывает на то, что подобное намерение противоречило бы основной цели автора: утвердить веру в Иисуса Христа.

¹⁶⁴ *Op. cit.*, pp. 51-52.

¹⁶⁵ Большинство ученых согласны, что в главе Ин. 6 устанавливается таинство евхаристии. Ср. краткий обзор различных точек зрения: A. Correll, *Consummatum Est* (1958), pp. 63 ff. Он утверждает, что Иоанн не мог ввести повествования об учреждении евхаристии до

смерти Иисуса. См. иной подход к этой проблеме в разделе III данной главы.

¹⁶⁶ Подобную интерпретацию Ин. 6 см.: V. F. Westcott, *The Gospel according to St. John* (1887), p. 113, а также: A. Plummer, *The Gospel according to St. John* (1900), pp. 152-154.

¹⁶⁷ В качестве объяснения тому, что синоптики опускают происшествие с Лазарем, предлагается мнение, что во времена синоптиков Лазарь был еще жив и евангелисты не упоминают об этом по вполне понятным соображениям осторожности (было неизвестно, умрет ли Лазарь достойным притчи о нем и воскресения Иисусом Христом). Но скорее всего объяснение кроется в разных целях у различных авторов. Сандерс (J. N. Sanders, *NTS I* (1954), p. 34) полагает, что в молчании синоптиков нет ничего сверхъестественного, так как они приводят другие повествования о воскресениях из мертвых.

¹⁶⁸ Ср.: E. B. Redlich, *op. cit.*, pp. 60 ff. Автор считает, что воскресение Лазаря послужили **поводом, а не причиной** ареста Иисуса Христа.

¹⁶⁹ Ср.: A. J. V. Higgins, *The Historicity of the Fourth Gospel* (1960), p. 48. Браун (R. E. Brown, *John I*, p. 118) высказал мнение, что Иоанн вставил повествование об очищении храма позже происшествия с Лазарем в тексте перед ним, так как ссылка на Пасху встречается еще раньше (в гл. Ин. 2). Р. Т. Франс (R. T. France, *VE 16* (1986), pp. 40-43) указывает, что основное противоречие могло проходить красной нитью через все повествование только в том случае, если оно предполагало бы какую-либо хронологическую последовательность, которую он отрицает.

¹⁷⁰ С. Н. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, pp. 366-387. Ср. также его же статью: "The portrait of Jesus in John and the Synoptics", in *Christian History and Interpretation* (1967), pp. 183-198.

¹⁷¹ На это указывается в работе: J. Drummond, *An Inquiry into the Character and Authorship of the Fourth Gospel*, 1903, pp. 17 ff., подробный список этих изречений см.: Howard, *The Fourth Gospel in Recent Criticism*, p. 306.

¹⁷² Линдарс (B. Lindars, *JSNT 13* (1981), pp. 83-101) признает подлинность некоторых схожих с синоптическими изречений в четвертом Евангелии.

¹⁷³ *The Gospel according to St. John* (1978), p. 26.

¹⁷⁴ Ср.: W. A. Meeks, "Galilee and Judea in the Fourth Gospel", *JBL 85* (1966), pp. 159-169.

¹⁷⁵ Ср.: M. Meinertz, *Einleitung*, p. 233.

¹⁷⁶ К дискуссии об отношении главы Ин. 6 к данным синоптиков см.: P. W. Vamett, *GP 6*, pp. 273-297, который утверждает, что эта глава не связана с Мк. 6.

¹⁷⁷ Даже еврейские ученые, такие как Абрахаме (I. Abrahams, *Studies in Pharisaism and the Gospels*, 1, 1917, p. 12), считают, что учение Иоанна сохранило подлинные аспекты изречений и поучений Иисуса Христа, которые были опущены у синоптиков. Ср. также: F. C. Burkitt, *The Gospel History and its Transmission*, pp. 239 ff.; Drummond, *op. cit.*, pp. 35 ff. См.: W. H. Raney, *The Relation of the Fourth Gospel to the Christian Cultus*, 1933, pp. 71 ff. Автор утверждает, что большинство дискурсивного материала (изречения, поучения, высказывания и т. п.) у Иоанна представляет собой христианские гимны и прозу, и если эта теория верна, то она могла бы предоставить прекрасное объяснение различиям между Иоанном и синоптиками в формах учения Христа. Он проводит различие между тем, что он называет продолжительными гимнами и прозой Иоанна, и отдельными поэтическими вставками синоптиков (ср. аргументированную критику его точки зрения: С. F. Vumeu, *op. cit.*, pp. 69-70). Скорее всего Учитель мог излагать как первое, так и второе. Другую теорию, которая касается только литературных форм диалогов, предложил Додд (С. Н. Dodd, *BJRL 37* (1954-5), pp. 54-67), который усматривает в них следы эллинистических религиозных и философских диалогов. По мнению Додда евангелист должен был быть прекрасным литератором, передавшим все особенности поучений Иоанна.

¹⁷⁸ Ср. дискуссию: R. H. Strachan, *The Fourth Gospel* (1941), pp. 15-26.

¹⁷⁹ Обоснование повторения повествования об очищении храма см.: R. V. G. Tasker, *The Gospel according to St. John* (1960), p. 61.

¹⁸⁰ Типичным представителем подобных подходов является Баррет: С. К. Barrett, *op. cit.*, p.

195 f. Он разделяет мнение о том, что Иоанн опирался на писание Марка, что делает двойное повествование об очищении храма необоснованным.

¹⁸¹ Ср.: R. T. France, VE. 16 (1986), pp. 4(ИЗ).

¹⁸² Ср.: V. F. Meyer, *The Aims of Jesus* (1979), pp. 168-170, 197-202; E. P. Sanders, *Jesus and Judaism* (1985), pp. 61-71. Они подчеркивают, что подобный провокационный акт мог привести к концу земного служения Иисуса.

¹⁸³ Ср: Higgins, *The Historicity of the Fourth Gospel* (1960), p. 44. Баррет (Barrett, op. cit, p. 163) считает, что изменение позиции вызвано скорее богословскими, чем хронологическими мотивами. Ср. также: J. H. Bernard, *St. John*, I pp. 86 ff., который является сторонником хронологии синоптиков. Другой автор (C. J. Cadoux *JTS* 20 (1919), pp. 311 ff.) предпочитает порядок изложения Иоанна. Менсон (T. W. Manson, *The Cleansing of the Temple*, *BJRL* 33 (1951), pp. 271 ff.) датирует очищение храма по Марку шестью месяцами до начала Страстей.

¹⁸⁴ Обсуждение происшествия с Лазарем см. выше в данном разделе.

¹⁸⁵ T. Cottam, *The Fourth Gospel Rearranged* (1952), pp. 47 ff.

¹⁸⁶ Редлих (E. B. Redlich, *An Introduction to the Fourth Gospel*, 1939, pp. 68 ff.) кратко описывает эти подробности. Ср. также: J. A. T. Robinson, *The Priority of John* (1985), pp. 123-157.

¹⁸⁷ Если допустить, что теория о необходимости поменять местами главы 5 и 6 верна (см. обсуждение этой теории в разделе VI данной главы), то придется пересмотреть длительность периода служения Иисуса Христа у Иоанна. Ср. также мнение о том, что служение длилось два года, основанное на подобном расположении материала: E. F. Sutcliffe, *A Two Year Public Ministry* (1938), особ. pp. 84 ff.

¹⁸⁸ Ср.: Higgins, op. cit., pp. 30-31.

¹⁸⁹ Ср.: V. Taylor, *The Gospel according to St. Mark*, p. 666.

¹⁹⁰ См.: A. J. B. Higgins, *The Lord's Supper in the New Testament*, 1952, pp. 17 ff. Он предпочитает описание синоптиков данным Иоанна, значительно преуменьшая вес вышеперечисленных возражений. Ср. статью того же автора: "The Origins of the Eucharist", *NTS* I (1954-5), pp. 200-209. Собственная точка зрения Хиггинса заключается в том, что ал. Иоанн датировал известные события более ранним временем, руководствуясь богословскими соображениями. Это вызвало еще более резкие возражения Иеремиаса: J. Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus* (1955), pp. 49-57.

¹⁹¹ Отрицательная критика XIX века отвергла историчность Евангелия от Иоанна, что неизбежно повлекло за собой предубеждение против достоверности каких бы то ни было сведений Иоанна вообще. Краткий обзор критических подходов к Иоанну в XIX в. см.: H. W. Watkins' *Vampton Lectures, Modern Criticism considered in its relation to the Fourth Gospel* (1890). Описание постепенного изменения отношения к Евангелию в начале нашего столетия см.: W. F. Howard, *The Fourth Gospel in Recent Criticism*, pp. 128 ff., pp. 164 ff.

¹⁹² "La date de la dernière Cène", *RHR* 146 (1954), pp. 140-173; *La Date de la Cène* (1957) (англ. пер.: *The Date of the Last Supper* (1965); "Jesus et le calendrier de Qumran", *NTS* 7 (1960), pp. 1-30. Ср. также: E. Ruckstuhl, *Chronology of the Last Days of Jesus* (1965); J. A. Walter, "The Chronology of Passion Week", *JBL* 77 (1958), pp. 116-122.

¹⁹³ На это указывается в работе: D. Barthelemy, *VT* 3 (1953), pp. 250-264. Это мнение получило поддержку: J. T. Milik, *Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judaea* (1959), pp. 107-113. Ср. также: J. Morgenstern, *VT* 5 (1955), pp. 34-76. О значении кумранских данных для этой проблемы ср.: J. Blinzler, *ZNTW* 49 (1958), pp. 238-251; J. Jeremias, *JTS*, n.s., 10 (1959), pp. 131-133.

¹⁹⁴ Мэтью Блек (M. Black, *The Scrolls and Christian Origins*, 1961, p. 200) ссылается на Вавилонский Талмуд (*Babylonian Talmud*, Pes. iv. 5 ff.). Ср. дискуссию: B. Gartner, *John 6 and the Jewish Passover* (1959). См. также: H. W. Hoehner, *Chronological aspects of the Life of Christ* (1977), pp. 65-71. Автор полагает, что разница в исчислении времени между галилейским и иерусалимским календарем была вызвана разницей в отсчете суток,

галилейские сутки начинались и заканчивались восходом, определяемым визуально. Ср. также: R. T. Beckwith, EQ43 (1971), pp. 218-227.

¹⁹⁵ Op. cit., p. 201. Ср. также: E. Stauffer, *Jesus and His Story*, pp. 94-95, который утверждает, что обвиненному в ереси Иисусу было официально запрещено вкушать пасхальную пищу.

¹⁹⁶ А. Дж. Б. Хиггинс (A. J. B. Higgins, *The Historicity of the Fourth Gospel*, pp. 61-62) подверг критике теорию Жобера (Mile Jaubert) по двум причинам. Во-первых, ессенская и иерусалимская Пасхи выпадают на одну и ту же неделю один раз в тридцать лет, и, следовательно, их совпадение может быть не более, чем предположением. Кроме того не осталось никаких свидетельств в пользу того, что Иисус придерживался ессенского календаря. Во-вторых, данные Жобера о раннехристианской практике совершать Вечерю Господню по вечерам во вторник Хиггинс считает недостоверными, так как из этого следует произвольное установление дня Причастия. Нельзя игнорировать мнение другого критика теории Жобера Иеремиаса, который считает, что теория выглядит более внушительной, чем достоверной: J. Jeremias, *JTS* 10 (1959), pp. 131 ff. Ср.: idem, *Eucharistic Words*, pp. 24-25.

¹⁹⁷ См. статью: A. Gilmore, "The Date and Significance of the Last Supper", *SJT* 14 (1961), pp. 256-269. Автор предпочитает высказать прямолинейное суждение, однако его едва ли можно назвать недоброжелательным по отношению к воззрениям Жобера (Mile Jaubert). См. рассмотрение проблемы дня распятия Христа у Иоанна и синоптиков: M. H. Shepherd, *JBL* 80 (1961), pp. 123-132. Он предполагает, что синоптики следовали исчислению времени еврейской диаспоры, по которой Пасха была приурочена к дню недели, в то время как Иоанн следовал исчислению, которое определяло этот день в соответствии с новолунием. Таким образом Шеферд отрицает предположение о том, что Иоанн корректировал синоптиков.

¹⁹⁸ См. обсуждение этого предложения: R. P. Martin, in *TSFBul* 1961 (1961), pp. 4-8. Ср. также: I. H. Marshall, *Last Supper and Lord's Supper* (1980), pp. 71-72.

¹⁹⁹ Ср.: E. Stauffer, *New Testament Theology* (1955), pp. 40 f; F. C. Burkitt, *The Gospel History and its Transmission* (1906), pp. 248 ff.

²⁰⁰ В порядке подготовки к празднику и приготовления "пасхальных" яств было воздержание от пищи в день накануне официальной даты праздника, ср.: R. T. France, *VE* 16 (1986), pp. 43-54.

²⁰¹ *Johannes und die Synoptiker* (1926).

²⁰² В статье Боргена (P. Borgen, *NTS* 5 (1959), pp. 246-259) сравнивается повествование о Страстях Иоанна и синоптиков. Автор утверждает, что Иоанн следовал независимому от синоптиков источнику, хотя и этот источник отчасти смешался с синоптическим преданием до того, как он попал в руки евангелисту. Как подмечает Хиггинс (Higgins, op. cit., p. 21), выглядит странным тот факт, что у синоптиков не обнаруживается никаких следов смешения с преданием, легшим в основу Евангелия от Иоанна.

Дебаты о независимости или взаимосвязи Иоанна и синоптиков не утихают. Продолжает бытовать мнение о том, что Иоанн использовал материал синоптических Евангелий, особенно от Луки. Ср. комментарии: M.-E. Boismard, *Synopse des quatre evangiles en fran[^]ais* (eds. P. Venoit and M.-E. Boismard, П, 1975). Автор предложил сложную теорию использования Иоанном источников синоптических Евангелий. Ср. видоизмененный Нейринком (F. Neirynek) вариант этой теории в работе: A. Dauer, *Die Passionsgeschichte bei Matthaus* (1972), in *L'Evangile de Jean* (ed. M. de Jonge), pp. 73-106. Большинство современных ученых придерживаются мнения Гарднер-Смита о том, что Евангелие от Иоанна независимо от синоптиков (например, Браун, Шнекенбург, Сандерс, Моррис и Фортна: R. E. Brown, R. Schnackenburg, J. N. Sanders, L. Morris and R. T. Fortna).

Ср. также иную точку зрения: G. Reim, *Studien zum Alttestamentlichen Hintergrund des Johannes-evangelium* (1974). Автор считает, что Евангелие заканчивалось главой Ин. 17. Он думает, что "Иоанн" позаимствовал большие блоки информации из синоптиков, неизвестные нам (pp. 215-216, 233-246).

²⁰³ Ср.: E. R. Goodenough, JBL 64 (1945), pp. 145-182; ср. также: Н. Е. Edwards, *The disciple who wrote these things* (1953). Робинсон (J. A. T. Robinson, "The Place of the Fourth Gospel", in *The Roads Converge*, ed. P. Gardner-Smith, 1963, pp. 49-74) отстаивает мнение о том, что предание Иоанна берет свое начало до 70 г. от Р.Х. Гилленберг (N. V. R. Gyllenberg, *Neutestamentliche Studien fur R. Bultmann*, ed. W. Eltester, 1954, pp. 144-147) утверждает синхронность синоптической и иоанновской традиции. Он приходит к этому выводу на основе подхода метода "истории форм".

²⁰⁴ Ср.: E. F. Scott, *The Fourth Gospel, its Purpose and Theology* (1908), pp. 53 ff. Один из самых крайних сторонников эллинистического влияния Гриль: J. Grill, *Untersuchungen uber die Entstehung des vierten Evangeliums*, I, 1902, II, 1923. Более умеренную точку зрения см.: С. Н. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*. R. Bultmann in *Eucharistion P* (1923), *idem*, ZNTW 24 (1925), pp. 100-146, а также: W. Bauer, *Das Johannesevangelium* (1925), оба автора уделяют большое внимание мандейским параллелям. Ср. также: В. W. Bacon, *The Gospel of the Hellenists* (1933).

²⁰⁵ Р. Лайтфут (R. H. Lightfoot, *St. John's Gospel: a Commentary*, 1956, pp. 33 ff.)

придерживается мнения об Иоанне как об интерпретаторе, хотя он и более сдержан в своем подходе к историчности Иоанна, чем Бультман или Бауэр

²⁰⁶ См. их краткий анализ можно: Howard, *The Fourth Gospel in Recent Criticism*, pp. 297-316. Более полный обзор см. в работе: J. Beutler, "Literarische Gattungen in Johannesevangelium. Ein Forschungsberichte 1919-1980", *Autsteig*, pp. 2506-2568.

²⁰ См. в данном разделе *игумср В*.

²⁰⁸ L. Vaganay, RB 45 (1936), pp. 512 IT.; M. K. Voismard, RB 54 (1947), pp. 473-501.

Последний исследователь предполагает, что автором главы был ученик Иоанна, который воспринял устное учение евангелиста, что выявляется путем сопоставления соответствий и различий с остальной частью Евангелия. См. обоснование принадлежности главы 21 Иоанну Кассиана (Сергея Сергеевича Безобразова - прим. перев.): *Cassian*, NTS 3 (1953), pp. 133-136.

²⁰⁹ См. ниже в данном пункте.

²¹⁰ Как, например, Вендт: Н. Н. Wendt (цит. по: Howard, *op. cit.*, p. 96). Ренан (E. Renan, *Vie de Jesus*, 1863) подвергает сомнению в большей степени дискурсивный материал, чем повествовательный. Он считает повествования Иоанна более достоверными, чем синоптиков (ср.: р. XXX). Подобное мнение отстаивал Э. Швейцер: E. Schweizer, *Ego Eimi* (1939), p. 106.

²¹¹ Обзор более ранних теорий см.: Н. W. Watkins, *Modern Criticism considered in its relation to the Fourth Gospel* (1890), pp. 169 ff.

²¹² Ср.: В. W. Bacon, *The Fourth Gospel in Research and Debate* (1918), pp. 481 ff., однако эта теория основывалась на представлении автора о том, что цель Евангелия от Иоанна состояла в том, чтобы согласовать азиатские и римские традиции. Баррет (C. K. Barrett, *John* (1978), pp. 576 ff.) трактует Ин. 21 как добавление, а Смолли (S. S. Smalley, NTS 20 (1974), pp. 275-288) опровергает подобные воззрения. Фрид (E. D. Freed, ZNTW 55 (1964), pp. 167-197) исследовал различия в идеях и мыслях между Ин. 1-20, Ин. 21 и Посланиями Иоанна. Несмотря на то, что он поднимает вопрос о разных авторах для объяснения разночтений, исследователь отвергает возможность использования разных источников. Другая теория, отделяющая часть Евангелия от основной части (см.: С. Dekker, NTS 13 (1966) pp. 66-80), рассматривает Ин. 6 как нееврейский источник, добавленный редактором неевреем к работе еврейского автора. Деккер обосновывает свое положение на основе сопоставления использования термина "евреи" в Ин. 6 и остальной части Евангелия. Отбрасывая главу 6, он сокращает служение Иисуса по Иоанну до одного года. Однако данные не позволяют считать этот тезис сколько-нибудь убедительным.

²¹³ Ср.: R. Bultmann, RGG III (1959), pp. 842 ff. Ср. также: R. H. Strachan, *The Fourth Evangelist, Dramatist or Historian?*, 1925, pp. 84 ff. Автор поддерживает теорию о том, что намеченный план Евангелия был предопределен символической интерпретацией, а

редактор придал Евангелию некоторую хронологическую последовательность в соответствии со своими представлениями, которые накладывались на изначально предполагаемую структуру. Однако степень символизма можно поставить под сомнение, и во всяком случае суть вопроса заключается в следующем: был ли только один автор, составивший оба разных плана, допуская, что два плана можно выделить с достаточной степенью уверенности.

²¹⁴ Ср. также теорию Хирша: E. Hirsch, *Studien zum vierten Evangelium*, 1936, который пытается обосновать, что первоначальная форма Евангелия была написана неизвестным евангелистом, а позже была переработана для использования в азиатских церквях. Но ср. кригаку: E. Ruckstuhl, *Die literarische Einheit des Johannesevangeliums* (1951), pp. 13 ff. Как Хирш, так и Бультман основывают свои теории на методе стилистической критики (ср. дискуссию Хирша по стилистической критике: Hirsch, *ZNTW* 43 (1950-51), pp. 129-143, однако отделить критику стиля от личных предубеждений исследователя представляется почти невозможным. О теории источников Бультмана см. ниже в следующем пункте данного раздела.

²¹⁵ Ср.: Howard, *op. cit.*, p. 107.

²¹⁶ *The Structure of the Fourth Gospel* (1961). Ср. также: A. Q. Morton and J. McLeman, *The Genesis of John* (1980). В этой книге предпринята попытка применения стилометрии в поисках первоначального Евангелия.

²¹⁷ *Op. cit.*, p. 47.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 56.

²¹⁹ *Ibid.*, pp. 86-92. Статистические подсчеты Макгрегора и Мортон (G. H. C. Macgregor and A. Q. Morton) подверглись критике Генхена (E. Haenchen, *ThLZ* 87 (1962), cols. 487-498) на том основании, что папирусы Бетти и Бодмера (Beatty and Bodmer) противоречат идее нормальной страницы. Э. Генхен справедливо указывает на то, что Макгрегор и Мортон затрудняются объяснить причину того, почему добавочный материал (J2 panels) был вставлен через равные промежутки текста.

²²⁰ Ego Eimi (1939). Более полное обсуждение точки зрения Швейцера см.: E. Ruckstuhl, *op. cit.*, pp. ISO ff.

²²¹ Ср. добросовестный обзор: Howard, *The Fourth Gospel in Recent Criticism*, pp. 297 ff.

²²² В последнее время возрастает осознание необходимости трактовать Евангелие как единое целое. Ср.: P. F. Ellis, *The Genius of John. A Composition-Critical Commentary on the Fourth Gospel* (1984), который находит хиастические параллели в качестве ключа к пониманию структуры Евангелия. Ср. также: R. A. Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel* (1983).

²²³ Ср.: J. H. Bernard, *St. John*, I pp. XCVI-XCVn.

²²⁴ *The Gospel according to St. John* (1978), p. 43. Он приводит список из десяти разделов повествований, встречающихся в одинаковом порядке как у Иоанна, так и у Марка. В более поздней статье он доказывает, что Иоанн был знаком с Евангелием от Марка или сходной традицией ("John and the Synoptic Gospels", *ET* 85 (1974), pp. 228-233).

²²⁵ Подробности см.: W. G. Ktimmel, *INT*, pp. 201 ff. Ср.: E. K. Lee, *NTS* 3 (1956), pp. 50-58. В повествовании о Страстях между Марком и Иоанном встречается довольно много сходных моментов, однако существуют также и различия в языке и некоторых подробностях. См. также статью: S. I. Buse, *NTS* 4 (1958), pp. 215-219. Автор предполагает, что четвертый евангелист был знаком не с самим Евангелием от Марка, а с его источником повествования о Страстях (источник "В" Винсента Тейлора). Свой вклад в исследование возможного использования Иоанном синоптических Евангелий внес Вильямс (F. E. Williams, *JBL* 86 (1967), pp. 311-319), который на основе изучения двух отрывков (Ин. 2.1-11 и Ин. 1.19-23) склоняется к мнению, что писания синоптиков послужили одним из источников Евангелия от Иоанна. Однако см.: R. T. Fortna, "Jesus and Peter at the High Priest's House: A Test Case for the Question of the Relation Between Mark's and John's Gospels", *NTS* 24 (1978), pp. 371-383, который утверждает, что Иоанн не

прибегал к Евангелию от Марка.

²²⁶ Ср. исследование проблемы источников повествования о Страстях Линдарса: В. Lindars, NTS 7 (1961), pp. 142-147. Он считает, что это повествование не прослеживается в каком-либо синоптическом Евангелии, а связано с преданием, которое послужило источником для синоптиков. Обоснование заимствований Иоанном из Евангелия от Луки и всего связанного с этой точкой зрения материала см.: J. A. Bailey, *The Traditions Common to the Gospels of Luke and John* (1963). Вместе с тем этот автор предполагает, что многие предания дошли до Луки и Иоанна независимо друг от друга как в письменном, так и в устном виде. Криббс (F. L. Cribbs, "St. Luke and the Johannine Tradition", JBL 90 (1971), pp. 422-450) доказывает, что соответствие Луки и Иоанна в противовес Матфею и Марку предполагает, что Лука знал предание Иоанна или даже первый черновик Евангелия. Ср.: F. Neirynck, "John and the Synoptics", in *L'Évangile de Jean* (ed. M. de Jonge), pp. 73-106, который в порядке изучения проблемы рассматривает теорию Буамара. Нейринку в большей степени импонирует мнение о том, что Иоанн был знаком с самими синоптиками, а не с их источниками, по крайней мере это проявляется в Ин. 20. Смит (D. M. Smith, "John and the Synoptics: Some Dimensions of the Problem", NTS 26 (1980), pp. 425-444) предполагает, что взаимоотношения синоптиков и Иоанна не поддаются объяснению в том случае, если Иоанн не знал синоптических Евангелий.

²²⁷ Иной взгляд на отношение Луки к Иоанну отстаивает Буамар (M. E. Boismard, RB 69 (1962), pp. 185-211), который предполагает, что Евангелие от Иоанна было отредактировано Лукой, по крайней мере Ин. 4.466-53 и 20.24-29. К повествованию о помазании см. статью Вейсса (K. Weiss, ZNTW 46 (1955), pp. 241-245), который пытается показать, что Западный Текст главы Лк. 7.46 был подлинным, а Иоанн неправильно понял версию истории помазания у Луки. Другое мнение заключается в том, что Иоанн соединил Мк. 14.3 и далее (=Мф. 26.6 и далее) с Лк. 7.36 и далее (ср.: W. G. Kummel, INT, p. 203). Ср. также: W. Gmndmann, *Das Evangelium nach Lukas*, pp. 17-22. Автор отрицает тесную связь между Евангелиями Луки и Иоанна, он предпочитает говорить об общей традиции.

²²⁸ Ср.: Н. F. D. Sparks, JTS, n.s., 3 (1952), pp. 58-61. Однако Гарденр-Смит критикует эту точку зрения: Gardner-Smith, JTS, n.s., 4 (1953), pp. 31-35. Но ср.: G. Maier, "Johannes und Matthaus-Zweispalt oder Viergestalt des Evangeliums?", in GP II, pp. 267-291, о взаимосвязи между Евангелиями от Иоанна и Матфея.

²²⁹ St. John and the Synoptic Gospels (1938). Ср. похожую точку зрения: F. C. Grant, JBL, 56 (1937), pp. 290-307. Еще раньше Шнивинд (J. Schniewind, *Die Parallelperikopen bei Lukas und Johannes*, 1914) твердо стоял на мнении о том, что Иоанн не использовал Евангелие от Луки. Бультман думает, что Иоанн заимствовал не у Луки, а у Марка и из источников Q и L (ThLZ 80 (1955), cols. 521-526). Паркер (P. Parker, NTS 9 (1963), pp. 317-336) предполагает, что Лука и Иоанн должны были встречаться в ходе миссионерской деятельности

²³⁰ Примеры можно найти в работе: P. Gardner-Smith, *op. cit.*, pp. 8,16,23,48.

²³¹ Михаэлис (Michaelis, *Einleitung*, p. 106) считает, что автор полагался на свидетельства очевидцев.

²³² Ср. статью: С. Н. Dodd, NTS 2 (1955), pp. 75-76, о "Слове Господнем" (нем. *Hermworte*) ал. Иоанна, а также его же: *Historical Tradition in the Fourth Gospel*. Он выступает за независимость традиции Иоанна. Дальнейшие обсуждения см.: S. Mendner, ZNTW 47 (1956), pp. 93-112; J. N. Sanders, NTS 1 (1954-5), pp. 29 ff.; D. M. Smith, Jr, JBL 82 (1963), pp. 58-64 (который опровергает зависимость) и E. D. Freed, JBL 80 (1961), pp. 329-338 (который поддерживает ее). Очевидно, общее мнение о том, что Евангелие от Иоанна представляет собой конечный продукт раннехристианского развития преданий, привело к теории литературного заимствования (ср.: E. R. Goodenough, JBL 64 (1945), pp. 145-182). С другой стороны Гудвин (C. Goodwin, JBL 73 (1954), pp. 61-75) оспаривает использование ал. Иоанном Ветхого Завета, из чего следует, что евангелист мог

использовать свои источники с большей свободой. На этом основании автор думает, что Иоанн мог заимствовать материал у синоптиков даже в тех случаях, где отсутствуют вербальные соответствия. См. другого автора: R. Kysar, *The Fourth Evangelist* (1975), pp. 54 ff., который констатирует, что большинство современных ученых считают, что Евангелие от Иоанна имело то же самое предназначение, что и синоптические Евангелия.

²³³ Ср. его: *Das Evangelium des Johannes and his article in RGG III* (1959), pp. 842 ff. Теория источников Бульмана оказалась под огнем критики: D. M. Smith, Jr, *The Composition and Order of the Fourth Gospel. Bultmann's Literary Theory* (1965). Для надлежащего исследования источников Бульмана Смит рассматривает их сквозь призму греческого языка. Он осознает, что Рудольф Бульман подверг исследованию только некоторые трудности и проблемы, однако показывает, что Бульман не находит их адекватного разрешения. В аргументации точки зрения о единстве Евангелия Швейцера и Рукштуля (Schweizer and Ruckstuhl) Смит видит влияние теории Бульмана. Автор отмечает вольное использование Иоанном Ветхого Завета, однако не отвергает использование Иоанном синоптиков. См. критику методологии Смита: H. M. Teeple *JBL* 84 (1965), pp. 305-308. Типл исходит из того, что Иоанн мог также вольно использовать синоптиков, как и Ветхий Завет. Кроме того автор подвергает сомнению утверждение Смита о том, что Иоанн не окончил свое Евангелие. Критику символического источника Бульмана см.: V. Lindars, *Behind the Fourth Gospel* (1971), pp. 22 ff.

²³⁴ На Бульмана оказала влияние идея о возносящемся и нисходящем спасителе. Обсуждение см.: C. H. Talbert, "The Myth of a Descending-Ascending Redeemer in Mediterranean Antiquity", *NTS* 22 (1976), pp. 418-439.

²³⁵ См.: *Die Reden des Johannesevangeliums und der Stil der gnostischen Offenbarungsreden* (1956).

²³⁶ Ср., например, мнение Э. Кеземана: см. ниже.

²³⁷ *Die literarische Einheit des Johannesevangeliums* (1951), pp. 20-179. О единстве Евангелия см.: W. Grossouw, *Nov. Test. I* (1956), pp. 35-46. Автор указывает, что, несмотря на литературную теорию, которую выдвигает Р. Бульман, последний трактует Евангелие как богословски единое (in Theologie), за исключением богословия таинств и эсхатологии.

²³⁸ *Zur johanneischen Tradition, Beitrage zur Kritik an der literarkritischen Analyse des vierten Evangeliums* (1954), pp. 9-42.

²³⁹ Ср.: Noack, *op. cit.*, pp. 31 ff.

²⁴⁰ Ср. критику: R. H. Fuller, *The New Testament in Current Study* (1962), p. 113.

²⁴¹ Ср. его статью: "Neutestamentliche Fragen von heute", *ZTK* 54 (1957), pp. 15 f.

²⁴² *Die Entstehungsgeschichte des vierten Evangeliums* (1958).

²⁴³ *Untersuchungen zur Menschensohnschristologie im Johannesevangelium, zugleich ein Beitrag zur Methodengeschichte der Auslegung des 4 Evangeliums* (1957). См. также вторую книгу этого же автора: *Komposition und Herkunft der johanneischen Reden* (1960).

²⁴⁴ Отстаивание мнения о письменных источниках с отличных от Бульмана позиций ср.: C. Broome *JBL* 63 (1944), pp. 107-121. Автор поддерживает мнение об использовании ал. Иоанном письменных источников, однако предполагает, что только короткие логи (logia) воспроизводились дословно (verbatim), а более длинные отрывки подвергались редакции. Несколько статей полностью посвящены критике источников Иоанна. Ср. статью Типла по методологии: H. M. Teeple, *JBL* 81 (1962), pp. 279-286; статью Смита по воззрениям Бульмана и его критике: D. M. Smith, *NTS* 10 (1964), pp. 336-351; J. M. Robinson, *JBL* 78 (1959), pp. 242 ff.; C. K. Barrett, *ThLZ* 84 (1959), cols. 828 f.; E. Haenchen, *ZTK* 56 (1959), pp. 15-54. Другой автор обращается к иудейским элементам Евангелия: G. Reim, "Targum und Johannesevangelium", *BibZeit* 27 (1983), pp. 1-13. Он предполагает, что некоторые традиции экзегетики в Таргуме предвосхищают четвертое Евангелие.

²⁴⁵ Его книга *Historical Tradition in the Fourth Gospel* (1963) целиком посвящена этому исследованию. Она подверглась критике со стороны Стрекера (G. Strecker, *Gnomon* 36 (1964), pp. 773-778), который опровергает доиоанновское предание до 70 г. Стрекер

трактует ст. Ин. 6.15 как редакторскую вставку и, следовательно, как не представляющую ценности для ранней датировки всего материала. Тем не менее данные, выявленные Доддом, предполагают более раннюю датировку доиоанновской традиции, чем это допускает Стрекер.

²⁴⁶ Historical Tradition, pp. 429-430.

²⁴⁷ Ср.: D. A. Carson, "Historical Tradition in the Fourth Gospel. After Dodd What?" in GP 2 (1981), pp. 183-145; J. S. King, "Has D. A. Carson Been Fair to C. H. Dodd?", JSNT (1983), pp. 97-102; и ответную статью Карсона: Carson, JSNT 23 (1985), pp. 73-81. Краткий обзор дискуссий последнего времени см.: R. Kysar, "The Source Analysis of the Fourth Gospel. A Growing Consensus?", Nov. Test. 15 (1973), pp. 134-152. Другой автор (R. Schnackenburg, The Gospel according to St. John I, pp. 59-74) выдвигает концепцию неоднородности Евангелия. По его мнению Евангелие от Иоанна состоит из различных напластований разного возраста и происхождения. В соответствии с этой позицией заслуживает большего доверия теория о том, что Евангелие сформировал более поздний редактор по имени Иоанн, отождествленный с апостолом Иоанном. Мартин (R. P. Martin, Foundations, I (1975), г 279) утверждает, что палестинское по происхождению иоанновское предание было видоизменено под сирийским влиянием.

²⁴⁸ H. Teeple, The Literary Origin of John's Gospel (1974).

²⁴⁹ R. T. Fortna, The Gospel of Signs. A Reconstruction of the Narrative Underlying the Fourth Gospel (1970).

²³⁰ S. Temple, The Core of the Fourth Gospel (1975).

²⁵¹ W. Baldensperger, Der Prolog des vierten Evangeliums (1898), цит. по: Howard, The Fourth Gospel in Recent Criticism, p. 57. Необходимо отметить, что Бальденшпергер не считает ссылки на Иоанна Крестителя случайными вставками в материал о Логосе (Logos), а напротив, важнейшей частью цели автора. Противоположное мнение см.: P. Gaechter, ZkT 78 (1936), pp. 99-111. При обсуждении происхождения пролога И. Иеремиас (J. Jeremias, ZNTW 59 (1968), pp. 82-85) отверг гностический источник, однако высказал мнение о том, что использование слова "Логос" (Logos) в Ин. 1.14 указывает на предысторию в эллинистическом еврейском христианстве. Он думает, что этот термин служит для обозначения еще не проявившегося, но уже вернувшегося Господа.

²⁵² Ср.: С. Сугег, ET 32 (1921), pp. 440 ff.; J. H. Bernard, St. John, I, p. XXX; W. G. Kummel (INT, p. 215).

²⁵³ The Interpretation of the Fourth Gospel (1953), p. 296.

²⁵⁴ The Origin of the Prologue of St. John's Gospel (1917), and C. F. Bumey, The Aramaic Origin of the Fourth Gospel (1922). К такому же выводу пришли: D. Plooij, Studies in the Testimony Book (1932), p. 27. Ср. также: T. W. Manson, On Paul and John (1963), p. 148; M. Black, An Aramaic Approach to the Gospels and Acts (1954), pp. 207-209.

²⁵⁵ Робинсон (J. A. T. Robinson, NTS 9 (1963), pp. 120-129) утверждает, что первоначально Евангелие начиналось с исторического повествования об Иоанне Крестителе, а позже к нему приложился материал о Логосе.

Другой автор (M. Hooker, "The Johannine Prologue and the Messianic Secret", NTS 21 (1974), pp. 40-58) настаивает на том, что пролог Иоанна является неотъемлемой частью Евангелия, точно так же как пролог Марка представляет собой неразрывное целое с Евангелием от Марка. Однако Иригуан (J. Irgoin, "La composition rythmique du prologue de Jean (I, 1-18)", RB 78 (1971), pp. 501-514) подчеркивает, что исследования подтверждают тот факт, что отрывок носит характер гимна. Он считает, что греческий текст второго века от Р.Х. этого отрывка указывает на подлинное происхождение Евангелия. В равной степени можно доказать, что эпилог (гл. 21) также является частью Евангелия. Ср.: P. S. Minear, "The Original Functions of John 21", JBL 102 (1983), pp. 85-98, который на основе многих связующих звеньев отстаивает единство Ин. 21 и Ин. 1-20.

²⁵⁶ Op. cit., pp. 292 ff.

²⁵⁷ Ibid., p. 384.

²⁵⁸ Op. cit., pp. XXX if.

²⁵⁹ The Gospel according to St. John (1978), p. 12.

²⁶⁰ The Gospel of John, ср.: pp. vii-xii.

²⁶¹ Это мнение разделяет Маршалл (I. H. Marshall, NBD, p. 645), но без идей перераспределения и предположений Бульзмана.

²⁶² Ср. точку зрения: E. Lohmeyer, ZNTW 27 (1928), pp. 11-36. Фейе приводит сходную теорию Рабнеха: J. Rabenech, EinfUhrung in die Evangelien (1921), (Robert-Feuillet's Introduction, II, p. 623). Ср.: M. Girard, "La Structure heptapartite du quatrieme evangile", Studies in Religion/Sciences 5 (1975-6), pp. 350-359.

²⁶³ Ср. в Иерусалимской Библии: D. Mollat (цит. по: Robert-Feuillet, op. cit., p. 623).

²⁶⁴ Ср.: A. Guilding, The Fourth Gospel and Jewish Worship (1960). Краткую критику этой теории см. в статье: J. R. Porter, "The Pentateuch and the Triennial Lectionary Cycle: An Examination of Recent Theory", in Promise and Fulfilment, Essays presented to S. H. Hooke (ed. F. F. Bruce, 1963), pp. 163-174. См. также: L. Morris, The New Testament and the Jewish Lectionaries (1964).

²⁶⁵ Гилдинг утверждает, что автора Евангелия больше интересовали периоды лекционариев (богослужебных чтений), чем историческое время. Она полагает, что в этом заключается причина повторения повествования об очищении храма: A. Guilding, op. cit, pp. 4, 186 ff. Мнение о том, что Евангелие предназначалось для литургических целей, см.: A. Schlatter, The Church in the New Testament Period (1955), p. 300.

²⁶⁶ Ср.: H. Sahlin, Zur Typologie des Johannesevangeliums (1950); J. J. Enz, JBL 76 (1957), pp. 208-215; B. P. W. S. Hunt, Some Johannine Problems (1958). Определенную типологию усматривает также другой автор: T. F. Glasson, Moses in the Fourth Gospel (1963), однако эта типология не затрагивает структуру Евангелия.

²⁶⁷ Ср.: R. H. Smith, JBL 81 (1962), pp. 329-342. По дискуссии о параллельных местах между Второзаконием и Евангелием от Иоанном ср.: A. Lacomara, "Deuteronomy and the Farewell Discourses (Jn. 13:31-16:33)", CBQ 36 (1974), pp. 65-84.

²⁶⁸ JBL 85 (1966), pp. 159-169. Микс отвергает тезис о Галилее Ломайера, однако считает, что выделение Ломайером отдельного галилейского типа христианства представляет определенную ценность. Вейзе применяет символический подход к исследованию Евангелия от Иоанна: M. Weise, Kerygma und Dogma 12 (1966), pp. 48-62. Его теория основывается на утверждении о том, что структуру Евангелия необходимо рассматривать сквозь призму первой и последней недель служения Иисуса. Повествование о первой неделе сосредоточено на Боговоплощении, в котором Вейзе видит явление Спасителя, в то время как в последнюю неделю раскрывается богословие пасхального агнца, которое фактически доминирует в Евангелии. Нет никакого сомнения в том, что эти две недели играют важнейшую роль в Евангелии. Исследование мотивов Книг Моисея в Евангелии см.: W. A. Meeke, The Prophet-King. Moses Traditions in the Johannine Christology (1967). Ср. также: R. A. Culpepper, Anatomy of the Fourth Gospel: A study in literary design (1983).

²⁶⁹ О возникновении и развитии формы кодекса среди манускриптов см.: Sir F. Kenyon, The Story of the Bible (1936), pp. 27 if. Позднее была опубликована очень важная статья: C. H. Roberts, "The Codex" (The Proceedings of the British Academy 32 (1954), в которой автор показывает, что в течение второго века от Р.Х. кодекс был более широко распространен в христианской литературе, чем в светской, предполагая, что эта форма возникла в христианской среде очень рано. Поэтому весьма вероятно, что подлинное Евангелие от Иоанна или его самые ранние копии могли иметь подобную форму.

²⁷⁰ Различные предположения выдвинул Моффатт: Mofatt, ILNT, p. 554. Бернард представляет наиболее полное обсуждение предложенных перестановок и допускает, которые он считает допустимыми, и предлагает еще несколько своих предположений: Bernard, St. John, I, pp. xvi ff. Можно также упомянуть и других представителей этой теории: J. M. Thompson, Exp. УШ, ic (1915), pp. 421 ff.; Warburton Lewis, Disarrangements in the Fourth Gospel (1910); G. H. C. Macgregor, The Gospel of John (MC, 1928); F. R. Hoare,

The Original Order and Chapters of St. John's Gospel (1944); T. Cottam, *The Fourth Gospel Rearranged* (1952).

²⁷¹ Иной подход к происшествию с Никодимом был предложен в работе: S. Mendner *JBL* 77 (1958), pp. 293-323. Автор думает, что материал третьей главы первоначально следовал за 7.51 и был переставлен после 135г.

²⁷² Теория об изменениях порядка изложения в сирийском тексте, которая заключается в том, что стих Ин. 18.15 поместили после стихов 19-23, см. статью: W. R. Church, *JBL* 69 (1950), pp. 375-383.

²⁷³ Баррет (C. K. Barrett, *The Gospel according to St. John*, (1978), p. 219) упорно отстаивает единство гл. 3 и ее расположение в Евангелии. По его мнению отрывок 3.31-36 объясняет отрывок 3.22-30, что лишает смысла необходимость перестановки. Бернард (Bernard, *op. cit.*, p. xxiv) признает, что этот раздел предваряет повествование об очищении храма, так как в противном случае "знамения" в Иерусалиме выглядели бы противоестественно, однако он считает, что этот раздел был вставлен после стиха 3.36. Это мнение поддержал Каду (C. J. Cadoux, *JTS* 20 (1919), p. 317) на том основании, что эта гипотеза устраняет проблему связи с гл. 4, делая ее более понятной. Однако Генхен (B. Haenchen, *John I*, pp. 44-51) приходит к выводу, что все теории перемещений необходимо отбросить как несостоятельные.

Ср.: C. K. Barrett, *op. cit.*, pp. 23-24. Немного убедительнее выглядит мнение, выдвинутое в работе: W. H. Raney, *The Relation of the Fourth Gospel to the Christian Cultus*, 1933, pp. 75 ff. Автор доказывает, что некоторые переставленные разделы представляют собой гимны в прозе (*prose-hymns*), которые были написаны на отдельных листах для хора, но вскоре утратили свое первоначальное предназначение, когда были перемешаны и переставлены. Более правдоподобное предположение выдвинул Т. Коттам (T. Cottam, *op. cit.*, pp. 77 ff.), который считает, что автор оставил свою работу в черновом варианте на отдельных листах папируса, а после его смерти издатель в ходе подготовки к публикации нарушил последовательность этих черновигов.

²⁷⁴ Ср.: E. B. Redlich, *An Introduction to the Fourth Gospel* (1939), p. 104.

²⁷⁵ Моффат (J. Moffatt, *ILNT*, p. 552) предупреждает об опасности предположения о том, что Иоанн должен был рассуждать так же, как и его позднейшие критики. Тем не менее сам автор склонен допускать многочисленные перестановки, хотя он и приписывает их последующим переписчикам и издателям.

²⁷⁶ *Op. cit.*, p. 24.

²⁷⁷ См. дискуссию о единстве Евангелия выше в данном разделе. Генхен (E. Haenchen, *John I* (1984), p. 80) отвергает все теории перестановки и перераспределения текста, включая и теорию Бульмана. Исследователь утверждает, что у нас нет оснований перераспределять материал Евангелия. Экзегеза Евангелия от Иоанна может базироваться только на тексте в неизменном виде.

²⁷⁸ Впервые это предположение выдвинул Спитта: F. Spitta, *Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums* (1893) I, p. 157. Ср.: Warburton Lewis, *Disarrangements in the Fourth Gospel*, 1910, p. 15. Автор доказывает, что стихи Ин. 7.15-16 ровно в шесть раз короче отрывка 7.15-24. Ср. также сходные методы: A. C. Clark, *The Primitive Text of the Gospels and the Acts* (1914), pp. vi, 68 ff.; *idem*, *JTS* 16 (1915), pp. 225 ff.; H. S. Cronin, *JTS* 13 (1912), pp. 563-571.

Текстуальные данные, которые касаются повествования о женщине, застигнутой в прелюбодеянии (*pericope adulterae*), Ин. 7.53-8.11, можно обобщить следующим образом: (а) Этот отрывок не встречается ни в одном унциальном тексте (т. е. написанном унциальным шрифтом, англ. *Uncials*), кроме текста D. В некоторых текстах оставлено пустое место вместо отрывка, а в некоторых его нет. (б) Отрывок опущен во многих скорописных текстах. В серии рукописей Family 13 этот отрывок располагается после Лк. 21.38. (в) Много манускриптов опускают это повествование, включая Сирийский, Египетский и некоторое раннелатинские манускрипты, (г) Все греческие комментаторы до

Евфимия Зегадена (1118 г.) опускают толкование этого отрывка, причем считается, что последний пользовался далеко не самыми точными копиями Евангелия, (д) Среди манускриптов, содержащих этот отрывок, существуют серьезные несоответствия: в некоторых он помещен перед Ин. 8.12, в некоторых - в конце Евангелия от Иоанна, а в других - после Лк. 21.38. (е) Ориген и Златоуст не упоминают его, предположительно потому что манускрипты, которыми они пользовались, не содержат этого повествования, (ж) Много внутренних данных, таких как ийиль и словарь, свидетельствуют в пользу неиоанновского происхождения, (з) С другой стороны свидетельство их подлинности обнаруживается во многих авторитетных рукописях, в том числе в тексте D. (и) Преобладание более поздних манускриптов, содержащих этот отрывок, привели к тому, что он вошел в *Textus Receptus*. (к) Иероним утверждает, что повествование о женщине, застигнутой в прелюбодеянии, содержится во многих греческих и латинских текстах, из чего следует, что греческие манускрипты, подтверждающие это, до нас не дошли, (л) Амвросий и Августин ссылаются на этот фрагмент, хотя Августин и выражает некоторые сомнения в его подлинности, (м) Это повествование цитируется в Постановлении Апостолов (*Apostolic Constitutions*) как пример терпимости.

Из этого обзора данных вытекают два главных соображения: более веские свидетельства очевидно требуют исключения этого отрывка из Евангелия, однако данные в поддержку его подлинности никоим образом нельзя считать несущественными. Если это повествование подлинно, то его необходимо включить только в четвертое Евангелие, которое принадлежит Иоанну, согласно восточной традиции. С другой стороны наиболее распространенное предположение трактует этот отрывок как глоссу (заметку на полях), которая была включена в текст самого Иоанна, хотя остается непонятным, почему эта глосса была вставлена именно после Ин. 7.52.

Этот отрывок был подвергнут детальному исследованию в работе: U. Becker, *Jesus und die Ehebrecherin - Untersuchungen zur Text und Uberlieferungsgeschichte von Jn. 7:53-8:11* (1963). Он склонен считать, что этот источник (*pericope*) был вставлен вопреки воли церкви. Тем не менее Бекер утверждает, что, исходя из содержания, происшествие действительно имело место в жизни Иисуса. Ср. также: С. К. Barrett, *John* (1978), pp. 589-592.

²⁷⁹ Если левая страница не использовалась, то кодекс, конечно, состоял из двух страниц. Вильсон (W. G. Wilson, *JTS* 50 (1949), pp. 59-60) выдвигает аргумент, что ни один из предполагаемых переставленных текстов точно не соответствует размерам, кратным двум полным страницам. Он отвергает возможность перестановок страниц в кодексе. Это не могло произойти в свитке, поскольку листы папируса подшивались до того, как они исписывались, а не после.

²⁸⁰ Если взять в качестве примера фрагмент текста папируса P5 как лист, включающий целый кодекс, то было бы трудно представить, например, как перестановка гл. 3 может соответствовать перестановке гл. 18, если не допускать намеренной перестановки, так как механическая ошибка исключена. Более того теория строится на том, что переписчик случайно поместил эти разделы на левую сторону листа вместо правой. Эта идея также невероятна, поскольку она вовсе не выдерживает критики.

²⁸¹ *Op. cit.*, p. 5.

²⁸² J. H. Moulton and W. F. Howard, *A Grammar of New Testament Greek*, II, p. 33.

²⁸³ *Ibid.*, pp. 31-32.

²⁸⁴ Список этих и других слов, встречающихся у Иоанна и синоггиков, см.: Barrett, *The Gospel according to St. John* (1978), pp. 5-6.

²⁸³ Исследование характерных для Иоанна слов и выражений, редко встречающихся или отсутствующих в остальных Книгах Нового Завета, см.: E. Schweizer, *Ego Eimi* (1939); статью Иеремиаса: J. Jeremias, "Johanneischer Literarkritik", *Theologische Blätter* (1941), pp. 33-46, а также: E. Ruckstuhl, *Die literarische Einheit des Johannesevangeliums* (1951), pp. 180 ff. Подробное обсуждение проблемы языка Иоанна см.: E. Haenchen, *John I*, pp. 52-66. Ср.

также: D. W. Wead, *The Literary Devices in John's Gospel* (1970).

²⁸⁶ *Exp. УШ, XX* (1920), p. 196.

²⁸⁷ *The Poetry of our Lord* (1925).

²⁸⁸ *The Aramaic Origin of the Four Gospels* (1922).

²⁸⁹ *The Four Gospels* (1933). "The Aramaic Origin of the Gospel of St. John", *HTR* 16 (1923), pp. 305-344.

²⁹⁰ *Op. cit.*, pp. 483 ff.

²⁹¹ *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts* (1946), pp. 207-208.

²⁹² Берроуз (M. Burrows, *JBL* 49 (1930), pp. 95-139) придерживался мнения о том, что арамейский оригинал был переведен на греческий редактором. Данную версию опровергал Макгрегор: G. H. C. Macgregor, *The Gospel of John* (МС, 1928), p. Ixvi. Статья Берроуза в основном поддержала точку зрения Бернея и Торрея, хотя и подвергла критике некоторые детали их теории. Ср.: F. Zimmermann, *The Aramaic Origin of the Four Gospels* (1979), pp. 139-165.

²⁹³ Браун (R. E. Brown, *John I*, p. CXXX) предполагает, что часть преданий, лежащих в основе Евангелия от Иоанна, была написана по-арамейски.

²⁹⁴ *Op. cit.*, pp. 11-12. Можно проигнорировать мнение Генхена (Haenchen, *John I*, p. 86) о том, что автор Евангелия не был заинтересован в унификации стиля или в тщательной литературной обработке повествования, несмотря на то, что он видит в Евангелии собственный план евангелиста.

²⁹⁵ Краткий обзор и обобщение спорных вопросов по фону Евангелия ср.: E. E. Ellis, *The World of St. John* (1984), pp. 17-29.

²⁹⁶ Ср. выводы Додда: C. H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, pp. 423 ff.

²⁹⁷ Ср.: E. F. Scott, *The Fourth Gospel, its Purpose and Theology* (1908), p. 46. Автор полагает, что Иоанн был во многом обязан ал. Павлу.

²⁹⁸ Ср.: R. H. Strachan, *The Historic Jesus in the New Testament* (1931).

²⁹⁹ *Op. cit.*, p. 5.

³⁰⁰ Ср.: *ibid.*, pp. 74-94, к дискуссии о раввинистическом иудаизме как фоне Евангелия от Иоанна. Ср. также: A. Schlatter, *Der Evangelist Johannes* (1930), а также соответствующий раздел в комментариях Страк-Биллербека (*Strack-Billerbeck's Kommentar*), посвященный изучению еврейского фона Евангелия. Возрастает интерес к исследованию ветхозаветного фона Евангелия. Детальное рассмотрение этой проблемы представлено в работе: F. -M. Braun, *Jean le Theologien. Les grandes traditions d'Israel et l'accord des Ecritures selon le Quatrieme Evangile*, EB, 1964. См. также: O. Bttcher, *ThLZ* 90 (1965), col. 223, который развивает идею о том, что основу писаний Иоанна следует искать не в эллинизме, а в Ветхом Завете и в апокалиптическом иудаизме.

³⁰¹ Ср. исследование Баррета: C. K. Barrett, *The Gospel of John and Judaism* (1975), которое представляет собой англ. пер. книги, опубликованной в Германии в 1970 г.

³⁰² *The Fourth Gospel interpreted in its Relation to Contemporaneous Religious Currents* (1929). Ср. краткие комментарии в работе: W. F. Howard, *The Fourth Gospel in Recent Criticism*, pp. 158-159.

³⁰³ Ср. его статью в *The Scrolls and the New Testament* (ed. K. Stendahl), pp. 183-207. Ср.: *idem*, in *Neotestamentica et Patristica*, pp. 111-122. Ср. его комментарии: *John I*, pp. lix-lxvi, где он утверждает, что кумранские тексты предлагают более близкие параллели, чем любая другая нехристианская литература. Ср. также работы Гранта, Берроуза и Типля (F. C. Grant, M. Burrows, H. M. Teeple), упомянутые в прим. 116 и 117 к данной главе, и ср.: F. M. Braun, *RB* 62 (1955), pp. 5-44.

³⁰⁴ Ср. его статью в *The Scrolls and the New Testament*, p. 22.

³⁰⁵ Ср.: *The Bible and the Greeks* (1935), и его же работу: *The Interpretation of the Fourth Gospel*, pp. 10-53.

Ср. исследование Килпатрика: G. D. Kilpatrick, "The Religious Background of the Fourth Gospel" in *Studies in the Fourth Gospel* (ed. F. L. Cross, 1957), pp. 36-44. Браун (R. E. Brown,

John I, pp. Iviii-lix) обосновывает мнение о том, что герметика (Hermetica) не имеет никакого значения для понимания фона Евангелия.

³⁰⁶ Подробности см.: Dodd, *op. cit.*, pp. 54 ff. Параллели не означают еще литературной зависимости и заимствований (ср.: R. M. Wilson, *Nov. Test. I* (1956), pp. 225 ff.). Смолли (Smalley, John, pp. 56-59) выражает сомнение по поводу того, что ал. Иоанн и Филон Александрийский должны были иметь какой-то общий для них источник, кроме общего иудейско-эллинистического фона. Он отвергает мнение Баррета по этому поводу.

³⁰⁷ Ср. исследование: R. McL. Wilson, *The Gnostic Problem* (1958).

³⁰⁸ Наиболее радикальную позицию по отношению к гностической среде Евангелия от Иоанна занимает Бультман (R. Bultmann, *The Gospel of John*). Ср. также работу: Н. Becker, *Die Reden des Johannesevangeliums und der Stil der gnostischen Offenbarungsreden*, 1956. Автор развивает предположения Бультмана и в действительности пытается воссоздать гностический источник, использованный Иоанном. Ср. обзор этой книги: К. Grayston, *NTS* 5 (1959), pp. 82-84. Автор показывает ошибочность метода Бекера в том, что последний использует в качестве обоснования материал, который гораздо моложе Евангелия от Иоанна. Фактически Евангелие занимает промежуточное положение между Книгами Мудрости и гностицизмом.

³⁰⁹ Ср. статьи Баррета и Мунка (C. K. Barrett and J. Munck) в *Current Issues in New Testament Interpretation* (ed. W. Klassen and G. F. Snyder, 1962), pp. 210-233, 234-238. Баррет говорит о доиоанновском гностицизме, язык которого позаимствовал Иоанн, в то время как Мунк критикует теорию Бультмана относительно Евангелия от Иоанна на том основании, что последний без должной критической оценки гностического материала слишком поспешно пришел к выводу о его сходстве с Евангелием от Иоанна.

³¹⁰ См. обсуждение этой проблемы в разделе III данной главы.

³¹¹ Для более детального рассмотрения ср.: W. von Loewenich, *Das Johannesverständnis im zweiten Jahrhundert*, Beiheft ZNTW 13 (1932).

³¹² *Das iranische Erlösungsmysterium* (1921) - цит. по: Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, p. 128.

³¹³ "Der religionsgeschichtliche Hintergrund des Prologs zum Johannes-Evangelium", *Eucharistion* 2 (1923), pp. 1-26, а также: ZNTW 24 (1925), pp. 100-146.

³¹⁴ *Das Johannesevangelium* (LHB, 1925).

³¹⁵ Додд (C. H. Dodd, *op. cit.*, pp. 115-130) отрицает какое-либо значение этого свидетельства как слишком позднего. Ср.: W. G. Kummel, *Das Neue Testament* (1958), pp. 449 ff. Шульц (S. Schulz, *Komposition und Herkunft der johanneischen Reden*, 1960) считает, что основу некоторых преданий в этом Евангелии (он обращает внимание на пролог к Евангелию и изречения $\epsilon\upsilon\omicron\epsilon\iota\varsigma\iota$) следует искать в иудейском сектантстве и мандейском гностицизме. Ср. также его более раннюю книгу: *Untersuchungen zur Menschensohnchristologie* (1957). Однако теория Шульца подверглась критике Генхена (E. Haenchen, *ThLZ* 87 (1962), col. 209) на том основании, что взгляд Шульца подчиняет евангелиста либо последователям Иоанна Крестителя, либо иудейским апокалиптическим, ранним мандейским и гностическим братствам, которым обязано происхождение многих изречений. Буамар (M. E. Voismard, *RB* 69 (1962), pp. 421-424) считает, что если бы подобное братство существовало, то оно должно было быть подчинено одной личности. Он отрицает гностическое влияние на пролог к Евангелию. Браун (R. E. Brown, *John I*, pp. lii-iv) оценивает гностическое и мандейское влияние на четвертое Евангелие, как маловероятное.

³¹⁶ Тщательный анализ истории и теологии в Евангелии см. в работе Морриса: L. Morris, *Studies in the Fourth Gospel*, pp. 65-138, который обосновывает достоверность истории Иоанна. Смолли (Smalley, John, pp. 173-190), несмотря на то, что он относится к Иоанну, как к истолкователю, все же признает достоверность как истории, так и теологии Евангелия.

³¹⁷ D. Strauss, *Life of Jesus* (1835).

- ³¹⁸ См., например, работу современного представителя подобной тенденции Г. Эбелинга: G. Ebeling, *The Nature of Faith* (англ. пер. 1961), p. 50.
- ³¹⁹ Ср. его исследование значения знамений в Евангелии от Иоанна: VE 5 (1967), pp. 72-83. Ср. также: P. Riga, *Interpretation* 17 (1963), pp. 402-424; M. Inch, EQ 42 (1970), pp. 35-43; R. Kysar, *John: The Maverick Gospel* (1976), pp. 65-83.
- ³²⁰ Art. "Gospels", *Enc. Bib.* (1914), col. 1796.
- ³²¹ Ср., например, работу Баррета по Ин. 2.1-12: C. K. Barrett, *The Gospel according to St. John* (1978), pp. 188-194. Представляется, что Додд (C. H. Dodd, *op. cit.*, pp. 84, 138) уделяет большее внимание символической интерпретации, хотя он в целом признает историчность Евангелия. См. также его эссе: *Essays on John* (1982), pp. 65-97. Баррет рассматривает проблему символизма более полно.
- ³²² Ср.: J. E. Bruns, NTS 13 (1967), pp. 285-290. Автор считает все указания Иоанна на время символическими, кроме стиха 1.39.
- ³²³ Ср.: C. K. Barrett, *op. cit.*, p. 141.
- ³²⁴ *Ibid.*, p. 142.
- ³²³ *History and Theology in the Fourth Gospel* (1968). Ср. также: *idem*, *The Gospel of John in Christian History* (1979).
- ³²⁶ См.: T. A. Burkill, JBL 88 (1968), pp. 439-442. Автор одобительно отзывается о книге Мартина как о редакционной истории Иоанна. Однако в другой работе (A. M. Ward, ET 81 (1969), pp. 68-72) она характеризуется как "безудержная критика форм". Ср. комментарии Баррета на книгу Мартина: C. K. Barrett, *John* (1978), pp. 137-138.
- ³²⁷ Ср. статью Менсона: T. W. Manson, "The Life of Jesus: Some Tendencies in Present-day Research" in *The Background of the New Testament and its Eschatology* (ed. W. D. Davies and D. Daube, 1956), p. 219 n. 2. Ср. также: J. A. T. Robinson, "The New Look on the Fourth Gospel" in *StEv* 2 (1964), pp. 338-350. Ср. статью Карсона по методологическим проблемам в изучении этого Евангелия, особенно по отношению к методу "истории форм": D. A. Carson, JBL 97 (1978), pp. 411-429.
- ³²⁸ Ср.: A. C. Headlam, *The Fourth Gospel as History* (1948), pp. 11-31.
- ³²⁹ Ср.: L. Morris, "The Fourth Gospel and History" in *Jesus of Nazareth; Saviour and Lord* (ed. C. Henry), pp. 125 ff. Более детальное исследование см.: *idem*, *Studies in the Fourth Gospel*, pp. 65-138.
- ³³⁰ См. прим. 317 и выше.
- ³³¹ Ср.: L. Morris, *op. cit.*, p. 132. Оскар Кульман (O. Cullmann, NTS 11 (1965), pp. 111-122) обращает внимание на настойчивое указание точного времени ап. Иоанном, на связь деятельности церкви с деятельностью Иисуса (например, миссионерская работа в Ин. 4 и поклонение в Ин. 6), на ссылки Иоанна на Ветхий Завет как на свидетельство преемственности исторических событий и эсхатологического учения. Все эти моменты по мнению автора указывают на историю спасения (*salvation history*) в Евангелии от Иоанна.
- ³³² Ср.: L. Morris, *op. cit.*, pp. 129 f.
- ³³³ *The Historicity of the Fourth Gospel*, pp. 53 ff.
- ³³⁴ См. пункт E раздела PI данной главы. Ср. также: L. Morris, *The Dead Sea Scrolls and St. John's Gospel* (1960).

Глава 8. Деяния Апостолов

I. ХАРАКТЕРИСТИКА

Значение этой книги невозможно переоценить, и неудивительно, что она была в центре внимания в период исторической критики (т.е. с 1800 г.). Однако ее значение связано прежде всего с характером ее содержания и только затем с ролью, которую она сыграла в критических исследованиях. Главными ее характеристиками являются следующие¹:

А. Место этой Книги в Новом Завете

Не случайно в современном порядке расположения новозаветных книг Деяния стоят между Евангелиями и Посланиями, хотя во всех древних канонических списках эта книга занимала другое место. Она служит прекрасным звеном между повествованиями об Иисусе и апостольскими Посланиями. Во многих отношениях Послания не будут до конца понятны, если их не читать с учетом контекста книги Деяний. В ней отражены основные направления в развитии христианства, и она дает образцы непрерывной работы Иисуса по созиданию Церкви. Она является исключительно важной для изучения. Как мы покажем ниже, важность эта оценивается в зависимости от подхода к историчности книги, но неизменным фактом остается то, что с христианской точки зрения она является единственным, если исключить Послания, исчерпывающим описанием раннехристианского периода.

Б. Взгляд на историю

Многие ссылки на Святого Духа в этой книге достаточно ясно показывают, что писатель рассматривает развитие христианской истории как результат сверхъестественной работы. Он не останавливается на трудностях, с которыми столкнулась христианская миссия, а старается показать, что Бог руководил каждым историческим движением.

Распространение христианского влияния от Иерусалима до Рима не создает впечатления, что этот процесс был обязан человеческим достижениям, даже динамичным и неутомимым трудам апостола Павла. Бог Сам все время заботился о Своем народе, не допуская нежелательных тенденций в одних случаях и поддерживая евангельские усилия - в других. Иными словами говоря, Бог активно действует в христианских общинах и в посланниках благовестил, как Он это делал в делах и учении Иисуса Христа.

В. Описание раннего христианства

Несмотря на то, что автор описывает церковную жизнь первого поколения, он ничего не говорит о ситуации в разных Церквях, очень мало говорит о правилах и методах поклонения в ранней Церкви. Ценным является то, что Деяния дают общую картину жизни ранней Церкви, но даже дополнительный материал из Посланий не дает нам полной картины, которую мы хотели бы иметь. Автор Деяний подробно описывает духовную и нравственную ситуацию первохристиан. Впечатление единства несомненно, несмотря на существование разногласий. Описание совещания пресвитеров в Иерусалиме в Деян. 15 показывает, какую важность придавали единомыслию не только вожди, но и простые члены этого собрания. Ранний опыт общинной жизни, несмотря на то, что она в конце концов распалась, красноречиво свидетельствует о сильном желании единства. А как ярко описан эпизод с Ананием и Сапфирой, отказавшихся следовать истинному духу других уверовавших! Строгое осуждение их морального проступка сообщается для того, чтобы показать, сколь высок был нравственный уровень ранней общины. Одной из самых ярких особенностей этой книги является элемент радости у этих первых христиан, и как

поразителен пример продолжения темы, особенно подчеркнутой в Евангелии от Луки! Без этой книги мы значительно меньше узнали бы о духовном состоянии тех верующих.

Г. Описание раннего богословия

В книге, которая главным образом состоит из повествований и сосредотачивается на миссионерском движении, как ни странно находится много сведений о раннем учении. Оно содержится, в основном в многочисленных речах, дающих образцы апостольской проповеди. Примитивный характер этого учения можно увидеть на сравнении с ранней керигмой (проповедью) в разных частях Посланий. Те отрывки, которые, как считается, восходят к апостольской проповеди, в отличие от апостольского учения (дидахе), очень напоминают содержание речей в Деяниях. Ч. Г. Додд² сравнивает некоторые отрывки из Послания к Римлянам, Первого Послания к Коринфянам, Посланий к Галатам и Фессалоникийцам с речами в Деян. 2, 3, 4, 5, 10 и 13. В этом отношении книга Деяний является бесценным источником для изучения раннего богословия. Однако не все согласны с Доддом в его столь резком разграничении между керигмой и Дидахе, и, может быть, правильнее было бы предположить, что они существовали одновременно и очень часто влияли друг на друга³. В то же время в этой книге ничего не говорится о происхождении символов веры, и сведения о них носят чисто случайный и информативный характер. Звания нашего Господа являются ценным ключом к пониманию ранней христологии. Иисус является одновременно и Господом и Христом, Рабом Божиим и Сыном Божиим, Князем Жизни и Спасителем, Праведником и Господом всех. Это говорит о богатой, хотя и в зачаточной форме, христологии⁴, но неправильно будет думать, что не было и других аспектов, которые не затрагиваются в речах Деяний. Иначе говоря, книга Деяний дает нам образцы первохристианской миссионерской проповеди, но не дает образцов дидактического обращения к верующим, если не считать речи Павла к ефесским старейшинам в Милите, относящейся к этой категории (но и в ней мало дидактического материала). Важность этой книги в том, что она сохранила основные темы потений в апостольской проповеди, даже если и не делает попыток передать систематическое богословие.

Д. Сосредоточенность на Петре и Павле

Одной из самых удивительных особенностей книги Деяний является то, что в ней так много говорится о Петре и Павле, и так мало о других апостолах. Это несомненно делается преднамеренно, но понять причину такого отношения довольно трудно. Может быть, это связано с тем, что автор знал этих двух апостолов лучше, чем других, либо главный апостол язычников был тесно связан с главным апостолом обрезания. Обращают на себя внимание параллели в двух частях книги, которые заставили некоторых ученых полагать, что одна часть была намеренно написана в подражание другой.

В главах 1-12 повествование развивается от Иерусалима до Антиохии, и в этом разделе основное внимание уделяется Петру. Он играет главную роль как до, так и после Пятидесятницы. Хотя с ним был Иоанн, когда они встретили хромого, именно Петр приказал ему встать и ходить во имя Христа. Именно он дважды держал ответ перед синедрионом, и, когда в Церкви был обнаружен обман, он же вынес приговор Анании и Сапфире. Его тень использовалась, как средство для исцеления многих больных. Более того, когда он и Иоанн были посланы из Иерусалима в Самарию, именно Петр обличил Симона волхва. Именно он воскресил Тавифу и исцелил Енея. И за Симоном Петром послал Корнилий, и именно Петр посчитал впоследствии нужным объяснить Иерусалимской Церкви, почему он принял приглашение язычника. И первая часть книги заканчивается чудесным освобождением Петра из темницы.

Некоторые из этих особенностей повторяются в повествовании о Павле. Оба они исцелили хромых (3:2-8; 14:8-12), оба исцеляли необычным образом, Петр - посредством своей тени, Павел - посредством своей одежды (5:15; 19:12), оба встречались с волхвами (8:18; 13:6), оба воскрешали мертвых (9:40; 20:10) и оба были чудесным образом освобождены из темницы (12:7; 16:26). Параллели эти поразительны и показывают, что Павел был в такой же мере апостолом, как и Петр⁵.

Личность Павла описана очень ярко. Он впервые появляется в сцене избияния и смерти Стефана, где повествуется о гонении на Церковь. Много маленьких подробностей в последующих повествованиях придают его образу необычайную живость: устремленность взгляда (13:9; 14:9; 23:1), простираание руки (13:16; 26:1), преклонение колен в Милите (20:36-38) и раздираание одежды в Листре (14:14). В конце Книги Деяний (начиная с гл. 20) повествование сосредотачивается почти полностью на Павле и показывает, что он отправляется в Рим, исполненный твердой решимостью⁶.

II. ДАТИРОВКА

Для такой исторической книги, как Деяния, являющейся главным документом по истории раннего христианства, дата ее написания очень важна. Как это часто бывает с проблемами датировки новозаветных книг, предшествующее решение проблемы авторства, естественно, влияет на подход к вопросу датировки. Кроме того, в данном случае уже установленная дата для третьего Евангелия, несомненно, повлияет на дату книги Деяний, так как ее необходимо датировать более поздним временем, чем Евангелие от Луки. Здесь мы прежде всего рассмотрим проблему датировки в свете традиционного подхода к авторству, а затем остановимся на альтернативах. Если же, конечно, датировка ее потребует периода значительно более позднего, чем это допускает традиционное представление об авторстве, то последнее потребует пересмотра.

Существует три основных предложения датировки: до 64 г. от Р.Х., период между 70 и 85 годами и II век. В таком порядке мы их и рассмотрим.

А, Аргументы в пользу датировки до 64 года

1. Отсутствие указаний на важнейшие события, происшедшие между 60 и 70 гг. Нигде не говорится о разрушении Иерусалима, и хотя необязательно Лука должен был упомянуть о нем, если оно уже произошло⁷, это обстоятельство имеет большое значение. Едва ли бы он ничего не сказал о нем, хотя надо признать, что судьба Иерусалима не казалась столь трагичной для всей Христианской Церкви в целом, как для еврейского народа⁸. В то же время далеко не случайно Лука уделяет в своем Евангелии большее внимание Иерусалиму, чем это делают другие синоптики⁹.

Другим важным событием было гонение на Церковь при императоре Нероне¹⁰. Это привело к столь огромному кризису, что трудно себе представить, чтобы первохристианский историк мог им полностью пренебречь, если он был написан после этого события. Хотя географически оно было ограничено Италией, все равно странно, что Лука ни слова не говорит о нем в конце своего повествования в Риме. Единственной другой возможностью будет предположить, что Деяния были написаны после такого интервала, когда ужасные подробности этого события уже позабылись автором, либо он ничего не знал о них. Но можно также предположить, что у автора не было причин говорить о нем, и его можно исключить как фактор, имеющий значение для датировки, но и тогда остается возможность датировать Книгу Деяний Апостолов до этого события¹¹.

Еще одним не менее важным событием, но которое в тоже время Лука мог оставить без внимания, была мученическая смерть Иакова, брата Господа. С другой стороны, он упоминает двух мучеников, Иакова сына Зеведеева и Стефана. Кроме того, описание положения Иакова как предстоятеля Иерусалимской Церкви и то внимание, с которым Лука описывает его связь с Павлом, показывают, что автор считал его ключевой фигурой в истории раннего христианства.

Однако эти три предположения датировки основываются на аргументах умалчивания, и поэтому к ним надо подходить с большой осторожностью.

2. Отсутствие упоминания о смерти Павла

Внезапное окончание Деяний долгое время оставалось загадкой. Автор заканчивает свой рассказ прибытием узника Павла в Рим и тем, что он пользуется довольно большой свободой для проповеди и учения. Однако ничего не говорится, что происходит с ним позже. Имеется много толкований причины такого внезапного конца, и мы должны подробно рассмотреть их, так как от нее зависит датировка Деяний Апостолов.

(1) Автор сообщает все, что знает. Если, когда писалась эта книга, Павел все еще находится в своем доме, ожидая дальнейшего развития событий, то внезапность окончания сразу становится понятной. К подобному повествованию ничего нельзя добавить¹².

(2) Автор не хотел говорить об исходе суда. Некоторые ученые полагают, что он знал о смерти Павла, но не хотел заканчивать свое повествование этим событием¹³, потому что это привлекло бы слишком большое внимание к человеку, тогда как целью Луки было описать распространение Евангелия. Некоторые даже считают, что если бы Деяния заканчивались смертью Павла, то такой конец мог бы вызвать у читателей аналогию с завершением Евангелия повествованием о Страстях Господних, и чтобы избежать такой аналогии, Лука опускает всякое упоминание о смерти Павла¹⁴. Но этот последний мотив не имеет никакого основания, если считать Евангелие и Деяния как одно цельное повествование, так как, во всяком случае, автор считал Страсти Иисуса не концом, а началом реальной работы Христа в мире¹⁵. С другой стороны, едва ли можно выдвигать теорию цели автора, не объясняя ее мотивации. Трудно поверить, чтобы автор уделил столько внимания подробностям суда над Павлом, ничего не сказав об его исходе¹⁶.

(3) Автор намеревался написать третий том. По аналогии со связью между Евангелием и Деяниями было выдвинуто предположение, что Лука собирался написать еще один том, в котором была бы описана дальнейшая судьба Павла и его сотрудников. Эта теория получила поддержку некоторых известных ученых¹⁷. Она, конечно же, могла бы объяснить внезапность окончания Деяний, но только при условии, что Лука написал третий том, однако это остается только предположением, так как в христианской истории нет никаких следов его существования. Однако согласно этой теории Лука необязательно должен был написать третий том;¹⁸ достаточно уже того, что он намеревался это сделать. Но Деяния не создают впечатления, что они были написаны как часть одной серии книг. Евангелие достигло Рима, и это является естественным кульминационным моментом в истории раннехристианского периода. Однако трудно себе представить, что должен был бы содержать в себе третий том, чтобы достичь такого же духовного уровня, как первые два¹⁹. Кроме того, непонятно, для чего автору надо было уделять столько места описанию суда над Павлом, если он считал это введением к дальнейшему повествованию такого же рода. Иначе говоря, легче предположить, что суд над Павлом еще не закончился, чем то,

что автор таким образом заканчивает вторую книгу, намереваясь написать третью. Хотя это предположение и нельзя исключить, но и нельзя считать его очень убедительным.

Поэтому можно сказать, что молчание Деяний о смерти Павла говорит в пользу ранней даты их написания. Однако некоторые ученые видят в Деян. 20.25 явное указание на то, что автор знал о мученической смерти Павла в Риме²⁰. Но если этот стих сохраняет подлинное предание об обращении Павла к ефесским пресвитерам, то его можно считать предчувствием Павла, которое необязательно должно было исполниться. Ведь согласно Посланию к Римлянам Павел собирался отправиться в Испанию и, видимо, в то время он не думал снова посетить Ефес²¹. Пастырские Послания, если их датировать после Деяний, предполагают, что он так и сделал²². Те ученые, которые считают, что описание событий в Пастырских Посланиях соответствуют структуре Деяний, не видят противоречий с Деян. 20. Те же, кто оспаривает раннюю датировку Деяний, не могут считать Павла автором Пастырских Посланий, и для них подобный аргумент теряет силу.

3. Ранний характер рассматриваемого вопроса

Очень важным является то, что автор Деяний касается в основном вопросов, которые имели большое значение в ранний период церковной истории, чем в последующие. Первостепенными были распри между иудеями и язычниками, и все другие свидетельства указывают, что это был животрепещущий вопрос только в период до разрушения Иерусалима. Даже ко времени последних Посланий Павла он уже перестал быть столь острым. Кроме того, вопрос обращения язычников стал возможным только после того, как христианская Церковь приобрела универсальный характер, а также особое внимание к соблюдению постановлений о еде на Иерусалимском Соборе указывает на раннюю стадию развития христианства. Все эти факторы имели огромное значение лишь до разрушения Иерусалима.

4. Ранняя природа богословия

Подтверждающим фактором более второстепенного характера, но тем не менее ценным, является богословский язык Деяний. Вся книга создает впечатление раннехристианского труда. Такие звания Иисуса, как "Христос", "Раб Божий", "Сын Человеческий", отражают раннее предание. Столь же ранним является определение христиан как "учеников", употребление слова *λαοσ* /laos/ для обозначения иудейского народа и ссыла на первый день недели, когда христиане собирались для преломления хлеба²³. Либо автор пишет в то время, когда он имел прямую, живую связь с непосредственными очевидцами, либо обладал таким историческим чутьем, что смог с большой достоверностью воспроизвести образ мыслей того времени. Первое предположение более вероятно.

5. Отношение государства к Церкви

Лука старается показать беспристрастность представителей государственной власти к христианству. Ни в одном случае римские должностные лица не принимали участия в гонении на христиан. Местные власти в Ефесе явно благосклонно относились к Павлу и его спутникам, тогда как причиной гонения на Церковь в каждом случае были интриги евреев. Именно такая ситуация была перед Нероновскими гонениями в 64 г.,²⁴ но после этого имперские власти стали с большим подозрением относиться к христианству и были менее склонны рассматривать его в качестве общей уступки иудаизму как *religio licita* ("законной религии"). В этом отношении последнее слово в Деяниях (*ακολυτωσ* /acolytos/ - "невозбранно") приобретает особый смысл, потому что оно отражает ситуацию беспрепятственного распространения благовестия²⁵.

6. Связь Деяний с Посланиями Павла

Общепринято считать, что автор Деяний был слабо знаком или совсем не знал Посланий ап. Павла, и поэтому вполне резонно утверждать, что Деяния появились до собрания Посланий Павла (*Corpus Paulinum*) или, по крайней мере, до того, как они стали широко известны. Существуют различные точки зрения относительно времени появления собрания Посланий, однако все они предполагают раннюю датировку Книги Деяний²⁶. Большинство ученых разделяет это мнение, но некоторые считают, что Деяния появились сразу же после смерти ап. Павла, когда он не был еще так известен, и это автоматически исключает раннюю датировку для Деяний. Однако вся эта теория остается спорной²⁷.

Б. Аргументы в пользу даты между 70 и 85 гг.

Основным доводом в пользу предпочтения этой датировки более ранней для Деяний является использование их автором Евангелия от Марка. Мы уже показали, что отправным моментом для датировки Евангелия от Луки берется датирование Евангелия от Марка 60-65 гг., и считается, что Лука использует ссылку в Мк. 13 на "мерзость запустения" в более специфическом смысле, "окруженный войсками", потому что он знал подробности осады Иерусалима. Иными словами, это говорит о том, что Лука писал после 70 г. Тогда Деяния надо датировать еще более поздней датой²⁸. Мы уже говорили, почему эта широко признанная датировка Евангелия от Луки, может быть оспорена, и если Евангелие датировать 60 г., то можно предположить более раннюю дату и для Деяний, а именно до 64 г. Однако едва ли можно датировать ранние книги на основании специфического толкования одного из имеющихся свидетельств. Несомненно, что если признать пророческий элемент в служении Иисуса, то все это основание теряет смысл.

Тем не менее необходимо отметить, что не все, кто признают традиционное авторство Луки, датируют Деяния временем до разрушения Иерусалима. Если Лука действительно был автором и его Евангелие требует датировки позже 70 г., то Деяния надо датировать только последними годами жизни Луки, а до каких лет он дожил, выяснить очень трудно. Поэтому вполне возможно, что он написал Деяния около 85 г. и едва ли намного позже. Большинство ученых склонны датировать их между 70 г. и 85г.

Гудспид²⁹ предлагает ряд доводов в пользу датировки Евангелия от Луки и Деяний 90 годом на основании выводов, сделанных главным образом, из их содержания. Так, по его мнению, отражение более поздней ситуации можно обнаружить в некоторых литературных особенностях, особом интересе к Рождеству, Воскресению Иисуса, в учении о Святом Духе, первых чудесах, прекращении иудейских распрей, в интересе к псалмам, в организации Церкви, примитивной терминологии, в выводах из 20.25, 38, что Павел уже умер, в героической фигуре Павла, появлении сект, в незнании Посланий Павла и в историческом фоне успешной языческой миссии. Кроме спорного характера некоторых выводов Гудспида (напр., о смерти ап. Павла из Деян. 20.25,38), несомненно, что все приведенные им факты требуют датировки после 60-х годов. Во всяком случае, он признает авторство Луки и считает, что автор собрал свой материал задолго до того, как его книга увидела свет.

В. Аргументы в пользу II в.

Сначала критики Тюбингенской школы датировали Деяния II в., потому что этого требовала их реконструкция истории. Развитие тенденции автора примирить Петра и Павла после их ссоры требовало значительного периода времени. Подобный субъективный характер критики сделал ее несостоятельной и привел к отрицанию

исторических реконструкций этой историко-критической школы и к общему недоверию к датировке Деяний II веком. Но в подтверждение этой даты еще сегодня приводятся некоторые аргументы.

I. Связь Деяний с Иосифом Флавием

Тот факт, что как Деяния (в речи Гамалиила, 5.36), так и Иосиф упоминают восстание под предводительством еврея по имени Февда, привел к появлению теории, что автор Деяний использовал "Иудейские древности" (Antiquities)³⁰ Иосифа, когда писал свою историю. Если такой вывод правилен, то Книгу Деяний надо датировать позже 94 г.³¹ О предполагаемом расхождении между Иосифом и Евангелиями мы уже говорили, когда касались вопроса датировки Евангелия от Луки, и такое же расхождение предполагается и здесь. Деяния помещают восстание Февды до восстания Иуды Галилеяна, но последнее имело место при Августе, а первое Иосиф относит ко времени после Гамалиила. Здесь возможны два объяснения. Либо одно из этих сообщений неправильно, либо Февда у Луки - это не тот, что у Иосифа. Большинство ученых разделяют первое объяснение и считают, что ошибся Лука. Но автор Деяний Апостолов почти несомненно не использовал Иосифа, потому что в противном случае он бы не смог сделать такой ошибки. Кроме того, ошибиться мог не автор Деяний, а наоборот, Иосиф³². Конечно, возможно, что инициаторами этих двух восстаний были разные люди по имени Февда, так как это было довольно распространенное имя, но без дополнительных доказательств такая теория неубедительна.

2. Связь Деяний с писателями II в.

Некоторые ученые пошли еще дальше и находят связь между Деяниями и отцами Церкви II в. Считается, что богословские взгляды Иустина такие же, как в Деяниях, хотя он и не использует эту книгу в буквальном смысле³³. Однако едва ли сходство богословских идей может помочь датировке, потому что теория, согласно которой Деяния и труды Иустина были написаны почти в одно и то же время, конечно же, не является ни единственным объяснением связи между ними, ни даже самой обоснованной теорией, потому что она ставит больше проблем, чем разрешает³⁴. Можно считать, что Деяния с самого начала были связаны с третьим Евангелием. Но тогда непонятно, почему Маркион знал это Евангелие, а не Деяния. Также маловероятно, что Маркион выбрал своим Евангелием книгу, которая несомненно не была столь древней. Все это говорит о том, что Маркион отверг Деяния на тех же основаниях, на которых он отверг и все другие Евангелия³⁵.

Датировку Деяний II веком, которую признали так много ранних критиков, едва ли можно подтвердить каким-либо аргументом, основанном на богословском сходстве, учитывая традиционное свидетельство против такой теории. Кроме того, трудно поверить, чтобы столь сильное впечатление, которое оставляют фактические подробности Деяний, особенно содержащиеся в последней их части, касающейся деятельности Павла, обязано писателю II в.³⁶ Тем более трудно считать эту книгу плодом исторического воображения автора, а не сообщением того, кто был тесно связан с событиями, которые он описывает. Все это говорит в пользу датировки Книги I веком.

III. ЦЕЛЬ

Так как книга Деяний является продолжением третьего Евангелия, естественно считать, что цель этой части была той же, которая ясно указана в прологе Евангелия. Мы уже показали, что главной целью Луки было дать историческое описание, и такую же главную цель преследовал автор книги Деяний, несмотря на второстепенные мотивы ее создания.

А. Описание истории

Оставляя в стороне широко обсуждаемый вопрос об исторической ценности Деяний, можно считать, что Лука хотел, чтобы его книгу считали исторической, но не в смысле сухой хроники событий. Разнообразие рассматриваемых вопросов требовала от автора выбора материала. Мы бы хотели узнать еще много того, о чем Лука ничего не говорит. История до повествования о жизни и делах Павла описана очень фрагментарно и создает впечатление, что автор хотел как можно быстрее перейти к описанию событий, связанных с Павлом. Даже говоря о Павле, он опускает некоторые факты, как, например, посещение Павлом Аравии после своего обращения и путешествия Тимофея и Ераста в Македонию, Афины и Коринф³⁷. Подход автора к описанию истории, конечно же, отличается от современных историков, потому что, оставляя в стороне мнение, что древние историки мало что знали о научных методах письма, Лука был больше чем историк. Он в буквальном смысле сам был участником истории. Он описывает события, которые произвели на него сильное впечатление. Его не могли, даже если бы он сам того хотел, не волновать события, о которых он слышал или которые сам видел.

В своем предисловии Лука говорит, что многие до него посчитали необходимым записать события, которые привели к возникновению христианства, и, возможно, Лука посчитал такие попытки недостаточно успешными. Последнее, однако, не подтверждается другими данными³⁸. Вполне возможно, что автор сам хотел записать факты независимо от его предшественников.

Б. Евангелие Духа

Так как Евангелие от Луки и Книгу Деяний необходимо считать одним целым и так как первая часть носит характер благовестил, то и вторую часть надо рассматривать в свете этого факта. Для автора важным является признание божественного вмешательства во все события, отсюда и его акцент на работе Святого Духа⁴⁰.

Церковь рождается через крещение Святым Духом (2.38). Полнота Духа была свидетельством истинного христианства (2.4; 6.3; 8.17; 10.44; 19.6). Именно Святой Дух руководил миссионерской работой ранней Церкви, как, например, в действиях Антиохийской Церкви (13.2) и в запрещениях Павлу и его спутникам идти в Асию (16.7). Неслучайно эта книга была названа Деяниями Святого Духа, и знаменательно, что несколько раз события описываются, как постоянная работа Иисуса. Во имя Иисуса был исцелен хромым (3.6; 4.10), во имя Его проповедовали апостолы (5.40). И Стефан и Савл имели небесное видение Иисуса (7.55; 9.5). Это только иллюстрация к тому, что говорит Лука в своем предисловии, именно, что в своей первой Книге он написал то, что Иисус от начала делал и чему учил (1.1). и это показывает, что теперь его целью является описать продолжение этой работы⁴¹.

В. Апология

Два вышеизложенных предположения не могут объяснить особый подбор материала, который сделал Лука, и поэтому многие ученые считают, что эта книга была написана с апологетической целью. Много можно сказать в пользу этой теории, хотя не все формы, в которых она была изложена, приемлемы. Так, ранние критики Тюбингенской школы видят в Деяниях компромисс между учением Петра и учением Павла, а это значит, что автор имел определенную "тенденцию". Но такого рода критика теперь не признается. Апологетическая цель выражается в двух направлениях, в отношении к евреям и в отношении к римским властям.

Автор, по-видимому, хотел показать тесную связь между христианством и его предпосылками в иудаизме. Христиане и, в частности, сам Павел продолжают выполнять еврейские ритуальные требования. Тимофей обрезается, Павел берет на себя обет, а Иаков на совещании в Иерусалиме, говоря о своей встрече с Павлом, указывает на связь между иудейской практикой и христианским обрядом. Обращение к Ветхому Завету, как предсказавшему события, которые происходили в христианской Церкви, должно было вызвать у еврейских читателей благоприятное отношение к Церкви. Но именно в своем подходе к официальным отношениям с Римской империей Деяния становятся наиболее апологетическими. В каждом случае автор показывает беспристрастность римских властей. Примером тому может быть поведение Галлиона. Его совершенно не беспокоили вопросы, которые явились основой обвинений против Павла. Он хорошо понимал их. Другой проконсул Сергей Павел с благосклонностью отнесся к благовестию. Блюститель порядка в Ефесе, как и асийские начальники (здесь это, очевидно, официальные должностные лица, назначенные следить за порядком на религиозных праздниках), старались помочь Павлу. Является ли это все попыткой оправдать Рим от обвинения в постоянном преследовании христианской Церкви? Ведь все время именно иудеи обвиняют христиан, однако римские власти не принимают всерьез их обвинений. И Агриппа и Фест готовы были освободить Павла, если бы он не потребовал суда у императора (26.32)⁴².

Весьма привлекательной выглядит идея, согласно которой автор хотел показать политическую безопасность христианства, чтобы власти так же терпимо относились к нему, как и к иудаизму⁴³. Однако не надо думать, что Лука идет на компромисс с целью убедить власти рассматривать христианство в свете иудаизма. Если бы он этого хотел, то конечно же не говорил бы о постоянных враждебных нападениях евреев на христианскую миссионерскую проповедь. Возложение всей ответственности за бесчинства на евреев едва ли могло бы убедить кого-либо видеть в христианстве ветвь иудаизма, не говоря уже об опасности такого компромисса для последующей истории Церкви⁴⁴.

Г. Письмо в защиту Павла на суде

Это предположение тесно связано с апологетическим мотивом, но касается оно одного конкретного случая⁴⁵. Согласно этой теории, суд над Павлом еще не кончился, и Лука подготовил для Теофила исчерпывающее объяснение возникновения и характера христианства с целью исправить ложное о нем представление. Эта теория предполагает, что Теофил занимал высокий пост и имел влияние на императора. Б. Стритер⁴⁶ считает, что это был Флавий Клемент. Но личность Теофила нам неизвестна, и едва ли можно утверждать, что такая книга, как Деяния, могла бы повлиять на столь жестокого человека, как Нерон⁴⁷. Кроме того, из предисловия Луки ясно следует, что Теофил уже был научен христианской вере, и, очевидно, Лука хотел рассказать ему еще больше о ней⁴⁸. Хотя эту теорию нельзя исключить, все же ей не хватает исторической достоверности⁴⁹.

Д. Богословский документ

Многие ученые подчеркивают богословские мотивы Луки. Распространение христианства из Иерусалима в Рим имело для автора гораздо большее, чем просто географическое значение⁵⁰. Оно имело богословское значение. Оно показало торжество христианства над враждебным миром⁵¹. Так, прибытие Павла в Рим явилось естественным результатом истории.

Некоторые ученые, разделяющие эту точку зрения, заходят дальше и считают Луку историком, который полностью руководствуется богословскими целями. Его

повествование рассматривается не как изложение фактов, а как их истолкование. Так, Мартин Дибелиус⁵² пишет: "Вся книга направлена не столько на то, чтобы рассказать читателям, что в действительности произошло, сколько на то, чтобы помочь им понять весь смысл этих события, т.е. проникновение христианской Церкви в мир эллинистической культуры". Также и Дж. О'Нейл⁵³ считает, что и Иерусалим и Рим имели для автора огромное значение. Генхен⁵⁴ разделяет эту теорию, но считает Деяния назидательным литературным произведением, в котором автор использует литературные средства, чтобы его читатели запомнили описываемые события, и для этого он довольно свободно обращается со своим материалом⁵⁵. Концепция богословских мотивов Луки получила широкую поддержку различных направлений школы "истории редакций". Так была предложена теория, что Евангелие от Луки и Деяния Апостолов⁵⁶ были написаны с целью предотвратить кризис из-за задержки парусин⁵⁷. {Согласно другой теории, Евангелие от Луки и Книга Деяний были направлены против гностицизма. Однако подобные теории представляются неубедительными⁵⁸.

IV. ИСТОРИЧНОСТЬ

Эта книга была предметом постоянных острых дискуссий среди критиков, занимавшихся проблемой ее достоверности. Теперь же, когда историчность книги Деяний почти всеми признается, тем не менее некоторые детали вызывают определенные затруднения⁵⁹. Здесь мы кратко на них остановимся.

А. Знание Лукой политической обстановки

На основании, главным образом, археологических исследований, сэр Вильям Рамсей многое сделал для признания Луки серьезным историком. Автор Деяний знал политическое устройство тех провинций, которые вошли в повествование о миссионерских путешествиях Павла. Это очень важное свидетельство, показывающее, что Лука хорошо знал политическую обстановку, учитывая изменения, которые произошли в администрации разных частей империи в период, о котором пишет Лука. Так, в то время, когда Павел был на Кипре, там правил проконсул, и хотя за этот краткий период произошло много изменений, Лука употребляет точный титул Сергия Павла. Он правильно называет Филиппы римской колонией, правители которых называются стратегами (στρατηγοί /stratigoi/). Очевидно, они представляли высшие магистратуры в муниципиях и колониях в соответствии с римской должностью *duoviri iuri dicundo*⁶⁰. В Фессалониках необычное название "политархи" (politarch), параллели которым не были известны в организации империи, теперь находят подтверждение в найденных надписях. На Мальте Лука правильно называет местного правителя *πρωτοσ* /protos/, или начальником и также правильно описывает управление в Ефесе, упоминая азиархов (Asiarchs)⁶¹, занимавшихся религиозными делами, секретаря городского управления⁶², имевшего большое влияние, и проконсульские власти, считавшиеся последней судебной инстанцией.

Кроме того, Лука проявляет хорошее знание прав и привилегий римских граждан. Особенно это видно на примере отказа апостола Павла воспользоваться своими привилегиями, потому что верно не только то, что в новозаветный период жители провинций, которые имели римское гражданство, могли претендовать также и на гражданство своих родных городов, но и то, что трудно было странникам доказать свое римское гражданство обращением к официальным реестрам в своих областях. Не всегда было выгодно Павлу ссылаться на свои привилегии, хотя в случае его обращения к императору он, несомненно, мог избежать враждебности евреев. Разными ссылками на римское законодательство Лука показывает, что он хорошо знал его. Ни в одном случае он

не вводит анахронизмов, что является сильным свидетельством в пользу достоверности его повествования⁶³. Кроме того, описание языческого мира, который составляет фон миссии Павла, идеально соответствует тому, что нам известно о городской жизни греко-римского мира. Тем не менее, против такой точки зрения выдвигалось много других фактов.

Здесь еще надо отметить, как красноречиво Лука описывает сцену кораблекрушения в Деян. 27, Некоторые ученые полагают, что Лука знал языческое поверье, что спасшийся во время кораблекрушения считался невиновным⁶⁴, и это могло оказать влияние на его повествование. По крайней мере живость описания этого события говорит о том, что оно было записано очевидцем.

Б. Связь с Посланиями Павла

Об этой проблеме было так много написано, что мы можем здесь указать только основные моменты, вызвавшие затруднения у многих ученых.

1. Павел и Иерусалимская Церковь

Тот факт, что в Деяниях Павел три раза был в Иерусалиме (9.26 и далее, 11.30; 15.2), а сам он пишет только о двух в тот же период (Гал. 1.16 и далее), при условии, если Послание к Галатам датировать после совещания в Иерусалиме, заставил некоторых ученых считать, что Лука неправ. Но правильность такого предположения зависит от слишком уж многих сомнительных факторов. Так, согласно этой теории, Павел упоминает все случаи, когда он был в Иерусалиме, тогда как он мог указать только те, когда имел личный контакт с апостолами, а это исключает 11.30. Тем не менее некоторые ученые предлагают считать 11.30 и 15 дубликатами описания одного и того же события, что, конечно же, ставит под сомнение правоту Луки⁶⁵. Но едва ли можно допустить, чтобы автор мог забыть такое важное и знаменательное событие, как это⁶⁶. Более того, подобная теория не подтверждается какими-либо данными⁶⁷.

2. Павел и еврейский закон

В Деяниях Павел поддерживает соблюдение еврейских ритуальных постановлений, когда советует Тимофею обрезать и когда подчиняется совету Иакова принять обет и постричься⁶⁸. Однако, по мнению некоторых ученых, такое почитание еврейских постановлений не соответствует его отношению к ним в своих Посланиях, где он не только противится сохранению обряда обрезания, но и заявляет об освобождении христиан от уз закона. Однако, является ли это действительным или только кажущимся противоречием? Если вспомнить собственные слова Павла (1 Кор.) о том, что сильные должны учитывать влияние своих поступков на немощных, то становится понятным его готовность принять еврейский обет. Это не имело прямого влияния на его положение как христианина. Его отношение к обрезанию было, соответственно, иным. В своих Посланиях Павел ясно говорит, что он против того, чтобы считать обрезание непременным условием для уверовавших из язычников, но это не означает, что он выступал против обрезания как иудейской практики (Рим. 2.25). Обрезание Тимофея, мать которого была еврейкой, просто подтверждало его расовую принадлежность, но обрезание христианина из язычников, не имевшего никакого отношения к иудейскому происхождению, создавало бы впечатление, что обрезание составляло существенную часть христианства и могло повести к возникновению иудаистской секты. И в этом вопросе нет противоречия. Некоторые ученые, ссылаясь на Гал. 2.3, считают, что на совещании в Иерусалиме Павел

выступил против обрезания Тита⁶⁹. Но так как Тит был греком, его положение было совсем иным, чем Тимофея.

3. Павел и соборные постановления

Согласно Деяниям, Павел предложил ввести в практику постановления, которые закрепляли бы некоторые ритуальные запреты для уверовавших из язычников. Традиционно признанный текст содержит четыре таких запрета: воздержание от оскверненного идолами, от блуда, давленины и крови (Деян. 15.20). Последние два касаются пищи, "Западный" текст опускает третье табу, и тем самым превращает эти запреты в нравственный катехизис, где "кровь" считается эквивалентом убийства. Но едва ли необходимо было убеждать христиан из язычников воздерживаться от убийства. Традиционный текст более логичен, хотя он может создать впечатление, что предписывает христианам из язычников соблюдать еврейский закон о пище, с чем едва ли мог согласиться Павел⁷⁰. Кроме того в Гал. 2 Павел не только не упоминает об этих постановлениях, но ясно говорит, что его ни к чему не принуждали, кроме как помнить о нищих (Гал. 2.6, 10). Если на первый взгляд это может показаться противоречием, то, прежде чем согласиться с таким выводом, надо учесть ряд факторов. В Послании к Галатам Павел говорит о своем собственном положении, а не обо всех уверовавших из язычников, выступает в свою защиту.

Важно помнить, что эти постановления предназначались только для язычников в Антиохийской, Сирийской и Киликийской Церквах (Деян. 15.23). В то же время в Деян. 16.4 ясно говорится, что Павел направил их Церквам в Южной Галатии, а это значит, что он считал их обязательными для всех. Во всяком случае мы не можем утверждать, что Павел должен был говорить о них в Послании к Галатам, так как мог предпочесть использование прямых аргументов для доказательства своих требований. Кроме того, если Послание к Галатам было написано до совещания в Иерусалиме, то к тому времени эти постановления еще не были утверждены.

Инцидент в Антиохии, когда Павел возмутился поступком Петра, выглядит странным в свете постановления совещания в Иерусалиме и поэтому ставит под сомнение правдоподобность его описания в Деяниях⁷¹. Но это противоречие является скорее кажущимся, чем реальным, так как Павел ясно говорит, что действия Петра были непоследовательны, и нельзя сказать, чтобы это было невозможно, хотя, несомненно, неожиданно. Но также непонятно, почему Павел обвинил Варнаву в лицемерии. Это, конечно, можно было бы объяснить, если считать, что инцидент произошел до совещания, хотя опыт Петра в Кесарии должен был помочь ему не поддаваться давлению иудейских блюстителей традиций.

4. Портрет Павла у Луки

Рассматривая вопрос авторства, мы говорили, что сравнение портрета Павла в Деяниях и в его собственных Посланиях заставило некоторых ученых видеть в нем явное различие. Э. Генхен⁷² указывает на три таких различия.

(1) Деяния представляют Павла как волхва, который может исцелять путем передачи своей энергии через платок, как в случае с воскрешением Евтиха. Но в 2 Кор. 12.12 апостол ссылается на сотворение чудес, чему Генхен не придает особого значения, поскольку Павел не утверждал свое апостольство на таких внешних факторах. Трудность здесь возникает только в том случае, если считать, что Лука сообщает о чудесах в

подтверждение апостольства Павла, но он нигде не говорит об этом прямо, и такое предположение весьма спорно.

(2) Если в Деяниях Павел предстает как убедительный оратор для любой аудитории, будь то еврейская или языческая, государственные мужи или философы, то в своих Посланиях Павел отрицает всякую в себе риторическую силу и даже ссылается на оценку своих противников, считавших его речь "незначительной" (ср. 2 Кор. 10.10). По мнению Генхена это противоречие можно объяснить тем, что как великий миссионер Павел должен был быть великим оратором, хотя в действительности это было не так. Но здесь важно отметить, что Деяния нигде не говорят о Павле в таких выражениях, как об Аполосе ("муж красноречивый", Деян. 18.24), хотя по теории Генхена этого следовало бы ожидать. Кроме того, во многих случаях в Деяниях его так называемое красноречие было далеко от убедительного, так как оно часто вызывало открытую вражду и, по крайней мере, в одном случае выглядело сметным. Поэтому едва ли можно придавать большой вес такому предполагаемому противоречию.

(3) Хотя в Посланиях Павел сильно подчеркивает свое равенство с Иерусалимскими апостолами, Книга Деяний ни слова не говорит о том, что Павлу это необходимо было делать. Его положение апостола уже было, по-видимому, указано раньше в повествовании. Но именно потому, что оно предполагается, данное надуманное противоречие теряет силу. Лука описывает апостольскую миссию к язычникам как продолжение деятельности Петра и других апостолов в Иудее и Самарии. Для него утверждение апостольского статуса играло второстепенную роль. Его главной целью было описать распространение Евангелия. Утверждение Павла в равно-апостольском звании определялось внутренними условиями ранней церкви, но Деяния очень мало говорят о них.

Ни одна из этих проблем не подтверждает вывода, что сообщение Луки недостоверно, потому что обоснованное решение возможно в каждом случае⁷³. Дополнительными соображениями, которые не говорят в пользу достоверности Луки, являются условия ранней Церкви, описанные в его сообщении⁷⁴. Какое бы значение ни придавать аналогиям между Деяниями и кумранской литературой⁷⁵, они указывают на некоторые точки соприкосновения и могут предполагать общую среду. Необходимо отметить, что расхождений⁷⁶ между кумранской и раннехристианской общиной гораздо больше, чем соответствий, что еще раз свидетельствует в пользу того, что Лука хорошо знал отличительные христианские характеристики еврейско-христианской общины⁷⁷.

В. Речи в Деяниях

Оценка речей в Деяниях является важным фактором в определении историчности этой книги, и поэтому мы остановимся на разных подходах к методу автора. Петр, Стефан и Павел являются основными ораторами, и им приписывают разные типы речей. Ф. Ф. Брюс⁷⁸ делит эти речи на четыре группы: евангелистические, совещательные, апологетические и увещательные. Форма каждой из этих групп определяется соответственно ее мотивам и целям. Но основной вопрос для каждой группы заключается в том, воспроизводят ли они содержание сказанных слов или же составлены Лукой с целью выразить то, что по его мнению могло бы быть сказано. Чтобы ответить на этот вопрос, надо остановиться на некоторых предположениях.

1. Подход древней историографии

Классическое определение этого подхода принадлежит Фукидиду, который подробно описал свой метод. Он признается, что не всегда мог запомнить речи слово в слово и поэтому вкладывал в уста говорящего то, что, как ему казалось, требовал данный случай, хотя "конечно же, придерживаясь как можно ближе смысла того, что было в действительности сказано"⁷⁹. И часто считается, что Фукидид сам составлял большинство речей, хотя иногда сообразуя их с фактическими данными⁸⁰. И тем не менее он претендует на историчность своих речей, потому что иначе не подчеркивал бы, что одни речи он слышал сам, а другие брал из разных источников. Последователи же Фукидида не разделяли такого его отношения к задаче историка, и многое из них писали свои исторические труды как драматические или риторические произведения. Но к какой же из этих категорий относится Лука? По мнению М. Дибелиуса Лука сам сочинил свои речи, потому что они похожи одна на другую, независимо от личности говорящего. Но другие ученые, особенно Фоукс Джексон⁸¹, сэра Вильяма Рамсей⁸² и Б. Гертнер⁸³, не разделяют такой точки зрения. Так, Гертнер справедливо отмечает, что в основе писаний Луки лежит скорее еврейская историческая традиция, чем греческая⁸⁴. Более современный исследователь М. Генгель⁸⁵ сравнил принципы, которыми пользовались греческие историки, с принципами Луки в написании Книги Деяний Апостолов и пришел к выводу, что Лука стоит на гораздо более высоком уровне, чем они.

2. Подход Луки в Евангелии

Хотя не существует канонических параллелей, по которым можно было бы судить о Деяниях Апостолов, метод, который Лука применил в своем Евангелии, можно сравнить с методом других синоптиков и дать сравнительную оценку достоверности писаний Луки. Мы уже видели, что Лука очень тщательно выбирал источники и старался точно воспроизвести материал. Особенно это видно на примере материала поучений в Лк. 21, если считать, что Лука действительно использовал Мк. 13. Несмотря на незначительные изменения, он, несомненно, использовал материал только из этого источника, ничего к нему не добавив⁸⁶. То же самое можно сказать о всем Евангелии в целом, и поэтому совершенно справедливо будет считать, что таким же методом он пользовался и в Деяниях.

3. Ранний характер богословия речей

Многие ученые, и особенно Ч. Г. Додд⁸⁷, подчеркивают, что ранние речи Деяний содержат раннехристианскую керигму. Поэтому они являются подлинным выражением допавловского богословия, и это только подтверждает предположение, что речи у Луки основаны на подлинном предании. Те же, кто оспаривает историчность Луки, утверждают, что богословие это относится к более позднему типу⁸⁸. Однако, если считать автором Луку, то его богословие не могло носить сколько-нибудь поздний характер, особенно если книга Деяний была написана до смерти Павла.

4. Связь содержания речей с *impissima verba* (от лат. подлинными словами)

Даже если предание, включенное в речи, исторически верно, означает ли это, что Лука сохранил его точно слово в слово? Большинство ученых, кто признает достоверность Деяний, не считает, что Лука сохранил *impissima verba* речей⁸⁹. Исторически верное содержание передано собственными словами Луки. С такого же рода подходом мы уже встречались, когда рассматривали четвертое Евангелие, однако еще надо доказать, что слова не имели никакого отношения к тому, что было в действительности сказано. Каждая речь так точно отражает историческую ситуацию⁹⁰, что Лука должен был обладать исключительным талантом, чтобы найти столь идеальную форму выражения для слов.

Неверно утверждение некоторых ученых, что все произносящие речи говорят одинаково⁹¹, потому что разные типы речей полностью соответствуют их аудиториям⁹², как, например, речь в ареопаге, Деян. 17.22 и далее⁹³. И нельзя не согласиться с той точкой зрения, что Лука воспроизвел свои личные воспоминания или других людей об этих речах, которые он включил в свою книгу. Акцент на методе "истории форм" заставил некоторых ученых исключить даже возможность этого, потому что нельзя себе представить исторической ситуации, в которой могли бы слово в слово сохраниться речи на протяжении 20-30 лет⁹⁴. Но отнюдь не исключено, что могли существовать какие-то письменные копии этих речей⁹⁵. Вполне возможно, что Лука хотел дать образцы разного рода миссионерских проповедей, и в таком случае эти образцы потеряли бы силу, если бы были составлены самим Лукой. С другой же стороны, то, как они введены, создает впечатление, что они являются составной частью повествования⁹⁶.

V. ИСТОЧНИКИ

Критика источников синоптических Евангелий, естественно, должна была обратить свое внимание и на книгу Деяний, потому что надежность исторического труда зависит от надежности его источников. Но желательность нахождения источников не гарантировала успеха подобного поиска. Конечно, критика сделала все, что могла, как это показывает множество совершенно различных гипотез. Но именно это многообразие говорит о слабости такого подхода, и поэтому будет целесообразным, прежде чем остановиться на разных типах теорий, рассмотреть сначала факты, которые оказали влияние на разные критические подходы ко всему вопросу в целом. Отсутствие единого мнения относительно источников связано обычно с основным различием предположений относительно некоторых тесно связанных между собой проблем.

A. Факторы, влияющие на критику источников Деяний

1. Один автор

Является ли эта книга одним целым или нет? В случае положительного ответа к вопросу источников можно подойти с двух точек зрения. Либо целостность книги обязана одному автору, который не только является автором всей книги, но и сам собрал весь материал, либо она обязана одному автору, который объединил разный материал, придав целостность содержанию и стилю книги. Те, кто считает, что автор был один, относят себя поэтому к одной из двух категорий: кто вообще отрицает использование здесь источников и кто признает гипотезу автора-редактора в отличие от гипотезы составителя,

Те, кто отрицает целостность книги Деяний, естественно будут опираться на какую-нибудь теорию источников, чтобы объяснить предполагаемые различия, которые заставили их отрицать целостность книги. В этих случаях гипотезы источников становятся естественным следствием мнений относительно целостности. Конечно, источники не обязательно должны быть письменными, но они должны были повлиять на автора, который, в свою очередь, должен считаться либо неспособным хорошо использовать полученную информацию, либо оставившим свой труд незаконченным. Но как мы уже показали, есть все основания рассматривать книгу Деяний как единое целое и, поэтому приведенные теории изначально неверны.

2. Личность автора

Как показало обсуждение авторства Деяний, можно с уверенностью говорить, что автор был спутником Павла, и традиционное приписывание его Луке является, по всей

вероятности, правильным. Те ученые, которые не разделяют этого мнения, делятся на две группы: кто по крайней мере признает, что книга часто приводит личное свидетельство одного или более спутников Павла (Лука, Сила, Тимофей), и кто вообще отрицает всякое личное свидетельство. Конечно, для тех, кто признает авторство Луки, проблем будет гораздо меньше, чем для тех, кто отрицает его, так как можно почти с уверенностью утверждать, что для тех частей повествования, в событиях которых Лука не принимал личного участия, у него были свидетельства очевидцев. Это особенно касается главного раздела книги, где речь идет о личном опыте Павла. Но признание авторства Луки отнюдь не исключает возможности использования письменных источников, и об этом нельзя забывать.

С другой же стороны, те, кто признает анонимное авторство Деяний, в меньшей мере могут ссылаться на источники и в значительной степени зависят от своих собственных догадок. Теории, основанные на таких предположениях, требуют самого тщательного изучения прежде чем получить признание. Это особенно касается теорий, поставивших себя в зависимость от поздней даты (например II в.), потому что они должны меньше доверять источникам информации автора, чем другие теории.

3. Толкование предисловия Луки

Мы уже рассматривали этот вопрос в главе, посвященной Евангелию от Луки, и будет правильным считать, что принципы, применимые к Евангелию, в такой же мере применимы и к Деяниям. Однако, когда речь идет об источниках, это не совсем так. Если в случае Евангелия мы имеем аналогичные свидетельства, которые, по крайней мере, допускают возможность, что Лука знал их, то в случае Деяний таких свидетельств нет. Это значит, что мы должны больше полагаться на собственные свидетельства автора. Так, Кедбери⁹⁷ считает, что Лука хотел причислить себя к категории очевидцев. Если этого нельзя сказать об Евангелии, то предисловие Деяний несомненно не исключает возможности, что Лука был очевидцем некоторых событий, описанных в Деяниях. В таком случае это имеет прямое отношение к проблеме источников. Но некоторые ученые, основываясь на предисловии, делают вывод, что к моменту написания поколение очевидцев уже умерло. Однако, так как автор ясно говорит, что он тщательно исследовал события, которые описывает, то более правильным будет считать, что он жил в то время, когда очевидцы еще были живы. И также самым правильным будет считать, что он употребляет первое лицо единственного числа, когда хочет показать, что он сам участвовал в событиях, которые описывает.

4. Критерии, использованные для выделения источников

Как показала критика Евангелий, разные критерии использовались в разные периоды, и удача и неудача критических исследований зависели от достоверности подтверждающих данных. В Деяниях Апостолов лингвистический критерий использовался с разными целями. Одни видели в первой части или, по крайней мере, в некоторых местах этой части арамейское происхождение, другие видели греческий стиль в некоторых частях (например, "мы-разделы"), третьи утверждали лингвистическое единство всей книги. Учитывая эти разные выводы из одного и того же тезиса, конечно же, нельзя придавать ему большого значения. В лучшем случае он может быть дополнительным методом выделения источников.

Другим критерием является исторический, который также оказался несостоятельным. Если два события одного и того же типа описываются в одной книге и в описании их есть сходство, то некоторые ученые сразу же считают их дубликатами и, следовательно, одно -

менее исторически достоверным, чем другое. Так, например, по мнению А. Гарнака, описание Пятидесятницы в Деян. 2 менее достоверно, чем в Деян. 4, что заставило видеть в них разные источники. Но так как эти повествования можно понимать скорее как дополняющие друг друга, а не как дубликаты, основа критики Гарнака становится менее убедительной. Никакой подход не может быть удовлетворительным, если первоначально не исходить из того, что повествование должно рассматриваться в том смысле, в каком оно записано, если оно в данном случае понятно. Обращение к концепциям дубликатов, противоречий и т.п. взвалили на историческую критику слишком уж много гипотез, которые не отвечают здравым принципам критики.

Не более успешным является богословский критерий, при помощи которого были обнаружены разные пласты, как, например, использование выражения "Раб (или Сын) Божий" в первой части Деяний в отличие от контекста. Или, опять же, считается, что различия в содержании речей Павла в Деяниях и в Посланиях Павла предполагают автора, который не знал богословия Павла. Но такие критические принципы не делают различия между автором, его источниками и интеллектуальным окружением. Как и то, что спутник Павла не обязательно должен был отражать павловские идеи, подражая Посланиям Павла, так и богословское содержание его повествования не является надежным ключом к его возможным источникам.

5. Влияние метода "истории форм".

Неудивительно, что метод "истории форм", оказавший такое сильное влияние на критику синоптических Евангелий, в такой же степени применим к проблеме источников Деяний и в равной мере оказал влияние на снижение внимания к критике источников. Но классификация форм является более ограниченной в Деяниях и касается, главным образом, путевых заметок и речей. Самым ревностным ее сторонником был М. Дибелиус⁹⁸. Этот метод оказал значительное влияние на сосредоточение внимания на исторической ситуации, а не на бесплодной попытке установить многообразие письменных источников". Хотя он иногда и приводил к "историческим" выводам, которые были далеко от действительно исторических, его положительное влияние сказалось в ослаблении зависимости от источников. Самой же большой его слабостью является то, что он предполагает отсутствие интереса христиан к их ранней истории и, следовательно, ставит под сомнение свидетельство Луки. Но это предположение легко опровергается обращением к исторической ситуации, отраженной в Посланиях Павла¹⁰⁰.

6. Объяснение "мы-разделов"

В любой гипотезе, которая может быть предложена для выяснения происхождения источника информации Луки, естественным отправным моментом являются те разделы, которые автор употребляет в первом лице ("мы-разделы"). Эти разделы¹⁰¹ вводятся без объяснения в повествования от третьего лица. Для объяснения этого феномена было предложено несколько различных теорий.

(1) Самой явной причиной употребления первого лица является желание автора показать, что он сам был одним из спутников Павла. Это значит, что автор просто изменяет третье лицо на первое и делает это почти бессознательно, потому что здесь он приводит сведения, полученные им из первых рук. Это можно назвать литературным приемом для отделения непосредственных источников информации от косвенных. Эта точка зрения поддерживается единством стиля и языка в остальной части книги и употреблением первого лица единственного числа в 1.1.

(2) Несколько сходной с изложенной выше гипотезой является точка зрения, что "мы-разделы" представляют собой полностью или часть собственного дневника или путевых заметок автора, которые содержали в себе сведения о местах, которые они посещали, о людях, с которыми они встречались, исключительных событиях, очевидцами которых они были. В таком случае он должен был цитировать соответствующие разделы, сохраняя в них первое лицо, от которого они были записаны. То, что эта точка зрения менее естественна, видно из того, что она предполагает исключительно механическое употребление собственного дневника автора, что совершенно не соответствует характеру его литературного метода, и не только в остальной части Деяний, но также и в Евангелии. С другой же стороны, можно привести несколько параллелей такого метода в писаниях других древних авторов. Однако трудно поверить, чтобы любой автор мог включить свои путевые заметки со всеми их стилистическими особенностями, которые в их оригинальной форме, очевидно, не предназначались для опубликования, без адаптации в свой текст.

(3) Согласно другой точке зрения, автор использовал чей-то дневник или путевые заметки и поэтому сохранил первое лицо, вводя их в свой собственный материал. Но еще менее естественным будет предполагать, что другой автор мог сохранить "мы"-форму, ничего не сказав о личности говорящего. Если автор личного дневника является автором всей книги, то такой метод, по крайней мере, становится понятным, несмотря на его трудности. Но если это другой человек, то трудно понять, почему автор применил такой метод.

(4) Единственной возможностью остается предположить, что первое лицо не является указанием на очевидца, а было введено автором преднамеренно, чтобы создать впечатление правдоподобности своего повествования. И в таком случае это чисто художественный прием¹⁰². Но это ставит больше проблем, чем решает, потому что трудно объяснить столь относительно редкое употребление этого приема. Почему он ограничивается только последней частью книги, если основывается на исторических данных? Более того, автор художественного произведения мог бы создать большее впечатление правдоподобности, если бы он назвал имя, от которого написаны "мы-разделы", как это делается в апокрифических писаниях, где совершенно ясно, какой апостол говорит, когда употребляется первое число.

Любые теории источников, которые основываются на "мы-разделах", должны учитывать обоснованность и трудности этих различных толкований. Эти общие замечания позволят увидеть изложенные ниже теории в их правильной перспективе и будут полезны для оценки их важности.

Б. Разные типы теорий

1. Личные сведения

Те, кто считает, что Лука был автором Деяний, основываются на самой правдоподобной гипотезе о происхождении источника его информации, по крайней мере, для основной части книги¹⁰³. Так как считается, что автором был один из спутников Павла, он должен был иметь непосредственный доступ ко всей необходимой информации, записанной в 9.1-31; 11.25-30; 12.25 - 28.31. Что же касается остальной части книги, то об источнике информации можно только догадываться, но существует ряд гипотез, которые могут оказаться правильными. Так, несомненно, что Лука знал Марка, потому что оба они были с Павлом, когда он писал свое Послание к Колоссянам (Кол. 4.10, 14), и от него Лука мог получить много полезных сведений о первых днях Церкви в Иерусалиме. Так как в Деян. 12.12 говорится, что дом матери Марка был местом собрания для молитвы, можно

справедливо предположить, что его дом был постоянным местом встречи не только для христиан вообще, но и для апостолов. Поэтому Лука мог узнать о событиях, произошедших до совещания в Иерусалиме (Деян. 15).

Если, как полагают некоторые ученые, дом Луки был в Антиохии, то он несомненно знал очевидцев, которые могли ему многое рассказать об истории антиохийского христианства, и знаменательно, что Лука много говорит о событиях в Антиохии. Это позволило некоторым ученым предположить существование особого антиохийского письменного источника. Кроме того, в Кесарии находились Филипп и его дочери, которые приняли Луку и Павла (Деян. 21.8) и от которых Лука мог многое узнать о событиях, записанных в Деян. 6.1 - 8.3, так как Филипп был связан со Стефаном в вопросах управления и служения. Около того же времени Лука жил у Мнасона Киприянина, который называется одним из первых учеников¹⁰⁴ (Деян. 21.16). Кроме того, среди них был еще дядя Марка Варнава, которого хорошо знали в Антиохии, и, если Лука был родом из Антиохии, то и он должен был хорошо его знать, но в любом случае Павел мог рассказать Луке об участии Варнавы в событиях раннехристианской истории. Благодаря прямому контакту с этими христианами и остальными близкими друзьями Павладакими как Сила, Тит, Тимофей, Тихик, и со многими неназванными очевидцами¹⁰⁵, Лука мог получить от них все сведения для своего повествования.

Несмотря на обоснованный характер этих гипотез, многие ученые отвергли их в пользу письменных источников. Те, кто отвергает авторство Луки для всей книги, исключают для себя альтернативу, если признают историчность основного материала в повествовании. И тем не менее не следует исключать личных воспоминаний из теорий письменных источников, если допустить, что они основываются на достоверном материале. С другой же стороны, некоторые защитники изложенных ниже теорий признают авторство Луки, но не удовлетворены исключительно теорией устных источников,

2. Сочетание письменных и устных источников

Так как Книга Деяний состоит из двух частей, в которых все внимание сосредоточено на двух великих личностях, Петре и Павле, неудивительно, что появились теории, которые сочетают письменный источник для первой части с устным или личным источником для второй¹⁰⁶. По мнению Вейсса¹⁰⁷, первая часть является более гевраистической, чем вторая, и поэтому он считает, что эта первая часть отражает еврейско-христианскую историю ранней Церкви, начиная с совещания в Иерусалиме. Эта идея оригинального еврейского или арамейского источника проходит красной нитью в труде Торрея¹⁰⁸, по мнению которого, главные трудности в Деян. 1-15 разрешимы, если их считать неправильным переводом семитизмов. Эта точка зрения была опровергнута¹⁰⁹, хотя затем в видоизмененной форме получила некоторое признание¹¹⁰.

Тесно связанной с этой теорией является точка зрения, что первая часть Деяний была изначально продолжением Евангелия от Марка, написанная Марком, но потом была заимствована и видоизменена Лукой¹¹¹. Либо Лука имел это Евангелие, когда писал Деяния, либо сознательно или несознательно уподобил дела апостолов делам Иисуса¹¹². Главной трудностью любой теории, которая основывается на предположении о более сильном арамейском влиянии в одной части по сравнению с другой, является общий стиль и язык всей книги. Если же, конечно, Лука использовал свои источники, придав им свой стиль, то такой феномен возможен. В то же время М. Блек не считает арамейскую терминологию достаточным аргументом в пользу арамейского источника¹¹³, хотя и допускает эту возможность в речах Петра и Стефана.

3. Сочетание дублирующих друг друга источников

Главным сторонником теории, согласно которой в первой части Деяний были использованы два параллельных источника, был Адольф Гарнак¹⁴. Он предлагает обозначить один источник буквой А, а второй - буквой В: 1, 2 (В), 3.1 - 5.16 (А), 5.17-42 (В), 6.1 - 8.4 (Иерусалимско-Антиохийский источник), 8.5-40 (А), 9.1-30 (источник об обращении Павла), 9.31 - 11.18 (А), 11.19-30 (Иерусалимско-Антиохийский источник), 12.1-23 (А), 12.25 - 15. 35 (Иерусалимско-Антиохийский источник). Эта теория Гарнака основывалась, главным образом, на различиях в повествованиях, неточностях и даже на противоречиях. Так, он находит много материала в своем источнике В, который считает дубликатом источника А (например, сошествие Святого Духа в Деян. 2 и 4), и поэтому он приходит к выводу, что материал источника В был исторически бесполезным. Большая же часть источника А исходит из Иерусалимского предания, хотя некоторые его части ведут свое происхождение из Кесарии (например, 8.8-40; 9.29-11.18; 12.1-24).

Теория Гарнака в ее различных модификациях получила широкое признание среди ученых, разделявших его предположения¹¹⁵, но после ослабления внимания к второстепенным проблемам источников, а также после появления тенденции приписывать каждое видимое расхождение другому письменному источнику, его влияние сильно ослабло. Основа этой теории была подвергнута сильной критике со стороны Иоахима Иеремиаса¹¹⁶ на том основании, что дубликаты могут иметь разное толкование, что верно для большинства случаев предполагаемых аналогичных повествований в библейской критике. По мнению Иеремиаса, эти повествования дополняют, а не повторяют друг друга. Существует сильный критический принцип, которому мало кто следует, что там, где возможно объяснение, основанное на тексте, как мы его имеем, его следует предпочесть догадкам, основанным на предполагаемых противоречиях. И согласно этому принципу теорию Гарнака следует считать неверной.

4. Сочетание дополнительных источников

Не все приверженцы мнения о том, что в основе первой части Деяний лежит более чем один источник, согласны с теорией Гарнака в том, что касается относительно ее содержания и критических принципов. Оставляя в стороне идею дублирующих друг друга источников, некоторые ученые, тем не менее, нашли несколько источников, которые составили первую часть книги. Главные теории такого типа были предложены Л. Серфо и Э. Трокме. Первый¹¹⁷ считает 2.41 - 5.40 описательным документом, к которому были добавлены несколько других групп преданий, одни - галилейские, другие - кесарийские и один - так называемое "эллинистическое досье"; частично письменные, частично устные¹¹⁸.

Трокме¹¹⁹ предлагает очень сходную с предыдущей теорию, согласно которой главы 3-5 основаны на однородном документе, который Лука видоизменил и расширил. Кроме того, были использованы и другие документы, из которых один содержал географический материал и вошел в гл. 2, другой - поучения, третий - эллинистический источник, который вошел в 6.1-7 и т.д. Согласно этой теории, Лука имел несколько источников, многие из которых представляли собой небольшие фрагменты из преданий и которые он соединил в одно целое. И здесь также предположение о множестве письменных источников снижает вескость этих теорий¹²⁰. Тем не менее, если подобные теории верны, то они могут только усилить наше восхищение литературными способностями Луки, который сумел создать впечатление целостности всей книги.

5. Теория Антиохийского источника

Большинство из рассматриваемых здесь теорий тем или иным образом считает Антиохию источником информации о ранней Церкви. Для теорий некоторых ученых Антиохийский письменный источник является основным. Эта теория получила широкое признание¹²¹, но здесь достаточно будет сказать только о двух ее современных сторонниках. Так, И. Иеремиас¹²² начинает с Деян. 6.1 и приходит к выводу, что некоторые части накладываются одна на другую, и если их изъять, то оставшийся материал представляет собой Антиохийский источник, вошедший в 6.1; 8.4; 9.1-30; 11.19-30; 12.25 - 14.28; 15.35 и далее. Но гипотеза однородного источника не имеет убедительного основания для довольно произвольного изъятия всех чужеродных элементов. Кроме того, трудно поверить, чтобы источник начинался в 6.1 без каких-либо указаний на предыдущую историю Иерусалимской Церкви¹²³. Одним из самых сомнительных выводов теории Иеремиаса является датирование совещания в Иерусалиме временем до первого миссионерского путешествия.

К. Р. Бультман¹²⁴ разделяет мнение А. Гарнака и И. Иеремиаса, но отличается от них обоим тем, что видит продолжение Антиохийского источника в гл. 16, и возможно до гл. 28, а в главах 13 и 14 - только частичное его использование. В то же время он, очевидно, предполагает два документа, которые были связаны с Антиохийской Церковью и, по-видимому, имелись в ее архиве. По этой теории Антиохийская Церковь составила своего рода летопись своей ранней истории, что вполне возможно, несмотря на возражение Генхена¹²⁵, что христиане и не думали писать свою историю для будущего поколения.

6. Теория источника "путевых заметок"

В значительной степени под влиянием школы "истории форм" появилась теория, которая не допускает возможности использования источников для первой части Книги Деяний. В этой части внимание сосредотачивается на небольших разделах, в которых предание передавалось до того, как было записано в книге Деяний. Интерес к источникам поэтому был обращен, главным образом, ко второй части (13.4 - 14.28; 16.1 - 21.26), где описание путешествий Павла основывается на источнике "путевых заметок". Такого мнения придерживается М. Дибелиус¹²⁶. Идея источника "путевых заметок" не нова, так как "мы-разделы" предполагают такую возможность, особенно если автора Деяний не считать спутником Павла. Но Дибелиус не связывает свой источник с "мы-разделами" и объясняет последние просто как прием, использованный Лукой, чтобы показать, что он был с Павлом. Таким образом теория Дибелиуса в какой-то мере близка первому типу теорий источников, т. е. личным сведениям, но она в корне отличается от нее тем, что Дибелиус не считает "мы" указанием на источник, принадлежащий Луке. Тем не менее он считает необходимым выделить этот источник, считая, что здесь был использован какой-то непоучительный материал и видна явная непоследовательность, что, по его мнению, указывает на источник, а не на личные воспоминания или местное предание¹²⁷. Стараясь показать целесообразность "документа путевых заметок", Дибелиус полагает, что он мог бы быть полезен, если бы необходимо было повторить одно и то же путешествие¹²⁸. Но неубедительный характер этого предположения не позволяет увидеть истинных мотивов, потому что едва ли Павлу нужны были путевые заметки, чтобы вспомнить, где он был, особенно что касается тех мест, где он основал Церкви.

Ниже мы увидим, что единственным оправданием этой теории является то, что она пытается объяснить наличие несущественных подробностей и расхождений. Но если автором был Лука, в чем Дибелиус не сомневается¹²⁹, то трудно понять, какой смысл приписывать их редакторской работе Луки, а не его личным воспоминаниям. По крайней мере, расхождения зависят от толкования¹³⁰ и могут быть тем или иным образом

объяснены, а несущественные подробности - это неотъемлемая часть личного повествования¹³¹.

7. Теория вымысла

Множество самых разнообразных теорий в той или иной степени приписывают всю Книгу Деяний или только ее часть литературному таланту и воображению писателя. Мы уже указывали выше, что "мы-разделы" считаются некоторыми учеными литературным приемом, основанном на вымысле. Но идея, что все путевые заметки являются вымыслом, имеет своих сторонников. Наиболее значительной представляется теория Г. Шилле¹³², который считает, что те разделы, в которых даются сведения о путешествиях Павла, состоят из четырех географических блоков (13-14; 16-18; 19-20; 21 и далее) и являются просто литературным вымыслом. Кроме того, в повествованиях имеется множество ошибок, которые доказывают, что у автора не было никакого источника. По мнению Шилле Лука мог иметь в своем распоряжении какие-то предания, но при написании своей книги он внес в нее и материал из своих путевых заметок. Теория Дибелиуса оказала влияние на Г. Шилле, пришедшего к скептицизму относительно историчности Деяний, так как он считает, что путевые заметки в Деяниях больше соответствуют миссионерской политике, нашедшей свое отражение в Дидахе, а не принятой в апостольский век, не видя, что Дидахе с их советом оставаться в одном месте не больше одного дня не ставит проблемы более длительного пребывания на одном месте, необходимого для основания Церквей.

8. Теории последовательных редакций

Как и в отношении других новозаветных книг, относительно Деяний был выдвинут ряд редакционных гипотез. Многие, о которых мы уже говорили, зависят от редакционного процесса, но Г. Залин¹³³ недавно предложил теорию, согласно которой процесс публикации Евангелия от Луки и Деяний Апостолов прошел три стадии: (1) еврейско-христианское писание, представляющее собой Евангелие от Луки-Деяния, Лук.1.5-Деян.15.41, частично еврейское, частично арамейское; (2) греческое пересмотренное издание и его адаптация к суду над Павлом, сделанная, очевидно, самим Лукой; (3) более поздний редакционный процесс, который разделил всю книгу на две путем добавления заключения в Евангелие от Луки и введения в Деяниях. Никто не станет отрицать, что подготовка рукописи могла пройти несколько стадий, но любая теория, которая основывается на редакционном процессе, в значительной мере построена на догадках. И тот факт, что вся книга была написана на одном свитке, говорит против этой теории. Более естественным будет предположить, что она состояла из двух частей, написанных на отдельных свитках одинаковой длины¹³⁴.

В этом кратком обзоре обращают на себя внимание два факта. Попытки выделить источники, которые использовал Лука, оказались несостоятельными, и едва ли какие-либо попытки в этом направлении смогут что-нибудь дать. Это значит, что идея личного знания Луки о событиях либо из его собственных наблюдений, либо от непосредственных очевидцев, в такой же мере оправданна, если не больше, как и противоположные предположения.

VI. ТЕКСТ

Одна из самых интересных проблем в текстуальной критике касается первоначальной формы книги Деяний. Обсуждение этой проблемы выходит за рамки данной книги¹³⁵, и мы можем дать здесь только самое краткое ей объяснение. "Западный текст"¹³⁶ Деяний

столь сильно отличается от других текстов, что это поставило вопрос о двух редакциях. Например, Ф. Бласс¹³⁷ считает, что сам Лука подготовил две редакции, но эта точка зрения не получила широкого признания¹³⁸. Кларк¹³⁹ же склонен считать "Западный текст" более оригинальным, чем общепризнанный текст, который он считает отредактированной формой первого. Но эта идея получила еще меньшее признание¹⁴⁰. Противоположная идея, которая заключается в том, что "Западный текст" является отклонением от оригинального текста, более правдоподобна.

Одной из модификаций теории Бласса является предположение, что в процессе последовательных пересмотров текста Лука сделал несколько черновиков и что какой-то из ранних черновиков мог лечь в основу "Западного текста", тогда как более авторитетная форма текста легла в основу "Александрийского" и других вариантов текста¹⁴¹. Возможно, что сам автор не закончил редактирование всей книги.

По мнению такого авторитета, как сэр Ф. Кеньон¹⁴², без появления подтверждающих данных критик не может решить проблему текста: "Эта проблема должна быть решена согласно внутренним вероятностям применения методов введения или изъятия материала". Так как "Западный текст" длиннее "Александрийского", то, по мнению Кеньона, вставки в первом более вероятны, и сейчас мы ничего больше не можем сказать.

Попытки объяснить историю "Западного текста" путем ссылки на процессы перевода с арамейского документа были предприняты некоторыми учеными. Так, Торрей¹⁴³ считает, что арамейская версия оригинального греческого текста появилась с целью привлечь внимание еврейских читателей к Евангелию от Луки и Книге Деяний. В соответствии с мнением Торрея многие модификации в Западном тексте привнесены в качестве вставок, для того, чтобы видоизменить текст, сделав его более приемлемым для подобных читателей¹⁴⁴.

VII. ЯЗЫК

В разделах, касающихся источников и текстуального предания, мы говорили о теории арамейского источника, использованного в первой части Деяний. Теория Торрея не получила широкого признания и критиковалась на том основании, что многие арамейские термины могли быть заимствованы из Септуагинты¹⁴⁵. Лука несомненно хорошо знал ее, но кроме того в восточных областях семитизмы часто встречались в койне (Koine)¹⁴⁶.

Одной из особенностей евангелиста Луки, на которую часто указывается, является ритмичность его языка, особенно любовь к дублированию. Р. Моргенталер¹⁴⁷ приводит множество случаев, в которых Лука дублировал отдельные слова, целые предложения и разделы, и это дублирование даже искажает концепцию всего его труда. Оно построено на принципе парных сочетаний. Несомненно, что Моргенталер зашел слишком далеко со своими примерами, за что он подвергся острой критике¹⁴⁸, но если оставить в стороне его преувеличение, то остается достаточно данных, свидетельствующих о склонности Луки к дублированию.

Стиль Луки можно назвать хорошим, что отнюдь не подразумевает литературный стиль. Его можно было бы охарактеризовать скорее как хороший разговорный тип языка. Он был понятен читателям с любым уровнем образования и поэтому прекрасно отвечал целям Луки¹⁴⁹.

СОДЕРЖАНИЕ

I. ПРЕДИСЛОВИЕ (1.1-5)

В предисловии Лука соединяет эту Книгу с предыдущей.

II. ПЕРВЫЕ СОБЫТИЯ (1.6-26)

Вознесение (1.6-12). Ученики собираются в горнице и избирают преемника Иуды Искариота (1.13-26).

III. РОЖДЕНИЕ ЦЕРКВИ В ИЕРУСАЛИМЕ (2.1 - 5.42)

День Пятидесятницы (2.1-47); сошествие Святого Духа; слово Петра к уверовавшим. Исцеление хромого в храме; арест и возвращение Петра и Иоанна (3.1 - 4.31). Опыт общинной жизни; контраст в принесении дара между Варнавой, с одной стороны, и Аланией и Сапфирой - с другой (4.32 - 5.11). Исцеления и конфликт с властями (5.12-42).

IV. НАЧАЛО ГОНЕНИЙ (6.1 - 9.31)

Деятельность, суд и мученическая смерть Стефана; последующее общее гонение (6.1 - 8.3). Деятельность Филиппа в Самарии; его приведение эфиопянина ко Христу (8.4-40). Обращение Савла; его возвращение в Иерусалим; общее процветание Церкви (9.1-31).

V. РАСПРОСТРАНЕНИЕ ХРИСТИАНСТВА НА ЯЗЫЧНИКОВ (9.32 -12.25)

Исцеление Петром Енея в Лидии и воскрешение Тавифы в Иоппии (9.32 -43). Обращение Корнилия; защита Петра перед Иерусалимскими христианами и их согласие принять язычников (10.1 -11.18). Развитие событий в Антиохии: Варнава посылается из Иерусалима искать Савла, находит его в Тарсе и приводит в Антиохию; организация помощи голодающим (11.19-30). Гонения при Ироде: убийство Иакова; арест и избавление Петра; смерть Ирода и развитие Церкви (12.1-25).

VI. ПЕРВОЕ МИССИОНЕРСКОЕ ПУТЕШЕСТВИЕ (13.1 -15.41)

Отделение Варнавы и Савла (13.1-3). Деятельность на Кипре; обращение Павла Сергия; сопротивление Елима (13.4-12). Деятельность в Антиохии Писидийской (13.13-52). Деятельность в других городах - Иконки, Листре и Дервии - и возвращение в Антиохию (14.1-28). Совещание в Иерусалиме (15.1-29). Послание, доставленное Церкви в Антиохии; планы снова посетить Церкви, основанные во время первого путешествия и распри из-за Марка (15.30-41).

VII. ВТОРОЕ МИССИОНЕРСКОЕ ПУТЕШЕСТВИЕ (16.1 - 18.23)

Тимофей присоединяется к Павлу при вторичном посещении Листры (16.1-5). Призыв из Македонии и путешествие в Филиппы (16.6-12). Деятельность в Филиппах (16.13-40). Деятельность в эфессалониках, Верии и Афинах (17.1-34). Деятельность в Коринфе (18.1-17). Краткое посещение Палестины и Антиохии (18. 18-23).

VIII. ТРЕТЬЕ МИССИОНЕРСКОЕ ПУТЕШЕСТВИЕ (18.24 - 20.6)

Широкая деятельность в Ефесе (18.24 - 19.20). Планы Павла снова посетить Македонию и Грецию (19.21-22). Мятеж в Ефесе и уход Павла (19.23 - 20.1). Дальнейшая деятельность в Македонии и Греции (20.2-6).

IX. ПУТЕШЕСТВИЕ В ИЕРУСАЛИМ (20.7 - 21.17)

В Троаде: случай с Евтихом (20.7-12). Путешествие Павла в Милит и его слово к пресвитерам из Ефеса (20.13-38). Краткое посещение Тира (21.1-6). События в Кесарии: пророчество Агава (21.7-14). Прибытие в Иерусалим (21.15-17).

X. ПАВЕЛ В ИЕРУСАЛИМЕ (21.18 - 23.35)

События, приведшие к его аресту и приводу в синедрион (21.18 - 22.29). Павел перед синедрионом (22.30 - 23.10). Лисий отправляет Павла к Феликсу (23.11-35).

XI. ПАВЕЛ ПЕРЕД ФЕЛИКСОМ, ФЕСТОМ И АГРИППОЙ В КЕСАРИИ (24.1-26.32)

Обвинение и защита перед Феликсом (24.1-27). Фест представляет дело Павла (25.1-12). Разбор дела Павла Агриппой (25.13-26.32).

XII. ПУТЕШЕСТВИЕ В РИМ (27.1-28.31)

Описание путешествия и кораблекрушения (27.1-44). Гостеприимство на Мальте, где Павел избегает смерти от ехидны и совершает много исцелений (18.1-10). Павел прибывает в Рим и остается там под домашним арестом, проповедуя и наставляя (28.11-31).

Примечания

¹ Краткий обзор современной научной литературы см. в статье автора данной книги в VE P (ed. R. P. Martin, 1963) pp. 33¹⁹. Ср.: W. G. Kummel, TR 22 (1954), pp. 194 ff.; E. Grasser, TR26 (1960), pp. 93-167; 41 (1976), pp. 141-194, 259-290; 42 (1977), pp. 1-68. Ср. также: W. W. Casque, A History of the Criticism of the Acts of the Apostles, (1989); F. Bovon, Luc le Theologien. Vingt-cinq ans de recherches (1950-1975), (1978).

² The Apostolic Preaching and its Developments (1944).

³ Ср. подробное обсуждение этой проблемы в книге: R. H. Mounce, The Essential Nature of New Testament Preaching (1960), pp. 40 f., 60 ff. Необходимо отметить, что недопустимо рассматривать керигму (kerugma - букв. "возвешение") как шаблонную схему, используемую первыми проповедниками, так как изучение речей в Деяниях Апостолов опровергает это мнение. Скорее всего керигма представляла собой сокращенную форму первоначальной христологии, ср.: W. Baird, JBL. 76 (1957), pp. 181-191. Ср. также работу: A. J. B. Higgins, "The Preface to Luke and the Kerygma in Acts" in Apostolic History (ed. Gasque and Martin, 1970), pp. 78-91.

⁴ Ср.: S. S. Smalley, ET. 73 (1961-2), pp. 35 ff. Однако см. более радикальную точку зрения: F. Hahn, Les Actes des Apotres (ed. J. Kremer, 1979), pp. 129-154.

⁵ Эти параллели и параллели между Евангелием от Луки и Деяниями Апостолов привлекают все возрастающее внимание. Ср.: A. J. Mattill, Jr, Nov. Test. 17 (1975) pp. 15-46; С. Н. Talbert, Literary Patterns (1974). Последний автор обнаруживает 32 параллели между Евангелием от Луки и Деяниями, расположенными в том же порядке.

⁶ Значение речи в Милете вызывает многочисленные дискуссии. Ср.: J. Lambrecht, in Les Actes (ed. Kroner), pp. 307-337; T. L. Budesheim, HTR 69 (1976), pp 9-30; С. К. Barrett, in God's Christ and His People (eds. J. Jervell, W. A. Meeks, 1977), pp. 107-121. Об образе ап.

Павла в Деян. 26 см.: С. J. A. Nickling, in *Les Actes*, pp. 499-503. Ср. также: С. Vuchard, *ThLZ* 100 (1975), pp. 881-895.

⁷ См.: Е. М. Blaiklock, *The Acts of the Apostles*, 1959, p. 16. Исследователь высказывает предостережение против того, чтобы придавать подобным свидетельствам слишком большое значение. "Лука, образованный историк и дисциплинированный писатель, мог воздержаться от приукрашивания своего повествования описанием событий, которые позже произошли в Иерусалиме, так как они были неуместны в рамках его темы".

⁸ Паркер поддерживает мнение о том, что автор Деяний не упоминает падения Иерусалима, потому что этого еще не произошло: Р. Parker, *JBL* 84 (1965), pp. 52-58. Опираясь на данное убеждение, он настаивает на ранней датировке Деяний. Дю Плесси (I. J. du Plessis, *Guide to the New Testament IV* (ed. A. B. du Toit), p. 203) полагает, что еврейские христиане в Иерусалиме не могли оставаться безучастными к падению города, и он усматривает в умалчивании этого факта в Деяниях сомнение в его истинности.

⁹ Центральным местом так называемого "повествования о путешествии" Луки (Лк. 9.51-18.14) является движение Иисуса в Иерусалим, и такой же интерес к святому городу прослеживается в повествовании о Воскресении Луки. Оба повествования сосредоточены на Иерусалиме.

¹⁰ Ср.: R. V. Rackham, *The Acts of the Apostles* (1951), pp. li f.

¹¹ Робинсон (J. A. T. Robinson, *Redating*, p. 89) отмечает, что отсутствие упоминаний об этих событиях представляется особенно поразительным сквозь призму тех эксцессов, которые, согласно Тациту, завоевали симпатии к христианам.

¹² Раннее подтверждение подобного взгляда можно обнаружить в Мураториевом каноне, который утверждает, что Лука описал все известные ему события ("*comprendit quae sub praesentia eius singula gerebantur*"), однако с апологетических позиций добавляет: "*sicuti et semota passione Petri euidenter declarat, et profectioe Pauli ab urbe ad Hispaniam proficiscentis*". Однако выглядит странным тот факт, что Мураториев канон не упоминает мученической смерти Павла. Необходимо отметить, что конец Книги Деяний мог не казаться столь неудовлетворительным для Луки, как это представляют некоторые авторы. Гарнак в своей книге (A. Harnack, *Date of Acts*, pp. 96 ff.) приходит к выводу о том, что невозможно предположить что-либо иное, кроме как допустить, что испытания ал. Павла еще не закончились к моменту написания этой Книги. Эта позиция имеет большое значение, так как она демонстрирует отход от гораздо более крайнего мнения Гарнака, выраженного в его работе *Chronologic*. Робинсон (Robinson, *Redating*, p. 92) ответственно заявляет, что суть доказательств сводилась к желанию авторов датировать Деяния более поздним временем.

¹³ Эта позиция выражена в работе: Е. Тросме, *Le "Livre des Actes" et l'Histoire* (1957), p. 36. Другой исследователь (R. P. C. Hanson, *NTS* 12 (1966), pp. 211-230) настаивает на том, что автор Деяний не упоминает о смерти ал. Павла, потому что все о ней знали. Любопытно сопоставить интерпретацию молчания Деяний об этом факте с той интерпретацией, которую дает Паркер, упомянутой в прим. 8 к данной главе. В целом идея Паркера представляется более логичной, чем идея Хенсона, так как было бы разумным предположить, что если читатели знали о смерти Павла, то они очевидно знали также и о других событиях, описанных в Деяниях. Почему же тогда автор рассказывает о них?

¹⁴ Юлихер (A. Julicher, *Einleitung*, 1931, ed. E. Fascher, p. 433) считал, что упоминания о мученичестве Петра и Павла отсутствуют в Деяниях, потому что нет повествования об их воскресении, соответствующее повествованию о Страстях в Евангелиях.

¹⁵ О'Нейл (J. C. O'Neill, *The Theology of Acts in its Historical Setting*, 1961, pp. 56 f.) придает большое значение тому, что Лука не заканчивает свою работу мученической смертью ал. Павла, хотя он и трактует Деян. 20 как ясное предсказание этого события. По его мнению для Луки большую важность представляло место окончания его истории (Рим), чем смерть Павла. Акцентирование на месте событий также прослеживается в окончании Евангелия от Луки (Иерусалим).

¹⁶ Одно из объяснений окончания Деяний см.: P. Davies, ET 94 (1983), pp. 334-335, который сравнивает это окончание с 4 Цар. 25.27-30.

¹⁷ Например, F. Spitta, *Die Apostelgeschichte* (1891), pp. 318-319; Sir W. M. Ramsay, *St. Paul the Traveller and Roman Citizen* (1920), pp. 27 ff; T. Zahn, *NkZ* 28 (1917), pp. 373-395; W. L. Knox, *The Acts of the Apostles* (1948), p. 59 n. 1.

¹⁸ Ср.: E. M. Blaiklock, *op. cit.*, J. D. Quinn, in *Perspectives in Luke-Acts* (ed. C. H. Talbert, 1978) pp. 62-75. Последний автор предполагает, что Пастырские Послания могут свидетельствовать о существовании третьей Книги Луки (после Евангелия и Деяний).

¹⁹ См. критику этого заключения: Trocme, *op. cit.*, p. 36.

²⁰ О'Нейл (O'Neill, *op. cit.*, p. 56) заходит в своих рассуждениях до утверждения о том, что автор Деяний подразумевал мученичество Павла в Деян. 20, таким образом, что последующая часть Книги остается непонятной без учета этого события. Мартин Дибелиус (M. Dibelius, *Studies in the Acts of the Apostles*, 1956, p. 158 n. 46) думает, что стих Деян. 20.25 определенно предполагает, что Павел уже казнен. Маршалл (I. H. Marshall, *Acts*, p. 47) высказал мнение о том, что отсутствие ссылок на смерть Павла не может служить датировке Деяний, если цель Луки состояла в том, чтобы показать путь проникновения христианства в Рим. Он датирует Книгу временем до 70 г., но после 64 г.

²¹ Ф. Брюс (F. F. Bruce, *The Acts of the Apostles, Greek Text*, 1952, pp. 11-12) отвергает идею о том, что отрывок Деян. 20-25 демонстрирует знание автора о мученической смерти Павла, и трактует это утверждение, как наглядный пример чаяний Павла.

²² См. пункты Б и В гл. 17 данной книги.

²³ Ср. обсуждение в работе: F. F. Bruce, *op. cit.*, pp. 12-13; на другом основании датирует позже Деяния О'Нейл, который отвергает примитивное значение слов Χριστος (Christos) и κυριος (kyrios) в Деяниях, хотя и признает, что они употреблены чисто примитивным способом (*op. cit.*, p. 119). Это же относится и к словам ο πας το θεου (o pais tu theu), которые довольно скоро вышли из употребления среди христиан (*ibid.*, pp. 133 ff.). Однако предположения О'Нейла не допускают никакой другой оценки, а примитивные черты так называемого позднего документа должны рассматриваться как вставки, предназначенные специально для того, чтобы создать видимость его примитивности.

²⁴ Данная позиция нашла свою поддержку в работе: Rackham, *The Acts of the Apostles* (1951), p. Hi.

²⁵ Ср.: F. Stagg, *The Book of Acts. The Early Struggle for an unhindered Gospel* (1951). Генхен (E. Haenchen *Acts*, pp. 731-732) рассматривает возможность того, что слово ακολυτος (akolytos) могло свидетельствовать о попытке умиротворения римских властей по отношению к христианам, в противовес гонениям при Нероне, но не менее вероятно и то, что это выражение относится к ситуации до гонений. О заключительной мысли Деяний см.: G. Delling, "Das Letzte Wort der Apostelgeschichte", *Nov. Test.* 15 (1973), pp. 193 ff. Множество ученых не считают окончание Деяний доказательством датировки до мученической смерти Павла (ср.: G. Schille, *Die Apostelgeschichte des Lukas* (1983), p. 480).

²⁶ Этот фактор по-разному оценивается разными учеными. Г. Макгрегор (G. H. C. Macgregor, *The Acts of the Apostles*, Ю, 1954, p. 11), несмотря на то, что он датирует Деяния Апостолов 80-85 гг., считает, что отсутствие упоминаний о Посланиях Павла указывает не только на относительно раннюю датировку, но также и на авторство Луки. Последнее положение получило широкую поддержку среди исследователей. Однако если датировать Послания Павла более ранним временем (см. раздел I приложения А к данной книге), то необходима еще более ранняя датировка Деяний, если не допускать, что Луку не интересовал Павел в качестве автора Посланий. Энслин (M. S. Enslin, "Luke the Literary Physician", in *Studies* (ed. Aune), pp. 135-143) склоняется в пользу мнения о том, что Лука знал Послания Павла. Однако Баррет (C. K. Barrett, ET 88 (1976), pp. 2-5) опровергает этот взгляд.

²⁷ Рассмотрение этой теории см. в разделе Р приложения А к данной книге.

²⁸ Интересно отметить, что некоторые ученые утверждают, что Книга Деяний была

опубликована до Евангелия от Луки. Вильяме (C. S. C. Williams, ET 64 (1952-3), pp. 283 ff.) доказывает, что написание Деяний последовало за Прото-Лукой, но предшествовало изданию Евангелия, в то время как другой автор (H. G. Russell, HTR 48 (1955), pp. 167-174) предполагает, что Книга Деяний оказала большое влияние на Евангелие от Луки. Паркер (P. Parker, JBL 84 (1965), pp. 52-58) также поддерживает мнение о том, что Деяния вышли в свет раньше Евангелия. Он отрицает отождествление слов "первая книга" ("former treatise") в Деян. 1.1с Евангелием от Луки. Паркер подразумевает под этими словами Прото-Луку. Это позволяет ему датировать Деяния гораздо более ранним временем, чем последнее издание Евангелия. Фактически исследователь утверждает, что ранняя датировка Деяний объясняет то, что автор был не знаком с Евангелием от Марка.

²⁹ Goodspeed, Introduction to the New Testament (1937), pp. 191 ff. Один из аргументов в пользу поздней датировки Гудспида подвергся критике со стороны Нокса. Гудспид придает большое значение отсутствию указаний в Деяниях на Послания Павла и приходит к выводу, что они еще не были собраны. Однако Нокс (J. Knox, SLA, 1966, pp. 279-287) отвергает этот аргумент, а написание Деяний относит к 135 г. Хенсон (R. P. C. Hanson, JTS, n.s., 15 (1964), pp. 371-375) в своем обзоре книги Концельмана (H. Conzelmann, Die Apostelgeschichte, 1963) подверг последнего критике за его датировку Книги Деяний временем после I в. от Р.Х. на том основании, что в ней отсутствуют упоминания о гностицизме.

³⁰ Ant. XX, 5 (Whiston's edition).

³¹ Эта теория получила поддержку со стороны Беркитта (F. C. Burkitt, The Gospel History and its Transmission, 1911, pp. 105-110), который позаимствовал основные аргументы в ее пользу из работы: Krenkel, Josephus und Lucas (1894). Эта теория приобрела значительное влияние. Даже среди исследователей, поддерживающих авторство Луки, можно обнаружить ее элементы. Вильяме (R. R. Williams, Acts (TC) pp. 64-65) предполагает, что Лука не мог точно знать речь Гамалиила, и с помощью работ Иосифа Флавия при небрежном издании в текст вкралась ошибка.

³² Брюс (F. F. Bruce, The Acts of the Apostles, 1952, p. 25) комментирует: "Нет никаких указаний на литературную зависимость; что же касается несоответствий, то Лука настолько же прав, насколько и Иосиф". Робинсон (J. A. T. Robinson, Redating, p. 88) считает линию рассуждений Иосифа несостоятельной. Ср.: L. E. Wilshire, "Was canonical Luke written in the second century?", NTS 20 (1974), pp. 246-253.

³³ Ср.: J. C. O'Neill, The Theology of Acts, pp. 10 ff. В приложении О'Нейл пытается доказать, что Иустин еще не знал Евангелия от Луки (pp. 28-53). Однако это мнение подверглось критике: H. F. D. Sparks, JTS, n.s., 14 (1963), pp. 462-466. Точка зрения О'Нейла получила некоторую поддержку со стороны Ганса Концельмана (H. Conzelmann, SLA, 1966, pp. 298-316) в его исследовании места Луки в развитии раннего христианства. Однако Концельман не утверждает, что Иустин не знал Книг Луки. Он считает, что Деяния создавались в то время, когда Церковь была довольно распространена в мире, и эта Книга отражает время более позднее, чем время служения ап. Павла, позиция которого изложена в стихе Фил. 3.20. Робинсон (Robinson, Redating, p. 88 h. 11) цитирует Гарнака, отвергающего идею сопряженности Деяний и работ Иустина Мученика. Очевидно О'Нейл не нуждался в предостережениях Гарнака, равно как и Нокс (J. Knox, Marcion and the New Testament, 1942), который также придерживается поздней датировки.

³⁴ Кюммель (W. G. Ktimmel, INT, p. 186) считает параллели необидительными.

³⁵ О'Нейл пытается преодолеть эту трудность с помощью предположения о том, что копия Евангелия от Луки Маркиона представляла собой одну из форм канонического Евангелия, исправленную в противовес предыдущим источникам (op. cit., pp. 19 ff.). Исследователь не видит оснований полагать, что Книги Луки вышли в свет более чем за 10 лет до Канона Маркиона (130 г.). Противоположные взгляды высказали Кедбери (H. J. Cadbury) и редакторы книги: Jackson-Lake, Beginnings of Christianity, P, г. 358. Их мнение сводится к тому, что Евангелие от Луки не было бы канонизировано, если бы не было широко

известно до времен Маркиона. Нокс (J. Knox, SLA, 1966, pp. 279-287) пытается доказать, что Лука представляет в Деяниях совершенно иной образ Павла в ответ на использование Маркионом Книг Луки и Павла. Однако сам Маркион мог вполне состряпать произведение, представляющее ал. Павла в другом свете, отличном от общепринятых в ортодоксальных кругах представлений. Другой автор (M. S. Enslin, ZNTW 61 (1970), p. 271) занимает сходную позицию по данному вопросу.

³⁶ Ср.: Sparks, op. cit., p. 461.

³⁷ См. пункт А раздела Ш гл. 16 (1-е Послание) в данной книге.

³⁸ Ср.: H. J. Cadbury, *The Making of Luke-Acts* (1927), p. 303.

³⁹ Это подчеркивается в книге: Trocme, *Le "Livre des Actes" et l'Histoire*, 1957, pp. 42 ff.

Автор утверждает, что форма исторического повествования сохранилась благодаря только тому, что она являлась продолжением уже известной формы Евангелия. Необходимость интерпретировать цель Евангелия от Луки и Книги Деяний как единую высказал Г.

Шнейдер (G. Schneider, *Der Zweck des lukanischen Doppelwerkes* (1977), который рассматривает методологию, касающуюся выявления цели, и придает наибольшее значение главным темам обеих Книг Луки. Ср. также: С. Н. Talbert, *Literary Patterns, Theological Themes and the Genre of Luke-Acts* (1975).

⁴⁰ См. статью: A. Ehrhardt, "The Construction and Purpose of the Acts of the Apostles", *StTh* 12 (1958), p. 55. Автор утверждает: "Общая цель Книги Деяний ... состоит в том, чтобы быть не менее, чем Евангелием Святого Духа". Этот подход особенно выделяли экзегеты старшего поколения. Однако трудно найти современного автора, который видел бы в этом подходе ключ к пониманию целей Луки.

⁴¹ См.: Rackham, *The Acts of the Apostles*, 1951, p. xxxviii. Автор утверждает: "Эти 28 глав представляют собой только начало (i. I, xi. 15): мы все продолжаем жить водительством Духа". Этим он объясняет отсутствие заключения. Ср. мнение другого автора (W. C. van Unnik, *Nov. Test.* 4 (1960), pp. 26-59) о том, что Деяния были предназначены для утверждения Евангелия для тех, кто не знал лично Христа по плоти. Маршалл (I. H. Marshall, *Acts*, p. 20) также доказывает евангельскую цель, но не исключительно, так как он полагает, что Книга была также призвана укрепить веру.

⁴² Необходимо отметить, что Фест имел право отпустить Павла, несмотря на апелляцию, однако этот шаг был бы политически невыгодным для него. Ср.: Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law in the New Testament* (1963), p. 65.

⁴³ Впервые с этим мнением выступил Шнекенбергер (M. Schneckenberger, *Ueber den Zweck der Apostelgeschichte*, 1841, pp. 244 ff., цит. по: Trocme. op. cit, p. 52). Пересмотр его позиций см. в работе: A. J. Mattill, Jr, in *Apostolic History* (eds. Casque and Martin) pp. 108-122. Современную версию этой идеи см. в эссе: B. S. Easton, "The Purpose of Acts" in *Early Christianity* (ed. F. C. Grant, 1954), pp. 41 ff. Мнение Истоны подверглось критике со стороны Фуллера (D. P. Fuller, *Easter Faith and History* (1965), pp. 203 f.) по двум причинам. Идея преемственности с иудаизмом предполагает хорошее знание Ветхого Завета, но Фуллер считает, что это представляло бы большую трудность для римских должностных лиц -язычников (подразумевается, что и Феофил был язычником). Более того, в Книге Деяний описываются многие случаи столкновений, что противоречит воззрениям Б. С. Истоны. Единственно можно признать предложенную Истоной вторую цель - утешить страдающих христиан тем, что показать им, как христиане уже восторжествовали. Мнение Истоны оказало большое влияние на немецкого ученого Генхена: E. Haenchen, *The Acts of the Apostles* (англ. пер. 1971), pp. 100-102. См. обсуждение этой проблемы в работе: R. Maddox, *The Purpose of Luke-Acts* (1982), pp. 19-99.

Грант в своей книге (F. C. Grant, *Roman Hellenism and the New Testament* (1962), pp. 172-178) утверждает, что термин *religio licita* (лат. "законная религия") не использовался до третьего века христианской эры. Он считает, что в глазах римлян слово религия (*religio*) было настолько тесно связано с государственной религией, что соперничающая религия (*religio*) казалась немислимой. Христиане могли рассчитывать не на признание, а только

на терпимость.

⁴⁴ Жорж (A. George, *Etudes sur l'oeuvre de Luc* (1978), pp. 323-341) рассматривает мотивы структуры произведений Луки. На основе исследования Евангелия и Деяний в комплексе он доказывает, что Лука установил последовательные фазы. Автор выделяет следующую последовательность: возведение Ветхого Завета, возведение Иоанна Крестителя, провозглашение Иисуса Христа и проповедь апостолов. Все эти фазы проясняют Божью волю и Его торжествующую силу (p. 41).

⁴⁵ Ср.: D. Plooi, *Exp*, WE, viii (1914), pp. 511-523; УШ, xiii (1917), pp. 108-124; A. Wikenhauser, *Die Apostelgeschichte und ihr Geschichtswert* (1921), pp. 30-34; H. Sahlin, *Der Messias und das Gottesvolk* (1945), *Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis*, 12, pp. 30-56. Последний автор считает часть Деяний фрагментом Прото-Луки, который был позже издан, как защита ал. Павла (ср. критику: Michaelis, *Einleitung*, p. 137). Теория письменной защиты получила поддержку в работе: J. Mimck, *The Acts of the Apostles* (1967).

⁴⁶ *The Four Gospels*, pp. 533 ff.

⁴⁷ Ч. К. Баррет (C. K. Barrett, *op. cit.*, p. 63) называет эту идею "абсурдной".

⁴⁸ Кедбери (H. J. Cadbury, *op. cit.*, p. 315) склонен понимать предисловие Луки, как указание на намерение Луки предотвратить неправильное понимание христианства.

⁴⁹ Кюммель (W. G. Ktimmel, *INT*, p. 162) отмечает эту точку зрения, считая ее ложной на том основании, что ранняя датировка Деяний неприемлема. Однако если это препятствие устранить и датировать Деяния раньше (обсуждение см. выше, в разделе Р данной главы), то это возражение теряет всякий смысл. Крупным препятствием этой теории является отсутствие подробностей суда в Риме. Рассматривая цели написания Деяний, Меддокс (R. Maddox, *The Purpose of Luke-Acts*, p. 20) отвергает этот взгляд, как невозможный по той же причине, что и Кюммель. Шнейдер (G. Schneider, *Das Evangelium nach Lukas*, 1977) игнорирует эти аргументы, ссылаясь на отсутствие упоминаний о смерти Павла (см. p. 34), несмотря на то, что он сам относит Евангелие к 80-90 гг. от Р.Х.

⁵⁰ Некоторые исследователи высказывают мнение о том, что главная цель Луки носила географический характер и состояла в том, чтобы показать распространение христианства по многим городам империи (ср.: E. Jacquier, *Les Actes des Apotres*, 1926, p. iii; T. Zahn, *Die Apostelgeschichte*, 1919- 21, pp. 14-15). Это мнение подверглось критике (Трокме, *Le "Livre des Actes" et l'Histoire*, 1957, pp. 83 ff) на том основании, что христианство достигло Рима до приезда апостола Павла, и, во всяком случае, не было необходимости таким способом демонстрировать универсализм, поскольку он четко прослеживался в Деян. 15. Сам Трокме предлагает теорию о том, что Книги Луки были призваны урегулировать столкновения между александрийскими церквями и церквями ал. Павла. Александрийские церкви находились под влиянием иудаизма. Церкви, основанные Павлом, нуждались в авторитетной книге, которая бы продемонстрировала их превосходство над соперничающими группами, и такой книгой стали Деяния Апостолов. Средоточие повествования на одном Павле как представителе всех апостолов было призвано показать, как иерусалимская церковь и миссия к язычникам достигли единства. Однако Фуллер обрушился с критикой на это мнение (D. P. Fuller, *op. cit.*, pp. 204-206), так как если бы цель Луки состояла в этом, то он бы сделал более очевидным тот факт, что Павел был командирован иерусалимской церковью.

⁵¹ Эта проблема доброкачественно освещена в работе Вильямса: R. R. Williams, "Nothing can stop the Gospel", in *The Acts of the Apostles*, 1953, pp. 24-33.

⁵² *Studies in the Acts of the Apostles* (1956), p. 133.

⁵³ *The Theology of Acts*, pp. 58 ff.

⁵⁴ Ср.: *Acts*, pp. 103-110. Генхен придерживается линии рассуждений, выдвинутой в его комментарии в эссе в *SLA* (1966, pp. 258-278), в котором он утверждает, что Лука пользовался материалом для изложения своей теологии. Исследователь осознает, что это поднимает проблему достоверности Книги Деяний как источника по истории раннего христианства. Позиция Генхена состоит в том, что Деяния включают исторический

материал, смешанный с материалом легенд (например, избавление узников от цепей посредством землетрясения). Отличие истинного предания от легенд проводится автором на уровне предположений о характере легенд.

⁵⁵ Некоторые ученые придерживаются мнения о том, что Лука выводил зависимость миссии к язычникам от отвержения ее евреями (например, Генхен, Концельман, Вилькенс, О'Нейл - Haenchen, Conzelmann, Wilckens, O'Neill). Однако эта зависимость подверглась критике в статье: J. Jervell, *StTh* 19 (1965), pp. 68-96. Автор доказывает, что согласие евреев открыло дорогу миссионерской миссии среди язычников. Его мнение представляется более обоснованным и согласующимся с Посланиями Павла, тем более, что оно не ставит во главу угла теологическую цель Луки. Многие эссе о Деяниях Апостолов этого же автора объединены в книгу *The Unknown Paul* (1984).

⁵⁶ Мнение, предложенное Концельманом: H. Conzelmann, *The Theology of St. Luke* (англ. пер. 1960). Как указывает Маршалл (I. H. Marshall, *Acts* (1980), p. 22), подобные воззрения приводят к извращенному пониманию Деяний.

⁵⁷ Ср.: С. Н. Talbert, *Luke and the Gnostics* (1966). Ганс Концельман (H. Conzelmann, *Acts of the Apostles* (англ. пер. 1987), p. xl) склоняется к мнению о том, что Книга Деяний представляет собой попытку реабилитировать ап. Павла.

⁵⁸ См.: R. Maddox, *The Purpose of Luke-Acts*, p. 22. Автор отмечает, что большинство выделенных следов антигностицизма требуют более внимательного рассмотрения. Ср.: Marshall, *Acts*, p. 22.

⁵⁹ Ср. обзор дискуссий по этому вопросу: W. W. Gasque, "The Historical Value of the Book of Acts: An Essay in the History of New Testament Criticism", *EQ* 41 (1969), pp. 68-88; idem, "The Historical Value of the Book of Acts. The Perspective of British Scholarship", *ThZ* 28 (1972), pp. 177-196. Автор отмечает, что ни один британский ученый не придерживается по отношению к Деяниям столь радикальных позиций, как Генхен и Концельман. Генгель (M. Hengel, *Acts and the History of Earliest Christianity* (англ. пер. 1979), pp. 1-68) подвергает сомнению убедительность аргументов неисторичности Деяний. Ср. также обсуждение этой проблемы: W. van Unnik, *Les Actes des Apotres* (ed. J. Kremer, 1979), pp. 37-60; С. J. Hemer, *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History* (1989).

⁶⁰ Ср.: A. N. Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law in the New Testament* (1963), pp. 92-93. Автор отвергает бытовавшее ранее мнение о том, что греческое слово "стратегии" (στρατηγοί /stratygoi/) представляет римских преторов (praetores) на том основании, что этот древнегреческий термин вышел из употребления уже в 63 г. до Р.Х.

⁶¹ Шервин-Уайт (Sherwin-White, *ibid.*, p. 90) доказывает, что этот титул относился к проконсулам (и бывшим проконсулам) совета провинции Азия (лат. Asia, в синод. Азии - прим. перев.), но также и к служителям имперского культа, равно как и к экстраординарным выборным должностным лицам, формирующим совет городов этой провинции. В некоторых провинциях соответствующий титул (например, ликиарх, понтарх, вифиниарх, англ. Lyciarch, Pontarch, Bithyniarch, от названий провинций - Ликия, Понт, Вифиния, лат. Lycia, Pontus, Bithynia - прим. перев.) относился к одному лицу и означал сосредоточение власти в одних руках - наместника провинции (который не обязательно был проконсулам - прим. перев.). Употребление этого термина Лукой во множественном числе демонстрирует хорошее знание специфики провинции Азии (Асии).² Их официальный титул - народный секретарь (или народный секретарь городского управления, англ. Clerk of the People, по аналогии с современной британской должностью Chief Clerk - прим. перев.). Этот титул носили высшие должностные лица городов. В соответствии с источниками в Ефесе и других азиатских (синод, асийских) городах в новозаветный период также существовали эти должности. Более низкое положение занимали секретари городского совета (the Clerk of the Council), однако в Деяниях под словом γραμματεὺς (grammateus) имеется ввиду более важная должность, так как это должностное лицо могло обращаться к народу (см.: Sherwin-White, *op. cit.*, pp. 86-87).

⁶³ В целом о достоверности Луки в этом отношении см.: Sherwin-White *op. cit.*, *passim*.

Исследователь убедительно демонстрирует тот факт, что единственно возможная датировка повествования Деяний может допущена в пределах периода династии Юлиев-Клавдиев (с 27г. до Р.Х. по 68 г. от Р.Х. - прим. перев.) и соответствующей данному периоду римской администрации. Этот факт может послужить очень веским аргументом в пользу того, что автор Деяний получал информацию из первых рук. Блек (M. Black, "Paul and Roman Law in Acts", *Restor Quart* 24 (1981), pp. 209-218) доказывает, что Книга Деяний весьма точно отражает статус римских граждан.

⁶⁴ Ср.: D. Ladouceur, "Hellenistic Preconceptions of Shipwreck and Pollution as a Context for Acts 27-28", *HTE* 73 (1980), pp. 435-449, который указывает на языческое суеверие, состоящее в том, что неприкосновенность в опасном морском путешествии рассматривалась как доказательство невиновности в судебном деле. Ср. также: G. V. Miles and G. Trompf, "Luke and Antiphon: The Theology of Acts 27-28 in the Light of Pagan Beliefs about Divine Retribution, Pollution and Shipwreck", *HTR* 69 (1976), pp. 259-267. Авторы полагают, что спасение от кораблекрушения ю суеверных убеждений должно было бы послужить оправданием в суде, и именно поэтому в Деяниях не упоминается суд над Павлом.

⁶⁵ Ср.: A. C. McGiffert, *A History of Christianity in the Apostolic Age* (1897), p. 171; K. Lake in *The Beginnings of Christianity*, V, pp. 195 ff. Более поздние работы: E. Hirsch, *ZNTW* 29 (1930), pp. 63-76; J. R. Porter, *JTS* 48 (1947), pp. 169 ff.

⁶⁶ Виндиш, хотя и склоняется к мнению о том, что главы Деян. 11 и 15 дублируют друг друга, все же признает, что "странно, что "Лука" не знал об этих событиях; тем не менее, возможно, он мог изложить неправильную версию происшедшего" (H. Windisch, *The Beginnings of Christianity*, P, r. 319).

⁶⁷ Более полное обсуждение этой проблемы см. в пункте В раздела Р главы 11 данной книги. Спекулируя трудностями и проблемами традиционного подхода, Сандерс (J. N. Sanders, *NTS* 2 (1955), pp. 133-143) предлагает воссоздать заново последовательность событий и утверждает, что Павел посетил Иерусалим дважды до 44 г., а на Иерусалимском Соборе он отсутствовал. Другой метод интерпретации взаимосвязи Деяний и Послания к Галатам выдвинул Паркер (P. Parker, *JBL* 86 (1967), pp. 175-182), который считает утверждение в Деян. 9.26 неверным. Но эта попытка решения проблемы неправдоподобна и неприемлема для тех исследователей, которые в большей степени доверяют историческим знаниям Луки. Обращение Савла из Тарса имело такое большое значение для христиан, что евангелист Лука рассказывает об этом три раза, и трудно поверить, что он мог допустить *faux pas* (fr. "оплошность") в освещении отношения Савла к иерусалимской церкви.

⁶⁸ Ср.: W. G. Wilson, *Luke and the Law* (1983).

⁶⁹ Ср.: H. Windisch, *op. cit.*, p. 320.

⁷⁰ См.: D. R. Catchpole, "Paul, James and the Apostolic Decree", *NTS* 23 (1977), pp. 428-444. Автор доходит до утверждения, что постановления апостолов, изложенные в Деяниях, были бы неприемлемы для Павла.

⁷¹ Windisch, *op. cit.*, p. 326.

⁷² Acts, pp. 112-116. Гуденаф (E. R. Goodenough, *SLA*, 1966, pp. 51-59) также считает Павла Деяний выдуманном образом. Фактически автор пытается доказать, что Книга была написана в 60-х гг. I в. для того, чтобы убедить Феофила в том, что ал. Павел был великим человеком и проповедником, для чего автор Деяний, как и автор Послания к Евреям, использует "детское молоко Евангелия". Э. Гуденаф утверждает, что ни один из членов коринфской и галатийских церквей не признал бы Павла Деяний. Однако подобное заявление игнорирует многие непреднамеренные совпадения между Деяниями Апостолов и Посланиями Павла, а также отвергает любые попытки интерпретации описаний Павла, как высвечивающих различные стороны его личности, отдавая предпочтение концепции противоречий.

⁷³ Ф. Брюс (F. F. Bruce, "Is the Paul of Acts the real Paul?", *VJRL* 58 (1976), pp. 282-305),

рассматривая образ Павла у Луки, приходит к выводу, что Павел Луки и Павел Посланий не настолько разнятся друг от друга для того, чтобы возникала необходимость идентификации двух образов. Ср.: J. Jervell, "Paul in Acts" in J. Kroner, *Actes*, pp. 297-306. Противоположное мнение высказал Шмитальс (W. Schmithals, *Die Apostelgeschichte des Lukas* (1982), который не считает Луку богословским мыслителем, наподобие Павла, а рассматривает его всего лишь как образованного эллиниста. О личности Луки и Павла ср. также: P. Borgen, *CBQ* 31 (1969), pp. 168-182; M. S. Enslin, *ZNTW* 61 (1970), pp. 253-271; C. Burchard, *ThZ* 100 (1975), pp. 881-895.

⁷⁴ См.: Vo Reicke, *Glaube und Leben der Urgemeinde* (1957). Автор настаивает на подлинно раннем характере преданий, включенных в отрывок Деян. 1-7. Гоулдер (M. D. Goulder, *Ture and History in Acts*, 1964) уделяет большое внимание функции типологии образов в Деяниях и трактует эту Книгу как типологическую историю, типы к которой предоставляет жизнь Иисуса. В этом мнении прослеживается сильное влияние подхода Остина Фаррера к Евангелиям.

⁷⁵ Ср.: S. E. Johnson, *The Scrolls and the New Testament* (ed. K. Stendahl, 1958), pp. 129 ff. Автор обнаруживает параллели между Книгой Деяний и кумранской литературой в вопросе принятия Святого Духа как залога вечной жизни, в идее общинной жизни и религиозной бедности, в организации Совета двенадцати, в делении на членов и лидеров, в общих трапезах и в методах цитирования и толкования Библии. Дальнейшее исследование взаимосвязи между кумранской общиной и христианской Церковью см.: V. Gartner, *The Temple and the Community in Qumran and the New Testament* (1965). Он склонен отдавать предпочтение иудейской основе христианской Церкви в противовес эллинистической. Фицмайер (J. A. Fitzmyer, *SLA*, 1966, pp. 233-257) полагает, что хотя кумранские рукописи и проливают свет на палестинский фон раннего христианства, данные не позволяют говорить о происхождении христианства от ессенских групп.

⁷⁶ Например, отсутствие упоминаний в Деяниях о послушниках, об испытаниях перед вступлением в общину, о классификации членов по профессиональному признаку, или об общинных работах.

⁷⁷ Кульман считает, что эллинисты, упомянутые в Деян. 6, были связаны с кумранским типом иудаизма (O. Cullmann, *JBL* 74 (1955), p. 213-226, перепечатано в сборнике: Stendahl, *op. cit.*, pp. 18 ff.). Однако против этой идеи см.: P. Winter, *ThLZ* 82 (1957), col. 835. Ср.: M. Hengel, "Zwischen Jesus und Paulus. Die "Hellenisten", die "Sieben" und Stephanus", *ZTK* 72 (1975), pp. 151-206; *idem*, *Acts and the History of Earliest Christianity*, pp. 71-80. Ср.: N. Walter, "Apostelgeschichte 6:1 und die Anfänge der Urgemeinde in Jerusalem", *NTS* 29 (1983), pp. 370-393. Вальтер отмечает, что назначение семерых служителей в интересах эллинистов свидетельствует в пользу значительного прогресса в церкви.

⁷⁸ *The Speeches in the Acts of the Apostles* (1944), p. 5. Ср. модернизацию речей в Деяниях Брюса: F. F. Bruce, "Speeches in Acts-thirty years after", in *Reconciliation and Hope* (ed. R. J. Banks, 1974), pp. 53-68. Ср. также эссе Дюпона о речах в ареопаге и в Милете: J. Dupont, *Nouvelles Etudes sur les Actes des Apôtres* (1984), pp. 380-445. Ср. также: M. B. Dudley, *EQ* 50 (1978), pp. 147-155. Рассмотрение черт и элементов мидраша в речах Книги Деяний см.: E. E. Ellis and C. F. Evans, *Melanges Bibliques en honneur de Beda Rigaux* (eds. A. Descamps and A. de Halleux, 1970), pp. 287-312. Концельман (H. Conzelmann, *Acts*, pp. xliii-xlv) считает речи вставками Луки.

⁷⁹ *History of the Peloponnesian War*, i. 22.1.

⁸⁰ Обсуждение речей у Фукидида см.: H. Patzer, *Das Problem der Geschichtsschreibung des Thukydides und die thukydideische Frage* (1937), pp. 44 ff.; A. W. Gomme, *A Historical Commentary on Thucydides* (1945), I, pp. 140-141; M. Dibelius, *Studies in the Acts of the Apostles* (1956), pp. 140 ff.; V. Gartner, *The Areopagus Speech and Natural Revelation* (1955), pp. 13 f. Гомм думает, что Фукидид излагает речи в своем собственном стиле, что не означает его собственного содержания самих речей. Наличие различных интерпретаций текстов Фукидида предостерегает против чрезмерной опоры на них в качестве аргументов

в пользу той или иной теории. Он не может служить доброкачественным примером литературного приукрашивания. См.: Sir F. Adcock, *Thucydides and his History*, 1963. Автор выражает сомнение в том, что Фукидид считал себя вправе свободно составлять речи безотносительно реальности (pp. 27-42). Ср. комментарии: T. F. Glasson, *ET* 76 (1965), p. 165. Автор обращает внимание на утверждение Фукидида о том, что он придерживается, насколько это возможно, подлинных высказываний того или иного персонажа. Шуберт (P. Schubert, *JBL* 87 (1968), pp. 1-16) доказывает, что речи в Деяниях несопоставимы с речами у Фукидида. так как они занимают неравноценное место в повествованиях. Речи, приводимые Лукой, занимают 75% от всей Книги Деяний, между тем как в произведении Фукидида их удельный вес составляет всего 25%. Из этого следует, что они представляют собой у Фукидида литературный прием в отличие от Луки, так как повествование в Деяниях оказывается в зависимости от самих речей. Ср. также исследование целей Луки в свете литературных приемов и моделей Фукидида: J. H. Crehan, *StEv* 2 (1964), pp. 354 - 368. Ср.: F. G. Downing, "Ethical Pagan Theism and the Speeches in Acts", *NTS* 27 (1981), pp. 544-563. Даунинг сравнивает речи в Деяниях с речами Иосифа и Дионисия. Вельтман (F. Veltman, in Talbert, *Perspectives*, pp. 243-256) утверждает, что речи Павла в свою защиту соответствуют по типу (*Gattung*) античным защитным речам. Фицмайер (Fitzmyer, *Luke*, p. 16) считает, что наиболее близок и сопоставим с евангелистом Лукой историк Лукиан из Самосаты, поскольку время и характер произведений сопряжены друг с другом. Фицмайер цитирует свою же книгу *How to Write History* (раздел 39) к рассуждению о том, что историк должен освещать то или иное событие максимально приближенно к действительности. Ср. также: E. Richard, "Luke-Writer, Theologian, Historian: Research and Orientation of the 1970's", *ВТВ* 13 (1983), pp. 3-15.

⁸¹ *The Acts of the Apostles* (1931), p. xvi.

⁸² *St. Paul the Traveller and Roman Citizen* (1920), p. 27.

⁸³ *Op. cit.*, pp. 26 ff.

⁸⁴ Р. М. Грант (R. M. Grant, *A Historical Introduction to the New Testament*, 1963, p. 141), предостерегая от упоминания Фукидида, как единственного примера античных историков, ссылается на Полибия (II в. до Р.Х.), который резко выступал против измышления речей и видел задачу историка в записи того, что было сказано на самом деле.

⁸⁵ M. Hengel, *Acts and the History of Earliest Christianity*, pp. 1-68. Ср. также статью об эллинистической историографии: W. C. van Unnik, in *Les Actes des Apotres* (ed. J. Kremer), pp. 37-60. Об истории в Деяниях см.: E. M. Blaiklock, in *Apostolic History* (ed. W. Gasque and R. P. Martin), pp. 41-54. Ср. также: W. W. Gasque, "The Speeches of Acts: Dibelius Reconsidered", in *New Dimensions* (eds. Longenecker and Tenney), pp. 232-250. Последний автор считает, что Дибелиус направил все последующие исследования Деяний в принципиально неправильное русло. Тщательное исследование историзма в Книге Деяний см. в работе: C. J. Hemer, *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History* (1989).

⁸⁶ Ср. мнение Беркитта, изложенное в его статье: F. C. Burkitt, "Luke's use of Mark" in *The Beginnings of Christianity* (ed. Foakes Jackson and Lake), P, pp. 106 ff.

⁸⁷ *The Apostolic Preaching and its Developments* (1944), pp. 7 ff.

⁸⁸ Таким образом, О'Нейл (J. C. O'Neill, *The Theology of Acts*, 1970) утверждает, что Лука руководствовался теологией первой половины Р в. от Р.Х. (особ. см.: pp. 166 ff). Рассматривая историографию Деяний, Вильхауэр (P. Vielhauer, *SLA*, 1966, pp. 33-50) приходит к выводу, что автор не относится к первоначальной форме христианства. Однако он признает, что христология носит допавловский характер, между тем как естественная теология, проблема Закона Моисея и эсхатология относятся ко времени после ап. Павла. Подобная точка зрения стала возможной благодаря тому, что Вильхауэр относит автора Деяний к зарождающейся вселенской (католической) церкви. Далее он заключает, что Книга Деяний не содержит специфически павловского богословия. Другой автор (C. F. D. Moule, *SLA*, 1966, pp. 159-185) выдвигает идею о том, что

христология Книги Деяний неоднородна. Рассматривая то, что по мнению автора относится к мышлению самого Луки, Моуль обнаруживает отличия от христологии как Павла, так и Иоанна и предполагает, что она представляет христологию "среднего христианина". Ср. обзор различных подходов к речам в Деяниях: E. E. Ellis, "Midrashic Features in the Speeches of Acts", in *Melanges Biblique* (eds. A. Descamps and A. de Halleux, 1970), pp. 303-312, а также: C. F. Evans, *idem*, pp. 287-302.

⁸⁹ Ср. подход, изложенный в работе: B. Gartner, *The Areopagus Speech and Natural Revelation*, p. 33. Автор приписывает Луке "внешнюю форму" речей, хотя и признает, что Лука предоставляет достоверные примеры деятельности апостолов.

⁹⁰ Ф. Джексон (Foakes Jackson, *The Acts of the Apostles*, p. xvi), например, считает, что речи "прекрасно варьировались как по характеру, так и по тому, что они великолепно подходили к тому случаю, по поводу которого они произносились". Кессиди (R. J. Cassidy, *Jesus, Politics and Society*, pp. 9-19) изучает возражения против историчности Луки на основании использования Лукой источников или сочиненного общинами материала, а также на основании неточностей, допущенных автором. Кессиди последовательно обосновывает историчность Луки и возлагает бремя ответственности за ее отрицание на самих авторов, делающих это (p. 15).

⁹¹ Так: M. Dibelius, *A Fresh Approach to the New Testament and Early Christian Literature* (1936), p. 262. Швейцер (E. Schweizer, *ThZ* 13 (1957), pp. 1-11) настаивает на том, что единая структура лежит в основе всех речей в Деяниях, из чего следует, что необходимо сопоставлять все речи для того, чтобы получить общую картину (его статья вышла по-английски в *SLA*, 1966, pp. 208-216).

⁹² Ср.: F. F. Bruce, *The Acts of the Apostles* (1952), pp. 18 ff.; F. J. Foakes Jackson, *op. cit.*, p. xiv. Специальные исследования, посвященные речи Стефана, ср: M. Simon, *St. Stephen and the Hellenists in the Primitive Church* (1958); A. F. J. Klijn, *NTS* 4 (1958), pp. 25-31; J. J. Kilgallen, *The Stephen Speech: A Literary and Redactional Study of Acts 7:2-53* (1976). Ср.: C. K. Barrett, in "Acts and the Pauline Corpus", *ET* 88 (1976), pp. 2-5, который, отрицая мнение о том, что Лука был знаком с Посланиями Павла, утверждает, что Лука от имени ал. Павла излагает свою собственную теологию, хотя Баррет и не датирует Деяния столь поздним временем, как О'Нейл. Франклин (E. Franklin, *Christ the Lord: A Study in the Purpose and Theology of Luke-Acts*, 1975) не согласен с теми исследователями, которые считают, что Лука представляет эсхатологию, отличающуюся от эсхатологии Марка и Матфея, что предполагает чрезмерное выделение истории спасения (*salvation/history*) в ущерб эсхатологии. Франклин видит цель Луки в том, чтобы представить события, как исполнение эсхатологических чаяний пророков.

⁹³ N. V. Stonehouse, *Paul before the Areopagus and other New Testament Studies* (1957), pp. 1-40. Концельман рассматривает речь Павла в ареопаге и считает ее произведением самого автора Деяний (*SLA*, 1966, pp. 217-230). Автор выделяет как еврейские, так и греческие компоненты речи. Об этой речи как о вставке Луки целиком ср.: *idem*, *Acts of the Apostles* (англ. пер. 1987), pp. xliii-xlv.

⁹⁴ Ср.: C. F. Evans, *JTS*, n.s., 7 (1956), pp. 25 ff.

⁹⁵ См.: E. M. Blaiklock, *The Acts of the Apostles*, 1959, p. 17. Автор предполагает, что речи Павла существовали в форме манускриптов. Против этой точки зрения ср.: W. G. Kummel, *INT*, p. 168.

⁹⁶ О реальной историчности ранних речей в Деяниях ср. исследование: L. Goppelt, *Die apostolische und nachapostolische Zeit* (1962), pp. 24 f. Другой автор (A. W. Mosley, *NTS* 12 (1965), pp. 10-26) составил очень ценный обзор того, как античные историки понимали свою задачу. Он показывает, что идеалом большинства историков были точность и достоверность. Следовательно, нет оснований допускать, что авторы Нового Завета могли игнорировать историческую точность, так, как некоторые судят по современным меркам. См. также: J. W. Bowker, *NTS* 14 (1967), pp. 96-111. Автор считает, что некоторые речи в Деяниях могли произойти из среды синагог.

Вильсон (S. G. Wilson, *The Gentiles and the Gentile Mission in Luke-Acts*, 1973) отвергает мнение о том, что Лука был богословом (р. 255), выступая против преобладания в исследовании подхода редакционной критики. По вопросу об исторической достоверности Луки Вильсон приходит к компромиссу, утверждая, что Лука не вполне достоверен и не вполне тенденциозен (р. 267). Подобным же образом Лофинк (G. Lohfink, *The Conversion of St. Paul: Narrative and History in Acts*, 1976) видит в Деяниях как историческое предание, так и собственную интерпретацию Луки. См.: С. J. Hemer, "Luke the Historian", *BJKL* 60 (1977), pp. 28-51. Этот автор более положительно оценивает эту проблему и думает, что использование источников Лукой предполагает для них очевидца. См. также его же *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History*, 1989, Другие дискуссии, посвященные речам, ср.: J. Jervell, *The Unknown Paul* (1984), pp. 153-184; J. Kilgallen, *The Stephen speech* (1976); С. К. Barrett, "Paul's address to the Ephesian elders", in J. Jervell and W. A. Meeks, *God's Christ and his People* (1977), pp. 107-171. Дадли (М. В. Dudley, "The Speeches in Acts", *EQ* 50 (1978), pp. 147-155) доказывает, что Лука использовал подлинное предание. Нейл (W. Neil, *The Acts of the Apostles*, 1973) приходит к выводу, что Лука в основном историчен. Автор видит в Луке как историка, так и богослова. С другой стороны Перво (R. Pervo, *Profit with Delight. The Literary Genre of the Acts of the Apostles*, 1987) полагает, что жанр Книги сопоставим с античными историческими новеллами, которые не могут считаться историей.

⁹⁷ *Exp.* УШ, XXIV (1924), pp. 411-416. Ср. также: *Beginnings*, V, pp. 497-498.

⁹⁸ Ср. сборник его эссе: *Studies in the Acts of the Apostles* (1956). В своем первом эссе ("Style Criticism of the Book of Acts", pp. 1-25) Мартин Дибелиус исследует различные повествовательные материалы, классифицируя их на легенды, рассказы и анекдоты. Несмотря на то, что представленное исследование призвано установить всего лишь метод рассказчика, фактически он оценивает аутентичность самого материала. Бесчисленные подробности Дибелиус трактует как сочинение самого автора, тем самым раскрывая свою собственную оценку исторической ценности материала. Например, истории с евнухом и об обращении Корнилия Дибелиус относит к разряду легенд, которые, судя по содержанию, были навеяны литературной целью автора. В некоторых случаях первоначальные формы рассказа имели нехристианское происхождение, по мнению Дибелиуса такие, как история с сыном Сцефы (19.14-16) и описание смерти царя Ирода (12.20-23). Эти примеры дают достаточно яркое представление об отношении критики форм к историческому материалу.

⁹⁹ Ганс Концельман (H. Conzelmann, *Acts of the Apostles* (англ. пер. 1987), pp. xxxvi-xl) представляет обзор и обобщение критических дискуссий по источникам Деяний.

¹⁰⁰ См.: J. Jervell, *StTh* 16 (1962), pp. 25-41. Он критикует позиции как Дибелиуса, так и Генхена на основании ссылок Павла на знания других церквей о различных христианских группах (например, Рим. 1.8; 2 Кор. 3.1-3; 1 Фес. 1.8; 2 Кор. 8.1). Автор утверждает, что это знание составляет важную часть Слова Божьего для неверующих. По крайней мере это показывает, что во времена Павла предпринимались усилия для того, чтобы переносились новости о "вере" различных групп верующих. См. также статью Гаска (W. Gasque) о Дибелиусе в прим. 85 к данной главе.

¹⁰¹ Подробности см. в пункте В раздела V главы 4 данной книги. Конечно же, нет необходимости ограничивать "мы-разделы" только теми отрывками, где действительно встречается употребление первого лица (ср.: Michaelis *Einleitung*, p. 133). Более поздние исследования "мы-разделов" ср.: E. Pliimacher, *ZNTW* 68 (1977), pp. 2-22; об этих разделах и о морских путешествиях в древности см.: V. K. Robbins, *Biblical Research* 20 (1975), pp. 5-18.

¹⁰² Ср.: Haenchen, *Acts*, pp. 84-85; idem, *ZTK* 58 (1961), p. 366.

¹⁰³ Среди приверженцев этой теории можно упомянуть: F. H. Chase, *The Credibility of the Book of the Acts of the Apostles* (1902), pp. 19 ff; R. B. Rackham, *The Acts of the Apostles* (1901), pp. xli ff.; F. F. Bruce, *The Acts of the Apostles (Greek Text)* (1952), pp. 21 ff. Дж.

Бартлет (J. V. Bartlet, *The Acts*, СВ, 1901, р. 22) описывает, как после многих лет тщательного изучения Деяний он оставил теорию письменных источников и пришел к мнению о том, что Лука записывал свидетельства очевидцев.

¹⁰⁴ Слово *αρχαίος* (*archaios*) означает "первоначально", предполагая тем самым, что Симон Киприянин был одним из первых учеников.

¹⁰⁵ См.: A. Hastings, *Prophet and Witness in Jerusalem*, 1958, pp. 26 ff. Автор предполагает, что этими очевидцами были Симеон Киреянин (которого он идентифицирует с Симеоном Черным [Симеон, называемый Нигером, NTV] в Деян. 13.1), Иоанна, жена Хуза, управляющий, от которого Лука мог получить информацию об Ироде (часть этой информации содержится в других синоптических Евангелиях). Михаэлис (W. Michaelis, *Einleitung*, pp. 131 f.) выдвинул мнение о том, что некоторые очевидцы могли иметь записи, или даже некоторые церкви могли сохранить письменные документы о своей прошлой истории. Это мнение приближается к теориям письменных источников, рассмотренным ниже. В целом можно допустить, что Лука имел доступ к подлинному письму (или его копии), упомянутому в Деян. 15.23 и далее.

¹⁰⁶ См.: E. Vamikor, "Das Fehlen der Taufe in den Quellenschriften der Apostelgeschichte und in den Urgemeinden der Hebraer und Hellenisten", in *Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg*, VI, 4 (1957), pp. 593-610. Автор придерживается мнения о том, что Лука использовал два источника: источник Петра и Филиппа и "мы-источник", однако он приспособил их к своей собственной точке зрения, особенно на крещение.

¹⁰⁷ *Manual Introduction to the New Testament* 11 (англ. пер. 1888), pp. 332 ff.

¹⁰⁸ *The Composition and Date of Acts* (HTS, I, 1916). Ср. также: idem, *Documents of the Primitive Church* (1941), pp. 112-148; ZNTW 44 (1952-3), pp. 205-223. Это мнение получило поддержку со стороны Вильсона: W. J. Wilson, *HTR* 11 (1918), pp. 74-99, 322-335, а более косвенную - со стороны Блека: M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts* (1946), p. 207. Ср. также: G. Kittel, *Die Probleme des palastinnischen Spätjudentums und das Urchristentum* (1926), pp. 56-58.

¹⁰⁹ Ср. критику и различные версии этого мнения: F. J. Foakes Jackson, *HTR* 10 (1917), pp. 325-361; F. C. Burkitt, *JTS* 20 (1919), pp. 320-329; H. J. Cadbury, *AJTh* 34 (1920), pp. 436-50; E. J. Goodspeed, *JBL* 39 (1920), pp. 83-101. Спарк указывал, что необходимо рассмотреть влияние Септуагинты в противовес концепции семитизмов у Луки: H. F. D. Sparks, *JTS* 44 (1943), pp. 129-138; idem, n.s., I (1950), pp. 16-28; idem, *Bulletin of Studiorum Novi Testamenti Societas* 2 (1951), pp. 33-42. Ср. также: A. W. Argyle, *JTS*, n.s. 4 (1953), pp. 213 f.

¹¹⁰ В. Нокс (W. L. Knox, *Some Hellenistic Elements in Primitive Christianity*, 1944, p. 7; idem, *The Acts of the Apostles*, 1948, pp. 18 f.) ограничивает влияние возможного арамейского источника отрывком Деян. 1.2-5.16. Де Цваан (J. de Zwaan, *The Beginnings of Christianity*, II, pp. 44 ff.) считает подобным отрывком Деян. 9.31-11.18. Додд (C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching and its Developments*, 1944, p. 20) соглашается с подобными усовершенствованиями.

¹¹¹ Ср.: L. Dieu, *RB* 29 (1920), pp. 555-569; 30 (1921), pp. 86-96. Ср. также: F. C. Burkitt, *Christian Beginnings* (1924), p. 83. Подобная теория была вновь реанимирована в работе: A. E. Haefner, *JBL* 77(1958), pp. 67-71, в которой автор считает отрывок Деян. 1.13-14 мостом между Мк. 16.8 и Деян. 3.1 и далее (отрывок Деян. 1.13-14 он считает продолжением Евангелия от Марка, ср. с точкой зрения Гарнака). Однако его аргументы носят весьма гипотетический характер.

¹¹² Так, см.: C. S. C. Williams, *ET* 64 (1952-3), pp. 283 f.; idem, *The Acts of the Apostles* (1957), pp. 12-13.

¹¹³ *Op. cit.*, p. 207. Часть устного предания могло, конечно, передаваться Луке на арамейском языке (ср.: Michaelis, *Einleitung*, p. 133). Относительно научной литературы по языку Евангелия от Луки и Деяний см. прим. 140-144 к данной главе.

¹¹⁴ *Die Apostelgeschichte* (1908), pp. 131-188. Подобная теория впервые была представлена

в работе: F. Spitta, *Die Apostelgeschichte, ihre Quellen und deren geschichtlicher Wert* (1891).¹¹⁵ Ср.: F. J. Foakes Jackson and K. Lake, *The Beginnings of Christianity P* (1922), pp. 137-157. Ср. также: M. Goguel, *Introduction au Nouveau Testament III* (1922), pp. 172 ff. В более позднее время Байер (H. W. Beyer, *Die Apostelgeschichte*, 1959, pp. 15 ff, 28 ff.) по-прежнему находился под влиянием теории Гарнака, и именно эта теория легла в основу математической гипотезы Мортон и Макгрегора относительно структуры Книги Деяний: A. Q. Morton and G. H. C. Macgregor, *The Structure of Luke and Acts* (1964), pp. 34 ff. Ср. оценку влияния А. Гарнака: J. Dupont, *Les Sources du Livre des Actes*, 1960, pp. 40 ff, а также его же работу, посвященную Деяниям Апостолов: *The Salvation of the Gentiles. Essays on the Acts of the Apostles* (англ. пер. 1979).

¹¹⁶ ZNTW 36 (1937), pp. 205-221. Что касается двух моментов предстояния апостолов перед синедрионом в Деян. 4.5-22; 5.216-41, Иеремиас предполагает, что первое из них было официальным предупреждением, которое было необходимо до применения законных санкций.

Эту идею подразумевал Борнхаузер (K. Bornhauser, *Studien zur Apostelgeschichte* (1934), p. 58), к ней же обращался Кюммель (W. G. Kummel, TR 14 (1942), p. 169), однако она была отвергнута в работах: Vo Reicke, *Glaube und Leben der Urgemeinde* (1957), pp. 108-110, и E. Haenchen, *Acts*, pp. 254 ff. на том основании, что предупреждения выносились неофициально и в присутствии только двух свидетелей.

¹¹⁷ ETL 13 (1936), pp. 667-691 (перепечатано в *Recueil Lucien Cerfaux*, 1954, pp. 63-91).

¹¹⁸ В своей более поздней работе Серфо гораздо более осторожно оценивает саму возможность выделения в Деяниях письменных источников, кроме "мы-разделов". Ср.: ETL 16 (1939), pp. 5-31, перепечатано в *Recueil Lucien Cerfaux, Tome P* (1954), pp. 125-156; *idem*, in Robert-Feuillet's *Introduction* (1959), pp. 349 ff.

¹¹⁹ Le "Livre des Actes" et L'Histoire, pp. 154-214.

¹²⁰ Бенуа (P. Benoit, *Biblica* 40 (1959), pp. 778-792) говорит о смешении трех преданий: палестинского, павловского и антиохийского, однако сразу становится очевидной проблема их выявления с той или иной степенью вероятности.

¹²¹ Например, см.: Н. Н. Wendt, ZNTW 24 (1925), pp. 293-305. Он высказал эту идею в *Die Apostelgeschichte* (1899), то есть еще до выхода в свет работы Гарнака. Ср. также: J. Weiss, "Das Judenchristentum in der Apostelgeschichte und das sogenannte Apostelkonzil", TSK 66 (1893), pp. 480-540. Ср. также английского сторонника этой идеи: J. A. Findlay, *The Acts of the Apostles* (1936), pp. 50 f.

¹²² ZNTW 36 (1937), pp. 205-221.

¹²³ Грюндман (W. Grundmann, ZNTW 38 (1939), pp. 45-73) осознавал эту проблему и допускал, что источник должен был начинаться с подобного описания. Однако в этом случае Лука прибегнул бы к вторичному источнику худшего качества в своем повествовании о более ранней истории Церкви, что представляется невозможным.

¹²⁴ "Zur Frage nach den Quellen der Apostelgeschichte" in *New Testament Essays: Studies in Memory of T. W. Manson* (ed. A. J. B. Higgins, 1959), pp. 68-80.

¹²⁵ Op. cit., p. 84.

¹²⁶ Дибелиус написал несколько эссе с 1923 по 1947 гг., которые были удачно подобраны в сборнике: Dibelius, *Aufsätze zur Apostelgeschichte* (1951), англ. пер.: Mary Ling, *Studies in the Acts of the Apostles* (1956). Ссылки относятся к английскому изданию (ср.: pp. 121 ?Г). Ср. также статью Дибелиуса по проблеме истории и форм в Деяниях Апостолов в TR n.f. 3 (1931), pp. 233-241.

¹²⁷ Ср. доводы и заключения, выведенные в последней статье: *Studies in the Acts of the Apostles*, pp. 196ff.

¹²⁸ Ibid, p. 199.

¹²⁹ Например, ср.: *ibid.*, pp. 135 if.

¹³⁰ Например, Дибелиус рассматривает отрывок Деян. 14.8-18 как вставку, так как стихи 6 и 7 уже упоминали об апостолах в Листре и Дервии, в то время как стих 8 возвращается к

случаю в Листре (*ibid.*, p. 198). Однако стихи 6-7 представляют собой общий итог всего служения в Ликаонии. Не мог ли Лука остановиться более подробно на наиболее разительных происшествиях, случившихся в Листре? В качестве другого примера приводится отсутствие упоминаний о землетрясении в Филиппах после обращения темничного стража в Деян. 16.25 и далее, однако рассказ явно сокращен, и нет никакой необходимости ссылаться на него в истории об освобождении Павла.

¹³¹ Несмотря на то, что Нок (A. D. Nock, *Gnomon* 25 (1953), pp. 597 ff.) придерживается в целом гипотезы "путевых заметок", он подверг критике Дибелиуса на том основании, что отрывки, не преследующие назидательной цели, были вставлены, исходя из литературных соображений, для того, чтобы снять у читателя напряжение, возникающее от главного действия в повествовании.

¹³² *ThLZ* 84 (1959), cols. 165-174. Ср. также его комментарий: *Die Apostelgeschichte des Lukas* (1983). Критику мнения Шилле ср.: J. Dupont, *Les Sources du Livre des Actes* (1960), p. 149. Ср. также: E. Haenchen, *Acts*, p. 86 n. I.

¹³³ *Der Messias und das Gottesvolk, Studien zur proto-lukanischen Theologie*, pp. 11-18. Ср. также: P. H. Menoud, "Remarques sur les textes de l'ascension dans Luc-Actes", *Neutestamentliche Studien für R. Bultmann* (1954), pp. 148-156.

¹³⁴ Ср.: W. G. Kimmel, *INT*, p. 158.

¹³⁵ Полезный обзор литературы по этому предмету см.: E. Trocme, *Le "Livre des Actes" et l'Histoire*, pp. 20-37. Ср. также исследование: C. S. C. Williams, *Alterations to the Text of the Synoptic Gospels and Acts* (1951), pp. 54-82.

¹³⁶ Главное свидетельство в пользу этого текста относится к манускрипту пятого века, Кодексу Безе - *Codex Bezae (D)*.

¹³⁷ F. Blass, "Die Textüberlieferung in der Apostelgeschichte", *TSK* 67 (1894), pp. 86-119. Т. Цан отстаивает такое же мнение в работе: *Die Herausgabe der Apostelgeschichte des Lukas* (1916), pp. 1-10.

¹³⁸ Генхен предполагает, что недопустимо приписывать два противоречащих друг другу текста одному автору (Haenchen, *Acts*, p. 51). Критика, изложенная в работе: F. Kenyon, *The Text of the Greek Bible*, 1949, pp. 232-233, касается в основном невозможности установить адекватную причину многих изменений.

¹³⁹ *The Primitive Text of the Gospels and Acts* (1914). *Idem*, *The Acts of the Apostles* (1933), pp. xlix ff., 374-376.

¹⁴⁰ Ср.: Kenyon, *op. cit.*, pp. 234 ff. Роунс (J. H. Ropes, *The Beginnings of Christianity* (1926), III, pp. ccxv-ccxvi) утверждал, что "Западный текст" относится к более поздним документам.

¹⁴¹ Ср.: R. B. Rackham, *op. cit.*, p. xxvi.

¹⁴² *Op. cit.*, p. 236.

¹⁴³ *Documents of the Primitive Church* (1941), pp. 112-148.

¹⁴⁴ *Ibid.*, pp. 127 ff. См.: M. E. Voismard and A. Lamouille, *Texte Occidental des Actes des Apôtres*, (1984). Авторы стремились реабилитировать Западный текст Деяний. Они предприняли новое издание книги, в котором приводятся многие свидетельства, не принимавшиеся ранее в расчет. Исследование базируется на сравнении языка Евангелия от Луки и Деяний. Тщательное исследование главного доказательства аутентичности Западного текста см.: E. J. Epp, *The Theological Tendency of Codex Bezae Cantabrigensis in Acts* (1966).

¹⁴⁵ Ср.: H. F. D. Sparks, "The Semitisms of Acts", *JTS*, n.s., I (1950), pp. 16-28. Также: E. Jacquier, *Les Actes des Apôtres*, 1926, p. cxvii, который называет язык Луки "священной прозой". Лингвистическое исследование Книги Деяний ср.: M. Wilcox, *The Semitisms of Acts* (1965). Ср. также: F. L. Horton, "Reflections on the Semitisms of Luke-Acts", in *Perspectives on Luke-Acts* (ed. C. H. Talbert, 1978), pp. 1-23; D. F. Payne, "Semitisms in the Book of Acts", in *Apostolic History and the Gospel* (ed. W. W. Gasque and R. P. Martin, 1970), pp. 134-150. Ричард (E. Richard, "The Old Testament in Acts: Wilcox's Semitisms in

Retrospect", CBQ (1980), pp. 330-341) оспаривает мнение Вилькокса о том, что множество цитат из Ветхого Завета в Деяниях указывают на семитское влияние.

¹⁴⁶ Ср. комментарии на этот счет: L. Cerfaux, "Les Actes des Apotres", in Robert- Feuillet's Introduction, II, p. 372.

¹⁴⁷ Die lukanische Geschichtsschreibung als Zeugnis (1949). Этот труд состоит из двух томов, первый из которых рассматривает форму, а второй - содержание Евангелия от Луки и Деяний. Идея ритмического стиха Луки была выдвинута в работе: A. Loisy, Les Actes des Apbtres (1925), p. 302.

¹⁴⁸ Ср. комментарии Кюммеля: W. G. Kummel, in TR, n. f, 22 (1954), pp. 197 ff. Другие исследователи также подвергли критике эту теорию: E. Kasemann, Verkündigung und Forschungen (1950-51), pp. 219 ff.; H. Conzelmann, ThZ 9 (1953), pp. 304 ff.; C. K. Barrett, Luke the Historian in Recent Study (1961), pp. 36 ff. Однако Трокме (Трокме, op. cit., p. 17) считает теорию Моргенталера достойной рассмотрения.

¹⁴⁹ Ср.: N. Turner, "The quality of the Greek of Luke-Acts", in Studies in New Testament Language and Text (ed. J. K. Elliott, 1976), pp. 389-400. Ср. также: E. Plumacher, Lukas als hellenistischer Schriftsteller: Studien zur Apostelgeschichte (1972). Последняя работа не избежала критики в статье: E. Fiorenza, in CBQ 37 (1975), pp. 145-146, в которой автор усматривает в работе Плюмахера отсутствие объяснений: почему Лука использовал стиль Септуагинты? Очевидно, Плюмахер недостаточно хорошо изучил иудейскую и эллинистическую пропагандистскую литературу. О греческом языке Книг Луки см.: A. W. Argyle, NTS 20 (1973-4), pp. 44-45.

Глава 9. Послание к Римлянам

I. ЦЕРКОВЬ В РИМЕ

В самом начале своей миссионерской работы Павел осознавал важность стратегических центров для проповеди Евангелия и поэтому естественно обращал особое внимание на Рим, который представлял собой в то время мировую метрополию. Хотя он сам не основал там церкви, но заботился о ней как апостол язычников и возлагал на нее большие надежды. Прежде чем говорить о его личных связях с церковью в Риме, необходимо остановиться на ее происхождении и составе.

А. Происхождение церкви

По этой проблеме у нас нет определенных данных, но некоторые указания помогут нам воссоздать ситуацию. До написания этого Послания ап. Павел никогда не был в Риме, и, по-видимому, к тому времени церковь там уже была организована. Об этом свидетельствуют следующие данные:

1. Почти несомненно, что не Павел основал ее. В Рим. 15.20 Павел говорит, что он не "созидал на чужом основании", и тем не менее он, очевидно, считал, что Римская церковь должна входить в сферу его собственной миссионерской работы. Утверждение, что ап. Петр основал ее, вызывает сомнение на том основании, что во время совещания в Иерусалиме (ок. 50 г. от Р.Х.) Петр еще находился в Иерусалиме, тогда как почти точно известно, что до этого времени церковь в Риме уже существовала¹. Светоний пишет, что Клавдий изгнал иудеев из Рима в 49 г., потому что там начались волнения последователей некоего Хрестоса (Chrestus). Если этот Хрестос не имеет никакого отношения к Христу, все же не исключена возможность, что христиане были замешаны в этом мятеже.

2. В Послании ничего не говорится о Петре, и трудно себе представить, чтобы Павел мог не упомянуть его в своем Послании, если бы Петр действительно основал церковь в Риме. Этот вывод подтверждается Деян. 18.2-3, где предполагается, что Прискилла и Акила были изгнаны из Рима по повелению Клавдия. Кроме того, это мнение подтверждается предположением, что Петр и Марк пришли в Рим после 42 г.² Однако по мнению большинства ученых Петр находился в Иерусалиме до 49 г.³

3. В Деян. 2.10 говорится, что пришедшие из Рима евреи и прозелиты находились среди народа и, возможно, среди уверовавших в день Пятидесятницы. Могли ли они быть основателями церкви? Сандей и Хедлам отрицают такую возможность, потому что, по их мнению, для основания церкви необходимо было больше, чем то, что эти люди получили в день Пятидесятницы". Можно ли согласиться с этим мнением? Эти уверовавшие были укоренены в Ветхом Завете и, конечно же, они уже были достаточно подготовлены, чтобы основать церковь без посредства апостолов. А мнение, что церковь верующих не могла быть основана без вмешательства апостолов, не только не имеет исторического основания⁵, но и отрицает просвещающую силу Святого Духа. Их знание о жизни и учении Христа постоянно увеличивалось благодаря христианским путешественникам, которые рассказывали об апостольской проповеди и учении. Таким образом Римская церковь должна была многое знать о работе и служении апостола Павла до того, как он написал им, и вполне вероятно, что они знали о раннем христианском предании и из других источников⁶.

4. Ранние внешние данные связывают имена как ап. Петра, так и ап. Павла, с Римом. Так, Климент Римский⁷ пишет, что оба они претерпели там мученическую смерть, а ко

времени Тертуллиана предание об их мученичестве было широко признано. И вполне возможно, что это предание правильно, но оно ничего не говорит нам о происхождении церкви в Риме⁸.

Б. Состав церкви

Более важным, чем происхождение, является состав церкви. Входили ли в нее христиане из евреев, из язычников или те и другие? Ответ на этот вопрос поможет нам понять ситуацию в церкви, к которой обращается апостол.

1. В основном христиане из евреев

Сторонники Тюбингенской школы считают главы 9-11 основной частью Послания, но это мнение не получило широкого признания из-за теории, на которой она основывалась⁹. Позднее, однако, этому разделу было уделено большее внимание, так как он мог объяснить цель Послания. Было выдвинуто предположение, что в основном Церковь состояла из евреев, так как вопросы, рассматриваемые в Послании, касаются в большей степени евреев, чем язычников, как, например, ссылка на Авраама как "отца нашего" и обращение к Ветхозаветным Писаниям¹⁰.

2. В основном христиане из язычников"

В Рим. 1.5 и далее ап. Павел включает в число своих читателей тех язычников, к которым он был специально послан, тогда как в 1.12-14 он сравнивает их с "прочими народами". Когда в 6.19 Павел говорит, что его читатели "предавали свои члены в рабы нечистоте", это скорее предполагает языческую, а не еврейскую группу. Кроме того, в 11.13 апостол говорит: "Вам говорю, язычникам", и едва ли можно считать, что здесь предполагается меньшинство, если учесть отрывок 11.28-31, где сказано, что читатели были "помилованы, по непослушанию" евреев. Ссылка на Авраама как "отца нашего" (4.1) отнюдь не должна предполагать еврейскую общину, если вспомнить, что в 1 Кор. 10.1 "отцы наши" употреблены в письме, написанном явно языческой общине.

3. Смешанная община

Эту точку зрения поддерживают Сандей и Хедлам¹², которые тем не менее считают, что языческий элемент играл в ней большую роль. Додд¹³, признавая смешанный состав церкви, считает, что еврейское влияние было сильнее, чем оно было бы в церкви, основанной Павлом¹⁴. Первая из этих точек зрения более вероятна в свете данных, приведенных выше, и потому что в 15.16 апостол обращается особо к язычникам, что имело бы меньший вес, если бы большинство было еврейским. По свидетельству Климента Римского и Тацита (Анналы, XV, 44) ко времени Нероновских гонений церковь насчитывала уже довольно большое количество верующих.

II. ПРИЧИНА НАПИСАНИЯ И ДАТИРОВКА

Ответ на эти вопросы целиком и полностью зависит от решения проблем 15 и 16 главы; если считать, что они входили в первоначальное Послание к Римлянам и представляют собой неразрывную его часть, то именно наличие этих глав позволяет установить причину составления всего Послания¹⁵.

1. Павел собирался посетить Церковь в Риме, но не смог сделать этого (15.21-22; 1.13). Его целью было проповедовать им Евангелие и преподать им "некое духовное дарование" (1.11, 15).

2. Он только что закончил сбор подаваний для бедствующих верующих в Иерусалиме (15.22 и далее) после того, как проповедовал Евангелие во всех местах от Иерусалима до Иллирии. Его взор был теперь обращен на Иерусалим, что соответствует утверждениям в Деян. 20.1 и далее и позволяет датировать Послание годом после ухода Павла из Ефеса во время его третьего миссионерского путешествия. Поэтому можно с почти полной уверенностью сказать, что во время написания Послания он находился в Греции.

3. Этот вывод подтверждается рекомендацией Фивы (16.1-2), которая была членом Церкви в Кенхреи, коринфском порту¹⁶, приветствием от Гая (16.23), у которого Павел нашел временный приют и который, возможно, был коринфянином, упомянутым им в 1 Кор. 1.14, приветствием от Ераста, который занимал высокий пост городского казначея (16.23) и который, возможно, был человеком с таким же именем (оставшимся в Коринфе), упомянутым в 2 Тим. 4.20 (хотя это предположение нельзя доказать), и приветствиями от Тимофея и Сосипатра, так как они были спутниками Павла, когда он покинул Грецию во время своего последнего путешествия в Иерусалим.

4. Будущие миссионерские планы Павла касаются его работы в Испании (15.24, 28), и он надеется на доброе отношение и поддержку римских христиан в этом предприятии.

Если признать целостность Послания к Римлянам, то установить его дату не составляет большого труда. Исходя из даты назначения Галлиона на должность проконсула, нетрудно подсчитать, что ап. Павел отправился из Коринфа в ходе (фр. *en route*) третьего миссионерского путешествия в Иерусалим 57-58 гг. Ч. Г. Додд¹⁷ датирует Послание годом позже, связывая его с заключением Павла в римской тюрьме (Деян. 28.30), что хронологически приближает время написания к 64 г. - началу Нероновских гонений. Но те, кто в противоположность Додду поддерживает гипотезу второго заключения в Риме, предпочитают датировать окончание первого заключения ап. Павла непосредственно перед началом гонения (т.е. 63 г.), а его мученическую смерть - спустя 3-4 года. Любая датировка написания Послания к Римлянам между 57 и 59 годами приходится на период, предшествующий пятилетним гонениям императора Нерона (64-68 гг.), когда были изданы закон и указы по всем провинциям, что соответствует увещаниям читателей покоряться высшим "властям" (Рим. 13.1)¹⁸.

III. ЦЕЛЬ

Цель Послания естественно связана с причиной написания, но определить ее нелегко¹⁹. Непосредственная цель ап. Павла состояла в том, чтобы вызвать интерес к своей миссии в Испании, но это не вполне соответствует характеру его письма. Мы приведем здесь несколько предложенных объяснений.

А. Полемическая цель

Ф. К. Баур²⁰ и Тюбингенская школа считают, что основной целью Павла было еврейское христианство. Но эта точка зрения не получила широкого признания из-за тенденциозной гипотезы, на которой она была построена. Те же, кто считает, что Павел выступал против еврейского учения о спасении и с антизаконническими обвинениями, думают, что цель Послания была полемической²¹.

Б. Миротворческая цель

Некоторые ученые, по мнению которых Церковь была иудейско-христианской, полагают, что Павел хотел оправдать свою миссию к язычникам и примирить иудейский и языческий элементы²². Но это мнение также основывается на предположениях Тюбингенской школы. Другие ученые видят в Послании миротворческую цель, если считать, что в Церкви преобладал языческий элемент, но, хотя это возможно и верно, задача Павла, по-видимому, была гораздо шире.

В. Доктринальная цель

Это традиционное мнение, которое видит в Послании изложение доктринальной позиции Павла. Это значит, что Послание было скорее трактатом, чем письмом, и почти не отражает исторической ситуации, в которой оно появилось. Но это мнение недостаточно обосновано по следующим причинам: (1) апостол очень мало говорит о таких важных истинах, как всемирное примирение с Богом и углубленная эсхатология; (2) раздел, включающий главы 9-11, не может быть понятен без учета исторической ситуации; (3) личные высказывания и особенно раздел 1.7-15, которые указывают на то, что письмо было написано специально для Римской церкви, составляют неотъемлемую часть Послания и должны приниматься во внимание при обсуждении его цели²³. Много веских аргументов было предложено как за, так и против мнения, что главной темой Книги являлась проблема праведности, однако многие ученые считают такой подход слишком узким²⁴.

Г. Цель - подвести итог прошлого опыта Павла

Апостол достиг поворотного момента в своей миссионерской деятельности, переключив внимание на Иерусалим и Рим, и он не мог точно предвидеть, к чему это приведет. Поэтому он вспоминает прошлое и почти бессознательно приводит результаты своей прошлой работы²⁵. Он размышлял о многих важных темах и теперь решил записать свои выводы. Вполне возможно, что он решил изложить результаты своих размышлений именно Римской церкви, потому что предвидит ее стратегическую важность в будущем²⁶. Возможно, причина записать эти свои мысли появилась в связи с необходимостью написать Римской церкви о своем предстоящем визите²⁷. Либо он хотел изложить их в более простой форме, потому что даже его собственные ученики не в состоянии были понять и оценить их.

Д. Целью было разрешить проблемы читателей

Хотя несомненно, что большее предпочтение надо отдать предыдущему предположению, нельзя не учитывать историческую ситуацию, в которой находились читатели²⁸. Многие из первоначального учения принимаются как не требующее доказательств²⁹. Апостол, вероятно, получил полную картину положения в Римской церкви от Акилы и Прискиллы и других своих помощников и новообращенных, которые имели контакт с этой церковью. Он, по-видимому, знал некоторые проблемы, которые были в какой-то степени связаны с христианами, и старался дать на них ответ. Главная проблема, очевидно, возникла из-за необходимости создать то, что Мак-Нейл назвал "исчерпывающей апологией принципа универсальной религии против еврейского национализма"³⁰. Для этого Павел излагает фундаментальный христианский принцип "праведности" в противовес еврейскому подходу и затем рассматривает проблему падения Израиля и его связь с вселенской Христианской Церковью³¹.

Возможно, были и другие практические трудности, которые отражены в этических предписаниях апостола в главах 12-15³². Неожиданное предостережение в 16. 19 предполагает, что апостол узнал о каких-то людях, "производящих разделение и соблазны"³³, но то, что этому уделено так мало места в Послании, говорит о том, что он либо не имел подробных сведений о них, либо знал, что пока они не представляют большой опасности. В последнем случае он просто хотел предупредить церковь, чтобы она избегала тех, кто проповедует другое учение, отличное от того, которое они уже получили и которое он им здесь преподает³⁴.

IV. СТРУКТУРА И ЦЕЛОСТНОСТЬ

Последние две главы вызвали большую дискуссию, которая основывалась на двух линиях традиционных свидетельств. Первая касается содержания гл. 16, которая, по мнению некоторых ученых, добавлена к оригинальному тексту Послания к Римлянам; вторая касается текстуальной истории, которая предполагает, что существовало, скорее всего, несколько редакций, включая более краткую, какой является существующее теперь Послание. Эти проблемы мы рассмотрим отдельно, хотя они и связаны между собой.

А. Проблема гл. 16

Гипотеза, согласно которой эта глава представляла собой все Послание или часть его, отправленное не в Рим, а в Ефес, основывается на следующих предположениях:

1. Павел никогда не был в Риме и все же посылает приветствия многим членам Римской церкви, что считается маловероятным. Но это было бы совершенно естественным, если бы эти приветствия были посланы церкви в Ефесе, в которой он трудился около трех лет. Кроме того, никто из названных в этой главе лиц нигде больше не упоминается в последующих Посланиях, которые, как общепризнанно, были посланы из Рима, т.е. в тюремных Посланиях.
2. Прискилла и Акила и их церковь упоминаются в Первом Послании к Коринфянам, 16.19, написанном незадолго до Послания к Римлянам, но в то время Акила и Прискилла находились в Ефесе. Ко времени, когда Павел пишет церкви в Риме, прошло не более двух лет, и они не только переехали со своими домочадцами в Рим, но и основали там другой христианский центр. Вместе с тем, когда писалось Второе Послание к Тимофею, они снова находились в Ефесе.
3. Епенет (16.5) называется "начатком Ахаии для Христа", и это было бы понятным, если бы он был в то время в Ефесе, а не в Риме³⁵.
4. Считается, что Фива, которую Павел просит принять в 16.1-2, могла быть скорее всего послана им с такой рекомендацией в церковь, которую он знал, чем в ту, которой никогда не был.
5. Считается, что тон предостережений в 16.17-19 не соответствует тону остальной части Послания, в котором Павел пишет об отношениях между евреями и язычниками (ср. 15.1-13). Предостережения же в 16.17-19, очевидно, направлены против той формы антизаконничества, которая, как известно, процветала в Ефесе.
6. Гл. 15 заканчивается так, как будто представляет собой заключение письма, что поддерживает мнение о том, что последняя глава была добавлена позже при передаче Послания.

По мнению некоторых ученых все эти факты подтверждают гипотезу, что сначала эта глава была послана в Ефес, но затем была добавлена к Посланию к Римлянам, когда письма Павла были собраны в один сборник³⁶. Однако в действительности основания для этой гипотезы менее убедительны, чем может показаться на первый взгляд, как это показывают следующие противоположные мнения:

1. Не было бы ничего удивительного в том, если бы множество приветствий было послано не такой хорошо известной Павлу церкви, как в Ефесе, так как единственным случаем, когда Павел посылает так много личных приветствий является Послание к Колоссянам, т.е. церкви, в которой он никогда не был. Очевидно, он не считал нужным кого-либо выделять в церкви, которую хорошо знал, так как считал всех христиан своими друзьями. Но в такой церкви, как в Риме, в которой его лично не знали, это могло бы показать, как много отдельных христиан, находящихся там, хорошо его знали раньше. То, что апостол не упоминает никого из названных лиц в гл. 16, ни в одном другом Послании, не должно вызывать удивления, потому что большинство из них не были его ближайшими сотрудниками и, по всей вероятности, не имели никакого контакта с теми церквями, которым он позже писал.

2. В то время можно было без большого труда посещать имперскую столицу, что делает не столь уж невероятным, как может показаться на первый взгляд, что так много знакомых Павла эмигрировало в Рим³⁷. Положение Акилы и Прискиллы также подтверждает эту возможность. То, что, как в Риме, так и в Ефесе, у них была домашняя церковь, предполагает что они были состоятельными людьми. По мнению Додда³⁸ они, по всей вероятности, имели свое торговое предприятие одновременно в обоих городах. По указу императора Клавдия они вынуждены были уехать из Рима, но это отнюдь не означает, что они должны были закрыть там свои предприятия. Достаточно было назначить нееврейского управляющего.

3. Очевидно, нет причин для того, чтобы первый уверовавший в Азии должен был там оставаться, и поэтому упоминание Епенета ничего не объясняет. Если он перебрался в Рим, то становится совершенно понятно, почему Павел приветствует его, так как апостол с большой теплотой мог вспоминать услуги, которые ему оказал этот первый обращенный. Определение "начаток" естественно могло ассоциироваться у Павла с этим христианином³⁹.

4. Случай с Фивой не означает, что Павел скорее всего писал церкви, которая его знала. Это было бы возможным только в том случае, если бы писатель был незаметной фигурой, о которой данная церковь ничего не знала. Но тогда, если Павел не имел такого авторитета, чтобы кого-либо рекомендовать церкви, которой он был неизвестен, он также не мог бы писать ей столь авторитетно, как он это делает в главах 1-15.

5. Предостережение о возможном разделении не более убедительно. Действительно, такие проблемы не ставятся перед Римской церковью, кроме как в Рим. 16, тогда как в Деян. 20.19, 29 автор предсказывает такую ситуацию в Ефесе, которая близко напоминает описанную в Рим. 16.17-19. Однако это отнюдь не доказывает, что эти слова не могли относиться к Риму, если, конечно, не считать, что подобное положение не соответствует характеру церкви, описанному в первой части Послания. Во всяком случае эту проблему можно было бы вообще исключить, если бы подобные лжеучителя представляли собой незначительную угрозу. С другой стороны, можно возразить, что слова предостережения Павла потеряли бы всякий смысл, если бы эти люди были вообще неизвестны читателям⁴⁰. В данном случае они едва ли могли бы заметить их и отвергнуть их учение (Рим. 16.17). Более того, Додд⁴¹ предполагает, что, возможно, в первой части Послания Павел

скрупулезно следует фактам, но в конце он сам добавляет свое пастырское предостережение против этих учителей. Это могло бы объяснить внезапное изменение тона, потому что Павел хорошо помнил борьбу, которую ему пришлось вести с подобными лжеучителями в других церквях.

6. Можно допустить, что ст. 15.33 мог бы служить заключением Послания, но ни одно другое Послание ап. Павла так не заканчивается.

Помимо необидительного характера фактов, приведенных в поддержку Ефеса, мнение, что глава 16 представляла собой изначально рекомендательное письмо для Фивы⁴², подверглось острой критике Литцмана⁴³, который считает это невозможным до появления почтовых открыток. Две альтернативные гипотезы не на много больше способны прояснить ситуацию. Если Рим. 16 представляется только фрагментом утерянного письма к ефесянам, то такая гипотеза становится еще более гипотетической, потому что возникают непреодолимые трудности при попытке объяснить сохранение приветствий и утерю Послания. С точки зрения здравого смысла, скорее всего, могло произойти обратное. Согласно другой гипотезе, Павел вложил в письмо к римлянам рекомендательное письмо для Фивы и оба их послал в Ефес. Однако не сделал же он этого, когда хотел, чтобы колоссяне прочли письмо, отправленное лаодикийцам, хотя надо признать, что в последнем случае близость церковей делала подобную подмену письмами правдоподобнее, чем в случае с Римом и Ефесом.

Дополнительные аргументы в пользу предназначения гл. 16 для Римской церкви пытались найти в именах в приветствиях Павла, которые соответствовали найденным в римских надписях. Список соответствий имен производит сильное впечатление⁴⁴, но он подвергся критике на том основании, что многие из этих имен очень часто встречаются во всем римском мире и имеются как в надписях самого города Рима⁴⁵, так и провинций. Этот факт имел бы значение только в том случае, если бы можно было показать какую-либо связь между этими именами и римским христианством. Только такие имена, как Руф, Наркисс, Аристовул, Амплий и Нирей, обнаруженные в римских надписях, можно было бы отождествить с Римской церковью (как в Рим. 16).

Так как есть только одно имя, которое связано с Ефесом и которое никак не связано с Римом (т.е. Епенет), и так как другие данные говорят скорее всего в пользу Рима, вывод А. Гарнака⁴⁶, что теория в пользу Ефеса - это "слабо подтвержденная гипотеза", представляется совершенно правильным. Ни один манускрипт не подтверждает существования когда-либо Послания без последней главы, несмотря на предположительно сложную текстуальную историю, повлиявшую на окончание Послания. Папирус Честера Бетти, единственный ранний манускрипт, в котором доксология стоит в конце гл. 15, заканчивается гл. 16, тем самым его нельзя использовать в качестве аргумента. Кроме того, теория в пользу Ефеса ничего не дает для разрешения текстуальных проблем двух последних глав, а наоборот, вносит только еще большую путаницу.

Б. Пересмотренные и исправленные тексты Послания

Здесь мы кратко рассмотрим проблемы, возникшие в связи с текстуальной историей⁴⁷.

1. Ссылки на Рим

Слова $\epsilon\nu$ Ρομη /en Rome - "в Риме" (1.7, 15) отсутствуют в одном двуязычном манускрипте Гига, а в одном минускуле (1908mg) это слово опущено только в стихе 7 а

также в тексте, использованном Оригеном, который понимал под оставшимися словами "всех истинно святых".

2. Доксология (16.25-27)

Появление этого отрывка в разных местах Послания составляет одну из самых больших проблем в истории текстуальной критики.

(1) Наиболее надежные манускрипты, Александрийские и Западные, помещают доксологию в конце гл. 16 (NBCD, Латинская, Сирийская Пешитта /Peshitta Syriac/, Бохарская и Эфиопская версии)⁴⁸.

(2) Во многих менее значительных манускриптах этот раздел располагается в конце гл. 14. Среди наиболее весомых из них - кодексы L и Y, множество минускулов, некоторые кодексы, на которые опирался Ориген (согласно латинскому переводу), и Сирийская версия Гарклена /Harklean Syriac/.

(3) В некоторых более поздних манускриптах доксология стоит как после гл. 14, так и после гл. 16 (кодексы A и P, минускулы 5 и 33).

(4) Папирус Честера Бетти (P46) помещает отрывок после гл. 15.

(5) Греко-латинский манускрипт Гига /Gig/, использованный Оригеном, вообще опускает ее. В тексте Гига, однако, после 14.23 оставлено пустое место⁴⁹.

3. Благословение ("Благодать Господа Нашего Иисуса Христа с вами")⁵⁰ Благословение в различных рукописях располагается в разных местах гл. 16:

(1) В конце ст. 20 - в наиболее достоверных Александрийских манускриптах и в некоторых других (K ABC и др.), а также в Вульгате.

(2) В наиболее авторитетных Западных манускриптах - в конце ст. 24 (D, G и других унциальных рукописях, Древнелатинском манускрипте и Сирийской версии Гарклена /Harklean Syriac/) Так как некоторые из них опускают доксологию, благословение, таким образом, представляет собой заключение Послания (F, L, G).

(3) В некоторых более поздних манускриптах благословение стоит после ст. 27 (кодекс P, 33, 436, Сирийская версия Пешитта /Syriac Peshitta/, Армянская и Амвросиевская версии).

4. Главы 15 и 16

По некоторым данным текст Маркиона не включал в себя эти главы.

(1) В латинской версии Руфина /Rufinus/ труда Оригена автор утверждает, что Маркион изъял /abstulit/ доксологию и сократил /dissecuit/ гл. 15 и 16. Однако неизвестно, сам ли Маркион это сделал, или он получил текст Послания к Римлянам уже в таком виде⁵¹.

(2) Тертуллиан, рассматривая трактовку Рим. 14.10, предложенную Маркионом, употребляет для этого места слова "in clausula" (т.е. в конце Послания).

(3) Тертуллиан, Иринеи и Киприан не приводят никаких цитат из глав 15 и 16. Но это еще ни о чем не говорит, потому что то же самое можно сказать и о 1 Кор. 16.

(4) Заголовки в некоторых манускриптах латинской Вульгаты предполагают, что Послание находилось в обращении без глав 15 и 16. Наиболее существенными свидетельствами представляются Амиатинский /Amiatinus/ и Фульденский /Fuldensis/ кодексы, так как первый может быть возведен к тексту, бытовавшему ранее Иеронима.

На основании множества текстуальных данных можно почти с уверенностью сказать, что сокращенный текст Послания имел хождение в течение определенного периода времени. Можно даже допустить, что этот текст относится к очень раннему времени. Но утверждать это относительно всех версий довольно трудно, и был предложен ряд объяснений, которые мы кратко рассмотрим ниже.

Прежде чем это сделать, надо остановиться на доксологии, так как она несомненно связана с текстуальной проблемой. Некоторые ученые указывают, что стиль и язык доксологии отличается от всего Послания и обнаруживает большее сходство с Посланием к Ефесянам и Пастырскими Посланиями⁵². Если не считать Павла автором этих Посланий⁵³, то возникают дополнительные проблемы, связанные с доксологией. Во всяком случае историческая критика отмечает крайнюю трудность в исследовании стиля⁵⁴. Проблема возникла в связи с выражением "тайну, сокрытую от веков, ныне же открытую" (Рим. 16.25-26) /синаод. 14.24-26/, потому что оно противоречит учению Павла в других местах. Так, Моффатт⁵⁵, например, считает, что оно перешло из Кол. 1.26 и не согласуется с Рим. 1.2; 3.21. Но это отнюдь не противоречит богословию Павла. По мнению одних ученых доксология была введена последователями Маркиона⁵⁶, а по мнению других составитель сборника Посланий Павла поместил это Послание в конце и ввел доксологию в качестве заключения⁵⁷. Многие ссылаются на то, что Послание к Римлянам располагается последним среди церковных Посланий в Мураториевом каноне, но вескость этого свидетельства ослабляется тем, что Послание к Филимону и Пастырские Послания в этом же каноне стоят после Послания к Римлянам, а это говорит о том, что последнее не находилось в конце сборника Посланий Павла.

По мнению других ученых, доксология представляет собой резюме главных тем Послания⁵⁸, что почти полностью соответствует идеям Павла. Если эта точка зрения правильна, то это значит, что гл. 16 входила в первоначальное Послание. Но не все теории согласны с таким выводом. И действительно, такие основные темы, как оправдание, благодать, праведность, грех, плоть, не находят места в доксологии и ставят под сомнение эту теорию. Тем не менее, даже если она и не резюмирует эти темы Послания, то является подходящим заключением Послания⁵⁹.

В. Предложенные решения вопросов текстуальной истории

1. Теории, которые считают длинный текст первоначальным

Они основываются на авторитетных манускриптах и поэтому призваны объяснить существование сокращенного текста и различного месторасположения доксологии и благословения. Выдвинуто три разных теории.

(1) Длинный текст был сокращен самим Павлом Дж. Б. Лайтфут⁶⁰ считает, что оригинальным был длинный текст без доксологии. Затем Павел сам сделал из него циркулярное письмо, а для этого надо было исключить последние главы и ссылку на Рим. Доксологию он же поместил после ст. 14.23, потому что считал неуместным заканчивать свое циркулярное письмо этим стихом. В дальнейшем же доксология была перенесена из сокращенного текста в длинный.

Эта теория подверглась критике главным образом за то, что она не объясняет происхождения неестественного разрыва после 14.23. Увещание продолжается до 15.13, и трудно поверить, чтобы апостол мог разорвать эту часть беседы, особенно если он считал необходимым, по этой теории, вставить в этот отрывок доксологию как резюме главных тем Послания.

(2) Длинный текст был сокращен Церковью. Этой точки зрения придерживается Хорт⁶¹, по мнению которого, Церковь в богослужебных целях опустила последний раздел (т.е. главы 15 и 16) из-за почти полного отсутствия в них доктринального материала. Доксология же относилась к другой категории и поэтому была сохранена в конце гл. 14. Пропуск ссылки на Рим был ошибкой переписчика, тогда как доксология была опущена Маркионом или отсутствовала в тексте, который он использовал. Отсутствие доксологии могло быть и просто случайностью.

Но это предположение сталкивается с той же трудностью, что и предыдущее, с проблемой разрыва после 14.23, хотя в данном случае она становится не столь уж трудной, если приписать тот неестественный разрыв какому-то церковному редактору⁶². Почему он был сделан, остается загадкой, которую можно объяснить только тем, что Додд⁶³ называет "безграничной тупостью редакторов". Однако едва ли это объяснение можно считать правильным.

(3) Длинный текст был сокращен Маркионом. Эта точка зрения подтверждается как внешними, так и внутренними данными⁶⁴. Маркиона можно считать единственным, кто мог опустить две последние главы, хотя, как мы говорили выше, остается неясным, сам ли он это сделал или получил текст уже в таком виде⁶⁵. Однако согласно Оригену, Маркион сам опустил эти главы. Зная подход Маркиона к канону, мы можем почти с уверенностью сказать, что он без колебания мог убрать то, что ему не подходило. Так как некоторый материал в гл. 15 противоречил принципам Маркиона, самым верным будет считать, что он сам сократил текст. Это предположение в равной степени относится и к отсутствию доксологии в тексте Маркиона.

Утверждения в ст. 8, где Христос называется "служителем для обрезанных", и в ст. 4, где говорится, что "все, что написано было прежде, написано нам в наставление", противоречили догматам Маркиона. Оба эти утверждения полностью расходились с его отвержением Ветхого Завета и неприятием иудаизма. Кроме того, в стихах 9-12 приводятся четыре цитаты из Ветхого Завета, которые также не могли понравиться Маркиону. Если бы он и сохранил 15.1-13, то остальная часть не представляла бы для него никакого интереса и он без колебания исключил бы ее. Его изъятие доксологии можно объяснить тем же, потому что она подчеркивает ценность пророческих писаний. Противники этой теории⁶⁶ обычно основывают свои возражения на том, что Маркион уже получил сокращенный текст, но ссылка на довод, который опирается на точное значение латинского слова *dissecuit*, едва ли может опровергнуть гипотезу, которая имеет столь сильную историческую вероятность. Если Маркион сам сократил текст, то место доксологии после 15.33 в P46 можно объяснить более поздним взаимовлиянием между сокращенным и длинным текстом⁶⁷.

2. Теории, считающие сокращенный текст первоначальным

На основе утверждения об изначальности сокращенного варианта были предложены три различные теории.

(1) Первоначальное Послание включало в себя главы 1-15, а затем была добавлена часть Послания к ефесянам. По мнению Моффатта⁶⁸ первоначальное Послание заканчивалось 15.33, 16.1-23 были добавлены, когда письма Павла были собраны в Ефесе, и затем доксология была добавлена редактором с целью обозначить в сборнике кульминационный момент. Умозрительный характер этой точки зрения проявляется в том, что нет никаких точных данных о независимом существовании глав 1-15, если не считать манускрипт Р46. Место доксологии после гл. 15 несомненно имеет основание, особенно ввиду того, что этот манускрипт является самым ранним текстом Посланий Павла. Однако даже в этом тексте добавлена гл. 16, и у нас нет никаких данных, чтобы Послание циркулировало без нее в этой форме⁶⁹. Собственная же теория Моффатта построена на гипотезе, что гл. 16 была послана в Ефес, а не Рим, и что доксология в ней первоначально отсутствовала⁷⁰. Если отвергнуть эти оба положения, то теория Моффатта становится несостоятельной.

(2) Оригинал (1-14) был циркулярным письмом, впоследствии расширенным самим Павлом. Эту точку зрения предложил Лейк⁷¹, который считает, что циркулярное письмо предназначалось для смешанных Церквей, в которых Павел никогда не был, и было написано в то же время, что и Послание к Галатам⁷². Позже перед Павлом возникла необходимость написать в Рим, и он адаптировал циркулярное письмо, добавив к нему особую ссылку на Рим и главы 15 и 16. Лейк пытается объяснить тот факт, что 15.1-13 продолжают увещание в гл. 14, предположением, что Акила сказал Павлу, что такое продолжение было бы желательным. По мнению Беркитта⁷³ отрывок 15.1-13 служил простым звеном или адаптацией, чтобы соединить существующее Послание с дополнительным материалом, который Павел хотел добавить.

Кроме отсутствия удовлетворительного объяснения дополнения 15.1-13, эта теория не может также объяснить и личные высказывания в 1.7-15. Никак нельзя поверить, чтобы эти слова не входили первоначально в общее циркулярное письмо, и у нас нет никаких текстуальных данных, чтобы Послание циркулировало без них, что делает эту теорию маловероятной. Другим возражением этой теории является то, что она не объясняет участия в этом процессе Маркиона⁷⁴.

(3) Первоначальное Послание включало в себя главы 1-15 и было расширено затем самим Павлом. Эту точку зрения поддерживает Менсон⁷⁵, который считает, что 1-15 было послано в Рим, а 1-16 в то же время - в Ефес, Маркион сократил первое письмо, и его текст повлиял на Западные тексты. Александрийская традиция основывается на Послании к Ефесянам, но манускрипт Р46 показывает, что он берет корни в Послании к Римлянам с его доксологией в конце гл. 15. То, что Р46 также включает в себя гл. 16, означает, однако, что он находился под влиянием Александрийской традиции⁷⁶.

Хотя эта довольно сложная теория дает ответ на многие текстуальные изменения, она основывается на том, что первоначальная форма письма к Церкви в Риме состояла из 1-15 глав, что не подтверждается прямыми доказательствами. Кроме того, проблема личных высказываний в гл. 1 остается неразрешенной, так как они были бы неуместны, если бы это письмо было послано в Ефес.

Одна из разновидностей данного типа теории принадлежит Монтгомери Хичкоку⁷⁷, который считает, что Рим. 16 первоначально не входила в Послание к Римлянам, а это письмо предназначалось для Рима, но было отправлено через несколько лет после Послания к Римлянам. Когда был составлен сборник Посланий Павла, к нему добавили и это раннее Послание. Эта теория объясняет различие между главами 1-15 и главой 16, как и дает более обоснованное объяснение окончательного соединения этих двух писем. Однако если оба эти письма имели одно и то же место назначения, то трудно понять, что

нового дает нам их разделение во времени. Удовлетворительного объяснения доксологии в конце гл. 15 эта теория не дает, потому что изменение места доксологии, по этой гипотезе, произошло после того, как эти два письма были соединены, что весьма проблематично.

Трудно решить, какая из этих теорий дает наилучший ответ, но в целом теория, которая приписывает сокращенный текст Маркиону, более убедительна.

Г. Теории интерполяции и редакции

Кроме проблем, связанных с гл. 16 и, в меньшей степени, гл. 15, существуют теории, которые ставят под сомнение целостность всего текста. Так, согласно одной подобной теории⁷⁸, отрывок 13.1-7, где рассматривается отношение к государству, прерывает контекст и может считаться отдельной единицей. Кроме того, в предшествующем отрывке (12) и в последующем Павел, очевидно, излагает учение Иисуса подобное учению в синоптических Евангелиях, но не так, как в 13.1-7. Считается, что содержание этого отрывка противоречит идеям Павла, главным образом, на эсхатологических основаниях. Павел верил в близкое пришествие Царствия Божия, а в 13.1-7 предполагается продолжение мира сего. Кроме того, слово "власти" у Павла обозначает обычно демонические силы, но данного смысла нет в этом отрывке. Апостол говорит здесь о начальниках, как о Божиих служителях. Многие комментаторы, несмотря на вышеуказанные трудности, все же считают, что этот отрывок принадлежит перу Павла. Ч. Г. Додд⁷⁹, например, полагает, что Павел рассматривает империю как "инструмент провидения". По мнению Калласа⁸⁰ единственно правильным будет считать этот отрывок интерполяцией, которая чужда идеям Павла. Но эта точка зрения не так убедительна, как может показаться на первый взгляд, так как, несмотря на то, что Павел употребляет слово "власти" в другом смысле, показывает, что подобное употребление не противоречит его точке зрения, а духовные силы - это силы зла. Вопрос о точке зрения Павла на парусию, также более сложен, чем полагает Каллас⁸¹. Кроме того, нам неизвестны случаи, чтобы Павел когда-либо отступал от своих взглядов.

Другая теория касается отрывка Рим. 3.25-26, который, по мнению Толберта⁸², не характерен для Павла. Эта теория основывается на употреблении терминов, которые более не встречаются в Посланиях Павла, на предполагаемом литургическом стиле отрывка, богословии, нехарактерном для Павла, и на несоответствии этого отрывка контексту. Но этот метод "критики редакций" ставит под сомнение подлинность многих утверждений Павла, если признать критический принцип, что всякая идея, которая встречается только один раз, вызывает сомнение. Толберт признает проблему отсутствия текстуальных данных интерполяции, но ссылается на подобное же отсутствие таких же данных в других теориях интерполяции в Посланиях Павла (к Коринфянам и к Филиппийцам).

Киношита⁸³ предложил теорию компиляции. Исследователь считает современное Послание позднейшим соединением двух оригинальных посланий. Одно было руководством для смешанной общины (2.1-5; 2.17 - 3.20; 3.27 - 4.25; 5.12 - 7.25; 9.1 - 11.36; 14.1 - 15.3; 15.4-13). Другой материал предназначается специально для язычников. Но Послание не создает впечатления соединения двух таких писем, и правильнее будет предположить, что все Послание имело две цели. Более радикальная теория была предложена О'Нейлом, который полагает, что некоторые части принадлежат перу другого автора и были введены в Послание последним редактором⁸⁴. Шмитальс также считает, что Послание состоит из двух оригинальных писем, к которым редактор добавил Рим. 16.1 - 16⁸⁵. Однако несмотря на доводы этих теорий, большинство ученых склонны рассматривать все Послание как единое целое⁸⁶.

СОДЕРЖАНИЕ

I. ВВЕДЕНИЕ (1.1-15)

А. Приветствие (1.1-7)

Оно более официально, чем в большинстве Посланий Павла, и более ясно разъясняет поручение проповедовать благовестие, доверенное ему Богом. Таким образом он резюмирует содержание благовестия и божественное происхождение своего апостольства.

Б. Отношение Павла к Римской церкви (1.8-15)

Апостол много слышал о Римской церкви и выражает свое желание посетить ее, чтобы они могли совместно поддержать друг друга. Но самое главное, он хочет проповедовать Благою Весть в самом Риме, и основная часть Послания посвящена изложению этого благовестия.

II. ИЗЛОЖЕНИЕ УЧЕНИЯ (1.16 - 8.39)

А. Изложение темы (1.16-17)

Павел резюмирует свое благовестие, как праведность через веру. Оно показывает правильный путь принятия человека Богом.

Б. Свидетельство о необходимости праведности (1.18 - 3.20)

Павел начинает с того, что все люди подлежат суду Божию. Прежде всего это язычники, которые известны своими пороками и идолопоклонством, что является бесспорным свидетельством их восстания против Творца (1.18-32). Но не лучше и евреи, которые, хотя и не поклоняются идолам, тем не менее уверены в своей правоте. Непослушание голосу совести (как язычники) или непослушание голосу откровения (как евреи) - это в равной мере грех. Обрезание не снимает этого греха. Но означает ли это, что евреи не имеют преимущества? Павел признает преимущество евреев в том, что им было доверено откровение, но отрицает, что такое преимущество освобождает их от греха (2.1 - 3.8). А это значит, что никто - ни язычник, ни еврей - не праведен, и это подтверждается Священным Писанием, откровением, доверенным евреям. Их собственные пророки осуждают их (3.9-20).

В. Божественный способ достигнуть праведности (3.21 - 5.21)

Показав, что праведность нужна всем, Павел затем переходит к ответу, как ее можно достичь, и который дает Бог.

1. Праведность можно достичь только верой в Бога, Который предложил жертву умиловления во Христе, на основании которой человек получает прощение даром и оправдывается. Этот отрывок содержит доктринальный ключ ко всему Посланию (3.21-26).

2. Поэтому евреям нет основания хвалиться, так как оправдание верою доступно и для язычников (3.27-31).

3. Павел ссылается на случай с Авраамом, так как предвидит, что евреи могут возразить, что Авраам был оправдан по своим делам, а Павел показывает, что не дела, а вера в Бога вменилась ему в оправдание. Никто не станет утверждать, что обрезание вменилось Аврааму в праведность, потому что обетование было дано до его обрезания. Павел описывает обстоятельства, при которых Авраам поверил Богу и показывает, что не дела Авраама (чем хвалится каждый еврей), а его вера явилась основанием для его оправдания (4).

4. Затем Павел говорит о благодати, которая приводит к оправданию. Праведные во Христе испытывают мир, радость, терпение, надежду - и все это благодаря пребыванию в них Духа Святого, через Которого они познают величие любви Божией, дающей средство примирения через смерть (5.1-11).

5. Сила благодати Божией показывается на сравнении между Адамом и Христом. Универсальность греха через Адама побеждается изобилием благодати через Христа (5.12-21).

Г. Применение праведности в жизни человека (6.1 - 8.39)

Если вера, а не дела вменяются человеку в оправдание, то как же она влияет на его поведение? На этот вопрос Павел дает следующие ответы.

1. Путем символики крещения Павел показывает, что через единение со Христом верующий умирает для греха и восстает для обновленной жизни. Это означает новый подход к греху. Изобилие благодати побеждает господство греха над верующим (6.1-14). Это познается опытом, потому что те, кто освободился от рабства греха, стали рабами Божиими, предавшими себя служению Богу (6.15-23).

2. На примере закона о браке Павел показывает, что верующий освобождается от старых уз закона для нового соединения с Самим Иисусом Христом в жизни служения любви (7.1-6).

3. Но встает вопрос, не способствует ли закон подчинению греховной природе? И ап. Павел отвечает резко отрицательно, ссылаясь на свою жизнь по закону. Она привела его только к внутреннему конфликту, освободить от которого мог только Христос (7.7-25).

4. Христиане призываются к обновленной жизни, получающей силу от Духа, который борется с плотью. Закон Духа освобождает от вины и силы греха и даже плоти дает освобождение (8.1-13).

5. Эта обновленная жизнь дает новый статус детей Божиих через процесс усыновления. Это приводит к тому, что мы становимся сонаследниками Христу (8.14-17).

6. Искупительный акт Божий столь велик и всеобъемлющ, что он искупает всякую тварь, о стенаниях которой говорится, чтобы показать, сколь велик контраст между настоящими страданиями и будущей славой (8.18-25).

7. Жизнь в Духе, однако не ограничивается будущей надеждой. Она дает нам помощь сегодня через ходатайство Духа (8.26-27) и через безопасность и благо, которые изливаются на тех, кто любит Бога (8.28-39). На такой торжествующей ноте Павел заканчивает изложение своего учения.

III. ИСТОРИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА (9.1 -11.36)

Павел вводит именно здесь важный вопрос неприятия Израилем Евангелия, видимо, потому, что глубоко опечален контрастом между слепотой Израиля и блаженством христиан, о котором он только что говорил. Это нельзя считать промежуточным эпизодом, потому что этот вопрос не давал Павлу покоя и был уже подготовлен предыдущими рассуждениями. Павел резюмирует этот вопрос в 9.6 словами "не то, что слово Божие не сбылось", какими бы удручающими ни были исторические факты.

А. Факт отвержения Израиля (9.1-5)

Несмотря на многие преимущества израильтян, их поведение вызывает у апостола глубокую скорбь и печаль.

Б. Справедливость отвержения Израиля (9.6-29)

Выбор Бога не был ни случайным, ни всеобщим. Только некоторые из потомков Авраама были избраны, и это показывает превосходство выбора Божия. Но Бог не может быть несправедлив, а человек не может судить о правильности или неправильности божественных действий. Конечно, это тайна, но тварь должна признать свое радикальное отличие от Творца (9.21). Цель всего этого раздела показать превосходство свободной воли Божией.

8. Реальная причина отвержения Израиля (9.30 -10.21)

Затем Павел показывает, что Бог не ответствен за отвержение Израиля. Израиль сам виновен, потому что евреи хотели достичь праведности своими собственными усилиями. Такого рода праведность противопоставляется праведности по вере, которая доступна для всех, кто призывает имя Господа. Поэтому евреи имеют равные возможности с язычниками и не могут обвинить Бога в том, что Он отверг их. И вопрос не в том, что евреи не слышали о Боге, тогда бы им еще было прощение, но Священное Писание изобилует свидетельствами о возможностях, и что Израиль отверг их. Г. Неполное отвержение и надежда на восстановление (11.1-36) Несмотря на вышеизложенные обвинения, были смягчающие обстоятельства, приведшие к отвержению не всего Израиля. Всегда существовал остаток, избранный по благодати, и именно он дает надежду на будущее. Во всяком случае падение Израиля привело к обращению язычников, и через них спасутся сами евреи. Это иллюстрируется аллегорией маслины и прививки. Но язычникам нечего хвалиться, потому что Бог желает спасения всего Израиля. Такие мысли вызывают у Павла восклицание удивления премудростью Божией.

IV. ПРАКТИЧЕСКИЕ НАСТАВЛЕНИЯ

В этом разделе Павел показывает применение принципа праведности к практическим обязанностям.

А. Общие обязанности (12.1-21)

Христиане должны научиться жить жертвенной жизнью (12.1-2), развивать способность самооценки (12.3-8) и воспитывать в себе уважение к притязаниям других и жить, по возможности, в мире со всеми (12.9-21).

Б. Гражданские и социальные обязанности (13.1-14)

Отношение христиан к государству должно быть лояльным и законопослушным (13.1-7), отношение же к ближнему должно подчиняться закону любви (3.8-10). Правильное поведение особенно важно ввиду приближения дня Господня (13.11-14).

В. Особая проблема (14.1 -15.13)

Проблема, какую пищу дозволено употреблять христианам, выделяется потому, что она имеет особенное отношение к ситуации того времени, хотя провозглашенный Павлом принцип терпимости (сильные должны сносить немощи бессильных) имеет универсальное применение. Личные убеждения должны уступать духовном для благоденствия Царства Божия, потому что полная слава Божия достигается только там, где есть полное единомыслие.

V. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Апостол объясняет мотивы, которые заставили его написать это Послание, и затем говорит о своих планах. Он надеется посетить своих читателей, но только несколько позже, так как прежде он должен пойти в Испанию. Он, очевидно, волнуется, как его примет Иерусалим, потому что особо просит их молиться за него.

После множества приветствий, как нигде в других Посланиях (16. 1-16), Павел предостерегает Церковь от лжеучителей, которые вызывают разделения (16.17-19), добавляет несколько личных приветствий от своих сотрудников и также от Тertia, который писал Послание (16.21-23), и заканчивает славословием и доксологией (16.24-27). Как уже было сказано выше, в тексте Синодального перевода доксология находится в 14.4-26 - прим. ред.

¹ Это допускается римско-католическим ученым: A. Wikenhauser, *New Testament Introduction* (1958), p. 399. Ср. обсуждение в работе О. Кульмана: O. Cullmann, *Peter, Disciple, Apostle, Martyr* (1962), pp. 72-157. О раскопках гробницы Петра в Риме см.: Toynbee and J. W. Perkins, *The Shrine of St. Peter* (1958).

² Эту точку зрения упорно отстаивает Эдмундсон: G. Edmundson, *The Church of Rome in the First Century*, pp. 47-56. Робинсон (J. A. T. Robinson, *Redating*, pp. 112-114) также склоняется к данному мнению. Ср. также: J. W. Wenham, *ТунВ 23* (1972), pp. 94-102.

³ Ср.: W. Michaelis, *Einleitung in das neue Testament* (1954), pp. 154 f.

⁴ Ср.: *The Epistle to the Romans* (ICC, 1895), p. xxviii.

⁵ Ср.: B. Weiss, *Manual Introduction to the New Testament* (1887), p. 295.

⁶ См.: F. J. A. Hort, *Prolegomena to St. Paul's Epistles to the Romans and Ephesians* (1895), pp. 15-18. автор полагал, что римское христианство основывалось на учении ап. Павла еще до его личного прибытия в Рим.

⁷ *Ad Cor. V. 4.*

⁸ Кульман (Cullmann, *op. cit.*, pp. 70-152) подверг тщательному исследованию внешние данные о пребывании Петра в Риме.

⁹ Ренан (Renan, *Saint Paul* (n.d.), p. 254) считал, что Церковь состояла в основном из евеонитов и иудо-христиан, а прозелиты и обращенные язычники составляли меньшинство.

¹⁰ T. W. Manson, *Epistle to the Hebrews* (1951), pp. 172-184; *New Testament Essays, Studies in Memory of T. W. Manson* (1959), pp. 150 f. Сходная точка зрения была предложена в работе: J. Jervell, "Der Brief nach Jerusalem. Uber Veranlassen und Adresse des ROmerbriefes", *StTh* 25 (1971), pp. 61-73, однако она подверглась критике в статье: T. Vroman, "Die dreifache Wurde des Volkerapostels", *StTh* 29 (1975), pp. 63-69, так как последний автор не согласен с тем, что Павел имел ввиду евреев Иерусалима, когда он

писал к римлянам. Исследователь высказал мнение о том, что Павел представлял себя и евреем, и греком, и римлянином.

¹¹ Ср.: J. Munck, *Paul and the Salvation of Mankind* (1959), p. 200, который считает, что церкви, основанные ап. Павлом, в основном были представлены христианами из язычников, поскольку количество евреев-христиан было незначительно. ^

¹² *Op. cit.*, p. xxxiii; ср. также: Hort, *op. cit.*, pp. 19-33; Кюммель (W. G. Kummel, INT; p. 310) высказывается в пользу смешанной общины, верно указывая на то, что главы Рим. 9-11 были бы лишними, если бы в римской общине не состояли евреи.

¹³ *Romans* (MC, 1932), p. xxviii.

¹⁴ Это было бы верно, если бы Послание было бы сфокусировано на главах 9-11, а не на Рим. 1-8 (ср.: V. Noack, *StTh* 19 (1965), pp. 155-166; S. Neill, *The Interpretation of the New Testament*, 1964, pp. 183 ff.). Гораздо легче отнести гл. 9-11 к особой исторической ситуации, чем гл. 1-8. Животрепещущей проблемой церкви, состоящей в основном из бывших язычников, была проблема позиции Израиля. Согласно Ноксу (J. Knox, *JBL* 83 (1964), pp. 1-11), Павел не верил, что он должен проповедовать язычникам до парусин /*parousia*/ (так же предполагал и Мунк). Необходимо осознавать, что Павел рассматривал римскую церковь не как всего лишь объект миссионерской деятельности, но также и как базу для дальнейших миссионерских предприятий (ср.: G. Schrenk, "Der Römerbrief als Missionsdokument", *Studien zu Paulus*, *AbThANT* 26 (1954), pp. 81 ff.). Эту позицию необходимо учесть при рассмотрении цели Послания. Ср.: N. Krieger, *Nov. Test.* 3 (1959), pp. 146-148.

Трокме (E. Trocme, *NTS* 7 (1961), pp. 148-153) отмечает, что римляне сталкивались с ситуацией, когда им приходилось основывать церковь в местности, где евреи неизбежно входили в ее состав. Способ аргументации Послания к Римлянам был призван убедить этих новых верующих в том, что жизнь в христианской общине не в меньшей мере, чем иудаизм, способна поддержать в них нравственные устои.

¹⁵ Если считать, что 16 глава не относится изначально к Посланию, то у нас не остается достоверных указаний на место ее написания. Тейлор (T. M. Taylor, *JBL* 67 (1948), pp. 281-295) предполагает, что местом написания этой главы были Филиппы, откуда Павел собирался отправляться в Иерусалим.

¹⁶ Ср.: W. Michaelis, *Einleitung* (1954), pp. 165-166. Автор полагает, что Кенхрея, упомянутая в ст. Рим. 16.1, находилась рядом с Троадой, а Послание к Римлянам было написано в Филиппах (ср. его же статью в *ZNTW* 25 (1926), pp. 144-154). Однако большинство ученых предпочитают отождествлять упомянутую Кенхрею с хорошо известной Кенхреей Коринфской.

¹⁷ *Romans* (MC, 1932), p. xxvi.

¹⁸ Если 16 главу трактовать как послание в Ефес (см. обсуждение ниже), то представляется невозможным привести сколько-нибудь убедительные доводы в пользу того, что это письмо было отправлено из Коринфа. В соответствии с этой гипотезой эту главу можно датировать более ранним временем служения Павла в Азии. Дункан (G. S. Duncan, *ET* 68 (1956), p. 165) склоняется к мнению о том, что Послание к Римлянам было написано раньше Посланий к Колоссянам и Ефессянам, которые по его мнению относятся к ефесскому периоду служения, и считает, что оно создавалось в середине периода служения в Азии. Ричарде (J. R. Richards, *NTS* 13 (1966), pp. 211-230) доказывает, что главы Рим. 1-15 предшествовали 1 Посланию к Коринфянам и были написаны в Ефесе. Он основывает это мнение на сравнительном анализе этих двух Посланий, подвергая исследованию множество общих слов и выражений, а также и параллели в основных учениях, и приходит к выводу о том, что 1 Послание к Коринфянам становится более понятным, если поместить его после Послания к Римлянам. Это положение затрагивает и датировку Послания, поскольку связано с общепринятым маршрутом движения ап. Павла. Ричарде доказывает, что Павел внезапно изменил свои планы после написания Послания к Римлянам и задержался в Ефесе дольше, чем он предварительно предполагал. Причиной

неожиданного изменения планов Павла послужила смерть императора Клавдия (к которому автор относит слово *οκα τεχων* (*o katechon*), 2 Фес. 2.7). Согласно этой теории, 1 Послание к Коринфянам вышло в свет сразу же после Послания к Римлянам.

¹⁹ Проблема установления цели поднимается в работе: J. W. Drane, "Why did Paul write Romans?", in *Pauline Studies* (eds. Hagner and Harris), pp. 208-227. Ср. также: F. F. Bruce, "The Romans Debate - Continued", *BJRL* 64 (1982), pp. 334-359; U. Wilckens, "Über Abfassungszweck und Aufbau des Rumerbriefs", *Rechtfertigung als Freiheit. Paulusstudien* (1974), pp. 110-170.

²⁰ Ср.: F. C. Baur, *Paul, the Apostle of Jesus Christ* (1876), I, pp. 308 ff.

²¹ Ср.: Ktlmmel, INT, p. 314. Кюммель видит в Послании к Римлянам как завет, так и конкретное послание к римским христианам.

²² Ср. обсуждение в работе Вейсса: V. Weiss, *op. cit.*, p. 301. См.: A. J. M. Wedderburn, "The Purpose and Occasion of Romans Again", *ET* 90 (1979), pp. 137-141. Автор обращает внимание на подход Павла к широкому спектру иудаистических верований, а также к язычникам, которые отмежевываются от какого бы то ни было иудейского влияния на них.

²³ См.: K. Haacker, "Exegetische Probleme des Rumerbriefs", *Nov. Test.* 20 (1978), pp. 1-21. Автор считает, что Послание к Римлянам можно рассматривать и как Завет, и как "Программу" (p. 2). Бекер (J. C. Beker, *Paul the Apostle* (1980), p. 91) полагает, что Послание представляет собой не систематический трактат, а "богословие в действии". В поддержку своего мнения он одобрительно цитирует работу: N. A. Dahl, *Studies in Paul*, pp. 77, 88. Ср.: G. Bornkamm, "Der Rumerbrief als Testament des Paulus", *Geschichte und Glaube P (Gesammelte Aufsätze IV, 1971)*, pp. 120-139.

²⁴ Кеземан (E. Kasemann, *An die Römer*, LHB, 1973; англ. пер. G. W. Bromiley, 1980) группирует материал Посланий в соответствии с темой праведности. Однако его воззрения подверглись критике. Фицмайер (J. Fitzmyer, *Theol Stud* 35 (1974), pp. 744-747) думает, что Кеземан испытывал сильное влияние систематики в ущерб анализу исторической ситуации. Ср. также: D. J. Harrington, *Biblica* 55 (1974), pp. 583-587. Кюммель (W. G. Kummel, *ThLZ* 99 (1974), pp. 481-488) критикует Кеземана за то, что тот ставит в центр исследования доктрину оправдания. Ср.: H. Hübner, "Existentielle Interpretation der paulinischen 'Gerechtigkeit Gottes'. Zur Kontroverse Rudolf Bultmann - Ernst Kasemann", *NTS* 21 (1975), pp. 462-488. Ср.: C. H. Giblin, *RB* 82 (1975), pp. 118-125, а также: J. K. Riches, *8Я* 29 (1976), pp. 557-574, которые также подвергают Кеземана критике. Райт (N. T. Wright, *Themelios* 7 (1982), pp. 6-16) считает, что Кеземан оставляет вопрос об экзегетике Павла открытым.

²⁵ Ср.: Sanday and Headlam, *op. cit.*, p. xlii; G. G. Findlay, *The Epistles of Paul* (1892), p. 137. Эти авторы называли Послание к Римлянам официальным манифестом. Ср.: T. W. Manson, *BJRL* 31 (1948), p. 140. Другой исследователь (M. Goguel, *The Birth of Christianity* (1953), pp. 316 ff.) рассматривает это Послание как сбалансированное изложение всех идей ап. Павла. Борнкамм (G. Bornkamm, *ABR* 11(1963), pp. 2-14) считает Послание последней волей и завещанием Павла, так как он относит Послания к Филимону и Филиппийцам к более раннему времени, а за Посланиями к Колоссянам, Ефессянам и пастырскими Посланиями не признает авторства ап. Павла. Статья Борнкамма была перепечатана в сборнике: *The Romans Debate* (ed. K. P. Donfried, 1977), pp. 17-31.

²⁶ См.: J. Denney, in *Expositor's Greek Testament P* (1900), p. 569. Автор предполагает, что Павел, обращаясь к римлянам, естественно придал своему Посланию вселенский и исчерпывающий характер в соответствии с осознанием будущей важности и значительности римской церкви. Мунк (J. Munk, *op. cit.*, p. 196), следуя за предположением Менсона, трактует Послание к Римлянам как подготовленный манифест, основанный на дебатах о взаимоотношениях иудаизма и христианства. Донфрид (K. P. Donfried, "False Presuppositions in the Study of Romans", *CBQ* 36 (1974), pp. 332-355) развивает мнение о том, что Послание к Римлянам было написано в связи с особой

ситуацией, а Рим. 16 является неразрывной частью Книги. Однако это мнение подвергается сомнению в работе: R. J. Karris, "The Occasion of Romans: A Response to Professor Donfried Karris", CBQ 36 (1974) pp. 356-358. Другой автор (W. Wuellner, "Taul's Rhetoric of Argumentation in Romans: An Alternative to the Debate over Romans", CBQ 38 (1976), pp. 330-351) видит решение вопроса во вступлении и заключении, между тем как все Послание касается весьма спорной ситуации. Ср.: The Romans Debate (ed. K. P. Donfried, 1977).

²⁷ См.: A. Wikenhauser, *op. cit.*, p. 407. Автор предполагает, что Павел был озабочен тем, правильно ли римляне усвоили Благою Весть, принимая во внимание возможные интриги со стороны иудействующих.

²⁸ См.: W. S. Campbell, "Why did Paul write Romans?", ET 85 (1974), pp. 264-269. Автор доказывает, что Послание было написано в ответ на конкретный случай, и не представляет собой обобщение взглядов Павла. Ср.: *idem*, "Romans iii as a key to the Structure and Thought of the Letter", Nov. Test. 23 (1981), pp. 22-40. С другой стороны Мартин (J. P. Martin, "The kerygma of Romans", Interpretation 25 (1971), pp. 303-328) полагает, что Послание к Римлянам было адресовано ко всему миру, а не только к поместной церкви. Мнение о том, что эта Книга приближается к типу посольских писем, было высказано в работе: R. Jewett, "Romans as an Ambassadorial Letter", Interpretation 36 (1982), pp. 5-20. Автор приводит в качестве доказательств отрывки: Рим. 1.1-17 и 15.14-16.23.

²⁹ Ср. Рим. 6.17. Ср.: K. H. Rengstorf, "Paulus und die älteste römische Christenheit", StEv 2 (1964), pp. 447-464.

³⁰ St. Paul (1932), p. 190.

³¹ См.: F. J. Leenhardt, L'Épître de Paul aux Romains (1957), pp. 10-15. Автор утверждает, что центральная идея Послания заключается в проблеме Церкви и что оправдание нельзя рассматривать отдельно от Церкви. Он признает парадоксальность того факта, что в Послании не упоминается слово *ἐκκλησία* /ecclesia/ (кроме главы 16, за которой автор не признает авторства Павла).

Швейцер выдвигает мнение о том, что Послание к Римлянам представляет отношение Бога к Своему народу, и в связи с этим сопоставляет миссию к язычникам с ветхозаветной историей спасения (Heilsgeschichte): E. Schweizer, EvTh 22 (1962), pp. 105-107. Сходную точку зрения поддерживает Байе (M. Baillet, RB 68 (1961), pp. 199 ff.), обращаясь к данным кумранских текстов. Очевидно, апостол выступал против того, чтобы основываться исключительно на Ветхом Завете, и цель Павла должна рассматриваться сквозь призму этой проблемы.

³² См.: P. S. Minear, The Obedience of Faith. The Purpose of Paul in the Epistle to the Romans (1971). Автор полагает, что Павел озабочен главным образом пасторской проблемой. Однако его спорное мнение о том, что в главах Рим. 14-16 имеются ввиду несколько различных общин, весьма уязвимо для критики. Ср.: C. E. V. Cranfield, Romans P (1979), pp. 820-822.

³³ См.: W. Schmithals, Paul and the Gnostics (англ. пер. 1972), pp. 219-238, который связывает лжеучителей с гностицизмом, хотя сам текст Послания не дает нам достаточных оснований для этого

³⁴ См.: J. Jervell, "The Letter to the Romans", in The Romans Debate (ed. K. P. Donfried, 1977), pp. 61-74. Автор доказывает, что ап. Павел добивался моральной поддержки римской общины накануне своего путешествия в Испанию или посещения Рима. Барч (H. -W. Bartsch, "Die Empfänger des Römerbriefes", StTh 25 (1971), pp. 81-89) придерживается мнения о том, что главная цель Павла заключалась в том, чтобы заручиться поддержкой перед предстоящей поездкой в Иерусалим.

³⁵ Ср.: McNeile-Williams, INT (1953), p. 155.

³⁶ Ср. дискуссию, представленную в работе: J. Moffatt, Introduction to the Literature of the New Testament (1912), pp. 134-139. Более позднюю дискуссию относительно мнения о том, что глава 16 направлялась в Ефес, см.: T. M. Taylor, JBL 67 (1948), pp. 281-295.

³⁷ Ср.: Cambridge Ancient History, vol. X (1927), pp. 387,421 f.

³⁸ Ср.: Romans (MC), p. xxi. Додд цитирует ранние надписи в поддержку связи Прискилы и Акилы с Римом (Dodd, op. cit., ad loc.).

³⁹ См.: Montgomery Hitchcock, A Study of Romans XVI, репринтное издание The CQR (January 1936), p. 193. Автор приводит параллели из трудов М. Туллия Цицерона в поддержку своего мнения о том, что ссылка на Епенета еще не обязательно указывает на Ефес, как на место назначения главы.

⁴⁰ Ср.: Moffatt, ILNT, p. 137. Попытку идентифицировать этих лжеучителей с гностиками см.: W. Schmithals, StTh 12 (1958), pp. 51 ff. Этот исследователь склоняется к мнению о сильном гностическом влиянии на церкви, основанные ал. Павлом (ср. его мнение в разделе Р следующей главы, разделе IV главы 11).

⁴¹ Romans, op. cit., pp. xxiii ff., 242.

⁴² Гудспид (E. J. Goodspeed, New Chapters in New Testament Study, 1937, pp. 25-26) называет главу 16 "систатическим посланием" (epistle systatike - вводное письмо), которому он находит множество параллелей в папирологии. Кюммель (W. G. Kummel, INT, p. 319) отвергает теорию Гудспида.

⁴³ Цит. по: С. Н. Dodd, op. cit., p. xix. Сэр Кенъон также считает маловероятным, как рекомендательное письмо без начала и конца могло быть приписано Посланию к Римлянам: Sir F. Kenyon, Chester Beany Biblical Papyri, Fasc. III, Supplement (1936), p. xviii. Это возражение может быть снято, если считать, что отрывок Рим. 16.1-2 представляет собой постскрипtum, а фрагмент 16.3-24 относился к другому письму в Ефес (ср.: W. Michaelis, Einleitung, p. 159). В этом случае необходимо допустить, что посланницей, передавшей Послание к Римлянам, была Фива (ср.: Feine-Behm, Einleitung in das Neue Testament (1956), pp. 146 ff.; Hort, Prolegomena, pp. 51-53). Однако Гудспид критикует Додда на том основании, что список имен в главе 16 представляет тех людей, которые могли оказать гостеприимство Фиве в Ефесе, а не в Риме (Goodspeed, HTR pp (1951), pp. 55-57). Гудспид вынужден был считать утрату вводного приветствия "вполне естественной", однако это объяснение неудовлетворительно, так как оно опирается на чисто субъективную оценку.

⁴⁴ См.: J. B. Lightfoot, Philippians (1898), pp. 171 ff., подробности см.: Sanday and Headlam, op. cit., p. xciv.

⁴⁵ Ср.: H. Lietzmann, An die Romer (1933), p. 73; и K. Lake, The Earlier Epistles of Paul (1911), pp. 324-335.

⁴⁶ Die Briefsammlung des Apostels Paulus (1926), pp. 13 ff. Ср.: A. M. Hunter, Romans (1955), p. 129, который подводит итог дискуссии о месте назначения Послания к Римлянам соображением, что разумнее доверять традиции более, чем спекуляции, преданию - более, чем умозрительным выводам. Ср. мнение о том, что глава 16 является неразрывной частью Послания: Kummel, op. cit., pp. 318 ff.

⁴⁷ Для исследования данной проблемы ср.: H. Gamble, The Textual History of the Epistle to the Romans (1977).

⁴⁸ Ориген в своих работах на греческом языке был знаком с доксологией в данном варианте.

⁴⁹ Это опущение представляется попыткой решения проблемы, оно не слишком убедительно.

⁵⁰ Слово "все" опущено в варианте 1, а слово "Аминь" добавлено в вариантах 2 и 3, в то время как слово $\omega\mu\omega\nu$ превращается в варианте 2 в $\eta\mu\omega\nu$.

⁵¹ См.: McNeile-Williams, INT, p. 156, который утверждает, что слово dissecuit (лат. disseco - рассекать - прим. перев.) "может обозначать то же самое, что и abstulit (лат. abstulo - отнимать, убирать - прим. перев.), или "совершенно отдельный", то есть не принадлежащий к Посланию". Ср.: P. Corssen, ZNTW 10 (1909), pp. 13 f. Более краткий и, вместе с тем более детальный обзор текстуальных данных последних двух глав Послания см.: F. F. Bruce, The Epistle of Paul to the Romans (TNT, 1985), pp. 25-31. Ср. также более

раннюю монографию по этой проблеме: R. Schumacher, *Die beiden letzten Kapitel des Rumerbriefs* (1929).

⁵² См.: O. Zuntz, *The Text of the Epistles* (1953), p. 227, and T. W. Manson, *BJRL* 31 (1948), pp. 224-240. Авторы считают доксологию Послания маркионитской, которая была позже приспособлена к ортодоксальному учению. Баррет (С. К. Barrett, *The Epistle to the Romans*, 1958, pp. 11-12) склоняется к тому же мнению на основании специального исследования происхождения Книги от ап. Павла. Ссылки на Писания пророков настолько очевидно противоречат Маркиону, что было выдвинуто предположение о том, что эти ссылки были призваны нейтрализовать маркионитский характер остального текста, (ср.: С. К. Barrett, *op. cit.*, p. 287). О литературе по доксологии см.: J. Dupont, *Revue Benedictine* 58 (1948), pp. 1 ff. Ср.: L. W. Hurtado, "The Doxology at the End of Romans", in *New Testament Textual Criticism* (eds. E. J. Epp and G. D. Fee, 1981), pp. 185-199.

⁵³ См. обсуждение данной проблемы в пункте Б раздела I главы 17 данной книги.

⁵⁴ Здесь не отрицается возможность применения литературных критериев в проблемах стилистики, однако подвергается сомнению ценность этого метода для такого небольшого материала, как доксология этого фрагмента Послания к Римлянам. Карл Барт вслед за Корссеном, Литцманом и Гарнаком (Corssen, Lietzmann, Harnack) отвергает павловский характер доксологии, хотя он и предполагает, что это мнение опирается на различия с параллельным отрывком в Ефес. 3.20 (Karl Barth, *The Epistle to the Romans*, англ. пер. 1933 с 6-ого нем. издания, перев. Е. С. Hoskyns), pp. 522-523).

⁵⁵ *ILNT*, pp. 135.

⁵⁶ Ср.: Corssen, *ZNTW* (1909), pp. 32 f. Баррет также склоняется к данному мнению: С. К. Barrett, *Romans*, pp. 11-12. Также см.: К. Barth, *op. cit.*, p. 523.

⁵⁷ Так см.: J. Weiss, *History of Primitive Christianity*, II, p. 284, цит. по: McNeile-Williams, *INT*, p. 155. Скотт (R. Scott, *The Pauline Epistles*, 1909, p. 246) видит определенные сходства с доксологией Луки, однако это мнение основывается главным образом на лингвистических и стилистических совпадений с Пастырскими Посланиями, которые автор также приписывает Луке. Михаэлис (W. Michaelis, *Einleitung*, pp. 163-164) не усматривает доксологии в отрывке Рим. 16.3-24, который он считает фрагментом письма в Ефес, однако автор не оспаривает авторства Павла. Михаэлис соглашается с мнением П. Фейне и И. Бема о том, что к Посланию были отнесены два фрагмента собирателем Посланий ап. Павла (к завершению собрания). См. также: K. and S. Lake, *Introduction to the New Testament* (1938), p. 98. Авторы оспаривают авторство ап. Павла для этого фрагмента и считают его работой собирателя Посланий Павла или католического редактора. Дж. К. Эллиотт (J. K. Elliott, "The Language and Style of the Concluding Doxology to the Epistle to the Romans", *ZNTW* 72 (1981), pp. 124-130) провозглашает непавловский характер доксологии, добавленной издателем, исходя из текущих литургических целей.

⁵⁸ Ср.: Sanday and Headlam, *Romans* (1895), pp. xcvi, xcvi; ср.: Hort, *op. cit.*, pp. 56 ff. Это мнение также получило поддержку в работе: A. Nygren, *Commentary on Romans* (англ. пер. 1952), p. 457.

⁵⁹ Ср. тщательное обсуждение в работе: F. R. M. Hitchcock, *A Study of Romans XVI* (1936), p. 202. Карл Барт не допускает возможности того, что ап. Павел мог добавить "торжественное литургическое заключение" после стиха 16.24 (K. Barth, *op. cit.*, p. 523), это не более чем субъективное мнение, с которым большинство ученых несогласно. Во всяком случае, можно усомниться в точности определения "литургический", если учесть, что всякая доксология содержит литургические элементы. Если не исключать возможности того, что Павел мог окончить свое Послание подобным образом, то критика лишается каких бы то ни было оснований. Кроме того, Барт не принимает мнения об Ефесе как о месте назначения главы 16 на том основании, что все Послание было бы неполным без обращения к конкретным людям поименно (Barth, *op. cit.*, p. 536).

⁶⁰ *Biblical Essays* (1893), pp. 287 ff.

⁶¹ *Prolegomena to St. Paul's Epistles to the Romans and Ephesians* (1895); Скотт (E. F. Scott,

The Literature of the New Testament, 1932) предлагает на обсуждение похожую точку зрения, однако вопреки мнению Хорта считает доксологию позднейшей вставкой.

⁶² Эта трудность может быть преодолена в том случае, если относительно данных текста Р46 предположить, что на основе первоначального Послания была подготовлена "литургическая" версия, состоящая из глав 1-15, предназначенная для использования в церкви с добавлением доксологии.

⁶³ Op. cit., p. xvi.

⁶⁴ Это мнение нашло поддержку в двух различных формах: (а) предположение, что Послание изначально включало доксологию (Sanday and Headlam); (б) предположение, что оригинал заканчивался на 16.23 (так: Lietzmann, op. cit., pp. 130 f).

⁶⁵ См.: Otto Michel, *Der Brief an die Rumer* (1955), p. 350. Автор ссылается на мнение о том, что две заключительные главы утрачены, и необходимость в торжественном завершении возникает после стиха 14.23. Как указывает Михель, эта необходимость более отчетлива, чем после стиха 16.23. Барт также рассматривает материал после 14.23 как литургическое завершение (op. cit., pp. 522-523).

⁶⁶ Ср.: A. H. McNeile, *St. Paul*, p. 186.

⁶⁷ Лицман (H. Lietzmann, op. cit., pp. 130 f.) полагает, что столь специфическое положение доксологии в тексте вызвано различными вставками в сокращенную редакцию Маркиона уже после того, как доксология была добавлена для более удовлетворительного заключения.

⁶⁸ ILNT, pp. 139-142. Это мнение получило поддержку в работах: Goodspeed, *ЮТ* (1937), p. 85 и F. J. Leenhardt, *L'Épître de Saint Paul aux Romains* (1957), pp. 16-18.

⁶⁹ Сэр Кенъон (Sir F. Kenyon, *The Story of the Bible* (1936), p. 122) не решается принять эту теорию ввиду отсутствия веских доказательств.

⁷⁰ Нокс (J. Knox, *Romans* (Ю), p. 368) принимает сходную точку зрения и предварительно предполагает, что после того, как Послания ап. Павла были собраны, в каком-то издании (или манускрипте) одна из глав (гл. 15) была переставлена, а в другом издании еще одна глава (гл. 16) была добавлена. Таким образом сохранились гл. 1-16. Однако подобное предположение представляется весьма механистическим, Дж. Нокс не способен привести сколько-нибудь убедительный довод в пользу причин перестановки главы 15 из первоначальной формы Послания.

⁷¹ *The Earlier Epistles of Paul*, p. 362. См. также: K. and S. Lake, *Introduction to the New Testament*, p. 108. Авторы предполагают, что краткая редакция Послания была разослана в "некоторые другие церкви", по-видимому она содержала основную идею Книги.

⁷² Более раннее решение проблемы, предложенное Ренаном, имеет определенное сходство с мнением Лейка, однако оно гораздо более сложное по сравнению с первым, поскольку предполагает существование четырех писем, соответственно - в Рим, Македонию, Фессалоники и Ефес, каждое из которых включает главы 1-11, а также некоторые фрагменты глав 12-16 в соответствии с церквями, к которым они были адресованы (Renan, *Saint Paul*, pp. xxvii-xxx). Это мнение подверглось резкой критике со стороны Джозефа Лайтфута (Lightfoot, *Biblical Essays*, pp. 287 ff).

представляла собой рекомендательное письмо для Фивы. Следовательно

⁷³ *Christian Beginnings* (1924), pp. 126-127.

⁷⁴ Менсон (W. Manson, in *New Testament Essays, Studies in memory of T. W. Manson* (1959), pp. 150 ff.), основываясь на том, что Маркион сократил текст, утверждает, что он же должен был продолжить дальнейшую редакционную работу.

⁷⁵ BJRL 31 (1948), pp. 237-240. Ср. также подобное предположение: R. Heard, *INT* (1950), pp. 195-196. Другой автор (B. N. Kaye, "To the Romans and Others" Revisited, *Nov. Test.* 18 (1976), pp. 37-77) думает, что гл. Рим. 16 демонстрирует плохое знание ситуации в Риме, и предполагает, что Павел оставил Рим. 1-15 в Коринфе, где затем было добавлено заключение.

⁷⁶ Керк (K. E. Kirk, *The Epistle to the Romans* (Clar B, 1937), pp. 12-22) во многом

поддерживает данную теорию, однако полагает, что поддельная доксология, добавленная к первоначальной копии, породила все варианты предания. Таким образом из нее развились три формы: (а) 1-16.23 (так в G); (б) 1-16.25 (так в NBCD); (в) 1-15, 16.25-27; 16.1-23 (так в P46). Необходимо отметить, что особое положение доксологии в тексте P46 может быть вызвано ошибкой переписчика. Вильяме (C. S. C. Williams, ET 61 (1949-50), pp. 125 f.) поддерживает теорию Менсона, однако он показывает, что P46 опирается на Западный текст (Рим. 1-15) и относится ко времени до формы Рим. 1-16 (обнаруженной в александрийской традиции), хотя и признает определенное влияние позднейших форм. Ср.: J. Munck, *op. cit.*, pp. 197 ff.

⁷⁷ *Op. cit.*, pp. 187ff.

⁷⁸ Ср.: J. Kallas, NTS 11 (1965), pp. 365-374. См. монографию, посвященную данному отрывку: C. D. Morrison, *The Power that Be* (1960). Ср. также: C. E. B. Cranfield, NTS 6 (1960), p. 241 и E. Bamikol, "Rsmr 13", *Studien zum Neuen Testament und zur Patristik* (für E. Klostermann) (1961), pp. 65-133.

⁷⁹ *The Epistle to the Romans*, p. 202.

⁸⁰ *Op. cit.*, p. 374.

⁸¹ См. пункт А раздела I главы 16 (2-е Послание) данной книги.

⁸² С. Н. Talbert, JBL 85 (1966), pp. 287-296. Предложенная автором разновидность критики вставок была выдвинута ранее в статье Бульмана, посвященной глоссам (заметкам на полях) в Послании к Римлянам (ThLZ 72 (1947), cols. 197-202).

⁸³ *Nov. Test.* 7 (1965), pp. 258-277.

⁸⁴ J. C. O'Neill, *Paul's Letter to the Romans* (1975). Однако в критической статье (N. M. Watson, SJT 30 (1977), pp. 453-469) поднимается вопрос: почему предполагаемые дополнения в тексте не оставили следов в манускриптах? Автор считает образ ал. Павла, предложенный О'Нейлом, менее правдоподобным, чем в Послании.

⁸⁵ Шмитальс (W. Schmithals, *Der Romerbrief als historisches Problem*, 1975) усматривает значительную редакционную переработку и считает, что Послание состоит из трех писем и редакторской вставки Рим. 16.1 -20.

⁸⁶ См.: W. S. Campbell, "Some Recent Literature on Paul's letter to the Romans. A Critical Survey", *Biblical Theology* 25 (1975), pp. 25-34. Автор отмечает большую готовность доказать аутентичность Рим. 16 и неотторжимость от остальной части Послания. Ср. также: H. Gamble, *The Textual History of the Letter to the Romans* (1977).

Глава 10. Послания к Коринфянам

I. ЦЕРКОВЬ В КОРИНФЕ

Город Коринф занимал исключительно выгодное положение. Через него не только проходила главная сухопутная магистраль между Востоком и Западом, но и несколько морских путей сходились в его двух гаванях. Вследствие этого он превратился в процветающий город и стал столицей провинции Ахия и местопребыванием римского проконсула. Хотя в культурном отношении Коринф уступал Афинам, тем не менее он гордился своим политическим статусом и интеллектуальными способностями своих жителей. Он никогда не смог достигнуть уровня Афин в искусстве и философии, однако он стал знаменит своими пороками и развращенностью. Название города стало олицетворением безнравственности. Впрочем, несмотря на такую плохую репутацию, Коринф, возможно, был не более безнравственным, чем любой другой порт в империи того времени. Старый город был разрушен в 146 г., и на его месте была основана новая колония, состоявшая из вольноотпущенников¹. В городе был сооружен маленький храм в честь богини Афродиты. Население города было космополитным, включавшим римлян, азиатов и евреев. Коринф представлял собой стратегический центр проповеди Евангелия.

Об основании церкви в Коринфе рассказывается в Деян. 18. Павел пришел в Коринф во время своего второго миссионерского путешествия после неудачного посещения Афин. Он остановился у двух евреев, высланных из Рима, Акилы и Прискиллы, и начал проповедовать в синагоге. Через некоторое время из-за оппозиции евреев он начал проповедовать язычникам, используя для этого дом Тита Иуста, и многие язычники уверовали. Поэтому церковь в Коринфе состояла из христиан из евреев и из язычников. Павел трудился в Коринфе полтора года (Деян. 18.11). Евреи обвинили Павла в нарушении закона и пожаловались на него проконсулу Галлиону, который отверг их жалобы. Это фактически спасло Павла от дальнейших нападков евреев во время его пребывания в Коринфе. Из Коринфа он отправился через Ефес в Антиохию. Многие проблемы его отношений с коринфянами мы рассмотрим ниже, но несомненным фактом остается то, что он не имел с ними никаких отношений до своей трехлетней миссионерской работы в Ефесе во время третьего путешествия.

Влияние христианства на языческое окружение Коринфской церкви естественно привело к многим проблемам². Этот фон можно найти во многих местах переписки с Коринфом. Многие христиане еще оставались невежественными экстремистами и требовали сильного руководства. Ни одна из основанных апостолом церквей не доставляла ему столько беспокойств, как эта, потому что она давала плохой пример своим языческим соседям. Она также не признавала авторитета апостола потому, что или переоценивала свою собственную важность, или слушала своих лжеучителей. Эти два письма, сохранившиеся, как наши Первое и Второе Послания к Коринфянам, являются неоценимыми не только потому, что они позволяют узнать практические проблемы раннехристианской общины, но и личность великого апостола.

II. ПРОТИВНИКИ ПАВЛА В КОРИНФЕ

Для того чтобы понять фон отношений Павла с коринфянами, надо прежде всего по возможности выяснить, кто были противники апостола в Коринфе. Любые сведения о них позволят понять причину его посланий этой церкви. Так, мнение Ф. Х. Баура³, что это были представители иудейского христианства, основывается на радикальном разделении между христианами из евреев и христианами из язычников. Хотя это предположение Баура было отвергнуто, некоторые ученые считают, что противниками Павла были евреи⁴.

По мнению В. Шмитальса⁵ ап. Павлу противостояли иудейско-христианские гностики. Он находит отражение гностических идей во многих новозаветных церквах⁶, считая, что гнозис существовал до Павла и до христианства, однако такое предположение смешивает понятие о гнозисе с развитым гностицизмом. Р. Вильсон⁷ считает, что сходство терминов и идей в новозаветных книгах с развитым гностицизмом не являются достаточным доказательством существования гностицизма в I веке. Он ссылается на различие между понятием гнозиса и гностицизмом. Поэтому не может быть и речи о радикальном гностицизме, хотя некоторые идеи противников можно найти в позднем гностицизме. Этой точки зрения придерживается и Вилкенс⁸, который считает, что некоторые выражения, использованные Павлом в этих Посланиях, проникли из гностицизма, и тогда это значит, что христианские идеи Павла были заимствованы из гностицизма. Но и здесь имеющиеся данные не подтверждают эту гипотезу. Так, отнюдь не обязательно считать, что раз и Павел, и гностики говорят о Премудрости Божией (Софии), то Павел заимствовал свои идеи у гностиков⁹. Другие ученые, признавая влияние одной из разновидностей гностицизма, отрицают подлинный гностицизм¹⁰. Большинство допускает до некоторой степени гностический образ мышления, который потом развился в собственно гностицизм".

Не все ученые согласны с мнением, что противники ап. Павла в Первом Послании к Коринфянам это те же, что и во Втором¹². Одни считают, что во Втором Послании представлены христиане из евреев, применявшие эллинистические методы пропаганды¹³, но в таком случае их синкретизм не позволяет называть их гностиками. Скорее всего противниками стали люди, не готовые еще принять полностью Евангелие, проповедуемое Павлом. Они могли верить в Христа распятого, но не воскресшего. Они могли также внести своего рода экстатический элемент, который сводил к нулю Евангелие Павла¹⁴. Некоторые полагают, что противниками во Втором Послании являлись не иудаисты, а палестинцы, которые претендовали на превосходство над Павлом¹⁵. И их неприятие апостола Павла могло подкрепляться некоторыми гностическими элементами.

Если нельзя точно установить источник оппозиции Павла в Коринфе, то неоспоримым остается тот факт, что он имел дело с христианами, тенденции которых могли привести к неправильному пониманию христианства. Среди них надо отметить такие группы, как либертины, с их неправильным представлением о христианской свободе, аскеты с их жестким подходом к христианскому поведению и экстатики, позволявшие своим духовным переживаниям доводить себя до беспутства. Не всех их можно считать противниками Павла, но апостол видел, что их поведение может привести к искажению его благовестия.

Может быть, главной проблемой, с которой столкнулся Павел, был неправильный подход к эсхатологии. Коринфяне, видимо, признавали своего рода осуществленную эсхатологию, т.е. они считали, что парусия уже наступила¹⁶. Это, несомненно, должно было привести к неправильному пониманию воскресения¹⁷.

Здесь надо также сказать несколько слов о ссылке на "высших апостолов" во Втором Послании, так как их личность может пролить свет на ситуацию, к которой обращено это Послание. Одни ученые считают, что Павел различает между ними как слуг Божиих, так и слуг сатаны, сравнивая эту точку зрения с описанием Петра в синоптических Евангелиях¹⁸. Другие ученые полагают, что это эллинистические иудеи, которые проповедовали другое благовестие¹⁹. Несомненно, что все это тесно связано с их отношением к гностицизму. По мнению некоторых ученых эти "высшие апостолы" были те же "почитаемые (δοκουντες /docuntes/) ... столпы" в Послании к Галатам (ср. Гал. 2.6), и тогда это значит, что они были иерусалимскими апостолами²⁰.

III. ВЗАИМООТНОШЕНИЯ ПАВЛА С КОРИНФЯНАМИ

Трудно сказать, какие отношения создались у Павла с этой Церковью во время и после его благовествования в Ефесе, так как здесь встает много проблем. Прежде всего мы укажем на общепризнанные гипотезы, что позволит нам перейти к основным вопросам взаимоотношений Павла с коринфянами.

1. Павел написал письмо, известное теперь как "прежнее письмо", в котором он предупреждал коринфян "не сообщаться с блудниками" (1 Кор. 5.9), но они его неправильно поняли (5.10-11).
2. В то же самое время, когда Павел услышал о неправильном понимании своего письма, он также узнал от домашних Хлои о беспорядках в Коринфской Церкви. Очевидно, затем к нему пришли Стефан, Фортунат и Ахаик с вопросами, требующими ответа. Итак, было послано Первое Послание.
3. Тимофей, который, по-видимому, не был послан с этим письмом, а направлялся в Македонию с Ерастом (Деян. 19.22), не дошел до Коринфа, потому что о нем ничего не говорится во Втором Послании, но упоминается Павлом в приветствиях.
4. Видимо, Павел получил и другие плохие сведения о коринфянах и решил посетить Коринф, но должен был поспешно покинуть его.
5. По возвращении он написал письмо "от великой скорби и стесненного сердца" (2 Кор. 2.4) в надежде исправить положение. Это письмо, видимо, доставил Тит.
6. Между тем Павел покинул Ефес и ожидал прибытия Тита в Троаде с известием, как было принято его письмо. Но, не дождавшись его, он отправился в Македонию, куда прибыл Тит с хорошими вестями о положении в Коринфе.
7. Павел написал Второе Послание с выражением радости от успеха его предыдущего письма и миссии Тита.
8. Затем он провел зиму в Коринфе, прежде чем отправиться через Македонию в Иерусалим с собранными подаяниями для бедствующих христиан.

Если такая схема правильна, то это значит, что Павел три раза посетил Коринфскую Церковь и написал ей четыре письма. Но имеющиеся данные ставят несколько проблем, которые мы здесь рассмотрим.

А. "Прежнее письмо"

По мнению многих ученых раздел 2 Кор. 6.14 - 7.1 нарушает логическую взаимосвязь и поэтому должен считаться фрагментом из другого подлинного послания. Так как в нем речь идет об отношениях с неверующими и так как в 1 Кор. 5.9 апостол пишет, что "писал вам в послании - не сообщаться с блудниками", можно предположить, что здесь имеется в виду указанный раздел из Второго Послания. Кроме того, из 1 Кор. 5.10-11 ясно следует, что письмо Павла было неправильно понято, и тогда, по крайней мере, вполне возможно, что некоторые поняли 2 Кор. 6.14 - 7.1 как совет верующим ничего не иметь общего с неверующими.

Кроме того, надо признать, что 2 Кор. 6.13 ("распространитесь и вы") прекрасно сочетается с 7.2 ("вместите нас"), что подтверждает предположение, что 6.14 - 7.1 прерывает последовательность мысли. Однако, прежде чем утверждать, что этот раздел является интерполяцией, исследователь должен признать, что это не единственный пример тенденции апостола к отступлениям. Переход от 6.13 к 6.14 бесспорно внезапен и отличается от тона в предыдущем разделе. Такое неожиданное отступление было бы непростительно в трактате, но отнюдь не в письме. Если письмо писалось в несколько этапов, то вполне возможно, что Павел прервал его на некоторое время, а когда снова вернулся к нему, решил остановиться на проблемах отношений христиан с неверующими, прежде чем продолжить предыдущую мысль.

Это объяснение, по крайней мере, более вероятно, чем попытка найти связь с предыдущим контекстом. По мнению некоторых ученых²¹ отрывок 6.14 и далее дает специфическое объяснение тому, что Павел понимал под словами в ст. 1, "умоляем вас, чтобы благодать Божия не тщетно была принята вами", но очевидной связи здесь нет. Если же, с другой стороны, считать этот раздел частью "прежнего письма", то встает вопрос, почему он вообще был вставлен именно в этом месте. Трудно поверить, чтобы можно было умышленно поместить его после 6.13, учитывая отсутствие явной связи с контекстом, и единственно, что можно предположить, - это только то, что вставка произошла случайно²². Однако теория интерполяции в середине Послания без подтверждающих данных ставит много проблем.

По мнению других ученых письмо, указанное в 1 Кор. 5.9, касается тех коринфян, к которым обращено 1 Кор. 7-16, где Павел отвечает на их возражения, вызванные этим прежним письмом. Предполагается, что это письмо отражает изменение прежних взглядов Павла соответственно его отношению к апостольским постановлениям в Деян. 15. Тогда дошедшее до нас Первое Послание занимает промежуточное положение²³. Но ничего ведь не говорится об апостольских постановлениях, и еще недостаточно прошло времени для таких изменений во взглядах Павла²⁴.

Другие ученые считают, что 2 Кор. 6.14-7.1 является фрагментом из кумранской рукописи, который был переработан и вставлен во Второе Послание к Коринфянам. Поэтому он не принадлежит перу Павла. Кумранские связи очевидны в дуализме, отвержении идолов, тезисе храма Божия, отделении от нечистых и методе группирования ветхозаветных текстов²⁵. Однако другие ученые связывают его с Посланием к Ефессянам²⁶.

Если допустить, что "прежнее письмо", по всей вероятности, утеряно, то тем не менее его содержание можно вывести из 1 Кор. 5.9-13. Апостол, видимо, повелевал коринфянам держаться в стороне от своих языческих соседей. Их город имел репутацию распутства, и проблема отношения христиан к языческой среде была особенно острой. Очевидно, Павел увещевал их не общаться с распутниками, а они поняли, что он вообще предостерегал их от общения с нехристианами. В 1 Кор. 5.11 апостол разъясняет свою позицию, показывая, что он имел в виду общение с распутными христианами. Возможно, что строгого повеления в 1 Кор. 5.13 ("извергните развращенного из среды вас") не было в "прежнем письме", но затем у Павла появилась более серьезная причина, и он был более строг, давая этот совет²⁷.

Б. Первое Послание к Коринфянам

Это самое деловое из всех Посланий Павла. Ему надо ответить на несколько вопросов, и он приступает к их рассмотрению в определенном порядке. У него два источника информации о положении дел в Коринфской церкви и, очевидно, он начинает с

рассмотрения проблем по мере того, как о них узнает. В начале письма он касается вопроса разделений, о которых услышал от домашних Хлои (1 Кор. 1.11), и только в конце Послания он упоминает Стефана, Фортуната и Ахаика (16.17). И можно почти с уверенностью сказать, что он начал свое письмо после того, как получил сведения от домашних Хлои не только о разделениях, но и о случае кровосмешения и обращении христиан к языческому суду, и обо всем этом он пишет в первых шести главах Послания. Вполне вероятно, хотя и не точно, что он позже получил письмо, написанное ему коринфянами, которое, по-видимому, ему доставили Стефан, Фортуната и Ахаик. Во всяком случае Павел касается таких практических вопросов, как сексуальные отношения, идоложертвенная пища²⁸, нарушение общественного служения, духовные дары, смерть и воскресение. Точно не известно, была ли проблема воскресения поднята самими коринфянами, или кто-то другой обратил на нее внимание Павла, но другие темы, очевидно, были ответами Павла на их вопросы. В 1 Кор. 4.17-21 Павел пишет, что посылает к ним Тимофея с целью напомнить им то, чему он уже учил их. Он также ясно говорит, что надеется прийти к ним. Это повторяется в гл. 16. Также несомненно, что в то время, как апостол писал это письмо, его не оставляет мысль о сборе подаяний для святых в Иерусалиме, и он надеется содействовать этим письмом получению поддержки от коринфян (16.1-4).

В. "Посещение с огорчением "

Есть три точки зрения относительно этого посещения: (1) что оно вообще не состоялось; (2) что оно имело место до того, как было написано Первое Послание; (3) что оно состоялось после того, как было написано Первое Послание. Мы кратко рассмотрим эти три альтернативы.

1. Посещение не состоялось

Эта точка зрения зависит от толкования основных данных во Втором Послании, на которых основывается теория "посещения с огорчением". Свидетельства этому мы находим в 2 Кор. 12.14 ("Вот, в третий раз я готов идти к вам") и 13.1-2 ("В третий уже раз иду к вам... Я предварял и предваряю, как бы находясь у вас во второй раз"). Эти утверждения предполагают, что до того, как Павел посылает Второе Послание, он уже два раза был в Коринфе (а это значит, что по крайней мере одно посещение не записано в Деяниях), но те, кто отрицает это незаписанное посещение, считают, что 2 Кор. 12.14 и 13.1-2 предполагают не посещения, а намерения, как если бы Павел думал, что "В третий уже раз иду к вам"²⁹. Но это маловероятно, (1) потому что подобное толкование данных слов представляется очень неестественным³⁰, и (2) потому что в 2 Кор. 2 Павел защищается от обвинения в непостоянстве, и это обвинение едва ли было бы менее сильным, если бы читатели знали, что он уже три раза собирался к ним прийти³¹.

В подтверждение этой точки зрения приводится 2 Кор. 2.1 ("Итак я рассудил сам в себе не приходить к вам опять с огорчением"). Обычно считается, что "опять" и "приходить" предполагают, что Павел уже однажды приходил к ним "с огорчением". Но те, кто отрицает маловероятность этого посещения, связывают слово "опять" с посещением и считают, что Павел имел в виду, что когда он опять придет к ним, он бы не хотел, чтобы оно было "с огорчением". Поэтому самым вероятным будет считать, что Павел был в Коринфе до того, как написал Второе Послание. Но вопрос остается открытым, когда же это произошло.

2. Посещение имело место до Первого Послания

Это самое маловероятное предположение, потому что в Первом Послании ничего не говорится о предыдущем посещении³², и едва ли можно предположить, чтобы Павел вспомнил о своем огорчении только после того, как написал Второе Послание, а не когда писал Первое. Если бы он действительно был до того в Коринфе, то едва ли ему надо было писать им "не сообщаться с блудниками" (1 Кор. 5.9).

3. Посещение имело место после Первого Послания

Эту точку зрения разделяет большинство ученых, кто считает его прелюдией к "письму от скорби". Относительно времени отправления этого письма мнения расходятся. Так, одни полагают, что оно было отправлено из Ефеса как раз перед мятежом, другие считают, что оно было отправлено по дороге в Македонию, а третьи - из самой Македонии. Первое предположение, по-видимому, самое верное, хотя говорить с уверенностью об этом нельзя. Этот вопрос имеет значение только для попытки восстановить время событий, имевших место между Первым и Вторым Посланием (например, реконструкцию, предложенную Дунканом)³³.

Г. Письмо "от скорби"

Как мы сказали выше, считается, что до Второго Послания было написано три письма, но это мнение противоречит традиционному толкованию 2 Кор. 2.4. Всегда считалось, что письмом "от скорби" было Первое Послание.

1. Могло ли "письмо от скорби" быть Первым Посланием к Коринфянам? Обычно считается, что едва ли слова "великая скорбь", "стесненное сердце" и многие слезы" описывали состояние Павла, когда он писал Первое Послание. Эти выражения предполагают время глубокого эмоционального потрясения, что не очень видно из этого Послания. Несомненно, что о некоторых проблемах ему трудно было писать, как, например, о распутстве и тяжбах (1 Кор. 5-6), хотя он говорит о ней относительно сдержанно. Если имеется ввиду Первое Послание, то апостол, должно быть, вспомнил свои субъективные реакции, когда писал это Послание, хотя иногда он тщательно и скрывал их. Кроме того, 2 Кор. 7.8 ясно указывает, что письмо это не только огорчило читателей, но и что апостол был огорчен, что послал его. Однако трудно поверить, чтобы он испытывал такое глубокое огорчение по поводу того, что послал Первое Послание, хотя это и не совсем невозможно, но наши данные не позволяют нам утверждать этого. Некоторые ученые считают, что такое заявление, как 1 Кор. 5.5, в котором блудник должен быть предан сатане, было достаточным, чтобы вызвать у него огорчение, особенно если он теперь узнал о раскаянии блудника и глубокой скорби из-за наказания, которое ему предназначалось. Теперь считается, что блудник в 1 Кор. 5 и в 2 Кор. 2 - это одно и то же лицо, но современные ученые обычно отвергают такое предположение на том основании, что блудник в 2 Кор. 2, очевидно, согрешил лично против апостола (ср. стихи 5 и 10). Тем не менее всегда есть возможность, что в обоих Посланиях имеется в виду одно и то же лицо, особенно если учесть, что так до сих пор твердо считают христианские толкователи³⁴.

2. Сохранилось ли частично "письмо от скорби" в 2 Кор. 10-13? Если согласиться с современной точкой зрения, что Первое Послание полностью отличается от "письма от скорби", то должны ли мы считать, что последнее утеряно? Многие ученые³⁵ полагают, что оно частично сохранилось в 2 Кор. 10-13. Эта теория основывается на следующих факторах:

(1) Изменение тона. В первой части Послания (главы 1-9) апостол пишет, что он с радостью узнал об изменении поведения коринфян. Они больше не враждуют и, видимо, восстановлены прежние дружеские отношения. Но последние главы написаны в тоне обличения и самозащиты. Поэтому считается, что эти два раздела не соответствуют друг другу. Эта точка зрения была предложена еще в XVIII веке И. С. Землером, который считал главы 10-13 следующим посланием. И только через сто лет Хаусрат³⁶ выдвинул точку зрения, что главы 10-13 предшествовали главам 1-9. Эта точка зрения получила широкое признание среди таких английских ученых, как Кеннеди³⁷, мнение которого разделяют многие другие ученые.

Проблема возникает в связи с тем, мог ли апостол, уже выразивший как радость по поводу успеха своего предыдущего строгого письма, как и огорчение, которое он испытал, написав это строгое письмо, закончить следующее письмо такими обличительными выражениями в свою защиту, как в 2 Кор. 10-13. Многие ученые считают это маловероятным, и контрастом между этими двумя разделами нельзя пренебрегать³⁸. В первом разделе есть различные намеки на еще сильную оппозицию против учения и авторитета ап. Павла. В 1.17 и далее он приводит сильные доводы в свою защиту, тогда как в 2.6 говорит, что согрешивший был наказан многими, предполагая тем существование немногих, которые, по-видимому, не были согласны с авторитетным заявлением Павла по поводу этого случая. Еще многие искажают Слово Божие (2.17; 4.2-5) и есть такие, которые хвалятся своим положением (5.12), и такие, которые считают, что апостол "выходит из себя" (5.13). Это предполагает, что в главах 1-9 речь идет о том, что не все коринфяне признали авторитет Павла. Он радуется, что большинство на его стороне, а это бесспорно было большим шагом вперед, но ему предстоит еще иметь дело с опасным меньшинством.

Эта гипотеза была подвергнута сильной критике на том основании, что если сам Павел никак не объясняет причину изменения своего тона, то так могли понять ее читатели. Почему после увещаний примириться, он вдруг стал их обличать? Разве это не усилило бы их враждебности к нему?³⁹ Поэтому считается психологически невозможным сочетание этих двух разделов в одном и том же письме. Однако эти возражения не учитывают два фактора. Коринфские христиане, так близко приняв к сердцу прежние упреки Павла, не сомневались бы в необходимости этих разных разделов Послания. Они сами покончили бы с меньшинством и радовались бы утверждению авторитета апостола. Таким образом местонахождение данного отрывка представляется единственно возможным⁴⁰. Другим фактором является неубедительный характер любой ссылки на психологический элемент в данном случае, потому что, как мы знаем, апостол иногда воздерживался от слов осуждения в конце послания. То же самое можно сказать о Послании к Филиппинцам, где изменение тона в гл. 3 заставило некоторых ученых видеть в нем два письма, не отдавая должного внимания психологическому складу ума апостола. Он естественно сначала бы обратился с теплыми словами к верным членам Церкви, а потом только обрушился бы на своих постоянных противников⁴¹. Обратный порядок был бы грубейшей ошибкой.

Согласно другой точке зрения на изменение тона, Павел получил еще более тревожное известие, после того как закончил первый раздел Послания⁴². Возможно это и так, но ни о каком другом источнике информации, кроме как от Тита, ничего не говорится во втором разделе Послания. И предположение Литцманна⁴³, что бессонная ночь могла быть причиной изменения тона, маловероятно, потому что, хотя мы и знаем, что Павел был человеком настроения, у нас нет никаких доказательств, чтобы он позволил своим чувствам зайти так далеко, дабы выразить свое раздражение в столь резких обличительных выражениях. Скорее можно на психологических основаниях

предположить, что апостол с самого начала решил пренебречь строгие слова на конец Послания. Либо он внезапно усомнился в подлинности изменения их поведения и решил закончить письмо на строгой ноте.

(2) Ссылки на посещение апостола. Есть три пары отрывков, которые приводятся в подтверждение мнения, что главы 10-13 предшествовали главам 1-9⁴⁴. Для удобства сравнения мы приведем их в параллельных столбцах:

"И готовы наказать всякое непослушание, когда ваше послушание исполнится" (10.6)	"Ибо я и для того и писал, чтобы узнать на опыте, во всем ли вы послушны (2.9)
"Когда опять приду, не пощажу" (13.2)	"Щадя вас, я доселе не приходил в Коринф" (1.23)
"Для того я и пишу сие, в отсутствии, чтобы в присутствии не употребить строгости (13.10)	"Это самое и писал я вам, дабы пришел, не иметь огорчения" (2.3)

Это сравнение показывает, что слова в первом разделе Послания относятся к будущему, а во втором - к прошлому. Если поставить эти две группы в обратном хронологическом порядке, то тогда можно предположить одно и то же посещение. Хотя многое и говорит в пользу этой теории, считать ее решающей нельзя, потому что возможно и другое толкование этих трех пар ссылок. Так, сравнение показывает, что в 1.23 Павел заканчивает объяснение изменения своих планов после "посещения с огорчением", тогда как в 13.2 он говорит, что со всей строгостью отнесется к тем, кто еще продолжает упорствовать, и предполагает прийти в Коринф из Македонии. Сравнение 2.3 с 13.10 несомненно говорит в пользу предложенной гипотезы, так как в 2.3 и далее он ссылается на прежнее "письмо от скорби", а 13.10 предполагает настоящее. Но так как в обеих частях Павел говорит о посещении в будущем и, следовательно, после "посещения с огорчением", естественно предположить, что 2.3 предполагает утерянное письмо, а 13.10 - настоящее (Второе Послание), и тогда это значит, что Павел просто повторяет свое желание прийти к ним с миром. А также нет причин помещать 10.6 перед 2.9, так как контекст последнего не предполагает, чтобы их послушание теперь было полным. Однако, если в 2.9 апостол говорит, что в своем прежнем письме он хотел получить доказательства их послушания, то вполне можно думать, что полученный им ответ не до конца удовлетворил его, и он все еще надеется на их полное послушание в 10.6⁴⁵.

Другая проблема связана с географическим местонахождением апостола. В 10.16 Павел выражает намерение проповедовать Евангелие "далее вас", что, как считается, было бы более понятным, если бы он в это время был в Ефесе и собирался идти на восток (как это было, когда он послал свое "письмо от скорби"), чем если бы он был в Македонии, как это несомненно было, когда он писал главы 1-9 (ср. 2.13; 7.5; 9.2). Этот аргумент выглядит убедительным, но если мы будем скрупулезно придерживаться нашего толкования слов Павла, то он может нарушить целостность Послания. С ним можно согласиться только в том случае, если мы будем иметь другие сильные доказательства в пользу того, что 10-13 были написаны до 1-9 из Ефеса⁴⁶.

(3) Разный подход к саморекомендации. Некоторые утверждают, что в 3.1 ("Неужели нам снова знакомиться (с вами)?") апостол отказывается от того, чтобы рекомендовать самого себя, тогда как в главах 10-13 он изо всех сил старается рассказать о себе⁴⁷. В стихе 5.12 апостол ясно говорит: "Не снова представляем себя вам". Так как в обоих этих случаях в первом разделе Послания употреблено слово "снова" (*παλιν* /*palin*), вполне возможно, что Павел имеет здесь в виду главы 10-13, посланные ранее. Но стих 3.1 несомненно отражает практику некоторых из этих коринфских противников Павла иметь при себе

рекомендательные письма, которую сам Павел сильно осуждает. И действительно он не видит в этом необходимости, так как сами коринфяне являются его рекомендацией. Ту же мысль мы находим в 5.12. Но в главах 10-13 он обращается к тем, кто продолжает противиться ему и оспаривает его права. К таким людям подход естественно должен быть другим.

Ниже мы увидим, что, хотя эти причины для отнесения глав 10-13 к раннему периоду отношений Павла с коринфянами и могли бы говорить в пользу предложенной гипотезы, они ничего не разъясняют⁴⁸. Существуют два других соображения, которые снижают ее правдоподобность.

Во-первых, чем в таком случае тогда можно объяснить упоминание в 12.18 о прежнем посещении Тита?⁴⁹ Это не могло относиться к тому времени, когда Тит передал "письмо от скорби", потому что это должно было бы произойти до того, как были написаны главы 10-13. Разные попытки считать употребление времени аорист в этом стихе эпистолярным не смогли объяснить вопроса: "Тит воспользовался ли чем от вас?". Более естественным было бы думать, что здесь имеется в виду предыдущее посещение, когда Тит передал "письмо от скорби"⁵⁰. По-видимому он вернулся с известием об улучшении ситуации в Коринфской Церкви, и Павел послал его снова со Вторым Посланием. В таком случае трудно понять, как главы 10-13 могли входить в "письмо от скорби".

Во-вторых, как следует из отрывка 2.1 и далее, причиной "письма от скорби" мог быть поступок какого-то одного человека, однако об этом ничего не говорится в 10-13. Если эти главы входили в "письмо от скорби", то единственным объяснением может быть только то, что об этом человеке было сказано в той части письма, которая теперь утеряна, а это могло произойти либо случайно, либо преднамеренно, так как этот человек еще был жив. Но с таким предположением можно согласиться только в том случае, если все другие попытки найти объяснение ничего не дадут. И, по-видимому, более естественным будет предположить, что все "письмо от скорби", а не самая его длинная часть, было утеряно⁵¹. И отсутствие явного сходства между 2.3 и далее и 10-13 говорит против этой предложенной гипотезы⁵². Кроме того, если бы 10-13 предшествовали 1-9, то несомненно, что в 1-9 было бы какое-то упоминание противников, о которых речь идет в гл. 10-13, но никаких убедительных доказательств этому мы не имеем⁵³.

В заключение надо отметить, что отсутствие рукописных свидетельств в пользу этой гипотезы делает ее весьма неубедительной, хотя и можно согласиться с тем, что уже на ранней стадии эти два письма 10-13 и 1-9, существовавшие в виде фрагментов, были объединены в одно письмо. Для объяснения обратного порядка Кеннеди⁵⁴ высказывает предположение, что редактор писем поставил их в этом порядке потому, что гл. 10 предполагает посещение, а гл. 9 его предсказывает. Моффатт был более откровенным, когда писал, что "здесь, как и всюду в древней литературе, причины такого редактирования непонятны для современного критика"⁵⁵. Но современный критик сам разделяет гипотезу редактирования, и его затруднение объяснить причины вполне понятны. Может быть, именно сами эти трудности являются причинами сомнительности данной теории. Во всяком случае гипотезы, требующие такого сложного редакторского метода, менее убедительны, чем те, которые не требуют его. Данная гипотеза предполагает сохранение двух подлинных посланий, в которых отсутствовали конец одного и начало другого⁵⁶. И только благодаря тому, что эти два разрозненных фрагмента так подошли друг к другу или были так искусно соединены в одно послание, создалось, по крайней мере, впечатление целостности, которая, во всяком случае до XVIII века, не подвергалась сомнению⁵⁷.

3. Утеряно ли теперь "письмо от скорби?"

Если отвергнуть отождествление "письма от скорби" с Первым Посланием и считать недостаточными основания для предположения, что часть его сохранилась в 2 Кор. 10-13, то единственной альтернативой является то, что это послание теперь утеряно.

Несомненно, были и другие письма Павла, которые теперь утеряны (как, например, письмо к Лаодикийцам, Кол. 4.16), и поэтому нет оснований полагать, что сохранилась вся переписка Павла с коринфянами или ее часть. Эта гипотеза более убедительна, чем другие, хотя она и ничего не дает нам для выяснения содержания Послания. Можно предположить, что, так как оно касалось какого-то личного противника апостола, оно не представляло собой общего интереса, чтобы его сохранять.

4. Цель "письма от скорби"

Решение вопроса цели этого письма будет зависеть от точки зрения на его отождествление с 2 Кор. 10-13. Если признать их отождествление, то тогда должно было быть, по крайней мере, две цели. Оно должно было касаться проблемы противника, упомянутого в 2 Кор. 2.5 и далее, и быть написано с особой целью обосновать авторитет апостола, как на это явно указывает обличительная речь в 10-13. Положение Павла было подвергнуто сильному сомнению, так как он отказался от поддержки, как будто бы это было достаточным доказательством того, что он не имел на это права и поэтому не был истинным апостолом. Его соперники могли похвалиться большими заслугами, чем он. Эти обвинения заставили апостола говорить о своих собственных преимуществах, включая и откровения, которые он получил⁵⁸. Некоторые ученые считают, что эта защита была связана с ранее упомянутым противником Павла, который и был главной причиной беспокойства апостола. Но утверждать это мы не можем, и вполне возможно, что этот мятежник, или мятежники, был христианином из евреев.

Если отвергнуть отождествление "письма о скорби" с 2 Кор. 10-13, то его содержание можно предположить только на основании ссылки в 2 Кор. 2.1 и далее и исторической ситуации, к которой оно было обращено. Если оно было следствием "посещения с огорчением", то его целью было объяснение недоразумений, которые вызвали у Павла сильное огорчение и заставили его поспешно уйти из Коринфа. По всей вероятности, он был открыто оскорблен перед всей церковью кем-то, кто не признал его авторитета, так как 2 Кор. 2.10 естественно предполагает самого Павла. Очевидно, коринфяне настолько поддерживали этого оскорбителя Павла, что ему ничего не оставалось как поспешно уйти. "Письмо от скорби", должно быть, было написано от возмущения, и апостол передал его через Тита с трудной миссией уладить ситуацию. С этим предположением можно согласиться только в том случае, если признать, что предыдущее "посещение с огорчением" произошло после Первого Послания к Коринфянам.

Д. Второе Послание к Коринфянам

Главным мотивом этого письма было, очевидно, желание Павла выразить радость по поводу добрых вестей, которые принес ему Тит об улучшении к нему отношения коринфян. Это особенно очевидно из гл. 7. Но некоторые вопросы Павел считал необходимым объяснить. Его изменение планов вызвало обвинение в непостоянстве, что апостол полностью отвергает. Церковь должна пожалеть этого покаявшегося оскорбителя. Апостол должен был показать истинный характер христианского служения, чтобы его собственное отношение было бы совершенно ясным. Обо всем этом речь идет в первой части Послания (главы 1-7). Затем Павел уделяет довольно много места организации сбора подаяний, и можно думать, что читатели не выполнили своего ранее данного

обещания принять участие в этой помощи бедствующим. Поэтому он специально пишет им с целью заставить их приложить больше усилий, чтобы, когда он придет к ним, подаяния уже были собраны. По всей вероятности, Титу нужна была моральная поддержка апостола для осуществления этого сбора подаяний.

О возможной цели заключительной части Послания (гл. 10-13) мы уже говорили выше в связи с "письмом от скорби", и историческая ситуация последнего, очевидно, такая же и в этой части, хотя и в более ограниченном смысле, если считать, что эти главы входили во Второе Послание. Противники Павла, которые теперь в меньшинстве, заставили его защищать себя и обличать их (главы 10-11). В заключение же Павел выражает надежду, что ему не придется употребить строгость к этим людям, когда он снова придет к ним (главы 12-13)⁵⁹.

IV. МЕТОДЫ СОСТАВЛЕНИЯ

Было предпринято много попыток разделить на части эти Послания, чтобы показать метод их составления⁶⁰. И. Вейсс⁶¹ разделяет Первое Послание на три части, отражающие, по его мнению, разные точки зрения и три стадии развития в отношениях Павла с коринфянами. "А": касается идолопоклонства; прелюбодеяния; непокрытия головы женщин и еды. "Б. Г": касается брака; идоложертвенной пищи; отказа Павла от материальной поддержки; духовных даров и воскресения. "Б.2": касается партий; виновных в кровосмешении и беззаконников. Но это требует очень большой работы редактора. По теории Эринга⁶² эта работа не очень сложная, потому что он предлагает две части: "А" включает 1-8; 10.23 - 11.1; 16.1-4; 10-14, а "Б" содержит в себе остальную часть Послания. Гогель⁶³ соединяет Первое и Второе Послания и выделяет шесть разных частей. Но ни одна из этих теорий почти не учитывает исключительно психологических изменений состояния апостола. Многие из предполагаемых противоречий, на которых основываются эти теории, являются результатом того, что Моффатт назвал "прозаическим толкованием". Эринг, например, противопоставляет жесткое отношение к языческим жертвам в 10.1 - 22 либеральному отношению к немощным братьям в гл. 8 и 10.23 - 11.1. Апостол, как видно, не смог разрешить этого противоречия и поэтому изменяет свое отношение в одном и том же Послании. Однако такое предположение не имеет никаких оснований.

Дж. Т. Дин⁶⁴ находит во Втором Послании части четырех писем, но его теория не более убедительна, чем предыдущая⁶⁵. Он выделяет (1) письмо с целью защиты (10-12; 2.14 - 6.13; 7.2-4; 13.1-10); (2) письмо с целью примирения (1 - 2.13; 7.5 - 8.24; 13.11-14); (3) другое письмо (гл.9); (4) отрывок из "прежнего письма" (6.14 - 7.1). Но мог ли Павел объединить защиту и примирение в одном письме? И надо ли нам отделять гл. 9 от гл. 8 только из-за разного впечатления, которое они могут у нас соответственно вызвать? Такие субъективные основания будут вызывать у нас разное впечатление, но для тех, кто по другим причинам рассматривает Послание как единое целое, они не будут убедительными⁶⁶.

Борнкам выделяет несколько писем во Втором Послании, считая 2.14 - 7.4; 8; 9; 10-13 отдельными письмами от остального материала⁶⁷. Он пытается объяснить столь странный метод составителя ссылкой на формальное правило помещать предостережения в конце письма. Это делает апостола защитником братства, что Борнкам считает более поздней тенденцией к идеализации. Однако его теория была подвергнута резкой критике⁶⁸. Тем не менее идея множества писем, и не только во Втором Послании, но и в Первом, получила дальнейшее развитие у Шмитаяса, который находит в Послании не меньше девяти отдельных писем⁶⁹. Но его метод фрагментации неубедителен⁷⁰, потому что он видит в основе обоих писем гностический фон.

Даже если не считать 2 Кор. 6.4 -7.1 частью "прежнего письма", то все же остается неразрешенным вопрос, входил ли этот отрывок с самого начала в Послание. Одни ученые полагают, что это эссеийский фрагмент, который был адаптирован и вставлен в Послание самим Павлом⁷¹, другие считают, что он был вставлен редактором⁷², по мнению третьих, он с самого начала входил в Послание и представлял собой авторское отступление⁷³. Также неразрешенным остается вопрос о 2 Кор. 10-13.

Так, некоторые ученые, хотя и отрицают его отождествление со строгим письмом, тем не менее отделяют его от глав 1-9 и считают, что он был написан по другому поводу⁷⁴. Другие же следуют более традиционной линии рассуждений и видят пропуск в составлении письма между гл. 9 и 10⁷⁵. Вопрос вызывают также главы 8 и 9. Некоторые убеждены, что они были написаны по разным поводам⁷⁶. Что касается других разделов Посланий, то считается, что они не выражают идей Павла⁷⁷, однако теории источников, которые мог использовать Павел, весьма неубедительны⁷⁸.

Может быть прав Рамсей⁷⁹, который считает, что ни Первое, ни Второе Послания не были написаны за один присест, и многое в них указывает на интервалы и паузы в процессе их написания. Так, он видит интервал после глав 4, 6, 8, 10 и 12 и явную кульминацию после глав 1-4, которые написаны в одном эмоциональном тоне. Павел пишет о миссии Тимофея и своем намерении вскоре прийти в Коринф, но в следующем разделе преобладает, по выражению Рамсея, "чувство ужаса", и этот раздел начинается словами "Ибо знаем, что...". После строгого тона в главах 5 и 6 апостол переходит к спокойным рассуждениям в главах 7 и 8, и Рамсей полагает, что некоторые интервалы, возможно и довольно короткие, разделяют написание этих разных разделов. Такого рода гипотезу, конечно же, нельзя ни доказать, ни опровергнуть, но она, по крайней мере, имеет историческую вероятность и может объяснить некоторые явные неясности в двух Посланиях. Она может, например, объяснить повторение ссылки на Вечерю Господню в главах 10 и 11, как и дать самое обоснованное объяснение внезапным изменениям тона во втором Послании.

V. ДАТИРОВКА ПОСЛАНИЙ

Сложный характер исторического фона не позволяет точно датировать эти письма, и особенно Второго Послания. Самой общепризнанной датой написания для первого Послания является весна 57 года, хотя некоторые ученые предлагают более раннюю датировку. Так, например, А. Гарнак предложил 53 г., Дж. А. Т. Робинсон - 55, а В. Рамсей - 56 г. Более важным для переписки с коринфянами является интервал, разделяющий Первое и Второе Послания. Это зависит, главным образом, от смысла фразы "с прошедшего года" (*απο περυσι /apo perysi/*) в 2 Кор. 8.10; 9.2. Очевидно, она предполагает время начала сбора подаяний в Коринфе, организованного Титом (8.6)⁸⁰. Но действительно ли это означает, что между Первым и Вторым Посланием прошел один год? В 1 Кор. 16.1 и далее о сборе подаяний говорится таким образом, что обычно считается, что он еще не начался, хотя тон, в котором о нем говорится, предполагает, что Павел отвечает именно на этот вопрос. Но если Павел впервые говорит о сборе, то это должно означать, что интервал между двумя Посланиями определяется словами "с прошедшего года". Тогда эти слова не обязательно должны указывать на период в один год, так как новый год мог начаться после начала сбора подаяний⁸¹. Македонский новый год начинался 21 сентября и почти в то же время и иудейский, с разницей в несколько дней. Если Павел написал Первое Послание в октябре, то написав "в предшествующем году", он легко мог иметь в виду предшествующую пасху. Тогда Второе Послание должно было быть написано осенью того же года, что и Первое, с перерывом около семи месяцев. Некоторые другие факты также подтверждают возможность такой гипотезы.

Несомненно, что Павел написал Первое Послание незадолго перед Пятидесятницей, так как в 1 Кор. 16.8 он пишет, что намеревается остаться в Ефесе до нее. Самым естественным тогда будет предположить, основываясь на Деян. 20, что на следующую Пятидесятницу Павел был уже в Иерусалиме или, по крайней мере, вскоре после нее (Деян. 20.16). Кроме того, согласно Деян. 20.1-6, Павел провел некоторое время в Македонии после ухода из Ефеса и затем отправился в Грецию и пробыл там три месяца, прежде чем возвратиться в Македонию по дороге в Иерусалим. Это значит, что если не всю, то какую-то часть зимы он провел в Греции, так как на пасху он был в Филиппах (Деян. 20.6). Поэтому он должен был прийти в Коринф около декабря или января. И если Второе Послание было послано в октябре, то это указывает на период только за несколько недель до пасхи перед его приходом, что соответствует предупреждению о его посещении, о котором он писал в своем письме.

Некоторые ученые не согласны с такой схемой, как, например, Дункан⁸², который считает, что Деян. 20.1-3 предполагает две зимы. Он обосновывает это тем, что слишком много путешествий и слишком много работы едва ли можно было осуществить за семь месяцев. Однако "слишком много путешествий и слишком много работы" - это предположение самого Дункана. Так, например, он считает, что Павел провел так мало времени в Македонии во время своего предыдущего посещения, что ему пришлось провести там больше времени, чем это традиционно считается. Но это опять только предположение, так как апостол несомненно распределял свое время в зависимости от нужд церквей, которые он опекал, а его упоминание филиппийцев явно указывает, что они не требовали большого внимания. Дункан также относит к этому же времени дальнейшую евангелизационную работу Павла в Троаде и миссию Тита в Далмации. Но без других подтверждающих данных такую гипотезу едва ли можно принять.

Кеннеди⁸³ также удлиняет интервал между Первым и Вторым Посланием на один год, считая, что Первое Послание было отправлено перед Пятидесятницей до ухода Павла из Ефеса. Хотя это возможно, подробности планов Павла в 1 Кор. 16.3-6 так хорошо соответствуют Деян. 20.1-3, что разделять Послания периодом в один год, во время которого Павел трудился в Ефесе, едва ли приемлемо. Зима, о которой упоминается в 1 Кор. 16.6, скорее всего - следующая зима после написания Послания.

Короткий период дает достаточно времени для еще одного посещения и еще одного письма между Первым и Вторым Посланиями, хотя если Тит отправлял все три письма (что не вызывает никакого сомнения), то времени доставить их у него действительно было очень мало⁸⁴. Возможно, что Павел должен был уйти из Ефеса раньше, чем он предполагал, из-за возникшего там мятежа (Деян. 19.23-41), и если это предположение правильно, то у него оставалось больше времени для посещения Македонии.

СОДЕРЖАНИЕ ПЕРВОГО ПОСЛАНИЯ К КОРИНФИЯМ

I. ПРИВЕТСТВИЕ И БЛАГОДАРЕНИЕ (1.1-9)

Послание написано от имени Павла и Сосфена коринфским верующим и другим, кто призывает имя Христа. Благодарение особенно воздается за духовную благодать этой Церкви и заканчивается заверением, что Бог утвердит их до конца. Это служит прелюдией к его дальнейшим обличениям.

II. БЕСПОРЯДКИ, СТАВШИЕ ИЗВЕСТНЫМИ ПАВЛУ (1.10 - 6.20)

A. Дух разделений (1.10 - 4.21)

В Церкви были группы, которые разделялись по своей приверженности к Павлу, Аполлосу и Кифе и отличались пагубной склонностью к философствованию. Первой заботой Павла является показать вред всякого мудрствования, которое он сопоставляет с проповедью креста, что становится основной темой проповеди Павла (1.17 -2.16). В следующем разделе он рассуждает об истинной природе христианского служения, приводя примеры из земледелия и строительства, и заканчивает тщетностью человеческого самохвальства (3). Но Павел близко к сердцу принимает всякую критику своих методов и противопоставляет себя своим противникам ("Мы безумны Христа ради, а вы мудры" 4.10). Однако он не желает стыдить их, а хочет руководить ими, как духовный отец. Для этого он посылает к ним Тимофея и собирается сам к ним скоро прийти. И он надеется, что тогда ему не придется приходить к ним с жезлом (4.21).

Б. Проблемы нравственного падения (5.1-13; 6.12-20)

1. Случай кровосмешения - серьезный проступок. Блудник должен быть отлучен и предан сатане, чтобы он исправился, так как нравственный грех, подобно старой закваске, должен быть очищен церковью (5.1-8).

2. Прежнее письмо Павла об общении с блудниками было неправильно понято, и он теперь объясняет, что он имел в виду, и подтверждает необходимость изгонять всякого претендующего быть христианином, повинного в распутстве (5.9-13).

3. Нравственное осуждение, однако, должно делать различие между такими объектами, как пища, что является вопросом целесообразности, и такими, как безнравственные акты, что является грехом против Святого Духа (6.12-20).

В. Обращение к языческому суду (6.1-11)

Так как этот вопрос помещен в середине раздела о нравственных грехах, то он должен иметь какую-то связь со случаем кровосмешения. Павел показывает ошибочность тех, кто должен судить мир, когда они обращаются к суду неверующих. Они сами должны судить.

III. ПРОБЛЕМЫ КОРИНФЯН (7.1 -15.58)

А. Сексуальные отношения (7.1-40)

Апостол объясняет, как он понимает христианский подход к сексуальным отношениям, проводя четкую грань между заповедью Господа и своим собственным мнением, которое было обусловлено его временем и обстоятельствами.

Б. Идоложертвенная пища (8.1-11.1)

Перед коринфянами встала проблема, законно ли для христианина есть идоложертвенную пищу. Павел отвечает: (1) что немощный христианин должен руководствоваться принципом совести (гл. 8); (2) что сам он предпочитает свободу, хотя и не настаивает на своих правах, как ясно следует из его отношения к материальной поддержке, а скорее подвергал бы себя воздержанию, подобно подвижникам (гл. 9); (3) что коринфяне, конечно же, должны избегать идолослужения, опасность которого можно показать на примерах из истории Израиля, потому что такое идолослужение несовместимо со святостью Вечери Господней (10.1 -11.1). К изречению "все мне позволительно", отражающему христианскую свободу, Павел добавляет вывод "но не все полезно", указывающий на христианское воздержание.

В. Нарушения в общественном служении (11.2-34)

Здесь было две проблемы, одна из которых касалась поведения и одежды женщин, а другая - Вечери Господней. В первом случае Павел повелевает христианкам уважать социальные обычаи своего времени, несмотря на их вновь обретенную свободу. В последнем случае он разъясняет, что каждый верующий сам должен испытать себя, достоин ли он "вкушать Вечерю Господню", ибо Она священна, а не секулярна, хотя и включает в себе обычную пищу.

Г. Духовные дары (12.1 - 14.40)

Павел сначала описывает разные дары, а затем на примере тела показывает, что все они необходимы для всего тела в целом (гл. 12). Но любовь важнее всех других даров, даже веры и надежды (гл. 13). Однако апостол не против употребления этих даров, но он заявляет, что пророчество - дар, который назидает, гораздо выше непонятных языков, которые этого не делают (14.1-25). Иерархия в Церкви превыше всего, будь то употребление даров или служение женщин (14.26-40).

В. Воскресение (15.1-58)

Главная проблема этой темы заключается в том, является ли воскресение первостепенной доктриной христианства, потому что некоторые заявляли, что не верят в воскресение. Павел начинает с того, что (1) показывает, что отрицать воскресение верующего - это фактически отрицать воскресение Христа, т.е. на деле это означает отрицание христианской веры (15.1-19); (2) утверждает на основании воскресения Христа, что верующий может быть уверен в том, что все покорится ему, и сам он воскреснет (15.20-34); (3) отвечает на вопрос, "в каком теле придут?", ссылаясь на принцип воскресения во всем естественном мире, т.е. что высшие формы жизни восстанут из низших (15.35-50); (4) заканчивает утверждением, что воскресение произойдет при втором пришествии, и на этом основании он призывает коринфян быть твердыми сегодня в деле Господнем (15. 51-58).

IV. ЗАКЛЮЧЕНИЕ (16.1-24)

Павел пишет коринфянам, как организовать сбор подаяний, излагает свои планы на близкое будущее, просит их принять Тимофея, когда он придет к ним, упоминает приход от них Стефана, Фортуната и Ахаика и посылает приветствия христианам и передает анафеме тех, кто не любит Господа. Заканчивает он заверением в своей любви к ним.

СОДЕРЖАНИЕ ВТОРОГО ПОСЛАНИЯ К КОРИНФЯНАМ

I. ПРИВЕТСТВИЕ И БЛАГОДАРЕНИЕ (1.1-11)

После обычного приветствия от себя и Тимофея Павел благодарит читателей за все их утешения во всех его недавних страданиях и просит их содействия и молитв в его служении.

II. СЛУЖЕНИЕ АПОСТОЛА (1.12 - 7.16)

A. Его планы (1.12 - 2.17)

По-видимому, Павла обвиняли в непостоянстве на том основании, что он изменил свои планы, но он оправдывается тем, что сделал это по вине самих коринфян (1.15-2.1). Его отношения с ними были сильно омрачены, но задержка его прихода дала время раскаяться человеку, сильно огорчившего его и нуждающегося сейчас в прощении, что он и просит читателей сделать (2.2-17).

Б. Характер служения (3.1-7.16)

Апостол затем переходит к праву проповедовать Евангелие, так как его собственное право делать это было подвергнуто сомнению.

1. Служение это служит новому завету (гл. 3), который превосходит старый, и так как старый завет был столь славен, что Моисей, его служитель, должен был покрывать свое лицо покрывалом, насколько же более славно служение новому завету. Более того, эта слава гарантируется господством Духа.

2. Служение накладывает огромную ответственность (4.1-15). Хотя оно и имеет божественное происхождение, его служители сравниваются с земными сосудами. Но и в них проявлена жизнь Иисуса.

3. Служение должно выполняться в свете судилища Христова (4.16 - 6.2). Это означает как надежду на вечную славу, так и страх, приведший к вере. Служитель Христов - посланник примирения между человеком и Богом.

4. Павел показывает, что его служение сопряжено со многими трудностями и скорбями (6.3-13). И все же он принимает коринфян с любовью и просит их также принять и его с любовью.

5. Среди них происходит беззаконие (6.14 - 7.1), и он просит своих читателей очиститься от всего нечистого, так как праведность не может сочетаться с беззаконием.

6. Затем Павел описывает свою встречу с Титом в Македонии и пишет, с какой радостью он воспринял весть, которую принес ему Тит (7.2-16). Большое утешение ему принесло известие, что они "опечалились к покаянию".

III. СБОР ПОДАЯНИЙ (8.1 - 9.15)

Коринфяне уже выразили желание участвовать в сборе подаяний для бедствующих в Иерусалиме, но их решение, очевидно, не было осуществлено, и Павел объясняет, чего он ожидает от них. Он напоминает им о бедности Христа и щедрости македонцев, чтобы побудить их к большей активности. Раздел заканчивается проповедью о христианской благотворительности.

IV. ОБОСНОВАНИЕ ПАВЛОМ СВОЕГО АПОСТОЛЬСТВА (10.1 - 13.10)

1. В первой части этого раздела апостол защищает перед теми, кто сомневается в его праве на апостольство. Он, по-видимому, обращается главным образом к своим личным врагам. Они могут противиться его появлению, но он пресечет всякую попытку умалить его авторитет. Он первым начал проповедовать им Евангелие и имеет право хвалиться своей апостольской властью над ними (гл. 10).

2. Затем он обличает своих противников и опровергает обвинения, которые они выдвигают против него. Его апостольство больше их, потому что никто из них не пострадал так за Христа, как он. Кроме того, он может хвалиться тем, что имел неопишуемые откровения. Все это дает ему право утверждать свой авторитет (11.1 -12.13).

3. Он собирается снова прийти в Коринф, но сердце его беспокоит, хотя он и надеется, что ему не придется употреблять строгости к тем, кто продолжает оспаривать его авторитет (12.14-13.10).

V. ЗАКЛЮЧЕНИЕ (13.11-14)

Тон этих последних слов более спокойный, хотя даже здесь Павел просит их исправиться, но последнее благословение такое же, как и в других его письмах.

Примечания

¹ См.: J. Murphy-O'Connor, *St. Paul's Corinth. Texts and Archaeology* (1983). Исследователь представляет полезный сборник упоминаний и описаний Коринфа в античной литературе, а также археологические данные.

² Ср.: W. R. Halliday, *The Pagan Background of early Christianity* (1925); E. M. Blaiklock, *The Christian in Pagan Society* (1956).

³ Ср.: *Tubinger Zeitschrift fur Theologie* 4 (1831), pp. 61 ff., цит. по: W. G. Kummel, *Das Neue Testament* (1958), pp. 158 ff.

⁴ Ср.: E. Bammel, *ThZ* 11 (1955), p. 412. Ср.: D. W. Oostendorp, *Another Jesus: A Gospel of Jewish Christian Superiority in P Corinthians* (1967).

⁵ *Die Gnosis in Korinth. Eine Untersuchung zu den Korintherbriefen* (1956). Рассматривая английский перевод книги Шмитальса (*Gnosticism in Corinth*, 1972), Мак-Рей (G. W. McRae, *Interpretation* 26 (1972), pp. 489-491) подверг критике мнение, изложенное в этой книге, из-за того, что автор не различает "огромной разницы между 1 и 2 Посланием к Коринфянам". Мак-Рей признает наличие гностических тенденций, однако отвергает мнение о том, что оппонентами Павла были гностики.

⁶ См. изложение его взглядов в прим. 40 к предыдущей главе, в разделе IV к следующей главе и в разделе V к главе 14.

⁷ Ср. его работу: *Gnosis and the New Testament* (1968), pp. 51 ff. Ср. также его критику Шмитальса: *SJT* 15 (1962), pp. 324-327. См: Н. J. Schoeps, *Paul*, p. 78. Автор отвергает идею Шмитальса в кратком примечании.

⁸ *Weisheit und Torheit* (1959).

⁹ Ср. критику теории Вилкенса: K. Prumm, *ZkT* 87 (1965), pp. 399-442; 88 (1966), pp. 1-50. Баррет (C. K. Barrett, *BJRL* 46 (1964), pp. 269-297) называет эту теорию чрезмерно упрощенной. Ср. также: N. A. Dahl, "Paul and the Church at Corinth in 1 Cor. i. 10-iv. 21", *Christian History and Interpretation*, 1967, pp. 313-335, который не находит признаков гностицизма у оппонентов ап. Павла.

¹⁰ Например, см.: S. Arai, "Die Gegner des Paulus im 1 Korintherbrief und das Problem der Gnosis", *NTS* 19 (1973), pp. 430-437, который считает, что оппонентами Павла были представители богатой интеллигенции, которых нельзя рассматривать как гностиков в определении Евангелия от Фомы, тем не менее они были склонны к гностическим идеям.

¹¹ Вильсон (R. McL. Wilson, "How Gnostic were the Corinthians?", *NTS* 19 (1972), pp. 65-74) усматривает всего лишь зачатки гностицизма в ситуации, сложившейся в Коринфе. Автор ссылается на мнение А. Д. Нока о том, что прослеживается "гностический образ мышления". Дальнейшее обсуждение проблемы гностицизма в Коринфе см. в следующих работах: M. Winter, *Pneumatiker und Psychiker in Korinth* (1975); B. A. Pearson, *The Pneumatikos-Psychikos terminology in 1 Corinthians. A study in the theology of the Corinthian*

opponents of Paul and its relation to Gnosticism (1973).

¹² Ср.: С. К. Barrett, *op. cit.*

¹³ Ср.: D. Georgi, *Die Gegner des Paulus im 2 Korintherbrief* (1964).

¹⁴ Ср.: W. Bieder, *ThZ* 17 (1961), pp. 319-333, который предполагает также наличие некоторых элементов спиритизма, откуда и происходит упоминание Павлом служителей сатаны (2 Кор. 11.14-15). Кюммель (W. G. Kummel, *DMT*, pp. 285-286) полагает, что основными противниками Павла были гностики, однако автор отвергает мнение о том, что все вопросы Посланий к Коринфянам были вызваны гностической проблемой.

¹⁵ Ср.: W. G. Kummel, *ibid.*, p. 285. Ср.: G. Friedrich, *Festschrift O. Michel* (1963), pp. 181-215. Автор высказывает мнение о том, что оппоненты Павла были экстатиками (*Ekstatiker*). Баррет (С. К. Barrett, *op. cit.*, pp. 1-12) связывает противодействие Павлу с деятельностью ал. Петра. Вильхауэр (P. Vielhauer, "Paulus und die Kerhaspartei in Korinth", *NTS* 21 (1975), pp. 341-352) поддерживает мнение Менсона (T. W. Manson, *Studies in the Gospels and Epistles*, pp. 190 ff., 210 ff.) о том, что указание Павла на единственное основание в 1 Кор. 3.11 является спорным, оно было нацелено против идеи превосходства Петра. Рассматривая 2 Послание к Коринфянам, Баррет (С. К. Barrett, *NTS* 17 (1971), pp. 233-254) идентифицирует оппонентов ал. Павла в этом Послании с незваными гостями из Иерусалима, о которых коринфяне судили с эллинистических позиций. Согласно мнению автора, можно выделить две группы оппонентов - консерваторов (столпы) и либералов (иудеи с неиудейским образом жизни).

¹⁶ Ср.: A. C. Thiselton, "Realized Eschatology at Corinth", *NTS* 24 (1978), pp. 510-526, который обосновывает целенаправленную эсхатологическую концепцию в Послании двумя соображениями - это предположение объясняет различия в содержании между 1 и 2 Посланиями, и описанный в Книге "энтузиазм" носит эсхатологический характер.

¹⁷ См.: E. H. Pagels, "The Mystery of the Resurrection": A Gnostic Reading of 1 Corinthians 15, *JBL* 93 (1974), pp. 276-288. Автор оспаривает мнение о том, что Павел в 1 Кор. 15 преследовал антигностические цели. Она находит поддержку своего мнения в толковании Павла Валентинианом. Однако другой автор (R. A. Horsley, "How can some of you say that there is no resurrection of the dead?" *Spiritual elitism in Corinth*", *Nov. Test.* 20 (1978), pp. 203-231) думает, что коринфяне считали Христа божественной Софией, великой мистагогией (*mystagogue*), и утверждает, что они верили в возможность освобождения от плотской реальности посредством введения себя в особое экзальтированное состояние.

¹⁸ См.: M. E. Thrall, "Super-Apostles, Servants of Christ and Servants of Satan", *JSNT* 6 (1980), pp. 42-57, который доказывает, что речь идет об иерусалимских апостолах. Однако Мак-Клелланд (S. E. McClelland, "Super-Apostles, Servants of Christ, Servants of Satan". A Response, *JSNT* 14 (1982), pp. 82-87) рассматривает это как не более чем отражение тех претензий, которые выдвигали оппоненты Павла.

¹⁹ Ки (D. Kee, "Who were the "Super-Apostles" of 2 Corinthians 10-13?", *Restor Quart* 23 (1980), pp. 65-76) считает, что эти люди были эллинистическими евреями.

²⁰ Так, см.: С. К. Barrett, *Christianity at Corinth*, p. 294. Этому же мнению придерживается другой исследователь: J. Drane, *Paul: Libertine or Legalist?* (1976), p. 106.

²¹ Ср.: A. Plummer, *2 Corinthians* (ICC, 1915), *ad loc.*

²² Ср.: R. P. C. Hanson, *2 Corinthians* (1954), pp. 21-22.

²³ Ср.: J. C. Kurd, Jr, *The Origin of 1 Corinthians* (1965, 1983).

²⁴ Ср. обзор позиции Херда: L. W. Barnard, *CQR* 166 (1965), pp. 516 ff., а также комментарии Баррета: С. К. Barrett, *The First Epistle to the Corinthians* (1968), pp. 6-8.

²⁵ Так, см.: J. A. Fitzmyer, *CBQ* 23 (1961), pp. 271-280; ср.: *idem*, in *Essays on the Semitic Background of the New Testament* (1974), pp. 205-217. Другой ученый (J. Gniska, "2 Cor. 6:14-17 in the light of the Qumran Texts and the Testaments of the twelve Patriarchs", in *Paul and Qumran* (ed. J. Murphy-O'Connor, 1968), pp. 48-68), который также приходит к подобному заключению, считает этот отрывок христианским увещанием в ессенской традиции. Он усматривает в использовании слова *πιστος* (верный) в 2 Кор. 6.15

свидетельство в пользу того, что оно относится к позднейшей вставке, не связанной с Павлом. Ср. также: K. C. Kuhn, RB 61 (1954), p. 203. Колланж в своем исследовании 2 Кор. 6.14-7.4 (J.-F. Collange, *Enigmes de la deuxième épître de Paul aux Corinthiens*, 1972) трактует этот раздел как фрагмент полемики между христианами и иудеями (p. 319). Мартин (R. P. Martin, *2 Corinthians* (1986), pp. xl-lii), признавая наличие ессенского источника, лежащего в основе этого отрывка, полагает, что Павел сам поместил его во 2 Послание к Коринфянам. См. также: J. J. Gunther, *St. Paul's Opponents and their Background* (1973), pp. 305-313. Автор считает, что язык отрывка настолько совпадает с языком кумранских текстов, Заветов и празднеств, что его автор должен был быть христианином, погруженным в кумранскую среду.

²⁶ Ср.: N. A. Dahl, "Der Epheserbrief und der verlorene erste Brief des Paulus an die Korinther", in Abraham unser Vater (ed. O. Betz, M. Hengel, P. Schmidt, 1963), pp. 65-77. Даль связывает это с Ефес. 5.5-11.

²⁷ Брюс (F. F. Bruce, *1 and 2 Corinthians* (1971), pp. 23-24) предполагает, что некоторые вопросы, поставленные перед Павлом коринфянами, возникли на основе предыдущего Послания Павла.

²⁸ См.: R. A. Horsley, "Consciousness and Freedom among the Corinthians: 1 Corinthians BIO", CBQ 40 (1978), pp. 574-589. Автор утверждает, что коринфяне подходили к вопросу об идоложертвенной пище, исходя из точки зрения разных уровней совести, а не из моральных соображений, как это делает Павел.

²⁹ Кроме того, предполагается, что после первого посещения Павел собирался нанести второй визит, который не состоялся (см. критику этой точки зрения со стороны Кеннеди: J. H. Kennedy, *The Second and Third Epistles of St. Paul to the Corinthians*, 1900, pp. 6 ff.). Кеннеди не усматривает намерения Павла посетить церковь в стихах 2 Кор. 13.1 и далее, а также 12.14 и далее. Зикенбергер (J. Sickenberger, *Die beiden Briefe des hi. Paulus an die Kor. und Rom.* (1932), pp. 158, 163) придерживается мнения о том, что Павел изменил свои планы в соответствии с изменившимися обстоятельствами (ср. критику: Meinertz, *Einleitung in das Neue Testament*, 1950, p. 102 f).

³⁰ Наиболее ранние толкователи этих слов считали, что грамматика подразумевает скорее намерение, чем посещение, основываясь на слове ετοίμως /etoimos/ в 2 Кор. 12.14. Однако возникает проблема со словами "второй раз" в 13.2, которые не могут быть истолкованы, как намерение посетить, и которые, несмотря на это, должны пониматься в свете этой гипотезы как гипотетический визит (например, "как если бы я присутствовал второй раз").

³¹ Баур (F. C. Baur, *The Apostle of Jesus Christ* (1876), pp. 302 ff.) придерживается мнения о том, что все Послание было призвано снять с ал. Павла обвинение в непостоянстве, и, следовательно, он упоминает трехкратное намерение не для того, чтобы показать свою ненадежность, а как раз наоборот. Автор приводит три доказательства в пользу своей точки зрения. Однако мало кто из современных ученых придерживается подобного подхода.

³² См.: Feine-Behm, *Einleitung* (1956, p. 158). Автору представляется, что, исходя из 1 Послания, нет такой напряженной ситуации, которая бы требовала "посещения с огорчением". Конечно, нет сомнений в том, что ал. Павлу необходимо было прибегнуть к апостольскому авторитету. Ср.: Ktimmel, INT, p. 282.

³³ Дункан предполагает, что по прибытии в Троаду Павел провел там значительное время, так как во время предыдущего визита он не имел такой возможности благовествовать (ср. 2 Кор. 2.12). После пребывания в Троаде апостол нанес мимолетный визит в Коринф. Однако все это заняло 18 месяцев - период между 1 и 2 Посланиями к Коринфянам (см. рассмотрение проблемы датировок в разделе V данной главы): Duncan, *St. Paul's Ephesian Ministry*, 1929, pp. 327 ff. Менсон (T. W. Manson, *BJRL* 26 (1942), pp. 327 ff.) предлагает следующий маршрут ап. Павла: Коринф ("посещение с огорчением"), Македония, Троада, Македония.

³⁴ Пламмер (A. Plummet, *2 Corinthians*, p. xxviii) цитирует в поддержку подобного

отождествления Альфорда, Бернарда, Денни, Майера, Б. Вейсса и Т. Цана (Alford, Bernard, Denney, Meyer, B. Weiss and Zahn). Тем не менее мнение о том, что предыдущее Послание представляет собой 1 Кор., поддерживается некоторыми учеными. Ср.: F. Young and D. F. Ford, *Meaning and Truth in 2 Corinthians* (1987), p. 53, которые отвергают идею утраченного Послания между 1 и 2 Посланиями к Коринфянам.

³⁵ Ср.: Plummer, *op. cit.*, p. xxviii. Автор приводит мнения наиболее авторитетных исследователей в поддержку данной теории до 1915 г. После 1915 г. ср. особ.: R. H. Strachan, *The Second Epistle to the Corinthians* (1935). Гипотеза о том, что отрывок 2 Кор. 10-13 представлял собой часть "строгого" письма, подверглась резкой критике в статье: A. M. G. Stephenson, in *The Authorship and Integrity of the New Testament* (SPCK Collections 4, 1965), pp. 82-97. Противоположное мнение см.: G. Bornkamm, *ibid.*, pp. 73-81 (перепечатано с NTS 8 (1962), pp. 258-264). См.: R. Batey, *JBL* 84 (1965), pp. 139-146, который также возражает против помещения 2 Кор. 10-13 до 2 Кор. 1-9. Он предлагает следующее развитие взаимоотношений Павла и коринфян: 1. Первый визит в 50-51 гг.; 2. Пребывание в Азии (в синод, пер. - Азии) с лета 52 г. по осень 54 г., где были написаны "предварительное письмо" и 1 Послание к Коринфянам; 3. "Строгое" письмо, посланное через Тита, а не с посещением с огорчением Павла; 4. Евангелие принято, и Тит послан с 2 Кор. 1-9 (ноябрь 54); 5. Зима в Коринфе; 6. Возвращение в Македонию, где были написаны главы 2 Кор. 10-13 (весна 55 г.); 7. Павел отбывает в Иерусалим, не посетив третий раз Коринф. Баррет (C. K. Barrett, *Neotestamentica et Semitica*, ed. E. E. Ellis and M. Wilcox, 1969, pp. 1-14) предлагает сходную теорию о том, что отрывок 2 Кор. 10-13 был написан после 2 Кор. 1-9 вслед за плохими известиями из Коринфа, полученными от Тита.

³⁶ *Der Vier-Capitelbrief des Paulus an die Korinther* (1870).

³⁷ Кеннеди (J. H. Kennedy, *The Second and Third Epistles to the Corinthians*, 1900) отмечает не только резкое изменение тона, но также и заметную разницу в синтаксисе, разделяющую две части (ср.: pp. 94 ff.). Бетц (H. D. Betz, *2 Corinthians 8 and 9* (1985), p. 13) считает, что наилучшее обсуждение комплекса проблем написания 2 Послания к Коринфянам представлено у Кеннеди.

³⁸ Ср.: R. A. Knox, *A New Testament Commentary for English Readers*, vol. P (1954), p. 175. Нокс предполагает, что главы 7-9 гораздо резительнее отличаются от остального Послания, чем главы 10-13 от Рим. 1-9. По Р. Нокса мнению, большая часть Послания отражает разочарование автора, и только центральная часть (гл. 7-9) - уверенность. Таскер (R. V. G. Tasker, *2 Corinthians* (1958), pp. 32 f.) думает, что строгость глав 10-13 наигранна для того, чтобы сгладить очевидную остроту отрывка.

³⁹ Ср.: Moffatt, *ILNT*, pp. 119 ff. Ср. также: Peake, *Critical Introduction to the New Testament* (1909), pp. 36-37. Последний автор видит в этом непреодолимую трудность. Но см. дальнейшее рассмотрение проблем глав 10-13 в следующем разделе данной главы.

⁴⁰ Нельзя допускать, что этот подход был нацелен на выделение неблагоприятного меньшинства (ср.: T. Henshaw, *New Testament Literature*, p. 244), так как всякий раз, когда возникала необходимость в увещании подобных меньшинств, Павел вынужден был прибегать к своей власти и авторитету. С другой стороны, более строгий тон глав 10-13 был предназначен для всей общины, включая даже тех, кто принял апостольскую точку зрения, во избежание того, чтобы они вновь подвергли сомнению апостольский авторитет (ср.: R. V. G. Tasker, *2 Corinthians*, 1958, p. 32). Необходимо отметить, что стих 10.2 проясняет цель последующих глав, обращенных к "некоторым", выделяющим себя из остальной общины, как единого целого (ср. также стих 12). Более современный автор (F. Fisher, *1 and 2 Corinthians* (1975), pp. 271-273) отстаивает мнение о существовании упорствующего меньшинства.

⁴¹ См.: R. Heard, *INT*, p. 192. Автор обращает внимание на то, что во многих других Посланиях ап. Павел решительно противопоставляет оппонентам свой личный авторитет (Например, 1 Кор. 4.14-21; Гал. 6.12-17; 2 Фес. 3.6-15; 2 Тим. 4.14-18).

⁴² Мунк (Munck, *op. cit.*, pp. 171 f.) придерживается мнения о том, что отрывок 10-13 был

написан позже, чем гл. 1-9, хотя и признает, что интервал между ними должен был быть настолько коротким, чтобы они потом рассматривались как части одного письма. Автор полагает, что гл. 1-7 относятся ко времени до прибытия иудейских "апостолов" в Коринф, упомянутых в гл. 10-13, о чем Павел узнал позже. Кроме того, Мунк считает, что оппонентами Павла были не иудейские апостолы, а сами коринфяне. Его мнение о том, что гл. 10-13 написаны позже, не отличается новизной, до него эту концепцию выдвигали Дрешер, Кренкель и Вебер (Drescher, Krenkel and Weber), ср. критику Пламмера: Plummer, *op. cit.*, pp. xxviii, xxix.

⁴³ Die Briefe des Apostels Paulus an die Korinther (1933), *ad loc.*; ср. критику Моффатта: Moffatt, ILNT, p. 123. Идея о том, что разрыв между стихами 9.15 и 10.1 объясняется перерывом диктовки, получила свою поддержку в работе: E. Stange, "Diktierpausen in den Paulus-briefen", ZNTW (1917-18), pp. 109-117.

⁴⁴ Кеннеди (J. H. Kennedy, *op. cit.*, p. 135) придает большое значение этой аргументации, обходящейся без традиционного представления о единстве 2 Послания к Коринфянам. Ср. также: K. Lake, *The Earlier Epistles of St. Paul* (1927), pp. 159 ff. Ср.: Batey, *op. cit.*, который выступает против сопоставления 2 Кор. 10-13 с 2 Кор. 1-9. Автор утверждает, что последний отрывок также хорошо сочетается с местами из 1 Послания к Коринфянам.

⁴⁵ Ср. мнение о том, что все 2 Послание служит цепям обещанного посещения: A. Menzies, *The Second Epistle of the Apostle Paul to the Corinthians*, 1912, pp. xxxvii-xlii).

⁴⁶ В противовес этой гипотезе можно привести другое исследование, которое заключается в противоречивости того, что стихи 12.14 и 13.1 (где упоминается "третий визит") предваряют стих 1.15, где Павел объясняет, почему он не смог нанести второй визит (ср.: W. M. Ramsay, *Exp.* 6.3, p. 240). Более веским представляется предположение Кеннеди о том, что если гл. 10-13 отделить от 2 Послания, то составные гл. 8-9 должны заканчиваться так же, как и 1 Послание к Коринфянам (J. H. Kennedy, *op. cit.*, p. 136). Однако далеко не обязательно оба Послания должны оканчиваться одинаково.

⁴⁷ См.: R. H. Strachan, *The Second Epistle to the Corinthians* (1935), p. XX. Автор выражает это противоречие более ярко: "Если последние четыре главы были написаны по тому же поводу, что и остальное Послание, то ал. Павел полностью опровергает свое утверждение в 2 Кор. 3.1-3".

⁴⁸ См.: V. P. Furnish, *2 Corinthians* (1984), p. 37. Исследователь, несмотря на тщательное рассмотрение этой гипотезы, отвергает мнение о том, что гл. 2 Кор. 10-13 представляют собой скорбное письмо.

⁴⁹ См.: A. Menzies, *op. cit.*, *ad loc.* Автор полагает, что это утверждение не может стоять до стиха 8.6, где представляются посланцы, включая Тита. Таскер (R. V. G. Tasker, *op. cit.*, p. 35) считает это убедительным доказательством единства Послания. Другой автор (W. H. Bates, NTS 12 (1965), pp. 56-69) также не склонен считать отрывок 2 Кор. 10-13 отдельным от остальной части Послания, он придает особое значение отрывку о Тите. Бейтс трактует гл. 10-13 как краткое изложение гл. 1-9, утверждая, что настроение обеих частей Послания скорее осуждающее, чем примирительное. Основательную поддержку единства см.: V. E. Hughes, *Paul's Second Epistle to the Corinthians* (1962), pp. xxi ff.

⁵⁰ См.: L. P. Pherigo, "Paul and the Corinthian Church", JBL 68 (1949), pp. 341-350. Автор преодолевает эту трудность отвержением идеи о том, что отрывок 2 Кор. 10-13 представляет собой "скорбное письмо", хотя и придерживается теории его отделенности. Фактически он допускает большой временной интервал между двумя частями, относя вторую часть к периоду после освобождения Павла от заточения в Риме.

⁵¹ Ср.: M. Dibelius - W. G. Kummel, *Paul* (1953), p. 95; J. Munck, *Paul and the Salvation of Mankind* (1959), p. 170.

⁵² Современный сторонник отождествления 2 Кор. 10-13 со строгим письмом (F. Watson, "2 Corinthians x-xiii and Paul's Painful Letter", JTS n.s. 35 (1984), pp. 324-326) пытается восстановить недостающее звено.

⁵³ Ср.: Munck, *op. cit.*, p. 171.

⁵⁴ The Second and Third Epistles to the Corinthians, pp. 79 ff.

⁵⁵ ILNT, p. 122. Ср.: Kummel, INT, pp. 203 f, который рассматривает серьезные трудности, с которыми сталкивается теория компиляций. Кюммель имел ввиду статью В. Михаэлиса: W. Michaelis, "Teilungshypothesen bei Paulusbriefen", ThZ 14 (1958), pp. 321 ff.

⁵⁶ Tasker (R. V. G. Tasker, op. cit., pp. 32-33) подвергает сомнению характер гл. 10-13, как "скорбного письма". Он считает, что в этом тексте скорее всего звучит твердое, но доброжелательное предостережение со стороны апостола.

⁵⁷ Трудно установить точную дату, когда Послания были записаны в форме кодекса, по всей вероятности это произошло в I веке, ср. статью: С. Н. Roberts, "The Codex" in The Proceedings of the British Academy 32 (1954). Как и случае с изданиями законов с их организованной структурой и планом, форма кодекса предохраняла манускрипты от вставок и искажений при переписке в гораздо большей степени, чем форма свитков. С другой стороны, начало и конец свитка, вероятно был очень уязвим. Кеннеди (J. Н. Kennedy, op. cit., pp. 153 ff.) предполагает, что посланники Климента, отправленные в Коринф с его письмом, предъявили два поврежденных послания, которые были затем соединены и опубликованы, как единое целое. Новая копия, таким образом, включала обе части. Другой автор (R. Н. Strachan, The Second Epistle to the Corinthians, pp. xx-xxii) довольствуется теорией редакций при переписке, которая была призвана привести в надлежащий вид начало и конец фрагментов для удобства чтения. Хенсон (R. Р. С. Hanson, 2 Corinthians, 1954, pp. 21-22) полагает, что три части 2 Послания к Коринфянам были свернуты в один свиток, и когда они были отредактированы до их современного вида, в гл. 1-9 был включен маленький фрагмент 6.14-7.1. Однако подобная вставка могла быть сделана только в цельный свиток, так как гл. 10-13 скорее всего относятся к концу, чем к началу текста, ввиду того, что гл. 1 начинается с приветствия (1.1). Иными словами говоря, в одном случае редактор руководствуется здравым смыслом, а в другом - иными соображениями. Более правдоподобной выглядит идея единства Послания. Однако дальнейшие дискуссии на этот счет см. в следующем разделе.

⁵⁸ Бетц (H. D. Betz, Der Apostel Paulus und die sokratic Tradition, 1972) развивает идею о том, что отрывок 2 Кор. 10-13 представляет собой апологию.

⁵⁹ См.: С. J. A. Hickling, "Is the Second Epistle to the Corinthians a Source for Early Church History?", ZNTW 66 (1975), pp. 284-287, который считает, что 2 Послание нацелено не на опровержение лжеучений, а на поддержку репутации Павла. Автор предостерегает против неоправданной трактовки слов Павла как острой полемики.

⁶⁰ Доброкачественный обзор подобных теорий см. в работах: V. Р. Furnish, 2 Corinthians (1984), pp. 30-54; H. D. Betz, 2 Corinthians 8 and 9 (1985), pp. 3-36.

⁶¹ History of Primitive Christianity (англ. пер. 1937), i, pp. 340 f.

⁶² La premiere Epitre de St. Paul aux Corinthiens. После получения информации от домашних Хлоиных и по просьбе самих коринфян Павел отправил письмо "А", а позже, обеспокоенный тревожными известиями, апостол послал письмо "Б".

⁶³ Introduction au Nouveau Testament, IV, 2, pp. 74-86. См. также: E. В. Allo, 2 Corinthians (1937), pp. liv-lvi, где рассматриваются теории компиляции Хагге (Hagge, 1876), Лиско (Lisco, 1896), Фельтера (V6lter, 1905), Клемена (Clemen, 1894 и 1907), Гальмеля (Halmel, 1894-1909), И. Вейсса (J. Weiss, 1917), Луази (Loisy, 1922), Виндиша (Windisch, 1924) и Гогеля (Goguel, 1926). Примечательны серьезные разногласия между ними. См.: D. W. Riddle and H. Hutson, New Testament Life and Literature (1946). Авторы трактуют гл. 1 Кор. 9 как отдельную от остальной части Послания и считают ее фрагментом письма, написанного между 1 Посланием и письмом, включавшим 2 Кор. 10-13 (pp. 132-135).

⁶⁴ St. Paul and Corinth (1947), pp. 40 ff.

⁶⁵ Еще раньше Моффатт (Moffatt, ILNT, 1918, p. 128) отвергал идею несоответствия между 8.24 и 9.1. Он считал единство описываемой ситуации в главах 8 и 9 настолько очевидным, что их нельзя разделять. Таким же образом можно прокомментировать отделение фрагмента 2.14-7.4, предложенное Миттоном (C. L. Mitton, The Formation of the

Pauline Corpus of Letters, 1955, p. 26), который считает этот факт почти определенным на том основании, что стих 7.5 возобновляет прерванное повествование. Весь отрывок (2.14-7.4) является неразрывной частью аргументации ап. Павла, в нем внимание Павла приковывает слава служения. Ср. комментарии к утверждениям Миттона: R. V. G. Tasker, *op. cit.*, p. 29. См.: J. Hering, *La deuxième Epître de St. Paul aux Corinthiens* (1958), pp. 12-13. Автор находит теорию "скорбного письма" (гл. 10-13) весьма правдоподобной и полагает, что гл. 9 представляла собой также отдельное письмо, посланное через Тита в Коринф раньше глав 1-8.

⁶⁶ Ср. исследование связи отрывка 2 Кор. 2.14-17 с его контекстом: T. W. Manson, *Studia Paulina* (1953), pp. 155-162 (edited by van Unnik).

⁶⁷ NTS 8 (1962), pp. 258-264. Взглядов Борнкама придерживался Георги: D. Georgi, *Die Gegner des Paulus im 2 Korintherbrief* (1965). Эти же идеи развивал Колланж: J.-F. Collange, *Enigmes* 1972.

⁶⁸ Против мнения Борнкама ср.: Kummel, INT, p. 214; R. H. Fuller, ШТ, pp. 48 ff. Ср.: J. Harrison, ET 77 (1966), pp. 285 f., который предполагает, что 2 Кор. 1.1-4.21 образует единство с 2 Кор. 10-13. Ср. также: A. Q. Morton, ET 78 (1967), p. 119. Исследователь устанавливает местонахождение тех или иных отрывков в 1 или 2 Послании к Коринфянам на основании днаины предложений.

⁶⁹ W. Schmithals, "Die Korintherbriefe als Briefsammlung", ZNTW 64 (1973), pp. 263-288. Он предлагает следующую схему: A. 1. 11:2-34; B. 1. 6:1-11 + 2. 6:14-7:1 + 1. 6:12-20 + 9:24-10:22+15:1-58+16:13-24; C. 1. 5:1-18 + 7:1-8:13 + 9:19-22 + 10:23-11:1 + 12:1-31a + 14:1c-40 + 12:31b-13:13 + 16:1-12; D. 1. 1:1-4:21; E. 2. 2:14-6:2; F. 1. 9:1-18 + 2. 6:3-13 + 7:2^; G. 2. 10:1-13:13; H. 2. 9:1-15; 1.2. 1:1-2:13 + 7:5 + 8:24.

⁷⁰ Это предположение подверглось резкой критике: G. W. McRae, *Interpretation* 26 (1972), pp. 489-491, не только из-за употребления термина гностический, что само по себе уязвимо для критики, но также и из-за его посягательств на единство 1 Послания к Коринфянам, которое автор упорно отстаивает. См.: K. E. Bailey, "The Structure of I Corinthians and Paul's Theological Method with Special Reference to 4.17", *Nov. Test.* 25 (1983), pp. 152-181, который считает, что Первое Послание к Коринфянам состоит из пяти эссе: 1.5-4.16; 4.17-7.40; 8.1-11.1; 11.2-14.40; 15.1-58.

⁷¹ Ср.: R. P. Martin, *2 Corinthians* (1986), pp. xl-lii. Он предполагает, что этот фрагмент был необоснованно приписан 2 посланию к Коринфянам.

⁷² Ср.: J. Fitzmyer, "Qumran and the Interpolated Paragraph in 2 Cor. 6:14-7:1", in *Essays on the Semitic Background of the New Testament* (1974), pp. 205-217. Ср. также: V. P. Furnish, *2 Corinthians* (1984), p. 35, который не признает за Павлом авторства этого отрывка, а считает, что он был вставлен поздним редактором. Сходную точку зрения см.: J.-F. Collange, *op. cit.* Бетц (H. D. Betz, "2 Cor. 6:14-7:1. All Anti-Pauline Fragment?", *JBL* 92 (1973), pp. 88-108), исходя из Послания к Галатам, приходит к выводу, что взгляды ап. Павла диаметрально противоположны тому, что отстаивается в этом отрывке. Ср. также: N. A. Dahl, "A Fragment and its context: 2 Cor. 6:14-7:1", in *Studies in Paul* (1977), pp. 62-69.

⁷³ Ср.: F. F. Bruce, *1 and 2 Corinthians* (1971), pp. 23-24; M. E. Thrall, "The Problem of P Cor. vi:14-vii:1 in some recent discussion", *NTS* 23 (1977), pp. 132-148; G. D. Fee, *P Corinthians vi:14-vii:1 and food offered to idols*, *NTS* 23 (1977), pp. 140-161; J. Lambrecht, "The Fragment 2 Cor. VI.14 - Vn.1. A plea for its Authenticity", in *Miscellanea Neotestamentica I* (ed. T. Baada, A. F. J. Klijn, W. C. van Unnik, 1978), pp. 143-161.

⁷⁴ Ср.: R. Bultmann, *The Second Letter to the Corinthians* (англ. пер. 1985), p. 18. Автор рассматривает гл. 10-13 вместе с гл. 9 как отдельное письмо. Ср. также: R. Jewett, "The Redaction of 1 Corinthians and the trajectory of the Paulin School", *Journal of the American Academy of Religion* 44 (1978), pp. 389-444, который помещает гл. 9 после глав 10-13, считая их современную последовательность в Послании ошибкой редактора.

⁷⁵ Ср.: Bruce, *op. cit.*, p. 170, который считает, что вторая часть представляла собой отправленное письмо. Мартин (Martin, *op. cit.*) полагает, что отрывок 2 Кор. 10-13

является отдельным письмом, и усматривает несоответствие в композиции всего Послания.

⁷⁶ Ср.: Н. Д. Betz, *2 Corinthians 8 and 9* (1985), который считает, что местом назначения гл. 8 был Коринф, а гл. 9 - Ахайя.

⁷⁷ См.: V. P. Branick, "Source and Redaction Analysis of 1 Corinthians 1-3", *JBL* 101 (1982), pp. 251-268, который усматривает в исследованном отрывке (1 Кор. 1-3) проповедь, не предназначенную первоначально для отправки в Коринф, на том основании, что на всем протяжении отрывка встречаются свободные хиазмы (инверсии, характерные для устной речи - прим. перев.). Таким образом, этот раздел не может служить источником для воссоздания ситуации в коринфской церкви. Уолкер (W. O. Walker, Jr., "1 Corinthians 11:2-16 and Paul's Views Regarding Women", *JBL* 94 (1975), pp. 94-110) оспаривает авторство Павла для отрывка 1 Кор. 11.2-16. Однако Мерфи-О'Коннор (J. Murphy-O'Connor, "The Non-Pauline Character of 1 Corinthians 11:2-16", *JBL* 95 (1976), pp. 615-621) опровергает аргументы Уолкера. Ср. исследование этого отрывка в работе: N. A. Dahl, "Literary Integrity of 2 Cor. 1-9", in *Studies on Paul* (1977), pp. 38-39. См. также эссе Баррета (С. К. Barrett) по Титу и гл. 2 Кор. 1-9 в *Essays on Paul* (1982), pp. 118-129.

⁷⁸ В числе тех, кто принимает единство 2 Послания к Коринфянам, см.: Kummel, ЮТ, pp. 287 ff; F. Young and D. F. Ford, *Meaning and Truth in 2 Corinthians* (1987); F. Fisher, *1 and 2 Corinthians* (1975). Обоснование единства всего Послания см.: N. Hydahl, *ZNTW* 64 (1973), pp. 289-306.

⁷⁹ *Expositor*, VI, iii.

⁸⁰ См.: L. P. Pherigo, *JBL* 68 (1949), p. 343, где приводится интересное предположение о том, что более раннее указание на систему сборов было включено в предыдущее послание, упомянутое в 1 Кор. 5.9.

⁸¹ Ср.: W. Michaelis, *Einleitung*, p. 181.

⁸² *St. Paul's Ephesian Ministry* (1929), pp. 218 ff.

⁸³ *The Second and Third Epistles of St. Paul to the Corinthians* (1900).

⁸⁴ Ср: A. Robertson, *HDB* vol. I, p. 495.

Глава 11. Послание к Галатам

I. МЕСТО НАЗНАЧЕНИЯ ПОСЛАНИЯ

Из самого Послания ясно следует, что его читателями были галаты (1.1), которые объединялись понятием "Церкви Галатийские" (1.2). Однако много споров вызывает вопрос, кто были указанные галаты. Традиционное мнение никогда не вызывало сомнения. Географическая область Галатия занимала северную часть римской провинции Галатии, и до XIX все комментаторы считали, что Павел основал церкви в северной области и что это Послание адресовалось группе общин в этой области. Подобная евангелизационная деятельность скорее всего имела место во время второго миссионерского путешествия Павла, после того как Святой Дух запретил ему проповедовать Евангелие в Азии (Деян. 16.6). Если верно, что ап. Павел основал Галатийские церкви, то это Послание не могло быть написано до того, как Павел отправился в свое третье миссионерское путешествие¹.

Эта точка зрения получила название северо-галатийской теории. Но провинция, которая называлась Галатия, занимала гораздо большую площадь и включала в себя географическую область не только на севере, но и такие географические области, как Ликаония, Писидия и часть Фригии. И согласно другой теории, известной под названием южно-галатийской теории, все эти области назывались Галатией. Мы изложим основные аргументы каждой из этих теорий.

А. Северо-галатийская теория

1. Популярное употребление термина "галаты"

В области Северная Галатия изначально жили фригийцы, но вскоре она была покорена галлами, которые к концу III в. до Р.Х. поселились в трех городах центральных горных районов: Анкире, Пессинунте и Тавии. Эти галлы и дали название области, в которой они поселились, и отсюда пошло название "галаты"².

2. Обычная практика Луки

Он употребляет термины Памфилия (Деян. 13.13), Писидия (Деян. 13.14) и Ликания (Деян. 14.6), все из которых являются географическими названиями областей, и поэтому когда в Деян. 16.6 он говорит, что Павел и его спутники прошли через Фригию и Галатийскую страну, он несомненно предполагал под этими терминами географические названия. Тогда это означает, что речь идет о Северной Галатии.

3. Южно-галатийские города в описании Луки

Когда он говорит об Антиохии, он добавляет слово "Писидийская" (Деян. 13.14), тогда как Листру и Дервию он называет Ликаонскими городами (Деян. 14.6). Это говорит о том, что он предпочитает употреблять названия географической области, а не римской провинции, которая называлась "Галатией" и охватывала гораздо больший район, чем географическую область. Лука же не применяет это название ко всему району.

4. Значение Деян. 16.6

Сторонники северо-галатийской теории ставят большой акцент на том, что эти слова могут предполагать только то, что Павел и его спутники прошли через Фригию и

Галатийскую страну. А это значит, что последняя не могла быть названием провинции, так как она включала в себя упомянутую выше область Фригию.

5. Значение Деян. 18.23

Здесь описывается миссионерская деятельность Павла после того, как он провел некоторое время в Антиохии перед тем, как отправиться в свое третье миссионерское путешествие. По мнению Дж. Лайтфута, эти слова надо понимать в том же смысле, что и такие же слова в 16.6, и тогда это значит, что Павел должен был посетить северную географическую область в начале своего путешествия. Если согласиться с таким толкованием этих двух отрывков, то это значит, что Деяния упоминают два посещения апостола северного района, в котором он основал церкви.

6. Характеристика жителей

Лайтфут³ придает большое значение тому факту, что характерные черты читателей в Послании почти точно такие же, как и галлов. Они склонны к пьянству, скупости, раздорам, хвастливости, гневливости, импульсивности и прелюбодеянию. По мнению Лайтфута, галлы были известны своим прелюбодеянием, и поэтому он считает читателей Послания потомками тех галлов, которые осели в Северной Галатии. Несомненно, что здесь Лайтфут преувеличивает, так как такие характеристики носят столь общий характер, что едва ли их можно приписывать только одной какой-то этнической группе. Кроме того, в этих общинах галлы составляли только часть, и здесь не учитываются фригийцы и другие народы, которые перемешались с галлами.

7. Передвижения Павла после ухода из Иконки (Деян. 16.6 и далее)

По мнению Моффатта⁴, выражение Луки "проходя же" (διηλθον /dielthon/), взятое вместе с употреблением такого же слова в 18.3, означает не просто "проходить" а "проходить проповедуя". Такая точка зрения поддерживает мнение, что ал. Павел основал Церкви в северной области. Кроме того, запрет Святого Духа проповедовать в Азии, когда он уже был в Ликаонии, не оставлял ему никакой другой альтернативы, как только пойти на север. Моффатт справедливо ссылается на Чейза, который говорит, что южно-галатийская теория "потерпела крушение", натолкнувшись на "скалу греческой грамматики"⁵. Здесь необходимо отметить, что Деян. 16.6 предполагает, что после запрета проповедовать в Азии Павел и его спутники прошли через Фригию и Галатию.

Эти доводы в пользу традиционного взгляда позволили некоторым ученым сделать вывод, что Павел писал жителям северной области. Но теперь это мнение подвергается сильной критике в пользу южно-галатийской теории.

Б. Южно-галатийская теория.

Начиная с XIX века, эту теорию разделяют многие ученые. Сэр Вильям Рамсей⁶ был первым, кто изложил ее в самой доступной и понятной форме. Главные ее положения, которые привели к широкому отвержению традиционного взгляда, мы кратко здесь изложим.

1. Другое толкование Деян. 16.6 и 18.23

По мнению Рамсея Деян. 16.6 предполагает фригийско-галатийскую область, т.е. часть римской провинции Галатии, населенной фригийцами и известной под графическим

названием Фригия. Поэтому термин "Фригия" (Φρυγίαν /Phrygian/) надо рассматривать как прилагательное, против чего сильно возражает Моффатт⁷. Кроме того, "Фригия" в Деян. 18.23 по Рамсею - это области в провинции Галатии и часть Фригии, граничащей с провинцией Асией. Тогда это значит, что Павел никогда не ходил в Северную Галатию. Но не все сторонники южно-галатийской теории согласны с этим выводом Рамсея. Лейк считает, что эти фразы предполагают область, которую населяли частично фригийско-язычные и частично галатийско-язычные народы. Такой взгляд опровергает возражение, что такой части Галатии, как Фригийская Галатия, не существовало⁸.

2. Отсутствие в Деяниях указаний на существование северо-галатийских церквей Даже если Деяния вскользь и упоминают деятельность Павла в северо-галатийской области, то странно, что так мало говорится в них о церквях, где возникли такие важные противоречия, о которых речь идет в Послании. Считается более вероятным, что это те церкви, которым Лука уделил столь большое внимание на ранней стадии миссионерской работы Павла. Моффатт⁹ допускает такую возможность, но отмечает, что Лука не уделяет внимания некоторым аспектам работы Павла (например, касающихся Сирии, Далматии и некоторых подробностей в отношении Павла с коринфянами), и поэтому едва ли можно придавать большое значение отсутствию подробностей о деятельности Павла в Северной Галатии. Тем не менее в пользу южно-галатийской теории говорит тот факт, что Лука особо упоминает церкви в южной области, но ничего не говорит о церквях в северной.

3. Изолированность северо-галатийской области

Согласно Посланию, Павел впервые посетил читателей в период своего выздоровления после физической болезни (Гал. 4.13), но едва ли это могло быть в северной области, которая не только находилась далеко от проезжей дороги, но и сам путь туда требовал больших физических сил. Города Пессинунт, Тавия и Анкира были расположены на центральном плато, и путь туда был труден для еще ослабленного болезнью человека. Однако Моффатт полагает¹⁰, что Тавия, как военная база, была, очевидно, непосредственно связана с Антиохией Писидийской, и в таком случае дорога туда была не труднее, чем из Пергии в Антиохию. Но, учитывая более короткое расстояние, Рамсей полагает, что ссылка на выздоровление говорит скорее в пользу юга, чем севера.

4. Употребление Павлом провинциальных названий

Именно Павел, говоря об основанных им Церквях, употребляет названия провинций, в которых они располагались, как, например, Ахаия, Асия и Македония". Поэтому скорее всего его употребление термина "Галатийские" надо рассматривать в таком же смысле. Даже если Лука употребляет название географической области, еще нет основания думать, что Павел должен был делать то же самое. Но Моффатт считает Гал. 1.21 доказательством того, что именно так Павел и делает, потому что географические области Сирия и Киликия, которые вместе составляли римскую провинцию, упоминаются в сфере деятельности Павла после его первого посещения Иерусалима¹². Но это другое дело, потому что Павел описывает свои собственные передвижения, а не месторасположения церквей. Возможно, что он следовал практике Луки, когда использовал путевые заметки, но считал лучшим объединять церкви соответственно их провинциальным областям.

5. Пригодность названия "Галатийские" для южной области

По мнению Рамсея¹³ трудно себе представить другое название, которое можно было бы применить к различным народам, населявшим южную область. Он считает, что название провинции относилось ко всем жителям этой провинции, не придавая какого бы то ни

было этнического значения. Кроме того, южные народы только бы гордились названием, которое предполагало римское гражданство¹⁴.

6. Разное толкование Деян. 16.6

Огульное утверждение, что греческая грамматика опровергает южно-галатийскую теорию нельзя поддержать, как это убедительно показал Асквит¹⁵ на других примерах Деяний. И действительно, эта теория основывается не на толковании этого стиха, а на бесспорном факте, что в Южной Галатии существовали церкви. Однако значение Деян. 16.6 говорит скорее в пользу северо-галатийской теории.

7. Упоминание Варнавы

В Гал. 2 Варнава упоминается три раза (стихи 1, 9, 13), и сторонники южно-галатийской теории считают, что это было бы более естественным, если бы читатели уже знали Варнаву, а это могло быть только в том случае, если здесь имелись ввиду церкви в Южной Галатии. Он сопровождал Павла только в первом путешествии. Но этот аргумент теряет силу, так как Варнава упоминается и в 1 Кор. 9.6, где предполагается, что его отказ от поддержки хорошо был известен, однако, как следует из Деяний, он не был с Павлом в Коринфе. Возможно, что палаты слышали о нем, и тогда понятна ссылка на него. Но надо признать, что эти ссылки имели бы больший вес, если бы читатели лично знали Варнаву, что поддерживает южно-галатийскую теорию. Когда Павел говорит, что "даже Варнава" (Гал. 2.13) поддался лицемерию Петра и других иудеев, он, видимо, имел в виду, что это было неожиданно.

8. Отсутствие представителей Северной Галатии в сборе подаяний

Среди спутников Павла (Деян. 20.4 и далее) перечисляются Гаий Дервянин¹⁶ и Тимофей из Листры, т.е. из Южной Галатии, но никто - из северной области. То, что церкви в Галатии участвовали в сборе подаяний, ясно видно из 1 Кор. 16.1, и поэтому естественно предположить, что представителем от этих церквей был, по крайней мере, Тимофей и, возможно также и Гаий, а так как среди них не упоминается никто из Коринфа или Филипп, аргумент этот теряет вескость¹⁷. А также надо учесть, что в Деян. 20.4 и далее не говорится, что спутники Павла участвовали в сборе. И хотя это предположение привлекательно и, очевидно, правильно, считать его убедительным едва ли возможно.

9. Второстепенные подробности в Послании

Упоминание в Гал. 4.14 "Ангела Божия" можно считать косвенным намеком на Деян. 14.12 (случай в Листре), а фразу "язвы Господа" (Гал. 6.17) - на избиение камнями (Деян. 14.19). В таком случае адресатом Послания должны были быть Церкви в Южной Галатии. Кроме того, Гал. 2.5, по-видимому, предполагает, что слова Павла в Иерусалиме по поводу обрезания могли быть сказаны после основания Галатийских церквей, потому что Павел добавляет: "Дабы истина благовествования сохранилась у вас", т.е. это несомненно говорит о том, что Евангелие уже было проповедано у них. Но в таком случае здесь должны иметься в виду южно-галатийские церкви, так как иерусалимские распри начались до того, как Павел решил идти в северную область. С предположением Моффатта, что "у вас" здесь означает вообще язычников, а не только евреев, нельзя согласиться, так как скорее всего иудействующие преследовали Павла до Антиохии Писидийской, а не до северных областей. Во всяком случае Деяния не оставляют сомнения, что иудействующие лжепророчествовали на юге Галатии, и их деятельность была непосредственной причиной совещания в Иерусалиме.

Большинство современных ученых предпочитает южно-галатийскую теорию, хотя некоторые заявляют, что традиционная теория имеет больше преимуществ. Последовательный сторонник южно-галатийской теории Дункан полагает, что, если место назначения Послания можно было бы рассматривать как отдельный вопрос, то ответ на него остался бы открытым (поп *liquet*)¹⁸. Но его предпочтение южно-галатийской теории основывается на том, что она дает более убедительное толкование Послания, как и на его собственном предпочтении ранней даты, что автоматически исключает северо-галатийскую теорию. Некоторые ученые старались занять среднюю позицию, считая, что Павел обращается как к южно-галатийским церквям, так и к некоторым общинам в географической области Галатии¹⁹. Но даже если и согласиться с такой точкой зрения, то это будет значить, что Павел обращается главным образом к тем людям на юге, среди которых он больше всего трудился.

II. ДАТИРОВКА

Датировка Послания к Галатам будет зависеть от ответа на вопрос о его назначении. Северо-галатийская теория требует более поздней даты для посещения Павлом северной области. Теперь часть ученых считает, что Гал. 4.13 ("благовествовал вам в первый раз" - то *πρῶτον* /to *proteron*/) предполагает два посещения к ним Павла до написания Послания, и согласно северо-галатийской теории это должно означать, что второе посещение надо отождествить с Деян. 18.23. Несколько позже, очевидно когда ап. Павел находился в Ефесе, он написал это письмо. Однако "в первый раз" (то *πρῶτον*) можно понимать и как "первоначально" и тогда исключается возможность двух посещений²⁰.

А. Даты согласно северо-галатийской теории

1. В начале ефесского служения

Главным образом на основании слова *ταχέως* /*tacheos*/ ("скоро") в Гал. 1.6 предполагается считать, что это письмо должно было быть написано вскоре после ухода Павла из Галатии. Но едва ли с этим можно согласиться, так как более естественным будет считать, что слово "скоро" означает обращение галатов, а не проповедование у них Павла, и в таком случае это слово имеет относительное значение.

2. Вскоре после ухода Павла из Ефеса

Лайтфут²¹ утверждает, что это Послание было написано до Послания к Римлянам, потому что последнее отражает более зрелый подход к одной и той же проблеме. Кроме того, по мнению Лайтфута, Послание к Галатам должно было быть написано после 1 и 2 Посланий к Коринфянам, потому что в последних ничего не говорится о распрях с иудеями²². На этом основании Лайтфут делает вывод, что Послание было отослано из Коринфа (т.е. в конце третьего миссионерского путешествия).

Б. Даты согласно южно-галатийской теории

1. Если второе посещение отождествлять с упомянутым в Деян. 16.6, то Послание написано после завершения Иерусалимского собора (очевидно, через год или два).

2. Если считать, что о втором посещении упоминается в Деян. 14.21, когда Павел и Варнава посетили южно-галатийские церкви на обратном пути в Антиохию, то Послание могло быть написано до собора в Иерусалиме и, следовательно, ок. 49 г.

3. Такая же ранняя дата Послания возможна и в том случае, если Гал. 4.13 предполагает только одно посещение. Какая из этих альтернатив правильна, можно решить только после решения вопроса о посещениях Павла Иерусалима, упомянутых как в Деяниях, так и в Послании к Галатам.

В. Посещения Иерусалима

1. Отождествление Гал. 2.1-10 с посещением собора в Иерусалиме в Деян. 15 Это традиционная точка зрения, и она поддерживается сходством между двумя посещениями. И в Деяниях, и в Послании Павел и Варнава проповедуют в Иерусалимской церкви, и в обоих случаях они встречают там сильное сопротивление²³. Это сходство, однако оспаривается многими сторонниками южно-галатийской теории, и их возражения имеют основания. Надо заметить, что сторонники северо-галатийской теории не могут не согласиться с отождествлением Деян. 15 с Гал. 2. Однако этому отождествлению есть ряд возражений.

(1) Некоторое сомнение вызывает значение слов "опять" в Гал. 2.1. В Гал. 1 и 2 Павел приводит исторические факты, и поэтому есть основания полагать, что, когда он говорит в Гал. 2.1, что он "опять" ходил в Иерусалим, он имел в виду второе посещение. Но Деяния говорят о двух посещениях апостола до совещания в Иерусалиме, первое - в 9.26 и далее, сразу же после его обращения, и второе - в 11.30, когда он с Варнавой принес подаяния из Антиохии в Иерусалим. Поэтому считается, что самым естественным толкованием слова "опять" в Гал. 2.1 будет предположение, что это посещение было связано с помощью бедствующим.

Чтобы избежать эту проблему Гал. 2, некоторые ученые заявляют, что Деян. 11.30 не является историческим. Но едва ли с таким заявлением можно согласиться, если оно основывается только на трудности объяснить слово "опять". Более убедительным предположением является то, что Павел опускает посещение в Деян. 11.30, потому что тогда он видел только "пресвитеров", а в Послании к Галатам он говорит о своей связи с апостолами. Однако по мнению Дункана едва ли упоминание "пресвитеров" имело целью исключить апостолов²⁴, но во всяком случае он полагает, что Павел несомненно упомянул бы это посещение. Но не совсем понятно, для чего ему надо было это делать, особенно если он писал через несколько лет после этих событий и его прямой целью было сосредоточить внимание на официальных отношениях, а не на своих путешествиях в Иерусалим.

По мнению некоторых ученых (например, Мак-Джифферта²⁵ и Керсоппа Лейка²⁶) Деян. 11.30 и 15 сообщают об одном и том же посещении, но так как сведения о них исходили из разных источников, то и изложение материала - разное. Но такая теория ставит под сомнение историчность Деяний без всяких на то оснований, и она ничего не может нам дать для установления даты Поедания²⁷.

(2) Кроме того, между Гал. 2 и Деян. 15 есть некоторое расхождение. Если Деян. 15 описывает официальный разговор между Павлом и Варнавой с одной стороны и собравшимися на совещание с другой, то Гал. 2 создает впечатление частной беседы только с начальниками²⁸. Однако можно допустить, что на открытом совещании всей Церкви могли происходить и частные беседы до или после общего собрания, и в таком случае у Павла было больше оснований упомянуть эти разговоры, так как они указывали на его связь с иерусалимскими начальниками.

Более важным расхождением является отсутствие в Послании к Галатам упоминаний о соборных постановлениях, которые, согласно Деян. 15, были утверждены на этом совещании. Наоборот, в Гал. 2.6 говорится, что начальники не настаивали ни на каком дополнении к постановлениям, а это исключает возможность, что какие-то постановления были приняты по этому поводу. Кроме того, было бы странно, если бы Павел ничего не сказал о соборных постановлениях, если посещение собора отождествить с Гал. 2²⁹. Сторонники поздней датировки Послания утверждают, что апостол не стал бы ссылаться на авторитетные постановления для разрешения споров между евреями и язычниками, о которых речь идет в Послании, и это предположение имеет основания, если учитывать независимый характер Павла. Для него провозглашение тех или иных богословских принципов имело гораздо большее значение, чем церковные постановления.

(3) Еще одним возражением против отождествления Гал. 2 с Деян. 15 является спор между Павлом и Петром. Упрек Павла Петру по поводу того, что тот ел с язычниками, скорее всего относится ко времени до собора, чем после его завершения, на котором этот вопрос обсуждался и был разрешен. Некоторые ученые (например, Моффатт) отрицают, что соборные постановления "регулировали социальное общение" между христианами из евреев и из язычников, но трудно понять, как могло проходить это обсуждение без рассмотрения этих проблем, особенно после трехлетней миссионерской работы.

Но Гал. 2 вызывает еще и хронологическую проблему. Предшествует ли по времени 2.11 и далее событиям в 2.1-10, или же они произошли в том порядке, в каком Павел их описывает? Если признать последнюю альтернативу, то это значит, что для применения соборных постановлений на практике необходимо было время даже для таких апостолов, как Петр и Варнава. Отделение Петра от язычников противоречит его поддержке политики Павла на совещании в Иерусалиме и является ярким примером лицемерия. Конечно же, можно сказать, что такое непостоянство вполне соответствует изменчивому характеру Петра, что в какой-то мере объясняет странный характер этого лицемерия. Однако проблему эту можно избежать, если считать, что спор между Павлом и Петром произошел до принятия официального постановления. Кроме того, трудно себе представить, чтобы вопрос принятия язычников в Церковь мог обсуждаться без обсуждения вопроса об отношениях между евреями и язычниками в самой Церкви³⁰.

Чтобы избежать проблемы признания лицемерия апостола Петра и в то же время сохранить тождественность отрывка Гал. 2.1-10 с Деян. 15, некоторые ученые предлагают считать, что в Гал. 2.11 и далее ап. Павел вспоминает случай, который имел место до событий в стихах 1-Ю³¹, но это предположение опровергается первыми же словами стиха 11, которые указывают на прямую историческую последовательность событий после стихов 1-10. Единственной альтернативой здесь остается отвергнуть отождествление событий, описанных в Гал. 2 с Деян. 15.

2. Отождествление Гал. 2.1-10 с посещением в Деян. 11.30

Эта теория, которая получила широкое признание в последнее время, предлагает избежать вышеуказанные трудности, если Гал. 2.1 понимать буквально как второе посещение апостола Иерусалима. Кроме того, эта теория также обходит проблему отсутствия соборных постановлений в Послании и смягчает обвинение Петра в лицемерии, если этот инцидент в Антиохии предшествовал совещанию в Иерусалиме. Эта гипотеза предлагает следующую схему событий³²:

(1) Приблизительно через год после того, как Павел и Варнава начали проповедовать в Антиохии (Деян. 11.26), церковь решила послать их в Иерусалим с собранной помощью

для Иудейских церквей, услышав от некоторых странствующих пророков о их бедствующем положении. Находясь там, Павел и Варнава сообщили иерусалимским начальникам о результатах своей работы среди язычников.

(2) Так как с ними был Тит, вопрос общения между евреями и язычниками принял острую форму, но Тита не заставили обрезаться (Гал. 2.3).

(3) Иерусалимские апостолы признали апостольство Павла для необрезанных (2.7 и далее), но вменили ему в обязанность не забывать нищих. Именно это он уже и делал, как ясно показывает стих Гал. 2.10. Такая просьба со стороны иерусалимских апостолов была совершенно естественна, так как он пришел в Иерусалим именно с этой целью, но о такой обязанности ничего не говорится в связи с собором в Деян. 15.

(4) По возвращении в Антиохию апостолы одобрили общение между евреями и язычниками. Деян. 11.19 и далее предполагает, что на ранней стадии в церкви были и язычники, но распри между ними и евреями начались только после прибытия к ним людей от Иакова из Иерусалима (Гал. 2.12). Как раз перед этим Петр посетил эту церковь и общался с христианами как из язычников, так и из евреев. После того, как люди от Иакова выразили свое недовольство этим, сначала Петр, а затем и Варнава устранились от язычников, но такое отношение показалось Павлу столь нетерпимым, что он возмутился и обличил Петра перед всей церковью.

(5) Сразу же после этого инцидента Антиохийская церковь назначила Павла и Варнаву проводить миссионерскую работу, что должно было поставить эти же проблемы в еще более острую форму. Несомненно, что иерусалимские начальники вскоре услышали об успешной миссионерской работе Павла среди язычников, и вопрос общения между евреями и язычниками достиг своего кризиса для христиан из Иудеи. Они были готовы признать работу Павла среди язычников и согласились с возможностью для язычников стать христианами, но не могли потерпеть отмену всех различий между евреями и язычниками. Если язычники хотели иметь общение с христианами из евреев, то они должны были соблюдать еврейские обычаи, еврейские ритуальные требования во время еды и обрезаться. Еврейские начальники отправили затем представителей в Галатийские церкви и в церковь в Антиохии.

(6) Антиохийская церковь, следуя ап. Павлу и Варнаве, признала необходимость обсудить этот животрепещущий вопрос на высшем уровне и отправила Павла, Варнаву и других неназванных членов церкви в Деяниях как своих представителей в Иерусалимскую церковь, в результате чего там и созывался собор (Деян. 15).

(7) Если такая схема восстановления событий правильна, то Послание должно было быть написано до совещания в Иерусалиме, но это больше ничего нам не дает. Оно могло быть послано до возвращения Павла в Антиохию из его первого путешествия, но это оставляет слишком мало времени для развития ситуации, отраженной в Послании. Скорее всего Павел написал Послание после стычки с иудействующими, которые, очевидно, старались повлиять на церковь в Иудее. Письмо это могло быть написано Павлом по дороге в Иерусалим на собор. Во всяком случае его надо датировать 49-50 годом, и тогда оно становится самым ранним из сохранившихся Посланий ап. Павла.

Эта гипотеза имеет свои трудности³³. Апостолы не упоминаются в Деян. 11.30, где говорится, что Павел и Варнава доставили собранную помощь "пресвитерам". Едва ли можно согласиться с тем, что слово "пресвитеры" здесь предполагает апостолов вообще, так как в Деян. 15 и 16.4 апостолы упоминаются наряду с пресвитерами, что предполагает

два разных класса. Также трудно признать, что Тит был вместе с Павлом и Варнавой в Деян. 11.30, так как там говорится, что только последние были посланы в церковь в Иудее. Скорее всего это лучше связать с Деян. 15.2, где кроме Павла и Варнавы упоминаются и "некоторые другие", среди которых вполне вероятно был и Тит. Кроме того, если отнести лицемерный поступок Петра до совещания, то трудно понять, почему "некоторые от Иакова" (Гал. 2.12) не подняли животрепещущий вопрос об обрезании, хотя их очень волновало общение с язычниками. Тем более это странно в свете собственных слов Иакова в письме в Деян. 15.24, где смутьянами называются "вышедшие от нас", хотя они не имели никаких инструкций (т.е. об обрезании) от иерусалимских апостолов. И едва ли проблема общения могла возникнуть до и независимо от требования христиан из евреев относительно обрезания язычников.

Другой трудностью этой схемы является Гал. 2.7 и далее, где Павел и Варнава получили одобрение своей работы среди язычников. Это произошло после того, как апостолы увидели, что Павлу было вверено благовестие для необрезанных (Гал. 2.7), и когда узнали о данной ему благодати (Гал. 2.9). Но как это могло произойти до первого миссионерского путешествия Павла? Это особенно подчеркивается в стихе 2, где Павел заявляет, что он изложил начальникам благовествование, которое он проповедовал язычникам. Если вышепредложенная схема правильна, то Павел должен был проповедовать язычникам до своего миссионерского путешествия, о чем Деяния ничего не говорят, если не иметь в виду его служение в Антиохии. Из всех этих предложенных датировок трудно сделать определенный вывод, только разве предположить, что ранняя является более возможной³⁴.

3. Отождествление Гал. 2.1-10 с посещением в Деян. 9.26

Немногие согласны с мнением, что Павел ссылается на посещение, упомянутое в Деяниях, когда он был принят Иерусалимской церковью только благодаря ходатайству Варнавы³⁵.

Не все сторонники южно-галатийской теории согласны с датировкой Дункана Послания временем до собора в Иерусалиме. Некоторые датируют его концом второго и временем третьего миссионерского путешествия, и эта последняя датировка совпадает с датировкой северо-галатийской теории³⁶. Иногда вопрос датировки основывают на сходстве с доктринальными идеями. Так, Дж. Б. Лайтфут³⁷, например, считает, что Послание к Галатам должно было быть написано до Послания к Римлянам и после Второго Послания к Коринфянам, и такая же линия аргументации уже заставила сторонников южно-галатийской теории датировать его поздней датой. Некоторые возражают против датировки Послания временем до собора в Иерусалиме на том основании, что эсхатология в нем отличается от эсхатологии в Посланиях к Фессалоникийцам, и поэтому его надо датировать более поздним временем³⁸. Однако Послания к Фессалоникийцам не обязательно надо относить к более ранней стадии в развитии богословия ап. Павла³⁹, и во всяком случае аргументы на основании этого развития несут в себе очень субъективный элемент, чтобы повлиять на определение датировки.

III. ПРИЧИНА И ЦЕЛЬ

О причинах написания Послания согласно южно-галатийской теории мы уже говорили, и едва ли можно что-нибудь еще добавить. Павел хорошо понимал, что раздоры, возникшие в связи с порочной деятельностью иудействующих, могли иметь гораздо большие последствия, чем это предполагали христиане из евреев, и быстрота, с которой галаты отошли от свободы благовествования, вызвали негодование у апостола. Он пишет без формального приветствия и благословения, глубоко обеспокоенный сложившейся ситуацией в церкви. Обращаясь к этой специфической и актуальной ситуации, апостол

излагает то, что должно было стать хартией христианской свободы во всей последующей истории Церкви⁴⁰.

Согласно северо-галатийской теории предстает совершенно иная ситуация, потому что Церкви, по всей вероятности, получили постановления собора в Иерусалиме (Деян. 16.4), и они, очевидно, лишали иудействующих христиан их преимуществ. Ту же схему событий предлагает и южно-галатийская теория, если Послание датировать периодом после собора.

К какой бы дате ни относить Послание, несомненным остается то, что иудействующие хотели дискредитировать апостола, поэтому он уделяет много внимания защите от критики, поднятой против него, прежде чем приступает к основной теме Послания.

Выдвигалось предложение отнести это Послание к жанру апологетического письма⁴¹. Павел, несомненно, обращается к тем, кто восставал против него, что, конечно же, говорит в пользу этой гипотезы.

IV. ИСТОЧНИК ОПОЗИЦИИ В ГАЛАТИЙСКИХ ЦЕРКВАХ

Традиционный взгляд, что смутьянами были ревностные христиане из евреев, которые были убеждены, что закон свят и обрезание обязательно, обычно не подвергался сомнению. Независимо от мнения относительно назначения Послания, ученые в целом признавали, что источником раздоров были евреи из христиан⁴². Однако было предложено две противоположные теории.

Керсопп Лейк⁴³ отрицал существование соперничающей еврейско-христианской миссии, но считал, что целью Павла было защитить новообращенных из язычников от попыток местных евреев склонить их на свою сторону. Дункан⁴⁴ признает возможность такого объяснения, если бы не было других сведений о гонителях Павла. Но так как Деян. 15 показывает существование сильного еврейско-христианского движения, начавшегося в Иудее и распространившегося, по крайней мере, до Антиохии, более обоснованным будет предположить, что языческие церкви не были исключены из его сферы деятельности. По мнению Дункана такие еврейско-христианские движения могли пользоваться поддержкой местных евреев.

Кроме этой еврейской оппозиции, по мнению Дж. Роупса⁴⁵, среди смутьянов существовала еще группа языческих "перфекционистов". Они считали себя выше закона и не признавали нравственных принципов. Слова в Гал. 6.1, "вы духовные", считаются намеком на эту партию, ложный подход которой к свободе был результатом неправильного понимания слов апостола об истинной природе свободы. Кроме того, считается, что слова Павла о том, что христиане являются потомками Авраама, были направлены против попыток помешать христианам иметь какие бы то ни было контакты с иудаизмом. Но эта теория малоубедительна и, как правильно указывает Дункан, она делает Павла иудействующим христианином, что в отношении Павла совершенно немыслимо. Кроме того, в Послании ничего не говорится о существовании двух радикально противоположных партий.

Теория Мунка⁴⁶, согласно которой это была не только языческая церковь, но и сами "иудействующие" были из язычников, являясь противниками Павла, не получила широкой поддержки, потому что скорее всего эти смутьяны были евреями. Само Послание подтверждает это. Но существуют и другие теории, которые считают противниками Павла евреев, но тех евреев, которые находились под влиянием языческих тенденций. Согласно

одной такой теории, противодействие исходило от еврейских синкретистов, которые искали просвещения через законничество⁴⁷. Другие усматривают в этом гностическое влияние. Так, по мнению В. Шмитальса⁴⁸, например, Павел требовал от смутьянов обрезания во исполнение, по-видимому, всего закона. Гностическое же обрезание не означало этого. Однако стих Гал. 5.3, на который ссылается Шмитальс, скорее всего является напоминанием, а не первоначальным требованием. Конечно, в Послании есть некоторые выражения, которые соответствуют гностической модели (как, 4.8 и далее), но их можно также понимать и в свете еврейского Закона⁴⁹. И действительно, нельзя отрицать, что смутьяны настаивали на строгом соблюдении Закона, а это никак не укладывается в теорию Шмитальса. А главное - в Послании ничего не указывает на то, чтобы обрезание считалось средством освобождения от плоти, что можно было бы ожидать от гностических противников. А кроме того, проблема еще и в том, что мы очень мало знаем о гностических идеях I века⁵⁰.

Дебаты по поводу источника оппозиции не прекращаются и по сей день, и недавно было выдвинуто предположение, что смутьяны были евреями из зилотов, которые хотели снять напряжение, вызванное ослаблением зилотских идей из-за общения евреев с язычниками⁵¹. Это напряжение спало бы, если бы христиане из язычников были бы обрезанными.

Поэтому можно предположить, что иерусалимские христиане из евреев были источником оппозиции. Здесь важно заметить, что Павел не один раз говорит об одном смутьяне (3.1; 5.7, 10), а это значит, что эта группа имела влиятельного предводителя, но отнюдь не значит, что оппозиция исходила от одного человека. Защищаясь от нападок этой группы, Павел естественно обратился бы скорее всего к самому зачинщику.

V. АУТЕНТИЧНОСТЬ

Из всех Посланий Павла аутентичность Послания к Галатам меньше всего вызывала сомнения. Она столь очевидна, что только самые радикальные критики подвергли ее сомнению, как, например, скептическая голландская школа XVIII в. И поэтому выглядит странным, что в наше время есть ученые, которые снова поднимают этот вопрос. Так, Мак-Гир⁵² утверждает, что, так как Гал. 2 зависит от Деян. 15, хотя и противоречит соборным постановлениям, она не могла быть написана Павлом. Однако, прежде чем говорить о достоверности Посланий Павла, надо взять за образец какое-то одно Послание и по нему судить об остальных. Такой критик, как Мортон⁵³, который оспаривает достоверность всех других, кроме пяти Посланий, берет за образец Послание к Галатам. Те же, кто отвергает метод Мортон, тем не менее признают его высокую оценку Послания к Галатам. По мнению Дж. О'Нейла⁵⁴, письмо Павла подвергалось редактированию, но редко изменялось, и поэтому специфические слова и отрывки можно считать достоверными.

СОДЕРЖАНИЕ

I. ПРИВЕТСТВИЕ (1.1-5)

Приветствие в этом Послании более апологетично по отношению к самому себе, чем в других Посланиях Павла. Он даже утверждает свое божественное апостольство.

II. АНАФЕМА ОТСТУПНИКАМ (1.6-10)

Вместо обычного благодарения, которое вообще отсутствует в этом Послании, ап. Павел обличает искажающих Евангелия, которые фактически проповедают другое Евангелие.

III. ЛИЧНЫЙ АРГУМЕНТ ПАВЛА (1.11 - 2.21)

Обличая своих противников, он ссылается на свою собственную историю.

1. Его учение было получено не от человека, а от Бога, и поэтому его апостольство имеет божественную силу (1.11-12).
2. Он был ревнителем преданий отцов, но Бог призвал его благовествовать Евангелие язычникам (1.13-17).
3. Он упоминает две встречи с иерусалимскими апостолами, которые на второй встрече одобрили его работу среди язычников (1.18-2.10).
4. Однажды, будучи в Антиохии, апостол к язычникам был вынужден решительно противостать одному из "почитаемых" апостолов по причине непоследовательности последнего (2.11-14). Подобное замечание служило активным подтверждением апостольского авторитета Павла.
5. Он ясно понимал, что реальной причиной раздоров был выбор между Христом и законом (2.15-21). И поэтому он переходит от личного оправдания к догматическому аргументу против иудействующих христиан.

IV. ДОГМАТИЧЕСКИЙ АРГУМЕНТ ПАВЛА (3.1 - 4.31)

Целью аргумента Павла было показать, что иудаистическое христианство, или христианство по закону, ниже доктрины веры.

1. Галаты стали христианами не по закону, а по духу. Возвращение к закону говорит только о бессмысленности галатов (3.1-5).
2. Благословение, которое получил Авраам, было дано ему исключительно по вере, а не по закону (3.6-9).
3. Закон мог только наложить проклятие, а Христос снял его (3.10-14).
4. Если кто-нибудь считает, что обетование было дано до закона и поэтому недействительно, Павел показывает, что завет Бога об обетовании не может быть отменен законом, потому что он обладает Божественной силой (3.15-18).
5. Это значит не то, что закон не имеет никакой функции, а то, что его функция ограничивается приготовлением пути для Христа (3.19-29).
6. Это значит, что попечение закона должно прекратиться, когда достигается бесконечно высшее состояние ответственного сыновства. Если закон делает людей рабами, то вера делает их сынами и наследниками (4.1-7).
7. На этом доктринальный аргумент заканчивается, и теперь Павел обращается к личному аргументу, сначала показывая бедноту и немощность ритуализма для тех, кто познал Бога (соблюдение определенных дней и праздников, 4.8-11), а затем описывая близкие и

дружественные отношения между ним и читателями, которые теперь вызывают у него недоумение (4.12-20).

8. Затем он подтверждает свой аргумент ветхозаветной аллегорией (Сарра и Агарь), чтобы противопоставить свободу христианства узам закона (4.21-31).

V. ЭТИЧЕСКИЕ НАСТАВЛЕНИЯ (5.1 - 6.10)

Основываясь на предыдущих аргументах, Павел переходит к разъяснению истинного характера христианской свободы.

1. Она исключает обрезание и, поэтому иудаизм (5.1-6).

2. Те, кто ставят на пути читателей препятствия, подлежат осуждению (5.7-12).

3. Но свободу не следует смешивать со своеволием (5.13-15).

4. Превосходство свободы духа по сравнению со свободой плоти показывается на сравнении их результатов. Духовные люди будут жить духом (5.16-26).

5. Духовная свобода ведет к состраданию (6.1-5) и к деланию добра, особенно братьям по вере, так как в свое время мы пожнем то, что посеем (6.6-10).

VI. ЗАКЛЮЧЕНИЕ 6.11-18

Ап. Павел противопоставляет лицемерные мотивы иудействующих своим собственным, т.е. гордясь только крестом Христа (6.11-15). Затем следует благословение, но без личных приветствий, тГпросьба, чтобы никто больше не приносил ему огорчений (1.16-18).

Примечания

¹ Наиболее доброкачественное представление данной теории см. в работах: В. Lightfoot, *Epistle to the Galatians* (1900), pp. 1-35 и J. Moffatt, *ILNT* (1912), pp. 90 ff. См. также: W. Schmiedel, *Enc. Bib.* (1901), II, pp. 1596 ff.; Т. М. Goguel, *Introduction*, IV, 2, pp. 157 ff.; А. Oepke, *Der Brief des Paulus an die Galater* (1979) (ed. J. Rohde), pp. 23 ff; Н. Schlier, *Der Galaterbrief* (1971), pp. 15 ff. Марксен (W. Marxsen, *INT*, p. 46) отвергает южно-галатийскую теорию как невероятную, однако F. F. Брюс указывает, насколько его рассуждения поверхностны (F. F. Bruce, *Commentary on Galatians* (1982), pp. 15-16). Кюммель (W. G. Kummel, *INT*, pp. 295-296) и Борзе (U. Borse, *Der Standort des Galaterbriefes*, 1972) также поддерживают северо-галатийскую теорию. Ср. также: А. Viard, *Saint Paul, Eptre aux Galates* (1964).

² См. краткую историю заселения этого района галлами: J. В. Lightfoot, *op. cit.*, pp. 1-9. Ср.: F. F. Bruce, *Galatians*, pp. 3-5.

³ *Op. cit.*, pp. 13 ff. Ср. комментарии к Лайтфугу: Bruce, *op. cit.*, p. 7. Гай Юлий Цезарь (Caesar, *De Bella Gallico* - лат. "Записки о галльской войне") упоминает непостоянство галлов.

⁴ *ILNT*, p. 95.

⁵ *Op. cit.*, p. 93.

⁶ Ср.: *Historical Commentary on Galatians* (1899) and *The Church in the Roman Empire* (1894), pp. 74 ff. Этому же мнения придерживаются Бертон, Дункан, Гудспид, Михаэлис (Burton (ICC), Duncan (MC), Goodspeed (INT), Michaelis, *Einleitung*), а также множество современных ученых. Ср.: F. F. Bruce, "Galatians Problems 2. North or South Galatians",

BJRL 52 (1970), pp. 243-266, который осторожен в суждениях, однако склоняется в сторону южной теории; idem, *The Epistle to the Galatians* (1982). pp. 3-18; J. A. T. Robison, *Redatiug*, pp. 55-57.

⁷ Представляется, что он пришел к этому выводу без должных исследований.

⁸ Ср.: *The Beginnings of Christianity*, vol. V, pp. 224 ff. и K. and S. Lake, *INT*, pp. 127 ff. Лейк считает, что области, описываемые в Деян. 16.6, находятся на пути между Иконией и Троадой. Однако см. детальное опровержение этого мнения в комментариях F. F. Брюса: F. F. Bruce, *Galatians*, p. 12. Последний цитирует работу: W. M. Calder. "The Boundary of Galatic Phrygia" in *Monumenta Asiae Minoris Antiquae*, VP, pp. ix ff.

⁹ *ILNT*, p. 97

¹⁰ *ILNT*, p. 97. В. Г. Кюммель (Kummel, ШТ, p. 298) поддерживает северо-галатийскую теорию.

¹¹ Примечательно, что Филиппы и Фессалоника относились к провинции Македония, однако находились в географическом районе с фракийским местным населением. Ср.: W. F. Adeney, *Galatians* (CB). 1903, p. 60.

¹² В связи с тем, что ал. Павел не предполагает того, что галаты знают что-либо об этом периоде, Мартин Дибелиус считает, что это свидетельствует в пользу южно-галатийской теории: M. Dibelius, *A Fresh Approach to the New Testament*, 1937, p. 158. Однако это рассуждение покоится на представлении о недостоверности Деян. 13.14, что не оставляет места для предположений о посещении ал. Павлом Сирии и Киликии во время первого миссионерского путешествия. Иное мнение высказал А. Викенхаузер (Wikenhauser, *New Testament Introduction*, p. 376), который считает Сирию и Киликию регионами (а не провинциями, подтверждающими, что ссылки ал. Павла на Иудею также предполагают указание на регион, а не на провинцию (Рим. 5.31; 2 Кор. 1.16; Гал. 1.22; 1 Фес. 2.14).

¹³ *Historical Commentary on Galatians* (1891), p. 310. Т. Моммзен (Mommsen, *ZNTW* (1901), p. 86) не согласен с мнением о том, что название "галаты" можно понимать в более широком смысле слова, чем простое обозначение этнической принадлежности. Однако Гудспид (Goodspeed, *INT*, p. 35) верно указывает на то, что Павел называл "македонянами" фессалоникийцев и филиппинцев (2 Кор. 9.2, 4). В Деян. 20.4 Тихик назван "Асийцем" (т. е. из провинции Азия /Asia/ - прим. перев.). Другой автор (Feine-Behm, *Einleitung*, p. 142) утверждает, что употребление этого термина оскорбило бы национальные чувства южан. Писатели того времени (Страбон, Плиний, Тацит, Плутарх и др.) четко различали асийцев от их ближайших соседей, и Фейне-Бем доказывает, что ал. Павел делает то же самое. Ср.: W. G. Kummel, ШТ, p. 298, который утверждает, что использование названий ликонийцы или писидийцы для галатов нигде не подтверждаются. Однако Ф. Ф. Брюс (F. F. Bruce, *Galatians*, r. 16, h.71) цитирует надпись, в которой уроженец Аполлонии (в Фригии) указывает, что он живет на земле галатов.

¹⁴ См.: J. Bligh, *Galatians* (1970), p. 6. Исследователь указывает на то обстоятельство, что ко времени написания Павлом Послания они уже подверглись 75-летней романизации.

¹⁵ *The Epistle to the Galatians: an essay on its destination and date* (1899), pp. 7 ff.

¹⁶ Или, если следовать Западному тексту, от Добера (Doberas) из Македонии. Это соответствовало бы описанию в Деян. 19.29 Гайя и Аристарха, как македонян.

¹⁷ Можно было бы, конечно, утверждать, что Тит, несмотря на то, что это не упоминается в Книге Деяний, представлял Коринфскую церковь (1 Кор. 16.3; 1 Кор. 8.16 и далее), а Лука - Филиппы ("мы"-разделы вводятся с 20.5, когда ап. Павел находился в Филиппах).

¹⁸ *Galatians* (MC), p. xx.

¹⁹ Ср.: Zahn, ШТ (англ. пер. 1909), vol. i pp. 103 (Г. Мейнертц (Meinertz, *Einleitung*, p. 89 h. 2) цитирует в поддержку своего мнения трех авторов: Минстера (Munster, *Einleitung in den Brief an der Galater*, 1825, pp. 49 ff), Корнели (Comely) и Жакьера (Jacquier).

²⁰ Ср.: Lake, *Earlier Epistles*, p. 266.

²¹ *Galatians*, pp. 48^9.

²² Гудспид использует тот же самый аргумент для опровержения датировки временем до \

Иерусалимского собора (E. J. Goodspeed, INT, p. 11). Кюммель (Kiimmel, INT, pp. 303-304) \ твердо придерживается мнения о написании Послания к Галатам после собора и относит Послание приблизительно к тому же времени, что и Послание к Римлянам и Первое Послание к Коринфянам. Ср.: С. Н. Бук, JBL 70 (1951), pp. 113 ff., который выдвинул теорию тесной взаимосвязи Послания к Галатам и Второго Послания к Коринфянам.

²³ Штейн (R. H. Stein, "The Relationship of Galatians 2:1-10 and Acts 15:1-35: Two neglected arguments", JETS 17 (1974), pp. 230-242) указывает, что в Деян. 11 Варнава упоминается перед именем Павла, между тем как в Деян. 15.2 прямо наоборот - после Павла (как и в Гал. 2). Исследователь предполагает, что миссию Павла к язычникам необходимо понимать в свете сопоставления Гал. 2 и Деян. 15.

²⁴ См. критику данного взгляда ниже в данном разделе.

²⁵ A History of Christianity in the Apostolic Age (1897), p. 171.

²⁶ The Beginnings of Christianity, I, vol. V, pp. 195 ff. Он полагает, что Лука спутал Иерусалим и Антиохийский источник предания об апостольской конференции.

²⁷ Ср. также: E. Hirsch. "Petrus and Paulus", ZNTW (1930), pp. 65 ff.; J. R. Porter, "The Apostolic Decree and Paul's Second Visit to Jerusalem", JTS (1947), pp. 169 ff. Ф. К. Баур (F. C. Baur, op. cit., pp. 105 ff) впервые предпринял попытку решения проблемы соотношения Послания к Галатам с Книгой Деяний отрицанием достоверности Деяний. Паркер (P. Parker JBL 86 (1967), pp. 175-182), обсуждая взаимосвязь между Посланием и Деяниями, доказывает, что как Гал. 2, так и Деян. 15 указывают на второе посещение Павлом Иерусалима. Он приходит к выводу, что Деян. 9.26, должно быть, - ошибка Луки. Однако эта точка зрения была опровергнута Ф. Ф. Брюсом: F. F. Bruce (BJRL 51 (1969), p. 301.

²⁸ Павел называет этих лидеров Церкви "столпами" (Гал. 2.9), подчеркивая тем самым их авторитет, seems to emphasize their authority. Однако см. статью Баррета: С. К. Barrett, "Paul and the "pillar" Apostles" in Studia Paulina (1953), pp. 1-19, в которой он предполагает, что "столпы" имеет не экклезиологический, а эсхатологический смысл. Ф. Х. Баур (Baur, op. cit, pp. 117 ff.) усматривает серьезную проблему в том, что ал. Павел упоминает о частных разговорах и опускает указания на Иерусалимский собор, и именно это легло в основу его критики Послания, несмотря на неприемлемый характер предложенного им решения.

Взаимоотношения Павла с иерусалимскими апостолами стали предметом исследований Хейя, посвященного позиции ал. Павла по отношению к авторитету и власти: D. M. Haug, JBL 88 (1969), pp. 36-44. Он полагает, что Павел не считает апостольское служение авторитетным или авторитарным, и если иерусалимские апостолы были бы не согласны с ним, он бы отверг их авторитет. Ср. мнение Сандерса (J. T. Sanders, JBL 85 (1966), pp. 335-343) о том, что Павел иногда прибегает к фактам своей биографии, не преследуя при этом каких-либо богословских целей, и ссылается на них, как на простую историю.

Практически это означает, что опора на факты, предполагающие далеко идущие богословские выводы, была нежелательной для Павла в той ситуации, в которой оказалась галатийская церковь (Ср.: F. F. Bruce, op. cit., p. 296). F. F. Брюс отождествляет Деян. 9.30 с Гая. 2.1-10, а стихи 4-5 трактует как вводные. Рассмотрение Гал. 2.6-9 см.: G. Klein, ZTK 57 (1960), pp. 275-295.

²⁹ Проблема частично разрешилась бы, если допустить, что первоначально соборные постановления предназначались только для Сирии и Киликии и не относились ко всем церквям, основанным ап. Павлом. Кодекс D помещает стих Деян. 16.4 к концу 15.41, а также и на его обычное место. Гейзер (A. S. Geyser, Studia Paulina (1953), pp. 136-138) предполагает, что соблюдение Павлом соборных постановлений связано со стихом Деян. 15.41 и не распространялось за пределы указанных регионов. Это возможно, однако свидетельства манускрипта в поддержку данного мнения недостаточно, и более естественно было бы предположить, что эти слова выходили за рамки указанных районов, а стих 15.41 естественно связан с тем, кому адресовывалось обращение апостолов (15.23). Некоторые ученые пытаются избежать этих проблем, считая описание собора в Деяниях

свободно составленным драматизированным изложением исторических событий (ср.: D. T. Rowlingson, "The Jerusalem Conference and Jesus' Nazareth Visit", *JBL*, June 1952, pp. 69 ff). Хирш (E. Hirsch, *ZNTW* (1930), pp. 65 ff) отрицает участие Павла в соборе. Беркитт (F. C. Burkitt, *Christian Beginnings*, p. 123) указывает, что Павел не колебался в тех случаях, когда ему самому приходилось вводить свои собственные постановления, и, следовательно, нет оснований полагать, что он не был склонен выполнять соборные постановления. Ср. мнение о том, что Послание к Галатам вышло в свет после Книги Деяний: С. Н. Talbert *Nov. Test.* 9 (1967), pp. 26-40. Однако автор придерживается идеи взаимосвязи между Гал. 1.18 и Деян. 9, и между Гал. 2.1 и Деян. 11-12.

³⁰ Ср.: G. S. Duncan, *Galatians* (MC), pp. xxvi ff. Данн (J. D. G. Dunn, "The Incident at Antioch (Gal. 2:11-18)", *JSNT* 18 (1983), pp. 3-57) считает упрек Петру, высказанный Павлом, безуспешным. Другой автор (J. L. Houlden, *ibid.*, pp. 58-67) критикует мнение Данна о том, что раннее христианство незначительно отличалось от основного направления иудаизма в свете отношения Иисуса Христа к закону. Мнение Данна о том, что Павел претерпел неудачу в Антиохии, также подверглось резкой критике из-за отсутствия веских доказательств: D. Cohn-Sherbok, *ibid.*, pp. 68-74. См. также статью Данна: Dunn, "The Relationship between Paul and Jerusalem according to Galatians 1 and 2", *NTS* 28 (1982), pp. 46M78, в которой автор предполагает, что в то время апостол Павел еще был не готов признать власть иерусалимских апостолов.

³¹ Ср.: С. Н. Turner, "Chronology of the New Testament", *HDB* vol. I, p. 424.

³² Ср.: G. S. Duncan, *Galatians*, pp. xxvi ff. Ср. также: С. W. Emmet, *Galatians* (1912), pp. xiv ff., K. Lake, *The Earlier Epistles of St. Paul*, pp. 279 ff. Более современный исследователь (С. J. Hemer, "Acts and Galatians reconsidered", *Themelios* 2 (1977), pp. 81-88) приравнял Гал. 2 и Деян. 11 и настаивает на ранней датировке Послания. См. также его же статью в *JTS*, n.s. 28 (1976), pp. 122-126.

³³ См.: Н. N. Ridderbos, *Galatians* (1954), pp. 31-35. Автор считает данные трудности непреодолимыми и, соответственно, отвергает отождествление Деян. 11 с Гал. 2. Ср. также: J. A. Allan, *Galatians* (1951), pp. 23-26, который отрицает это на основании отсутствия спора между язычниками и иудеями, представленного в Посланиях к Фессалоникийцам, и на основании идейного сходства между Посланиями к Галатам и Римлянам. Менсон (T. W. Manson, "St. Paul in Ephesus: (2) The Problem of the Epistle to the Galatians", *BJRL* 24 (1940), pp. 59-80) также не согласен с данным отождествлением, но предполагает другое посещение Иерусалима, не зафиксированное в Деяниях, которое имело место до первого миссионерского путешествия Павла. Из этого мнения следует, что Иерусалимский собор состоялся после происшествия в Антиохии, и вопрос о иудейской или языческой пище был решен до возникновения проблемы необходимости обрезания. Однако эта теория не признает достоверности Деян. 15 и предполагает составной характер этой главы. Ранняя датировка поднимает еще одну проблему, которая заключается в сопоставлении хронологических ссылок ап. Павла в Послании к Галатам (1.18; 2.1) с общей хронологической схемой жизни Павла. Если посещение собора состоялось в 49 г. (см. выше в данном разделе), то период в 14 лет отбрасывает его обращение к 35 г. (или к 32 г., если учитывать дополнительно три года). Однако если Гал 2 = Деян. 11, то обращение необходимо относить к еще более ранней дате, что представляется невозможным, если считать, что Распятие произошло в 29 г. См.: D. Guthrie, *Galatians* (NCB, 1969), pp. 35 f. Огг в своей книге (G. Ogg, *The Chronology of the Life of Paul* (1968), pp. 72 ff.) настаивает на датировке Иерусалимского собора 48 годом, что в еще большей степени затрудняет раннюю датировку Послания к Галатам. Гаррисон (E. F. Harrison, *INT*, 1964, p. 262) указывает на хронологические трудности сопоставления Деян. 11 и Гал. 2 из-за тесной взаимосвязи между голодом, упомянутом в Деян. 11.28, и смертью Ирода (44 г.). Если принимать во внимание 14 или 17-летний период, то обращение Павла приходится на слишком раннюю дату.

³⁴ Брюс (F. F. Bruce, "Galatians Problems 4, The date of the Epistle", *BJRL* 54 (1972), pp. 250-

267) склонен датировать Послание временем накануне Иерусалимской встречи. См. также его комментарии: *Galatians*, p. 55.

³⁵ См. статью: D. R. de Lacey, "Paul in Jerusalem", *NTS* 20 (1973-4), pp. 82-86, который отождествляет второе посещение в Послании к Галатам с первым посещением в книге Деяний и предполагает, что ап. Павел основал здесь церковь в 45-47 гг. и вскоре после этого написал свое письмо. Однако автор признает, что его предположение вызывает проблему первого посещения в Послании к Галатам.

³⁶ См.: E. de W. Burton, *Galatians*, ICC, 1921, p. xlvii. Авторы устанавливают четыре возможных варианта и осторожно предполагают, что Послание было отправлено из Ефеса во время третьего миссионерского путешествия Павла вне зависимости от того, куда письмо адресовалось, в Северную Галатию или Южную. Другой исследователь (U. Borse, *Der Standort des Galalerbriefes*, 1972) относит написание Послания ко времени посещения в Деян. 18.23. Мюснер (Mussner, *Der Galaterbriefe*, 1974) поддерживает северо-галатийскую датировку.

³⁷ *Commentary on Galatians*, pp. 43 ff.; см. выше в данном разделе.

³⁸ В то время как в Первом и Втором Посланиях к Фессалоникийцам ап. Павел указывает на неизбежное скорое Пришествие Христа, в Послании к Галатам подобная напряженность отсутствует. Однако данное замечание имело бы значение только в том случае, если считать, что Павел не мог обойтись без упоминания об эсхатологии. Более того, существуют некоторые соображения относительно того, что эсхатологический фон Послания к Галатам соответствует эсхатологии 1 и 2 Фес. (ср.: E. J. Bicknell, *First and Second Epistles to the Thessalonians*, 1932, pp. xxxv-xxxvii). (Ср.: Гал. 1.1-5; 5.5.).

³⁹ Ср.: G. S. Duncan, *Galatians*, p. xxxi. Дункан заходит в своих рассуждениях так далеко, что рассматривает некоторые моменты богословия в Послании к Галатам, как указания на раннюю датировку. Например, отсутствие в описании Церкви слов "тело Христово" и "тайна". Однако подобные предположения крайне гипотетичны.

⁴⁰ Скорее всего, ап. Павел предварительно рассматривал вопросы, затронутые в Послании. Зрелый подход и глубокое понимание самой сути проблем указывают на предшествующее знакомство с ситуацией (ср.: C. W. Emmet, *op. cit.*, pp. xxi-xxii).

⁴¹ Бец (H. D. Betz, "The Literary Composition and Function of Paul's Letter to the Galatians", *NTS* 21 (1975), pp. 353-379) относит это Послание к апологетическому жанру. Он полагает, что анафемствование (1.8-9) и благословение (6.16) указывают также на магический жанр Книги. Ср. его статью: "Galatians as an apologetic document" in *Aspects of Religious Propaganda in Judaism and Early Christianity* (1976), pp. 99-114. Бринсмид (B. H. Brinsmead, *Galatians -Dialogical Response to Opponents*, SBL Diss. Series 65, 1982) утверждает, что оправдание по вере вызвало серьезную полемику и Послание призвано было опровергнуть неправильное понимание этого вопроса. Ср.: D. R. Hill, "St. Paul and Famine Relief. A study in Galatians 2:10", *ET* 82 (1970-71), pp. 309-311. Другой автор (R. J. Vauckham, "Barnabas in Galatians", *JSNT* 2 (1979), pp. 61-70) думает, что поведение Варнавы вызвало возмущение иудействующих, в то время как Л. Хертадо (L. W. Hurtado, "The Jerusalem Collection and the Book of Galatians", *JSNT* 5 (1979), pp. 46-62) усматривает в Гал. 2.1-10 ответ на недопонимание сборов на Иерусалим. Стробель (A. Strobel, "Das Aposteldekret in Galatien: Zur Situation von Gal I und II", *NTS* 20 (1974), pp. 177-190) считает, что ситуация в галатийских церквях была вызвана вмешательством Иерусалимской церкви, и апостол Павел пошел на компромисс ради смягчения напряженности.

⁴² Ср. обсуждение проблемы в работе: Bo Reicke, "Der geschichtliche Hintergrund des Apostelkonzils und der Antiochia-Episode, Gal. ii. 1-14", in *Studia Paulina* (1953), pp. 172 ff. Автор указывает, что из-за голода в Иерусалиме в 47-48 гг., который пришелся на год шаббата, Иерусалимская церковь была более благосклонна по отношению к языческому христианству во время Иерусалимского собора, чем в позднейшее время (ср.: pp. 181 ff). Но даже вне зависимости от официальной позиции стих Деян. 15.24 является ясным

указанием на строгое отношение к язычникам некоторых групп иудейских христиан, не подкрепленное авторитетом иерусалимских лидеров.

⁴³ *Beginnings of Christianity*, V, p. 215.

⁴⁴ *Galatians*, p. xxxiii.

⁴⁵ "The Singular Problem of the Epistle to the Galatians", *HTS*, 14 (1929). Ср. опровержение Дж. М. Крида: J. M. Creed, in *JTS* 31 (1930), pp. 421 ff. Это мнение отстаивал ранее Лютгерт: W. LUtger, *Gesetz and Geist* (1919).

⁴⁶ *Paul and the Salvation of Mankind* (1959), pp. 87 ff.

⁴⁷ Cf. F. C. Crownfield, *JBL* 64 (1945). pp. 491-500.

⁴⁸ *ZNTW* 47 (1956), pp. 25-67. Ср. сходную точку зрения: K. Wegenast, *Das Verstandnis der Tradition bei Paulus und in den Deuteropaulinen* (1962).

⁴⁹ Ср.: W. G. Kummel, *INT*, pp. 299-300. Фуллер (R. H. Fuller, *INT*, 1966, p. 29) критикует мнение Шмитальса на том основании, что аргументы Павла только отчасти могли бы быть использованы против гностицизма.

⁵⁰ Ср.: R. McL. Wilson, *The Gnostic Problem* (1958); *Gnosis and the New Testament* (1968).

⁵¹ См.: R. Jewett, "The agitators and the Galatian Congregation", *NTS* 17 (1970-71), pp. 198-212. Автор утверждает, что источником проблем среди галатийских христиан служила деятельность зилотов, так как их месть была направлена против иудеев, сотрудничающих с язычниками, и особенно против тех, кто разделял с язычниками Вечерю. Исследователь предполагает, что попытки убедить христиан из язычников принять обрезание были нацелены на смягчение противостояния зилотов. Но ап. Павел был убежден, что подобная линия поведения представляет собой отрицание Евангелия. Дальнейшие дискуссии об оппозиции в Галатии см.: J. W. Drane, *Paul, Libertine or Legalist?* (1975); G. Howard, *Paul: Crisis in Galatia* (1979), pp. 1-19. Ф. Мюсснер (F. Mussner, *Der Galaterbrief*) считает противниками Павла иудействующих христиан. Однако см.: U. Borse, *Theol Rev* 70 (1974), pp. 452-457, где автор, рассматривая мнение Мюсснера, утверждает, что Деян. 16.6 и 18.23 относятся к двум посещениям Галатии, а глава Гал. 2 = Деян. 15. См. также обзор в *СВО* 37 (1975). Ф. Ф. Брюс (F. F. Bruce, "Galatians and Christian Origins", *VJRL* 55 (1973), pp. 264-284) развивает мнение о том, что Павел придерживался того же евангельского учения, что и двенадцать апостолов.

⁵² *Hibbert Journal* 66 (1967-8), pp. 52-57.

⁵³ *Christianity and the Computer* (1964.), pp. 24 ff. (в соавторстве с Дж. Мак-Леманом /J. McLeman/).

⁵⁴ *The Recovery of Paul's Letter to the Galatians* (1972).

Глава 12. Тюремные послания

Послания к Ефесянам, Колоссянам, Филиппийцам и Филимону обычно называются "Тюремными посланиями", потому что все они были написаны Павлом в заключении. Однако проблема состоит в установлении места заключения, где они были написаны. Из упомянутых в Деяниях Апостолов подобных мест Филиппы полностью исключаются. О Кесарии и Риме¹ говорилось в введениях к разным Посланиям. Здесь нам необходимо рассмотреть третью альтернативу - Ефес. Хотя о нем ничего не говорится в Деяниях, многие ученые полагают, что Павел мог быть там в заключении, и в таком случае Тюремные Послания могли быть написаны в Ефесе.

Свидетельства в пользу этой гипотезы можно суммировать следующим образом²:

1. В 2 Кор. 11.23 Павел говорит, что он был "более в темницах" (т.е., чем другие служители Христа), однако до отправления этого письма, согласно Книге Деяний, он был в заключении только в Филиппах.
2. В 1 Кор. 15.32 слово *εθηριωμαχησα* /*etheriomachesa*/ ("я боролся со зверями") истолковывалось буквально и предполагалось, что когда Павел был в Ефесе, ему угрожала опасность быть брошенным в клетку со львами.
3. В 2 Кор. 1.8 Павел говорит о испытании в Азии (*θλιψις* /*thlipsis*/ - "отягчены"), и настолько тяжело, что он не надеялся даже остаться в живых.
4. Случай, когда Прискилла и Акила рисковали жизнью, чтобы спасти Павла (Рим. 16.3-4), скорее всего имел место в Ефесе. Это несомненно ссылка на какое-то событие, происшедшее до написания Послания к Римлянам или, по крайней мере, гл. 16, если считать ее отдельной запиской³.
5. Климент Римский говорит о семи заключениях Павла в темницу.
6. Сохранились некоторые следы предания о том, что Павел боролся со львом. Так, Дункан цитирует "Деяния Тита", комментарий Ипполита на книгу пророка Даниила, историка середина II века Никифора Каллиста и "Деяния Павла" (середина II века), последние - особо уточняющие, что это произошло в Ефесе.
7. В Ефесе есть здание, которое считается темницей Павла.
8. В Прологе "Против Маркиона" к Посланию к Колоссянам говорится, что оно было написано в Ефесе.

По мнению Дункана эти свидетельства сами по себе без подтверждающих косвенных данных в самих Посланиях неубедительны. О них мы будем говорить в введении к каждому Посланию⁴, но такое внутреннее свидетельство может быть доказательством в пользу заключения в Ефесе только в том случае, если есть достаточно оснований для подобного предположения.

Утверждение, что Павел был много раз в заключении, предполагает много событий критического характера, не записанных в Деяниях, и это по крайней мере позволяет считать, что он был в заключении в Ефесе. Но он мог быть в заключении и во многих других местах, особенно в тех областях, где еврейская оппозиция подготовила людей что-

то предпринять против него. Лука, по-видимому, имел меньше сведений о раннем периоде служения Павла, чем о его служении в Ефесе.

Ч. Г. Додд⁵ возражает против буквального толкования слова εθηριομαχησα в 1 Кор. 15.32, на следующих основаниях:

1. В том же смысле Павел говорит "я каждый день умираю", тогда как в это время он находился на свободе. "Умираю" здесь можно толковать только метафорически.

2. Римского гражданина крайне редко приговаривали к растерзанию львами и никогда по столь слабому обвинению, как ограбление храма (как считает Дункан)⁶. Во всяком случае такое утверждение Павла является чисто гипотетическим, и это не обязательно означало буквально быть брошенным в клетку со львами. Ефесская гипотеза по крайней мере допускает такую возможность, которую Додд считает весьма сомнительной. Метафорическое толкование этого утверждения более убедительно, учитывая слова Павла в обращении к ефесским пресвитерам, что "войдут к вам лютые волки" (Деян. 20.29), которое никто не станет толковать в буквальном смысле⁷. И вместо того, чтобы возражать, Павел приводит свой аргумент, что, если нет Воскресения, то он мог бы согласиться с материалистами в их философии: "станем есть и пить, ибо завтра умрем".

Испытание (θλιψις) в 2 Кор. 1.8, которое, очевидно, имело угрожающий характер, так как Павел не надеялся остаться в живых, было бы конечно понятным, если он находился в заключении и ему угрожал смертный приговор, но позволяет ли эта теория определить дату? Павел пишет, что он и, возможно, другие вместе с ним (он употребляет множественное число "мы") былиотяжены "чрезмерно и сверх силы" и избавлены от "столь близкой смерти" (ст. 10). Если эти утверждения можно отнести к заключению в темнице, то в такой же мере их можно связать и с тяжелой болезнью⁸ или глубоким духовным кризисом⁹. Во всяком случае это должно было произойти после конфликта в 1 Кор. 15.32, так как Павел пишет о нем так, как если бы они не знали о нем. Поэтому Дункан помещает этот случай после "посещения с огорчением" в Коринф и считает, что он имел место в Ефесе или где-то в провинции Азии, по-видимому, в Лаодикии. Противоречия ослабляют обе гипотезы.

Едва ли утверждение Павла, что Прискилла и Акила "голову свою полагали" за него, является доказательством в пользу заключения в Ефесе, хотя такая возможность и не исключена. Мы знаем, что они были в Ефесе (Деян. 18.19), но ничего не знаем о них после прибытия туда Павла (Деян. 19.1), а так как они, по всей вероятности, были в Риме¹⁰, когда Павел пишет этой церкви, то резонно думать, что они ушли из Ефеса до прибытия туда Павла. Они могли рисковать своей жизнью ради спасения Павла, когда и не были с ним, но едва ли такое толкование этих слов будет самым естественным. Поэтому мы можем сказать, что внутреннее свидетельство не указывает на заключение в Ефесе, хотя и говорит о каком-то кризисе, который переживал Павел.

Внешнее свидетельство еще менее убедительно. Утверждение Климента можно считать только выводом из 2 Кор. 11.23, хотя специфическое число семь скорее указывает на достоверное предание¹¹. Если это утверждение является историческим свидетельством, то его можно считать подтверждением возможных заключений, незаписанных в Деяниях Апостолов, но оно еще не доказывает, что хотя бы одно из заключений имело место в Ефесе. Эпизод со львом не имеет достаточных оснований, потому что апокрифические Деяния нельзя считать надежным свидетельством достоверных преданий. Деяния Тита, очевидно, заимствованы из Деяний Павла¹², а последние не вызывают доверия в том, что касается их исторических данных. Возможно, что они и описывают подлинное событие,

но контекст, в котором это событие стоит в этом сомнительном труде, ничем не подтверждает ефесскую теорию. Иероним, который называется правителем в этих Деяниях, не имеет никакого отношения к этому историческому периоду. И весь инцидент выглядит легендарным не только по манере его изложения, но и по его основным идеям. Скорее всего ефесский инцидент является результатом соединения 1 Кор. 15.32 и Деян. 19.23 и далее с добавлением подробностей самого автора¹³, который, по всей вероятности, считал, что этот инцидент произошел после освобождения Павла из его первого заключения в Риме.

Не большее значение можно придавать и традиционной темнице Павла в Ефесе, так как ничего не известно ни о ее истории, ни происхождении¹⁴, и ее описание, очевидно, построено на предположении, основанном на вышеупомянутых апокрифических рассказах. Пролог к Посланию к Колоссянам не вызывает доверия, если сравнить его с Прологом к Посланиям к Филиппинцам и Филимону, которые, как считается, написаны из Рима. По мнению Дункана последние два могли быть предположением, а первый - независимым преданием. Трудно сказать, какое из них достоверно, но так как Послания к Колоссянам и к Филимону так тесно между собой связаны, почему тогда, в одном случае сохранилось подлинное предание, а в другом - нет¹⁵. То же самое можно сказать как о Риме, так и об Ефесе, но в пользу первого имеется почти бесспорное подтверждение в другом предании.

Тщательный анализ всех свидетельств говорит против ефесского заключения, учитывая еще и молчание о нем в Книге Деяний. Павел трудился в Ефесе около трех лет (Деян. 20.31), и он подчеркивает, что "день и ночь непрестанно со слезами учил каждого". Если эти слова не обязательно понимать в буквальном смысле, то они предполагают непрерывный период служения у ефесян. Конечно, это не исключает возможности одного или более заключений, но создает трудности для этой гипотезы. Еще большую трудность вызывает полное отсутствие в Деяниях упоминания такого заключения в темницу в описании ефесского служения Павла¹⁶. То, что там была оппозиция, не вызывает сомнения, но во время мятежа Павла не было в Ефесе, потому что ассирийские начальники, которые были чиновниками, обеспечивавшие порядок на религиозных праздниках, и хорошо относившиеся к Павлу, уговорили его не идти вместе с его двумя спутниками Гаием и Аристархом. Там нет и намек на арест Павла, и Дункан считает, что скорее всего эти начальники взяли Павла под стражу с целью защитить его. Но едва ли они "просили" бы его идти в темницу (ср. Деян. 19.31), но даже если это и было так, то эта темница никак не походила на того рода заключение, которое Павел описывает в Посланиях¹⁷.

Учитывая Деян. 20.1, ефесское заключение никак не могло иметь места после мятежа. Также неубедительно предположение, что Павел был заключен в темницу в Лаодикии до его путешествия в Македонию, так как Ликаонская равнина располагалась в стороне от пути из Ефеса в Македонию. Автор Деяний указывает не только путь Павла, но и точное время, которое он провел в Греции (три месяца), и трудно себе представить, чтобы он ничего не сказал об Ликаонской равнине, если Павел ходил туда после того, как ушел из Ефеса.

Меньше возражений вызывает ранняя датировка заключения Павла, предложенная Дунканом, когда, по его мнению, было написано Послание к Филиппинцам. Отсутствие упоминания о нем в Деяниях нельзя в данном случае считать доводом против этой даты, потому что, как мы знаем, автор не раз опускал и другие даты (ср. 2 Кор. 11.21 и далее). Главную проблему представляет мотив отсутствия упоминания о том, что, как мы знаем, было серьезным кризисом, если придавать должное значение словам Павла в Фил. 1. Это

заключение, должно быть, было кратким и закончилось освобождением, но тогда трудно понять, почему Лука не упоминает о нем, как о поразительном примере римской справедливости, как это было в случае с Галлионом. Дункан¹⁸ пытается объяснить молчание Деяний тем, что в то время проконсулом был Юний Силан, а так как он был казнен по приказу Агриппины и при дворе его имя не упоминалось, ссылка на него здесь была бы бестактной. Додд¹⁹ подчеркивает, что это соображение могло иметь силу только в том случае, если Деяния были написаны с целью защитить Павла²⁰. И тогда молчание об этом эпизоде в Деяниях понятно. Ефесское служение в Деяниях описано в столь общих чертах, что какие-то важные события в нем могли быть и опущены, но если Павел пребывал некоторое время в темнице, то трудно понять, почему Лука предпочел рассказать о мятеже, а не о самом раннем заключении Павла, которое имело более серьезные последствия для апостола.

В заключение необходимо отметить, что приведенные соображения недостаточно убедительны, чтобы говорить о заключении Павла в Ефесе, хотя его и нельзя назвать невозможным²¹. Относятся ли все или какие-то Тюремные Послания к заключению Павла в Ефесе, является отдельным вопросом, и мы рассмотрим его в введениях к Посланиям к Филиппийцам, к Колоссянам и к Филимону²².

¹ Мнение о том, что отрывок Деян. 28.30-31 переставлен с первоначального месторасположения за Деян. 24.26, что свидетельствует в пользу длительного заключения в Кесарии, а не в Риме, см.: L. Johnson, "The Pauline Letters from Caesarea", ET 68 (1956-7), pp. 24-26. Однако см. критику данной точки зрения в прим. 22 к данной главе.

² Этот вывод основывается, главным образом, на работе: G. S. Duncan, *St. Paul's Ephesian Ministry* (1929), pp. 66 ff. Ср. также: W. Michaelis, *Einleitung*, pp. 207 ff.

³ См. раздел IV гл. 9 данной книги.

⁴ О месте отправления Послания к Филиппийцам см. пункт В раздела IV главы 14, а Послания к Колоссянам (и Филимону) - раздел VI главы 15 данной книги.

⁵ *New Testament Studies* (1953), pp. 100 ff.

⁶ *St. Paul's Ephesian Ministry*, pp. 116 ff. Бедкок (F. J. Badcock, *The Pauline Epistles and the Epistle to the Hebrews*, 1937, p. 68) выдвигает сходное мнение и далее предполагает, что Павел избежал серьезной ситуации после убийства проконсула Силона, который арестовал Павла.

⁷ То же самое греческое слово Игнатий (*Ad Rom.* n. 1) использует в чисто метафорическом смысле (по отношению к отряду солдат) (ср.: *Aradt and Gingrich, A Greek-English Lexicon of the New Testament*, 1957, p. 361). Осборн (R. E. Osborn, *JBL* 85 (1966), pp. 225-230) считает, что к слову *εθριωμαχησα* /*etheriomachesa*/ (1 Кор. 15.32) может быть найдена параллель в манускрипте Книги Пророка Аввакума, где слово "w habbh met" обозначает "простых" в Иудее, которые соблюдают закон. Точно такой же термин мог относиться к противникам Павла. Другой автор (A. J. Malherbe, *JBL* 87 (1968), pp. 71-80) доказывает скорее греческое, чем еврейское, происхождение этого слова. Согласно употреблению подобных категорий в диатрибах слово *εθριωμαχησα*, скорее всего, имеет здесь метафорическое значение. Однако ср. буквальное понимание слов Павла: J.-F. Collange, *Philippiens*, p. 33. Эринг думает, что это относится к событию, которое должно было произойти, но никогда не случилось: J. Hering, *Corinthians*, p. 171 f.

⁸ Ср.: E. B. Allo, *St. Paul, Seconde Epltre aux Corinthiens* (1937), pp. 15 ff; M. Goguel, *Introduction*, iv, P p. 132; ср. также: H. Clavier, "La Sante de l'apotre Paul", *Studia Paulina*, pp. 66-82.

⁹ Гудспид (*Goodspeed, INT*, p. 105) предполагает, что это может обозначать мысленное страдание в противостоянии враждебности коринфян.

¹⁰ Дункан считает гл. Рим. 16 частью Послания к Римлянам: Duncan, ET, April 1935, p. 298 п.

¹¹ Шмид (J. Schmid, *Zeit und Ort der paulinischen Gefängenschaftsbriefe* (1931), p. 65 n.) выделяет предположение Целлера (E. Zeller) о том, что число "семь" у Климента учитывает заключение в Риме, заключение в Кесарии и пятикратную порку, упомянутую в 2 Кор. 11.24 (Ср.: Т. Mommsen, *ZNTW*, 1901, p. 89).

¹² Ср.: M. R. James, *The Apocryphal New Testament* (1924), pp. 271 f, 291.

¹³ Ср. исследование методов автора в работе Л. Вуо: Leon Vouaux, *Les Actes de Paul et ses lettres apocryphes* (1913), pp. 112 ff.

¹⁴ Ср.: M. Jones, *Philippians*, WC (1912), p. xxxiii.

¹⁵ См.: P. Corssen, *ZNTW* (1909), pp. 37 ff. Автор считает, что под заточением имеется ввиду хорошо известное заключение в Риме, описанное в конце Книги Деяний, а Павел написал свое Послание к Колоссянам и Филимону, будучи арестованным во время задержки в Ефесе по пути следования из Кесарии в Рим. Однако эта теория неубедительна.

¹⁶ Дейссман (Deissmann, *Anatolian Studies presented to Sir W. Ramsay*, p. 124 п.) предполагает, что опущение было вызвано частично недостаточным знанием Луки эфесского периода служения ап. Павла, частично тем, что это не входило в его план повествования.

¹⁷ Дункан относит Послания к Колоссянам и к Филимону ко времени заключения, вызванного мятежом (Duncan, *op. cit.*, pp. 14.0 S.). Позже исследователь пересмотрел свою точку зрения и теперь считает, что эти Послания написаны во время второго заключения в Ефесе (NTS 3 (1957), pp. 211 f., 5 (1958), pp. 43 K.). Существенная разница между заключениями представляет серьезную проблему для эфесской гипотезы (ср.: M. Meinertz, *Einleitung*, p. 122).

¹⁸ *Op. cit.*, pp. 100 ff.

¹⁹ *New Testament Studies*, pp. 102-103.

²⁰ Большинство ученых предпочитают более позднюю датировку, но среди тех, кто настаивает на датировке 63 годом, можно выделить: F. F. Bruce, *The Acts of the Apostles* (1951); R. B. Rackham, *The Acts of the Apostles* (1908). Вильяме (C. S. C. Williams, *The Acts of the Apostles* (1957), p. 15) считает аргументы в пользу ранней датировки достаточно вескими, однако допускает возможность того, что выход в свет Книги был отложен на несколько лет.

²¹ См.: D. T. Rowlingson, "Paul's Ephesian Imprisonment", *ATR* 32 (1950), pp. 1-7. Автор полагает, что большинство данных носит нейтральный характер, однако он приходит к выводу о том, что есть две "соломинки" в пользу заключения в Ефесе, за которые можно ухватиться: (1) намерение Павла посетить долину в Ликии и (2) его намерение послать Тимофея. Первый факт нашел свое отражение в Послании к Колоссянам, второй - в к Филиппийцам

²² Представляется уместным здесь привести гипотезу Л. Джонсона (L. Johnson, "The Pauline Letters from Caesarea", *ET* 78 (1956-7), pp. 24 ff.), гласящую, что все Тюремные Послания, а также 2 Тим., отправлены из Кесарии на том основании, что Деян. 28.30-31 стоит не после Деян. 28.29, а после Деян. 24.26. Автор пришел к данному выводу на основе стихо-метрического исследования, утверждающего, что Деяния должны также состоять из 90 колонок, как и Евангелие от Луки. Из этого следует, что современные Деяния с ее незавершенностью является следствием перестановок. Метод, допускающий редакции и перестановки, представляется сомнительным, особенно - попытки подкрепить выводы с помощью ссылок на Рим в 2 Тим. 1.17. Отсутствие данных, подтверждающих текстуальные изменения, придают этой гипотезе малоубедительный характер.

Глава 13. Послание к Эфессянам

Для многих это Послание является одним из самых трогательных Посланий Павла, а для некоторых представляет собой только воспроизведение тем ап. Павла другим автором. Много споров вызывал, и до сих пор вызывает, вопрос его авторства, и мы прежде всего подробно рассмотрим свидетельства за и против его аутентичности.

I. АУТЕНТИЧНОСТЬ

А. Традиционный взгляд

Так как до XIX в. Послание к Эфессянам считалось подлинным посланием Павла, мы остановимся на позитивных основаниях, на которых базируется этот взгляд.

1. Самоуверенность

В обращении, которое идентично обращениям в Посланиях к Коринфянам и к Колоссянам, писатель утверждает не только то, что он Павел, но и то, что его апостольская власть дана ему Богом. Также характерным для Павла является приветствие с преподанием благодати и мира (1.3). Кроме того, в этом Послании Павел сам удостоверяет свое имя (3.1), как и в 2 Кор. 10.1, Гал. 5.2, Кол. 1.23, 1 Фес. 2.18 и Флм. 9 (ср. также 1 Кор. 16.21; Кол. 4.18; 2 Фес. 3.17; Флм. 1.19, где оно стоит в конце писем).

Все Послание, и особенно раздел со стиха 3.1 и далее, изобилует утверждениями от первого лица. Автор пишет, что он сам услышал о вере читателей и их любви к другим христианам (1.15); он благодарит за них Бога (1.16); называет себя "узником Иисуса Христа" (3.1; 4.1); подчеркивает, что пишет о тайне, лично ему открытой (3.3 и далее); ссылается на свое Божественное назначение на служение (3.7); просит читателей не унывать из-за его страданий (3.13); обещает смиренно ходатайствовать за них (3.14 и далее); утверждает необходимость для читателей стать на новый путь жизни и мысли на фоне языческого невежества и распутства (4.17 и далее); дает свое собственное толкование тайны (5.32); просит молиться за него, дабы исполняя "посольство в узах", он мог смело проповедовать (6.19-20); и заканчивает личным приветствием (6.21-22). Из этих свидетельств об отношениях между автором и читателями можно хорошо себе представить личность Павла. Она полностью соответствует тому, что мы знаем о нем из других Посланий. О другом толковании этих свидетельств мы будем говорить ниже, здесь же нельзя не согласиться с тем, что автор сам хорошо знал нужды и обстоятельства читателей.

2. Внешнее удостоверение

Это Послание, очевидно, хорошо было известно в середине II века как среди ортодоксальных христиан, так и среди язычников. Оно включено в самый ранний канон - канон Маркиона (ок. 140 г.), хотя и значилось в нем под названием "к Лаодикийцам". Поэтому авторство Павла в то время не оспаривалось. В Мураториевом каноне (ок. 180 г.) оно числится как Послание Павла. Оно входило в собрание Посланий Павла в латинской и сирийской версиях. Им пользовались офиты, валентиниане и василидиане¹ (т.е. различные гностические секты). Сходство с его языком мы находим в писаниях Климента Римского, Игнатия, Поликарпа, Пастыре Ермы, возможно, Дидахе. Объяснение сходства нельзя приписать одинаковой интеллектуальной среде, потому что эти писатели отражают более развитое состояние церковной жизни и мысли. Большинство ученых поэтому считают, что оно было написано до Послания к Римлянам и Посланий к Коринфянам (95 г.)².

3. Структура, характерная для Павла

Оставляя в стороне стилистические особенности, о которых мы будем говорить ниже, здесь можно указать на явное литературное сходство между этим и другими Посланиями Павла. Это характерная для Павла структура послания: обращение, благодарение, доктринальное поучение, нравственные наставления, приветствие и благословение³. В общем эта структура соответствует литературной эпистолярной модели того времени, но она имеет сугубо характерные павловские черты по сравнению с не-павловскими новозаветными Посланиями (и, между прочим, с сомнительным Третьим Посланием к Коринфянам). Особенно это касается богословского обоснования нравственных наставлений, которое не только аналогично другим Посланиям Павла, но и составляло неотъемлемую часть подхода апостола к практическим проблемам.

4. Языковое и литературное сходство

В этом и других Посланиях есть много общих слов, которые нигде больше не встречаются в Новом Завете. Словарь его гораздо ближе к первым Посланиям Павла, чем к Посланию к Колоссянам. В нем есть характерные парадоксальные антитезы (ср. 6.15, 20), свободные цитаты из Ветхого Завета (4.8-10; ср. Рим. 10.6-8) и адаптация ветхозаветного языка (1.22; 2.13, 17; 4.25; 5.2; 6.1-3; ср. 1 Кор.3.9)⁴.

Литературную связь с другими Посланиями Павла и другими новозаветными Посланиями мы рассмотрим ниже, здесь же поразительное сходство между Посланием к Ефессянам и Посланием к Колоссянам требует некоторых комментариев, так как тесная связь между ними несомненно сыграла определенную роль в традиционном подходе. Если Послание к Колоссянам является подлинным Посланием Павла, а мало кто из современных ученых сомневается в этом, то его тесная связь с Посланием к Ефессянам и патриотическим предположением, что оба Послания достоверны, является сильным доказательством в пользу Послания к Ефессянам. Фактически же эти доказательства имеют большее значение для Послания к Ефессянам, чем для Послания к Колоссянам.

5. Богословское сходство

Если в Послании есть несколько новых акцентов (как, например, учение о Церкви), то основа богословия не вызывает сомнения. Это характерная концепция Бога не только как Бесславного (1.17) и могущественного (1.19), но и как милостивого (2.4 и далее), то же осознание мистического чуда, что верующий пребывает "во Христе"(1.3; 10-11 и др.), то же понимание примирительного значения Распятия (2.13 и далее), то же восприятие служения Святого Духа (2.18; 3.5; 4.1 и далее, 30; 5.18), то же осознание предопределяющего замысла Божия (1.5 и далее). Именно Послание к Ефессянам не без основания часто называлось венцом павлинизма⁵.

6. Исторические данные

Из-за почти полного отсутствия каких-либо исторических указаний в самом Послании поиск исторических данных в пользу предания может показаться бессмысленным, но подходы основываются на отрицательных, а не на положительных данных. Молчание о разрушении Иерусалима имеет особое значение ввиду разрушения преграды между евреями и язычниками (2.14 и далее)⁶, тогда как отсутствие упоминания о гонениях на читателей может предполагать первый период церковной истории, т.е. апостольский⁷. Кроме того, отсутствие развитой церковной организации говорит скорее о ранней, чем поздней дате.

7. Заключение

Этот краткий обзор традиционной точки зрения позволил нам увидеть обширные внешние данные и оценить внутренние свидетельства доверенности в самом Послании. И именно на этом фоне мы рассмотрим возражения некоторых школ критики. Сначала мы остановимся на аргументах против аутентичности Послания, чтобы как можно шире показать основания, на которых отвергается авторство Павла. Противники аутентичности Послания должны во всяком случае привести веские доказательства, так как авторство Павла не только удостоверяется в самом Послании, но и считалось таковым Христианской Церковью. Так Миттон, который сам отрицает авторство Павла, признает, что "пока не будет доказано обратного, авторство Павла должно признаваться"⁸. Это означает, что защитникам авторства Павла достаточно легко будет привести возражения против аргументов его противников. Это, конечно же, является оборонительной позицией, но в данном случае она и не может быть какой-либо иной.

Б. Аргументы против авторства Павла

Эти аргументы можно для удобства разделить на четыре группы: лингвистические и стилистические, литературные, исторические и доктринальные. В таком порядке мы их и будем рассматривать.

1. Лингвистические и стилистические аргументы⁹

Прежде всего надо отметить, что некоторые слова нигде больше не встречаются в Новом Завете, тогда как другие имеются в Новом Завете, но отсутствуют в других общепризнанных Посланиях ап. Павла. Так, например, говоря о диаволе, Павел никогда не использует слова $\delta\iota\alpha\beta\omicron\lambda\omicron\varsigma$ /diabolos/ в своих Посланиях, кроме как в Послании к Ефессянам (оно встречается и в Пастырских Посланиях, но так как их аутентичность подвергается сильному сомнению, они исключаются из системы доказательств). Фраза "на небесах", которая много раз употребляется в этом Послании, отсутствует в других Посланиях Павла. Предлоги $\epsilon\kappa$ /ee/ и $\kappa\alpha\tau\alpha$ /cata/ не характерны для Павла, так как он обычно пользуется родительным падежом¹⁰.

По мнению Гудспида, новеллистический элемент в словаре Послания говорит о его тесной связи с такими писаниями, как Евангелие от Луки, Деяния Апостолов, Первое Послание Климента, Первое Послание Петра и Послание к Евреям, которые, как полагает Гудспид, написаны в конце I века. На этом основании он считает, что лингвистические данные указывают на время более позднее, несовместимое с временем жизни апостола Павла.

Стиль этого Послания, конечно же, отличается от других девяти бесспорных Посланий Павла, и некоторые ученые усматривают в этом доказательство против авторства Павла. Гудспид называет его "возвышенным и литургическим, а не характерным для апостола Павла прямым, быстрым и полемичным"¹². Так, по высказыванию Миттона "в Послании к Ефессянам мы видим некоторую высокопарность, которую в других своих Посланиях Павел избегал (ср. 1 Кор. 1.17; 2.4, 13)¹³. А также и излишнее многословие как, например, $\tau\eta\nu\ \beta\omicron\upsilon\lambda\eta\nu\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\lambda\epsilon\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$ /ten boulen tou thelematos/ (1.11) и $\tau\omicron\upsilon\ \kappa\rho\alpha\tau\omicron\upsilon\varsigma\ \tau\eta\varsigma\ \iota\sigma\chi\upsilon\omicron\varsigma$ /tou cratous tes ischyos/ (1.19), некоторые ученые считают его не характерным для Павла и на этом основании отрицают аутентичность этого Послания¹⁴.

Далее, по мнению Гудспида, благословения в начале Послания не типичны для Павла, который обычно вводил тему и развивал ее, тогда как в Послании к Ефессянам автор перескакивает с одной темы на другую.

2. Литературные аргументы¹⁵

Самым важным в этом аспекте является связь между Посланием к Ефессянам и к Колоссянам. Считается, что более 25% слов в Послании к Ефессянам заимствованы из Послания к Колоссянам, тогда как более 30% слов в последнем встречаются в первом. Ничего подобного нет в других Посланиях Павла, и этот факт требует объяснения. Мнение, что оба Послания были написаны одним автором, по разным поводам отвергается в пользу теории, что автор Послания к Ефессянам так хорошо знал Послание к Колоссянам, что он продолжал свою мысль в соответствии с развитой аргументацией в последнем Послании и иногда соединял отрывки, которые стояли отдельно в первом. Но так как точное сходство с Посланием к Колоссянам не столь велико, как предполагает эта гипотеза, у многих ученых вызывает сомнение, что автор знал Послание к Колоссянам наизусть¹⁶. Фактически, есть только одна фраза, которая дословно повторяется в двух Посланиях, и она касается Тихика.

Однако самым сильным аргументом против авторства Павла считается не просто использование Послания к Колоссянам, а частое употребление одинаковых слов и терминов в совершенно ином смысле. Некоторые ученые, например, не могут себе представить, чтобы такой человек, как Павел, употреблял не свои собственные термины для выражения новых идей, а заимствовал из Послания к Колоссянам фразы для выражения чего-то совершенно иного¹⁷. Проблема в том, возможно ли психологически для человека такого живого ума, как Павел, повторять слова и фразы в совершенно другом смысле. Противники авторства Павла считают это невозможным. Так, например, описание Христа как главы Церкви в Ефес. 4.15-16 считается заимствованным из Кол. 2.19, но там оно предполагает космические силы¹⁸. Если в Послании к Колоссянам слово "тайна" касается тайны Христа, то в Послании к Ефессянам оно используется в смысле единения евреев и язычников¹⁹. В Кол. 1.25 слово *οικονομία* /*oikonomia*/ (синод, "домостроительство", букв. "экономия") предполагает возложенную задачу, тогда как в ст. Ефес. 3.2 запланированное действие Божие. Подобные факты считаются характерными для Послания к Ефессянам.

Миттон²⁰ обращает внимание на много случаев в Послании к Ефессянам, где два отрывка из Послания к Колоссянам были соединены в один (например, Кол. 1.14 и Ефес. 1.7; Кол. 1.9, 4 и Ефес. 1.15-16; Кол. 2.13, 3.6 и Ефес. 2.1-5). Он утверждает, что некоторое сходство слов и выражений в отрывках из Послания к Колоссянам служит звеном для их соединения в Послании к Ефессянам. И этим он пытается показать, что этот автор не только не был автором Послания к Колоссянам, но что он цитирует последнее по памяти.

До сих пор мы говорили только о литературной зависимости между Посланием к Ефессянам и Посланием к Колоссянам, но некоторые авторы видят эту зависимость и в других восьми подлинных посланиях Павла. Так, Гудспид, например, считает, что автор Послания к Ефессянам хорошо знал все другие письма, но не Павла, а его преданного ученика. И главным образом на основании этого предположения Гудспид утверждает, что Послание к Ефессянам должно было быть написано после составления сборника других Посланий. По мнению Миттона метод введения материала из этих других писем столь сильно отличается от метода Павла, что автором Послания к Ефессянам, очевидно, был имитатор Павла. Была предпринята попытка доказать это путем сравнения Послания к Ефессянам с Посланием к Филиппийцам, в котором значительно меньше параллелей с

другими Посланиями Павла²¹. Миттон считает, что Послание к Филиппийцам может служить стандартом, потому что оно относится к тому же периоду, что и, как предполагается, Послание к Ефессянам и поэтому может считаться типичным для писаний Павла. Сравнение этих Посланий показывает, что в Послании к Ефессянам имеется не только значительно больший процент параллелей, характерных только для ап. Павла, но и большая тенденция к заимствованию еще более удивительных отрывков из других Посланий, что по мнению Миттона²² указывает на имитатора. Это мнение основывается на предположении, что только имитатор мог воспроизвести отрывки, которые произвели на него более сильное впечатление, чем другие. Кроме того, он предлагает использовать для сравнения "удивительные и запоминающиеся отрывки" из других Посланий Павла, которые по его мнению принадлежат перу имитатора. Это также указывает на различие между Посланием к Ефессянам и Посланием к Колоссянам, что, если это предположение считать правильным, говорит о том, что первое было написано не Павлом.

Следующей проблемой являются литературные параллели между Посланием к Ефессянам и другими новозаветными книгами, и это особенно важно ввиду их использования для установления даты этого Послания. В Послании к Ефессянам и Первом Послании Петра есть много параллелей, хотя и трудно определить в каком направлении идет эта зависимость, если она действительно существует. Те, кто полагает, что в Послании к Ефессянам есть заимствования из Первого Послания Петра, находятся в более выгодном положении, чем утверждающие обратную зависимость. К последним принадлежит Миттон²³, который считает, что если Первое Послание Петра относится ко времени Павла, то почти с уверенностью можно сказать, что Послание к Ефессянам относится к тому же времени и поэтому должно быть написано Павлом. Но так как он не считает ап. Петра автором Первого Послания Петра, он датирует оба Послания временем значительно позже Павла. Еще больше параллелей мы находим в Послании к Ефессянам и Книге Деяний, чем в других Посланиях Павла, и это имеет несколько различных объяснений. Так, если автор Деяний использовал Послание к Ефессянам, то трудно отрицать авторство Павла для последнего. Но те, кто отрицает авторство Павла, также должны отвергнуть и то, что автор Деяний знал Послание к Ефессянам, и тогда единственно приемлемым решением будет считать, что Послание к Ефессянам было написано под влиянием Деяний, либо оба они были написаны в одно и то же десятилетие и в одной и той же духовной атмосфере. Ни в одном из этих случаев авторство Павла невозможно. По мнению Гудспида, автор Послания к Ефессянам представляет себе Павла в условиях, в которых оставляют его Деяния, т.е. "узником за проповедь эллинам"²⁴.

Еще одной из причин, почему некоторые ученые считают, что Послание к Ефессянам не могло появиться до Евангелия от Луки и Деяний Апостолов, является отсутствие каких-либо признаков Послания к Ефессянам в Евангелиях от Матфея и от Луки. По мнению Гудспида, появление Евангелия от Луки и Книги Деяний побудило собрать все письма Павла в один сборник. С другой же стороны, считается, что сходство между Посланием к Ефессянам и Евангелием от Иоанна поддерживает теорию, что это Послание относится к периоду между синоптическими Евангелиями и Евангелием от Иоанна²⁵.

Другой важной проблемой является форма письма. Она отличается от других Посланий Павла отсутствием конкретной ситуации, к которой обращался бы Павел. По мнению Моффатта²⁶, это Послание является наставлением, а не письмом, тогда как многие ученые сильно критиковали мнение, что эта особая форма предполагает циркулярное письмо²⁷.

Кроме того, ссылки на Павла в Послании считаются искусственными. Так, например, слова "мне, наименьшему из всех святых" (3.8) звучат, по мнению Миттона, "явно нарочито, даже самоуверенно и несколько театрально"²⁸. В 3.2 довольно странно выглядят

слова Павла "как вы слышали о домостроительстве благодати Божией, данной мне для вас". Так и в 3.4 Павел как бы хвалится своим "разумением тайны Христовой", предполагая тем неразумение других. Он предстает слишком самоуверенным и восстающим против многого, что совершенно не характерно для Павла²⁹. Поэтому считается, что преклонение писателя перед Павлом создает реальную трудность для защитников авторства Павла, так как Павел никогда не подчеркивал бы своей работы в таких выражениях, как здесь³⁰.

3. Исторические аргументы³¹

Имеются столь сильные внешние свидетельства признания Павла автором Послания к Ефессянам, что противникам аутентичности трудно их оспорить. Обычно ссылаются на то, что в то время псевдография широко признавалась даже среди христиан. В подтверждение этому приводятся те части Нового Завета, которые некоторые ученые считают псевдографическими, такие как Второе Послание Петра, Послание Иуды, послание Иакова, Откровение, Первое Послание Петра и Пастырские Послания. Если такова была христианская практика, то из этого следует, что христианская Церковь, не колеблясь, должна была признать такое Послание, как к Ефессянам, даже если и знала, что его автором не был Павел. Ранним свидетельством о его признании и использовании можно и пренебречь, если оно противоречит гипотезе, которая дает обоснованное объяснение внутренним свидетельствам. Таким образом, если внутренние свидетельства говорят против авторства Павла, то им отдается предпочтение перед внешними свидетельствами³².

Одним из сильнейших исторических факторов против авторства Павла считается степень раздоров между язычниками и евреями. В Послании к Ефессянам конфликт между ними уже, видимо, был разрешен, тогда как в других Посланиях Павла он еще был сильным. Основным доводом ученых, разделяющих это мнение, является то, что эти раздоры не могли быть разрешены при жизни Павла³³.

Далее Гудспид³⁴ считает, что разрушение преграды между евреями и язычниками, хотя и метафорическое, скорее всего произошло после 70 года, когда разрушение храма полностью устранило эту преграду. Близким этому мнению является предположение, что в то время Церковь уже состояла исключительно из язычников. Ефес. 2,2, 11 приводится в доказательство того, что все читатели были в прошлом язычниками, тогда как стих 2,3 предполагает, что автор отождествляет себя в этом смысле с читателями и следовательно, он был язычником и не мог быть Павлом.

Другой линией аргументации против авторства Павла является утверждение, что Послание к Ефессянам имеет много параллелей с гностической литературой. Это мнение было впервые высказано Бауром³⁵ в XIX веке, но и теперь его разделяют такие ученые, как Э. Кеземан³⁶ и Г. Концельман³⁷. Последние основываются на том предположении, что образ главы/тела в Послании к Ефессянам и в Послании к Колоссянам указывает на гностический миф об Искуplenном-Искупителе. Но эта точка зрения опровергается на том основании, что Мани (III в.) был первым, соединившим много мифов в один, и поэтому такое свидетельство относится к гораздо более позднему времени и не может иметь какого-либо отношения к происхождению любого Послания³⁸.

4. Доктринальные аргументы³⁹

Большинство критиков авторства ап. Павла считает, что аргументы, основанные на доктринальных различиях, вызывают сильное сомнение. Но если эти различия, которые в

отдельности весьма незначительны, объединить по группам, то они приобретают некоторый вес.

(1) Можно выделить некоторые отличия этого Послания от учения ап. Павла о Церкви. В этом Послании Церковь является вселенской, а не поместной, как это часто имеет место в других Посланиях Павла. Павел использует это слово в обоих смыслах, но Гудспид⁴⁰ подчеркивает тот факт, что в Посланиях Павла категория церкви указывает чаще на поместную, а не на вселенскую Церковь. Далее он считает, что автор является скорее всего церковным писателем. "Он видит в Церкви большое духовное братство, построенное на апостолах и пророках'"". Как и в Откровении, Церковь является Невестой Христовой. Однако в Послании к Ефессянам этот образ соединяется с другими образами, такими как устроение, насаждение и возрастание, которые Павел употребляет отдельно.

Противники авторства Павла ставят большой акцент на необычной власти, которой облачены апостолы и пророки. Особую проблему вызывает Ефес. 2.20, так как там говорится, что апостолы и пророки являются основанием Церкви, что противоречит 1 Кор. 3.11, где утверждается, что им является только Христос.

Ссылку в Ефес. 3.5 на "святых апостолов и пророков" относят к периоду после времени Павла, когда апостолы становились все более почитаемыми. Возражение вызывает употребление слова "святые", так как оно предполагает большее почитание апостолов, чем это могло быть во времена Павла. Так, Гудспид⁴² полагает, что это выражение относится к концу I века, и он основывает свое предположение на таких же выражениях в Лук. 1.70; Откр. 18.20 и в Евангелии от Матфея, относя все эти книги к более поздней дате.

(2) Усматриваются также различия в христологии Павла в Послании к Ефессянам по сравнению с другими Посланиями. Некоторые акты, которые приписываются Богу в других Посланиях, в этом Послании приписываются Христу. Достаточно привести два примера. Так, в Ефес. 2.16 примирение приписывается работе Христа, а в Кол. 1.20; 2.13-14 - Богу, и в Ефес. 4.11 Христос назначает служителей Церкви, а в 1 Кор. 12.28 - Бог.

Считается, что нигде больше в своих Посланиях Павел не говорит о сошествии., Христа в преисподнюю, и это трудно согласовать с его богословием (Ефес. 4.9). Однако другие не видят различия между доктриной восшествия в Евангелии от Луки и доктриной сошествия здесь.

Следующим различием считается то, что употребление формулы "во Христе", часто встречающейся в этом Послании, не имеет такого глубокого смысла, которое придавал ему ап. Павел. Если Павел употреблял ее в смысле личного отождествления со Христом и корпоративной личностью, то в Послании к Ефессянам она является, главным образом техническим средством выражения⁴³.

Слабый акцент на смерти Христа в этом Послании также вызывает сомнение в авторстве Павла. Считается, что писателя больше интересует вознесение Христа, чем Его смерть. В главном разделе об искупительной работе Божьей (Ефес. 1.15-2.10) о смерти ничего не говорится, а о Воскресении дважды. Кроме того, главной целью работы Христа считается примирение между евреями и язычниками (2.13-18).

(3) Наконец, выдвигается мнение о расхождениях в учении об общественной жизни. Считается, что по сравнению с отношением Павла к браку в 1 Кор. 7 писатель Послания к Ефессянам проявляет гораздо более духовный подход. На примере института брака он

показывает связь между Христом и Церковью. Однако не все согласны с таким мнением, и многие полагают, что сначала его отношение к браку было обусловлено его верой в скорое пришествие Христа.

Кроме того, отношение Павла к детям в этом Послании отличается от его отношения в Послании к Колоссянам⁴⁴. В первом говорится, что детей надо воспитывать "в учении и наставлении Господнем" (6.4), тогда как в Кол. 3.21 говорится только о том, что их не надо раздражать. По мнению Гудспида это значит, что Послание к Ефессянам предполагает более продолжительное религиозное воспитание.

Еще одно различие касается отношения автора Послания к Ефессянам к обрезанию. Если в этом Послании он говорит о нем с осуждением, то в других Посланиях отношение к нему более уважительное, хотя апостол достаточно ясно показывает, что его нельзя навязывать язычникам⁴⁵.

В. Аргументы в пользу авторства Павла

Главные аргументы против авторства Павла были рассмотрены в целом, не останавливаясь на отдельных моментах, чтобы создать общее впечатление от имеющихся свидетельств. Но чтобы определить ценность этих свидетельств, их необходимо рассмотреть каждое в отдельности. Защитников авторства Павла иногда обвиняли в применении метода "разделяй и властвуй", как будто аналитическая критика свидетельств совершенно неуместна. Но любая гипотеза, построенная только на общем впечатлении, которая боится детального критического подхода, не заслуживает внимания.

Любое утверждение об авторстве Павла должно начинаться с внешних свидетельств. Митгон⁴⁶ считает его "самым сильным оплотом в защите авторитета Павла", а Найнгам⁴⁷ идет дальше и признает, что "внешние свидетельства, касающиеся Послания к Ефессянам, являются неоспоримыми".

Ввиду неубедительности характера внешнего удостоверения для любой теории, отрицающей авторство Павла, защитники достоверности Послания могут со всем основанием согласиться с тем, что аргументы против предания должны носить столь убедительный характер, чтобы не оставлять места ни для какого иного решения, кроме отрицания предания. Кроме того, если само предание отрицается, то чем можно объяснить единодушное отрицание его правильности? И нашей задачей будет поэтому выяснить, являются ли аргументы против достоверности достаточно убедительными.

1. Лингвистические и стилистические аргументы⁴⁸

Отрицание авторства Павла на том основании, что в Послании к Ефессянам имеется много непавловских слов, является аргументом, который должен использоваться с большими оговорками⁴⁹. Павел обычно использовал новые слова, когда он рассматривал новые темы, и данное возражение может иметь вес только в том случае, если доказать, что Павел не мог употребить новые слова, что совершенно невозможно.

Утверждение, что разные слова используются в Послании для выражения идей, встречающихся в других Посланиях Павла, ставят самую серьезную проблему, но даже в данном случае нельзя отрицать авторства Павла без убедительных доказательств, что ал. Павел не мог употребить эти выражения. Так, например, апостол вполне мог употребить фразу "на небесах" или использовать другие грамматические конструкции⁵⁰

Сравнение словаря Послания с так называемыми книгами конца I века может быть препятствием только для тех, кто убежден в поздней дате написания этих книг. Только Первое Послание Климента можно с точностью датировать концом I в.⁵¹, а так как общепризнанно, что Климент Римский знал и использовал Послание к Ефессянам, таким направлением критики можно пренебречь.

Хотя стиль Послания в какой-то мере и отличается от обычного стиля Павла, будучи более взвешенным, продуманным и спокойным, чем в Посланиях к Галатам или к Коринфянам, и менее аргументированным, чем к Римлянам, может ли это оправдать вывод, что Павел не мог написать Послание к Ефессянам?⁵² Конечно, каждый имеет право утверждать свое мнение, основанное на стилистических характеристиках, но это основание не поддерживает мнения о том, что Павел не мог написать Послание к Ефессянам. Его скорее можно рассматривать как свидетельство многосторонности личности Павла. Во всяком случае надо заметить, что стилистические особенности чаще встречаются в первой части Послания, где доктринальные утверждения носят более созерцательный характер и где отсутствует полемика⁵³. Отсутствие противостояния, очевидно, повлияло на ход мыслей Павла, и самым естественным будет предположить, что стиль здесь отражает его собственную реакцию.

Несомненно, прав Клогг⁵⁴, по мнению которого, стиль Послания отражает созерцательное расположение духа Павла.

Более важным является вопрос, сознательно ли имитатор употребил такой стиль⁵⁵, столь близкий стилю Павла и столь отличный от него, отражающий одну и ту же атмосферу, но столь по-разному выражающий ее. Прав ли Гудспид, считающий, что Ефес. 1 написано не Павлом, потому что в других главах темы, затронутые в первой главе, не развиваются? Конечно, автор волен выбирать метод, не рискуя не быть признанным автором того, что он пишет, если он выбирает метод, которым раньше не пользовался! Но даже если и согласиться с тем, что изменение метода может быть указанием или косвенным доказательством против авторства Павла, то во всяком случае несомненно, что благословения в Ефес. 1 выглядят естественно, если автор был павлинистом, собравшим все письма Павла в один сборник. Едва ли психологически возможно, чтобы имитатор, сознательно воспроизводя великие павлианские темы, "перескакивал с одной темы на фугую"⁵⁶, как в этом Послании. Более естественным для него было бы употребить более высокопарный стиль. В таком случае, если Послание к Ефессянам было написано имитатором, то автор должен был обладать исключительно большим литературным талантом.

2. Литературные аргументы⁵⁷

Тесная связь между Посланием к Ефессянам и Посланием к Колоссянам может иметь совершенно противоположные объяснения. Противники авторства Павла не могут допустить, чтобы один человек мог написать два Послания столь сильно схожих по своим темам и фразеологии и столь отличающихся по другим аспектам, тогда как сторонники авторства Павла в равной мере не могут допустить, чтобы два человека могли написать два таких Послания, которые столь глубоко взаимосвязаны и в то же время не зависимы друг от друга. Эта тесная связь является именно тем, что можно было бы ожидать, если бы Павел написал эти два Послания в короткий промежуток времени и использовать во втором (Послании к Ефессянам) великие темы первого, вырванные из их первоначальной ситуации⁵⁸. По мнению Миттона⁵⁹, имитатор, написавший Послание к Ефессянам, ближе бы придерживался Послания к Колоссянам, если бы имел его перед глазами, и поэтому Миттон склонен считать, что имитатор знал его настолько хорошо, что мог легко

вспомнить его темы и фразеологию. По мнению Миттона это значит, что два Послания не настолько похожи друг на друга, чтобы оба их можно было бы приписать перу Павла, но настолько похожи друг на друга, чтобы одно из них приписать имитатору, копирующему Павла. Однако какой критический критерий может с уверенностью утверждать, что различие между ними настолько велико, чтобы приписать одно из них имитатору, пишущему по памяти?⁶⁰ Если бы эта гипотеза была права, то едва ли только один единственный отрывок, имеющий любую степень вербальных параллелей с Посланием к Колоссянам, заканчивался бы ссылкой на Тихика. По мнению Гудспида трудно понять, почему имитатор запомнил этот отрывок с такой большой степенью вербальной точности и считал необходимым включить его в письмо, которое должно было войти в сборник писем Павла. Предположение же Миттона⁶¹, что оно могло быть включено из-за Тихика, который еще, возможно, был жив, не имеет основания, так как те же слова уже были употреблены в Послании к Колоссянам. Это в значительной степени говорит против теории, отрицающей авторство Павла. И, конечно же, этот отрывок является серьезным камнем преткновения для противников авторства Павла. Лучшим же объяснением повторения является предположение, что Павел просил своего секретаря употребить те же слова, касающиеся Тихика, которые были употреблены в Послании к Колоссянам⁶².

Сторонники гипотезы имитатора выдвигают аргументы, которые можно использовать против них же самих, потому что, согласно этой гипотезе, имитатор сознательно как можно ближе придерживался своей модели. Но духовное интеллектуальное значение Послания к Ефессянам⁶³, наряду с отсутствием буквального воспроизведения Послания к Колоссянам, никак не может предполагать имитатора, даже если это допускает гипотеза составления Послания по памяти. Эта гипотеза пытается разрешить трудную проблему. Однако еще труднее объяснить, почему имитатор, пишущий в конце I века, выбрал Послание к Колоссянам для обоснования своего краткого учения Павла⁶⁴. Теория, согласно которой Послание к Колоссянам долгое время оставалось единственным из Посланий Павла, известных автору, на первый взгляд может резонно дать обоснованное объяснение этому феномену. Но убедительность этой теории полностью зависит от следующей теории поздней датировки сборника писем Павла, потому что у нас слишком мало данных, которые позволили бы нам сделать более или менее убедительные выводы⁶⁵. Климент Римский, несомненно, знал не одно Послание Павла, и вполне вероятно, что они были более широко известны, чем это предполагает данная теория. Чтобы придать вескость этой гипотезе, необходимо предположить, что имитатор находился в каком-то неизвестном христианском центре, но мыслил в категориях Послания к Колоссянам. Однако такая альтернатива никак не может быть приемлема для традиционного взгляда.

Далее мы должны рассмотреть аргумент против авторства Павла, основанный на использовании слов, которые считаются заимствованными из Послания к Колоссянам, а затем использованными в совершенно ином значении. Никто не станет отрицать, что писатель может при необходимости употреблять слова в разном значении, но тогда надо предположить очень короткий интервал между написанием этих двух Посланий, что требует выполнения двух условий. Для этого надо сказать, что употребление слов в разных значениях одним писателем не возможно в одно и то же время, и в трудах писателя, которому они приписываются. Но примеры, приводимые противниками авторства Павла, не выполняют ни одного из этих условий. Так, предполагаемое различие между Ефес. 4.15-16 и Кол. 2.19 в их изображении Христа как главы не имеет основания ввиду того, что оба Послания отождествляют "тело" с Церковью (Кол. 1.18; Ефес. 5.23). То, что идея Христа как главы вселенной, если с ней и можно согласиться, не ясно выражена в Послании к Ефессянам, не может быть основанием для отрицания авторства Павла, потому что это не исключает более ограниченного ее значения, как показывает Послание к Колоссянам⁶⁶. Может быть, более веским является возражение, основанное на

слове "тайна". Но нельзя сказать, что Павел, определяя единение людей как "тайну Своей воли" (Ефес. 1.9), в то же время не употребил бы одно и то же слово для определения того, что "Христос в нас" (Кол. 1.27). И действительно, когда Павел употребляет это слово в доксологии в Рим. 16.25-26⁶⁷ (синод. 14.24-26 - прим. перев.), он с восторгом говорит, что тайна открывается всем народам, а это тесно связано с той же мыслью в Послании к Ефесянам. То же самое можно сказать и о разном значении слова οἰκονομία /oikonomia/ "домостроительство". Это разное употребление слов естественно имеет большее значение для противников авторства Павла, чем для его сторонников. И самым верным выводом будет считать, что это различие не требует отрицания авторства Павла.

Примеры, приведенные нами выше, в которых два отрывка из Послания к Колоссянам соединены в один в Послании к Ефесянам, не столь убедительны, как это считает Миттон, потому что такого рода приемы совершенно естественны для Павла, пишущего Послание к Ефесянам вскоре после Послания к Колоссянам, хорошо еще помня идеи и фразеологию последнего⁶⁸. Едва ли бы сам Павел соединил определенные фразы в одном Послании точно так же, как в другом. И крайне трудно, если не невозможно, понять, почему это должен был сделать имитатор. Мнение Миттона, что имитатор цитирует по памяти некоторые фразы, но не помнит их точной связи в Послании к Колоссянам, едва ли отвергает авторство Павла⁶⁹. Если имитатор писал, имея перед глазами Послание к Колоссянам, то, почему он не сверил свой труд с Посланием к Колоссянам, если оно должно было быть включено в сборник писем Павла, что он, как предполагается, собирался сделать? Но до сих пор удовлетворительного ответа на этот вопрос еще никто не дал. И поэтому более естественным будет думать, что Павел не обращался к своему собственному Посланию, чем считать, что имитатор, у которого была копия Послания к Колоссянам и он собирался дать краткое изложение учения своего учителя, не воспользовался возможностью свериться с этим Посланием.

Именно утверждение, что Послание к Ефесянам заимствовано от всех других Посланий Павла (кроме Пастырских), дало основание предположить, что оно должно было войти в сборник этих Посланий. Гудспид⁷⁰ и Миттон⁷¹ путем параллельных отрывков из других Посланий Павла показали их сходство с Посланием к Ефесянам. Число параллелей производит впечатление, но это, конечно же, является только одним объяснением⁷². Существование параллелей само по себе еще не доказывает заимствования и не решает проблемы. Анализ Миттона выявил три категории параллелей.

1. Изолированные параллели. К ним относятся параллели, в которых вербальное сходство имеется не более чем в одном или двух словах. Гудсид относит к ним очень большое количество таких слов, Миттон же справедливо отвергает большинство из них⁷³, включая в свой статистический анализ только некоторые. Главный акцент он делает на следующих двух категориях.

2. Подтвержденные параллели. К ним относятся отрывки, которые воспроизведены в одном или нескольких контекстах в Послании к Ефесянам. Например, многие фразы в Рим. 1.21-24 имеют параллели в Ефес. 4.17-19. Миттон приводит более двадцати примеров такого рода⁷⁴.

3. Соединенные параллели⁷⁵. К ним относятся такие параллели, при которых два отрывка из разных частей других Посланий Павла были соединены в один. Не вдаваясь в детальное рассмотрение данных, на которых основываются эти две категории параллелей, мы только скажем, что хотя степень их сходства не одинакова, в целом же лингвистическое сходство между Посланием к Ефесянам и другими Посланиями Павла

несомненно. Однако более тщательного анализа требует утверждение Миттона, что обе последние категории говорят скорее в пользу авторства имитатора, чем Павла.

Более естественным будет предположить, что множество параллельных отрывков указывает на одного автора как Послания к Ефессянам, так и других Посланий Павла⁷⁶. Долгое время считалось, что скорее отсутствие таких параллелей, чем наличие, говорит против авторства Павла некоторых Посланий, особенно Пастырских. Миттон же опровергает такого рода предположения. Считая моделью авторства Павла Послание к Филиппинцам, он утверждает, что в этом Послании значительно меньше подтвержденных и соединенных параллелей с другими Посланиями Павла⁷⁷. Но позволяет ли это сделать вывод, что не Павел является автором Послания к Ефессянам? Сравнение только с Посланием к Филиппинцам слишком уж упрощает очень сложный процесс. Разные ситуации, специфические в Послании к Филиппийцам и общие в Послании к Ефессянам, должны были оказать влияние на писателя, когда он писал эти Послания. Единственно общим для них является то, что они были написаны Павлом, когда он был узником. Послание же к Филиппийцам слишком короткое, чтобы служить моделью. Оно составляет около одной шестнадцатой восьми Посланий, и едва ли этого достаточно для признания правильности предположений Миттона⁷⁸.

Здесь уместно будет остановиться на двух гипотезах Миттона относительно автора и имитатора. По его мнению, имитатор распределил бы совпадения с другими Посланиями Павла по группам, связанным с отрывками, которые произвели на него особенное впечатление, тогда как Павел распределил бы их равномерно. К сожалению, Миттон ничем не обосновывает свои гипотезы, кроме как ссылкой на Послание к Филиппинцам. Но это еще ничего не доказывает, так как каждый писатель волен по своему усмотрению распределять свои ссылки на предыдущие писания по определенным группам, когда он пишет по одному и тому же поводу, и одни и те же мысли автоматически приходят ему в голову. Глубокое впечатление, оказанное на подсознание, может быть легко воспроизведено, и поэтому нет никаких оснований приписывать эту работу имитатору и отказывать в этой возможности автору⁷⁹.

Согласно второй гипотезе Миттона, имитатор воспроизвел бы "удивительные и запоминающиеся фразы", чего не сделал бы автор⁸⁰. Но это также выглядит большим упрощением. Воздействие слов на человеческий ум всегда сложно, и нельзя считать, что все читатели должны реагировать на них одинаково. Если читатель собирается воспроизводить Павла, то степень этого воспроизведения будет изменяться в зависимости от его знания подлинных Посланий, его собственных интересов, его цели и, самое главное, от всех его возможностей и способностей. От этих же самых факторов, конечно же, будет зависеть воспроизведение писателем идей его собственных ранних писаний. Но ни один анализ не может учесть всех этих факторов. Во всяком случае несомненно, что разные имитаторы Посланий Павла будут стремиться воспроизвести глубоко впечатляющие и запоминающиеся фразы, но это же самое мог сделать и сам ап. Павел⁸¹.

Вопрос связи между Посланием к Ефессянам и другими новозаветными книгами особенно важен в теории Гудспида, так как он поддерживает его позднюю датировку собрания писем Павла. Но наличие или отсутствие литературного сходства обычно не надежны, потому что они редко являются конкретным основанием для решения важнейшего вопроса приоритета. Это надо особенно учитывать при сравнении Послания к Ефессянам с Первым Посланием Петра. Если согласиться с мнением Миттона, что Послание к Ефессянам является заимствованием из Первого Послания Петра⁸², то дата первого зависит от даты последнего, которая, в свою очередь, зависит от его авторства. В таком случае противники авторства Павла Послания к Ефессянам должны отрицать и авторство Петра

Первого Послания Петра. Но это не бесспорное мнение, так как многие ученые находят веские аргументы в пользу авторства Петра. И несомненно, что если будет установлена ранняя дата Послания к Ефесянам, то авторство Павла нельзя будет отрицать.

То, что Послания Павла не нашли отражения в синоптических Евангелиях, еще не доказывает позднюю дату Послания к Ефесянам, если не найти резонной причины, почему евангелисты должны были их цитировать. Но такой причины не могло быть. Они описывали жизнь и учение Иисуса, а не Павла. Параллели с Деяниями еще даже более неубедительны и, в лучшем случае, их можно использовать только для подтверждения гипотезы уже доказанной на других основаниях. Такие предполагаемые параллели поэтому являются совершенно нейтральными и зависят от предвзятого подхода (либо за, либо против аутентичности), внося слишком уж сильный субъективный элемент в оценку их литературного приоритета.

И наконец, нам остается рассмотреть проблему литературной формы. Послание к Ефесянам, конечно же, отличается от других Посланий Павла отсутствием в нем специфической ситуации, и, может быть, скорее всего прав Моффатт⁸³, считая его наставлением, а не письмом. Но это само по себе еще не говорит против авторства Павла, если не доказать, что Павел не мог написать письмо в такой форме, а это едва ли можно сделать. И хотя теория циркулярного письма была подвергнута сильной критике, о чем мы будем говорить ниже, она по крайней мере предполагает мотив составления этого Послания, как и любая другая теория, если еще не в большей степени. В таком случае мотив должен был определить форму⁸⁴.

Личные ссылки в Ефес. 3 и отсутствие обычных для Павла приветствий можно считать доказательством против авторства Павла, если его апостольство не было признано. Но до XIX века критика не осуждала их, никто не считал их излишними, а видели в них желание писателя доказать, что он не такой, каким его считали. Насколько неестественно для Павла было назвать себя "наименьшим из всех святых", является исключительно вопросом мнений. Но если принять во внимание глубочайший смысл благодати Божией, которой Павел придавал особое значение, то ничего не может быть более естественным, чем это самоумаление. То же самое касается и 3.2, и 3.4, где саморекомендации считаются доказательством против авторства Павла, потому что здесь апостол возносит не себя, а исключительное действие благодати, данной ему Богу. "Разумение" (3.4), которое он имеет, не дает никакого основания для самовосхваления, так как он ясно говорит, что оно дано было ему в "откровении" Божиим (3.3), что полностью соответствует его другим Посланиям. Трудно понять, почему имитатор, восхищение и почитание Павла которым столь подчеркивается в Послании к Ефесянам, мог в том же отрывке написать, что Павел называет себя "наименьшим из всех святых", что никак не мог сделать столь глубокий почитатель великого апостола. Если употребление этих слов выглядит несколько неестественно для Павла, то для ревностного павлиниста это совершенно невозможно.

3. Исторические аргументы⁸⁵

Мы уже говорили об огромном количестве свидетельств предания в пользу авторства Павла и о проблемах, которые они ставят перед его противниками. Предлагаемые внутренние проблемы также заслуживают внимания. Историю еврейско-языческих споров трудно проследить, и никаких выводов об их существовании или отсутствии нельзя сделать на основании писаний Павла. Степень этих споров должна была быть разной в разных церквах. Однако ситуация в Послании к Ефесянам очень напоминает ситуацию в Послании к Римлянам, особенно в Рим. 11.17-24, где Павел говорит о примирении между евреями и язычниками через Христа⁸⁶.

Аргумент Гудспида, основанный на разрушении храма, можно оспорить. Это свидетельство скорее говорит в пользу авторства Павла. Так, например, Скотт⁸⁷ ставит три вопроса: (1) возможно ли, чтобы кто-нибудь обратился бы к язычникам с такими словами (т.е. используя метафору "преграды") после разрушения Иерусалима? (2) Возможно ли, чтобы до 70 г. кто-либо, кроме Павла, который так ревностно относился к преимуществам Израиля, обратился бы с такими словами? (3) Возможно ли, чтобы даже Павел сделал это, если бы он описывал идеальное, а не осуществленное примирение евреев и язычников? И Скотт делает вывод, что отрицательный ответ на эти вопросы подтверждает авторство Павла. Кроме того, если допустить, что автор писал после разрушения храма, то он получил прекрасную возможность символически выразить свою точку зрения, а отсутствие упоминания этого события говорило бы против мнения, что Послание к Ефессянам было написано после 70 г.. Однако надо признать, что никто из поздних новозаветных писателей не проявляет никакого интереса к этому историческому событию, так как для ранней Церкви устранение духовной преграды имело гораздо большее значение, чем разрушение материального строения. И в заключение надо сказать, что ничто в развитии этой темы в Послании к Ефессянам не говорит против авторства Павла.

Ссылка на ст. 2.3 как указание на то, что автор был язычником и поэтому не мог быть Павлом, не имеет основания⁸⁸. Может быть, верно, что ортодоксальный еврей никогда бы не признал себя "чадом гнева", "исполняющим желания плоти и помыслов", но еврей из христиан, который стал апостолом язычников и целью которого было стать всем для всех, конечно же, не колеблясь, отождествил бы себя таким образом со своими языческими читателями. Если бы он этого не сделал, то это ограничило бы с педантизмом. Более того, так как в той же главе (ст. 11) Павел обращается со словами: "вы ... язычники", то несомненно, что в стихе 3 он говорит обо всех и едва ли не имел в виду евреев под словами "похоти", "желания" и "чада гнева", так как для Павла как еврей, так и язычники находились в отчаянном положении, нуждаясь в милости Божией (ст. 4).

4. Доктринальные аргументы⁸⁹

Вывод, построенный на совокупности данных, а не на аналитическом к ним подходе, весьма слаб. То, что противники авторства Павла вынуждены искать повсюду изолированные свидетельства, которые могли бы поддержать их теорию, и поняв необоснованный характер этих свидетельств, должны утверждать, что их надо рассматривать не как изолированные, а как фрагменты одного целого, что, собственно, и делает Миттон⁹⁰. Такой подход выглядит более приемлемым для отвергающих авторство Павла, чем для доказывающих его на других основаниях. Но сила цепи определяется слабым его звеном и невозможно оценить силу цепи как одного целого, если их не рассматривать отдельно как звенья в одном целом. И основные возражения против авторства Павла мы рассмотрим именно с этой точки зрения.

В Послании к Ефессянам церковная доктрина развита гораздо глубже, чем в других Посланиях Павла, но с утверждением Гудспида, что писатель этого Послания более "церковен, чем Павел", нельзя согласиться⁹¹. Такой человек больше бы сказал о христианском служении, чем это сделал данный писатель. Несомненно, что между этим Посланием и Посланием Климента к Коринфянам существует большой разрыв, хотя по теории Гудспида они относятся к одному и тому же периоду развития Церкви. По сравнению с точкой зрения Климента на служение Послание к Ефессянам несомненно принадлежит перу Павла. Трудность заключается в отношении писателя к апостолам и пророкам, но это скорее связано с неправильным толкованием, чем с внутренним смыслом текста. Ефес. 2.20 могло означать то, что Церковь имеет то же основание, что и апостолы, т.е. Христа, и тогда это снимает противоречие с 1 Кор. 3.11⁹²: Согласно другому

и более широкопризнанному толкованию, что сами апостолы были основанием, что возможно и не соответствует 1 Кор. 3.11, но соответствует идее апостольской власти, на которой так настаивает Павел, включая и его собственную⁹³. Он ясно говорит, что его собственное положение и положение других апостолов отличается по своему статусу от общин в целом, и надеется, что их власть будет признана бесспорной. То, что апостол Павел причисляет себя к удостоверенным носителям христианского откровения, явно следует из таких отрывков, как Гал. 1.18, 11; 1 Кор. 4.17.

Большую трудность обычно вызывает определение апостолов и пророков как "святых" (αγιοι /agioi) в Ефес. 3.5, как если бы это указывало на время, когда им отдавалось большее почитание, чем это могло быть в апостольский век. Но как утверждает Т. К. Аббот⁹⁴, противники авторства Павла рассматривают слово "святой" в современном его значении, а не в новозаветном его употреблении для определения специально призванных на священную работу. Если Павел употребил это слово как синоним для верующих, то едва ли оно неуместно для апостолов⁹⁵. В Кол. 1.26 именно "святые" (οι αγιοι /oi agioi) являются носителями тайны, ранее скрытой, а теперь открытой, тогда как в Ефес. 3.5 дается уточнение, что это апостолы и пророки. Но так как здесь употреблен один и тот же описательный термин, то едва ли его можно считать более неуместным в одном случае, чем в другом. Противники авторства Павла могут с основанием утверждать, что определение "святой" звучит более неестественно в устах Павла, чем его почитателя, но в последнем случае трудность вызывает то, что апостолы объединены с пророками, что более естественно для конца раннехристианского периода, чем для конца I века.

Не все ученые разделяют мнение, что в этом Послании экклезиология преобладает над христологией. Но богословие Павла нельзя ограничивать столь узким определением. Было бы огромной ошибкой ограничивать богословие Павла учением об оправдании и поэтому отрицать достоверность всякого Послания (такого, как это), которое толкует его не так, как Послание к Римлянам или Галатам⁹⁶. Это же можно сказать и о христологии Послания к Ефессянам, хотя и здесь нет единообразия в ее выражении. Но это еще не может быть доводом против авторства Павла, пока не будет доказано противоречие⁹⁷. В своих других Посланиях Павел приписывал одни дела Богу, а другие Христу (ср. 1 Кор. 8.6), и требовать отсутствия такого же различия в Послании к Ефессянам едва ли правомерно. Однако противоречие, которое предполагается противниками авторства Павла, слишком незначительно, чтобы оно имело вес. То же самое можно сказать и о проблеме сошествия Христа в преисполню, несмотря на отсутствие этой темы в других Посланиях Павла. Гудспид основывает свой аргумент на том, что это учение фактически исключается Рим. 10.6-7, но в этом отрывке Павел утверждает, что человеческие усилия не в состоянии вывести Христа из бездны, но это еще не говорит о реальности сошествия Христа⁹⁸ и, конечно же не противоречит Ефес. 4.9". Так и не характерное для Павла употребление формулы "во Христе" еще не может служить доводом против его авторства, так как можно привести много примеров из случаев, которые имеют параллели в других Посланиях Павла, например, Ефес. 2.13, где она употреблена в типично павловском смысле¹⁰⁰.

Более важным является довод, основанный на подходе писателя к работе Христа. Но было бы совершенно неправильным считать, что описание работы Христа чем-либо существенно отличается от учения Павла в других Посланиях. Здесь он связывает ее более специфически с работой примирения евреев с язычниками, но и в других Посланиях Павла нет ничего, чтобы противоречило этой идее. А также нельзя сказать, чтобы в Послании к Ефессянам это примирение было представлено как первостепенная цель работы Христа. Но если этот довод выдвигать против авторства Павла, то он еще больше будет говорить против имитатора. И действительно, едва ли бы человек, который хотел дать краткое изложение учения Павла, включил бы как пример учения об искуплении

такой второстепенный результат смерти Христа. Павел мог и не подчеркивать, что цель Распятия связана с универсальным призывом Евангелия¹⁰¹, но для павлиниста опустить великие темы, столь очевидные в других письмах Павла, было бы непростительно.

Едва ли можно согласиться и со ссылкой на иное социальное учение Павла в этом Послании по сравнению с другими Посланиями, потому что совершенно естественно изменение акцента вследствие разной реакции писателя на изменившиеся обстоятельства. Употребление Павлом метафоры для разъяснения связи между Христом и Его Церковью не исключается его личным подходом к браку. Даже убежденный холостяк мог использовать такую метафору. И также трудно согласиться с мнением Гудспида, что Послание к Колоссянам отличается от Послания к Ефессянам подходом к поведению детей. Неубедительным является довод, что Павел не убеждал бы отцов воспитывать своих детей "в учении и наставлении Господнем", и еще менее убедительным является утверждение, что это предполагает "продолжительное религиозное воспитание". Когда Павел развивал тему христианской ответственности в семье, для него отнюдь не было бы неестественным убеждать отцов заботиться о воспитании своих детей.

В то же время нельзя не признать, что в Послании к Ефессянам дела Божий имеют более социальный контекст, чем в некоторых других Посланиях Павла. Если в этом Послании и ставится меньший акцент на индивидуальном аспекте спасения и больший на социальных аспектах¹⁰², то между ними нет большого противоречия, и это ничего не дает для разрешения проблемы авторства.

В доктринальном аргументе против авторства Павла так много слабых звеньев, что никакая степень совокупности свидетельств не делает его убедительным. Единственно возможным выводом, к которому может привести детальный анализ имеющихся свидетельств, является то, что нет ничего, что бы противоречило доктринальному учению апостола¹⁰³.

Г. Вывод относительно авторства

Тщательный анализ доводов против авторства Павла показывает, что они не могут опровергнуть внешнее удостоверение, как и собственные утверждения Послания относительно того, что автором Писания является Павел. Мы умышленно не подчеркивали тот факт, что писатель прямо называет себя Павлом, чтобы не вызвать предвзятого суждения. Но несмотря на то, что многие ученые считают псевдонимность установившейся практикой ранних христиан¹⁰⁴, защитники традиционного взгляда имеют все основания подчеркивать, что внутреннее свидетельство самого Послания подтверждает их точку зрения, пока не будет найдено удовлетворительное объяснение другого. Труднее согласиться с тем, чтобы только из своего почитания Павла и благодаря своим собственным способностям имитатор мог составить Послание, приписать его Павлу и оно было признано Церковью как таковое, чем просто считать, что оно было написано самим Павлом¹⁰⁵.

Согласно другой точке зрения, Павел поручил своему секретарю составить Послание к Ефессянам на основании Послания к Колоссянам. Но эта точка зрения не более убедительна по следующим причинам: а) он едва ли имел все Послания Павла, которые были связаны с Посланием к Ефессянам; б) его послание не отразило бы литературную зависимость от Послания к Колоссянам, а несомненно было бы ближе к нему по фразеологии; в) он едва ли бы столь подробно остановился бы на этих разделах, как это сделал автор Послания к Ефессянам; г) эта гипотеза не объясняет ссылки автора на самого

себя в Послании; д) трудно найти убедительный мотив, почему апостол прибег к столь необычному методу¹⁰⁶.

II. МЕСТО НАЗНАЧЕНИЯ

Хотя традиция передала это Послание как письмо, отосланное Ефесской церкви, современная критика, основываясь на тексте Ефес. 1.1, подвергла эту точку зрения сомнению. Слова $\epsilon\nu$ Εφεσω /en Epheso/ ("в Ефесе") существовали в самых древних греческих кодексах Посланий Павла (P46, NB). Но они были опущены в некоторых древних кодексах, известных Василию Великому. Очевидно, что они также были опущены и в тексте Маркиона, так как он, видимо, считал, что это Послание было адресовано Лаодикийцам, а не Ефессянам. С другой стороны, Епифаний¹⁰⁷ пишет, что Маркион имел часто только письма к Лаодикийцам, и в таком случае начало Послания могло отсутствовать¹⁰⁸. Поэтому по всей вероятности то, что Маркион посчитал его Посланием к Лаодикийцам, было не более чем просто догадкой¹⁰⁹.

На основании этого свидетельства, и особенно общепризнанного Александрийского кодекса, большинство современных ученых приходят к выводу, что первоначальное предание опустило эти слова. Прежде всего мы постараемся найти объяснение отсутствию слов "в Ефесе", если они действительно были в оригинале. Это необходимо сделать, так как все версии без исключения включают эти слова, а так как они существуют в самых древних рукописях, вполне вероятно, что они сохранили более достоверный текст, чем греческие манускрипты. Кроме того название ΠΡΟΣ ΕΦΕΣΙΟΥΣ /PROS EPHESIOUS/ ("к Ефессянам"), которое стоит во всех греческих манускриптах, указывает на традицию того времени, несмотря на сомнение, которое вызывает прочтение Ефес. 1.1. Иринея¹¹⁰ приводит Ефес. 5.30 как цитату из Послания к Ефессянам, и Климент Александрийский¹¹¹ приводит слова из Ефес. 5.21-25 тоже как цитату из Послания к Ефессянам. Кроме того, Тертуллиан не сомневается, что Послание было послано Ефессянам, когда он критикует Маркиона за то, что тот хотел изменить название¹¹². Поэтому несомненно, что эти ранние отцы Церкви считали, что это Послание предназначалось для Ефесской церкви, какой бы вариант первого стиха ни стоял в их текстах.

Если допустить возможность, что Послание предназначалось для Ефесской церкви, то надо обязательно предположить, что на какой-то стадии использования Послания, особенно в Египте, слова "в Ефесе" были опущены по литургическим соображениям¹¹³. В какой-то степени это предположение находит поддержку в аналогичном случае пропуска слов "в Риме" ($\epsilon\nu$ Ρομη /en Rome/) в некоторых манускриптах¹¹⁴ Рим. 1.7, особенно учитывая, что это Послание ближе по своей форме к Посланию к Римлянам, чем к другим Посланиям Павла¹¹⁵. Но это еще не позволяет считать общей практикой такого рода превращения специфических писем в общие наставления.

Прочтение "в Ефесе", которое предполагается на текстуальных основаниях, вызывает еще большее сомнение в свете внутренних свидетельств. Писатель, очевидно, не знает читателей лично (1.15; 3.2; 4.21). Все эти ссылки предполагают, что читатели только слышали о Павле, чего нельзя сказать об Ефесской церкви. Первая ссылка (1.15) могла относиться к тому, что Павел услышал о них, когда покинул Ефес, а другие две могли быть не более чем риторическими гипотетическими утверждениями. Но если к этому еще добавить отсутствие слов признательности и упоминания любимых или верных братьев, кроме косвенных благословений в конце, то едва ли можно думать, что в виду имелась только Ефесская церковь. И здесь мы предлагаем несколько других предположений о назначении этого Послания.

А. Послание было послано в Лаодикию

Эта гипотеза основывается на каноне Маркиона, но она оспаривается на разных основаниях. Возможно, что она появилась из желания установить место назначения этого Послания на основании Кол. 4.16¹¹⁶. Многие древние и некоторые современные ученые не допускают, чтобы какое-то из писем Павла могло быть утеряно; отсюда и появилось много гипотез, пытающихся найти их. Но в данном случае то, что Павел просит колоссян прочесть письмо, посланное в Лаодикию, создает трудность⁷, потому что сходство между этими двумя письмами столь поразительно (если первое считать Посланием к Ефессянам), что едва ли была необходимость ими обмениваться. С другой же стороны, разный поход к каждому из них, мог оказаться поучительным для обоих. Основным препятствием здесь является отсутствие каких-либо рукописных данных об изменении "Лаодикий" на "Ефес"¹¹⁸.

Б. Послание являлось циркулярным письмом

Общепризнанно, что Послание к Ефессянам, которое, как предполагается, было циркулярным письмом, было написано в то же время, что и Послание к Колоссянам и к Филимону, и, очевидно, было доставлено Тихиком в разные церкви провинции Азия (синод. "Асия"). Некоторые формы этой теории предполагают, что в оригинальных копиях был сделан пропуск, который Тихик должен был заполнить названием церкви, в которую он приходил. Против теории циркулярного письма были выдвинуты следующие возражения¹¹⁹.

1. Если оно предназначалось для группы церквей Ликийской равнине, то почему Павел не включил в него общие приветствия, как он это сделал, когда писал колоссянам?
2. Если для каждой церкви были подготовлены отдельные копии, то почему переписчик не написал соответствующие их названия? Другие Послания ап. Павла, которые предназначались для группы церквей, т.е. Галатийским, не были составлены по такой же форме.
3. Теория пропуска была бы более правомерна, если бы не был также опущен предлог "в".
4. Рукописное свидетельство не подтверждает эту теорию, так как не сохранилась ни одна рукопись, которая бы имела другое название. Было бы странным, если бы сохранилась только та копия, которая не была использована и поэтому имела бы пропуск для названия. Возможность ее сохранения в данном случае весьма сомнительна¹²⁰.

Можно допустить, что эти возражения достаточно убедительны, чтобы подвергнуть сомнению теорию пропуска, но они не опровергают теории циркулярного письма. Если в оригинальном тексте не было слов "в Ефесе", то его можно считать адресованным "святым и верным во Христе Иисусе" вообще, что полностью подтверждает теорию циркулярного письма. Тогда оно могло быть предназначено для христианских общин в Азии и других провинциях, особенно в тех, в которых Павла лично не знали¹²¹. И можно предположить, что, так как Тихик должен был доставить циркулярное письмо или письма, не было необходимости в специальном обращении, поскольку в Послании не отражена никакая определенная ситуация¹²².

В. Послание являлось духовным завещанием Павла

Сторонники этого взгляда относят Послание к концу римского заключения Павла в темнице и отрицают гипотезу его второго заключения. Они считают его прощальным письмом апостола ко всей Церкви в целом¹²³. Конечно, вполне возможно, что Павел обращается к ефесянам, имея ввиду всю Церковь, потому что в этом Послании гораздо больше размышлений, чем в других и, может быть, он хотел дать в нем краткое изложение своего учения. Но для признания этой теории отнюдь не обязательно считать Послание к Ефесянам самым последним, потому что необходимость в таком учении для Асийских церквей существовала уже давно. Однако самым сильным доводом против этой теории является то, что Послание обращено не ко всей Церкви в целом, а к определенным людям, хотя и без указания личных имен.

Г. Послание служило введением в сборник Посланий ап. Павла Эта теория была предложена Гудспидом и Ноксом и затем развита Миттоном с некоторыми незначительными модификациями¹²⁴. Преданный павлинист, который, как считается, написал Послание к Ефесянам, очевидно, решил, что читателям, не знакомым, как предполагается, с Посланиями Павла, необходимо было дать краткое изложение, которое в них содержалось. Этот вводный трактат получил название "к Ефесянам", потому что Ефесская церковь первой получила сборник Посланий Павла. Эту теорию можно оспорить на следующих основаниях.

1. Нет никаких свидетельств, чтобы Послание к Ефесянам стояло первым в оглавлении сборника Посланий Павла. Если, как полагают Гудспид¹²⁵ и Миттон¹²⁶, Послание было составлено и сборник был опубликован около 90 года, то такой порядок расположения Посланий должен был бы сохраниться во II веке, а таких свидетельств мы не имеем¹²⁷.
2. Отрывок, касающийся Тихика в Ефес. 6.21-22, который дословно повторяется в Кол. 4.7-8, представляет собой реальную проблему для теории Гудспида. Непонятно, для чего надо было добавлять столь личное и прямое указание на Тихика, если другие части Послания столь безличны. Для наблюдательного читателя было бы совершенно ясно, что эти столь странные в вводном письме слова были дословно взяты из Послания к Колоссянам. Для имитатора Павла было бы естественным опустить все ссылки на сотрудников Павла, если, конечно он хотел придать своему посланию вид достоверности. Но если отрывок, касающийся Тихика, был включен с целью достоверности, то нельзя было это сделать более неумело, чем включить изолированный, но дословно заимствованный отрывок из существующего уже Послания. Письмо это не стало бы, конечно, более правдоподобным благодаря утверждению, что Тихик все расскажет читателям Послания (6.21). Предположение Дж. Сандерса¹²⁸, что этот отрывок является интерполяцией, сделанной, возможно, Маркионом, для подтверждения его теории, что это Послание было послано в Лаодикию и потому может быть сравнено с Посланием к Колоссянам, еще менее убедительно. Согласно этой гипотезе, Маркион мог сделать такую интерполяцию столь искусным образом, что она сохранилась во всех последующих копиях текста или же была перенесена из интерполированной копии Маркиона¹²⁹.
3. Эта теория зависит от предположения, что какое-то время письма Павла не придавалось значения и интерес к ним возродился после опубликования Деяний, но это придает слишком уж большое значение литературному влиянию¹³⁰. Непонимание других писателей того же периода, к которому Гудспид относит Послание к Ефесянам, главных идей, типичных для других Посланий Павла, не позволяет нам считать, что это Послание было написано исключительно под литературным влиянием.

4. Главную трудность представляет литературная проблема. Если считать, что Послание к Ефесянам предназначалось как введение ко всему сборнику писем Павла, то почему тогда

писатель отдал такое предпочтение Посланию к Колоссянам¹³¹. Конечно, едва ли это можно считать случайностью (как, по-видимому, предполагает теория Гудспида). Более того, утверждение, что оно отражает идеи всех других Посланий, только частично верно¹³², и едва ли поэтому оно было включено как введение ко всему сборнику¹³³.

Д. Послание задумывалось как философия религии для христианского мира Другая теория, отрицающая авторство Павла, предполагает, что личное знакомство с апостолом заставило имитатора сформулировать своего рода религиозную философию истории на основании учения Павла, используя Послание к Колоссянам в значительной мере как фон, потому что в этом Послании Павел ближе всего подошел к учению, которое хотел преподать¹³⁴. По этой теории слова "к Ефессянам" были добавлены переписчиком и поэтому не имеют никакого значения. Но эта теория не дает убедительного, объяснения, почему был введен отрывок, касающийся Тихика, как и тому, почему переписчик добавил "к Ефессянам", если обращение в 1.1 и без этого было понятно и рассматривалось как указание на общее письмо. Оно должно было иметь какую-то связь с Ефесом, потому что такое название неоднократно удостоверяется преданием. Единственно, что можно предположить на основании этой теории, это то, что Ефесская церковь признала это название¹³⁵, а у нас нет никаких свидетельств, чтобы какая-то влиятельная церковь когда-либо признавала псевдонимное Послание.

Е. Послание служило защитой против распространения Колосской ереси Эта теория сочетается с теорией циркулярного письма, которое, как предполагается, ап. Павел написал потому, что предвидел, что проблемы, которые встали перед Колосской церковью, могут затронуть другие церкви в этой области, и поэтому общее письмо было послано всем церквам в данном регионе. Отрывок, касающийся Тихика, можно легко объяснить, так как именно Тихик должен был доставить это письмо. Он мог действовать как представитель Павла во многих группах христиан из язычников, в которых Павел никогда не был. А по пути он мог проходить через Ефес и оставить там копию Послания, а затем отправиться в другие христианские общины в Ликийской равнине¹³⁶.

Ж. Послание являлось сочетанием литургии и пятидесятнического поучения Это предположение было выдвинуто на основе сходства Послания с кумранским богослужением обновления завета¹³⁷. Однако данная теория неубедительна, так как она не объясняет единства Послания и сталкивается с серьезной проблемой псевдонимности.

III. ЦЕЛЬ

Трудно установить причину написания и цель Послания, место назначения которого вызывает столько споров. Но если согласиться с теорией циркулярного письма, то можно предположить, что его цель была вызвана обстоятельствами скорее писателя, чем читателей. Так как Павел находился в темнице, то у него несомненно было время для размышлений, и этим объясняется столь созерцательный характер Послания наряду с отсутствием какой-либо полемики в связи с ситуацией, которой он касался. Он размышляет о теме Христа и Церкви, что приводит к возвышенной христологии и высокой оценке преимуществ верующих во Христа¹³⁸.

Тесная связь этого Послания с Посланием к Колоссянам имеет непосредственное отношение к его цели. Рассматриваются те же темы, хотя и несколько в ином свете. Вполне вероятно, что апостол, все еще находясь во власти позитивной доктрины Послания к Колоссянам, записал ее снова в общих выражениях, не касаясь специфического фона ереси. Нечто подобное можно сказать и о Посланиях к Галатам и к Римлянам.

IV. ДАТИРОВКА

Так Павел находился в заключении (Ефес. 3.1; 4.1), и так как тесная связь этого Послания с Посланием к Колоссянам предполагает то же самое заключение Павла, когда было отправлено Послание к Ефессянам, традиционная датировка его первым римским заключением представляется самой верной¹³⁹. Противники авторства Павла обычно датируют его временем около 90 года¹⁴⁰, когда, как считается, все Послания Павла были собраны в один сборник. Так как Климент Римский цитирует это Послание, то по любой теории его надо датировать не ранее чем 95 годом.

СОДЕРЖАНИЕ

I. ПРИВЕТСТВИЕ (1.1-2)

Апостол говорит только о себе в этом обращении.

II. ДОКСОЛОГИЯ (1.3-14)

Не в стиле Павла начинать письмо с общего благодарения за все духовные благословения, полученные во Христе, но здесь первый раздел написан в тоне размышлений, который сохраняется во всей первой части Послания. Характерными особенностями этой первой доксологии являются: (1) верховенство избрания Божию (1.3-6); (2) проявление Его премудрости в предоставлении искупления через кровь Иисуса Христа (1.7-10); заверение через Святого Духа в предопределенном наследстве верующих (1.11-14).

III. БЛАГОДАРЕНИЕ И МОЛИТВА ЗА ЧИТАТЕЛЕЙ (1.15-23)

Павел услышал об их вере и любви и благодарит за это Бога, но главным образом он молится о том, чтобы они смогли понять величие откровения во Христе, особенно силу Его Воскресения и Его верховного статуса как Главы Церкви.

IV. ДОКТРИНАЛЬНЫЙ РАЗДЕЛ (2.1 - 3.21)

Данный раздел по существу уже начался с доксологии и молитвы, но здесь дается более подробное изложение этих двух важных тем.

A. Величие христианского спасения (2.1-22)

Апостол излагает эту тему, обращаясь к опыту как в личном, так и корпоративном смысле.

1. Лично (2.1-10). Читатели призываются к возвышенной жизни во Христе через милостивый акт Бога. Им напоминает о том, какими они были ("мертвыми по преступлениям и грехам") и какие они теперь ("Его творение, созданы во Христе Иисусе на добрые дела").

2. Корпоративно (2.11-22). Воспоминание о том, какими они были, напоминает ему еще об одном славном факте, т.е. что язычники стали согражданами евреям, и он дает доктринальное обоснование их единства во Христе. Читатели были "некогда далеко" и "исключены из общества", но Христос разрушил преграду через Свой Крест и принес им мир. И теперь это одно здание, в котором все члены, евреи и язычники, едины, "возрастает в святой храм в Господе".

Б. Величие служения Церкви (3.1-21)

Павел продолжает рассуждать об опыте, обращаясь к своему призванию, а затем всей Церкви в целом.

1. Собственное призвание Павла (3.1-9). Тайна была открыта ему по откровению и поэтому имеет Божественное удостоверение. Принятие язычников как сонаследников составляло существенную часть благовестия, и Павел подчеркивает свое призвание проповедовать это благовестие, несмотря на его собственное недостоинство.

2. Призвание Церкви (3.10-12). Предвечной целью Бога было показать через Свою Церковь эту премудрость равенства всех людей во Христе.

3. Молитва Павла за читателей (3.3-21). Прежде всего им необходима внутренняя сила и крепкая любовь, которые позволят им понять "превосходящую любовь Христову". Эта мысль приводит к восхвалению Бога за Его избыточную силу в Его Церкви.

V. ПРАКТИЧЕСКИЙ РАЗДЕЛ (4.1-6.17)

Апостол теперь обращается к теме обязанностей Церкви.

А. Призыв к единству (4.1-6).

Надо сохранять единство духа, и поэтому Павел описывает разные аспекты этого единства, заканчивая мыслью, что Бог собирает всех Себе.

Б. Описание различных даров (4.7-13).

Единство не достигается единообразием. Восшествие Христа привело к награждению множеством даров, которые нашли выражение в разных функциях, и все они предназначены для наставления Церкви.

В. Практические средства сохранения единства (4.14-16).

Непостоянство учения является свидетельством незрелости, не способной распознать хитрость лукавых людей. А духовный рост достигается истинной любовью, т.е. в противоположность обольстителям и обманщикам. Этот рост происходит через тесную связь между Христом как Главой, и членами, каждый из которых выполняет свою функцию.

Г. Прежняя жизнь и новая (4.17-32).

Павел мог подумать, что сказанное выше звучало довольно идеалистически, потому что он снова возвращается к языческому окружению читателей, в свете которого дает несколько специфических советов.

1. Они должны полностью порвать с прежним окружением, которое характеризуется духовным бессердечием и нравственным распутством (4.17-22).

2. Они должны "обновиться духом ума и облечься в нового человека", а это значит жить по новым стандартам праведности святости (4.23-24).

3. Они не должны впадать в грехи, которые разрушают единство духа, особенно такие, как ложь, гнев, бесчестие и сквернословие. Такое поведение должно уступить место доброте и духу прощения (4.45-32).

Д. Наставление в разумном использовании времени (5.15-21).

Павел все еще возвращается к прежней природе человека и считает необходимым предостеречь против особых тенденций. Христиане должны отличаться чистотой жизни и слова в противоположность легкомыслию и распутству тех, на которых обрушится гнев Божий. Они должны не только воздерживаться от общения с такими людьми, но и обличать их темные дела.

Е. Наставление в разумном использовании времени (5.15-21)

Верующие должны поступать разумно и познавать волю Божию. Особенно выделяется пьянство, которого надо избегать, надо исполняться духом, который проявляется в общей молитве и благодарениях. Научившись почитать Христа, они научатся уважать других верующих.

Ж. Христианская жизнь семьи (5.22 - 6.9).

1. Жены и мужья (5.22-33). Христианское отношение к браку показывается на аналогии связи между Христом и Его Церковью. В этом разделе чисто практические вопросы становятся основанием для изложения учения Павла о Церкви. (1) Она есть тело Христа, Который есть Спаситель; (2) она есть особый предмет Его любви; (3) она очищается через Его самопожертвование и предстает пред Богом "без порока" и (4) она питается Христом. Связь между Церковью и Христом становится фактически образцом христианской семейной жизни.

2. Дети и родители (6.1-4). Дети должны слушаться родителей, а отцы не раздражаться и воспитывать своих детей.

3. Рабы и господа (6.5-9). Рабы должны служить своим господам как рабы Христовы и предоставить Ему давать им вознаграждение. Господа должны избегать строгости и предвзятости ввиду их собственной ответственности перед небесным Господом.

VI. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Кроме молитв за себя, чтобы он мог смело проповедовать, апостол просит читателей беспрепятственно молиться за всех святых. Затем он рекомендует им Тихика точно в таких же теплых выражениях, что и в Послании к Колоссянам. И заканчивает исполнением благодати, желая читателям мира, любви и милости Божией.

Примечания

¹ Ср.: В. F. Westcott, *On the Canon of the New Testament*, pp. 314, 323, 338.

² Подробности этого свидетельства см.: A. van Roon, *The Authenticity of Ephesians* (1974), pp. 36-44. Он приходит к выводу, что Послание было написано до 96 г. и находилось в широком обращении к 120 г.

³ Дискуссию, посвященную введению к Посланию к Ефессянам, см.: P. T. O'Brien, "Ephesians 1: An Unusual Introduction to a New Testament Letter", *NTS* 25, (1978-9), pp. 504-515. Автор утверждает, что отрывок Ефес. 1.3 и далее выполняет эпистолярную функцию,

хотя и выглядит несколько необычным в данной роли.

⁴ Ср. более полное рассмотрение данных: Van Roon, *op. cit.*, pp. 100 ff.

⁵ Так, Дж. Армитидж Робинсон: J. Armitage Robinson, *The Epistle to the Ephesians* (1904), p. vii. В. Баркли (W. Barclay, *Galatians and Ephesians*, DSB (1958), pp. 70-80) применяет это против псевдонимической теории Послания (т.е. отрицающей авторство ап. Павла), так как подделка способна воспроизвести материал только худшего качества. Богословский уровень этого Послания ничуть не ниже уровня величайших Посланий Павла. Ср. также: E. F. Scott, *The Literature of the New Testament* (1912), p. 180, который полагает, что если Послание к Ефессянам написано не апостолом Павлом, то оно должно быть написано равным по уровню богословом.

⁶ См. ниже в данной главе дальнейшую дискуссию. См. также комментарии: R. D. Shaw, *The Pauline Epistles* (1913), p. 369.

⁷ Некоторые ученые, тем не менее, утверждают, что фон Послания указывает на обстановку преследований. Ср.: A. Lindemann, "Bemerkungen zu den Adressaten und zum Anlass des Epheserbriefes", *ZNTW* 67 (1976), pp. 235-251, который датирует Послание к Ефессянам временем незадолго до 100 г. и связывает его с преследованиями. Однако данное мнение подверглось критике: R. Schnackenburg, *Der Brief an die Epheser* (1982), p. 30, *denies such a persecution situation*.

⁸ *The Epistle to the Ephesians* (1951), p. 7. М. Барт (M. Barth, *Ephesians* (1974), vol. I, p. 41) полностью соглашается с мнением о том, что бремя доказательств должны нести те, кто пытается отвергнуть предание.

⁹ Аргументы, подтверждающие авторство ап. Павла, см. ниже в следующем пункте данного раздела.

¹⁰ Гогель (M. Goguel, *Introduction*, iv, 2, p. 433 п.) приводит пятнадцать примеров того, что он называет "construction pleonastique".

¹¹ *Key to Ephesians* (1956), p. vi.

¹² *Key to Ephesians*, p. vii.

¹³ *The Epistle to the Ephesians*, p. 11.

¹⁴ Необходимо также упомянуть попытку Мортон и Мак-Лемана (A. Q. Morton and J. McLeman, *Paul, the Man and the Myth* (1966), pp. 35-36) провозгласить Послание к Ефессянам не аутентичным на основании лингвистических статистических штудий. Этому мнению нельзя придавать большого значения, так как их методология вызывает обоснованные сомнения.

¹⁵ См. аргументацию в поддержку авторства Павла ниже.

¹⁶ Ср.: Mitton, *op. cit.*, pp. 57-58. Kolosser,- Epheser- und Philemonbriefe (1927), p. 63. Не все ученые, отрицающие аутентичность, согласны с приоритетом Послания к Колоссянам. Г. Ю. Гольцман, например, обнаруживает некоторые данные, требующие приоритета Послания к Ефессянам, что приводит к невероятной теории интерполяции в подлинное Послание к Колоссянам автором Послания к Ефессянам: H. J. Holtzmann, *Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe*, 1892, pp. 46-55. Другой автор (G. Salmon, *Introduction to the New Testament*, 1892, p. 391), критикуя Гольцмана, верно указывает на то, что задействованные данные должны естественно приводить к заключению о несостоятельности идеи сознательной имитации. Додд (C. H. Dodd, *Colossians*, AB, 1929, p. 1224) соглашается с тем, что не всегда ясно: с какой стороны произошло заимствование? Более подробное рассмотрение мнений Гаррисона и Мейсона, последователей Гольцмана в этом вопросе, см. в прим. 33 к главе 15 данной книги.

¹⁷ Ср.: D. E. Nineham in *Studies in Ephesians* (ed. F. L. Cross, 1956), pp. 27 ff. См. также: J. A. Allan, *Ephesians* (1951), pp. 14-23.

¹⁸ Ср.: Dibelius, *op. cit.*, p. 64. См. также: C. L. Mitton, *Ephesians*, pp. 61, 84.

¹⁹ Всеобъемлющее исследование концепции "тайны" (mysterion) см: C. C. Caragounis, *The Ephesian Mysterion* (1977).

²⁰ *Op. cit.*, pp. 65-67.

- Key to Ephesians, p. vii; данные систематизированы в его работе: Introduction to the New Testament (1937), p. 213. Ср.: A. E. Vamett, Paul becomes a Literary Influence (1941), pp. 1-40.
- ²¹ Ср.: op. cit., p. 108.
- ²² Op. cit., pp. 108 ff.
- ²³ Op. cit., p. 177. Ср. комментарий мнения Миттона в работе: A. van Roon, The Authenticity of Ephesians, pp. 9-10.
- ²⁴ Key to Ephesians, p., vi. Э. Кеземан в своем эссе (E. Kasemann, SLA (1966), pp. 288-297) усматривает как в Послании к Ефессянам, так и в Деяниях Апостолов сходство с литургической традицией и традицией гимнов, что, по его мнению, относит эти Книги ко времени после жизни ап. Павла.
- ²⁵ Ср.: W. Lock, НОВ I, p. 716. ²⁶ ILNT, pp. 373 1?.
- ²⁷ См. дальнейшую дискуссию в разделе Р данной главы. Ср.: Dibelius, Die Kolosser-, Epheser- und Philemonbriefe (LHB), 1927, pp. 43 f.
- ²⁸ Op. cit., p. 15.
- ²⁹ Ср.: Mitton, op. cit., p. 15, и Nineham, Studies in Ephesians (ed. F. L. Cross), p. 35.
- ³⁰ Ср.: Nineham, op. cit., p. 35.
- ³¹ Аргументы в пользу авторства ап. Павла см. ниже в данной главе.
- ³² См. обсуждение эпистолярной псевдоэпиграфии в приложении III к данной книге для оценки этого подхода. Мерклейн (H. Merklein, Das kirchliche Ami nach dem Epheserbrief, 1973), который отрицает авторство Павла для Послания к Ефессянам, подвергся критике со стороны Реардона: P. H. Reardon, CBQ 37 (1975), pp. 133-133. Последний критикует Мерклейна за допущение слишком многих предположений, особенно касающихся псевдонимичности Книг Нового Завета. Так, он слепо следует позиции Брокса по отношению к псевдонимичности Пастырских Посланий. Все, кто отрицают авторство Павла, склонны доверять идее недоказуемой псевдонимичности.
- ³³ Ср.: Mitton, op. cit., p. 16.
- ³⁴ Key to Ephesians, p. vii.
- ³⁵ Paulus der Apostel Jesu Christ (1845).
- ³⁶ Lieb und Lieb Christi (1933).
- ³⁷ Der Brief an die Epheser (1965). Фишер (K. M. Fischer, Tendenz und Absicht des Epheserbriefes, 1973) обсуждает гностическое влияние на ефесян. Ср.: M. Barth, ThLZ 101 (1976), pp. 355-359, который, хотя и критикует Фишера, все же соглашается с тем, что исследователь отбросил идею о ранней католичности (или, в Восточной Церкви, - кафоличности, т.е. вселенскости - прим. перев.) ефесян. Ср. работу: W. Rader, The Church and Racial Hostility (1978), pp. 177-185, который рассматривает различные точки зрения относительно гностического влияния.
- ³⁸ Ср. заключение М. Барта по этому поводу: M. Barth, Ephesians, pp. 12-18.
- ³⁹ Аргументы в поддержку авторства Павла см. ниже в данном разделе.
- ⁴⁰ Key to Ephesians, p. v.
- ⁴¹ Op. cit, p. vii. Кеземан придерживается мнения о том, что Церковь представляла собой центр всего богословия автора Послания. См. его статью в ThLZ 86 (1961), pp. 1-8 и ZTK 60 (1963), pp. 75-89. В одной из своих работ (Jesus Means Freedom (1970), pp. 89-90) Кеземан доходит до того, что христологию Послания включает в учение о Церкви.
- ⁴² INT, p. 232. Ср.: Mitton, op. cit., p. 19.
- ⁴³ Ср.: J. A. Allan, "The "In Christ" Formula in Ephesians", NTS 5 (1958), pp. 54-62.
- ⁴⁴ Ср.: E. J. Goodspeed, Key to Ephesians, p. vii.
- ⁴⁵ Г. Концельман в своем издании Посланий к Ефессянам и к Колоссянам: H. Conzelmann, in NTD 8 (1962) поместил статью Рендторфа (H. Rendtorff), который оба эти Послания приписывает ученику ап. Павла. Авторство Павла отвергается в комментариях Джонстона: O. Johnston, in NCB (1967). Ср. также: W. Marxsen, INT, 1968, pp. 187 ff., который на основе отрицания аутентичности Послания к Колоссянам отбрасывает также и аутентичность Послания к Ефессянам. Покорный (P. Pokorny, Der Epheserbrief mid die

Gnosis, 1965), Миттон (C. L. Mitton, Ephesians, 1976), Гнилка (J. Gnllka, Der Epheserbrief, 1977) и Шнакенбург (R. Schnackenburg, Der Brief an die Epheser, 1982) не поддерживают авторства ап. Павла. Однако оно утверждается следующими исследователями: Ф. Ф. Брюс (F. F. Bruce, The Epistle to the Ephesians (1962), Шлир (H. Schlier, Der Brief an die Epheser (1965), Клиджн (A. F. J. Klijn, INT (1967), pp. 103 ff.), М. Барт (M. Barth, Ephesians (1974), Керд (G. B. Caird, Paul's Letters from Prison (1976) и А. ван Роон (A. van Roon, The Authenticity of Ephesians, 1974).

⁴⁶ Op. cit., p. 160.

⁴⁷ Studies in Ephesians, p. 22.

⁴⁸ Ср. с предыдущим пунктом данного раздела.

⁴⁹ Необходимо отметить, что словарь Послания к Колоссянам обладает еще меньшим сходством с писаниями Павла по сравнению со словарем Послания к Ефесянам. Несмотря на это, многие ученые отвергают аутентичность последнего, принимая при этом первое. О серьезных трудностях в установлении аутентичности Послания к Ефесянам на основе стилистики см. предостерегающее обсуждение проблемы: Н. J. Cadbury, "The Dilemma of Ephesians", NTS (January 1959), pp. 91-102.

⁵⁰ См.: A. van Roon, op. cit., p. 215, который убежден, что нет оснований трактовать это выражение как возражение против авторства ап. Павла. Исследователь на основе тщательного исследования стиля Послания к Ефесянам (pp. 100-212) утверждает, что стиль не исключает авторства Павла.

⁵¹ Некоторые исследователи предпочитают более раннюю датировку Послания Клементя; ср.: Эллиотт-Бинс (L. E. Elliott-Birms, The Beginnings of Western Christendom (1948), pp. 101, 224 ff.). Он склоняется к мнению Эдмундсона и относит это Послание к 70 г. от Р.Х.

⁵² Мейнерц (Meinertz, Einleitung, p. 130) считает, что даже более непоследовательные и резкие выражения были бы неудивительны для человека, находящегося в заключении. Противники авторства ап. Павла не учитывают ни тех обстоятельств, в которых находился Павел, ни изменения его настроения и его образа мыслей (ср.: G. G. Findlay, The Epistles of Paul the Apostle, 1892, p. 180).

⁵³ Перси (E. Percy, Die Probleme der Kolosser- mid Epheserbriefe, 1946, pp. 179-252) провел доскональное исследование языка и стиля Послания к Ефесянам и обнаружил разительное сходство между ним и признанными Посланиями Павла, что свидетельствует в пользу единого автора. Сопоставление Послания к Ефесянам с кумранской литературой см.: К. G. Kuhn, NTS 7 (1961), pp. 334-346 (перепечатано в Paul and Qumran, edited J. Murphy-O'Connor, 1968, pp. 115-131). Кун полагает, что стиль Послания характерен для кумранской литературы, в особенности - длинные предложения. Практические разделы, исключая Ефес. 5.22-6.9, обнаруживают тесную связь с Кумраном. Однако выводы Куна не затрагивают проблемы авторства Послания. М. Барт (M. Barth, Ephesians, vol. I, p. 21) на основе исследования параллелей между Посланием к Ефесянам и кумранской литературой пришел к выводу о том, что это Послание ничуть не ближе по форме и содержанию к рукописям Мертвого моря, чем другие Послания Павла. Таким образом он считает, что подобные сопоставления малопригодны для разрешения проблемы авторства.

⁵⁴ F. V. Clogg, INT, p. 96.

⁵⁵ Ср.: E. F. Scott, The Epistles of Paul to the Colossians, to Philemon and to the Ephesians (МС, 1930), p. 119.

⁵⁶ Цитата из работы Гудспида: Goodspeed, Key to Ephesians, p. vii.

⁵⁷ Ср. с пунктом Б раздела I данной главы.

⁵⁸ Ср.: E. F. Scott, op. cit., pp. 121 ff.; Миттон соглашается с тем, что если бы Павел был автором Послания к Ефесянам, то оно должно было быть написано сразу же после Послания к Колоссянам, однако он отвергает это, так как необходимо было бы определенное время для изменения некоторых доктрин и выражений: C. L. Mitton, op. cit., pp. 254-255. Каутс (J. Couatts, "The Relationship of Ephesians and Colossians", NTS 4 (1957-8), pp. 201-207) на основе изучения выборочных отрывков предполагает, что Послание к

Колоссянам представляет собой заимствование из Послания к Ефессянам. В более ранней своей статье исследователь выдвинул мнение о том, что последнее Послание представляет собой циркулярное письмо, посвященное крещению: Coutts, NTS 3 (1956-7), pp. 115-127. Но большинство ученых придерживается мнения о приоритете Послания к Колоссянам. Дальнейшее развитие теории Каутса о концепции крещения в послании к Колоссянам см.: R. A. Wilson, StEv 2 (1964), pp. 676-680. Однако Мартин (R. P. Martin, Colossians and Philemon (1974), p. 33) отвергает теорию Каутса.

⁵⁹ Op. cit., pp. 78, 79.

⁶⁰ Кук в своей статье (A. V. Cook, "Unconscious Iteration, with special reference to Classical Literature", Classical Review 16 (1902), p. 264) утверждал, что зачастую невозможно различить: осознано или неосознано повторение в двух трудах одного и того же автора. Действительно, невозможно дифференцировать это всего для двух произведений. Альтернативная теория заключается в том, что отрывок о Тихике не является изначальным, равно как и следующие отрывки: Ефес. 1.1; 3.1-13; 4.1; 6.20; они были вставлены в первоначальную проповедь, возможно, произнесенную Тихиком для того, что бы превратить ее в Послание Павла (ср.: Goguel, Introduction, IV, 2, pp. 473-474). Ср. также: W. L. Knox, St. Paul and the Church of the Gentiles (1939), p. 203, который считает Тихика причастным к написанию Послания.

⁶¹ Op. cit., p. 268.

⁶² Ср.: F. F. Bruce, Colossians, 1957, p. 301. Миттон соглашается с тем, что если оба Послания отправлены в одно и то же время, то было бы в целом естественным повторение отрывка о Тихике: Mitton, op. cit., p. 77. Очевидно, прав был Годе (F. Godet, ЮТ, 1899, p. 490), когда называл воспроизведение позднейшим автором спустя несколько лет после смерти Павла отрывка о Тихике актом "неслыханной дерзости".

⁶³ Ср.: С. Н. Dodd, Colossians, АВ (1929), pp. 122, 124, 125. Автор считает, что это Послание призвано было стать "венцом павлинизма". Однако против этого мнения см.: Julicher-Fascher, Einleitung (1931), p. 139.

⁶⁴ См.: Von Dobschitz, Christian Life in the Primitive Church (1904), p. 176. Исследователь предполагает, что автор Послания к Ефессянам представлял собой выдающегося мыслителя, вдохновленного идеей Послания к Колоссянам.

⁶⁵ Ср. обзор данных, собранных Миттоном в его работе: Mitton, The Formation of the Pauline Corpus of Letters (1955). См. пункт Б раздела II приложения I к данной книге.

⁶⁶ Ср.: С. F. D. Moule, Epistle to the Colossians, p. 6. Ср. также его статью в ЕТ 9 (1948-9), p. 224, где автор высказывает сомнения по поводу употребления слова $\sigma\omicron\mu\alpha$ /soma/ ("тело") в Кол. 3.19 и Ефес. 4.16. Ф. Ф. Брюс (F. F. Bruce, Colossians, p. 251) определенно отвергает интерпретацию Дибелиуса о том, что "тело" в Кол. 2.19 представляет космические сипы и, следовательно, не усматривает разницы между понятиями этих двух отрывков. Ср. также дискуссию: О. Cullmann, Christ and Time, 1951, p. 187; а также: E. Best, One Body in Christ, 1955, p. 123.

⁶⁷ Об аутентичности доксологии см. в пункте Б раздела IV главы 9 данной книги.

⁶⁸ Ср.: Ephesians, pp. 55-81.

⁶⁹ Перси (E. Percy, op. cit., p. 422 п.), критикуя теорию, сходную с позицией Гудспида, считает ее слишком наивной для серьезной критики.

⁷⁰ Ср. работу: The Key to Ephesians, в которой приводятся параллели в английских текстах приложения I к его книге (The Epistle to the Ephesians, pp. 279-315) используются греческие тексты.

⁷² После тщательного исследования основных идей Послания к Ефессянам Перси пришел к выводу о том, что автор был настолько сведущ в павловской мысли, что если он не был Павлом, то он оставался уникальным представителем всей христианской литературы вплоть до времени Лютера: E. Percy, op. cit., p. 356. Другой автор (A. van Roon, Authenticity, p. 210), рассматривая теорию Гудспида и Миттона, считает маловероятной возможность воспроизводства тончайших стилистических особенностей из других

Посланий.

⁷³ Op. cit., p. 101.

⁷⁴ Op. cit., pp. 120 ff.

⁷³ Ср.: Mitton, op. cit., pp. 138 ff.

⁷⁶ Кедбери считает (H. J. Cadbury, NTS 5 (January 1959), p. 100), что параллели еще не позволяют допускать заимствование. Далее он полагает, что если и существуют сходные места, то у нас нет оснований отрицать, что Павел мог заимствовать сам у себя.

⁷⁷ Ср.: op. cit., pp. 107-110, 322-332. Параллели с Посланием к Филиппийцам указывают на несколько иной смысл словоупотребления. Интересно отметить, что, например, слова τοῖς οὐσίν εν /tois ousin en/ особенно подчеркиваются в Послании к Ефессянам, а в Послании к Филиппийцам - нет. Миттон (p. 110) допускает, что в результате более тщательного исследования можно найти еще несколько параллелей, однако он не считает, что это может как-то повлиять на его сопоставления. Любопытно отметить, что Ф. Х. Баур, отвергая аутентичность Послания к Филиппийцам, выделил десять выражений, характерных для ап. Павла, позаимствованных автором Послания у Павла; Миттон выделил четыре из них (ср.: Baur, Paul, P, p. 79). Некоторые из них определенно подпадают под категорию "разительных выражений", которые Миттон особенно подчеркивает и считает, что им придается большее значение в Послании к Ефессянам, чем в Послании к Филиппийцам (например, ср. Фил. 2,30; 1 Кор. 16.10; 2 Кор. 9.12). Возможно, дальнейшие исследования представят теорию Миттона в совершенно ином свете.

⁷⁸ Этот принцип был ясно сформулирован с позиций статистической лингвистики Юлом (G. U. Yule, The Statistical Study of Literary Vocabulary (1944), p. 281), который не только предположил, что сопоставление должно касаться не менее 10.000 слов, но и то, что отобранные параллели должны быть сходными по длине и предмету, которому они посвящены. Неравноценные сопоставления приводят к ложным выводам. Более того, чем больший материал вовлечен в процесс сопоставления, тем меньше риск ошибочных умозаключений. При литературном изучении Посланий Павла необходимо учитывать еще один фактор. Хронология Посланий определяет возможность заимствования, так как более позднее Послание не может быть заимствовано более ранним. Выбор Миттона пал на Послание к Филиппийцам потому, что оно относится к тому же периоду, что и Послание к Ефессянам (op. cit, p. 108). Исследователь однако признает, что исчерпывающее и полное сопоставление требует анализа всех Посланий (op. cit., p. 107).

⁷⁹ См. примеры неосознанного повторения одного и того же одним автором в разных произведениях, обнаруженные в классической и иной литературе: А. В. Cook, "Unconscious Iteration", Classical Review 16 (1902), pp. 146-158, 256-267. Например, Кук сравнивает две работы Еврипида: "Троада" (Troades) и "Гекуба" (Hecuba), отдаленные друг от друга десятилетним промежутком времени. Тем не менее оба произведения содержат множество повторяющихся слов и выражений. Кук приходит к выводу о том, что автор использовал те же слова "естественно и без сознательных усилий в том, чтобы его выражения совпадали в прежним описанием" (p. 153). Ср. также статью: E. Laughton, "Subconscious Repetition and Textual Criticism", Classical Philology 45 (1950), pp. 73-83.

⁸⁰ Ср.: Mitton, op. cit., p. 113.

⁸¹ Миттон пытается обосновать ценность своего исследования обращением к подложному Посланию к Лаодикийцам, которое он трактует как "неумелое собрание изречений из подлинно павловских Посланий" (op. ей., p. 116). Большинство из них позаимствованы из Послания к Филиппийцам, а многие из них попадают в категорию "разительных и памятных высказываний". Однако его аргументы не являются достаточно вескими по следующим причинам. Во-первых, имитатор четко спланировал структуру своего подложного Послания в соответствии с Посланием к Филиппийцам, употребляя при этом изречения из всех четырех глав в том же порядке, что и в оригинале. Разумно предположить, что он уже имел копию Послания к Филиппийцам, которой пользовался; в

этом случае его работу нельзя считать параллельной Посланию к Ефесеям. Во-вторых, если составитель подложного Послания уже обладал оригиналом, то воспроизводство "разительных и памятных высказываний" теряет смысл. Исследование Миттона приобретает силу исключительно в том случае, если имитатор писал по памяти. Более того, этот феномен не наблюдается в равно подложном Третьем Послании к Коринфянам. Странно, что Миттон не применяет свои методы проверки по отношению к Пастырским Посланиям, которые он также считает непавловскими за исключением нескольких подлинных моментов. В соответствии с его гипотезой (*ex hypothesi*) эти методы проверки должны привести к тем же самым результатам в исследовании как Пастырских Посланий, так и Послания к Ефесеям, так как по мнению Миттона все они написаны имитатором. Однако исследования П. Гаррисона списка параллелей Павла (P. N. Harrison, *The Problem of the Pastorals* (1921), pp. 167-175) и соответствующих им текстов не оправдали ожиданий. При сопоставлении со значением 29,1%, выведенного Миттоном для Послания к Ефесеям на основе выделенных им параллелей с восьмью Посланиями Павла (op. cit., p. КМ), Пастырские Послания демонстрируют более низкий процент (1 Тим. 27,7%; 2 Тим. 22,7% и Тит. 20,9%) соответствия параллелей с десятью Посланиями. После того, как были внесены некоторые поправки с целью учета большего количества материала, на основе которого проводились расчеты, Послание к Ефесеям дало цифру 32,7% (Mitton, op. cit., p. 109), 1 Тимофею - 23,7%, 2 Тимофею - 19,4% и Титу - 17,9%, в то время как Послание к Филиппийцам - 15,2%. Если Миттон настаивает на теории имитатора для Послания к Ефесеям и Пастырским Посланиям, то необходимо признать, что умозаключения, выведенные на основе параллелей, являются ошибочными. Другое важное соображение заключается в том, что в Пастырских Посланиях отсутствуют параллели, которые Миттон находит в Послании к Ефесеям. "Разительные высказывания" также усложняют проблему, так как Гаррисон выделил группу стереотипных высказываний в Пастырских Посланиях (op. cit., p. 166), для которых отрицается авторство Павла, в то время как Миттон считает, что для Послания к Филиппийцам эти фразы носят обыденный характер, что является признаком авторства Павла. Представляется, что этот метод проверки содержит значительный субъективный элемент, по крайней мере, в своей нынешней форме. Предположение Миттона может быть верным для сознательной литературной работы, так как в классической античной литературе считалось достоинством отсутствие вербальных повторений, допущение которых можно было бы рассматривать как подсознательное; однако ап. Павел руководствовался совершенно иными мотивами, отличными от тех, которые доминировали в трудах античных ораторов и писателей (ср.: A. В. Cook, *Classical Review* 16 (1902), p. 256, который полагает, что яркие выражения в трудах известных писателей представляются настолько заметными, что их нельзя считать подсознательными).

⁸² Эрнст Перси (E. Percy, *Die Probleme der Kolosser- and Epheserbriefe*, 1946, pp. 433^140) допускает множество разительных сходств в мыслях и идеях, но он полагает, что литературное заимствование не может быть определенно установлено. Если оно и существует, то приоритет должен оставаться за Посланием к Ефесеям.

⁸³ *LNT*, pp. 373 ff.

⁸⁴ Обсуждение теории циркулярного письма см. в пункте Б раздела Р данной главы.

⁸⁵ См. в пугаете Б данного раздела.

⁸⁶ Современная критика незаметно для себя испытала сильное влияние критики Тюбингенской школы с ее произвольными реконструкциями раннехристианской истории. Высказывание Дж. Сэлмона (ЮТ) против ранних критических тенденций актуально и в наши дни: "Она (критика - перев.) обнаруживает неспособность выяснить историческую ситуацию, если письма Павла привязываются к определенной дате (например, ко времени заключения в Риме - Д. Гатри) для того, чтобы представить апостола занятым проблемой защиты позиции своих новообращенных из язычников, или если исследователь высказывает удивление по поводу того, что барьер между евреями и язычниками уже

преодолен" (pp. 393-394).

⁸⁷ Footnotes to St. Paul (1935), pp. 173-174.

⁸⁸ См.: С. F. D. Moule, ET 60 (1948-9), pp. 224-225. Автор критикует Миттона и Гудспида на том основании, что они уделяют слишком большое внимание различиям между Посланиями к Ефессянам и к Колоссянам, вместе с тем Моуль считает, что теория Гудспида устраняет проблему второй главы.

⁸⁹ Ср. пункт Б данного раздела.

⁹⁰ Ср.: *op. cit.*, pp. 16-17. F. F. Брюс (F. F. Bruce, BJRL 49 (1967), pp. 312 ff.), рассматривая павловскую доктрину о Церкви, признает, что она имеет более развитый характер, чем в Первом Послании к Коринфянам. Действительно, он допускает некоторые элементы *Frühkatholizismus*, однако исследователь отвергает любые попытки оспорить павловский характер этой доктрины.

⁹¹ Современные противники авторства Павла стремятся сделать упор прежде всего на богословских возражениях. В. Г. Кюммель (W. G. Kummel, INT, p. 360) считает богословие Послания невозможным для Павла. Он разделяет мнение Кечемана о том, что христология Послания к Ефессянам рассматривается сквозь призму экклезиологии

⁹² Симпсон (E. K. Simpson, *The Epistle to The Ephesians* (1958), p. 66) считает "основанием" апостольское свидетельство о Христе. Однако Брюс (T. F. Bruce, *Colossians. Philemon, Ephesians* (1984), p. 304) рассматривает альтернативную точку зрения как более естественную. Ср. также: Н. Schlier, *Der Brief an die Epheser*, p. 142, который видит основание в Самом Христе. Мерклейн (H. Merklein, *Das kirchliche Amt nach der Epheserbrief* (1973), p. 138) считает основанием апостолов как основополагающих проповедников Христа.

⁹³ Хенсон (S. Hanson, *The Unity of the Church in the New Testament: Colossians and Ephesians* (1946), p. 131) трактует апостолов как "основание" в их положении свидетелей и служителей Христа, и в этом смысле слова по его мнению разница между Христом и Его апостолами незначительна.

⁹⁴ *Ephesians and Colossians* (ICC, 1899), pp. xvi, 82. Ср. обсуждение этого понятия в работе: Van Roon, *Authenticity*, pp. 389-390, в которой опровергается мнение о том, что эта концепция оспаривает авторство Павла.

⁹⁵ Лок (W. Lock, "Ephesians", in HDB I, p. 717) полагает, что слово "святой" указывает на специальное посвящение пророков и апостолов в противовес сынам человеческим.

⁹⁶ М. Барт (M. Barth, *Ephesians*, pp. 46-48) оспаривает мнение о том, что доктрина об оправдании может служить критерием аутентичности. См. комментарии Рейдера к мнению Кеземана о доминировании экклезиологии в Послании к Ефессянам: W. Rader, *The Church and Racial Hostility* (1978), pp. 182-183.

⁹⁷ Ср. работу: F. J. A. Hort, *Prolegomena to St. Paul's Epistles to the Romans and Ephesians* (1895), p. 123.

⁹⁸ См.: Sanday and Headlam, *Romans*, ad loc., которые не считают эту доктрину противоречащей утверждениям Павла, а полагают, что она изложена "неопределенным и неточным языком".

⁹⁹ Годе (F. Godet, INT (1899), I, p. 484) считает, что стих Рим. 14.9 подразумевает идею сошествия в ад.

¹⁰⁰ Аллан (J. A. Allan, *op. cit.*, NTS (1958), p. 58) допускает, что этот и другие отрывки, возможно, раскрывают глубину мысли Павла, хотя в равной степени возможно, что они являются привнесенными. Если тот или иной исследователь склонен отрицать авторство Павла, то он предпочтет последнее мнение. Однако сторонники аутентичности Послания придерживаются взгляда, утверждающего глубину мысли апостола.

¹⁰¹ См. также Рим. 3.21 и далее, 11.11 и далее; Гал. 3-4, где эта мысль изложена, во всяком случае в общих чертах.

¹⁰² Ср. дискуссию по этой теме: Barth, *op. cit.*, pp.

¹⁰³ Исследуя наиболее значительные темы Послания к Ефессянам, Л. Серфо (L. Serfaux,

Litterature et Theologie Pauliniennes, 1960, pp. 60-71) доказывает, что однородность Послания к Ефессянам с другими величайшими Посланиями Павла свидетельствует в пользу аутентичности первого. Ср. также: P. Venoit, *Exegese et Theologie* 2 (1961), pp. 53 ff (статья первоначально опубликована в RB 46 (1937), pp. 342 ff. 506 ff.). Интересно отметить, что Марксен (W. Marxsen, ШТ, 1968, p. 196) признает использование павловских идей, однако думает, что автор Послания заходит дальше Павла.

¹⁰⁴ См. приложение III об эпистолярной псевдоэпиграфии против данной точки зрения.

¹⁰³ Теория о том, что Лука мог быть автором Послания к Ефессянам была впервые предложена Мартином: R. P. Martin, ET 79 (1968), pp. 296-302. Он пришел к данному мнению в результате сравнительного анализа Евангелия от Луки и Деяний Апостолов с Посланием к Ефессянам. Барт (M. Barth, *Ephesians*, vol. I, pp. 49-50) приводит некоторые дополнительные данные, которые свидетельствуют скорее в пользу аутентичности, чем псевдонимичности. Он считает, что отсутствие ссылок на Павла в Откровении указывает на незначительное влияние Павла в Малой Азии в то время. Далее исследователь полагает, что некоторые отклонения скорее можно отнести к самому Павлу, чем к плагиатору. Структура и единство Послания предполагают работу гениального мастера, и Барт думает, что такой мастер не мог не оставить о себе никаких следов. В конечном счете апостол Павел не обязан был постоянно негодовать, и спокойствие Послания к Ефессянам не представляет собой серьезного аргумента против аутентичности.

¹⁰⁶ Ср.: E. Percy, *op. cit.*, pp. 42M22.

¹⁰⁷ 1. 3. 12, vol. I, p. 375, цит. по: Alford, *Greek New Testament* (1871), vol. III, p. 16. См. также: J. Eadie, *Commentary on Ephesians* (1883), p. xxviii, который выделил мнение Епифания о том, что Маркион назвал седьмое Послание Павла ΠΡΟΣ ΕΦΕΣΙΟΥΣ /PROS EPHESIOUS/ ("к Ефессянам").

¹⁰⁸ Кюммель (Kiimmel, INT, p. 355) считает, что в тексте содержатся указания на псевдонимичное происхождение.

¹⁰⁹ С другой стороны Тертуллиан писал о том, что Маркион изменял названия Посланий как будто на основе тщательных исследований ("quasi et in isto diligentissimus explorator"), *Adv. Marc.* v. 17.

¹¹⁰ *Adv. Haer.* v. 2. 36.

¹¹¹ *Strom.* iv. 65. Ср. также: *Paed.* iv. 65.

¹¹² *Adv. Marc.* n. 11,17. См. прим. 109.

¹¹³ Полное обсуждение различных гипотез относительно первоначального написания стиха 1.1 см.: N. A. Dahl, "Adresse und Proemium des Epheserbriefes", *ThZ* 7 (1951), pp. 241-264. Относительно стиха 1.1 было высказано предположение (R. Batey, *JBL* 81 (1963), p. 101) о том, что переписчик перепутал слово Ασίασ /Asias/ с οὐσαίσ /ousaes/. Ср. также другое предположение: M. Santer, *NTS* 15 (1969), pp. 247 Г., которое гласит, что изначально слова καὶ πιστοῖσ /caí pistoíс/ (синод, "и верным") в Ефес. 1.1 стояли до слов τοῖσ οὐσῖν /tois ousín/ (синод, "святым") без указания ἐν Εφεσῶ /en Epheso/ (синод, "в Ефесе"). Первая фраза была случайно опущена переписчиком и позже вставлена другим переписчиком не на свое место. Слова ἐν Εφεσῶ были добавлены позже по аналогии с другими письмами Павла. Данная теория представляет слишком сложный процесс, однако она заслуживает внимания.

¹¹⁴ Данные см. в пункте Б раздела IV главы 9 данной книги.

¹¹⁵ А. ван Роон (A. van Roon, *Ephesians*, pp. 72-85) дает полный список текстуальных проблем в начале Послания к Ефессянам. Он приходит к выводу о том, что форма выражения, представленная в Послании без слов ἐν Εφεσῶ /en Epheso/ ("в Ефесе") вполне соответствует тому типу введения, который содержится в других Посланиях Павла. Ср.: E. Best, in *Paul and Paulinism* (eds. M. D. Hooker and S. C. Wilson, 1982), pp. 273-379; *idem*, in *Text and Interpretation* (eds. E. Best and R. M. Wilson, 1979), pp. 29-42.

¹¹⁶ Ср. мнение Гарнака о том, что слова "к Лаодикийцам" были опущены в этом Послании из-за дурной славы, которой пользовалась эта церковь (ср. Отк. 3.14 и далее): Намаск,

SBA (1910), pp. 701 ff.

¹¹⁷ Ср.: J. N. Sanders, *Studies in Ephesians* (ed. F. L. Cross, 1956, p. 14). Гэрисон (P. N. Harrison, "The Author of Ephesians", *StEv* 2 (1964), pp. 595-604) выдвигает маловероятное предположение о том, что Онисим написал Послание к Ефессянам для того, чтобы компенсировать утрату подлинного Послания в Лаодикию.

¹¹⁸ Поскольку Кол. 4.16 свидетельствует о том, что ап. Павел написал Послание к Лаодикийцам в то же время, что и Послание к Колоссянам, можно предположить, что современное "Послание к Ефессянам" вначале попало в Лаодикию, и в этом свете Маркион мог отразить истинное предание. Так как Послание к Колоссянам, скорее всего, написано до Послания к Ефессянам, то необходимо предположить, что стих Кол. 4.16 либо был вставлен после написания Послания к Ефессянам, либо Павел упоминает о письме, которое он только собирается написать. Мак-Нейл (McNeile, *St. Paul*, p. 216), который считает, что современное Послание было адресовано лаодикийцам, объясняет свое мнение предположением о том, что лаодикийцы могли послать копию этого письма, опустив при этом адресат.

¹¹⁹ Краткий список возражений см. в работе: D. E. Nineham, *Studies in Ephesians* (ed. F. L. Cross), p. 25.

¹²⁰ Если бы циркулярное письмо без адресата сохранилось в Ефесе, можно было бы предполагать, что ему после долгого хранения был приписан адресат. Ср.: G. Zuntz, *The Text of the Epistles* (1953), p. 228 п., который ссылается на другие свидетельства в пользу циркулярного письма в древнем мире.

¹²¹ Ср. обсуждение в работе: W. Michaelis, *Eihleitung*, pp. 195 ff.

¹²² Вильсон (J. P. Wilson, *ET* 60 (1948-9), pp. 225-226) выдвигает интересное предположение о том, что первоначально текст Ефес. 1.1 выглядел следующим образом: τοῖς ὁμοῖν ἐνὶ καὶ πιστοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ /tois ousin eni cai pistis en Christo Jesu/ ("святым единым и верным во Христе Иисусе"). Эти слова очень хорошо подходили бы теме единства в Послании. Он аргументирует свою позицию употреблением слова ἐνὶ /eni/ (синод, "одном") в Кол. 3.15. Однако его поправку нельзя считать естественной. По аналогии с использованием ἐν /en/ (предлог "в" и т.п.) в Рим. 1.7,15 это слово использовалось с названием места.

¹²³ Этого мнения придерживается Сандерс: J. N. Sanders, *Studies in Ephesians* (1956), p. 16.

¹²⁴ См. различные работы Гудспида по Посланию к Ефессянам, работу Джона Нокса (John Knox, *Philemon among the Letters of Paul*, 1936) и Миттона (Mitton, *Epistle to the Ephesians*). Ср. также: W. L. Knox, *St. Paul and the Church of the Gentiles* (1939), p. 184; K. and S. Lake, *An Introduction to the New Testament* (1938), p. 142; S. G. F. Brandon, *The Fall of Jerusalem* (1957), pp. 213 ff. Однако последний автор отвергает теорию Гудспида в том, что Деяния Апостолов представляют сборник Посланий, что является основой его теории.

¹²⁵ INT (1937), pp. 230 ff.; Key to Ephesians (1956), p. xiii.

¹²⁶ Ср.: *op. cit.*, pp. 160 ff.

¹²⁷ Ср. обзор Миттона попыток обосновать то, что Маркион изменил первоначальный порядок перестановкой Посланий к Галатам и к Ефессянам (т.е. к Лаодикийцам по канону Маркиона): *The Formation of the Pauline Corpus*, pp. 61 ff. Он следует аргументам Дж. Нокса, изложенным в J. Knox, *Marcion and the New Testament* (1942).

¹²⁸ *Studies in Ephesians* (ed. F. L. Cross), p. 15. Необходимо отметить, что Маркион больше занимался сокращением и урезыванием, чем вставками.

¹²⁹ Объяснение отрывка о Тихике М. Дибелиуса представляется в равной степени неубедительным. Он предполагает, что Послание к Ефессянам было составлено позже с тем, чтобы заменить Послание к Лаодикийцам, упомянутое в Кол. 4.16, а название "к Ефессянам" оно получило на основании отрывка о Тихике. M. Dibelius, *A Fresh Approach*, p. 170.

¹³⁰ Ср.: F. W. Beare, *Ephesians* (Ю), p. 603.

¹³¹ См. выше в пункте В раздела I данной главы.

¹³² См. там же.

¹³³ Попытка Гудспида отождествить автора этого "вводного" Послания с бывшим рабом Онисимом, ставшим епископом Ефесским, подверглась критике на основе следующих соображений. У нас нет сведений о тесной связи Онисима с Ефесом, и крайне невероятно, чтобы язычник (каким предположительно был Онисим) стал автором Послания. Ср.: М. Barth, *Ephesians*, p. 40.

¹³⁴ Ср.: Beare, *op. cit.*, pp. 601 ff.

¹³⁵ Ср.: Beare, *op. cit.*, p. 605.

¹³⁶ В. Михаэлис предполагает, что циркулярное письмо вернулось в Ефес, откуда оно было послано, и этот факт позволил в дальнейшем христианам приписать Посланию данное место назначения: W. Michaelis, *op. cit.*, p. 194. Викинхаузер (A. Wikenhauser, *New Testament Introduction*, p. 426) допускает Ефес как место назначения на том основании, что копии циркулярного письма были изготовлены в Ефесе. Некоторые усматривают признаки синкретического гностицизма в обстановке, которая вызвала необходимость Послания, но только в той мере, в какой Послание противостоит подобным течениям. Ср.: Р. Рокоту, *ZNTW*, 53 (1962), pp. 160-194. Автор указывает на серьезные различия между гностическим *Urmensch* и Христом. Ср.: *idem.*, *Der Epheserbrief und die Gnosis* (1965). Г. Шлиер (H. Schlier, *Der Brief an die Epheser*, 1965) объясняет некоторые идеи ап. Павла противостоянием греко-иудейскому гностицизму.

¹³⁷ Ср.: J. C. Kirby, *Ephesians, Baptism and Pentecost* (1968). Ср. также мнение других сторонников теории о части Послания к Ефессянам, как о литургии на крещение: W. Nauck, *EvTh* 13 (1953), pp. 362 ff., и G. Schille, *ThLZ* 80 (1955), col. 183.

¹³⁸ Дж. Армитидж Робинсон (J. Armitage Robinson, *Epistle to the Ephesians*, 1904) суммировал цель Послания как однозначное истолкование единства человечества во Христе и Божью цель, осуществляемую через Церковь. Другой автор (H. Rendtorff, "Der Brief an die Epheser" in *Die kleineren Briefe des Apostels Paulus*, NTD (1955), p. 56) придерживается мнения о том, что Павел развил в Послании к Ефессянам мысли, изложенные в Послании к Колоссянам на основе своих собственных размышлений и молитв и вскоре после этого записал их, направив Послание в Ефес из-за отсутствия адресата и специфической цели написания. Таким образом, Послание можно рассматривать как размышление над величайшими христианскими темами. Чедвик (H. Chadwick (*ZNTW* 51 (1960), pp. 143-153) видит цель Послания в предвидении Павлом необходимости единства между павловскими и непавловскими церквями. М. Барт (M. Barth, *Interpreter* 17 (1963), pp. 3-24) думает, что Послание к Ефессянам показывает, как христиане из язычников должны знать и понимать все, что Бог делает для Израиля. Ср. также его комментарии: *Ephesians*, pp. 41-50.

¹³⁹ См. рассмотрение датировки Послания к Колоссянам в разделе VI главы 15. Если ефесская гипотеза происхождения Послания к Ефессянам верна, то его необходимо датировать гораздо более ранним временем. В. Михаэлис (W. Michaelis, *op. cit.*, p. 199), например, датирует Послание зимой 54-55 гг. (дата, которая по времени недалеко отстоит от служения Павла в Ефесе) и предполагает сходную датировку для Посланий к Колоссянам и к Филимону.

¹⁴⁰ Так, например: R. Schnackenburg, *Der Brief an die Epheser* (1982), p. 30; C. L. Mitton, *Ephesians* (1976), однако некоторые относят его к несколько более позднему времени (например: A. Lindemann, *ZNTW* (1976), pp. 235-251, который датирует временем незадолго до 100 г.), в то время как другие - несколько более ранним (см.: H. F. D. Sparks, *The Formation of the New Testament* (1952), p. 72, который предполагает 75-80 гг. временем написания Послания). Обсуждение датировки собрания Посланий, предложенной Гудсшом, см. в разделе Р приложения I к данной книге.

Глава 14. Послание к Филлипийцам

I. ФИЛИППИЙСКАЯ ЦЕРКОВЬ

В Деян. 16 дается описание возникновения этой церкви, первой в Европе, и приводятся три примера проявления силы христианства в Филиппах: (1) набожная прозелитка Лидия из Азии, торговавшая багряницей, желающая принять благовестие (16.11-15); (2) пророчица, дух пророчества которой был изгнан Павлом как пример торжества Иисуса Христа над силами тьмы (16.16-18); (3) тюремный страж, который благодаря землетрясению понял необходимость обращения, являющийся примером силы Евангелия преобразовывать целые семьи, так как он и его домашние крестились (16.27-34). Книга Деяний не сообщает стала ли пророчица христианкой, но другие несомненно составили ядро Филиппинской церкви.

Другие члены церкви, которые упоминаются в Послании, такие как Епафродит, Еводия, Синтихия и Климент¹ - все эти имена говорят об их принадлежности к языческой церкви, что подтверждается некоторыми указаниями в Послании. В Фил. 3.3 и далее слова Павла, "обрезание - мы", предполагают, что читатели не были обрезанными евреями. В своем перечислении необходимых качеств в 4.8 и далее Павел употребляет слова, типичные для языческого мира того времени, и именно поэтому он употребляет те слова, которые его читатели, будучи язычниками, лучше всего знали.

Об организации этой церкви мы узнаем только из приветствий в начале Послания. Хотя Павел обращается ко "всем святым, находящимся в Филиппах", он затем добавляет "с епископами и диаконами", которые тем не менее остаются на втором плане. Очевидно, о них упоминается только потому, что они были ответственны за организацию материальной помощи для работы Павла, благодарность за которую является одной из причин написания Послания. Их выделение здесь несомненно говорит о том, что на ранней стадии истории Церкви существовало два разных вида служения. Те, кто отрицает такую организацию во времена Павла, затрудняются объяснить слова "с епископами и диаконами". Так, Истон², например, видел в этих словах не уточнение, а общее определение таких функций, как "управление" и "вспоможение" в 1 Кор. 12.28. Однако едва ли можно делать такое различие, и так как в Деян. 14.23 говорится, что ап. Павел и Варнава рукоположили пресвитеров в каждой церкви, которую они основали во время своего миссионерского путешествия, то скорее всего можно думать, что Павел имел какое-то отношение к организации Филиппинской церкви³.

Эти христиане поддерживали тесную связь с апостолом, который по всей вероятности посетил их через пять лет после того, как покинул Ефес, потому что в Деян. 20.1-1 говорится, что Павел отправился в Македонию, "преподав верующим обильные наставления", и несомненно, что во время этого путешествия он посетил и Филиппинскую церковь. Кроме того, он послал в Македонию Тимофея и Ераста, чтобы подготовить его приход туда и, очевидно, они еще находились там, когда он пришел. Но за время его отсутствия филиппинцы проявили к нему доброе отношение, послав ему подаяния для работы в Фессалонике (Фил. 4.15), что, видимо, сделали и позже (2 Кор. 11.9). Проведя затем три месяца в Греции, ап. Павел снова посетил Филиппы и провел там пасху, отправившись затем в Иерусалим с подаяниями для бедствующих святых.

Филиппинская церковь находилась в историческом городе, основанном отцом Александра Великого, Филиппом, и названном его именем. После разгрома Октавием войск Марка Антония в битве при Акции в 31 г. до Р.Х. там была создана военная колония с особыми гражданскими привилегиями. Этот факт может объяснить терминологию в Фил. 1.27;

3.20, где Павел говорит о небесном гражданстве. В Деяниях Апостолов есть много намеков на то, что филиппинцы гордились своими привилегиями (ср. Деян. 16.20-21). На это указывают также такие термины, как преторы (praetors - синод, "воеводы") и ликторы (lictors - синод, "городские служители") - Деян. 16.20, 35.

II. ПРИЧИНА НАПИСАНИЯ

В Фил. 4.18 Павел пишет о дарах, посланных ему читателями через Епафродита. Хотя он благодарит их за щедрость в конце Послания, это отнюдь не значит, что делает он это впервые. Едва ли бы он оставил такой важный вопрос на конец Послания⁴. Но если он благодарил их раньше, то причиной написания Послания не могло быть получение даров.

В связи с этим особого внимания заслуживает роль Епафродита. Из Фил. 2.25 ясно следует, что филиппийцы сами послали его, чтобы он служил Павлу "в нужде" его. Во время его служения с Павлом он сильно заболел и был при смерти (2.27), и апостол благодарит Бога за его спасение. Но филиппийцы услышали о болезни Епафродита, и слухи об их заботе о нем дошли до него. Павел почувствовал, что он хочет возвратиться домой и решил отослать его. Такое решение и явилось, возможно, главной причиной написания этого письма⁵.

Предполагалось⁶, что филиппийцы были недовольны Павлом из-за того, что он слишком долго задержал у себя Епафродита, и поэтому Павел решил отослать его обратно. Но едва ли можно думать, чтобы Павел не отнесся серьезно к болезни Епафродита, так как он дважды пишет, что тот был "при смерти" и "повергая опасности жизнь, дабы восполнить недостаток ваших услуг мне". Но не предполагают ли эти фразы, что недовольство Епафродитом заставило Павла написать это письмо? Не означает ли это, что Епафродит не выполнил своей задачи, или что Павел не был благодарен за его помощь? Если бы это было так, то слова Павла в Фил. 2.30, конечно же, объяснили бы читателям, что они были неправы, и поэтому Павел просит принять его "со всякою радостью, и таких имейте в уважении" (2.29).

Если главной причиной письма было возвращение Епафродита, то какова же была цель упоминания о дарах? По мнению Дж. Майкла⁷, Павел должен был написать этой церкви по крайней мере еще одно письмо, в котором он уже благодарил читателей за их помощь. Он⁸ также видит в словах апостола намек на то, что филиппийцы неправильно поняли то, что он им писал раньше. Они могли думать, что он не оценил их щедрости, и поэтому он вспоминает их доброе отношение к нему с первых же дней основания церкви в Филиппах. Он благодарит их за заботу о нем, когда ни одна другая церковь не помогла ему подаянием. Затем в парадоксальных выражениях он подчеркивает свою независимость (ср. 4.17 "не потому чтобы я искал даяния; но ищу плода, умножающегося в пользу вашу"). Он научился довольствоваться тем, что имеет (4.11). Видимо, филиппийцы неправильно поняли, что он писал им раньше, полагая, что он нуждался в их помощи. Майкл считает, что в этом отрывке апостол объясняет то, что сказал раньше. Его независимость отнюдь не означает, что он не благодарен им за их помощь⁹. Хотя эта гипотеза и выглядит привлекательной, она не подтверждается имеющимися данными. Возможно, что, заканчивая письмо, апостол с благодарностью вспоминает помощь, которую ему оказали филиппийцы. Написав 4.10-13, он, может быть, опасался, что читатели увидели в его словах осуждение, и потому снова повторяет, что очень благодарен им (4.14-20).

Другими причинами Послания могли быть: (1) желание сообщить о предстоящем посещении Тимофея; (2) намерение, если удастся, посетить их в ближайшем будущем; (3)

подчеркнуть необходимость в единстве, что предполагает тенденцию к разделению или по крайней мере натянутые отношения (ср. 4.2, где апостол побуждает двух женщин к единству в Господе). Цель гл. 3 мы рассмотрим ниже, но здесь Павел предостерегает против иудействующих, что предполагает угрозу, а не свершившийся факт.

III. АУТЕНТИЧНОСТЬ

Едва ли необходимо здесь говорить об аутентичности Послания, так как большинство ученых считают ее бесспорной. Некоторые же разделяют теорию интерполяции. Однако большинство из тех, кто не признает целостности Послания, тем не менее считает отдельные части подлинно павловскими, потому что внутренние свидетельства самого Послания не вызывают сомнения в его аутентичности. К тому же внешние данные подтверждают внутренние.

IV. МЕСТО И ДАТА ОТПРАВКИ

Так как Павел находился "в узах" (Фил. 1.7, 13, 16)¹¹, главным вопросом является место его заключения. Традиционно всегда таким местом считался Рим, но по двум другим теориям это были Кесария или Ефес.

А. Кесария

Некоторое время эта гипотеза не находила поддержки, но теперь ей стали уделять большее внимание".

1. Считается, что ап. Павел находился в заключении вскоре после посещения Филипп, и это заключение было кратким, но само Послание ничего определенного об этом не говорит (ср. Фил. 1.30; 4.10). Кроме того, Послание пронизано чувством близкой смерти, что не соответствует относительно легким условиям заключения в Кесарии¹².

2. Полемика против еврейских учителей в гл. 3 считалась свидетельством того, что Послание относится к периоду еврейско-языческих распрей и поэтому должно датироваться тем же временем, что и другие ранние Послания, в которых есть много сходства с Посланием к Филиппинцам (ср. Фил. 3.2 с 2 Кор. 11.13 и Гал. 5.12; Фил. 3.3 с Гал. 6.13; Фил. 3.18 с Гал. 6.12 и 1 Кор. 6.23; и Фил. 3.19 с 2 Кор. 4.3, Рим. 16.18; Гал. 6.12, 14 и 2 Кор. 4.2).

3. Преторию в Фил. 1.13 надо понимать в смысле Деян. 23.35 как дворец Ирода, и в таком случае обитатели его едва ли могли знать причину ареста Павла. Однако ссылку на преторию в Фил. 1.13 естественнее всего будет понимать в личном смысле, т.е. саму тюремную стражу, а не дворец, в котором они находились. Павел связывает стражу со "всеми прочими", что надо понимать в личном смысле.

4. В Послании ясно говорится, что заключение Павла побудило многих смело проповедовать Евангелие (1.14), а это предполагает город, в котором была церковь, что едва ли возможно в случае Кесарии¹³.

Б. Рим

Предание, которое утверждает, что Послание было отправлено из Рима, имеет более веские основания.

1. Это предание основывается на более естественном понимании "претории" (1.13) и "кесарева дома" (4.22). Если первая означает стражу претории, штаб-квартира которой была в Риме, или, что более вероятно, императорскую стражу¹⁴, то последняя будет предполагать рабов или вольноотпущенных, прикрепленных к императорской резиденции в том же городе, среди которых некоторые приняли Евангелие¹⁵.

2. Суд над Павлом, очевидно, еще не закончился, и Павел ожидает, что скоро ему будет вынесен смертный приговор. В таком случае это предполагает только верховный суд, приговор которого не подлежит обжалованию. Тогда это не могло быть заключением в Кесарии, так как Павел обратился с жалобой к кесарю. И действительно, трудно поверить, чтобы провинциальный суд мог вызвать у Павла предчувствие окончательного приговора, которое предполагается в Фил. 1.19 и далее. У нас есть все основания не согласиться с предположением, что Павел был на свободе и что ссылка на узы является метафорической, потому что это противоречит всей сущности главы I¹⁶.

3. Смелость "многих" проповедовать евангелие была бы совершенно понятна в таком городе, как Рим, где уже существовала довольно большая церковь, а это дает данной теории большое преимущество над кесарийской гипотезой¹⁷.

4. Личные условия апостола скорее всего соответствуют римскому заключению, потому что он мог довольно свободно переписываться с разными церквами, принимать своих сотрудников и организовывать их миссии, что полностью соответствует Деян. 28.16, 30-31.

5. Павел, несомненно, имел большие надежды на освобождение и возможность в близком будущем посетить Филиппинскую церковь¹⁸, а в Кесарии он собирался обратиться к императору, что предполагало посещение Рима.

6. Пролог Маркиона к этому Посланию утверждает, что Послание было послано из Рима. Это особенно интересно в связи с Прологом к Посланию к Колоссянам, где утверждается, что оно было послано из Ефеса, хотя, что касается Послания к Филимону, как и к Филиппийцам, то говорится, что они были посланы из Рима.

Хотя свидетельства в пользу Рима, а не Кесарии традиционно считались достаточно вескими, против них было выдвинуто несколько возражений. Главным возражением является трудность, если не невозможность, вместить так много сообщений и путешествий между Римом и Филиппами в относительно короткий период времени, так как для преодоления этого расстояния требовалось около месяца. Обычно считается, что путь этот был довольно легким, но встает вопрос, возможно ли было осуществить столько путешествий, как предполагает эта теория, между Римом и Филиппами? Их можно суммировать следующим образом:

1. Филиппинцы получили известие от Павла.

2. Епафродит приходит в Рим с дарами.

3. Он заболевает, очевидно, после какого-то периода служения у Павла, и слухи о его болезни доходят до филиппийцев (4.18; 2.26). Филиппийцы могли в это время получить и благодарность Павла за дары.

4. Павел узнает, что филиппинцы скорбят по поводу болезни Епафродита (2.26).

5. Епафродит доставляет Послание в Филиппы (2.25).

6. Тимофей вскоре должен пойти в Филиппы и принести обратно вести Павлу о положении там (2.19)¹⁹.

С первого взгляда может показаться, что едва ли столько путешествий можно приписать Посланию из Рима. Но в Послании ничего не говорится о том, что читатели узнали о заключении Павла в Риме до того, как послали ему дары. Павел только благодарит их за их участие в его скорби (4.14), но он много страдал и раньше, до того, как пришел в Рим. И вполне возможно, что Епафродит должен был передать дары Павлу, прежде чем Павел пришел в Рим, особенно учитывая, что Павел был вынужден зимовать в Мелите²⁰. Когда Павел пришел в Рим, тамошние братья, которые дошли до Аппиевой площади и трех гостиниц, чтобы встретить его (Дели. 28.15), по-видимому, раньше узнали о его приходе. Возможно, что Епафродит пришел первым и сообщил о его приходе. Но это только догадка.

У нас нет возможности определить период служения Епафродита у Павла и продолжительность его болезни. Она могла быть краткой, но серьезной. Если до этого Послания Павел написал письмо с благодарностью за подаяния, то вполне возможно, что в нем же он сообщил и о болезни Епафродита и упомянул о своем заключении. В 2.26 апостол пишет о беспокойстве филиппийцев по поводу состояния здоровья Епафродита, что, очевидно, требовало какого-то ответа из Филипп в Рим, а это подтверждает упомянутую выше гипотезу, что в 4.10 и далее Павел объясняет предыдущее письмо, которое филиппийцы неправильно поняли²¹.

После своих двух путешествий Павел пишет это Послание, и Епафродит возвращается в Филиппы. До сих пор ничего еще не говорит против римской гипотезы, потому что для этих событий достаточно было не более года²². Но реальная проблема возникает в связи с дальнейшими путешествиями. Павел пишет, что его, возможно, ожидает смертный приговор, и в то же время он надеется послать к ним вскоре Тимофея, которого будет ожидать обратно с добрыми вестями о положении у них дел (2.19). Это конечно выглядит странным, но хотя Павел неуверен в исходе суда, он, по-видимому, сильно надеется на освобождение (1.25), и в таком случае его планы относительно Тимофея становятся понятными. И, по-видимому, прав Додд²³, который считает, что все путешествия могли произойти за два года домашнего заключения Павла, описанного в Деяниях, хотя многие ученые усматривают в этом фактор против римской гипотезы²⁴.

Другое серьезное возражение касается намерения апостола Павла посетить Филиппы. Когда он обратился с жалобой к римскому императору, он, по-видимому, решил продолжить свою деятельность не на востоке, а на западе. Апостол ясно говорит в стихе Рим. 15.22 и далее, что собирается отправиться в миссионерское путешествие в Испанию. Если считать, что планы Павла не изменились²⁵, то это исключает римскую гипотезу. Однако вполне возможно, что после двух лет заключения в Риме, апостол мог изменить свои планы, особенно когда получил известие о каких-то беспорядках в восточных церквях. Пастырские Послания также предполагают, что он переменял свое намерение отправиться в Испанию, и тогда становится понятным намерение апостола Павла снова посетить Филиппы после освобождения (представляется, что то же самое было бы справедливым утверждением и по отношению к Посланию к Колоссянам)²⁶.

В. Ефес

Допуская возможность ефесского заключения, можно ли считать, что Послание к Филиппинцам было написано в это же время? Все больше современных ученых²⁷ полагают, что Ефес имеет больше оснований считаться местом написания Послания к Филиппинцам, чем других тюремных посланий.

1. Проблема подаяний

По мнению Дункана, так как филиппинцы уже раньше помогали Павлу в его работе, едва ли бы они снова это сделали только через десять лет. Считается, что Фил. 4.10 не предполагает, чтобы за столь длительное время филиппинцы не имели возможности послать ему подаяния. Если письмо было послано из Ефеса, то период этот должен был быть короче и подаяния были бы доставлены в самый тяжелый и напряженный момент его служения в Ефесе. Но два соображения ослабляют вескость этого аргумента. Павел фактически не говорит, что читатели не имели возможности оказать ему помощь, после того, как помогли ему во время его служения в Фессалонике. Он только говорит, что они помогли ему "в начале благовествования" (Фил. 4.15), чего не сделала ни одна церковь. Но эти слова отнюдь не должны означать, что за десять лет им не представилась возможность послать ему подаяния.

Второе соображение касается сбора подаяний. Додд²⁸ обращает внимание на тот факт, что этот вопрос очень волновал Павла в период его служения в Ефесе, и едва ли поэтому он принял бы в это время подаяния для себя лично из боязни быть обвиненным в жадности. Так как филиппинцы "прежде" собрали много подаяний, у них уже, очевидно, не было возможности собрать еще и для работы Павла, что и может объяснить 4.10. Теперь же, когда подаяния были собраны, они снова начали заботиться о Павле. Возможно, что Павел сам отказался от подаяний для себя в пользу других, что он считал бесценным проявлением единства между евреями и язычниками.

2. Предполагаемые посещения

Трудности, которые возникают в связи с римской теорией, сразу же полностью отпадают, если Павел писал из Ефеса, так как из Деян. 20.1 мы знаем, что он посетил Македонию сразу же после того, как ушел из Ефеса. И никаких изменений в его планах не произошло. Предполагаемое посещение Тимофея в Фил. 2.19 соответствует Деян. 19.22, где говорится, что Тимофей и Ераст были посланы в Македонию. Это довольно веский аргумент и, может быть, самый сильный в пользу ефесской гипотезы. Кроме того, в 1 Кор. 4.17; 16.10 говорится, что Тимофей был послан в Коринф, что расширяло путешествие в Македонию. Хотя хронологическая последовательность событий в Деян. 19 не уточняется, можно полагать, что Тимофей пришел в Македонию незадолго до мятежа (в Деян. 19.22 говорится, что сам Павел остался на какое-то время в Азии). Все эти данные соответствуют ефесской гипотезе. Но если Фил. 2.19 предполагает, что Павел ожидал возвращения Тимофея с добрыми вестями о положении дел в Филиппинской церкви, когда еще был в темнице (как утверждает Дункан)²⁹, то это противоречит Деян. 22. Тогда это значит: (1) ефесское заключение было довольно долгим, чтобы Тимофей успел вернуться; (2) Павел должен был находиться в темнице в период между событиями в Деян. 19.21 и Деян. 19.23; (3) миссия Тимофея и Ераста должна была закончиться за этот период. Но Фил. 2.20-21 исключает всех сотрудников Павла, кроме Тимофея. Почему же тогда ничего не говорится об Ерасте, если он был с ним? И еще труднее поверить, чтобы автор Деяний не знал о заключении Павла в то время, когда два эти сотрудника были посланы в Македонию. Из Деян. 19.22-23 ясно следует, что: (1) с Павлом были и другие сотрудники, когда Тимофей и Ераст были посланы в Македонию; (2) Павел оставался в Азии некоторое время, но ничего не говорится, что это время он провел в темнице. И хотя

предположение об отождествлении Фил. 2.19 с Деян. 22 выглядит привлекательным, оно вызывает большие трудности.

3. Частота сообщений между Павлом и Филиппами

Если Павел пишет из Ефеса, то расстояние для нескольких путешествий становится значительно короче, что говорит в пользу ефесской гипотезы. Но ее обоснованность в значительной мере будет зависеть от предположения о невозможности путешествий между Филиппами и Римом. А так как время допускает возможность преодолеть это расстояние, то неважно, было ли то расстояние коротким или длинным³⁰.

4. Литературные ассоциации

Сравнение литературного стиля и языка Послания к Филиппинцам с ранними Посланиями (к Коринфянам, к Римлянам и к Галатам), с одной стороны, и с Посланиями к Колоссянам и к Ефессянам, - с другой, показывает большее сходство с первыми, чем с последними. И из этого можно сделать вывод, что Послание к Филиппинцам относится не к тому периоду заключения, к которому относятся Послания к Колоссянам и к Ефессянам, а ко времени переписки с Коринфянами, т.е. служения в Ефесе³¹. Однако к выводам, основанным на литературном сходстве, надо относиться с большой осторожностью.

5. Еврейские споры

Послание позволяет утверждать, *что* еврейские споры еще не закончились (ср. гл. 3 и, возможно, 1.30), а это говорит скорее в пользу ефесского, чем римского периода³². Но несмотря на предостережения против иудействующих, Фил. 3 могло относиться и к более позднему времени, потому что после разрешения главных вопросов спора, несомненно, еще были отдельные вспышки раздоров³³. Во всяком случае ответ Павла на вопрос в Послании к Филиппинцам противоречит его доктринальным обличениям в предыдущих Посланиях. И в то же время Фил. 3 хорошо соответствовало бы ефесскому периоду.

6. Суд

Ссылки на заключение Павла в этом Послании (1.7, 12-13; 2.17) не соответствуют обвинениям в Деян. 21.28; 25.7 и далее; 28.17 и далее и поэтому должны предполагать другое заключение³⁴. Павел не находится под домашним арестом, как в Деяниях, а по мнению Дункана³⁵ в гораздо более тяжелых условиях. Но эта линия рассуждений неубедительна, так как Павел не говорит, в чем точно его обвиняют. Он просто описывает свои скорби.

7. Претория и домашние кесаря

Надписи говорят нам, что гарнизон императорской гвардии (или претория) располагался в Ефесе, и поэтому считается вполне возможным, что такой гарнизон находился там во время служения Павла. В таком случае ссылка в Фил. 1.13 может указывать как на Ефес, так и на Рим³⁶. И императорские рабы и вольноотпущенники рассылались по всей империи для защиты императорских интересов и, очевидно, начиная с Августа, в Ефесе находился дом кесаря. "Все святые ... из кесарева дома" (Фил. 4.22), видимо, представляли собой группу гражданских слуг из христиан в Ефесе. Такое толкование вполне возможно, и если Послание к Филиппинцам отнести к ефесскому периоду, то Фил. 1.13 и 4.22 не будут представлять собой непреодолимое препятствие.

8. Позиция Луки

Отсутствие упоминания Луки в Послании к Филиппийцам указывает на время, когда его не было с Павлом. Но это может относиться к периоду служения Павла в Ефесе, что не противоречит "мы-разделам" в Деяниях и может указывать на отсутствие Луки (он снова появляется в Филиппах на следующий год, Деян. 20.1-6)³⁷.

Общие выводы из этой гипотезы несомненно являются основательными, но им недостает доказательств. Если бы римская гипотеза оказалась несостоятельной, то ефесская была бы, возможно, бесспорной альтернативой. А так как основания для отрицания римской теории недостаточно убедительны, а молчание Деяний об ефесском заключении должно быть определенным препятствием для ефесской теории, то лучше будет, по-видимому, отдать предпочтение римской гипотезе. И в таком случае Послание, очевидно, надо датировать концом двухлетнего заключения, упомянутого в Деян. 28.30³⁸.

V. ЦЕЛОСТНОСТЬ ПОСЛАНИЯ

Некоторые ученые разделяют теорию текстуальных интерполяций в основной материал Послания. В общем же, защитники таких теорий не оспаривают авторства Павла для вставленного материала, а сомневаются в правильности его местонахождения в Послании (за исключением похвалы Господу, о которой мы будем говорить отдельно). Основная проблема касается гл. 3, и возникла она в связи со следующими соображениями:

1. Первая часть стиха 1 является подготовкой для конца Послания ("Впрочем, братья мои, радуйтесь о Господе"), тогда как во второй половине этого стиха тон становится неожиданно строгим, а в стихе 2 даже резким.
2. Это внезапное изменение тона противоречит сердечному тону в главах 1, 2 и 4.
3. Заявление Павла о своем авторитете в стихах 4 и далее ничем не связано с тоном предыдущего материала и в данных обстоятельствах совершенно неуместно.
4. Апостол обличает две разные тенденции: группу обрезанных, которых называет "псами" и "злыми делателями", и распутников, о которых говорит, что "их бог - чрево".

Столь неожиданный характер этого материала заставил многих ученых считать всю или часть главы 3 вставленным фрагментом из другого письма Павла к этой же Церкви. Существуют три различных предположения относительно основных отклонений и размеров вставленного материала: либо 3.16 - 4.3 (по Лейку), либо 3.16-19 (по Майклу), либо 3.2 - 4.1 (по Беару)³⁹. Слова "писать вам о том же" могли относиться либо к тому, что им предшествовало⁴⁰, либо к тому, что за ними следовало. Так, Майкл⁴¹, например, считает, что ст. 20 естественно вытекает из ст. 1а, если предполагаемый союз "но" ("же") в ст. 20 понимать как "потому что"⁴², и тогда видна логическая между ними связь, "радуйтесь о Господе, потому что наше жительство -на небесах". Это, конечно же, звучит естественно, но если сторонники какой-либо теории расходятся в мнении относительно существенных деталей, то это умаляет убедительность их теории. Кроме того, теория интерполяции будет убедительной только в том случае, если нет другого объяснения, которое подтверждает единство целого.

По мнению Джозефа Б. Лайтфуга, ап. Павел прервал свое Послание и продолжил его после того, как услышал о беспорядках, вызванных иудействующими в Филиппийской церкви. И хотя именно это предположение часто критиковалось за его "механический"⁴³

подход, оно, может быть, ближе всего к истине. Вполне допустимо, что Павел часто прерывал письма и вполне вероятно, что в промежутках между написанием его беспокоили мысли о деятельности иудействующих в других местах⁴⁴, и апостол не мог удержаться, чтобы не предостеречь от них филиппинцев. Его слова в стихе 3.2 "Берегитесь псов, берегитесь злых делателей, берегитесь обрезания", не выглядят заранее обдуманно, а являются выражением внезапно пришедшей мысли, которая вызвала у него большое беспокойство. Его неожиданная самозащита в стихе 3.4 и далее, которая очень напоминает отрывок 2 Кор. 11.21 и далее и является свидетельством в пользу ранней датировки, могла быть вызвана воспоминанием о его прежних спорах с иудействующими. Развитие идей в гл. 3 полностью соответствует стилю Павла, особенно по характеру несколько резкого тона в начале, который к концу становится более спокойным⁴⁵.

Во всяком случае обвинение в "механическом" подходе скорее говорит против теории интерполяции, потому что лучшего объяснения существования этого фрагмента в каноническом Послании к Филиппийцам еще никто не дал. И единственно, что можно предположить, это то, что один лист в рукописи случайно попал в другое место, что и объясняет его неуместность в имеющемся сегодня Послании. Но это должно было произойти в очень ранней копии, которая могла стать моделью для всех других. Даже если и допустить такую возможность, то очень трудно поверить, чтобы переписчик, который нашел фрагмент представлявший собой только 3.16-19 (либо 4.1, либо 4.3), поместил бы его там, где он находится в сегодняшнем Послании, если только у него не полностью отсутствовало логическое мышление. Прерывистость и даже кажущаяся неуместность можно скорее приписать автору, чем другому человеку, который пытался найти место для утерянного фрагмента. Ссылка на множественное число у Поликарпа, "письма к филиппийцам", как довод в пользу существования нескольких посланий, из которых 3.16 является фрагментом, еще менее убедительна, потому что множественное число может предполагать одно письмо или быть употреблено для включения других писем к македонянам (например, к Фессалони-кийцам⁴⁶). Конечно, несомненно, что Павел написал и другие письма, которые не вошли в канон, но считать Фил. 3.16 и далее частью утерянного письма предполагает исключительное стечение обстоятельств. Часть сохранившегося письма едва ли могла быть частью обличительного письма, но по этой теории было, очевидно, известно, что оно было послано филиппийцам, и поэтому совершенно случайно, и не в соответствующем месте включено в Послание к Филиппийцам, и этого никто не заметил! Неубедительность этой теории далеко превосходит трудность объяснения изменения тона в Послании⁴⁷.

Некоторые ученые также затрудняются объяснить 2.19-24 из-за невозможности восстановить ситуацию, почему Павел решает послать Тимофея только после того, как узнает свой приговор, и в то же время надеется получить хорошие вести о филиппинцах по его возвращении. Майкл⁴⁸, например, предполагает, что этот отрывок является фрагментом, относящимся к другой ситуации, в которой заключение заканчивается менее серьезным приговором, чем это предполагается в Послании к Филиппийцам. Но если Павел пишет с полной уверенностью, что будет освобожден, то трудность эта отпадает и предполагаемая интерполяция теряет смысл.

Другая теория разделения принадлежит Ф. Беару⁴⁹, который видит в нашем Послании два отдельных письма и интерполяцию: 4.10-20 (благодарственное письмо); 1.1 - 3.1; 4.2-9, 21-23 (письмо, посланное с Епафродитом); и 3.2 - 4.1 (интерполяцию во второе письмо). Это предположение вызвано трудностью представить себе, чтобы Павел мог не поблагодарить за посланные ему дары до того, как написал основную часть своего письма. Некоторые ученые поддерживают теорию разделения, предполагающую две, три и даже четыре

части. Гнилка⁵⁰ считает фрагменты 3.16 - 4.1, 8-9 отдельным письмом, которое Павел послал позже, когда он был вовлечен в конфликт с иудействующими. Шмитальс⁵¹ делит письмо на три письма: 4.10-23; 1.1 - 3.1 и 4.4-7, 3.2 - 4.8-9. Он считает, что в третьем письме противниками Павлу противостояли гностические либертины, отрицающие этические нормы христианского поведения. Б. Ратьен⁵² придерживается этой же теории, но с некоторыми модификациями, и считает, что третье письмо было написано во время нероновских гонений. По мнению Г. Борнкама⁵³ в Послание вошло четыре письма: 1.1 - 3.1; 4.4-7, 21-23; 3.2 - 4.3; 4.10-20, которые были соединены тем же редактором, что и Послания к Коринфянам. Колланж⁵⁴ видит в Послании три письма: А - 4.10-20 (или 23); В - 1.1 - 3.1а; 4.2-7 (4.21-23); С - 3.16 - 4.1 (4.8-9). С. Доке⁵⁵ также предполагает три части: благодарственное письмо (4.10-20); главное письмо (1.1 - 2.30; 4.21-23) и постскриптум (3.1 - 4.9). В. Шенк⁵⁶ видит три основных письма: А - 4.10-23; В - 1.1 - 2.30 (с 3.1 и 4.7); и С - 3.2 - 4.8 и далее.

Несмотря на некоторое сходство между этими гипотезами, расхождения между ними говорят против этой теории разделения. Указывалось на существование многих точек соприкосновения между гл. 2 и гл. 3⁵⁷. Считалось, что Павел хотел закончить свое письмо в конце гл. 3, а затем добавил постскриптум⁵⁸. Многие ученые разделяют мнение целостности письма⁵⁹ и не видят достаточных оснований считать это Послание сборником писем. Скорее всего письмо было послано в одно и то же время одним и тем же людям. Это позволяет понять, почему последний редактор соединил отрывки в той форме, которая сохранилась до нашего времени.

VI. ЗАИМСТВОВАНИЕ В ПОСЛАНИИ К ФИЛИППИНЦАМ (2.6-11)

По мнению многих ученых раздел 2.6-11 является гимном, составленным независимо от Послания. Эта теория появилась в разных формах, которые можно классифицировать по следующим типам: (1) те, кто считает Павла его автором⁶⁰; (2) те, кто считает, что Павел цитирует существовавший христианский гимн; (3) и те, кто считает, что гимн был написан не Павлом и, следовательно, является поздней интерполяцией. Если первое предположение правильно, то остается только один вопрос, был ли этот гимн написан Павлом в одно время с Посланием или до него. Так как раздел этот полностью соответствует контексту Послания, то нет оснований для отрицания первого объяснения, хотя большинство ученых предпочитают последнее⁶¹.

Некоторые ученые оспаривают авторство Павла этого гимна на стилистических и доктринальных основаниях, и поэтому второе предположение становится более вероятным. Оно имеет две формы: либо он был написан до Павла, либо во время Павла. Первая основывается на предполагаемой допавловской христологии⁶², тогда как последнее на влиянии на автора языческих героических гимнов. Ф. Беар⁶³, который разделяет последнюю точку зрения, считает, что гимн был составлен языческим современником Павла, переложившим в поэтической форме похвалу Христу соответственно дохристианской языческой практике восхваления божественных героев.

Теория же интерполяции не заслуживает особого внимания, так как она не имеет рукописных подтверждений, и нельзя найти соответствующей ситуации, которая бы могла объяснить включение столь большого раздела после опубликования Послания, потому что до его опубликования для этого не было мотива.

Среди различных анализов гимна самым лучшим является анализ Ломейера⁶⁴, который считает, что гимн состоит из двух строф, каждая из которых имеет три стиха (2.6-8, 9-11). Иеремиас⁶⁵ предполагает три строфы (2.6-7а; 7б-8; 9-11), в которых в последовательном

порядке Христос описывается как предсуществующий, земной и вознесенный, а это предполагает примитивное, хотя и развитое, учение о трех фазах существования Христа⁶⁶.

СОДЕРЖАНИЕ

I. ПРИВЕТСТВИЕ (1.1-2) Тимофей связан с Павлом, и они приветствуют церковь и ее служителей.

II. БЛАГОДАРЕНИЕ (1.3-8)

Павел радуется их участию в его проповедовании Евангелия и выражает им глубокую благодарность.

III. МОЛИТВА (1.9-11) Он молится о возрастании их любви и познания.

IV. ОБСТОЯТЕЛЬСТВА, В КОТОРЫХ НАХОДИТСЯ ПАВЕЛ (1.12-26)

Заключение Павла в темницу побудило многих местных христиан смело проповедовать Евангелие, и хотя мотивы для этого не всегда были положительными, тем не менее Павел радуется "большому успеху благовествования" (1.12-18). Его собственное положение еще неопределенно, и это вызывает в нем двойственное чувство, желание быть со Христом и желание остаться с читателями. Он уверен в своем освобождении, чтобы помочь им (1.19-26).

V. НАСТАВЛЕНИЯ (1.27 - 2.18)

Апостол указывает на несколько качеств, которые необходимы для христиан.

A. Непоколебимость (1.27-30)

Филиппийцы должны жить достойно, особенно проявляя единомыслие в одном духе и страдании ради Христа.

Б. Единство (2.1-2)

Единство, о котором говорится в последнем разделе, столь важно, что оно снова повторяется и особенно подчеркивается необходимость иметь ту же любовь, единомыслие и единомушие.

В. Смирение (2.3-11)

Образ Иисуса является нормой христианского смирения, и это показывается в классическом христологическом отрывке, в котором наставления перемежаются с учением. Как Христос унижил себя, так и каждый христианин должен поступать.

Г. Послушание и чистота (2.12-18)

Они сами должны "совершать свое спасение", воздерживаться от роптания и жить такой чистой жизнью, чтобы Павлу не было за них стыдно в день Христов.

VI. ТИМОФЕЙ И ЕПАФРОДИТ (2.19-30)

Павел хвалит Тимофея за его верность и надеется вскоре после определения собственной судьбы послать его в Филиппы. Павел так же надеется послать Епафродита с посланием, в котором благодарит его за помощь в благовествовании. Болезнь Епафродита заставляет Павла отослать его домой. Павел просит принять его с радостью и уважением за его готовность рисковать жизнью ради Павла.

VII. ПРЕДОСТЕРЕЖЕНИЕ ПРОТИВ ЛЖЕУЧИТЕЛЕЙ (3.1 - 4.1)

1. Апостол Павел предостерегает от иудействующих, саркастически называя их "делателями зла". Он ссылается на свое отвращение от иудаизма, несмотря на привилегии, которыми он пользовался. Теперь он считает их тщетой ради Христа, и самым большим его желанием является лучшее познание Его, достижение познания великого (3.1-16).

2. Затем он предостерегает от тех, кто предался распутству, "бог которых -чрево". Такие люди в резких выражениях противопоставляются истинным гражданам неба, которые ожидают возвращения Христа (3.17 - 4.1).

VIII. ДАЛЬНЕЙШИЕ НАСТАВЛЕНИЯ (4.2-9)

Павел снова возвращается к теме единства, приводя пример двух женщин, Еводию и Синтихию, между которыми, по-видимому, нет единомыслия. И снова подчеркивается тема радости и заверяется, что истинная молитва принесет мир, который "выше всякого ума". Так как ум играет столь важную роль в человеческих делах, то для полного достижения мира необходимо стремиться к благородным помышлениям.

IX. БЛАГОДАРНОСТЬ ЗА ПОДАЯНИЯ (4.10-20)

Возобновление заботы о материальном благосостоянии Павла со стороны филиппийцев вызвало у него большую радость, хотя он научился быть довольным при любых обстоятельствах. Он вспоминает их прежнюю щедрость и называет их помощь сейчас "благонным курением, жертвой приятною, благоугодною Богу".

X. ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНОЕ ПРИВЕТСТВИЕ (4.21-23)

Делается обмен приветствиями и особенно подчеркивается приветствие из кесарева дома. Письмо заканчивает обычное благословение.

Примечания

¹ Некоторые включают также имя Сизиг (Syzygus), считая греческое слово συζυγος /syzygos/ в Фил. 4.3 правильным именем.

² Ср.: The Pastoral Epistles (1948), pp. 224 ff Истон трактует Деян. 14.23 и 20.17 как анахронизм (p. 226), однако допускает существование старейшин (пресвитеров) в Палестине. Он считает, что пресвитерское служение в церквях из язычников было позаимствовано у иудеев, однако это потребовало слишком много времени и в апостольские времена было невозможно на том основании, что в этих церквях признавалось только харизматическое служение. Однако см. работу данного автора: The Pastoral Epistles (1957), pp. 26 ff., а также: W. Michaelis, Pastoralbriefe und Gefangenschaftsbriefe (1930). Ридл и Хатсон (Riddle and Hutson, New Testament Life and Literature (1946), p. 123) считают приветствие редакторской вставкой и тем самым легко избегают трудности, однако у них нет на это оснований, кроме предположения о том, что в то время еще не было епископов. Марксен (W. Marxsen, INT, pp. 59 ff.) также считает

стих 1.1 произведением окончательного редактора.

³ Наиболее полное исследование слов "надзиратели и диаконы" (синод, "епископы и диаконы" - прим. перев.) в Фил. 1.1 см.: W. Michaelis, *Pastoralbriefe mid Gefangenschaftsbriefe* (1930), pp. 5 ff. Михаэлис относит оба термина не просто к определенным функциям, а к специальным должностным лицам. Колланж (J. F. Collange, *The Epistle of Saint Paul to the Philippians* (1979), p. 41) предполагает, что Павел называет лидеров "епископами" и "диаконами" как акт вежливости. Однако если это предположение верно, трудно понять: почему апостол не повторяет этого обращения в других Посланиях? Марксен (W. Marxsen, DMТ, p. 62), который считает отрывок 4.10-20 более ранним письмом, полагает, что ссылка на должностные лица может происходить из подобного источника.

⁴ Некоторые толкователи усматривают признательность за дары в Фил. 1.3, подразумевая слова ап. Павла: "при всяком воспоминании о вас". См.: R. P. Martin, *The Epistle of Paul to the Philippians* (1959), pp. 59-60, а также: P. Schubert, *Form and Function of the Pauline Thanksgiving* (ZNTW 20), pp. 71-82. Шуберт приходит к определенным умозаключениям на основе тщательного сравнительного структурного анализа этого благодарения с другими благодарениями Павла. Исходя из его выводов, отрывок Фил. 1.3-5 можно понимать как выражение евангельского братства, и Гломбица (O. Glombitza, *Nov. Test.* 7 (1964), pp. 135-141) так же толкует отрывок 4.10-20. Несомненно, апостол Павел рассматривал материальные дары как свидетельство более значительных духовных даров.

⁵ Ср.: E. F. Scon, *Philippians* (IB), xi (1955), p. 10.

⁶ Feine-Behm, *Einleitung* (1956), p. 179. В. Г. Кюммель (W. G. Kummel, INT, p. 323) считает, что ап. Павел упоминает болезнь Епафродита для того, чтобы обратить его внимание на свое здоровье.

⁷ "The First and Second Epistles to the Philippians", ET 34 (1922), pp. 106-109.

⁸ *Philippians* (MC), p. 210. Ср.: T. Zahn, *Introduction* (1909), I, pp. 525-527.

⁹ Ср.: R. P. Martin, *Philippians* (1959), pp. 174, 179, который оспаривает эту гипотезу. Ср.: *idem*, *Philippians* (1976), p. 161.

¹⁰ Менсон (T. W. Manson, BJRL 33 (1939), pp. 182 ff.) попытался доказать, что эти ссылки не обязательно должны указывать на то, что Павел находится в заключении сейчас, однако его аргументы неубедительны. Он считает, что в этих упоминаниях имеется ввиду опыт Павла предстояния перед Галлионом. На этом основании Менсон отстаивает ефесское происхождение Послания, что не означает ефесского заключения.

"Впервые это предложил Ломейер: E. Lohmeyer, *Der Brief an die Philipper* (1930). Позднее Кюммель (Kummel, INT, p. 329) и Робинсон (Robinson, *Redating*, p. 61) поддержали это мнение. Примечателен тот факт, что Б. Рейке (B. Reicke, in *Apostolic History and the Gospel* (eds. Gasque and Martin), pp. 277-286), который поддерживает идею о кесарийском происхождении других Тюремных Посланий, отвергает это происхождение для Послания к Филиппийцам.

¹² Ср.: R. P. Martin, *Philippians* (1987) г. 46. Это в равной степени критика против теории Гунтера о том, что отрывок 2 Тим. 4.9-22 относится к кесарийскому пленению: J. J. Gunther, *Paul's Opponents and their Background* (1973) p. 102.

¹³ Бо Рейке (Bo Reicke, *op. cit.*, pp. 281 f.) полагает, что в основе отрывка Фил. 1.12-18 лежит столкновение между язычниками и евреями.

¹⁴ Ср.: Ramsay, *St. Paul the Traveller* (1920), p. 357.

¹⁵ См. пункт В данного раздела.

¹⁶ Ср.: T. W. Manson, *Studies in the Gospels and Epistles* (ed. M. Black, 1962), pp. 149-167.

¹⁷ Ср.: Mofatt, ILNT, p. 169. Некоторые предположили, что лидеры Римской церкви завидовали дарам Павла и это побуждало их со своей стороны действовать. Ср.: O. Cullmann, *Peter: Disciple, Apostle, Martyr* (англ. пер. 1962, pp. 108 ff.). Другой автор (R. Jewett, *Nov. Test.* 12 (1970), pp. 362-390) думает, что Фил. 1.15-17 указывает на различное понимание христианской жизни.

¹⁸ По проблеме освобождения Павла см. главу 17.

¹⁹ Ср.: G. S. Duncan, *St. Paul's Ephesian Ministry* (1929), p. 80. Ср. также: A. Deissmann, in *Anatolian Studies* (1923), "Zur ephesinischen Gefangenschaft des Apostels Paulus", pp. 121-127. Дейссман включает сюда также другое путешествие, предварительно упомянутое выше, т.е. путешествие Тимофея, на основе того, что Деян. 27.2 исключают Тимофея из числа спутников Павла. Однако у нас нет определенных сведений относительно путешествий Тимофея в то время. Он мог быть в равной степени в Риме до Павла, или прибыть туда одновременно или -после Епафродита.

²⁰ Ср.: Schmid, *Zeit und Ort der paulinischen Gefangenschaftsbriefe* (1931), pp. 78-90. Гудспид (Goodspeed, INT, p. 106) придает большое значение тому, что в Ефесе Павла окружало много ефесских друзей и ему необходимо было материальное служение Епафродита. Однако в Риме его ждала более гостеприимная встреча. Епископ Лайтфут (Lightfoot, *Philippians*, pp. 36 ff.) придерживается сходной точки зрения, хотя и предполагает, что Аристарх оставил Павла в Мире по пути в Рим и проследовал в родную Македонию, где он рассказал об успехах Павла и организовал сбор пожертвований, которые он передал через Епафродита в Рим. В этом случае Епафродит мог прибыть одновременно или даже до прибытия самого ап. Павла.

²¹ О болезни Епафродита в связи с отправкой этого Послания см.: С. О. Buchanan, *EQ* 36 (1964), pp. 157ff.

²² Еп. Лайтфут (Lightfoot, *Philippians*, p. 38 п.) доказывает, что путешествие из Рима в Филиппы через Брундизий отнимало около месяца. Он ссылается на многих римских авторов в поддержку своего мнения, и оно представляется ценным основанием для опровержения данной оценки. В этом случае достаточно времени меньше года.

²³ *New Testament Studies*, p. 97.

²⁴ Так, статья Дейссмана: A. Deissmann, *op. cit.*, in *Anatolian Studies* (1923), pp. 121-127.

²⁵ Дункан (G. S. Duncan, *ET* (April 1935), p. 396) утверждает, что Павел находился под Божьим водительством и не мог так легко изменить свои планы. Однако, кажется, апостол изменил свои планы по отношению к посещению Коринфа, предположительно также под Божьим водительством (см. 1 Кор. 16 и 2 Кор. 1).

²⁶ См.: S. Dockx, "Lieu et Date de L'epitre aux Philippiens", *RB* 80 (1973), pp. 230-246, который оспаривает Рим, как место происхождения Послания из-за слабости доказательств, и считает этим местом Коринф.

²⁷ Дункан (Duncan, *ET* 67 (6 March) 1956) в поддержку своей гипотезы цитирует следующих авторов: Мак-Нейла (McNeile), К. Лейка (Kirsopp Lake), Клогга (Clogg), Брюса (Bruce), Майкла (Michael), Дибелиуса (Dibelius), Боннара (Bonnard), Бенуа (Benoit), Фейне-Бема (Feine-Behm), Альбертца (Albertz) и особенно В. Михаэлиса (W. Michaelis) во многих своих книгах, посвященных данной проблеме. Необходимо отметить, что не все эти ученые полностью причисляют себя к сторонникам данной теории, но все они допускают такую возможность. Мнение Викингаузера (A. Wikenhauser, *New Testament Introduction*, 1958, p. 436) о том, что данную проблему решить невозможно, является наиболее распространенным. Более современные сторонники ефесского происхождения: G. Friedrich, *NTD* 8 (1962); G. Bomkamm, "Der Philipperbrief als paulinische Briefsammlung", *Neotestamentica et Patristica, Freundesgabe O. Cullmann* (1962), pp. 192 ff., A. F. J. Klijn, *INT* (1967), p. 112; R. H. Fuller, *INT* (1966), pp. 31 ff. Однако ср. против этого мнения: G. Johnston, *NCB* (1967). Грейстон (K. Grayston, *CBC*, 1967) не приходит к определенному мнению. Ср. также: Kummel, *INT*, pp. 329-332.

²⁸ *New Testament Studies*, p. 98. Ср. критику ефесской гипотезы: M. Jones, *Philippians* (1912), p. xxxiv. Автор критикует гипотезу на основании отсутствия указаний на систему сборов в Послании к Филиппийцам несмотря на то, что Павел занимался этим в течение ефесского служения.

²⁹ *St. Paul's Ephesian Ministry*, p. 81.

³⁰ Дейссман (A. Deissmann, in *Anatolian Studies*, *op. cit.*, pp. 126 ff.) усматривает главную

трудность в данных об этих путешествиях, которые возникают в том случае, если Павел находился в Риме. Если же Павел находился в Ефесе, то все эти путешествия могли завершиться в 10-11 недель.

³¹ Существуют определенные сходства между Посланиями к Филиппийцам и к Фессалоникийцам (например, отсутствие звания "апостол" в приветствиях и относительная редкость ветхозаветных цитат). Ср.: Goguel, Introduction IV, 1,417 h.

³² Гогель (Goguel, *op. cit.*, IV, I, pp. 380 ff), рассматривая проблему идентификации людей, против которых ал. Павел предостерегал в Фил. 3.2 и далее, утверждал, что они представляли собой не христиан из евреев внутри церкви, а противников вне церкви. Автор приходит к выводу о том, что данная ситуация могла сложиться только в период ефесского служения ал. Павла.

³³ Если этот отрывок не связан с иудействующими, то данное мнение утрачивает смысл (ср.: M. Janes, *Philippians*, p. xxxiv).

³⁴ Ср.: W. G. Kummel, INT, p. 330.

³⁵ St. Paul's Ephesian Ministry, p. 159.

³⁶ Сайндж (F. C. Syngé, *Philippians and Colossians* (1951), p. 13) доказывает, что ст. Фил. 1.13 указывает скорее на Ефес, чем на Рим, потому что такой незначительный штатский узник, каким был Павел, обычно не содержался в претории - особой военной гвардии. Однако, согласно ст. Деян. 28.30, Павел пользовался мягким обращением в Риме и мог иметь встречи с преторианской гвардией. Далее Сайндж считает, что контакты с домашними кесаря было бы легче установить в провинциальном наместничестве, а не в Риме. Однако этот вывод не представляется убедительным, так как не было каких-либо ограничений на посещение Павла в Риме, где находилась большая часть кесарева дома.

³⁷ Дункан также относит написание Посланий к Колоссянам и к Филимону к ефесскому периоду, так как подразумевается, что Лука посетил Павла во время второго заточения апостола в Ефесе. Дункан предполагает частный визит ввиду отсутствия "мы-разделов" (смысл этого аргумента не вполне ясен) и еще в связи с тем, что мятеж описан во всех деталях, что предполагает очевидца: Duncan, ET, April 1935, p. 296. Дж. Лайтфут (J. V. Lightfoot, *Philippians*, pp. 35-36) в защиту теории о том, что Послание написано в начале заключения в Риме, предполагает, что во время написания Павлом этого Послания Лука либо временно находился дома, либо принимал участие в миссии.

³⁸ Лайтфут (Lightfoot, *Philippans*, pp. 30 i?) предпочитает раннюю датировку Послания ввиду его литературного сходства с великими евангельскими Посланиями. Он считает его первым среди Посланий из римского заключения. Если принимать ефесскую гипотезу, то необходимо относить это Послание к концу служения апостола там, поскольку Павел намеревался после своего освобождения оставить Азию (синод. Асию).

³⁹ Ср.: K. Lake, Exp. VIII, vii (June 1914), pp. 481 ff.; H. Michael, MC, p. xi; F. W. Beare, *Epistle to the Philippians* (1959), p. 5; Рида и Хатсон (D. W. Riddle and H. Hutson, *New Testament Life and Literature* (1946), pp. 123-124) предпочитают 3.2-16.

⁴⁰ Так, en. Лайтфут: Lightfoot, *op. cit.*, ad loc.

⁴¹ *Philippians*, p. xii.

⁴² Данное прочтение ни в коем случае нельзя считать сколько-нибудь определенным, ввиду недостаточного обоснования со стороны греческих унциальных рукописей, хотя и встречающихся в ранних версиях и в патристической литературе. Даже если и согласиться с данным прочтением, то придется считать это связующее звено с предыдущим разделом маловероятным.

⁴³ Ср.: McNeile-Williams, INT, p. 179.

⁴⁴ Майкл (Michael, *Philippians*, p. xi) возражает против этого мнения на том основании, что крайне невероятно, чтобы события, происходившие по соседству с Павлом, смогли привести к внезапному изменению тона письма.

⁴⁵ Ср.: H. N. Bate, *A Guide to the Epistles of Paul* (1933), pp. 169 ff. Фактически внезапное изменение тона в начале Послания согласуется другими изменениями, хотя и более

постепенными, такими как возвращение Павла к более радостному и уравновешенному началу Послания (ср.: Meinertz, Einleitung, p. 135). М. Дибелиус (M. Dibelius, *A Fresh Approach*, op. cit., pp. 166-167) верно указывает на то, что стиль Послания напоминает частную устную речь.

⁴⁶ У Поликарпа (Polycarp, *Ad Phil*, xi, 3) цитата из 2 Фес. 1.4 как будто относится к филиппийцам. Этот факт мог бы указать на то, что у Поликарпа были объединены македонские Послания.

⁴⁷ Однако ср. мнение Брюса: F. F. Bruce, "St. Paul in Macedonia: 3. The Philippian Correspondence", *VJRL* 63 (1981), pp. 260-284, который в результате исследования всех свидетельств пришел к выводу о том, что 3.2 - 4.9 принадлежат более раннему письму.

⁴⁸ МС, p. 112.

⁴⁹ Op. cit., pp. 4-5.

⁵⁰ *Der Philippbrief* (1968), pp. 23-25.

⁵¹ *ZTK* 54 (1957), pp. 299-305.

⁵² *NTS* 6 (1960), pp. 167-173.

⁵³ "Der Philippbrief als Paulinische Briefsammlung", in *Neotestamentica et Patristica* (O. Cullmann Festschrift, 1962), pp. 192-202.

⁵⁴ *L'epître de Saint Paul aux Philippiens* (1973, англ. пер. 1979). Он полагает, что письма "А" и "В" были написаны до Первого Послания к Коринфянам (p. 19). Дальтон (W. J. Dalton, "The Integrity of Philippians", *Biblica* 60 (1979), pp. 97-110) отвергает мнение Колланжа на том основании, что общие черты обоих писем связывают их вместе.

⁵⁵ *RB* 80 (1973), pp. 230-246.

⁵⁶ *Der Philippbrief des Paulus* (1984).

⁵⁷ Ср.: Т. Е. Pollard, *NTS* 13 (1966), pp. 57-66. Автор отрицает теорию интерполяции.

⁵⁸ Ср.: V. P. Furnish, *NTS* 10 (1963), pp. 80-88. То, что Павел выносит в постскрипту, он мог сказать Тимофею и Епафродиту, но апостол опасался, что это может быть его последним письмом.

⁵⁹ Ср.: B. S. Mackay, *NTS* 7 (1960), pp. 161-169; G. Delling, *RGG* III (1961), pp. 333-336; A. F. J. Klijn, *Nov. Test.* 7 (1965), pp. 278-284. Последний автор считает, что ал. Павел сопоставлял свою позицию с иудействующими миссионерами, концепция которых существенно отличалась от павлианской. Кестер (H. Kuster, *NTS* 8 (1962), pp. 317-332) предполагает, что противники Павла придерживались перфекционистской доктрины.

⁶⁰ Ср. монографию Мартина, вышедшую из издательства Тиндейла: R. P. Martin, *An Early Christian Confession: Philippians ii.5-11 in Recent Interpretation* (1960). Ср. также: J. M. Furness, *ET* 70 (May 1959), pp. 240-243. Л. Серфо (L. Cerfaux, *Le Christ dans la Theologie de S. Paul* (1954), pp. 283-284) трактует гимн в Фил. 2.5-11 не только как произведение Павла, но как и ответ на некоторые нужды филиппинцев, связанные с контекстом отрывка.

⁶¹ Краткий обзор различных взглядов на данный отрывок см.: V. Taylor, *The Person of Christ* (1958), pp. 62 ff.

⁶² Мартин в своей книге *Carmen Christi: Philippians ii.5-11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship* (1967) изменил свою позицию и теперь считает этот гимн допавловским. Он полагает, что Павел использовал его для того, чтобы подчеркнуть господство Христа (мнение, которого придерживается Кеземан). Мартин также думает, что гимн состоял из шести куплетов, которые исполнялись антифоном, но для этого он вынужден отбросить две греческие фразы. Критику данного мнения см.: J. Bligh, *Biblica* 49 (1968), pp. 127-139. Комментарии к толкованию этого отрывка Мартином см.: R. H. Fuller, *CBQ* 30 (1968), pp. 274 f., а также: J. Murphy-O'Connor, *RB* 75 (1968), pp. 113-116. Дискуссию о библейских истоках отрывка см.: A. Feuillet, *RB* 72 (1965), pp. 352-380, а также: J. M. Furness, *ET* 79 (1968), pp. 178-182.

Другим автором, который видит в этом отрывке допавловский христианский гимн, является Стрекер: G. Strecker (*ZNTW* 55 (1964), pp. 63-78), который предлагает совсем иное расположение строф, отличное от предположений Ломейера и Иеремиаса. Стрекер

находит другой допавловский гимн в Фил. 3.20-21, который, как он полагает, освещает сотериологию Фил. 2 (см. также его статью в ThLZ 89 (1964), cols. 521 f). Толберт (С. Н. Talbert, *3BL* 86 (1967), pp. 141-153) показывает важность формы гимна для сотериологического толкования. Однако он подвергся критике со стороны Сандерса: J. A. Sanders (*JBL* 88 (1969), pp. 279-290), который, хотя и склоняется к мнению об антропомифологическом фоне этого гимна, все же считает, что Павел сам раскрывает перед нами свое понимание его значения и контекста.

⁶³ The Epistle to the Philippians (1959), pp. 1-2.

⁶⁴ Ср.: "Kyrios Jesus", Sitzungsber. d. Heidelberger Akad. d. Wiss. Phil.-hist. Klasse, 1927-28, Nr. 4, а также его комментарий: Der Brief an der Philipper (1930), p. 91 a 1.

⁶⁵ Ср. статью: "Zur Gedankenführung in den paulinischen Briefen, in *Studia Paulina* (1953).

⁶⁶ Ср. иные исследования гимнов: P. Grelot, "Deux notes critiques sur Philippiens 2:6-11", *Biblica* 54 (1973). pp. 160-186, который считает, что этот гимн возник в греко-арамейской среде; а также: С. J. Robbins, "Rhetorical Structure of Philippians 2:6", *CBQ* 42 (1980), pp. 73-82, который полагает, что этот отрывок согласуется с общеупотребительной структурой греческих и римских авторов. Керд (G. B. Caird, *Paul's Letters from Prison* (1976), pp. 100 if.) подвергает критике мнение о том, что Фил. 2.6-11 является допавловским гимном. Ср. также статью Моуля, посвященную гл. Фил. 2: С. F. D. Moule, in *Apostolic History and the Gospel* (ed. Gasque and Martin), pp. 264-276.

Глава 15. Послание к Колоссянам

I. ПРОИСХОЖДЕНИЕ ЦЕРКВИ

Город Колоссы был расположен в Ликийской равнине на расстоянии около 100 миль от Ефеса. По своему значению Колоссы уступали только Лаодикии и Иераполю, в которых уже были основаны христианские церкви (Кол. 4.13)¹. Павел никогда не был в христианской общине в Колоссах, так как в 1.4 он пишет: "Услышавши о вере вашей," а в 2.1 уже совершенно ясно говорится: "Желаю, чтобы вы знали, какой подвиг имею я ради вас и ради тех, которые в Лаодикии (и в Иераполе), и ради всех, кто не видел лица моего во плоти". Очевидно, что Епафрас рассказал Павлу о "любви в духе" среди Колоссян 1.8.

Из ссылок на Епафраса можно с уверенностью предположить, что эта церковь возникла благодаря его служению. В 1.7 Павел говорит: "Как и научились от Епафраса, возлюбленного сотрудника нашего, верного для вас служителя Христова", что говорит о его наставлении в вере этих христиан. В 4.12-13 определение "ваш" указывает на то, что он был колоссянином, и Павел подчеркивает его ревность о своем народе и заботу о христианах в Ликийской равнине. Хотя ничего определенного об этом больше не говорится, можно со всей уверенностью считать, что Епафрас обратился к вере в результате благовествования Павла в Ефесе (ср. Деян. 19.10). Такое предположение объясняет, почему Епафрас разделил участь апостола в этом заключении. Очевидно, что он и раньше имел контакты с Павлом по поводу положения дел в этой церкви и, во всяком случае, считал ее в миссионерской власти Павла. Когда апостол пишет этой церкви, он, очевидно уже имел апостольский авторитет, хотя личного контакта у него с ней не было. Он не сомневался, что она была наставлена в христианской вере (2.6) и полностью доверял Епафрасу, которого называет "верным служителем Христовым" (1.7).

II. ПРИЧИНА НАПИСАНИЯ

Одной из причин путешествия Епафраса в Рим и его готовности разделить на какое-то время участь апостола в заключении (ср. Флм. 23 "узник вместе со мною") было его желание рассказать Павлу об успехе благовествования в Ликийской равнине и доставить тем радость апостолу. Но основной причиной, несомненно, было желание получить совет относительно опасной ереси, которая появилась в Колоссах и угрожала безопасности церкви. Очевидно, Епафрас не мог сам разоблачить ложность аргументов и показное смирение вождя лжеучителей, и ему была необходима мудрость апостола. По-видимому, в его отсутствие в Колоссах там был оставлен Архипп для служения в Церкви, так как в Кол. 4.17 говорится, что он принял служение в Господе, а в Флм. 2 он называется "сподвижником" Павла².

III. ЕРЕСЬ

Определение лжеучения как ереси оспаривается на том основании, что ап. Павел учил своих читателей, как противостоять влиянию общества того времени, не имея в виду никакого определенного учения³. Но скорее всего апостол обращается к специфической ситуации и ему удобнее всего было назвать ее ересью. Всегда трудно восстановить точные аргументы ереси, когда единственным свидетельством являются косвенные намеки в позитивном утверждении учения, которое ей противопоставляется. Именно такая ситуация отражена в Послании к Колоссянам. Трудно сейчас сказать, нашла ли эта ересь свое выражение в понятной форме или нет, и мы должны удовлетвориться только выделением особых положений, на которые указывает Павел и в которых он сразу увидел опасность для христианской Церкви".

А. Ее христология

Совершенно ясно, что лжеучение в какой-то мере умаляло значение Личности Христа, потому что Павел особенно подчеркивает Его превосходство (1.15-19)⁵. Эта тенденция получила полное развитие в гностицизме⁶ II века.

Б. Ее философский характер

Апостол особенно предостерегает от "философии и пустого обольщения" (2.8), что предполагает ее влияние на некоторых колоссян. Нельзя точно определить, в каком смысле Павел употребляет слово "философ", но обычно считается, что оно предполагает эллинистические элементы. Возможно, что употребление таких терминов, как *πληρωμα* /pleroma/ ("полнота") в 1.19, *γνωσις* /gnosis/ ("знание", синод, "ведение") в 2.3 и *αφεΐδια σωματος* /afeidia somatos/ ("небрежение телом", синод, "небрежение о насыщении плоти") в 2.23, предполагает один общий фон. Все эти термины широко употреблялись в гностицизме II века⁷.

В. Ее еврейское окружение

Много таких признаков мы находим в Послании. Самым важным из них является ссылка на обрезание (2.11; 3.11), которое Павел считает необходимым представить в истинно христианском свете. Предостережение от человеческого "предания" (2.8), было самой уместной ссылкой на еврейскую тенденцию приписывать предания старцев древнему закону, но оно также могло означать языческое предание из-за его близкой ассоциации с философией⁸. Ритуальные тенденции в 2.16, где говорится, чтобы читатели никому не позволяли осуждать их за пищу или питье, или за праздник, или новолуние, или субботу, являются главным образом, если не исключительно, еврейскими⁹.

Г. Поклонение ангелам

В иудаизме ангелы выполняли посредническую функцию относительно закона, хотя нет никаких свидетельств, что на этой стадии была тенденция служить им. По крайней мере возможно, что какой-то учитель с иудаистических позиций мог сделать посредников предметом поклонения. Такой процесс нетрудно себе представить, хотя ортодоксальные евреи с их строгим монотеизмом, конечно же, сильно противились бы этому. Тем не менее иерархия ангелов особенно подчеркивается в первой книге Еноха. Это было прямым результатом еврейского трансцендентного богословия, которому необходима была посредническая система для преодоления все расширяющегося разрыва между Богом и человеком¹⁰. С другой же стороны считалось, что Кол. 2.18 предполагает служение не ангелам, а Богу". Очевидно, лжеучителя не делали между ними четкого различия¹².

Д. Стихии мира

Эти стихии (*στοιχεῖα* /stoicheia/) можно понимать двояко: либо как духов мира, либо как учение о мире. Хотя о них ничего не говорилось раньше в Послании, многие комментаторы считают, что они соответствуют общему контексту Послания к Колоссянам. В таком случае они должны означать сильный духовный мир, который, как в то время верили, управлял делами естественного мира. Если же под ними понимать "Учение о мире", то это предполагает исключительно материалистическое учение, касающееся только этого мира¹³. Однако же оба значения этого слова можно считать правильными¹⁴.

Е. Исключительность

Очевидно, среди лжеучителей была тенденция к исключительности, так как Павел особенно подчеркивает универсальный характер христианства (ср. Кол 1.20, 28; 3.11). Знаменательно, что в 1.28 говорится, что его целью было "представить всякого человека совершенным", так как "совершенство" в большинстве гностических кругах считалось привилегией немногих.

Из этих нескольких фрагментарных данных можно сделать вывод, что эта ересь была синкретического еврейско-гностического типа¹⁵. Одни ученые полагают, что здесь отражен еврейский гнозис, находившийся под влиянием иранских идей¹⁶.

Другие видят в нем влияние фригийских верований¹⁷. Сочетание идей нашло хорошую почву в Азии с ее почитанием культов и значительным еврейским населением. В Колоссах почитание языческой богини Кибелы имело глубокие корни и отличалось тенденцией к экстравагантности. Восточные идеи легко распространялись по торговым путям Ликийской равнины и жадно впитывались ее жителями.

Еп. Лайтфут¹⁸ считал Колосскую ересь формой ессеиства, которое будучи в корне иудейским учением, тем не менее содержало много посторонних черт, некоторые из которых, по крайней мере, были присущи колоссянам. Эта ересь требовала точного соблюдения постановлений еврейского закона и строгого аскетизма. Очевидно, она включала в себя какую-то форму поклонения солнцу и эзотерическое учение об ангелах. Кумранские рукописи помогли нам больше узнать об ессеях, и хотя в них нет никаких свидетельств о служении ангелам, принципы этой секты отражают то же явление смешения еврейской основы с чужеродными элементами¹⁹. Это говорит о существовании такого же смешения идей в одной, по крайней мере, части сектантского иудаизма I в. нашей эры²⁰. Они могли легко распространяться из Палестины в провинцию Асию, хотя точных тому доказательств у нас не имеется²¹.

Даже если отвергнуть теорию Лайтфута²², остается бесспорным, что лжеучение, о котором идет речь в Послании, ближе к ессеиству, чем к развитому гностицизму II века. В нем ничего не указывает на развитые системы посредников, которые оказали влияние на более поздние системы, что совершенно невозможно, если автор имел в виду развитый гностицизм. Это было бы понятно, если бы он имел в виду маркионизм, что весьма проблематично. Кроме того, маркионизм был направлен против всего еврейского²³, тогда как в Колосской ереси было наоборот²⁴. И конечно же, в нем нет ничего от учения Керинфа, которое делало различие между Иисусом и божественным Христом. Если и есть какое-то сходство с гностицизмом, то оно очень отдаленное и может говорить только о зарождающемся гностицизме, который еще не был сформулирован в определенную систему²⁵. Ученые всегда ставили акцент на синкретических влияниях, включая идеи неопифагорейства, на иранском и египетском влиянии²⁶, а также и на еврейском мистицизме²⁷. Последнее течение получило широкое признание среди ученых.

IV. ЦЕЛЬ

Цель Послания, несомненно, состояла в том, чтобы предотвратить угрозу со стороны лжеучения, которая носила характер, требующий немедленного вмешательства. Павлу необходимо было разрешить две основные проблемы: доктринальную, касающуюся Личности Христа, и практическую, касающуюся практической жизни христиан.

Послание представляет возвышенную христологию. Христос выше всех других созданий и выше самого творения. Фактически, все было сотворено не только Им, но и для Него. Христос - центр вселенной, Он властвует над всеми "начальствами и властями", над всеми небесными силами, т.е. над теми, кто мог бы оспаривать Его власть. И не только это, Он есть образ Божий, и в Нем сосредоточена вся полнота (πλορωμα /plegoma/) бытия Бога и мира в Боге. Он есть глава Церкви, которая есть Его Тело. За христологическими утверждениями (Кол. 1.15-19)²⁸, в которых выражены все эти идеи, следуют утверждения об искупительной работе Христа (1.20 и далее), которая подтверждается утверждением в 2.14, что Своим крестом Христос восторжествовал над всеми своими врагами. Целью Павла, несомненно, было показать превосходство Христа в противоположность тому, как Его представляли лжеучителя.

Отвергая практические заблуждения, Павел резко осуждает аскетические тенденции на том основании, что они являются только человеческими установлениями. Христианин должен держаться главы (2.19). Он воскрес со Христом (2.12; 3.1 и далее) и поэтому должен жить воскресшей жизнью. Она требует самоумерщвления (3.5), но Павел делает четкое различие между этим требованием и строгим аскетизмом. Христианин призывается "облечься" в нового человека (3.10), "совлекшись ветхого": позитивное действие связывается с запрещением в противоположность строгому аскетизму, который всегда стремится подчеркнуть негативную сторону, пренебрегая позитивной²⁹.

V. АУТЕНТИЧНОСТЬ

Хотя большинство ученых признает подлинность Послания, некоторые подвергают его сомнению. Так, еще до Ф. Х. Баура и его школы (Тюбингенской), которая оспаривала достоверность Послания, Т. Майергоф³⁰ нашел в нем непавлианские идеи, свидетельства полемики с гностицизмом II в. и зависимость от Послания к Ефессянам. Баур и его школа основывались на том, что ересь, которая обличается в Послании, представляла собой гностицизм I века, и в таком случае авторство Павла становилось невозможным. Пытаясь чем-то обосновать эту радикальную критику, Г. Ю. Гольцман³¹ поддерживает теорию интерполяции, в соответствии с которой автор Послания к Ефессянам ввел некоторые разделы в первоначально короткое, но подлинное Послание. Другие исследователи (например, фон Соден³²) видоизменили теорию Гольцмана, сократив количество интерполяций, но все такие теории разделения обречены на неудачу из-за явного единства нашего канонического Послания. А. Юлихер справедливо отмечает, что предположение об интерполяциях в этом Послании никогда бы не возникло, если бы не было Послания к Ефессянам³³.

Другая линия аргументации против аутентичности Послания к Колоссянам основывается на том, что Послание отражает постпавлианские католические идеи. В поддержку этой гипотезы приводятся три типа свидетельств: 1. Иная идея надежды по сравнению с признанными Посланиями Павла³⁴. 2. Предполагаемое использование исповедание перед крещением³⁵. 3. Утверждение, что в лице Епафраса предполагается идея апостольской преемственности. Первое вызывает сомнение, потому что оно отвергает возможность отражения в этом Послании как будущей, так и настоящей надежды. Что касается второго, то отрывок Кол. 1.15-20 мог быть допавловским гимном, но это не исключает возможности его использования Павлом для обличения Колосской ереси. Что же касается третьего, то нет никаких оснований считать, что Епафрас был более чем только сотрудником апостола. ;

Тесная связь между Посланием к Колоссянам и Посланием к Ефессянам постоянно выдвигается как довод против достоверности первого. Так, Ф. Сайндж³⁷ считает Послание

к Ефессянам подлинным, а к Колоссянам только бледным отражением первого, тем самым умаляя значение последнего как непавловского произведения. Однако эта точка зрения разделяется не многими учеными. Другие же, следуя в чем-то линии Гольцмана, считают непавловскими другие разделы, чем он. И это показывает слабость установления аутентичности путем критериев, вытекающих из источника, когда аргументы неизбежно становятся субъективными.

Вопрос аутентичности зависит от разрешения двух вопросов: литературного и доктринального. По выражению Моуля³⁸, "решение зависит главным образом от того, возможно ли, чтобы такого рода ересь, как в Послании к Колоссянам, появилась уже во время Павла и Павел обличал ее таким образом и в таких выражениях". Среди литературных особенностей, которые иногда приводятся как непавлианские, являются следующие.

1. Несколько генетивных сочетаний, (т.е. сочетаний с использованием родительного падежа), как например, "В воздаяние ... наследие" (3.24), "совлечением греховного тела плоти" (2.11), "растет возрастом Божиим" (2.19) и "упование славы" (1.27).
2. Стиль этого Послания более тяжеловесный, отличающийся гораздо большим количеством придаточных предложений, чем в других Посланиях Павла и гораздо большим числом существительных с предлогом места $\epsilon\nu$ /en/ (например, в Кол 1.9-23 он встречается тринадцать раз и в Кол 2.9-25 девять раз).
3. Употреблено много новых слов и отсутствуют известные павлианские идеи.

Но эти трудности не столь велики. Стилистические расхождения обычно объясняются изменением обстоятельств или тем³⁹. Самые заметные особенности, как отмечает Э. Перси⁴⁰, наблюдаются в тех разделах, которые касаются лжеучения, что совершенно естественно в виду того факта, что такое учение не выделялось ни в одном из предыдущих писем. По мнению Перси, стиль Послания отражает так называемый литургический песенный стиль, подобный стилю молитв и благодарений в других Посланиях. Несомненно, что обстоятельства заключения Павла также повлияли на изменение стиля. Конечно, стилистические расхождения здесь бесспорны, но это еще не говорит о том, что Павел не мог написать это Послание в другом стиле⁴¹.

Доктринальная проблема зависит от наличия или отсутствия гностических идей. Мы уже показали, что лжеучение очень напоминает ранний гностицизм, который вполне мог зародиться во времена Павла. Только та критика, которая настаивает на отражении в Послании развитого гностицизма, вынуждена на доктринальном основании датировать его II веком⁴². Конечно, не все павлианские концепции отражены в Послании, но это отнюдь не значит, что писатель должен выражать все свои идеи в каждом письме, которое он пишет. Новые идеи не противоречат предыдущим идеям Павла, а скорее являются их развитием. Христологию Послания к Колоссянам можно сравнить например с 1 Кор. 8.6 и 2 Кор. 4.4. И мы можем с уверенностью утверждать, что апостол разделял все доктринальные идеи Послания к Колоссянам⁴³.

Самыми сильными аргументами в пользу аутентичности Послания являются бесспорный характер внешних свидетельств и неразрывная связь с Посланием к Филимону. Отрицание авторства Павла для всего или части Послания к Колоссянам появилось только в XIX веке. Оно входило в сборник Посланий Павла на самой ранней стадии церковной истории, и такого рода свидетельствами нельзя пренебрегать. Это сильное внешнее удостоверение подтверждается тесной связью между этим Посланием и Посланием к Филимону,

достоверность которого подвергается сомнению только самыми крайними критиками⁴⁴, Подтверждение этой связи можно показать на следующих примерах.

1. В приветствиях в начале обоих Посланий имя Тимофея стоит рядом с именем Павла (Кол. 1.1, Флм. 1)
2. В обоих Посланиях приветствия посылаются от Аристарха, Марка, Епафраса, Луки и Димаса, которые несомненно были в то время с ап. Павлом. (Кол. 4.10-14; Флм. 23-24).
3. В Флм. 2 Архипп называется сподвижником Павла, а в Кол. 4.17 говорится, что он должен "исполнить служение".
4. Об Онисиме, рабе, по поводу которого было написано письмо Филимону, в Кол. 4.9 говорится, что он был послан с Тихиком и называется одним из "вас".

В свете этих данных трудно себе представить, чтобы эти два Послания были отправлены в разное время, и так как аутентичность Послания к Филимону не подвергается сомнению, можно с уверенностью считать Послание к Колоссянам подлинным письмом Павла. Единственно, что могут с основанием утверждать противники достоверности этого Послания, это то, что оно подлинно только частично, но это только больше осложняет проблему, чем разрешает ее⁴⁵.

VI. МЕСТО И ДАТА ОТПРАВЛЕНИЯ

До относительно недавнего времени мало кто сомневался в том, что это Послание было написано Павлом из Рима. На ранней стадии христианской истории существовало мнение, что оно было написано в Ефесе (ср. Пролог Маркиона к этому Посланию). Но это мнение просуществовало довольно короткое время. В Прологе к Филимону, между прочим, говорится, что оно было написано из Рима, несмотря на тесную связь между этими двумя Посланиями. Ефесская гипотеза заключения Павла, о которой мы говорили выше, оспаривает римскую гипотезу на более сильных основаниях, чем это могла сделать кесарийская⁴⁶ гипотеза. Последняя несостоятельна по двум причинам. (1) Бежавший раб, конечно же, не бежал бы в Кесарию, спасаясь от поимки, и тем более не мог бы прийти к апостолу. Мы знаем, что в Риме Павел содержался под домашним арестом и поэтому мог принимать посетителей, очевидно, без ограничений, но едва ли в Кесарии он имел такие же привилегии⁴⁷. (2) Апостол явно надеется на скорое освобождение, так как он просит Филимона приготовить для него помещение, где бы он смог поселиться (Флм. 22), но едва ли он мог бы просить об этом в Кесарии, где он знал, что единственной его надеждой было обращение к кесарю и где он намеревался идти на запад, как это показывает Послание к Римлянам (Рим. 1.10идалее, 15.19 и далее)

Ефесская гипотеза, согласно которой Павел находится в заключении в Ефесе, не подтверждается фактами. Едва ли бежавший раб бежал бы в Ефес, который находился более чем в ста милях от Колосс⁴⁸. В данном случае римская гипотеза более убедительна, несмотря на то, что Рим находился гораздо дальше. Так, совершенно справедливо замечание Додда, что "в равной мере правомерно предположение, что бежавший раб, разбогатевший за счет своего хозяина, бежал в Рим, потому, что он находился далеко, как и предположение, что он бежал в Ефес, потому что он находился поблизости"⁴⁹. С другой же стороны надо признать, что Послание к Колоссянам создает впечатление, что и Онисим, и Филимон посетили Павла, и сомнительно, чтобы они могли преодолеть расстояние в 1200 миль⁵⁰.

Немаловажным является тот факт, что если Павел был в Ефесе, то его просьба приготовить ему помещение в Колоссах сразу же после освобождения имеет основание. По римской гипотезе такая просьба противоречит его раннее высказанному намерению пойти в Испанию. Но это еще отнюдь не значит, что в то время, когда он писал письмо колоссянам, он все еще думал идти на запад, так как он мог и отказаться от этой мысли⁵¹. Если, согласно гипотезе второго римского заключения, Павел действительно отправился в Испанию, то скорее всего Послание к Ефессянам⁵², а не к Колоссянам было написано из Рима. Но у нас нет никакой возможности установить маршрут пуге шествий Павла в конце его служения.

В подтверждение ефесской гипотезы Боуэн⁵³ выдвигает мнение, что Послание предполагает недавно основанную Колосскую церковь. Но с таким мнением трудно согласиться, потому что мы почти ничего не можем сказать, когда была основана эта церковь. Почти нет сомнения, что Епафрас ее основал, и тогда есть все основания считать, что он был одним из обращенных Павлом в Ефесе. Но это еще ни о чем не говорит, потому что Епафрас мог позже, по своему возвращению в Колоссы, основать там церковь. Во всяком случае нужно было какое-то время, чтобы там появилось лжеучение. Ересь могла появиться в новообразованной церкви так же быстро, как и в уже утвердившейся, и даже еще быстрее, и была более угрожающей на ранней стадии церковной истории.

Римская гипотеза однако имеет определенное преимущество перед другими. Она основана на таких условиях заключения, в которых могли произойти все события, описанные в Посланиях к Колоссянам и к Филимону. То, что Лука был с Павлом, подтверждается Деяниями, тогда как ефесское служение Павла не упоминается в "мы-разделе", и можно резонно предположить, что Луки не было с Павлом в тот период. По мнению Дункана⁵⁴, то, что Павел называет Аристарха и Епафраса "узниками вместе со мною", может предполагать ефесское заключение, потому что Аристарх был арестован именно в Ефесе (ср. Деян. 19.29). Но в этом отрывке не говорится, что это был официальный арест, а указывается только то, что Аристарх был схвачен разъяренной толпой. С другой же стороны, из Деян. 27.2 следует, что он сопровождал Павла в Рим и в какой-то мере мог там разделить его участь, что говорит скорее в пользу римского, чем ефесского заключения. Из других сотрудников Павла, упомянутых в Посланиях к Колоссянам и к Филимону, ничего не предполагает, чтобы кто-нибудь (кроме Тимофея) был связан с Ефесом или с Римом, и даже если все они были асийцами, это еще не подтверждает ефесскую гипотезу. Как справедливо замечает Додд⁵⁵, такой аргумент дает неправильное представление о передвижении лиц, относящихся к близкому кругу Павла, такие как Лука и Тимофей, или его посланников, как Тихик.

Аргументам, основанным на умозрительных основаниях, едва ли можно придавать большое значение, но они приобретают вес, если считать, что доктринальные идеи Послания к Колоссянам отражают скорее поздний, чем ранний период и в таком случае поддерживают римскую гипотезу⁵⁶. Ефесскую гипотезу нельзя полностью исключать, но традиционный взгляд имеет большую степень вероятности.

Датировка Послания, несомненно, будет зависеть от установления места его написания. Согласно римской теории, самой вероятной и общепризнанной датой является вторая половина первого заключения Павла в Риме. Такая датировка дает время для распространения известия о заключении Павла до таких разобщенных общин, как в Ликийской равнине, и прихода Епафраса к Павлу в Рим. Защитники ефесской гипотезы вынуждены датировать Послание концом ефесского заключения. Из-за трудности приписать Послания к Филиппийцам и к Колоссянам одному и тому же заключению, Дункан⁵⁷ предполагает, что было второе заключение в конце этого периода, когда и были

написаны Кол. и Флм. Но необходимость предположить второе заключение в Ефесе скорее ослабляет, чем подтверждает эту гипотезу.

Противники авторства Павла этого Послания из-за отсутствия достаточных данных для установления точной даты Послания расходятся в мнениях, и самой широко признанной среди них является период около 80 года⁵⁸.

VII. ПИСЬМО ИЗ ЛАОДИКИИ

Много споров вызывает просьба ап. Павла в Кол. 4.16, чтобы письмо к Колоссянам было передано лаодикийцам в обмен на письмо "из Лаодикии". Некоторые отцы Церкви (Федор Мопсуэстский и Феодорит) полагали, что здесь предполагается письмо, написанное лаодикийцами Павлу, но более естественным будет считать, что это было письмо Павла к лаодикийцам, возможно, написанное в то же время, что и к колоссянам. Едва ли Павел настаивал бы на обмене своего письма к одной Церкви с письмом ему от другой.

Различные гипотезы были предложены относительно этого письма.

1. В средневековой Церкви признавалось письмо под названием "Письмо к Лаодикийцам", но это мнение может быть с уверенностью отвергнуто из-за отсутствия его во всех греческих манускриптах и слишком позднего появления в латинских. И едва ли стоит искать письмо, которое могло бы разрешить проблему Кол. 4.16⁵⁹.

2. Некоторые ученые считают это письмо нашим Посланием к Ефессянам, что подтверждается и канонем Маркиона. Но, очевидно, это только догадка Маркиона⁶⁰.

3. По мнению Дж. Нокса, это письмо является нашим Посланием к Филимону, но это также только догадка и она ничего не дает для разрешения проблемы Кол. 4.16

4. Скорее всего это письмо утеряно⁶¹.

СОДЕРЖАНИЕ

I. ПРИВЕТСТВИЕ (1.1-2)

Павел и Тимофей приветствуют христиан в Колоссах.

II. БЛАГОДАРЕНИЕ (1.3-8)

Принятие Евангелия в Колоссах благодаря благовествованию Епафраса явилось основанием для выражения благодарности.

III. МОЛИТВА (1.9-12)

Павел молится, чтобы они познали волю Божью жить достойно и укрепились силою Божьей переносить все с радостью, зная, что они призваны к участию в наследии уверовавших.

IV. ДОКТРИННЫЙ РАЗДЕЛ: ИЗЛОЖЕНИЕ УЧЕНИЯ О ХРИСТЕ (1.13-2.23)

A. Позитивное утверждение (1.13-2.7)

Прежде чем говорить о лжеучении, получившем распространение в церкви в Колоссах, Павел излагает свое учение о Христе в следующих утверждениях:

1. Через Него достигается избавление и искупление грешников (1.13-14).
2. Он есть "образ Бога невидимого" (1.15).
3. Он есть Источник и Основание всего материального творения (1.16-17).
4. Он есть глава Церкви, духовного творения, и благодаря пребыванию в Нем всей полноты Бога Он стал Примирителем всего с Собою (1.18-20).
5. Все, что Он сделал для всех, он сделал и для христиан в Колоссах. Они примирились через Христа, дабы предстать пред Богом непорочными. Собственное же служение Павла заключается фактически в проповедовании этого благовестия надежды. Оно включает в себя страдание ради Христа, но тем не менее Павел отдает все свои силы, чтобы проповедовать эту открытую тайну обитающего во всем Христа (1.21-29).
6. Павел призывает читателей, как лаодикийцев, так и всех других, кто не видел его лично, но кто познал эту тайну, быть твердыми в вере (2.1-7).

Б. Полемические утверждения (2.8-23).

Среди них есть отклонившиеся от истинной веры, и апостол предупреждает об особой опасности этих лжеучителей.

1. Нельзя обольщаться спекулятивной философией, потому что она затмевает учение о полноте Христа (2.8-10), истинный характер Его духовного обрезания и Его торжества над силами тьмы (2.11-15)
2. Так же надо избегать соблюдения обрядов, особенно постановлений о пище и праздниках, которые в лучшем случае являются тенью того, что стало реальным во Христе (2.16-17)
3. Служение ангелам умаляет главенство Христа в Его Церкви (2.18-19)
4. Строгому аскетизму также надо противиться, потому что он не более чем человеческое средство, которое в любом случае является бессильным для смирения своих желаний (2.20-23).

V. ПРАКТИЧЕСКИЙ РАЗДЕЛ (3.1-4.6)

Во всем этом разделе учение тесно связывается с практикой. Наставления полностью согласуются с возвышенной христологией предыдущих утверждений.

А. Доктринальная основа христианской жизни (3.1-4).

Так как жизнь верующего сокрыта со Христом в Боге, все его помышления должны быть сосредоточены на горнем в полном согласии с его Господом.

Б. Прежняя жизнь и новая (3.5-17)

Христианское уединение со Христом требует выражения его на практике: (1) Надо "отложить" прежнюю жизнь с ее пагубными страстями (3.5-9) и (2) "облечься" в новую, которая делает образ Христа своим образцом и своей целью и которая не делает различия ни между расами, ни между классами. Павел подробно описывает эту жизнь, которая проявляется в христианском милосердии, особенно в любви, мире и благодарности, в общем вразумлении через Слово Божие и общей молитве с ее акцентом на похвале Господу (3.10-17).

В. Христианская семейная жизнь (3.18-4.1)

Наставления сосредоточиваются на определенных обязанностях.

1. Жены и мужья (3.18-19). Между ними должно быть взаимное уважение.
2. Дети и родители (3.20-21). Дети должны быть во всем послушны родителям, а родители не должны раздражать детей.
3. Рабы и господа (3.22-4.1). Первым напоминает, что они являются служителями Христовыми и поэтому должны повиноваться своим земным господам, как если бы они служили Господу, а последние должны быть справедливы по отношению к своим рабам, помня о своем небесном Господе.

Г. Общехристианское поведение (4.2-6)

Христиане должны постоянно молиться, быть благодарны, благоразумны и милосердны, особенно к "внешним".

VI. ЗАКЛЮЧЕНИЕ (4.7-18)

А. Рекомендация Тихика и Онисима (4.7-9)

Обоих Павел называет верными и возлюбленными братьями, которые, по-видимому, и должны доставить это Послание.

Б. Приветствия от сотрудников Павла (4.10-14)

Павел посылает приветствия от Аристарха, Марка, Иисуса Иуста, Епафраса, Луки и Димаса, особенно выделяя Епафраса.

В. Поручения Лаодикийской церкви и Архиппу (4.15-17)

Павел просит лаодикийцев обмениваться письмами с колоссянами.

Г. Личные приветствия Павла (4.18)

Он заканчивает письмо приветствием своей рукой, прося их помнить его узы.

Примечания

¹ Краткую историю этих городов до возникновения в них церквей см.: F. F. Bruce, *Colossians, Philemon and Ephesians* (1984.), pp. 3-8.

² Бидер (W. Bieder, *Colossians* (1943), pp. 302 ff.; цит. по: Moule, *Colossians and Philemon*,

1957, p. 15) предполагает, что между Епафрасом и колоссянами случилась размолвка, и его заместил Архипп. Ср. мнение Дж. Нокса о том, что Архипп был владельцем Онисима, а Филимон был преемником Епафраса в Ликийской долине. См. гл. 18 данной книги и ср. дискуссию в работе Моуля: Moule, *op. cit.*, p. 15.

³ Ср.: M. D. Hooker, "Were there False Teachers in Colossae?" in *Christ and Spirit* (ed. B. Lindars and S. S. Smalley, 1973). pp. 315-331. Райт (N. T. Wright, *Colossians and Philemon* (1986) p. 27) склоняется к тому же мнению. Мартин (R. P. Martin, *Colossians and Philemon* (1974), pp. 9-19) озаглавил свою дискуссию "Колосская философия".

⁴ Общее обсуждение этой ереси см.: G. Bornkamm, *Das ende des Gesetzes* (1958), pp. 139 ff. (= ThLZ 73 (1948), cols. 1 Iff.).

⁵ Френсис (F. O. Francis, *StTh* 16 (1962), pp. 109-134) отрицает, что заблуждающиеся в Колоссе не принимали предсуществования Христа. Он думает, что эти колоссяне, наоборот, недооценивали данное им примирение и его полноту во Христе. Френсис предполагает, что главной трудностью служило применение этого принципа по отношению к самим себе. Необходимо признать, что данное мнение представляет определенный интерес.

⁶ При обсуждении ересей, описанных в Новом Завете, очень важно насколько возможно точно определить значение слова "гностицизм". Не исключая более ранних корней, этот термин применим только по отношению к несколько аморфным системам Р в., против которых боролись Ириней и Ипполит (ср.: R. McL. Wilson, *The Gnostic Problem*, 1958, pp. 64-68). Ранние гностические тенденции часто определяются как "прегностицизм" или "зарождающийся гностицизм". Не следует говорить о дохристианском иудейском гностицизме (хотя это и представляется вероятным), потому что в этом случае, как указывает Вильсон (p. 261), такой гностицизм был бы скорее "тенденцией к приспособлению", чем системой. Гностицизм являлся атмосферой, созданной многими другими системами, которые оказали сильное влияние на христианскую Церковь, включая такие современные раннему христианству течения, как герметика, философия и мистерии. Однако подобное, широкое использование этого термина может привести только к путанице в новозаветных исследованиях. Ср. также: R. P. Casey, "Gnosis, Gnosticism and the New Testament", in *The Background of the New Testament and its Eschatology* (ed. Davies and Daube, 1956), pp. 52-80. Автор приходит к выводу: "Новый Завет не требует объяснений в терминах гипотетического раннего гностицизма как в целом, так и отдельные его части" (p. 80).

⁷ Мнение о том, что за представлением Христа в Послании к Колоссянам стоит греческая концепция Космоса, см.: R. S. Barbour, *SJT* 20 (1967), pp. 257-271. Гностическое решение проблемы связи человека с Космосом заключалось в идее богочеловека. Однако Павел представляет Христа правителем Космоса, Который посредством Своей смерти и воскресения добился победы над смертью. Ср. также: T. H. Olbricht, "Colossians and Gnostic Theology", *Restor Quart* 14 (1971) pp. 65-79. Автор придерживается мнения о том, что для богословия противников Павла история играла минимальную роль. Именно поэтому апостол развивает космические темы в богословии, которые были приемлемы для его оппонентов.

⁸ Брюс (F. F. Bruce, *Colossians*, NLC, 1958, p. 231 п.) соглашается с тем, что это могут быть как иудейские, так и языческие "предания". Моуль (C. F. D. Moule, *Colossians and Philemon*, p. 90) склоняется к мнению о том, что здесь проявляется учение палестинского иудаизма, но он же цитирует 1 Пет. 1.18 как, возможно, языческие предания. Эванс (C. A. Evans, "The Colossian Mystics", *Biblica* 63 (1982), pp. 188-205) толкует эти заблуждения в контексте иудейского мистицизма. Брюс (F. F. Bruce, *Colossians, Philemon, Ephesians*, pp. 17-26), рассматривая эту "ересь", приводит мнение Кальвина о том, что ее сторонниками являлись евреи, которые исповедывали мистическое учение, описанное у Дионисия (Dionysius, *Celestial Hierarchy*) с девятью родами ангелов. Ср. рассмотрение синкретических элементов Колосской ереси: J. Lahnemann, *Der Kolosserbrief, Komposition,*

Situation und Argumentation (1971). pp. 63-107.

⁹ Скотт (E. F. Scott, *Varieties of New Testament Religion* (1946), pp. 145-146) не придает серьезного значения иудейским указаниям и считает ее "в основном языческой". Конечно же, сильное языческое влияние несомненно присутствовало.

¹⁰ Мнение о том, что ангелология представляла собой существенную отличительную черту Послания к Колоссянам, см.: Maurice Jones, *The Epistle of St. Paul to the Colossians* (1923), pp. 27-47.

¹¹ F. O. Francis, *StTh* 16 (1962), pp. 109-134. Брюс (F. F. Bruce, *BJRL* 48 (1966). pp. 268-285) упоминает текст из Наг Хаммади (Nag Hammadi), который показывает, что некоторые иудейские секты верили, что Бог создал мир через ангелов.

¹² Ср.: A. F. J. Klijn, *INT*, 1967, p. 115, который предполагает существование культа ангелов, в котором ангелы и планеты строго не различались.

¹³ Моуль (C. F. D. Moule, *Colossians*, p. 92) понимает это в данном смысле слова. Перси (E. Percy, *op. cit.*, p. 167) предпочитает альтернативное прочтение.

¹⁴ Ср.: F. F. Bruce, *Colossians, Philemon, Ephesians* (1984), pp. 99-100. Дискуссию, посвященную значению этого слова см.: E. de W. Burton, *Galatians* (ICC, 1921), pp. 510-518; F. F. Bruce, *Galatians* (1982), pp. 193-194.

¹⁵ Все гностические системы являются синкретическими и включают как сложную философию, так и примитивную магию (ср.: Wilson, *op. cit.*, p. 69), однако в Колосской ереси отсутствуют указания на положения, характерные для философской мысли второго столетия.

¹⁶ Борнкам (G. Bornkamm, *Das Ende des Gesetzes*, 1958, p. 150) не сомневался в этом. Его использование понятия гнозиса, а не гностицизма получило поддержку: R. McL. Wilson, *Gnosis and the New Testament*, pp. 31 ff., особ.: pp. 55 ff. Далее Борнкам стремится тесно связать гнозис с гностицизмом. Как отмечает Вильсон, "предположение о существовании этих дохристианских идей, включая гностический миф об Искупителе, основывается главным образом на вере" (p. 57). Ср.: E. Haenchen, *RGG*, P, col. 1654; H. M. Schenke, *ZTK* 61 (1964), pp. 39M03.

¹⁷ Редфорд (L. B. Radford, *Colossians and Philemon* (WC 1931), pp. 57-77) обращается к таким идеям, как культ луны, культ Атгиса, Сабазия и Кибелы, египетская теософия и, возможно, митраизм (p. 75). Однако, вероятно, Колосская ересь была намного проще.

¹⁸ R. D. Shaw, *The Pauline Epistles* (1924), p. 283.

¹⁹ *Colossians* (1900), pp. 71-111. Перепечатано в *Conflict at Colossae* (eds. F. O. Francis and W. A. Meeks, 1975), pp. 13-59.

²⁰ Ср.: Millar Burrows, *The Dead Sea Scrolls* (1955), pp. 246-272; K. G. Kuhn, "Die Sektenschrift und die iranische Religion" *ZTK* (1952), pp. 296-316. Много общих черт между Колосской ересью и кумранской литературой приводит Дэвис: W. D. Davies, "Paul on Flesh and Spirit", in *The Scrolls and the New Testament* (1958), pp. 166-168. Вильсон (Wilson, *op. cit.*, p. 74) называет рукописи прогностическими, а не собственно гностическими. Ср. также: E. M. Yamauchi, "Qumran and Colosse", *Bibliotheca Sacra* 121 (1964), pp. 141-152; E. W. Saunders, "The Colossian Heresy and Qumran Theology", in *Studies in the History and Text of the New Testament in Honor of K. W. Clark* (eds. B. D. Daniels and M. J. Suggs, 1967) pp. 133 ff.

²¹ Ср. подробное рассмотрение позднейшего поклонения ангелам среди иудеев: A. Lukyn Williams, *JTS* 10 (1909), pp. 413-438. См. более современное исследование: J. J. Gunther, *St. Paul's Opponents and their Background. A Study of Apocalyptic and Jewish Sectarian Teachings* (1973), pp. 172-208.

²² Брюс (F. F. Bruce, *Colossians, Philemon, Ephesians*, pp. 22-23) предпочитает говорить о иудейском нонконформизме, а не о ессеиской секте.

²³ Необходимо признать, что многие гностические идеи могли быть привнесены со стороны эллинизированного иудаизма, по крайней мере, со стороны его наиболее непоследовательных приверженцев. Р. Вильсон (R. McL. Wilson, *The Gnostic Problem*

(1958), p. 182) называет это мостом через пролив между греко-ориенталистской и иудейско-христианской мыслью. Гностицизм характеризовался двумя главными антисемитскими тенденциями - недооценка ветхозаветного Бога и полное отвержение иудейского закона. Однако только в ереси Маркиона эти тенденции достигли такой полноты, что привели к попыткам вычеркнуть все, что связано с иудейством.

²⁴ Кульман (Cullmann, "The Significance of the Qumran Texts for Research into the Beginnings of Christianity", JBL (1955), pp. 213 ff.) усматривает иудейский характер учения, лежащего в основе Колосской ереси (что также отражается и в Пастырских Посланиях).

Предположительно можно говорить о дохристианском иудейском гностицизме.

²⁵ Этот вывод подтверждается предположением Э. Перси о том, что Колосская ересь представляла собой одну из разновидностей иудо-христианства с сильной примесью позднейших эллинистических умозрительных концепций и аскетического благочестия. Таким образом эта ересь не была напрямую связана с гностицизмом (см. его обсуждение проблемы: E. Percy, op. cit., pp. 137-178). Ср. подробное рассмотрение ранних гностических сект: Wilson, op. cit., pp. 97 ff., а также: G. Quispel, *Gnosis als Weltreligion* (1951), где содержатся данные о собрании рукописей из Наг Хаммади (Nag Hammadi) по ранней истории гностицизма.

²⁶ См. работу Э. Швейцера: E. Schweizer, in "Die 'Elemente der Welt'. Gal. 4:3, 9; Col. 2:8, 20", *Verborum Veritas* (ed. O. Becher and K. Haacker, 1970), в которой он обращается к неопифагорейству, обнаруживая в Колоссах все его элементы, кроме соблюдения субботы. Ср. также мнение Рейценштейна об иранском влиянии и точку зрения М. Дибелиуса о влиянии культа Исиды как в "Метаморфозах" Апулея (англ. пер. M. Dibelius, *Conflict at Colossae*, ed. F. O. Francis and W. A. Meeks, 1975), pp. 65-121.

²⁷ Брюс (Bruce, *Colossians, Philemon, Ephesians*, p. 20) ссылается на наасенов и упоминает работу Гранта: R. M. Grant, *Gnosticism: An Anthology* (1961), pp. 106-107. См. также статью Краузе: M. Krause, "The Christianization of Gnostic Texts", in *The New Testament and Gnosis* (ed. A. J. M. Wedderburn and A. H. B. Logan, 1983), который отмечает вклад текстов из Наг Хаммади (Nag Hammadi), где показывается расширение христианства. Брюс (Bruce, op. cit., pp. 23-26) сам склонен усматривать в этом взаимосвязь с мистикой Меркабы среди евреев. Ср.: G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (1971), pp. 39-78, and P. Schafer, "New Testament and Herkhalot Literature", *Journal of Jewish Studies* 35 (1984), pp. 19-25. Ср. также: С. А. Evans, "The Colossian Mystics", *Biblica* 63 (1982), pp. 195-205. Другой автор (A. J. Vanstra, in *New Testament Study* (eds. R. N. Longenecker and M. C. Tenney, 1974), pp. 329-343), рассматривая заблуждение в Колоссах, считает, что лжеучителями являлись не гностики, а представители иудейского мистического аскетизма. См. сборник: *Conflict at Colossae*, в который вошли работы Лайтфута, Дибелиуса, Борнкама, Льюне и Френсиса (Lightfoot, Dibelius, Bomkamm, Lyonnet, Francis), посвященный проблемам в Колоссах.

²⁸ Существуют несколько исследований, посвященных отрывку Кол. 1.15-20. Ср.: R. P. Martin, *EQ* 36 (1964), pp. 195-205, который считает этот отрывок раннехристианским непавловским гимном в честь Христа, позаимствованный Павлом. Однако Н. Кель (N. Kehl, *Der Christshymnus im Kolesserbrieff*, 1967) на основе стилистических данных утверждает одного и того же автора как для гимна, так и для всего Послания (ср. критику со стороны Шилле: G. Schille, *ThLZ* 93 (1968), cols. 667 f.). Другой стилистический анализ ср.: E. Vammel, *ZNTW* 52 (1961), pp. 88-95. Об использовании слова $\sigma\omega\mu\alpha$ /soma/ ("тело") в этом гимне см.: E. Lohse, *NTS* И (1965), pp. 203-216, который видит в этом изложение доктрины о Церкви. Ср. также: Т. Е. Pollard, "Col. 1:12-20: A Reconsidering", *NTS* 27 (1980-81), pp. 272-275; F. O. Francis, "The Christological Argument of Colossians", in *God's Christ and His People* (eds. W. A. Meeks and J. Jervell, 1977), pp. 192-208; J. C. O'Neill, "The Source of the Christology in Colossians", *NTS* 26 (1979-80), pp. 87-100.

²⁹ Ср. рассмотрение практических спорных вопросов в Послании: .Г. Е. Crouch, *The Origin and Intention of the Colossian Haustafel* (1972).

³⁰ *Der Brief an die Kolosser* (1838).

³¹ Kritik der Epheser- u. Kolosserbriefe (1872). Подробности см.: F. F. Bruce, *Colossians*, p. 172 n.

³² JPT^h 11 (1885), pp. 320 ff., 497 ff., 672 ff.

³³ Ср.: ШТ (англ. пер. 1903), pp. 137-138; Julicher-Fascher, *Einleitling* (1931), p. 134. Ср. также опровержение В. Сандеем (W. Sanday) теории Гольцмана в библейском словаре Смита (*Smith's Dictionary of the Bible*), словарная статья "Послание к Колоссянам" ("Colossians"). Более современные исследования Массона (C. Masson, *L'Épître de Saint Paul aux Colossiens*, CNT X (1950), см.: F. F. Bruce, *Colossians*, p. 172 n.) и П. Н. Гаррисона (P. N. Harrison, "Onesimus and Philemon" in *ATR* 32 (October 1950), pp. 268-294) предложили теорию частичного авторства Павла. Гипотеза Гаррисона весьма схожа с теорией Гольцмана, однако Гаррисон строго ограничивает непавловский материал, выделяя отрывки 1.15-25; 2.4, 8-23, в которых он усматривает все непавловские характеристики. Массой принимает теорию Гольцмана без каких-либо серьезных оговорок, считая ее наиболее удовлетворительным объяснением взаимосвязи между Посланиями к Колоссянам и к Ефессянам: Masson, *op. cit.*, p. 86. Критику теории Массона см.: W. G. Kummel, *INT* (1965), p. 244. См. также: E. Lohse, *NTS* 15 (1969), pp. 211-220, который допускает существование некоторых черт в этом Послании, отражающих павлианские богословские подходы, однако считает его автором представителя павлианской традиции в христианстве. Исследователь выделяет параллели между Посланиями к Колоссянам и к Римлянам.

Сандерс (E. P. Sanders, *JBL* 85 (1966), pp. 28-45) утверждает, что проверка аутентичности Послания к Колоссянам состоит в установлении: существует ли литературная зависимость между ним и подлинными Посланиями Павла? Предложенный метод строится на предположении о том, что ап. Павел не мог цитировать самого себя. В результате исследований Посланий к Колоссянам и к Филиппийцам автор находит в первом из них свидетельства в пользу объединения двух текстов. Сандерс высказывает удивление по поводу того, что теория Гольцмана не пользуется поддержкой, между тем как в Кол. 1 и 2 содержатся ясные свидетельства в ее пользу. Другими сторонниками непавловского авторства являются Г. Концельман (H. Conzelmann, *NTD* (1962), и В. Марксен (W. Marxsen, *INT* (1968), pp. 177 ff.), которые относят Послание к Колоссянам к псевдопавловским Посланиям. Дж. Нокс (J. Knox, *Christ the Lord*, p. 102 h. 20) и П. Н. Гаррисон (P. N. Harrison, *Paulines and Pastorals* (1964), pp. 65-78) считают автором Послания Онисима.

³⁴ Ср.: G. Bomkamm, "Die Hoffnung im Kolosserbrief-Zugleich an Beitrag zur Frage der Echtheit des Briefes" in *Studien zum Neuen Testament und zur Patristik* (1961), pp. 56-64; ср. также: H. Conzelmann, *An Outline of the Theology of the New Testament* (англ. пер. 1969), pp. 314ff.

³⁵ E. Kasemann, "A Primitive Christian Baptismal Liturgy", *Essays on New Testament Themes* (1964), pp. 159-168. Однако см. комментарии Мартина: R. P. Martin, *Colossians and Philemon*, pp. 35-37.

³⁶ Так: W. Marxsen, *INT* (1968), pp. 177 ff.

³⁷ F. C. Synge, *Philippians and Colossians* (1951), pp. 51-57. Ср. также: J. Coutts, "The Relationship between Ephesians and Colossians", *NTS* 4 (1957-8), pp. 201-207.

³⁸ *Colossians and Philemon*, p. 13. Ср.: J. B. Polhill, "The Relationship between Ephesians and Colossians", *Rev Exp* 70 (1975), pp. 439-50.

³⁹ О различных стилях ап. Павла в связи с их отношением к различным миссионерским задачам см.: Dibelius-Kummel, *Paul* (1953), p. 99.

⁴⁰ *Op. cit.*, p. 66.

⁴¹ Более того, Э. Перси (E. Percy, *op. cit.*, p. 66) утверждает, что речь и стиль Послания к Колоссянам свидетельствуют скорее за, чем против авторства Павла. К иному выводу приходит Бюард (W. Bujard, *Stilanalytische Untersuchungen zum Kolosserbrief als Beitrag zur Methodik von Sprachvergleichen*, 1973), который использует стилистические аргументы для

того, чтобы установить различия между Посланием к Колоссянам и другими Посланиями Павла (Рим., 1 и 2 Кор., Гал., Фил., 1 Фес. и Флм.). Исследователь утверждает, что это Послание не могло быть написано ал. Павлом.

⁴² Ранняя критика придавала слишком большое внимание ложному предположению о том, что сходность языка предполагает сходность значений. Следовательно, если в Новом Завете и гностической литературе обнаруживались сходные термины, то первое отождествлялось со вторым, и Писания Нового Завета относились ко Р веку. Однако необходимо задаться вопросом: намеревались ли новозаветные авторы использовать их в том же самом смысле, что и в гностической литературе? Этот вопрос обычно обходили молчанием (ср.: Wilson, *op. cit.*, p. 175).

⁴⁹ Независимо от сопоставления Послания с зарождающимся гностицизмом его богословское содержание настолько полно и характерно для ал. Павла, что предположения относительно непавловского авторства представляются крайне невероятными (ср.: Percu, *op. cit.*, p. 136). Ср. аргумент Г. Борнкама против аутентичности Послания, основанный на различном использовании слова "надежда": G. Bomkamm, in "Die Hoffnung im Kolosserbrief, Studien zum Neuen Testament and zur Patristik (Festschrift fur E. Klostermann, 1962), pp. 56-64. Лос (E. Lohse, *Colossians and Philemon* (англ. пер. 1971), pp. 177-183) на основе исследования учения Послания приходит к выводу о том, что различия исключают авторство ап. Павла. Однако ср. критику позиции Лоса со стороны Каннона: G. Cannons, *The Use of Traditional Materials in Colossians* (1983), pp. 196-203.

⁴⁴ Критика Ренана и сходные с ней направления столкнулись с серьезными проблемами при рассмотрении Послания к Колоссянам и вынуждены были признать, его связь с Посланием к Филимону, что свидетельствует в пользу аутентичности Послания (Saint Paul, *n.d.*, pp. ix-x).

⁴³ Брюс (F. F. Bruce, *Colossians* (1984) p. 32) полагает, что автором Послания должен быть признан сам ап. Павел, хотя и упоминает о соотруднике в написании этого Послания. Э. Швейцер (E. Schweizer, *The Letter to the Colossians* (англ. пер. 1982), pp. 15-24) принимает точку зрения о том, что Тимофей написал Послание, а Павел поставил свою подпись.

⁴⁶ Эта гипотеза получила поддержку и признание среди прочих со стороны Ломейера, Дибелиуса, Гогеля и де Цваана (Lohmeyer, Dibelius, Goguel, de Zwaan (ср.: W. G. Kummel, *INT*, pp. 347-348). Ср. также: B. Reicke, "Caesarea, Rome and the Captivity Epistles", in *Apostolic History and the Gospel* (ed. W. W. Gasque and R. P. Martin, 1970), pp. 277-286; J. J. Gunther, *Paul: Messenger and Exile* (1972), pp. 98-112.

⁴⁷ Молитвенные нужды ап. Павла о беспрепятственной возможности проповедовать и о беспрепятственной деятельности своих соотрудников по миссии не сочетаются с теми обстоятельствами, которые изложены в Деян. 23.35 и 24.27 (ср.: Feine-Behm, *op. cit.*, p. 192). То же самое относится и к ефесскому заключению, если принимать во внимание, что обстоятельства, отраженные в Деян. 19.8, изменились в худшую сторону к тому времени, когда это Послание было написано. В первом случае заключение представляется слишком суровым для того, чтобы допускать возможность благовестия, в то время как во втором случае двери для проповеди были приоткрыты. Молитвенная нужда об этом в большей степени соответствует тем частичным ограничениям, которые были наложены на Павла в течение римского заключения. Э. Перси (E. Percu, *op. cit.*, p. 473), отвергая гипотезу ефесского заключения для объяснения места происхождения Посланий к Колоссянам и к Ефессянам, утверждает, что если Павел подвергся заточению за христианскую деятельность в Ефесе, то соотрудники апостола должны были также разделить с ним эту участь и претерпеть те же страдания.

⁴⁸ Бедкок (F. J. Vadcok, *The Pauline Epistles and the Epistle to the Hebrews*, 1937, p. 65) предполагает, что кто-нибудь из его друзей мог спрятать его в Ефесе. Во всяком случае, он мог остановиться в Ефесе по пути (фр. *en route*) в Рим. Однако едва ли он мог оставаться в городе настолько долго, чтобы служить ап. Павлу во время заключения.

⁴⁹ *New Testament Studies*, p. 95. Гудспид (Goodspeed, INT, p. 105) мудро подмечает недомыслие домоседов, судящих о беглецах.

⁵⁰ Как убедительно показывает Мартин: R. P. Martin, *Colossians and Philemon* (1974), p. 25.

⁵¹ Б. Рейке в своей статье (B. Reicke, "The historical setting of Colossians", *Rev Exp* 70 (1973), pp. 429-438) утверждает, что Послание к Колоссянам должно относиться ко времени до 61 г. - года разрушения города Колоссы. Исследователь предполагает, что подателем Посланий к Колоссянам и к Ефессянам, а также Второго Послания к Тимофею является евангелист Марк.

⁵² Ср. обзор Мартином различных теорий относительно места написания и его обоснование ефесского происхождения Послания: R. P. Martin, *op. cit.*, p. 30.

⁵³ *JBL* 43 (1924), pp. 189ff.

⁵⁴ *St. Paul's Ephesian Ministry* (1929), pp. 148 ff.

⁵⁵ *New Testament Studies*, p. 93.

⁵⁶ Дункан (Duncan, *op. cit.*, pp. 115 ff.) доказывает, что богословские позиции Павла, отраженные в Послании к Колоссянам и других Тюремных Посланиях, наилучшим образом соответствуют убеждениям апостола в период ефесского служения. Однако Э. Перси (E. Percy, *op. cit.*, pp. 467 ff.) и Ф. Ф. Брюс (F. F. Bruce, *Colossians*, p. 165) заключают, что Послание к Колоссянам (и к Ефессянам) представляет более развитое богословие, чем Послания к Римлянам и Первое к Коринфянам, что свидетельствует в пользу римского, а не ефесского происхождения первого. Викенхаузер отмечает, что Послание к Ефессянам (которое он датирует тем же временем, что и Послание к Колоссянам) подразумевает существование Послания к Римлянам и не может предвосхищать его по времени. Однако ср. мнение против понятия о самом развитии богословия ап. Павла: Dibelius-Kummel, *Paul* (1953), pp. 59-60.

⁵⁷ *Op. cit.*, pp. 140 ff.

⁵⁸ Так, например, Лос (E. Lohse, *Colossians and Philemon*, англ. пер. 1971) думает, что Послание к Колоссянам было написано учеником Павла около 80 г. Однако Шмид (J. Schmid, *Theol Rev* 67 (1971), pp. 36-38) считает, что для решения той реальной ситуации, которая сложилась в церкви, требовалось вмешательство только самого ап. Павла, так как сам Лос допускает существование в церкви лжеучения.

⁵⁹ Ср.: B. F. Westcott, *On the Canon of the New Testament* (1875), pp. 572 ff.; J. B. Lightfoot, *Colossians* (1900), pp. 272 ff.; A. Souter, *The Text and Canon of the New Testament* (1913), p. 193 (rev. ed. 1954, p. 152).

⁶⁰ Среди приверженцев этого мнения: Милль (Mill), Дж. Б. Лайтфут (J. B. Lightfoot), Гарнак (Harnack), Кнабенбауэр (Knabenbauer). Ср.: В. В. Вэсон, *Expositor* 8, 17 (1919), pp. 19 ff; F. F. Bruce, *Colossians, Philemon and Ephesians* (1984), p. 184 n. 68.

⁶¹ Ср.: J. Moffatt, *ILNT* (1912), p. 160; С. Н. Додд, *Colossians* (AB, 1929), p. 1262. Гаррисон (P. N. Harrison, *ATR* (1950), p. 284), который считает, что письмо из Лаодикии, Послания к Колоссянам (в его первоначальном виде) и к Филимону были отправлены из Ефеса около 56 г., предполагает, что Лаодикийское послание могло погибнуть во время большого землетрясения 60 года, которое описал Тацит. Ср.: С. Р. Андерсон, *TBL* 85 (1966), pp. 436-440, который не считает ап. Павла автором Лаодикийского письма. Автором мог быть Епафрас, который не мог вернуться из-за добровольного заключения с апостолом. Однако это представляется недостаточным основанием для сомнений в авторстве Павла.

Глава 16. Послания к Фессалоникийцам

МИССИЯ ПАВЛА В ФЕССАЛОНИКУ

Город Фессалоника имел важное значение не только потому, что был столицей Македонии, но и потому, что был расположен на Эгнациевой дороге (via Egnatia), торговом пути из Рима на Восток. Он имел собственную систему управления с магистратами, которые назывались политархами (politarches), т.е. городскими начальниками и как видно из Деян. 17.1, в нем существовала еврейская колония.

Именно во время своего второго миссионерского путешествия Павел вместе с Тимофеем и Силой пришли в этот город сразу же после Филипп, где Павел и Сила были в темнице. Их благовестие было сразу же принято, и многие уверовали. Среди уверовавших некоторые были евреями (Деян. 17.4), было много благочестивых греков, или "чтущих Бога", и несколько знатных женщин. Из 1 Фес. 1.9 мы можем заключить, что большинство из них были идолопоклонниками, обратившимися из язычества. Ядром церкви, несомненно являлись "чтущие Бога", которые особенно легко приняли Евангелие. Они были недовольны языческой моралью, и взвешенное эстетическое учение евреев их сильно привлекало. Кроме того, их так же привлекала возвышенная концепция еврейского монотеизма в противоположность бессмысленности идолопоклонства. Однако их отталкивал узкий национализм и ритуальные требования иудаизма, и появление христианства удовлетворяло их стремление к еще более возвышенной концепции Бога, чем мог дать иудаизм, более высокой этике, сосредоточенной на исключительном примере личности Иисуса Христа, и к универсализму, который принес дух свободы после ограниченности еврейской исключительности, и поэтому не удивительно, что в Фессалонике так много здравомыслящих прозелитов приняло Евангелие.

Но именно этих людей особенно ценили иудейские начальники, и их уход из иудаизма в новую веру вызвал ревность и сопротивление евреев. Они решили использовать ярость толпы. Группа "негодных людей" напала на дом Иасона, где остановились Павел и его сподвижники. Не найдя их в доме, разъяренная толпа схватила Иасона и некоторых христиан и повлекла их к городским начальникам как возмутителей спокойствия. Иасон обвинялся в почитании другого царя, а не кесаря, но тут же был освобожден. Ему, видимо, было Приказано на нарушать спокойствия общественного порядка, но это не значит, что он должен был сделать все, чтобы Павел ушел из города. И то, что Павел пишет о своем намерении еще раз прийти в этот город, говорит против этого предположения. И тем не менее христиане, по-видимому, посчитали целесообразным, ради спасения Иасона, отправить Павла и Силу из города.

Павел пошел в Верю, где он снова столкнулся с сопротивлением фессалоникийских евреев и должен был пойти дальше. Он отправился в Афины, а затем в Коринф. Находясь в Афинах, он послал Тимофея в Фессалонику, чтобы узнать, как там обстоят дела, и после его возвращения в Коринф было написано Первое Послание к Фессалоникийцам.

ПЕРВОЕ ПОСЛАНИЕ

I. ЦЕЛЬ

Несомненно, известия, полученные через Тимофея, не только явились причиной письма, но и определили его содержание¹.

1. Павел должен был высказать свое удовлетворение развитием событий в этой общине и выразить радость через Послание.
2. Он считает необходимым оправдаться в обвинениях в корысти и трусости, выдвинутых против него, видимо, его иудейскими противниками (2.1-12).
3. Он благодарит Бога за то, что христиане остались верными даже несмотря на еврейскую оппозицию и гонения (2.14 и далее).
4. Он указывает на превосходство христианской морали над языческой (4.4 и далее), очевидно, с целью предостеречь их от языческих попыток возвратить новообращенных в христианство к их прежним стандартам поведения.
5. Он пишет, чтобы исправить их неправильное понимание Пришествия. Одних беспокоит судьба их умерших близких, а другие предались праздности, веря в близкое возвращение Господа.
6. Он также просит читателей уважать своих предстоятелей (5.12), что, по-видимому, предполагает какие-то споры, если не ослушание, существовавшие в церкви².
7. Он, видимо, также хотел их предостеречь от экстатических проявлений (5.19-20). Все же письмо в основном касается практических вопросов, которые непосредственно касались проблем раннехристианской общины³.

II. ДАТИРОВКА

Дата написания этого Послания может быть установлена довольно точно, так как она совпадает с периодом пребывания Павла в Коринфе, когда там проконсулом был Галлион. Галлион был назначен проконсулом в 12 год занятия Клавдием должности трибуна и через 26 лет после провозглашения его императором. Это должно было произойти до августа 52 года, т.е. до 27 годовщины провозглашения Клавдия императором. Так как проконсулы обычно вступали в свою должность в середине лета, то считается, что правление Галлиона началось в середине лета 52 года. Некоторые ученые предполагают, что это должно было произойти в предыдущем году, потому что Галлион уже обращался с некоторыми вопросами к императору, как это показывают надписи⁴.

Невозможно точно сказать, когда Павел был приведен к Галлиону, мы не можем, но Деян 18.12-18 предполагает, что это произошло вскоре после вступления Галлиона в свою должность³ и, возможно, в конце 18 месяца пребывания в этом городе Павла. Скорее всего Первое Послание к Фессалоникийцам было написано в начале 51 года (или 50 г., если считать начало правления Галлиона годом раньше⁶).

III. АУТЕНТИЧНОСТЬ

Подлинность этого послания оспаривалась только самыми радикальными критиками. Тюбингенская и голладская школа отрицали авторство ап. Павла, но только немногие современные ученые разделяют это мнение⁷. Внешние свидетельства в пользу авторства Павла очень веские. Послание входит в собрание Посланий Павла, составленное Маркионом (ок. 140 г.), оно упоминается в Мураториевом каноне (ок. 180 г.), цитируется под таким названием Иринеем, признается подлинным Посланием Павла во времена Климента Александрийского и Тертуллиана и включено как в древне-латинскую, так и в древнесирийскую версии⁸.

Не менее вескими являются внутренние свидетельства в пользу авторства ап. Павла. Организация церкви несомненно относится к раннему периоду, так как автор упоминает только "предстоятелей ваших" (5.12). Язык и стиль несомненно принадлежат Павлу, и содержание Послания было бы не понятным, если бы оно было написано после смерти Павла. Никто бы не стал говорить, что апостол надеется дожить до парусин, если бы было известно, что он уже умер⁹. Близость Второго Пришествия сама по себе является сильным аргументом в пользу аутентичности Послания, так как она отражает раннюю стадию развития Церкви. Даже если бы эти доводы против теории подделки и не считались бы непреодолимыми, она все равно не может найти поддержки, так как до сих пор никто еще не может объяснить причины появления подобной подделки¹⁰. Кроме того, существование Второго Послания к Фессалоникийцам само по себе является сильным свидетельством в пользу аутентичности Первого¹¹.

Несмотря на сильные доводы в пользу подлинности Послания, некоторые ученые оспаривают ее на следующих основаниях.

А. Предполагаемое расхождение между Первым Посланием и Деяниями Апостолов

1. Период миссии Павла

В Дели. 17.2 говорится, что Павел провел три субботы в Фессалонике, тогда как 1 Фес. 2.7-11 предполагается гораздо более долгий период пребывания там Павла, особенно учитывая ссылку на то, что он сам своим трудом зарабатывал себе на жизнь. Кроме того в Послании к Филиппийцам Павел пишет, что они посылали ему подаяния, и возможно не один раз, когда он был в Фессалонике. Этому предполагаемому расхождению можно дать два объяснения. По мнению Рамсея¹², Книга Деяний сообщает только о проповедовании Павла в синагоге и три недели его пребывания там - это период его проповедования только евреям. Затем он, по-видимому, провел какое-то время у язычников, что вместе составляет 6 месяцев его пребывания в этом городе. Но Деяния не позволяют сделать такой вывод, даже если и не исключают его. Очевидно, более правильным будет считать предположение, что короткий период, упомянутый в Деяниях, охватывает весь период его работы там, прерванный противостоянием иудеев. За этот короткий период Павел имел возможность дать духовные наставления, упомянутые в Послании. Подаяния от филиппинцев вызывают здесь проблему, но только если они были посланы не один, а несколько раз¹³. Все эти данные еще не позволяют утверждать о расхождении между Посланием и Деяниями.

2. Состав церкви

Как уже говорилось выше, Деяния не включают в число новообращенных тех, кто отворотился от идолопоклонства, которые тем не менее составляли большую часть церкви в Фессалонике, как это видно из письма Павла. Но противоречие это скорее кажущееся, чем реальное. Апостол обращается к ним, как если бы они все были язычниками (1.9; 2.14; 4.1-5), но тогда большое число "чтущих Бога" в Деяниях должно подпасть под эту категорию, как и идолопоклонники, перешедшие в иудаизм, хотя 1 Фес. 1.9 предполагает, что Павел имеет в виду обратившихся от идолов к Богу под влиянием его проповеди. Во всяком случае вся церковь состояла из христиан из язычников и евреев, и причиной предполагаемого расхождения может быть то, что автор Деяний сосредоточивает свое внимание на евреях и поэтому опускает языческий элемент, тогда как Павел ставит акцент на своем призвании проповедовать язычникам и относит всех читателей к языческой категории, считая еврейский элемент незначительным.

3. Передвижения Тимофея и Силы

Этот довод еще менее убедителен, чем предыдущие. В Деян. 18.5 ясно говорится, что Тимофей и Сила присоединились к Павлу в Коринфе, а из 1 Фес. 1.1 видно, что Тимофей был с Павлом в Афинах. Но это еще ни о чем не говорит, так как Деян. 17.16 указывает, что Павел ожидал Тимофея и Силу в Афинах и вполне вероятно, что они пришли, когда он все еще находился там. Позже, когда Павел был в Коринфе, они пришли из Македонии (Деян. 18.5), и это может предполагать, что они пришли из Афин в Македонию и вернулись в Коринф, о чем Деяния не сообщают. В таком случае здесь нет никакого расхождения.

Б. Предполагаемые неаутентичные интерполяции

Много споров вызвали разделы, которые считаются непавловскими, такие как 1 Фес. 2.13-16. Основное возражение здесь вызывает историческая ситуация, которая считается соответствующей периоду после разрушения Иерусалима¹⁴, и антииудейская полемика¹⁵. Некоторые современные ученые поддерживают идею нескольких интерполяций на основании стилистического анализа¹⁶. Также считается, что портрет ап. Павла в 1 Фес. 1.2-10 заимствован из Деяний и что эсхатология автора Послания отличается от эсхатологии Павла¹⁸.

В последнее время сильной критике была подвергнута аутентичность раздела 1 Фес. 5.1-11 главным образом на том основании, что словарь и темы этого отрывка не характерны для Павла. Поэтому считается, что автором этого раздела был кто-то другой, и этот раздел был позже вставлен в известное нам Первое Послание к Фесса-лоникийцам¹⁹. Однако это предположение не получило широкого признания и доводы в пользу аутентичности Послания остаются достаточно сильными²⁰. Может быть, только раздел 2.13-16 еще будет вызывать некоторое сомнение²¹.

В. Теория компиляции

Согласно одной такой теории компиляции, Послание первоначально состояло из двух писем, которые впоследствии были объединены в одно²², согласно же другой, оно состояло из 4 писем²³. Слабость этих теорий заключается в том, что они не основываются на текстуальных данных, и анализ, основанный на стилистических расхождениях, становится в значительной степени субъективным. Надо всегда помнить, что когда критике подвергается длинная текстуальная и традиционная история единства, то необходимо иметь неоспоримые доказательства, которых в данном случае нет.

ВТОРОЕ ПОСЛАНИЕ

I. АУТЕНТИЧНОСТЬ

Так как это Послание вызвало больше споров, чем Первое Послание, и так как вопрос их взаимосвязи требует выяснения, прежде чем говорить о цели и датировке этого Послания, надо сначала решить эти проблемы. Тюбингенская школа подвергла сильной критике как это, так и Первое Послание, и влияние ее критики все еще проявляется в сдержанном подходе к этому вопросу многих современных ученых. Так, например, Нейл утверждает, что большинство ученых признает его только "за неимением лучшего" (фр. *faute de mieux*) объяснения²⁴.

Многие современные ученые сомневаются в аутентичности этого Послания, но некоторые продолжают считать его подлинным Посланием ап. Павла²⁵.

Внешние данные, во всяком случае, еще сильнее в пользу аутентичности Второго Послания, чем Первого, так как 2 Фес. оно включено не только в канон Маркиона и Мураториев канон, упоминается Иринеем под этим названием, но также и несомненно было известно Игнатию, Иустину и Поликарпу.

Хотя эти свидетельства позволяют утверждать, что первые христиане признавали это Послание подлинным Посланием Павла, внутренние же свидетельства дали некоторым ученым основание отвергать это предание.

А. Эсхатология

Считается, что подход ко Второму Пришествию и событиям, связанным с ним, в этом Послании совершенно иной чем в Первом²⁶. Здесь парусия не так близка, потому что должны произойти еще определенные события. Некоторые ранние критики²⁷ считали, что под "человеком греха" надо понимать воскресшего Нерона, а это значит, что Послание не могло быть написано раньше, чем в конце I века, т.е. слишком поздно для ап. Павла. Но в XX веке подход к вопросу эсхатологии изменился. Так, по мнению Нейла, эсхатология не связана с последовательностью времен²⁸, и попытка датировать документы на таких основаниях неизбежно поведет по ложному следу. Кроме того надо помнить, что отрывок 1 Фес. 5.1-11 предполагает, что читателям были известны эсхатологические признаки, а это значит, что Павел уже устно говорил фессалоникийцам о них²⁹. Если раздел о "человеке греха" не имеет параллелей в Первом Послании, то это еще не дает основания отрицать, что Павел не мог написать его³⁰. Ранние попытки считать его независимым апокалипсисом³¹, который впоследствии был добавлен к Посланию, теперь отвергаются. Буссе показал, что фон легенды об антихристе³² необходимо искать в еврейской апокалиптической мысли и поэтому "человек греха" - это псевдомессия, а не какое-то историческое лицо вроде Нерона, как это считалось раньше. Если бы в этом разделе имелся в виду миф о воскресшем Нероне, то тогда Послание должно было бы быть написано после жизни Павла. Близкое сходство между этим отрывком и Мк. 13 позволяет думать, что Павел знал эсхатологическое учение Иисуса³³. В таком случае проблемы языка здесь не существует. Разные эсхатологические акценты можно объяснить необходимостью предостеречь от заблуждения, которого еще не было, когда писалось Первое Послание. Изменение здесь касается не эсхатологии, а точки зрения автора вследствие изменившихся обстоятельств³⁴.

Б. Изменение тона

Считается, что Второе Послание к Фессалоникийцам написано в более официальном и холодном тоне, чем Первое, которое отличается своей сердечностью. Если в Первом Послании Павел говорит, "всегда благодарим Бога" (1 Фес. 1.2), то во Втором он говорит, "мы должны благодарить Бога" (2 Фес. 1.3; 2.13), и даже "мы завещаем же вам" (2 Фес. 3.6). Но такого рода изменениям едва ли необходимо придавать большое значение, потому что ап. Павел обращается к другой ситуации и, возможно, писал в другом настроении. В Первом Послании к Фессалоникийцам его тон более сердечен, так как он очень обрадовался вестям от них. Но ему было трудно продолжать писать в мягком тоне из-за поворота событий, заставивших его написать Второе Послание. Ошибочно думать, что писатель должен всегда писать в одном и том же тоне, так как тон зависит от настроения, которое, в свою очередь, может измениться под влиянием доминирующих обстоятельств.

В. Читатели

Как мы уже говорили, в Первом Послании имеются в виду главным образом язычники, тогда как во Втором предполагается большее знание Ветхого Завета (ср. 1.6-10; 2.1-12). Но в Послании нет таких ссылок на Ветхий Завет, которые были бы непонятны для язычников. Книга Деяний показывает, что раннехристианская проповедь имела сильный ветхозаветный элемент, приемлемый даже для язычников. Также нельзя считать, что апокалиптический элемент был непонятен язычникам, так как Евангелие от Марка включает такой же апокалиптический материал и обычно считается, что оно было написано для язычников.

Г. Сходства

Возникают вопросы: почему Павлу понадобилось написать два Послания со столь коротким между ними интервалом? Почему в них так часто встречаются одинаковые выражения? Разве такой человек, как Павел, допустил бы такого рода повторения? Все эти соображения привели некоторых ученых к выводу, что Второе Послание было написано имитатором. Нейл верно подметил³⁵, что психологически невозможно, чтобы один человек мог написать оба Послания одним и тем же людям. Но по какому критерию можно судить о психологической возможности? Если, как мы видели, изменившаяся ситуация могла потребовать подобного, но все же несколько иного подхода, то гипотеза имитатора становится неубедительной.

Если исходить из сходства и различия в обоих Посланиях, то трудно себе представить другого писателя, чем самого ап. Павла. Конечно же, сходства не столько сильны, чтобы можно было предполагать имитацию³⁶. Одинаковые выражения в обоих Посланиях кратки и часто встречаются в разных контекстах³⁷. Эти сходства и различия могут в равной мере объясняться практическими нуждами церкви того времени³⁸.

Д. Предложенные объяснения

Ни один из предложенных доводов не имеет реального основания, и все же некоторые ученые считают их достаточными для отрицания авторства Павла. Было предложено несколько альтернатив³⁹.

1. Псевдонимичное авторство

Теория, согласно которой Второе Послание является подделкой, должна быть отвергнута⁴⁰ и не только из-за проблем, которые она поднимает, но и из-за отсутствия достаточной мотивировки для создания фальшивки. Кроме того писатель, несомненно, очень хорошо знал ситуацию в Фессалонике (ср. 1.6-15).

2. Соавторство

Так как в введении говорится, что Тимофей и Сила пребывали вместе с Павлом, некоторые ученые считают, что они написали Послание, а Павел только добавил свой автограф (3.17)⁴¹. Но так как Павел никогда не подписывал того, с чем он не был согласен, эта теория не решает проблем, связанных с Посланием. Кроме того Тимофей и Сила также упоминаются и в Первом Послании, и это заставило Ф. Беркитта⁴² предположить, что Сила написал черновик обоих Посланий, а Павел добавил 1 Фес. 2.18 и 2 Фес. 3.17. Но такая теория не решает ни одну из поставленных проблем. Она только создает еще большие трудности, чем проблема авторства Павла, так как требует выяснения причины

столь необычного для ап. Павла метода, хотя и полностью исключать такой метод невозможно.

3. Теория разделенной церкви

По мнению А. Гарнака⁴³, Первое Послание к Фессалоникийцам адресовалось язычникам, а Второе - евреям. Однако данных в пользу существования разделенной церкви недостаточно. Мы уже показали, что широкое использование Ветхого Завета во Втором Послании могло в равной мере предназначаться и для читателей из язычников. Но самым сильным доводом против этой теории является то, что едва ли Павел с его универсализмом поддерживал бы такое разделение, написав отдельные письма двум соперничающим группировкам⁴⁴. Кроме того, в 1 Фес. 2.13-16 церковь в Иудее ставится фактически в пример язычникам, что говорит против существования еврейской фракции в Фессалоникийской церкви. Во всяком случае, так как оба письма имеют одинаковый адресат⁴⁵, возникла опасность, что письма могли попасть не к тем, кому они предназначались. И поэтому, как считает Гарнак, какое-то указание, что письмо предназначается евреям, выпало из Второго Послания, но эта оговорка только показывает слабость предложенной гипотезы⁴⁶.

4. Теория личного и общего предназначения

Для объяснения более официального тона Второго Послания Дибелиус выдвигает гипотезу, согласно которой это Послание предназначалось для чтения всей церкви. Но это не решает проблемы, так как и в Первом Послании (5.27) ап. Павел просит, чтобы его письмо было прочитано всем братьям, а это также предполагает его назначение для всей церкви⁴⁷. Комментируя эту точку зрения, Нейл замечает: "Эта гипотеза почти ничем не отличается от традиционного взгляда и поэтому едва ли заслуживает внимания"⁴⁸.

II. ПОСЛЕДОВАТЕЛЬНОСТЬ ПОСЛАНИЙ

Традиционно считалось и до сих пор широко признается, что Второе Послание следует за Первым, но некоторые ученые⁴⁹ полагают, что обратный порядок поможет разрешить ряд проблем. Главные доводы в пользу этого взгляда можно изложить следующим образом.

1. Традиционный порядок объясняется не только исторической последовательностью, но и объемом Посланий. Более длинное естественно считается первым. Однако едва ли с таким объяснением можно согласиться, так как традиционный порядок мы находим и в каноне Маркиона, который отнюдь не руководствовался соображениями длины⁵⁰.

2. В Первом Послании ничего не указывает на заблуждение, которое разъясняется во Втором. Однако 2 Фес. 2.5 и 3.10 предполагают, что устные наставления Павла были неправильно поняты⁵¹.

3. Считается, что эсхатология во Втором Послании более "примитивная и иудаистическая", чем в Первом. Об отсутствии расхождений в этом вопросе в обоих Посланиях мы уже говорили, но кроме этого трудно себе представить, чтобы ап. Павел изменил свое отношение к эсхатологическим идеям в столь краткий период между двумя Посланиями⁵².

4. В Первом Послании говорится, что раздоры уже преодолены, тогда как во Втором они еще продолжают. Но так как Первое Послание предназначалось отчасти для поддержки принявших благовесте, опасность сопротивления еще не пришла.

5. Во Втором Послании внутренние трудности предполагают новое развитие событий, о котором писатель только что узнал, тогда как в Первом, оно уже хорошо было ему известно. Так, например, считается, что для понимания 1 Фес. 4.10-12 необходимо знание главы 2 Фес. 3, однако трудности такого рода довольно часто возникали перед ранними христианами.

6. Считается, что слова в 1 Фес. 5.1 "О временах же и сроках нет нужды писать вам" более уместны после написания 2 Фес. 2. Но они также были бы уместны перед этой главой, если наставления в духе идей, изложенных в ней уже были даны устно.

7. Формулировка 1 Фес. 4.9, 13; 5.1, где рассматриваемые проблемы вводятся фразой "нет нужды писать", может по аналогии с Первым Посланием к Коринфянам предполагать вопросы, поднятые в предыдущем письме. Но эта фраза в равной мере могла употребляться и в том случае, если Павел услышал об этих проблемах из уст Тимофея и Силы.

8. Личное замечание в конце Второго Послания, которое Павел называет "знаком во всяком послании" могло быть необходимым только в первом по времени Послании. Но если Павел услышал о поддельных письмах, посланных от его имени (как может предполагать 2 Фес. 2.2), после того как отослал Первое Послание, то это личное замечание приобретает особое значение.

9. Считается, что Тимофей доставил какое-то письмо в Фессалонику, и если Второе Послание было написано до Первого, то очевидно, этим письмом было Второе Послание. Но эта гипотеза построена только на догадках, и она полностью исключается тем фактом, что Тимофей упоминается как соавтор, а не как посыльный⁵³.

Как мы увидим ниже, все эти доводы, каждый по отдельности или взятые вместе, являются неубедительными. Доводы же в пользу традиционного взгляда представляются более обоснованными:

1. Проблемы, рассматриваемые в Первом Послании, со всей очевидностью углубляются во Втором.

2. Ссылки на прежние письма во Втором Послании (2.2, 15; 3.17)⁵⁴ должны касаться либо Первого Послания, либо утерянного письма. Скорее всего первое предположение более правильно, так как в Первом Послании нет никаких намеков на прежнее письмо.

3. Личные теплые воспоминания едва ли могли возникнуть после Второго Послания, так как в нем нет подобных таких ссылок⁵⁵.

4. Слова, "Как мы заповедовали вам" (1 Фес. 4.11), предполагают, что тенденция к беззаконию порицалась на ранней стадии церковной истории (т.е. устно), и в таком случае такие слова были бы более естественны для относительно раннего письма.

Последний довод не очень убедителен, так как порицание могло быть сделано и в письме (очевидно, во Втором Послании). Но все вместе эти доводы говорят больше в пользу традиционного взгляда.

III. ПРИЧИНА НАПИСАНИЯ И ЦЕЛЬ

Признавая правильность традиционного взгляда на порядок следования Посланий, мы можем сделать вывод, что Первое Послание не оказало того действия, которого Павел надеялся достичь, когда порицал беззаконие, и что у читателей возникло неправильное представление о парусин.

Очевидно, фессалоникийцы получили какое-то псевдопавловское письмо, в котором утверждалось, что день Господень уже наступил (ср. 2 Фес. 2.2), и такое неправильное мнение необходимо было исправить. Это также, по-видимому, потребовало его личной подписи (3.17). С другой стороны трудно поверить, чтобы какой-то македонец осмелился бы написать подложное письмо от имени Павла, когда Павел еще трудился в соседней провинции⁵⁶. Возможно, что Павел только предположил такую возможность, которая и объясняла неправильное понимание фессалоникийцами его учения. Во всяком случае нет сомнения, что лжеучение каким-то образом связывалось с именем Павла, и он пользуется случаем опровергнуть это во 2 Фес.⁵⁷

Причина описания знамений, которые должны предшествовать Пришествию Христа, состояла в желании Павла не дать буквальную картину событий, а просто исправить неправильное понимание его учения. Так как сначала должно произойти отступничество и появление беззаконника, день Господень еще не мог прийти, не был он и настолько близок, как это полагали те, кто из-за этого перестал трудиться, и эти последние сильно порицаются. (3.10).

IV. ДАТИРОВКА

Второе Послание должно было быть написано вскоре после Первого, так как оно почти точно предшествовало следующему приходу Павла в Фессалонику (Деян. 20.1 и далее). В это время Павел мог быть только в Коринфе, где, как известно, он был с Тимофеем и Силой, и поэтому Второе Послание почти несомненно было написано из Коринфа. Некоторые ученые оспаривают это мнение и считают, что это Послание написано в Ефесе⁵⁸. Однако в Деян. 19 говорится, что в Ефесе с Тимофеем был Ераст, а Сила там не упоминается.

Противники аутентичности Второго Послания вынуждены датировать его более поздним временем, хотя относительно примитивный характер благословения не позволяет датировать его значительно позже времени Павла. Теории псевдонимности требуют интервала времени, но они построены исключительно на догадках.

СОДЕРЖАНИЕ ПЕРВОГО ПОСЛАНИЯ К ФЕССАЛОНИКИЙЦАМ

I. ПРИВЕТСТВИЕ (1.1)

Сила и Тимофей вместе с ап. Павлом приветствуют читателей.

II. БЛАГОДАРЕНИЕ (1.2-10)

Это характерная для Павла форма благодарения, в которой он радуется тому, что читатели не только сами приняли Евангелие, но и стали примером для христиан в Македонии и Ахаии.

III. МИССИОНЕРСКАЯ РАБОТА ПАВЛА В ФЕССАЛОНИКЕ (2.1-16)

Апостол заверяет читателей в бескорыстности своих мотивов, материальной от них независимости и большой к ним любви. Он ссылается на свое примерное среди них поведение и благодарит их за готовность принять Слово Божие и за их страдания, которые они терпят из-за этого от рук иудейских гонителей.

IV. ВЗАИМООТНОШЕНИЯ ПАВЛА С ФЕССАЛОНИКИЙЦАМИ (2.17-3.13)

Павел говорит им о своем большом желании посетить их церковь и о своей радости за них. Затем он упоминает служение у них Тимофея и хорошие новости, полученные из Фессалоники, и благодарит их за радость, которую они ему доставили. Затем он молится об их дальнейшем духовном возрастании.

V. ПРАКТИЧЕСКИЕ НАСТАВЛЕНИЯ (4.1-12)

Здесь апостол касается проблем христианской жизни.

1. Он призывает их к нравственной чистоте, напоминая им, что Бог призвал их не к "нечистоте, но к святости" (4.1-8).
2. Он призывает их к братской любви, признавая, что они уже проявили такую любовь, но просит их еще более преуспеть в ней (4.9-10).
3. Он призывает их всегда честно трудиться для того, чтобы завоевать уважение "внешних" (4.11-12).

VI. ПРИШЕСТВИЕ ГОСПОДА (4.13-5.11)

Проблема встала в связи с умершими до Пришествия, и скорбящие должны утешаться надеждой, что все христиане, живые и мертвые, будут соучастниками в этом событии (4.13-18). Другая проблема касалась времени Парусин, и Павел ясно говорит, что оно неизвестно. Но он использует идею о ее внезапности как стимул к трезвой жизни в настоящем (5.1-11).

VII. ДАЛЬНЕЙШИЕ ПРАКТИЧЕСКИЕ НАСТАВЛЕНИЯ (5.12-22) Они носят общий характер и касаются социальной ответственности (жить в мире, вразумлять бесчинных, помогать слабым и т.д.) и духовных обязанностей верующего (радоваться, молиться, благодарить, не угашать в себе Святого Духа, всегда придерживаться хорошего).

VIII. ЗАКЛЮЧЕНИЕ (5.23-28)

Павел снова молится за читателей и просит их молиться за него. После общего приветствия он заканчивает письмо просьбой прочесть его всем братьям.

СОДЕРЖАНИЕ ВТОРОГО ПОСЛАНИЯ К ФЕССАЛОНИЙЦАМ

I. ПРИВЕТСТВИЕ (1.1-2)

Как и в Первом Послании к Фессалоникийцам, апостол Павел вместе с Силой и Тимофеем приветствует читателей.

II. БЛАГОДАРЕНИЕ (1.3-4)

Хотя и более официально, эта молитва пронизана такой же любовью и благодарностью, как и в Первом Послании к Фессалоникийцам. Павел даже хвалится читателями в других церквях.

III. СУД БОЖИЙ (1.5-10)

Оскорбляющих ждет возмездие, но верующие должны утешаться надеждой на Второе Пришествие нашего Господа.

IV. МОЛИТВА (1.11-12)

Павел снова обращается к своей обычной молитве за обращенных, чтобы они были достойны своего призвания.

V. ПРИШЕСТВИЕ ГОСПОДА (2.1-12)

Эта проблема еще продолжает стоять, и Павел объясняет некоторые факты: (1) День Господень еще не наступил, как считали некоторые; (2) сначала должен открыться беззаконник; (3) он будет истреблен явлением Пришествия Господа Иисуса; (4) но до своего истребления он обманет и соблазнит многих, которые будут осуждены за их неверие.

VI. ДАЛЬНЕЙШИЕ БЛАГОДАРЕНИЯ И МОЛИТВА (2.13-17)

Павел радуется, что Бог избрал фессалоникийцев, и просит их твердо держаться того, чему они были научены. Он молится, чтобы они утешились и утвердились.

VII. НАСТАВЛЕНИЯ (3.1-15)

1. Как и в Первом Послании, Павел просит читателей молиться за него и оставаться верными Богу (3.1-5)

2. Затем он касается проблем дисциплины, особенно бесчинств в результате праздности, чего не должно быть среди христиан (3.6 -13).

3. Такая же дисциплинарная проблема касается и случая человека, не послушавшего наставлений Павла, но его нельзя считать врагом (3.14-15)

VIII. ЗАКЛЮЧЕНИЕ (3.16-18)

Оно очень важно, так как содержит в себе подпись апостола, подтверждающую аутентичность Послания.

Примечания

¹ Некоторые ученые полагают, что фессалоникийцы послали письмо вдобавок к устному рассказу Тимофея, на которое Павел ответил нашим каноническим Первым Посланием, ср.: В. W. Bacon, INT, 1900, p. 73; J. E. Frame, 1 and 2 Thessalonians, 1912, p. 9. Моффатт считает подобное рассуждение правдоподобным, но не достаточно обоснованным: J. Moffatt, ILNT, p. 67. Риго (B. Rigaux, Les Epîtres aux Thessaloniens, pp. 55-57) утверждает, что Павел отвечал не на письмо, а на конкретную ситуацию. Другой исследователь предполагает, что вряд ли главы 4-5 являются дословным ответом на письмо

фессалоникийцев, однако он усматривает в некоторых подробностях глав 1-3 следы как послания от фессалоникийцев, так и устного рассказа Тимофея: С. Е. Faw, "On the writing of First Thessalonians", *JBL* 71 (1952), pp. 217-225. Ср. критику последнего в работе Л. Морриса: L. Morris, *The First and Second Epistles to the Thessalonians* (NCL, 1959), p. 39 n.² К. Лейк (K. Lake, *Earlier Epistles of St. Paul* (1927), p. 89) думает, что стихи 3.12; 5.11, 15 указывают на нарушение единства церкви, однако увещания носят чересчур общий и неопределенный характер для того, чтобы определить суть данных разногласий (ср.: Goguel, *Introduction*, IV, 2,291).

³ В связи с тем, что слово *περι* /peri/ встречается в Фес. 4.9,13; 6.1,12, Фо (С. Е. Faw, *JBL* 71 (1952), pp. 217 ff.) предположил, что ал. Павел разрешает в этих отрывках вопросы, поднятые в письме, посланном до этого из церкви.

⁴ Гудспид (Goodspeed, *DMT* (1937). *Michaelis, Einleitung*, p. 152) датирует год правления Галлиона с июня 51 г. по июнь 52 г. и считает 50 г. временем написания 1 Послания к Фессалоникийцам. Так же Михаэлис: *Michaelis, Einleitung*, p. 152. Шванк (B. Schwank, "Der sogenannte Brief an Gallic und die Datierung des 1 Thess", *Bib Zeit n.f.* 15 (1971), pp. 265 ff.) уверен, что Послание не могло быть написано до 50 г. Однако последний подвергся критике со стороны Хаакера (K. Haacker, "Die Gallio-Episode und die paulinische Chronologic", *Bib Zeit* 16 (1972), pp. 252-255), который полагает, что Павел предстал перед Галлионом незадолго до конца своего пребывания в Коринфе.

⁵ Ср.: A. Plassart, *Fouilles de Delphes (Ecole Francaise d'Athenes)* III 4 numbers 276-350, который утверждает, что дельфийская надпись подразумевает, что Галлион занимал должность проконсула раньше; тем самым данное мнение поддерживает концепцию Шванка.

* Ср. подробное рассмотрение данной проблемы у Л. Морриса: Leon Morris, *I and 2 Thessalonians* (TNT, 1956), p. 15. Другие концепции в поддержку датировки временем ок. 50 г. см.: E. Best, *I and 2 Thessalonians*, pp. 7-13; Robinson, *Redating*, p. 53; F. F. Bruce, *I and 2 Thessalonians*, p. XXXV. Однако некоторые ученые оспаривают данное мнение и выступают за более позднюю датировку Первого Послания к Фессалоникийцам с учетом развития той ситуации, которая отражена в Послании (см. обзор точек зрения сторонников поздней датировки в работе Кюммеля: W. G. Kummel, *INT*, 1965, p. 183). Шмитальс (W. Schmithals, *ZNTW* 51 (1960), pp. 230 ff.) доказывает, что противники Павла в Послании те же самые, что и в Галатии и Коринфе, из чего следует относительная одновременность написания соответствующих Посланий.

⁷ Ф. Х. Баур и его школа отрицали аутентичность этого Послания, исходя из трех главных оснований: (а) отличия в словаре и стиле написания от четырех великих Посланий; (б) отсутствие цитат из Ветхого Завета; (в) отсутствие доминирующих идей ап. Павла. Однако различные обстоятельства, в которых эти Послания создавались представляются достаточным основанием для тех или иных отклонений и различий (ср.: Goguel, *Introduction*, IV, I, pp. 304 ff. См. также анализ аргументов Баура в работе Риго: V. Rigaux, *Aux Thessaloniciens*, pp. 120-123). В начале двадцатого века Р. Скотт (R. Scott, *The Pauline Epistles*, 1909, pp. 215-233) отвергал авторство Павла для обоих Посланий, но предполагал, что одно из них написано Тимофеем, а другое - Силой. Однако мнение Скотта не получило признания (ср. критику его взглядов. J. E. Frame, *I and 2 Thessalonians*, ICC, 1912, p. 39).

⁸ Есть основания полагать, что Игнатий (*Ad Rom. ii. I*) ссылается на 1 Фес. 2.4, а Поликарп - на 2 Послание к Фессалоникийцам (ср.: E. H. Askwith, *An Introduction to the Thessalonian Epistles* (1902), pp. 40-52. Ср. также: A. E. Barnett, *Paul becomes a Literary Influence* (1941), pp. 160,178-180).

⁹ Это обстоятельство сильно выделяет фон Добшютц (von Dobschutz, Meyer X, 1919). Ср. также: Wikenhauser, *op. cit.*, p. 366; Askwith, *op. cit.*, p. 74.

¹⁰ Ср.: W. Neil, *Thessalonians* (MC, 1950), p. xviii. Асквит (Askwith, *op. cit.*, p. 75) полагает, что личный элемент является наиболее веским подтверждением подлинности Послания.

¹¹ Ср.: W. Lock, *НОВ IV*, p. 745.

¹² *St. Paul the Traveller and Roman Citizen* (1920), p. 228.

¹³ Ср.: L. Morris, *Thessalonians* (TNT), p. 17, который отмечает, что стих Фил. 4.16 исключает необходимость упоминания о том, что Павел получал помощь от филиппийцев более одного раза. Ср. также статью Л. Морриса в *Nov. Test. I* (1965), pp. 205-208.

¹⁴ Это предложение выдвинул Моффатт: Moftatt, *ILNT*, p. 73.

¹⁵ Как М. Гогель (M. Goguel, *INT*, IV, i, pp. 305-307), так и А. Луази (A. Loisy, *Les Livres du Nouveau Testament*, pp. 135-137) подчеркивают этот аспект. Луази считает интерполяцией также и другие разделы.

¹⁶ Пирсон (B. A. Pearson, "I Thessalonians 2:13-16: A Deutero-Pauline Interpolation", *HTR* 64 (1971), p. 91) попытался выявить в Послании язык искусного имитатора, Однако его взгляды подверглись резкой критике: J. Coppens, *ETL* 51 (1975), pp. 90-95.

¹⁷ См. обзор предложенных точек зрения в работе Коллинза: R. F. Collins, *Studies on the First Letter to the Thessalonians* (1984), pp. 102 ff.

¹⁸ Так, см.: C. Demke, "Theologie und Literaturkritik im 1 Thessalonicherbrief. Ein Diskussionsbeitrag", in *Festschrift fOr Ernst Fuchs* (ed. G. Ebeling, E. Jtingel, G. Schunack, 1973), pp. 103-104. Однако ср.: I. H. Marshall, "Pauline Theology in the Thessalonian Correspondence" in *Paul and Paulinism* (ed. M. D. Hooker and S. G. Wilson, 1982), pp. 173-183.

¹⁹ Г. Фридрих (G. Friedrich, "1 Thessalonicher 5,1-11, der apologetische Einschub eines Sputeren", *ZTK* 70 (1973), pp. 288-315) утверждает, что отрывок 5.1-11 составлен кем-то из окружения Луки и не может рассматриваться в качестве произведения ап. Павла.

²⁰ Ср. статью Коллинза (R. F. Collins) в *L'Apocalypse johannique* (ed. J. Lambrecht), pp. 325-343. Автор сопоставляет отрывок 5.1-11 с 4.13-18 и приходит к выводу о том, что оба они принадлежат перу ап. Павла. Плевник (J. Plevnik, "I Thess 5,1-11: Its Authenticity, Intention and Message", *Biblica* 60 (1979), pp. 71-90) придерживается мнения о том, что данный отрывок совпадает с основной целью апостола, и он должен рассматриваться как аутентичный.

²¹ См.: H. Boers, "The Form-Critical Study of Paul's Letters: 1 Thessalonians as a Case Study", *NTS* 22 (1976), pp. 140-158, который усматривает в Послании нормальный эпистолярный жанр, что позволяет трактовать отрывок 2.13-16 как вставку. Однако другой автор (A. J. Malherbe, "Exhortation in First Thessalonians", *Nov. Test.* 25 (1983), pp. 238-256) считает, что в данном случае Павел приспособливает к своим собственным целям традиционные наставления.

²² Исследуя 1 Фес., Экарт (K.-G. Eckart, *ZTK* 58 (1961), pp. 30-44) предполагает, что трудности и проблемы возникают в тексте Послания после стиха 2.12. Он считает отрывок 2.17-3.4 частью рекомендательного письма для Тимофея, а отрывок 3.6-10 - частью второго письма. Стихи 3.11-13 могли бы относиться к любому из них. Экарт подразделяет Послание на две части: первая включает фрагменты 1.1-2.12; 2.17-3.4; 3.11-13, вторая, написанная несколько недель спустя, - 3.6-10; 4.13-5.11; 4.9-10а; 5.23-26, 28. Те же самые проблемы компиляции возникают и в других теориях, расчленяющих Послание и противоречащих данной концепции, так как трудно себе представить, чтобы кто-либо мог соединить два письма и добавить к ним гомилетический материал. Кюммель (Ktlmmel, *INT*, p. 260) отвергает редакционную теорию Экарта. Ср. также анализ структуры Послания: K. Thieme, *Festschrift O. Michel* (1963), pp. 450-458.

²³ Ср.: W. Schmithals, *Paul and Gnostics*, pp. 211 ff. Его теория тесно связана с его концепцией гностицизма. Он считает гностицизм системой, которой Павел противостоял в Коринфской церкви. Риго (B. Rigaux, "Tradition et redaction dans 1 Th v. 1-10", *NTS* 21 (1975), pp. 318-340) отвергает какое-либо гностическое влияние в 1 Фес.

²⁴ W. Neil, *Thessalonians* (MC), p. xxi.

²⁵ Наиболее значительным среди современных ученых, подвергающих аутентичность Послания сомнению, является Массой: C. Masson, *Les Epitres aux Thessaloniens* (1957), который следует традиции Гольцмана (H. J. Holtzmann, *ZNTW* 2 (1901), pp. 97-108) и

Холльмана (G. Hollmann, ZNTW 5 (1904), pp. 28-38). Рига (B. Rigaux, *Les Epîtres aux Thessaloniens*, 1956, p. 132) ссылается на следующих авторов, поддерживающих аутентичность Послания с 1910 г.: И. Вейсс (J. Weiss), Гадрон (Hadron), Аллель (Appel), Фейне и Бем (Feine-Behm), Михаэлис (Michaelis), Моффатт (Moffatt), Гудспид (Goodspeed), Лейк (Lake), Нок (Nock), Нокс (Кпох), Вест (West) и Селвин (Selwyn). Фактически исследователь, работа которого вышла в свет почти одновременно с работой Массона, затруднялся назвать кого-либо против аутентичности Послания. Аутентичность отвергал также Браун (H. Braun, ZNTW 44 (1952-3), p. 152-156), исходя из богословских оснований.

Позднейшие исследователи Триллинг (W. Trilling, *Untersuchungen zum 2 Thessalonicherbrief*, 1972) и Марксен (W. Marxsen, *Der erste Brief an die Thessalonicher* (1979); *idem*, *Der zweite Thessalonicherbrief*, 1982) отвергли аутентичность данного Послания. Аргументы Триллинга в пользу определенной псевдонимичности 2 Фес. подверглись критике со стороны Риге (B. Rigaux, *Theol Rev* 69 (1973), pp. 368-370) и Беста (E. Best, in *Biblica* 55 (1974), pp. 446-449). Последний автор критиковал Триллинга за недостаточное исследование других Посланий ап. Павла и за отсутствие удовлетворительного воссоздания историко-культурного фона (*Sitz im Leben*) написания предположительно непавловского послания. С другой стороны Бейли (J. A. Bailey, "Who wrote P Thessalonians?", *NTS* 25 (1979), pp. 131-145) считает это Послание псевдоэпиграфическим и относит его к последнему десятилетию I века на основе литературных аргументов, эсхатологии, тона написания и других проблем. Ср.: Kummel, *INT*, p. 268, который в противовес Бейли обосновывает аутентичность Второго Послания.

²⁶ Массой (C. Masson, *op. cit.*, pp. 10-11) рассматривает различия в эсхатологии как решающий аргумент. Исследователь не видит даже возможности вставки в 1 Фес. 4.13-5.11. В этом он смыкается со старой немецкой школой критики.

²⁷ Ср.: F. H. Ken, *Ueber P Thes.* ii. 1-12 (1839) (цит. по: Rigaux, *op. cit.*, p. 125 n. 2).

²⁸ *Thessalonians* (MC, 1950), p. xxii.

²⁹ См.: Meinertz, *Einleitung*, p. 86 п., который сопоставляет две тенденции в учении нашего Господа. Первая характеризуется незнанием о Пришествии и его внезапностью, а вторая - знанием определенных знамений (ср. Мф. 24.36 и далее; Лк. 21.34 и далее; и Мф. 24.32 и далее; Лк. 21.21 и далее). Ср. также: Askwith, *op. cit.*, p. 84.

³⁰ Стих 2 Фес. 2.5 проясняет, что учение о "человеке греха" уже известно читателям, так как Павел говорил об этом, находясь еще с ними.

В результате тщательного исследования употребления слова *κατεχων* /catechon/ в 2 Фес. 2.6-7 и его сравнения с кумранской литературой Бетц (O. Betz, *NTS* 9 (1963), pp. 276-291) приходит к выводу о том, что глава 2 Фес. 2 обязана своим происхождением не Кумрану, а Книге Пророка Даниила (9 и 11 гл.). Хотя автор и считает, что эта концепция зародилась до Павла, он не видит в этом ничего, что противоречило бы аутентичности Послания. Ср. подробное исследование идеи антихриста в 1 и 2 Посланиях к Фессалоникийцам: F. F. Bruce, *1 and 2 Thessalonians*, pp. 179-188.

³¹ Ср.: F. Spitta, *Zur Geschichte u. Lit. des Urchristentums*, I (1893), pp. 109 ff. См. также: J. Moffatt, *ILNT*, pp. 81-82. Ч. Г. Додд предполагает, что 2 Фес. 1.7-10 и 2.3-10 восходят к иудейскому или иудо-христианскому апокалипсису, к которому Павел добавил собственные рассуждения о неизбежности Пришествия: C. H. Dodd, *The Coming of Christ* (1951), *The Apostolic Preaching and its Development* (1944), pp. 38-39.

³² *The Antichrist Legend* (A. H. Keane, 1896). Более ранним противником авторства ап. Павла был И. Шмидт: J. E. C. Schmidt, *Einleitung in das Neue Testament* (1804), который опирался на расхождения между 1 Фес. 4.13-5.11 и 2 Фес. 2.1-12. Данная проблема не имела никакого значения для Тюбингенской школы, которая отрицала аутентичность обоих Посланий. Главным камнем преткновения для этой школы служило предполагаемое противоречие между 2 Фес. 2.1-12 и 1 Кор. 15 и кажущаяся зависимость первого отрывка от Откровения Иоанна Богослова (ср. удачный краткий обзор критических мнений о 2

Фес. 2.1-12, предложенный Риго: V. Rigaux, *op. cit.*, pp. 124 ff.). Именно этот отрывок превратился в главную мишень для нападков противников аутентичности данного Послания. Ф. Ф. Брюс (F. F. Bruce, *op. cit.*, pp. xlii-liii) указывает, что идея знамений не является противоречивой по отношению к идее Пришествия Христа внезапно как тата, принимая во внимание появление обеих этих идей в синоптических Евангелиях одновременно. Автор полагает, что в 1 и 2 Фес. отражена личная эсхатология.

³³ См.: G. R. Beasley-Murray, *Jesus and the Future*, 1954, pp. 232, 234. Автор утверждал, что не только 2 Фес. 2, но и некоторые фрагменты главы 1, а также 1 Фес. 4 и 5 имеют параллели в Мк. 13. По мнению исследователя этот факт подразумевает, что Павел знал эсхатологическое поучение до его компилятивного использования в каком-либо Евангелии. Если даже это предположение и верно, то тогда кажущиеся различия необходимо проследить в учении Самого Иисуса. Ср.: V. Rigaux, *op. cit.*, p. 104.

³⁴ Даже Ф. С. Баур (F. C. Baur, *Paul* (англ. пер. 1873), p. 488) не усматривал никаких трудностей в признании того, что автор Послания мог находиться под впечатлением совершенно различных мыслей при написании 1 и 2 Фес., хотя этот библеист и не приписывал эти мысли Павлу.

Линдемман (A. Lindemann, "Zum Abfassungszweck des zweiten Thessalonicherbriefes", *ZNTW* 68 (1977), pp. 35-47) выдвинул чересчур смелое предположение. Он поддержал теорию Гильгенфельда (A. Hilgenfeld) о том, что 2 Послание к Фессалоникийцам представляет собой аутентичное письмо Павла, призванное скорректировать эсхатологию 1 Фес. Линдемман заявляет, что автор Посланий хотел, чтобы его читатели отвергли Первое Послание в пользу Второго.

³⁵ Neil, *Thessalonians* (MC), p. xxiv. Вреде (W. Wrede, *Die Echtheit des 2 Thessalonicherbriefes Untersucht*, 1913) переместил острие своей критики с эсхатологии Послания на теорию имитатора, в то время как Гольцман (H. J. Holtzmann, *ZNTW* 11 (1910), pp. 97-108) из-за многих проблем, с которыми столкнулась критика, ставит больший акцент на литературной зависимости 2 Фес. от 1 Фес.

³⁶ Гудспид (Goodspeed, *INT*, p. 21) отвергает теорию имитации на том основании, что 2 Фес. содержит слишком много характерных черт, отражающих энергичный характер ап. Павла. Едва ли можно согласиться с мнением Мак-Джифферта (McGiffert, *Enc. Bib.* iv, col. 5044) о том, что 3 глава 2 Фес. является более или менее точным воспроизведением 1 Фес., несмотря на то, что разительное литературное сходство неопровержимо. Ср.: V. Rigaux, *Les Epîtres aux Thessaloniens* (1956), pp. 138-139.

³⁷ Ср.: J. E. Frame, *1 and 2 Thessalonians* (ICC, 1912), p. 49.

³⁸ Необходимо иметь в виду, что апостол Павел был миссионерским пастором, а всякий хороший пастор знает действительную ценность и необходимость повторения.

³⁹ Некоторые ученые оспаривают аутентичность 2 Фес., как, например, К.-Г. Экарт: К.-Г. Eckart, *ZTK* 58 (1961), pp. 30-44, который заявляет о несомненности псевдоэпиграфичности Послания. Петерсон (R. J. Peterson, *JBL* 87 (1968), pp. 359 f.), рассматривая работу Гиблина (C. H. Giblin, *The Threat of Faith. An exegetical and theological re-examination of 2 Thess 2*, 1967), выражает свое недовольство методологией автора из-за изначального признания авторства Павла. Другие писатели, отвергающие авторство Павла, перечисляются в работе Кюммеля: Kummel, *INT*, p. 262, где упоминаются мнения Бультмана, Шупса, Фукса, Борнкама и Бекера. Кюммель считает, что 2 Фес. становится более понятным только в том случае, если оно написано самим ап. Павлом (*ЮТ*, p. 268). Противоположное мнение высказал Марксен: W. Marxsen, *INT* (1968), pp. 43-44.

⁴⁰ Михаэлис (W. Michaelis, *Einleitung*, p. 231) предполагает невероятность с психологической точки зрения прибавления утверждения в 2 Фес. 3.17 со стороны псевдонимичного автора. Миллиган (G. Milligan, *Exp.* vi, ix, p. 448) думает, что едва ли церковь, обладающая аутентичным Посланием Павла, могла принять и признать фиктивное послание, также адресованное им. П. Дей предложил новую гипотезу,

утверждающую псевдонимичность Послания: P. Day, ATR 45 (1963), pp. 203-206. Он считает, что во Втором Послании обнаруживается совершенно иной подход финансовой поддержки служения, отличный от 1 Кор. 9 и 1 Фес. 4.11-12. Его теория предполагает, что 2 Фес. было нацелено против зарождающегося профессионального клира. Однако данная теория заходит слишком далеко в своих утверждениях и усматривает то, о чем судить невозможно.

⁴¹ Шпитта (F. Spitta, op. cit., pp. 109 ff.) утверждает, что Тимофей был действительным автором Послания. Его теорию отверг Лок: W. Lock, HDB iv, p. 748, который считает, что она поднимает гораздо больше вопросов, чем способна разрешить. Ср. также: G. Milligan, I and 2 Thessalonians (1908), p. xc; G. G. Findlay, Exp. vi, ii, pp. 251 ff.

⁴² Christian Beginnings (1924), pp. 129-133.

⁴³ "Das Problem des zweiten Thessalonicherbriefs", Sitzber. d. Berl. Akad. d. Wiss. (1910), pp. 570-578. Ср. также: Lake, Earlier Epistles, p. 89. М. Дибелиус утверждает, что 2 Фес. адресовалось особой группе членов церкви (ср.: M. Dibelius, A Fresh Approach, pp. 152).

⁴⁴ Более того, нет ни малейшего намека на то, что 1 Фес. адресуется не всей церкви (ср.: Goguel, Introduction, Г/, I, p. 334).

⁴⁵ Если теория Нокса (Кнох, Marcion and the New Testament, pp. 62 ff.) о том, что первоначально 1 и 2 Послания к Фессалоникийцам были соединены, а затем, когда их отделили, адресат 1 Фес. был приписан по аналогии с 2 Фес., верна, то этот аргумент недействителен.

⁴⁶ Э. Швейцер (E. Schweizer, "Die zweite Thessalonicherbrief ein Philipperbrief?" in ThZ I (1945), pp. 90 ff.) попытался доказать, что Второе Послание предназначалось изначально филиппийцам, так как Поликарп ссылается на Послания Павла (во множественном числе) к этим читателям (т.е. Послание к Филиппийцам и 2 Фес.). Ср. критику данной теории: W. Michaelis, Einleitung, p. 231; ThZ (1945), pp. 282 ff. Невероятно, чтобы изменение адресата Послания могло произойти намного позже Павла и при этом задолго до Маркиона (который знал это Послание как Послание к Фессалоникийцам). Ср. относительно недавно выдвинутую теорию о том, что отрывок 1 Фес. 2.13-16, на котором основывался А. Гарнак, необходимо трактовать как непавловский. Ср.: B. A. Pearson, "I Thess. 2:13-16: A Deutero-Pauline Interpolation", НТК 64 (1971), pp. 79-94; D. Schmidt, "1 Thess. 2:13-16: Linguistic Evidence for an Interpolation", JBL 102 (1983), pp. 269-279.

⁴⁷ М. Дибелиус (M. Dibelius, A Fresh Approach, p. 152) полагает, что Второе Послание предназначалось для особого круга людей в церкви и было написано вскоре после Первого. Бикнел (E. J. Bicknell, The First and Second Epistles to the Thessalonians (1932), p. xxiii) предположил, что церковь представляла собой не более, чем небольшую домашнюю общину, однако подобное мнение противоречит утверждению в Деян. 17.4, где говорится о "великом множестве".

⁴⁸ Thessalonians (MC), p. xxvi.

⁴⁹ Среди них: J. C. West, JTS (1913), pp. 66-74; T. W. Manson, BJRL (March 1953), pp. 438 ff; F. J. Badcock, The Pauline Epistles and the Epistle to the Hebrews in their Historical Setting (1937), pp. 46-52. Это впервые предположил Г. Гроций (Grotius, 1640) и поддержал Баур (Ваиг, 1845). Кюммель (Kummel, ЮТ, p. 263) отвергает какие-либо изменения порядка следования Посланий на том основании, что отрывок 1 Фес. 2.17-3.10 является неразрывной частью Первого Послания. Мнение об изменении порядка следования на основе более зрелого характера идей в 1 Фес. см.: R. Gregson, En Th 26 (1966), pp. 76-80.

⁵⁰ Дж. Нокс (J. Кнох, Philemon among the Letters of Paul, 1953; Marcion and the New Testament) и Миттон (C. L. Mitton, The Formation of the Pauline Corpus of Letters, 1955) утверждают, что в каноне Маркиона как 1 и 2 Послания к Коринфянам, так и 1 и 2 Послания к Фес-салоникийцам рассматривались как единые Послания, и первоначальный порядок следования Посланий за исключением Послания к Ефессянам определялся по длине Послания. Даже в случае, если данная гипотеза верна, то ее выводы никак не помогут нам понять: в каком порядке располагались части этих единых Посланий? Кроме

того трудно поверить, чтобы Послания были переставлены местами вне зависимости от того, рассматривались ли они как единое целое или отдельно, так как было бы резонно предположить, что при образовании канона Маркион располагал Послания, поступавшие от одной и той же церкви, в порядке, предложенном самой церковью.

⁵¹ См.: R. W. Thurston, "The Relationship between the Thessalonian Epistles", ET 85 (1973), pp. 52-56, который придерживается мнения о том, что 1 Фес. представляет собой ответы на вопросы, поднятые Вторым Посланием.

⁵² Бедкок (F. J. Vadcok, op. cit., p. 47) объясняет более иудейский характер 2 Фес. тем, что на ранних этапах в Фессалоникийской церкви преобладали евреи. Он полагает, что 1 Фес. было послано позже, когда церковь стала состоять преимущественно из бывших язычников. Вест (J. C. West, op. cit., p. 70) прибегает к тому же самому аргументу, однако последний автор, по-видимому, не учитывает наличие относительно раннего нееврейского элемента в Фессалоникийской церкви.

См. также: C. L. Meams, "Early Eschatological Development in Paul: the Evidence of I and P Thessalonians", NTS 27 (1980-81), pp. 137-157, который видит причину изменений в эсхатологии в собственной попытке Павла несколько умерить чрезмерный энтузиазм по поводу скорого Пришествия.

⁵³ Бедкок (F. J. Vadcok, op. cit., p. 46 ff.) относит 1 Фес. к Титу, а 2 Фес. - к Тимофею.

Однако приветствия Тимофея содержатся как в Первом, так и во Втором Послании.

⁵⁴ Ссылки на 2 Фес. 2.2 не могут служить серьезным аргументом, так как слова "как-бы нами (посланного)" указывают на какое-то письмо, приписываемое Павлу; однако лжеучители, вероятнее всего, попытались сфабриковать письмо тогда, когда подлинное Послание уже было получено церковью и могло послужить в качестве образца для псевдонимичного.

Ни одна из этих ссылок не может быть решающим свидетельством в пользу предыдущего подлинного Послания, так как даже стих 2.15, который в наибольшей степени подразумевает подобное письмо, может относиться и к данному Посланию (т.е. 2 Фес.), ср.: W. Michaelis, op. cit., pp. 228-229. Массой (C. Masson, op. cit., p. 11), который подвергает сомнению аутентичность 2 Фес., считает отсутствие ссылок в Первом Послании на более раннее письмо необъяснимым в том случае, если эти Послания были переставлены местами. Он также сталкивается с проблемой перехода от одной эсхатологии к другой в одном и том же отрывке, фактически такая же проблема привела его к отвержению подлинности Второго Послания.

⁵⁵ Личные подробности в 1 Фес. 1.7-8, где ап. Павел признает широко распространенное влияние доброго примера читателей, казалось бы, требует длительного промежутка времени, что было бы вероятнее в том случае, если бы Первое Послание было отправлено позже (ср.: Vadcok, op. cit., p. 47). Во всяком случае, большинство ученых признают, что эти два Послания отделяют всего несколько месяцев, и вряд ли такого срока было бы достаточно для столь широкой известности. Скорее всего, сам ап. Павел распространял подобные новости о Фессалоникийской церкви.

⁵⁶ Ср.: Julicher-Fascher, Einleitung (1931), p. 65.

⁵⁷ Спик (C. Spicq, Les Epitres Pastorales (1947), p. 17) указывает на бытовавшую в то время практику, которая находит свое подтверждение в многочисленных папирусах, заключающуюся в том, что автор прибавлял в конце написанного секретарем письма собственноручное заключение.

⁵⁸ Ср.: McNeile-Williams, INT (1953), pp. 127-128.

Глава 17. Пастырские послания

Долгое время Послания к Тимофею и Послание к Титу были известны как Пастырские Послания¹, но такое название не совсем правильно, так как они не являются руководством по пасторскому богословию, хотя оно удобно, потому что позволяет выделить их в определенную группу. Эти Послания подвергались большей критике, чем другие письма ап. Павла, и поэтому необходимо более подробно остановиться на вопросах их аутентичности. Прежде чем говорить о доводах, выдвигаемых против авторства Павла, надо вначале рассмотреть свидетельства ранней Церкви, для того чтобы показать, что критика аутентичности этих Посланий началась только в современный период.

I. АУТЕНТИЧНОСТЬ ПОСЛАНИЙ

A. Традиционный взгляд.

1. Внутренние свидетельства

Несмотря на современную тенденцию не придавать значения приветствию в каждом из трех Посланий, это удостоверение авторства Павла несомненно имеет значение. Противники авторства Павла должны сразу же признать эти Послания псевдонимичными, и многие ученые не видят в этом проблемы, так как считают, что такая практика была широко принята в то время и могла также существовать и в ранней Церкви. Тем не менее свидетельства такого рода неубедительны. Большинство из них - это примеры, сохранившиеся в других трудах и являющиеся просто литературным приемом. До нас дошло только два примера псевдонимичных писем, изданных от имени ап. Павла², кроме тех, которые, как предполагается, вошли в Новый Завет. Первым примером является Послание к Лаодикийцам, которое вызывает сильные сомнения, так как у нас нет ни одной его древнегреческой версии, и появилось оно в Западной церкви только в IV веке. Вторым примером является так называемое Третье Послание к Коринфянам, которое некоторое время имело хождение в Сирийской церкви и, по-видимому, даже считалось Священным Писанием. Оно вошло в Деяния Павла, аутентичность которых Тертуллиан считал весьма сомнительной (*De Baptismo*, 17 - "О крещении"). Данные примеры еще не подтверждают существование подобной раннехристианской практики, и пока не будет найдено более убедительных доказательств, сторонники авторства Павла могут по праву считать утверждения в начале каждого Послания важным свидетельством в пользу их аутентичности.

2. Внешние свидетельства

Последний довод приобретает значительный вес в свете внешнего удостоверения Посланий, которое в такой же мере является вескими как для этих, так и для других Посланий Павла, за исключением Первого Послания к Коринфянам и Послания к Римлянам. Некоторые примеры языкового сходства между этими Посланиями и Посланием Климента к Коринфянам являются сильным доказательством в пользу аутентичности первых. Но это свидетельство по-разному толковалось некоторыми учеными, которые относят происхождение Пастырских Посланий ко II веку, и поэтому их *hypothesis* (исходя из гипотезы) Первое Послание Климента должно было быть написано до Пастырских Посланий, автор которых использовал его (см.: Стритер /Streeter/³, Гаррисон /Harrison/⁴). Другие ученые не считают это сходство доказательством зависимости одного от другого (см.: Оксфордское общество исторического богословия /Oxford Society of Historical Theology/⁵). Нам известно, что Поликарп⁶, Иустин, Гераклион и другие знали и использовали эти Послания, а ко времени Иринея они определенно считались Посланиями

Павла⁷. Мураториев канон включает их в сборник Посланий Павла⁸, а Феофил считал их богодухновенными. Это довольно веские свидетельства в пользу их аутентичности, но существуют два других свидетельства, которые считаются более сильными и часто приводятся против признания этих Посланий в ранней Церкви⁹. Некоторые ученые пренебрегают внешними данными, но прежде чем их отвергать, надо объяснить их происхождение.

Первым свидетельством против признания аутентичности этих Посланий в ранней Церкви является канон Маркиона, который содержит только десять Посланий Павла. Подобное опущение часто объясняют тем, что Маркион их не знал и потому не включил их в свой канон. Но такая аргументация была бы более убедительной, если бы нам не было известно, что Маркион отвергал любую книгу, которая не поддерживала его взглядов¹⁰. Его отношение к Евангелиям достаточно показательно, так как он отбросил Евангелия от Матфея, от Марка и от Иоанна и искажил Евангелие от Луки только на том основании, что они не отвечали его идеям¹¹. Конечно же не вся Церковь отвергала его отношение к Евангелиям, но у нас нет оснований утверждать, что она разделяла его взгляды в случае Пастырских Посланий. Тертуллиан¹² ясно говорит, что Маркион не признал их. Во всяком случае мы не можем допускать, что канон Маркиона отражает ортодоксальное к ним отношение того времени¹³. Не трудно себе представить, что Маркиону не нравилось утверждение о том, что "закон добр" (1 Тим. 1.8), так как он вообще отвергал Ветхий Завет, как и выражение "отвращаясь негодного пустословия и прекословии лжеименного знания" (1 Тим. 6.20). Однако некоторые ученые не согласны с тем, что Маркион опустил эти Послания из-за этих моментов, так как если бы он знал Пастырские Послания, то мог легко исключить обличающие его учение отрывки, как он это сделал в Евангелии от Луки¹⁴. Но тогда непонятно, для чего были нужны Маркиону эти Послания в их искаженном виде, если бы он включил их в свой канон. Исходя из данных соображений, свидетельство Маркиона не позволяет отрицать существование этих Посланий и признание их в его время, оно не может иметь преимущества перед очень ранними удостоверениями их подлинности. Если предположить, что Маркион не знал их, то становится совершенно непонятным их быстрое и затем бесспорное признание как подлинных работ Павла¹⁵.

Другим доводом против раннего признания Пастырских Посланий является их отсутствие в папирусе Честера Бетти. Кодекс Посланий Павла (P46), который обычно датируется серединой III века, сохранился не весь. Так, не сохранилась последняя его часть, к которой естественно надо отнести Пастырские Послания, но многие ученые считают, что полный оригинальный кодекс не мог их содержать, так как, по их подсчетам, для оставшихся книг не хватило бы места. Но если допустить, что переписчик из-за нехватки места мог последнюю часть написать мелкими буквами или добавить листы как в начале, так и в конце кодекса, чтобы дополнить его другими Посланиями¹⁶, то мы не можем утверждать, что дошедшие до нас остатки этого манускрипта отражают структуру канона, которая существовала в Египте в III в.¹⁷ Именно тот факт, что все, что сохранилось, представляет собой несколько фрагментов, содержащих Евангелия и Деяния, большую часть Посланий Павла и частично Откровение Иоанна, как раз и говорит о предвзятости подобного способа аргументации. Сомнения тогда вызывают не только Пастырские Послания, но и другие книги Нового Завета, которых нет в манускриптах. Кроме того, свидетельство ранних отцов Церкви говорит о широком использовании этих Посланий еще до появления этих манускриптов.

Итак, внешние свидетельства несомненно говорят в пользу аутентичности¹⁸ Пастырских Посланий. Это значит, что противники их аутентичности должны привести веские доказательства против авторства Павла. А если учесть, что сомнения в его авторстве этих

Посланий появились только в XIX веке, то представляется странным: почему никто раньше не поднимал эту проблему?

Б. Доводы против авторства Павла

Они основываются на четырех основных проблемах: исторической, церковной, доктринальной и лингвистической.

1. Историческая проблема¹⁹

Во всех трех Посланиях имеются исторические ссылки на жизнь и деятельность

Павла и его сотрудников.

1) Тимофей был оставлен в Ефесе, чтобы созидать там церковь, а Павел отправился в Македонию (1 Тим. 1.3).

2) В то же время Тит был оставлен с этой же целью на Крите (Тит. 1.5), что естественно предполагает посещение Павлом Крита. Но такое толкование оспаривалось на том основании, что глагол *απολαλεῖν* /*apoleirein*/ ("оставлять") можно понимать в том смысле, что Павел оставил Тита на Крите, когда сам "оставил" Коринф²⁰. В своем письме к Титу он просит его провести с ним зиму в Никополе (обычно считается, что город с таким названием находится в Эпире).

3) Павел пишет, что Онисифор нашел его в Риме (2 Тим. 1.16-17), а это значит, что он писал это письмо, когда был в Риме. Он пишет, что теперь он узник (1.8, 16; ср. 4.16). Он просит Тимофея принести ему его фелонь, которую он оставил в Троаде, сообщает ему, что Ераст остается в Коринфе, а Трофим заболел и находится в Милите (4.13, 20) и несомненно, что все эти события произошли совсем недавно.

Все эти данные позволили ученым видеть связь между Пастырскими Посланиями и Деяниями. Мы рассмотрим четыре главных типа этой теории.

1. Можно согласиться с мнением, что персоналии Пастырских Посланий соответствуют персоналиям Деяний²¹. Так, Дж. А. Т. Робинсон²², сильно поддерживая эту точку зрения, относит написание Первого Послания к Тимофею к периоду между написанием Первого и Второго Посланий к Коринфянам, а Послание к Титу к последнему путешествию в Иерусалим. Считается, что Второе Послание к Тимофею было написано во время кесарийского заключения, описанного в Деяниях. Эта теория не нова, но первые попытки доказать ее обоснованность не получили широкого признания. Нельзя сказать, что и последние попытки в этом направлении были более успешными, но во всяком случае она поставила вопрос, которым нельзя пренебречь и который требует дальнейшего его изучения²³.

2. Можно также считать эти персоналии достоверными, но относящимися к периоду после событий, описанных в Деяниях, и тогда надо предположить второе римское заключение и период освобождения и миссионерских путешествий между двумя римскими заключениями. Многие ученые отвергают это предположение на том основании, что оно не находит подтверждения ни в Деяниях, ни в истории раннего христианства. Поэтому оно считается вынужденной попыткой всеми средствами доказать аутентичность Пастырских Посланий²⁴.

3. Можно впасть в другую крайность и считать, что все три Послания написаны каким-то писателем, который хотел заставить Церковь признать их автором Павла и поэтому выдумал эти исторические ссылки, чтобы создать впечатление правдоподобия, как это делали авторы других псевдоэпиграфических трудов, известных в истории раннего христианства (ср., например, Деяния Павла)²⁵. Такого рода критика пропагандировалась Тюбингенской школой Ф. Х. Баура и получила сильную поддержку Гольцмана²⁶, взгляды которого в целом разделяет Дибелиус²⁷. Несколько позже многие ученые считали, что эти персоналии были придуманы²⁸. Среди них надо особенно упомянуть Хенсона. Если раньше он разделял теорию фрагментов, то теперь он положил в основу своего второго комментария теорию вымысла²⁹. Сторонники этой теории вынуждены считать Пастырские Послания псевдонимичными. Однако другие противники авторства апостола Павла предпочитают четвертый тип этой теории.

4. Согласно этой теории, подлинные записки Павла были включены в эти письма, которые тем не менее в основном являются работой более позднего почитателя Павла. Он стал обладателем этих записок и таким образом хотел сохранить их для потомства. Отнюдь не порицая такую практику, мы должны быть глубоко благодарны ему за то, что он сохранил для нас эти бесценные записки Павла. Эта теория была развита в дальнейшем Гаррисоном³⁰, по мнению которого записки Павла существовали сначала в пяти отдельных фрагментах, которые, как он считает, соответствуют событиям, описанным в Деяниях. Он впоследствии сократил их число до трех, отнеся Послания к Колоссянам и к Филимону к ефесскому периоду³¹. Было предложено и несколько других подобных теорий, но так как они в значительной мере отличаются друг от друга, то очень трудно определить, что в этих Посланиях является подлинным, а что нет³².

Теория "фрагментов" или "подлинных записок" имеет преимущество перед теорией вымысла в том, *что* она не допускает возможность, что имитатор придумал эти исторические ссылки и описал их в столь точной для Павла манере³³. С другой же стороны, эта теория имеет преимущество перед традиционным взглядом также и в том, что она не разделяет возможности второго римского заключения и ограничивает жизнь и деятельность Павла периодом, описанным в Деяниях.

2. Церковная проблема³⁴

В Посланиях имеются ссылки на определенное церковное управление, которое считается чересчур развитым для времени Павла. Такого рода критика основывается на четырех основных соображениях.

Во-первых, считается, что Павла не интересовала организация Церкви. Из его ранних Посланий ясно следует, что единообразие в его церквях не было, а наоборот, он был против официальной организации. В Коринфской церкви акцент ставится исключительно на харизматическом служении и ни слова не говорится о церковных начальниках. Беглое упоминание в Фил. 1.1 о епископах и диаконах имеет очень общий смысл по сравнению с большим их значением в более поздний период³⁵. Поэтому считается, что Пастырские Послания относятся к более позднему периоду, когда каждая церковь имела своих епископов и все, что происходило в церкви, строго контролировалось.

Во-вторых, пресвитерам в Пастырских Посланиях вменяется задача³⁶ передавать предание³⁷. Но едва ли Павел мог одобрять такую систему, до того как само предание еще не было признано. Иными словами, функция этих пресвитеров еще не была настолько развита во времена Павла³⁸.

В-третьих, развитие ситуации в Пастырских Посланиях требовало какого-то времени, учитывая 1 Тим. 3.6, где запрещается назначать епископов из новообращенных. А это требует определенного времени и поэтому должно относиться к более позднему времени³⁹.

В-четвертых, положение самих Тимофея и Тита скорее соответствовало монархическому епископату начала II века. Они должны были назначать пресвитеров, и противники авторства Павла полагают, что эти епископы занимали верховное положение⁴⁰. Они должны были отправлять правосудие в церковных делах как единственные, имеющие на это право. Но некоторые ученые, кто отрицает авторство Павла, не считают убедительной подобную аргументацию".

Другой довод против авторства Павла основывается на ересях, обличаемых в Пастырских Посланиях. Считается, что они относятся ко времени, когда гностическая ересь, достигшая своего наивысшего развития во II веке, была уже значительно развита, что не соответствует временам ап. Павла. Истон называет ее "связной и могущественной ересью", которая угрожала существованию Церкви⁴². По сравнению с Колосской ересью она считается более организованной, и метод борьбы Павла с Колосской ересью, отличается от метода в Пастырских Посланиях. Если в других Посланиях он дает конструктивный христианский ответ этим заблуждениям, то здесь он только обличает их и просит Тимофея и Тита ничего не иметь с ними общего⁴³. В какой-то степени можно согласиться с мнением, что ересь в Пастырских Посланиях имеет некоторое сходство с гностицизмом II века. Так, обе они отличаются строгим аскетизмом, с одной стороны, и распутством - с другой стороны; обе отрицают воскресение Христа; у обеих умозрительный подход к Ветхому Завету. Гностический акцент на необходимости посредничества между Богом и человеком, основанном на дуалистической философии гностицизма, можно также найти и в Пастырских Посланиях, где утверждается посредничество только Христа. Из-за современной тенденции считать, что в своей начальной форме гностицизм зародился в I веке и мог иметь влияние во времена Павла⁴⁴, этим доводам, которые можно оспаривать на других основаниях, придается меньшее значение, чем им придавали противники авторства Павла. Однако по мнению других ученых, эти Послания выражают антимаркионовскую полемику, особенно в свете упоминания о "прекословиях лжеименного знания" в 1 Тим. 6.20, что совпадает в оригинале с названием книги Маркиона ("Antitheses" - в синод. "прекословия" - прим. перев.) и одновременной связи этого отрывка с гнозисом (т.е. "знанием")⁴⁵.

3. Доктринальная проблема⁴⁶

Реальной проблемой здесь является выяснение того, что принадлежит перу Павла, и что, как предполагается, не принадлежит ему. Многие ученые признают, что в этих Посланиях есть много характерных черт богословия Павла, но они часто рассматриваются просто как отражение фраз Павла, взятых из его аутентичных писем. Но основное возражение здесь вызывает отсутствие типично павлианских учений и наличие того, что можно было бы назвать более стереотипным подходом к христианским доктринам. Примерами первого являются великие доктрины Отцовства Бога, мистическое единение верующего со Христом и работа Святого Духа⁴⁷. Поскольку акцент на них в Пастырских Посланиях не столь сильный, как в ранних Посланиях Павла, считается, что Павел не мог написать эти три Послания. Концепции писателя о Боге представляется смутными и учение о Святом Духе не имеет для него большого значения⁴⁸. Даже там, где и встречаются павлианские темы, считается, что они вводятся не так, как это сделал бы Павел⁴⁹.

Большое значение придается повторению в Пастырских Посланиях таких слов как "вера", "залог" и "здоровое учение", которые предполагают признанное уже предание христианской доктрины⁵⁰. Оно получило традиционное выражение в форме "изречений о вере" (из которых в Пастырских Посланиях пять, а в других Посланиях Павла нет ни одного) и христианских гимнов, содержащих краткое изложение признанного учения (например, 1 Тим. 3.16; Тит. 2.11-14). Однако представляется, что апостол Павел с его исключительным творческим умом никогда не мог бы опуститься до такого стереотипного уровня. Все это, по мнению критиков авторства Павла, в большей степени отражает состояние Церкви конца I века, когда передача апостольского учения имела огромное значение.

4. Лингвистическая проблема⁵¹

Большое количество слов в Пастырских Посланиях, которые встречаются только в Новом Завете, как и большое количество слов, которые встречаются во всех Книгах Нового Завета, кроме Посланий Павла, явилось основным фактором, заставившим многих ученых отрицать аутентичность Пастырских Посланий⁵². Эти данные были собраны Гаррисоном, который на их основании приходит к выводу, что лингвистические особенности этих Посланий не имеют параллелей в других Посланиях Павла⁵³. Это же касается и стиля Посланий. Так, Гаррисон⁵⁴ собрал группу из 112 частиц, местоимений и предлогов, которые, по его мнению, определяют стиль всех Посланий Павла, кроме Пастырских. Путем статистических таблиц он показывает, что Пастырские Послания относятся к другой лингвистической серии, чем остальные Послания Павла⁵⁵, и поэтому считает, что они не были написаны Павлом.

На основании своего статистического анализа Гаррисон⁵⁶ утверждает, что язык Пастырских Посланий относится ко II веку. Он доказывает это путем сравнения словаря Пастырских Посланий со словарем отцов Церкви, апологетов и нехристианских писателей II века. Он показывает, что большинство непавловских слов в Пастырских Посланиях употреблялись обычно во II веке. Если его выводы верны, то это несомненно должно говорить против авторства Павла для Пастырских Посланий. Ниже мы покажем, что лингвистические аргументы такого рода были подвергнуты критике, но нет сомнения, что лингвистические особенности считались многими учеными реальным камнем преткновения для авторства Павла⁵⁷. Так, статистический подход к языку Пастырских Посланий стал широко использоваться в общем применении статистики в изучении языка.

Выводы всех этих возражений взятых вместе позволили многим ученым исключить возможность авторства Павла для этих Посланий. С другой стороны все эти возражения могут быть опровергнуты теорией, согласно которой павлинист II века написал Пастырские Послания с целью удовлетворения потребностей его времени, что объясняет его отражение церковной, доктринальной и лингвистической атмосферы того времени, тогда как введение подлинных записок Павла (если допустить их существование) и частое употребление фраз, заимствованных из других писем Павла, отражают атмосферу времени Павла и объясняет их признание христианской Церковью как подлинных Посланий Павла⁵⁸.

В. Доводы в пользу авторства Павла

Многие ученые признают доводы против авторства столь сильными, что считают любую попытку опровергнуть их просто желанием защитить существующий канон. Однако, несмотря на эти аргументы, немало ученых признают аутентичность Пастырских

Посланий⁵⁹. Если каждый из вышеприведенных доводов будет опровергнут на основании внутренних свидетельств самих Посланий, то их аутентичность может быть признана.

1. Историческая проблема

Мы уже говорили, что теории "вымысла" или "фрагментов" этих Посланий возникли в связи с тем, что многие ученые не признавали гипотезы второго римского заключения Павла, потому что в Деяниях ничего не говорится о возобновлении его деятельности. Иными словами этот аргумент, основанный на молчании, предполагает, что только то, что записано в Деяниях, может считаться достоверным. Но в Деяниях не записано много подробностей из жизни Павла, как например, перечень страданий Павла, которые четко описаны в 2 Кор. 11. Но можно ли согласиться с тем, что гипотеза второго заключения предполагает легенду, которая появилась только из-за необходимости найти историческую ситуацию для Пастырских Посланий, если они уже вошли в канон? Поскольку же у нас нет ранних внешних свидетельств об этом предании по поводу дальнейшей деятельности Павла, то едва ли такая точка зрения имеет твердую основу⁶⁰.

Теория освобождения Павла из темницы, которая основывается на упоминании Климента Римского о проповедовании апостола в западных окрестностях, отвергается на том основании, что "окрестность" здесь означает сам Рим⁶¹. Нельзя быть уверенным, что Климент имеет здесь в виду проповедование Павла в Испании⁶², но эта миссия в Испании никак не влияет на гипотезу освобождения. Павел мог легко изменить свои планы и вернуться на восток, вместо того, чтобы идти на запад, как он сначала намеревался сделать. Скучные патристические свидетельства о посещении Испании считаются не более чем выводом из замечаний о намерении Павла в Рим. 15.24, 28⁶³. Но исключает ли это дальнейшую деятельность Павла на востоке? Пока не будет найдено доказательство в пользу обратного, мы не можем быть уверены, что Павел не был освобожден из заключения, упомянутого в конце Деяний.

Можем ли мы считать возможное вероятным? Чтобы ответить на этот вопрос надо выяснить причины, по которым апостол был отправлен в Рим как узник. Согласно Деян. 26.32 Агриппа считал возможным освободить Павла, если бы Павел не потребовал суда от кесаря, и ничего не указывает на то, что проконсул Фест не был согласен с таким решением. Наоборот, согласно Деян. 25.20. Фест не знал, как поступить с Павлом, потому что не видел обоснованности религиозных обвинений, выдвинутых против Павла. В своем докладе императору, он не мог написать ничего предосудительного против Павла, и если позже не было выдвинуто других обвинений против него, то вполне возможно, что римский суд освободил бы его. Но мы уже говорили, что, когда Павел писал филиппийцам, он по крайней мере надеялся на скорое освобождение, и если Послание к Филиппийцам было послано из Рима, то этот факт был бы сильным доводом в пользу теории освобождения⁶⁴. Если же конечно Послание к Филиппийцам датировалось более ранним временем, то эта теория теряет свою вескость. Кроме того, нельзя не учитывать странную внезапность окончания Деяний. Если Деяния не были написаны до окончания заключения, как это говорится в конце, то трудно поверить, что автор закончил свое повествование, ничего не сказав о мученической смерти Павла, если она произошла в конце его заключения⁶⁵. Окончание Деяния скорее говорит в пользу, а не против теории, согласно которой деятельность Павла еще не была закончена.

Если же признать теорию второго римского заключения, то можно предположить дальнейший ход событий, связанных с Павлом. К сожалению, скудность данных позволяет сделать только весьма гипотетическое предположение. В Пастырских Посланиях говорится, что Павел снова посетил Асию (Троаду, 2 Тим. 4.13, и Милит, 2

Тим. 4.20), хотя необязательно думать, что он посетил Ефес, как предполагает 1 Тим. 1.3. Однако он просит Тимофея остаться там, когда сам он отправился в Македонию. Возможно, что он посетил Крит, где оставил Тита, но это только догадка. В основном же он трудился в Македонии и Греции.

Из Тюремных Посланий мы можем заключить, что Павел посетил Ликийскую равнину, и несомненно по той же причине, по которой просил Тимофея остаться в Ефесе, а также и потому, что обещал, Филиппы. Если правильны внешние данные⁶⁶, которые предполагают, что Павел принял мученическую смерть в Риме при Нероне, то он мог быть снова арестован в западных областях Македонии или Никополе, который упоминается в Тит. 3.12 и отправлен в Рим.

2. Церковная проблема

В этих Посланиях упоминаются епископы, пресвитеры, диаконы и вдовы и подробно описываются условия для каждого вида служения. Большинство из этих условий носят скорее нравственный характер. Что же касается условий для поставления на эти должности, то есть все основания считать, что Павел сам рукополагал пресвитеров (Деян. 14.23) и что по своему возвращению из первого путешествия он и Варнава назначали пресвитеров в каждой церкви (т.е. в Южной Галатии).

Единственной возможностью преодолеть эти трудности представляется мнение о том, что эти ссылки в Деяниях являются анахронизмами⁶⁷, но такой метод едва ли приемлем. Тот факт, что Павел назначал пресвитеров с самого начала своей миссионерской деятельности, является сильным свидетельством его желания создать рукоположенное церковное управление. Относительное отсутствие указаний на систему пресвитеров в других Посланиях Павла вызывает удивление, но церковь в Филиппах с ее епископами и диаконами подтверждает возможность существования системы рукоположения пресвитеров, предполагаемой в Деяниях. Кроме того, утверждение о том, что Павел послал за пресвитерами Ефесской церкви, когда проходил через Милит (Деян. 20.17), является косвенным указанием на то, что он утверждал их назначение, если не сам их назначал⁶⁸. В Послании к Ефессянам, которое, как мы видели, было по всей вероятности послано церквам в Ефесе и Ликийской равнине, Павел говорит о "пастырях и учителях" в церкви, и они очевидно соответствуют сану пресвитера, функции которого были как пастырские, так и дидактические.

Поэтому неверно будет говорить, что Павла не интересовала организация церкви, хотя он и не настаивает на ее единообразии. Если же есть основания считать, что во время своей миссионерской деятельности Павел основал церковь, то как можно думать, что в конце своей жизни, зная, что он должен передать свою работу молодым людям, его совершенно не интересовало, как его преемники должны выполнять свою задачу. Обладая огромным опытом миссионерской работы, Павел лучше всех мог определить условия для рукоположения и дать общие наставления относительно церковного порядка. Он был бы самым недалеким из всех людей, если бы не сделал этого.

Утверждение, что система пресвитеров не могла существовать во времена Павла, основывается на двух неправильных концепциях. Первая предполагает, что основной функцией пресвитеров было передавать предание, и до некоторой степени это могло быть верно на более поздних стадиях развития Церкви. Но это не исключает возможности того, что сам Павел видел необходимость в такой авторитарной передаче. Крайне важно, чтобы учение Церкви передавалось в руки способных людей, и поэтому пресвитеры были самыми подходящими для этого. Только так можно было сохранить учение, и никак

нельзя поверить, чтобы апостол Павел под руководством Святого Духа не думал бы о будущем Церкви. Вторая неправильная концепция основывается на предположении, что в конце своей жизни Павел не думал о передаче всего учения. Так как он сам получил предание от первых апостолов, совершенно немыслимо, чтобы он не видел необходимости в какой-то форме признанного учения. Он должен был понимать, что ни одна поместная церковь не сохранится без какой-то формы передачи предания. Пастырские Послания свидетельствуют в пользу того, что эта проблема заботила апостола⁶⁹.

Но предполагает ли ситуация, описанная в Пастырских Посланиях, давно установленную церковь, что конечно еще было невозможно во времена Павла? Нельзя забывать, что церковь в Ефесе была основана за девять или десять лет до того, как Павел пишет Тимофею, и совет не рукополагать из новообращенных, конечно имел большое значение в такой церкви. В ранних общинах выбор пресвитеров на первых стадиях должен был быть строго ограничен, но в такой большой церкви, как Ефесская, в которой Павел трудился три года, практически важно было не рукополагать из новообращенных. Здесь необходимо заметить, что это особое требование ограничивается только Ефесом. Ситуация на Крите, где церковь несомненно была основана недавно, представляется совершенно иной, и поэтому Павел ничего не говорит о новообращенных. Это само по себе является косвенным подтверждением исторической достоверности Послания, которое не могло быть написано павлинистом в начале II века. Очевидно, когда Павел и Варнава поставляли пресвитеров в Галатийских церквях во время своего первого миссионерского путешествия, они должны были поставлять из "новообращенных" в смысле недавно обратившихся, так как иного выбора у них не было. То же самое касается и первых пресвитеров в Ефесе, но продолжать такую практику было бы нецелесообразно, как об этом говорит Павел в своем письме к Тимофею. Поэтому мы не можем согласиться с тем, что историческая ситуация Церкви в Пастырских Посланиях должна относиться к более позднему периоду, т.е. после смерти Павла.

Нельзя согласиться и с той точкой зрения, что Тимофей и Тит были епископами типа Игнатия и его времени⁷⁰. Они несомненно обладали большей властью, чем пресвитеры, которых они должны были поставлять, и общие функции, которые они были призваны выполнять, осуществлялись епископами типа Игнатия, но это не значит, что эти функции относились к более позднему периоду. Все эти факты говорят о том, что Тимофей и Тит являлись посланниками апостола⁷¹. Нет свидетельств в пользу того, что Тимофей был назначен митрополитом Ефесской общины, а Тит - Критской. Они выполняли ту же функцию, что и раньше в Македонии и Ахай. Они должны были действовать главным образом как полномочные представители апостола язычников.

С этой точкой зрения нельзя согласиться и по другим причинам. Наставления относительно пресвитеров в Первом Послании к Тимофею и в Послании к Титу были бы странными, если бы во время написания этих Посланий уже существовали монархические епископы. Ничего не предполагает, что в каждой церкви назначался только один епископ. В Тит. 1.5 и далее слово "епископ" употребляется наряду со словом "пресвитер", а так как пресвитеры должны были назначаться в каждом городе, то не может быть и речи о монархическом управлении Церкви. Более того, ничего не предполагает преемственности сана епископа, как можно было бы ожидать, если бы эти Послания были написаны во втором веке.

Единственный вывод, который можно сделать из всего сказанного выше, это то, что церковные проблемы Пастырских Посланий не выходят за рамки времен ап. Павла⁷². Но

можно ли это же сказать и об ересь, упомянутых в них? Чтобы ответить на этот вопрос, надо сначала рассмотреть данные, которые предоставляют нам сами Послания.

1. Главной характеристикой учения является не столько его ложность, сколько его неприемлемость. Павел говорит о "баснях и бесконечных родословиях" (1 Тим. 1.3-7), о "пустых спорах и словопрениях" (1 Тим. 6.3-5), "негодном пустословии и прекословии" (1 Тим. 6.20). Очевидно, главной хитростью этих учителей было просто пустословие, которое Павел даже не считает нужным опровергать⁷³.

2. Учение это имело много еврейских характеристик, как это можно видеть из 1 Тим. 1.7; Тит. 1.10, 14; 3.9. Критские басни особо описываются как "иудейские", и можно думать, что в Ефесе они были такого же типа. Не утихали также споры о законе, хотя не ясно, какую они приняли форму. Особый интерес к родословиям так же показателен, учитывая, что евреи того времени уделяли особое внимание родословиям Пятикнижия.

3. Аскетические тенденции, которые Павел связывает с "учениями бесовскими" (1 Тим. 4.1-5), существовали в двух формах: безбрачии и воздержании от пищи. Так как в этом отрывке употреблено будущее время, то возможно, что такие тенденции еще не развились в этих церквях, но воздержание от пищи несомненно уже существовало в Колоссах. Так же возможно, что и противоположная тенденция к распутству, могла угрожать церкви, так как Павел просит Тимофея не участвовать в грехах других людей и хранить себя чистым (1 Тим. 5.22).

4. Единственной доктринальной ошибкой, о которой Павел прямо говорит в этих Посланиях, является отрицание надежды на воскресение. Два человека, Именей и Филит, отступили от истины, считая, что воскресение уже прошло, а это значит, что они фактически вообще отрицали христианское учение о воскресении (2 Тим. 2.17 и далее). В 1 Тим. 1.20 говорится, что человек по имени Именей и какой-то Александр "потерпели кораблекрушение в вере", но никаких подробностей об этом событии не дается. По крайней мере возможно, что это тот же Именей, что и в 2 Тим. 2.17, но утверждать этого мы не можем.

Едва ли можно считать, что эти данные указывают на "понятную и убедительную ересь", скорее наоборот. Распри и споры отнюдь не являются признаками понимания, как и пустословие. Тот факт, что апостол затрагивает только один важный доктринальный вопрос, и даже то, что подход лжеучителей к нему называет просто "негодным пустословием", не позволяет нам считать, что он относится к нему очень серьезно. Он главным образом хотел только, чтобы Тимофей и Тит не тратили на них своего времени. Поэтому он не считает нужным вступать с ними в спор, как он это делал в Колоссах⁷⁴, где лжеучение уже пустило свои корни. Другой причиной, почему Павел обличает здесь вместо того, чтобы опровергать, является то, что он пишет людям, которые уже достаточно были сведущи в христианском учении и могли сами защитить себя, там, где это было необходимо. В Послании же к Колоссянам он предостерегает тех членов церкви, которые могли поддаваться соблазну аргументов лжеучителя или лжеучителей и среди которых не было никого, кто мог бы дать христианский ответ на эти аргументы.

Некоторые ученые полагают, что автор Пастырских Посланий борется с развитым гностицизмом⁷⁵. Однако, если согласиться с гипотезой, что павлинист II века пишет от имени Павла, то из этого должно следовать, что здесь есть какая-то связь с гностицизмом. Не будет преувеличением сказать, что предположение о связи Пастырских Посланий с гностицизмом II века никогда бы не возникло, если бы не появилась необходимость объяснить мотивы написания этих Посланий, когда авторство Павла было отвергнуто.

3. Доктринальная проблема

Большое значение, которое придается доктринальным различиям между этими Посланиями и другими Посланиями Павла, требует детального рассмотрения этой проблемы⁷⁶. Во-первых, отсутствие великих павлианских тем требует ответа на следующие вопросы. Мог ли апостол Павел написать подобные три письма, не коснувшись своего учения об Отцовстве Бога или мистического единения верующего со Христом? Многие ученые не допускают этого. Но достаточно ли определенно выражена концепция Бога в Пастырских Посланиях? Величественное описание Бога в 1 Тим. 1.17 и 6.15-16, где он называется Царем веков, Царем царствующих, Господом господствующих, Единым премудрым, невидимым, бессмертным, содержит в себе как еврейские, так и эллинистические термины, которые создают впечатление величия, предполагающее недоступность. Но неправильно будет утверждать, что этот смысл величия и могущества Бога исчерпывает концепцию писателя. Если звание "Отец" встречается только в первом приветствии, то уверенность писателя в отеческом милосердии Бога и его человеколюбию повторяется несколько раз. Он называется Спасителем, а это звание применяется в других местах у Павла только ко Христу, указывая на Его искупительную работу (1 Тим. 1.1, 2.3, 4.10; Тит. 1.3, 2.10, 3.4). Он хочет, чтобы все люди спаслись и познали истину (1 Тим. 2.4), и поэтому явилась благодать Божия (Тит. 2.11 и далее). Его благодать и человеколюбие описываются в Тит. 3.4, Его провиденциальная забота - в 1 Тим. 6.17. Его ниспослание даров на своих служителей в 2 Тим. 1.6-7, Его дарование богодухновенного откровения - в 2 Тим. 3.16, и Его благословение Павла на проповедование Благой Вести (1 Тим. 1.1, 2 Тим. 1.1, Тит. 1.1). Все это не является признаками неопределенности, а как раз наоборот.

Утверждение, что характерное учение Павла о мистическом единении со Христом и особенно его часто употребляемая фраза "во Христе" отсутствует в Пастырских Посланиях, по крайней мере в обычном павловском смысле, совсем не имеет основания. Эта фраза употреблена 9 раз в Пастырских Посланиях, хотя в этих случаях она применяется для определения качеств, тогда как обычно Павел применяет ее к людям. Но это различие слишком уж слабое, потому что качества "во Христе" непонятны без людей, которые ими обладают, пребывая "во Христе"⁷⁷. Более того, эта фраза используется в ранних Посланиях Павла точно в том же смысле, что и Пастырских Посланиях. О жизни во Христе Иисусе (как в 2 Тим. 1.1; 3.12) говорится и в стихах Рим. 6.11, 8.2.

Отсутствие многих ссылок на Святого Духа не может быть доказательством отсутствия интереса писателя к Его работе, потому что в противном случае в этом можно было бы обвинить и писателя Послания к Колоссянам и Второго Послания к Фессалоникийцам (где Святой Дух упоминается только один раз). В Пастырских Посланиях Он упоминается 3 раза (1 Тим. 4.1; 2 Тим. 1.14; Тит. 3.5).

Не большее значение имеет и употребление таких павловских слов, как "оправданный" и "благодать" в разном их значении. В Тит. 3.7 конечно не дается изложение учения, как в Послании к Римлянам, однако в этом утверждении нет ничего, чтобы противоречило бы предыдущему изложению этого учения Павла⁷⁸.

Большее значение имеет утверждение, что писатель Пастырских Посланий живет в веке, когда учение уже приобрело определенную форму, когда динамическая концепция Павла о "вере" стала признанным "вероисповеданием", представляющей собой все полученное учение в целом⁷⁹. Если это связать с другими терминами, такими как "здоровое учение" и "залог", то может показаться, что апостольский век уже перешел в век, когда сохранение учения стало исключительно важным и когда христианство уже признало все официальное учение в целом. Однако Фил. 1.27, Кол. 2.7 и Ефес. 4.5 являются

достаточным доказательством того, что Павел говорил о "вере" в том же смысле, в котором о ней говорится в Пастырских Посланиях⁸⁰. То, что в этих Посланиях много внимания уделяется "здравому" учению, тогда как в других Писаниях Павла этот термин отсутствует, отнюдь не говорит против авторства Павла этих Посланий. Такого рода метафора могла прийти на ум человеку, который видел губительное влияние пустословия лжеучителей, которое "как рак, будет распространяться" (2 Тим. 2.17).

Употребление пяти "изречений о вере" и христианского гимна в 1 Тим. 3.16 требует объяснения. Можно ли эти цитаты считать более поздними формами, развившимися в целях катехизации? Едва ли можно сомневаться в том, что потребность в сформулированных утверждениях учения стала очевидной в Церкви в самый равный период ее развития. Нет никаких оснований отрицать, что употребление таких утверждений в столь легко запоминаемой форме использовалось в апостольский век, но реальная проблема возникает в связи с тем, что мог ли ал. Павел их цитировать. Это менее проблематично, так как уже всеми признано, что по всей вероятности Павел несомненно цитировал признанные доктринальные утверждения в своих других Посланиях (например, Рим. 1.2-4; Фил. 2.5 и далее; Кол. 1.15 и далее). В Ефес. 5.14 он, по-видимому, цитирует гимн, и не исключено, что то же самое он делает и в 1 Тим. 3.16".

4. Лингвистические проблемы

Для большинства ученых именно эти проблемы перевесили чашу весов в сторону отрицания авторства Павла для Пастырских Посланий. Для правильной оценки этого довода, его надо изучить на фоне не только собственного использования Павлом слов, но и на фоне литературной атмосферы его времени. Много единичных слов, конечно, требуют объяснения, но их надо рассматривать в контексте всего количества слов, употребленных Павлом во всех Посланиях. Прежние исследования в этом направлении, и особенно Гаррисона и его последователей, основывались на предположении, что в остальных Посланиях Павла их язык мало чем отличается⁸². Но доказать это не представляется возможным⁸³.

Некоторые ученые пытались опровергнуть павловский язык Пастырских Посланий путем статистического анализа слов. Но несмотря на успех, достигнутый в этом направлении, большинство ученых, применявших этот метод, считает текст Посланий слишком коротким, чтобы его можно было использовать в качестве предмета исследования.

Основной слабостью всех попыток определить стиль путем статистического анализа является то, что они не могут в полной мере увидеть разницы между темами, обстоятельствами или обращениями, которые могут объяснить введение новых слов⁸⁴. Хотя теперь меньше, чем раньше, полагаются на количество единичных слов, их наличие в Пастырских Посланиях все еще оказывает влияние на многих ученых, склоняя их к отрицанию авторства Павла.

Утверждение Гаррисона, что автор Пастырских Посланий говорит на языке II века, основанное главным образом на его исследовании употребления единичных слов в тот период, неприемлемо по следующим причинам: (1) Почти все эти слова употреблялись в греческой литературе середины I в.⁸⁵ (2) Почти половина из них встречается в Септуагинте, которую Павел несомненно хорошо знал⁸⁶. (3) Многие единичные слова, которые встречаются у отцов церкви и апологетов, употреблены в этих писаниях только один раз и не могут считаться доказательством их широкого употребления в то время⁸⁷. (4) Ссылка на писателей II века, включая и светских писателей, как на литературный источник Пастырских Посланий, не имеет оснований, если не доказать, что эти слова

употреблялись в I веке, чего сделать невозможно⁸⁸. Единичные слова фактически не дают основания утверждать, что автор говорит на языке второго века, как и на языке первого века.

Значительное количество слов в Пастырских Посланиях, которые не встречаются в других Посланиях Павла, но имеются в остальных Книгах Нового Завета, не являются доказательством того, что язык Пастырских Посланий относится ко времени после Павла. Скорее это говорит в пользу обратного, а именно, что язык их типичен для его времени⁸⁹. Отсутствие в них характерных для Павла слов или групп слов нельзя считать доводом против авторства Павла, если не объяснить, почему он употребил их. В противном случае достаточно будет сказать, что у него не было для этого повода, учитывая, что его два сотрудника хорошо уже их знали. Те слова, которые Павел употребляет, но которые отсутствуют в Пастырских Посланиях, могут на первый взгляд показаться доводом против его авторства, но учитывая, что он обычно сам менял метод выражения своих мыслей, им нельзя придавать значения⁹⁰.

Но многие писатели, которые готовы признать возможность изменения словаря в Писаниях Павла, не признают такой возможности относительно его стиля. Большое количество частиц, местоимений и предлогов, которые можно найти в других его Посланиях, но которых нет в Пастырских⁹¹, может на первый взгляд быть доводом против авторства Павла для последних. Но это только на первый взгляд, так как и в Послании к Колоссянам, и во Втором Послании к Фессалоникийцам их тоже очень мало (менее 20), а в других Посланиях Павла их количество обнаруживает значительное разнообразие⁹². Тот аргумент, что отцы Церкви так же обходятся без некоторых из них (всего 21), еще не опровергает авторства Павла, так как в Тюремных Посланиях их еще меньше. Кроме того, если учесть количество частиц, местоимений и предлогов в Пастырских Посланиях, то можно сказать, что их не меньше, чем в других Посланиях Павла. Сравнение типов слов в Пастырских Посланиях с общим словарем Павла показывает, что различие между ними не столь уж велико, как это обычно считается.

Большинство попыток последнего времени ограничить изучение стиля статистическим анализом оказались безуспешными. Утверждение, что не необычные слова, а частота употребления обычных слов, говорит о разных авторах, весьма неубедительно. Едва ли такой тонкий предмет, как индивидуальный стиль автора, можно свести к математической формуле. Пока статистический анализ стиля не будет усовершенствован, такой метод определения авторства неприемлем.

Г. Доводы против альтернативных теорий

Одно дело - оспаривать признанную точку зрения, и совсем другое дело - предлагать альтернативное решение, лишенное тех недостатков, которые делают уязвимой признанную точку зрения. Задача приверженцев авторства Павла еще не кончается ответами на поднятые критикой возражения, однако здесь было бы достаточно в поддержку принятой точки зрения выявить слабости альтернативных теорий. Здесь сначала будет рассматриваться теория "подлинных записок", а затем - разнообразные теории подделки.

1. Проблемы соединения

1. Первое возражение вызывает метод введения фрагментов так называемого "павлиниста". Почему он помещает большинство материала во Второе Послание к Тимофею, короткую записку в Первое Послание к Титу и никакого подлинного материала

в Первое Послание к Тимофею? Так как по подсчету Гаррисона было написано три записки, не естественно ли было бы поместить по одной в каждое Послание? Но это, конечно же, зависит от порядка, в котором появились Пастырские Послания, а мнения ученых здесь расходятся. Так, обычно считается, что Второе Послание к Тимофею с его большим павловским материалом появилось первым и немедленная реакция на него заставила автора написать два других (по мнению Истона⁹³). Но разве могло возникнуть сомнение в его подлинности уже к тому времени, когда появилось Первое Послание к Тимофею с его менее выраженным удостоверением подлинности авторства Павла? Не более убедительным является предположение, что первым появилось Первое Послание, потому что тогда это означало бы, что составитель приберег подлинны записки на конец Послания либо получил их после того, как подготовил его. Но ни одно из этих предположений не кажется вероятным⁹⁴.

2. Второе возражение вызывает причина, по которой составитель таким странным образом ввел две подлинны записки во Второе Послание. По теории Гаррисона первая подлинная записка была разделена на три части, каждая из которых представляет собой: основную часть (4.9-15), постскриптум (4.20-21a)⁹⁵ и благословение (4.226). Вторая распределена по пяти отдельным абзацам (1.16-18; 3.10-11; 4.1-2a; 4.56-8; 4.16-19) с отдельным постскриптумом и благословением (4:21б-22а). Наряду с этим разбросанным материалом в Послание вошли четыре раздела, написанные самим редактором. Но является ли такое странное переплетение материала психологически возможным?⁹⁶ Вся эта теория была бы более убедительной, если бы составитель ввел во Второе Послание подлинны записки, не разделяя их на части, как он, по этой теории, сделал в Послании к Титу, добавив в конце своего собственного материала подлинную записку. Но его метод во Втором Послании столь запутан, что едва ли вызывает доверие. Так, мать и бабушка Тимофея называются по имени (непонятно зачем это делается, если письмо не обращено на самом деле к Тимофею). Асийцы упоминаются вообще, а Фигелл и Ермоген особо, как и лжеучителя Именей и Филит. Так как этих имен нет в "подлинных" разделах, то они должны были быть придуманы павлинистом, чтобы создать впечатление правдоподобности, но для чего это надо было делать, если подлинны записки Павла не вызывали сомнения? И почему мы должны быть уверены, что сам составитель также не составил и "подлинных" записок, если он был склонен к этому.

3. Это вызывает другую проблему. Как могли сохраниться подлинны записки в том виде, в котором предполагает эта теория? Есть только две альтернативы. Либо они полностью сохранились каждая в отдельности, либо нет. Если признать первое, то проблема их разрозненного введения в одно и то же Послание становится еще более непонятной, если же согласиться со вторым, то процесс их сохранения вызывает огромное сомнение, потому что они не представляют собой единого целого, чтобы кто-нибудь пожелал их в таком виде хранить. И также неубедительно предположение, что преданный ученик разбивал эти разрозненные записки великого апостола, желая сохранить их для потомства, и решил включить их в свой материал и затем приписал все Послания Павлу, чтобы сохранить эти бесценны фрагменты⁹⁷.

Но может ли теория "вымысла" более убедительно объяснить метод составления автора? В прошлом этому вопросу почти не уделялось внимания, в последнее время защитники этой гипотезы пришли к выводу, что все эти три Послания составляли сначала одно целое. Но это не объясняет процесса составления, а только констатирует факт существования трех Посланий. Однако почему не было достаточно одного Послания? Конечно же, одно Послание вызвало бы меньше сомнений в его подлинности. Если, как некоторые считают, все три Послания были признаны подлинными, т.е. если какой-то преданный павлинист написал их с целью показать отношение Павла к существовавшим проблемам, то разве

церкви отнеслись бы к ним с таким же доверием, как если бы это было одно Послание? В лучшем случае мы можем только строить догадки, но защитники этой теории не могут привести примера существования такого рода псевдонимичной литературы в ранний период, а отсутствие таких данных не позволяет им утверждать, что неизвестный павлинист написал эти Послания в полном соответствии с литературными методами его времени. Если эти Послания были придуманы каким-то благочестивым павлинистом, то они представляют собой, как одна группа, уникальное явление в христианской литературе⁹⁸.

2. Исторические проблемы

1. Первая проблема касается взаимосвязи между подлинными записками и Деяниями. Одним из преимуществ теории фрагментов считается то, что она позволяет распределить разные части записок соответственно разным историческим ситуациям в структуре Деяний. Так, по схеме Гаррисона, одна записка во Втором Послании к Тимофею относится ко времени третьего миссионерского путешествия, а вторая - к последним неделям жизни Павла". На первый взгляд такое решение может показаться убедительным, если вообще допустить существование записок, но при более близком рассмотрении возникают проблемы относительно первой записки во Втором Послании к Тимофею и записки в Послании к Титу, которые по этой схеме были посланы из Никополя в период после ухода Павла из Ефеса и до его написания Второго Послания к Коринфянам. Но с этим трудно согласиться по следующим причинам. Во-первых, это означает, что Павел провел зиму в Никополе (Тит. 3.12), тогда как в Деян. 20.1-6 говорится, что он провел зимние месяцы в Греции после пребывания некоторого времени в Македонии¹⁰⁰, "преподав (там) верующим обильные наставления". Во-вторых, едва ли в столь короткий промежуток времени Тит мог совершить столько путешествий, потому что он был вызван в Никополь (Тит. 3.12), послан в Далматик (2 Тим. 4.10) и возвратился в Коринф со Вторым Посланием к Коринфянам или до него, так как все это должно было произойти между началом зимы и прибытием Павла в Коринф (согласно Деян. 20.3; произошло это в начале зимы). В-третьих, что касается путешествия Тимофея, то наоборот: хотя 2 Тим. 4.21а было, исходя из этой гипотезы, написано после записки к Титу, Тимофей должен был прийти к Павлу до зимы, но после того, как Тит уже направился в Далматию, чего он очевидно не сделал до начала зимы. В-четвертых, то же самое можно сказать и о Тихике, потому что по схеме Гаррисона Послание к Колоссянам (которое Тихик должен был принести, когда Павел был в темнице в конце своего ефесского заключения) было написано до Тит. 3.12 и 2 Тим. 4.12. В таком случае Тихик должен был посетить церкви в Ликийской долине, чтобы выполнить поручение, возложенное на него Павлом, поспешить назад в Никополь или его окрестности, оттуда пойти куда-то, очевидно в Коринф, чтобы сменить Тита, прежде чем Тит мог прийти к Павлу (хотя причина для этого не совсем ясна: Тит. 3.12), и затем отправиться в Ефес до того, как Павел вызвал Тимофея (2 Тим. 4.12), и все это должно было произойти летом и в начале осени. Приведенные данные достаточно убедительно показывают, что по крайней мере в своей настоящей форме теория Гаррисона имеет много исторических противоречий. Эти проблемы были бы значительно слабее, если согласиться с гипотезой Дункана¹⁰¹ о том, что между Первым и Вторым Посланием к Коринфянам прошло две зимы, т.е. около 18 месяцев, но так как такая интерпретация данных представляется неудачной, она не может подкрепить теорию фрагментов. Вместе с тем данное предложение в большей мере согласуется с теорией фрагментов¹⁰².

2. Возникает проблема также и в связи с лжеучителями. Критика как теории вымысла, так и фрагментов, делает почти невозможной связь между ссылками на лжеучение I века и гностицизм II века. Если автор дает совет, имея в виду свое собственное время, который,

как он считает, дал бы Павел, то почему он не говорит об огромной опасности, которую таит в себе развитый гностицизм? Неопределенность этих ссылок в Пастырских Посланиях говорит против датировки их II веком и заставляет нас думать, что автор имел ввиду не более чем заражающийся гностицизм, что говорит в пользу датировки этих Посланий временем до II века. Но в любом случае, если цель автора состояла в том, чтобы показать отношение Павла к ситуации своего времени, то почему он только обличает ересь, а не отвергает ее, если он уже знал Послание к Колоссянам? Можно предположить, что этот павлинист просто не знал, как отворотить опасность этой ереси, но более правильным будет думать, что он мог бы сделать больше, чем только назвать их "непотребным пустословием" и "глупыми состязаниями", и посоветовать своим читателям их избегать. То, что Павел мог так говорить своим верным сотрудникам, понять можно, но трудно поверить, чтобы павлинист мог так говорить, желая показать отношение "Павла" к его церквям, которым угрожал гностицизм.

3. Доктринальные проблемы

Предположение, что писатель так хорошо знал Послания Павла, что воспроизвел многие фразы Павла, не объясняет столь сильно выраженный в этих Посланиях дух павлинизма, как и отсутствие главных тем Павла. Здесь надо ответить на вопрос, хотел ли имитатор воспроизвести как можно шире основные доктринальные характеристики апостола? Ответ на этот вопрос естественно будет зависеть от общепризнанной точки зрения на аутентичность Посланий и не лишен субъективности. Если предположить, что автор был имитатором Павла, то естественно будет считать, что он либо не понимал его, либо не настолько хорошо знал его Послания, чтобы отразить великие учения апостола. Однако защитники теорий имитатора должны признать одно из двух: либо имитатор сознательно хотел показать отношение Павла к сложившейся ситуации, либо нет. Если он этого хотел, то конечно он должен был хорошо знать бытовавшие Послания Павла и сделать больше, чем только выразить свое восхищение личностью и учением апостола. Хотя здесь можно возразить, что имитации всегда создают впечатление зависимости от оригинала и что богословие Пастырских Посланий слабее, чем в ранних Посланиях Павла, но непреложным остается факт, что скорее всего, когда Павел писал своим близким сотрудникам, он мог сам опустить учения, которые были исчерпывающе изложены в его прежних письмах, чем то, что его верный почитатель опустил их, имитируя именно эти письма ради пользы тех, кто, как предполагается, пренебрег ими¹⁰³.

Не менее важным является и то, что если павлинист жил в век отцов церкви, то он должен был быть выдающийся среди них фигурой, потому что превосходство Пастырских Посланий над писаниями этих отцов почти всеми широко признается. Фактически нигде мы не находим такой преданности павловским идеям, и трудно с одной стороны представить себе такого человека, а с другой стороны понять, как ему удалось убедить своих современников почти сразу же признать свои послания священными. Конечно можно допустить, что такой человек жил в тот период и остался незамеченным в христианской истории, однако едва ли с подобной теорией можно согласиться.

4. Лингвистические проблемы

В Пастырских Посланиях есть несколько отрывков, где фразеология Павла почти полностью отсутствует. Теория фрагментов обычно объясняет этот факт тем, что здесь составитель просто вставляет собственный материал, отражая свой собственный фон, но тогда это значит, что он часто упускает из виду) цель, ради которой пишет¹⁰⁴. Это можно было бы допустить, если бы он не так сильно старался копировать стиль апостола и если бы он не способен был заметить несоответствие между своим стилем и стилем подлинных

фрагментов. Но фразеология Павла очень странно распределена в собственных разделах компилятора. Так, Гаррисон¹⁰⁵ сам указывает, что в 2 Тим. 1.1-15 мы имеем почти точные слова самого Павла, и только их распределение и несколько чуждый их оттенок выдает руку павлиниста, тогда как в 2 Тим. 2.15-3.6; 1 Тим. 5.1-19; 6.7-21; Тит. 1.13-2.15 собственных слов Павла крайне мало. Вопрос здесь в том, будет ли более правильным считать, что сам Павел написал письма с такими лингвистическими отклонениями, чем утверждать, что неизвестный писатель старается его имитировать. Последняя альтернатива может на первый взгляд показаться более правдоподобной, потому что стиль неизвестного автора не может быть сличен с его другими посланиями, но с этим можно согласиться только в том случае, если показать, что, во-первых, Павел не мог изменить свой стиль, и, во-вторых, что скорее имитатор мог это сделать. Но ни одно, ни другое еще не доказано. Конечно, приверженец теории имитации может утверждать, что имитатор делает так, как ему хочется, но отдельные случаи не могут быть основанием для утверждения общих методов имитации, как это показывает сравнение между сомнительным Третьим Посланием к Коринфянам и сомнительным Посланием к Лаодикийцам.

Эти же проблемы, которые вызывают теории фрагментов, также относятся и к теориям вымысла, которые предполагают преднамеренную имитацию Павла, хотя сторонники последних и не настаивают на различиях между предполагаемыми подлинными записками и собственным стилем самого составителя. Однако странно, почему псевдо-Павел так хорошо имитирует Павла только в некоторых местах этих трех Посланий и не делает этого в основных их частях. Ни одна из всех теорий имитации Пастырских Посланий не может объяснить, почему грекоязычные христиане, некоторые из которых видели стилистические расхождения, не ставили под сомнение подлинность лингвистических и стилистических особенностей Павла. В свете этого можно со всем основанием утверждать, что современная критика, которая настаивает на этих расхождениях, исходит из неправильных предпосылок.

5. Проблемы мотивации

Важным здесь является вопрос: почему павлинист вообще написал эти Послания? Теория фрагментов дает два объяснения. Во-первых, он хотел сохранить подлинные записки, которые каким-то образом попали к нему в руки, и его целью было поместить их в такие исторические рамки, которым бы они соответствовали. Во-вторых, он хотел при помощи Павла ответить на животрепещущие вопросы своего времени, особенно относительно церковного управления. Но не совсем ясно, какую последовательность имели эти цели, нашел ли он сначала подлинные записки, и они вызвали у него желание дать ответ на проблемы своего времени в духе Павла, или же он сначала изучил писания Павла и увидел, что они могут, в адаптированной форме, разрешить проблемы его времени, а затем по счастливой случайности наткнулся на "записки" и сразу же понял, сколь они бесценны для придания правдоподобности своим писаниям. Однако трудность выбора между этими двумя альтернативами и неубедительный характер не позволяют согласиться с теорией фрагментов.

Теория вымысла вызывает меньше проблем, так как она предполагает, что какой-то писатель, живший после Павла, хотел применить учение Павла к своему времени и поэтому использовал в своих писаниях фрагментарные записки. Единственное, что защитники такого типа теории могут утверждать, это то, что Пастырские Послания относятся ко времени Маркиона и поэтому являются ортодоксальной попыткой не допустить использования учения Павла в целях утверждения доктрины Маркиона. Но с этой теорией нельзя согласиться по ряду причин. Об отсутствии явных ссылок на

развитый гностицизм мы уже говорили, и это нельзя использовать как доказательство антимаркионизма этих Посланий. Совершенно ясно, что Маркион и Пастырские Послания ничего не имеют общего, что подтверждает отвержение их Маркионом, но это не значит, что Пастырские Послания, писались с целью борьбы с Маркионом. Если бы это было так и если бы их данная мотивация была признана ортодоксальными христианами, то появление маркионистской церкви не представляло бы такой опасности, чтобы через относительно короткое время Тертуллиан посчитал необходимым опровергать аргументы Маркиона. Фактически только 1 Тим. 6.20 в какой-то степени может поддержать эту теорию и ничто больше¹⁰⁶.

Следующая проблема связана с теорией, отражающей внешнее удостоверение подлинности Пастырских Посланий. Тот факт, что защитники этой теории отрицают все ранние свидетельства об этих Посланиях до времени Маркиона и совершенно неправильно толкуют свидетельства Поликарпа, говорит о слабости ее исторического обоснования. Она также не дает объяснения полному отсутствию каких-либо сомнений в подлинности этих Посланий. Их авторитетное признание уже через 40 лет после появления "Антитезисов" Маркиона Феофилом Антиохийским, который считает их богодухновенными, и их бесспорное признание всеми последующими писателями полностью разбивают антимаркионистскую теорию их происхождения. Кроме того, до нас не дошло никаких следов маркионистских возражений против Пастырских Посланий на основании их сомнительного происхождения, что требует объяснения, если они были написаны для борьбы с маркионизмом. Трудно поверить, что происхождение этих Посланий никогда не вызывало сомнений ни у ортодоксальных христиан, ни у еретиков, если они были написаны после 140 г.

Другим предположением является то, что эти Послания были написаны с целью укрепить церкви, которые оказались в трудном положении, с помощью авторитета Павла, как апостола здравого учения и поборника церковных обычаев и порядка, а также вызвать к нему симпатии, особенно в 2 Тим. 4, когда он был всеми оставлен, удручен, нуждался в помощи и книгах. Но это еще раз показывает желание сделать возможное вероятным, потому что Послания, считающиеся подлинными, могли бы служить такой же цели в более ранний период и более эффективно. По сравнению со всеми этими теориями имитации традиционное признание аутентичности этих Посланий является во много раз более убедительным.

И, наконец, необходимо сказать несколько слов о псевдонимичности. Мы воздерживались назвать автора "фальсификатором", потому что многие ученые видят в таком термине аморальный оттенок¹⁰⁷. Но разве термин "имитатор" или "преданный павлинист" устраняет моральную проблему?¹⁰⁸ Можно ли поверить, что автор руководствовался высокими соображениями скромности, когда приписал эти Послания Павлу, как если бы было совершенно несправедливо назвать своим то, что фактически являлось воспроизведением идей его учителя? Хотя такого мнения придерживаются противники авторства Павла, оно в какой-то мере не лишено серьезных трудностей. Во-первых, в раннехристианской литературной практике мы не знаем ни одного подобного произведения¹⁰⁹. Во-вторых, предполагается, что христианская Церковь могла простить эту так называемую скромность и, не колеблясь, признать эти Послания подлинным воспроизведением учения Павла, потому что сторонники этой теории не допускают и мысли, чтобы Церковь сомневалась в их происхождении. Если первое поколение не сомневалось, то последующие тем более, потому что никаких признаков об их псевдонимичности до нас не дошло. Любая теория, которая утверждает псевдонимность авторства, должна, исходя из этого, признать гипотетическим само утверждение о псевдонимичности¹¹⁰.

Д. Выводы из дискуссии

Несмотря на признанное различие между Пастырскими Посланиями и другими Посланиями Павла, нельзя сказать, чтобы традиционная точка зрения, согласно которой они являются подлинными произведениями Павла была неправильной, а так как альтернативные теории поднимают еще больше проблем, то самым верным будет считать, что ранняя Церковь была права, признавая их подлинными.

Однако здесь необходимо остановиться на двух других теориях, которые отрицают авторство Павла в том смысле, что окончательная форма Посланий, в которой они дошли до наших дней, принадлежит не Павлу. Согласно первой теории, Тимофей и Тит отредактировали материал Павла после его смерти и издали его в той форме, которая дошла до наших дней¹¹¹. Это мнение представляет собой попытку приписать форму писем непавловскому источнику, чтобы устранить сомнения в авторстве Павла для всего материала Посланий. Но трудно поверить, чтобы Тимофей или Тит представили материал в форме писем, адресованных к ним самим, если он уже не существовал раньше в такой форме. Для этого не было никаких причин. Скорее всего это мог сделать личный секретарь, и в таком случае это мог быть Тимофей и Тит, как и любой другой человек¹¹².

Согласно другой теории, которая представляется более вероятной, Лука был автором Посланий, так как язык Луки имеет много лингвистических особенностей Пастырских Посланий¹¹³. У нас есть достаточно данных не только о том, что секретарям предоставлялась большая свобода при написании рукописей, но и о том, что сам Павел обычно пользовался услугами секретаря. Главная проблема здесь в том, до какой степени такой человек, как Павел, допускал такую свободу. Если эти теории редактирования могут устранить некоторые слабые возражения против авторства Павла, то они не устраняют возражения, основанные на поздней датировке Посланий. Предположения некоторых ученых, что они были изданы "павлианской школой", вызывает большое сомнение. Оно предполагает фальсификацию существующего материала, параллелей которой нельзя найти в I веке нашей эры¹¹⁴. Единственная форма, которая представляется более или менее приемлемой, является то, что по крайней мере какой-то материал был адресован Тимофею и Титу, и поэтому редактирование ограничивалось языком и, возможно, какими-то идеями. Но такая теория будет бессмысленна, если доказать, что идеи и язык могли принадлежать самому апостолу Павлу.

II. ЦЕЛЬ ПОСЛАНИЙ

Если признать авторство Павла для всех трех Посланий, то цель их сама по себе очевидна. В Первом Послании к Тимофею и в Послании к Титу апостол дает письменные наставления относительно их работы в церквях, за которые они несут временную ответственность. Самым естественным будет предположить, что многие из этих наставлений были уже раньше даны устно, а в Посланиях они еще раз подтверждаются. Послание к Титу имеет особую цель. Апостол просит своего сотрудника поспешить к нему в Никополь. Причина этой просьбы не объясняется. В то же время Тит должен позаботиться, чтобы Зина и Аполлос ни в чем не имели недостатка, когда они отправятся в свое путешествие. Цель Первого Послания к Тимофею трудно определить. Павел пишет, что собирается прийти к Тимофею в Ефес (1 Тим. 4.13), но говорит об этом вскользь, и поэтому едва ли можно считать, что это было основной целью Послания. Скорее всего апостол посчитал необходимым не только дать особые письменные наставления для выполнения задач организации церкви, но также и оказать Тимофею моральную поддержку, утвердить и убедить его не стыдиться благовествования. Совершенно другую ситуацию мы находим во Втором Послании к Тимофею, потому что

Павел находится теперь в темнице, и очевидно, ожидает скорой смерти. Он вспоминает свои прошлые дела и предвидит мученический конец. Он мало говорит о церковном управлении и главным образом сосредоточивает свое внимание на Тимофее и задаче, которая на него возлагается. Апостол поглощен воспоминаниями, и поэтому его последнее Послание самое откровенное из всех трех Пастырских Посланий. Он не уверен, что снова увидит Тимофея, хотя и просит его прийти к нему как можно скорее. В этом письме он пользуется возможностью еще раз предостеречь Тимофея от козней лжеучителей, что он уже раньше сделал в Первом Послании.

Противники подлинности Пастырских Посланий предполагают разные цели их написания. Одни вообще отрицают историческую ситуацию реальных Тимофея и Тита. Многие считают, что Послания были написаны с целью борьбы с гностицизмом или, по крайней мере, с его ранней формой. Ересь в Посланиях рассматривается либо как протогностицизм¹¹⁵, либо как более развитый гностицизм¹¹⁶, либо маркионизм¹¹⁷.

Другие противники авторства Павла считают, что Послания предназначались в качестве руководства для церковных начальников. Трудно себе представить более непригодное руководство, чем Пастырские Послания с их почти ничем не связанными между собой сериями советов. Более естественным будет предположить, что, хотя они и не предназначались для этой цели, тем не менее они действительно являются бесценным руководством для церковных руководителей, особенно если считать, что они были написаны апостолом, учитывая их включение в Мураториев канон⁸. И противники авторства Павла должны признать, что Тимофей и Тит были облечены авторитетом Павла¹¹⁹.

Согласно еще одной точке зрения противников авторства Павла Послания были написаны кем-то другим с целью представить Павла своим современникам как апостола и мученика¹²⁰. Но эта точка зрения имеет слабое основание, так как предполагает падение авторитета апостола сразу же после его смерти, что весьма сомнительно¹²¹. Кроме того, в такой же мере сомнительно и предположение, что введение материала Павла в Пастырские Послания подтверждает мнение, что целью Посланий было рассказать о делах Павла. Мы уже говорили о проблеме примирения противоположных точек зрения, что подход в Пастырских Посланиях сильно отличается от подхода Павла в других Посланиях, и в то же время, что они были написаны с целью представить Павла как апостола и мученика. Мнение о попытках подобного примирения весьма неубедительно.

III. ДАТИРОВКА ПОСЛАНИЙ

На основании всего вышеизложенного можно выделить четыре основных периода, к которым можно отнести Пастырские Послания.

1. Те, кто считает, что эти Послания можно поместить в рамки истории Деяний, датируют их до 63 г. или предполагаемым годом конца заключения Павла в Деяниях. Внутри данных теорий различные датировки несколько варьируются, однако все они относят Второе Послание к Тимофею к концу римского заключения¹²².

2. Если согласиться с теорией второго римского заключения, то датировка Посланий будет зависеть от года смерти Павла, о котором у нас нет твердых данных. Обычно смерть Павла относят к периоду между 64 и 67 гг. Но если считать, что Павел прибыл в Рим в 59 г. и был освобожден после 61 г., то первая из двух предложенных дат наиболее вероятна.

3. Согласно теориям фрагментов и вымысла, историческую ситуацию и датировку этих писем можно только предполагать. Некоторые предпочитают датировать их временем до конца первого века на том основании, что ситуация в них отражает период до возникновения гностицизма. В этом случае Послания должны относиться к периоду между смертью Павла и концом первого века. Если же признать псевдо-эпиграфичное происхождение Посланий, то едва ли их можно датировать временем смерти Павла, и сторонники этой точки зрения обычно помещают их ближе к концу указанного периода. Сторонники гипотезы секретаря датируют их временем незадолго до смерти Павла¹²³.

4. Датировка Посланий периодом после 100 г. еще более проблематична. По мнению Гаррисона они вышли в свет после смерти императора Домициана¹²⁴, когда гонения не представляли собой непосредственной опасности. Некоторые противники авторства Павла датируют их периодом ок. 100-115 г.¹²⁵ Те, кто считает, что Послания были написаны с целью борьбы с гностицизмом или марикионизмом, относят их к значительно более позднему периоду¹²⁶.

СОДЕРЖАНИЕ ПЕРВОГО ПОСЛАНИЯ К ТИМОФЕЮ

I. ПРИВЕТСТВИЕ (1.1-2)

Павел обращается к Тимофею, называя его своим истинным сыном в вере.

II. ПАВЕЛ И ТИМОФЕЙ (1.3-20)

A. Задача Тимофея в Ефесе (1.3-11)

Она особенно касается обличения лжеучителей, которые занимаются негодными баснями, родословиями и спорами о законе. Этим обманщикам противопоставляется славное благовестие, вверенное апостолу.

Б. Павел описывает свой опыт благовестил (1.12-17)

Павел переполнен чувством благодарности к Богу за Его милость к нему, когда Он отвратил его от прежней жизни и определил на служение Ему. За этим следует доксология.

В. Павел дает поручение Тимофею (1.18-20)

Тимофей имел такое же поручение, что и Павел, потому что он был избран вести духовную войну. Как образец конфликта приводится случай с Именеем и Александром, которые потерпели кораблекрушение в вере.

III. ПРЕДПИСАНИЯ ДЛЯ ПОКЛОНЕНИЯ И ПОРЯДКА В ЦЕРКВИ (2.1-4.16)

A. Значение и сфера применения общественной молитвы (2.1-8)

Молиться надо за всех людей и даже за тех, кто занимает высокие должности, и поэтому предписанию дается доктринальное обоснование, а именно, что Бог, через жертву Своего Сына, желает спасти всех людей. Это должно было быть свидетельством, для которого Павел был поставлен проповедником.

Б. Положение и поведение женщины-христианки (2.9-15)

Павел предписывает женщинам носить скромные одежды и покоряться мужу, подтверждая это историей Адама и Евы. Женщины должны пребывать в вере, любви, святости и целомудрии.

В. Особые качества церковных служителей (3.1-13)

Прежде всего апостол говорит об епископах (3.1-7) и перечисляет особые качества, которые должны быть обязательными. Епископы не должны быть из новообращенных и должны быть безупречными. Затем даются условия для диаконского служения (3.8-13), и они такие же, как и для епископов. В обоих случаях избранные на эти служения должны доказать, что они способны управлять своим домом и нести за него ответственность.

Г. Характер церкви (3.14-16)

Павел сообщает Тимофею, что надеется вскоре прийти к нему. Но цель Послания состояла в том, чтобы сказать Тимофею, как он должен поступать в церкви, которая есть (1) Дом Божий, (2) столп и (3) утверждение истины. Здесь Павел вводит гимн, выражающий тайну воплощения Христа и универсальность ее применения, а также славу Христа в настоящем.

Д. Угрозы безопасности Церкви (4.1-16)

Посредством откровения Святого Духа Павел предвидит наступление времени отступления от веры, которое будет отмечено лжеучением и аскетической практикой (4.1-5). Затем он дает подробные наставления Тимофею, как противостоять лжеучению: (1) он должен искать поддержку братьев; (2) он должен отвращаться басен; (3) он должен упражнять себя в благочестии, чтобы быть образцом в слове, в поведении и в деле; (4) он должен прилежно выполнять свое общественное служение, и (5) он должен развивать данное ему дарование. Павел надеется, что личный пример Тимофея будет иметь более сильное влияние против лжеучителей, чем любые попытки борьбы с их негодными баснями.

IV. ДИСЦИПЛИНА В ЦЕРКВИ (5.1-25)

К разным категориям людей в церкви должно быть разное отношение, и апостол дает Тимофею подробные наставления, как к ним относиться. К разным возрастным группам надо относиться по-разному (5.1-2), среди вдов надо выделять тех, кто является истинными (5.3-8), к молодым вдовам отношение должно быть более твердое (5.11-16). Начальствующим должно оказывать особую честь, обвинение против них надо принимать только при свидетелях (5.17-20). Имея дело с такими ситуациями, Тимофей должен следить за своим собственным поведением, избегая предубеждения и поспешности в своих действиях, хранить себя чистым и заботиться о своем здоровье. При поставлении пресвитеров Тимофей должен избегать поспешности, которая может привести к ошибке, так как внешность обычно обманчива (5.21-25).

V. РАЗНЫЕ НАСТАВЛЕНИЯ (6.1-19)

А. Относительно рабов и господ (6.1-2)

Апостол не осуждает ига рабства, а увещевает рабов-христиан почитать неверных господ, чтобы не вызвать неуважение к благовестию с их стороны. Они тем более должны служить верным господам, к чему обязывает их христианская любовь.

Б. Относительно лжеучителей (6.3-5)

Здесь следует резкое описание моральной распущенности тех, кто не согласен с учением Христа. Такие люди не только разжигают религиозные распри, но и пользуются случаем извлечь из них пользу для себя.

В. Относительно опасности богатства (6.6-10)

Эта опасность возникает непосредственно из религиозных распрей. Приобретению быть благочестивым и довольным противопоставляются сети, в которые попадают желающие обогатиться, и многие из этих сетей оказываются корнем всех зол.

Г. Относительно целей людей Божиих (6.11-16)

Обращенные непосредственно к Тимофею, эти наставления перечисляют христианские добродетели, требуют от него твердости в подвиге христианской веры и соблюдения заповеди чисто и неукоризненно. Все это должно выполняться в свете близкого явления Христа. И эта мысль приводит к величественной доксологии.

Д. Относительно богатых (6.17-19)

Павел возвращается к теме богатства, чтобы дать совет богатым христианам. Они должны надеяться не на свое богатство, а богатеть добрыми делами.

VI. ПОСЛЕДНЕЕ УВЕЩЕВАНИЕ ТИМОФЕЮ (6.20-21)

Павел снова просит Тимофея хранить преданное ему учение и избегать негодного пустословия и прекословия лжеименного знания. Послание заканчивается благословением.

СОДЕРЖАНИЕ ВТОРОГО ПОСЛАНИЯ К ТИМОФЕЮ

1. ПРИВЕТСТВИЕ (1.1-2)
2. Оно выражено почти в тех же словах, что и в Первом Послании.

II. БЛАГОДАРЕНИЕ (1.3-5)

Воспоминание о Тимофее вызывает у Павла сильное желание снова увидеть его. Он радуется, что Тимофей так рано уверовал.

III ОДОБРЕНИЕ, ОСНОВАННОЕ НА ОПЫТЕ (1.6-14)

А. Дар Тимофея (1.6-10)

Тимофей слишком робок, и ему необходимо напомнить, чтобы он развивал свой дар и не стыдился свидетельства Господа, так как Бог спас и призвал их обоих на это святое служение.

Б. Свидетельство Павла (1.11-12)

Павел вспоминает свое собственное поставление проповедником и заверяет, что он не стыдится благовестия, так как твердо уверовал в Бога.

В. Ответственность Тимофея (1.13-14)

Затем он просит Тимофея держаться здравого учения и хранить то, что было ему вверено.

IV. ПАВЕЛ И ЕГО СОТРУДНИКИ (1.15-18)

Почти все Асийцы оставили Павла, из них выделяются Фигелл и Ермоген, очевидно потому что они были особенно враждебно настроены против него (1.15). Но им противопоставляется преданность Онисифора (1.16-18).

V. НАСТАВЛЕНИЯ ТИМОФЕЮ (2.1-26)

А. Его главная задача (2.1-2)

Тимофей должен быть крепким и следить, чтобы предание было передано верным людям.

Б. Одобрение и увещание (2.3-13)

Павел приводит примеры из жизни воина и земледельца, чтобы показать, что служение требует самодисциплины, и поэтому Тимофей должен быть готов к страданиям (2.3-6). Павел ссылается и на свой собственный опыт терпения и напоминает Тимофею, что он уверен в царствовании со Христом (2.7-13).

В. Совет о том, как относиться к лжеучителям (2.14-26)

Он выражается двумя способами. (1) Положительный (2.14-15). Тимофей должен показать себя как безукоризненный деятель, способный верно преподавать истину. (2) Отрицательный (2.16-19). Павел советует Тимофею не вступать в бессмысленные споры и бесполезные пустословия, и он приводит пример Именея и Филита, чтобы показать, к какому духовному разрушению это приводит. Тимофей может в то же время быть уверен, что основание веры в Бога не будет разрушено таким пустословием.

Далее дается совет, как должны поступать учителя (2.20-26). Так как степень почитания определяется чистотой и полезностью, Тимофей должен стремиться делать добрые дела, избегать невежественных состязаний и наставлять противников с кротостью в надежде, что они исправятся.

VI. ПОСЛЕДНИЕ ДНИ (3.1-9)

Упоминание противников Тимофея в последнем разделе очевидно заставило апостола обратить внимание на будущее и предвидеть моральный упадок общества. Он живо описывает грехи, которые будут характеризовать людей этого периода, даже если они будут иметь вид благочестия.

VII. ДАЛЬНЕЙШИЕ НАСТАВЛЕНИЯ ТИМОФЕЮ (3.10-17)

Павел напоминает Тимофею о своем собственном учении и поведении и особенно просит вспомнить о его страданиях в Антиохии, Иконии и Листре (область, в которой жил Тимофей), чтобы поддержать его перед будущими гонениями. Он просит его оставаться твердым и напоминает ему, сколь бесценны Священные Писания для его работы как Божьего человека.

VIII. ПРОЩАЛЬНОЕ ОБРАЩЕНИЕ ПАВЛА (4.1-18)

A. Последнее завещание (4.1-5)

Главной задачей Тимофея является проповедь Слова Божия. Люди могут не желать принять истину, но он должен продолжать выполнять свою миссию.

Б. Исповедание веры Павла (4.6-8)

Он сравнивает себя с подвижником, подвиг которого приходит к концу, и венец правды ему даст Господь, суд Которого праведен.

В. Несколько личных просьб (4.9-13)

Он надеется, что Тимофей вскоре придет к нему. Он сообщает ему новости о своих сотрудниках и просит принести фелонь, книги, и особенно кожаные.

Г. Особое предостережение (4.14-15)

Он вспоминает зло, которое сделал ему Александр, и предостерегает от него Тимофея.

Д. Его первая защита (4.16-17)

Хотя все покинули его, Господь был с ним и защищал его от всякого зла.

Е. Уверенность в будущем (4.18)

Его избавление в прошлом дает ему уверенность в будущей безопасности в Царстве Небесном.

IX. ЗАКЛЮЧЕНИЕ (4.19-22)

Через Тимофея Павел передает приветствия некоторым своим сотрудникам и сообщает новости о других. Он также передает приветствия Тимофею от некоторых из своих сотрудников, которые были раньше упомянуты в его Посланиях. И заканчивается это прощальное Послание благословением.

СОДЕРЖАНИЕ ПОСЛАНИЯ К ТИТУ

I. ПРИВЕТСТВИЕ (1.1-4)

Это самое длинное из всех трех в Пастырских Посланиях. Оно содержит в себе возвешение истин, вверенных Павлу как проповеднику. Тит называется истинным сыном по вере.

II. КАЧЕСТВА СЛУЖИТЕЛЕЙ ЦЕРКВИ (1.5-9)

Тит был оставлен на Крите, чтобы поставить епископов и завершить начатое. Поэтому Павел перечисляет качества, которыми должны обладать эти служители Церкви. Они должны быть высоконравственными и держаться здравого учения.

III. ЛЖЕУЧИТЕЛЯ И НЕОБХОДИМОСТЬ ОБЛИЧАТЬ ИХ (1.10-16)

Павел описывает характер критян и в подтверждение их нравственного падения и корыстолюбия приводит слова одного из их же поэтов. Он употребляет сильные выражения, описывая характер этих людей (корыстолюбивы, развращены, неспособны ни к какому доброму делу), и неудивительно, что Павел просит Тита обличать их.

IV. ПРАВИЛА ХРИСТИАНСКОГО ПОВЕДЕНИЯ (2.1-10)

А. Старцы (2.1-3)

Они должны иметь здравый ум и примерное поведение. Видимо, этими качествами они не обладали в достаточной мере.

Б. Молодые люди (2.4-8)

Женщины должны заботиться о доме, любить и покоряться своим мужьям, а мужчины должны быть сдержанны. Для этого Тит сам должен быть образцом строгого поведения и здравого ума, чтобы не дать основания своим противникам осуждать его.

В. Рабы (2.9-10)

Рабы должны повиноваться своим господам, быть честными и верными.

V. ХРИСТИАНСКАЯ ДОКТРИНА И ХРИСТИАНСКАЯ ЖИЗНЬ (2.11-3.7)

А. Воспитательная сила благодати (2.11-15)

Помещенное в середину раздела, дающего этические наставления, это доктринальное утверждение, которое является кратким изложением благовествования, показывает, что благовествование является обязательной основой для христианского поведения. Именно благодать Божия является мотивом Его искупительной работы, и именно она учит нас отвергать все нечестивые дела.

Б. Христиане в общине (3.1-2)

Христиане должны быть верными гражданами, честно трудиться и быть кроткими с другими.

В. Контраст между язычеством и христианством (3.3-7)

1. Характеристика язычества (3.3). Апостол описывает язычество. Прошлая жизнь христиан описывается как рабство страстям, которое проявлялось во многих грехах.

2. Сила христианского спасения (3.4-7). Явление Христа принесло радикальное изменение и сделало нас наследниками спасения.

VI. ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНЫЕ УВЕЩЕВАНИЯ (3.8-11)

А. Прилежность к добрым делам (3.8)

Новая жизнь христиан выражается в соответствующих поступках, прилежании к добрым делам.

Б. Отвращение лжеучений (3.9-11) Далее говорится о бесполезности пустословий этих лжеучений, которые приводят к распрям. После двух вразумлений этих людей от них надо полностью отворотиться.

VII. ЗАКЛЮЧЕНИЕ (3.12-15)

Павел просит Тита прийти к нему и провести с ним зиму и позаботится о Зине и Аполлосе, чтобы у них ни в чем не было недостатка, когда они отправятся в свое путешествие. Письмо заканчивается обменом приветствиями и благословением.

Примечания

¹ Впервые этот термин употребил Бердо (D. N. Berdot, 1703), а уже широко использовал его П. Антон (Paul Anton, 1726).

² В это число не входит поддельная переписка между Павлом и Сенеккой (IV в.), так как эти письма не относятся к новозаветным эпистолярным литературным формам. Эта переписка даже не пытается подражать каноническим Посланиям ап. Павла (ср.: M. R. James, *The Apocryphal New Testament*, pp. 480 (Г.). Более полное обсуждение эпистолярной псевдоэпи-графии см. в приложении III.

³ *The Primitive Church* (1929), p. 153.

⁴ *The Problem of the Pastoral Epistles* (1921), pp. 177 f. Противоположное мнение см. в работе сэра Фелконера: Sir R. Falconer, *Pastoral Epistles* (1937), p. 5.

⁵ *The New Testament in the Apostolic Fathers* (1905), pp. 37 ff.

⁶ Барнет (A. E. Barnett, *Paul becomes a Literary Influence* (1941), pp. 182-184) оспаривает мнение о том, что Пастырские Послания входили в собрание писем Павла, составленное Поликарпом, однако выводы этого исследователя представляются слишком субъективными. Относя Пастырские Послания ко времени позже Поликарпа, Барнет отвергает явное цитирование этих Посланий на основании чересчур общего употребления термина *paraenesis*. Подобными методами всякое внешнее свидетельство можно отвергнуть в угоду априорной теории. Не может быть никаких сомнений в том, что Поликарп знал и использовал Пастырские Послания (ср.: A. Hamack, *Die Briefsammlung des Apostels Paulus*, 1926, p. 72). По проблеме взаимосвязи Пастырских Посланий и Поликарпа см.: H. von Campenhausen, "Polykarp und die Pastoralbriefe", *Sitzungsberichte der Heidelberg Akademik der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse* (1951).

⁷ Ср.: J. H. Bernard, *The Pastoral Epistles* (1899), pp. xiv-xv; а также: J. D. James, *The Genuineness and Authorship of the Pastoral Epistles* (1906), pp. 5-24, где содержится более полное рассмотрение внешних свидетельств. М. Дибелиус (M. Dibelius, *The Pastoral Epistles* (ed. H. Conzelmann), (Herm), (1972), p. 2) отрицает ссылки у Поликарпа, а И. Иеремиас (J. Jeremias, *Die Briefe an Timotheus und Titus* (1953), p. 4) признает их. Примечательно, что Ф. Шлейермахер (F. Schleiermacher, *Über den sogenannten ersten Brief des Paulus an den Timotheus*, 1807, pp. 16-19), который отрицает аутентичность только 1 Тим., утверждает, что там, где возникают подозрения в подложности, необходимо прибегать к свидетельствам древних авторов.

⁸ В Мураториевом каноне эти три Послания связываются с Посланием к Филимону, как ценные для церковного использования. Они упоминаются после Посланий к церквам, однако нет никаких намеков на их второсортность или неполноценность. Необходимо отметить, что в Евангелии Истины, гностическом труде, нет ясных ссылок на Пастырские Послания, но это и понятно в свете отвержения их гностиками.

⁹ Так, например, утверждает Дж. Н. Сандерс: J. N. Sanders, p. 13, in *Studies in Ephesians* (ed. F. L. Cross, 1959).

¹⁰ Ср. утверждение Тертуллиана (*Adv. Marc. v. 1*). Это не согласуется с мнением Миттона (C. L. Mitton, *The Formation of the Pauline Corpus of Letters*, pp. 38 f.) о том, что Маркион

изначально имел канон, включавший только десять Посланий Павла.

" Некоторые ученые подвергают сомнению тот факт, что Маркион искажил Евангелие от Луки из-за своих предубеждений, ср.: P. Carrington, *The Primitive Christian Calendar* (1952), p. 46. В этих подходах озадачивает тот факт, что такой еретик, как Маркион, заслуживает большего доверия, чем Тертуллиан. Причина подобного подхода может заключаться в том, что Карриштон необоснованно называет Маркиона "пуританским и евангелическим".

¹² Adv. Marc. v. 21. Тертуллиан явно недоумеует по поводу того, что Маркион исключает Пастырские Послания и при этом признает Послание к Филимону. Тертуллиан может объяснить это только тем, что цель этого еретика состояла в том, чтобы довести в результате редакторского процесса количество Посланий Павла до круглого числа.

¹³ Интересно отметить, что, согласно Иерониму (предисловие к его комментарию на Послание к Титу), Василид, подобно Маркиону, отверг все Пастырские Послания, между тем как Татиан, хотя он и не признал некоторые Послания Павла, тем не менее отстаивает Послание к Титу. Ср. комментарии на это утверждение Иеронима: Godet, ВДТ, p. 567.

¹⁴ Гудспид (E. J. Goodspeed, INT, pp. 327-330) поддерживает мнение, предложенное ранее Ф. Х. Бауром, о том, что Пастырские Послания предназначались в качестве антимаркионов-ских произведений.

¹⁵ Если допускать, что Поликарп использует Пастырские Послания, то мнение о том, что Маркион, его современник, совсем не знал об этих Посланиях представляется невероятным, особенно в свете контактов Поликарпа с Римской церковью (в то время, как Аницет (Anicetus) был епископом Римским). Несмотря на то, что визит Поликарпа в Рим последовал после смерти Маркиона, он поддерживал длительную переписку с Римской церковью. В способе цитирования Поликарпом Пастырских Посланий нет ничего, что указывало бы на недавно изданный труд. Действительно, трудно поверить, чтобы ученик ал. Иоанна (ср.: Tertullian, *De praescriptione*, 32, а также: Jerome, *Catal. sacr. eccl.*, 17) с готовностью принимал и использовал Послания Павла, которые были либо неаутентичными, либо неизвестными до возникновения ереси Маркиона (ок. 140 г.). Ср.: E. C. Blackman, *Marcion and his Influence* (1948), pp. 52 ff. Гудспид (Goodspeed, INT, p. 344) заходит в своих рассуждениях так далеко, что предполагает, что кажущееся использование Игнатием и Поликарпом Пастырских Посланий необходимо понимать в свете того, что как они, так и эти Послания отражают одну и ту же историческую ситуацию, однако это мнение выглядит неправдоподобным в свете как широкого использования этими авторами аутентичных Посланий Павла, так и отсутствия вразумительных объяснений: зачем имитатору ал. Павла было необходимо использовать язык Поликарпа или Игнатия? Это необоснованное мнение поддерживает также, хотя и в более умеренной форме, Гаррисон: P. N. Harrison, *Polycarp's Two Epistles to the Philippians*, 1936, pp. 241 ff. Ср. также: A. E. Vamett, *op. cit.* (1941), pp. 182 -184. Однако все эти ученые выводят свои умозаключения на основе предположения о датировке Пастырских Посланий временем после посланий Поликарпа. Необходимо отметить, что такие писатели, как Дибелиус, Концельман и Н. Брокс (N. Brox), которые решительно отвергают авторство ал. Павла, вообще не задаются вопросом о знакомстве Поликарпа с этими Посланиями. Ср. по данному вопросу работу Хенсона: A. T. Hanson, *The Pastorals* (NCB, 1982), p. 13. Б. М. Метцгер считает, что Поликарп цитирует Первое и Второе Послание к Тимофею, но не Послание к Титу: B. M. Metzger, *The Canon of the New Testament* (1987), p. 61.

¹⁶ Ср.: J. Jeremias, *op. cit.*, p. 4; J. Finegan, HTR (1956), p. 93.

¹⁷ J. D. Quinn, "P46-The Pauline Canon?", CBQ 36 (1974), pp. 379-385.

¹⁸ Внешние свидетельства Пастырских Посланий необходимо сопоставить с антилегомени Нового Завета, по поводу которых существовали некоторые сомнения в раннем периоде до их окончательного принятия и которые были вновь подвергнуты сомнению со стороны некоторых деятелей Реформации. Отсутствие какой-либо положительной критики аутентичности данных Посланий выдвигает серьезное возражение против теорий

об их неаутентичности, которым приходится противостоять многочисленным свидетельствам.

¹⁹ Соответствующие аргументы в пользу авторства Павла см. в следующем пункте данного раздела.

²⁰ В поддержку этого мнения см.: S. de Lestapis, *L'Enigme des Pastorales de Saint Paul* (1976), pp. 52-54. Это также допускает как возможность Дж. А. Т. Робинсон: J. A. T. Robinson, *Redating the New Testament* (1976), pp. 67-85.

²¹ Это мнение отстаивает Бартлет: J. V. Bartlet, *Exp. УШ, V* (1913), pp. 28-36, 161-167, 256-263, 325-347. Второе Послание к Тимофею приписывается ко второму заключению в Риме, Первое - ко времени непосредственно после ефесского служения Павла, а Послание к Титу - ко времени после посещения Павлом о. Крит по пути в Рим. Ср. также: F. J. Vadcocck, *op. cit.*, pp. 115-133.

²² *Op. cit.*, pp. 79-85.

²³ С. де Лестапи предложил сходную теорию, однако различающуюся в некоторых деталях. Он полагает, что 1 Тим. и Тит. были отправлены из Филипп (ср. Деян. 20), а 2 Тим. - вскоре после прибытия Павла в Рим: S. de Lestapis, *op. cit.*, pp. 167-177. Другой автор также попытался сопоставить персоналии с Книгой Деяний: Н. Биндер, "Die Historische Situation der Pastoralbriefe", in *Geschichtswirklichkeit und glaubensbewahnmg* (ed. F. Muller, 1967), pp. 70-83. Он использует сомнительные методы для обоснования своих умозаключений. Так, например, автор утверждает, что Димас оставил Павла для того, чтобы проповедовать Евангелие, и таким образом Биндер избегает противоречия между своей теорией и Кол. 4.14. Ван Брюгген (J. van Bruggen, *Die geschichtliche Einordnung der Pastoralbriefe*, 1981) допускает возможность датировать Пастырские Послания периодом Деяний Апостолов на основе предположения о путешествии Павла в период ефесского служения. Это позволяет ему относить 1 Тим. и Тит. к третьему миссионерскому путешествию, а 2 Тим. - ко времени заключения, описанного в Деян. 28. Однако это предположение сталкивается с проблемой упоминания о личных вещах, оставленных у Карпа, и о Трофиме, оставленном больным в Милете (синод. Милите), что предполагает несколько более раннее время для написания 2 Тим. Тем не менее данное предположение требует тщательного рассмотрения.

²⁴ Это мнение получило сильную поддержку со стороны Гаррисона: P. N. Harrison, *The Problem of the Pastoral Epistles* (1921), pp. 102 ff. В своей статье (NTS, May 1956, pp. 250-261) он трактует эти персоналии как "легенду" (ср. замечания Сандерса: J. N. Sanders, in *Studies in Ephesians*, p. 12).

²⁵ Ср., например, мнение Гудспида: Goodspeed, INT, p. 331.

²⁶ *Die Pastoralbriefe* (1880). Мнение Гольцмана подверглось обоснованной критике со стороны Бертрана: E. Bertrand, *Essai Critique sur l'authenticite des Epitres Pastorales* (1887).

²⁷ *The Pastoral Epistles*, 1972. См. также мнение Гудспида (Goodspeed), Нокса (Клох) и Барнета (Barnett).

²⁸ Ср.: P. Trummer, "Mantel und Schriften (2 Tim 4:13)". *Zur Interpretation einer personlichen Notiz in den Pastoralbriefen*", in *Paulus in den neutestamentlichen Spatschriften* (ed. K. Kertelge, 1981), pp. 70-121. П. Труммер предполагает, что ссылки на персоналии выдуманы автором Посланий для того, чтобы представить лидерам церкви достойные образцы для подражания. Однако Хенсон (A. T. Hanson, *The Pastoral Epistles* (1979), p. 15) считает мнение Труммера чересчур легковесным. Ср. также: V. Hasler, *Die Briefe an Timotheus und Titus (Pastoralbriefe)* (1978), который тоже признает фиктивность указаний на конкретные лица в Посланиях.

²⁹ *The Pastoral Epistles* (1979). Его предыдущие комментарии опубликованы в Кембриджской серии в 1966 г.

³⁰ *The Problem of the Pastoral Epistles* (1921).

³¹ В своей статье о Пастырских Посланиях в серии "Important Hypotheses Reconsidered" (ET 67, iii (1955), p. 80) Гаррисон принимает теорию Дункана (G. Duncan, *St. Paul's*

Ephesian Ministry, 1929) об ефесском происхождении Тюремных Посланий. Гаррисон полагает, что письмо Тит. 3.12-15 было послано из Македонии в Коринф сразу же после строгого письма к Коринфской церкви. Первый фрагмент 2 Тим. (4.9-15, 20-21 а, 22б) написан немного позднее, когда Павел находился в Никополе. Вторая часть Послания (1.16 -18; 3.10-11; 4.1-2а, 5б-8, 10-9, 21б-22а) была лебединой песней ап. Павла, написанной к концу заключения в Риме, упомянутого в Деян. 28.30-31.

³² Краткое резюме теорий фрагментов см. в работе Гогеля: Goguel, Introduction, IV, 2, p. 500 п. Он упоминает следующих авторов: Гитциг (Hitzig), Вейссе (Weisse), Хаузрат (Hausrath), Кренкель (Krenkel), Пфлейдерер (Pfleiderer), Мак-Джифферт (McGiffert), Ренан (Renan), Бекон (Bacon), Клеман (Clemen) и Моффатт (Moffatt), однако ни у одного из них не сходятся друг с другом предложенные ими отрывки. Баррет в своих комментариях (С. К. Barrett, Clarendon Bible commentary, 1963) и Хенсон в своих (А. Т. Hanson, Cambridge Bible commentary, 1966) склонялись к одной из разновидностей теории фрагментов, однако последний позже отбросил подобные теории, как указано выше. Вильсон (S. G. Wilson, Luke and the Pastoral Epistles, 1979) также принимает теорию фрагментов, поскольку он считает, что в Книге Деяний слишком много противоречий с Пастырскими Посланиями для того, чтобы их можно было примирить друг с другом.

³³ Гудспид (Goodspeed, INT, p. 341) отвергает теорию фрагментов на том основании, что персональные приветствия наиболее уместны в фиктивном произведении.

³⁴ См. аргументы в пользу авторства Павла в следующем пункте данного раздела.

³⁵ Рамсей (Ramsay, "Historical Commentary on the Epistles to Timothy", Exp. vii, viii, 8 (1906), p. 17), напротив, утверждает, что стих Фил. 1.1 подтверждает существование церковных должностей таких же, как и в Пастырских Посланиях во времена ап. Павла. Роде (J. Rohde, Urchristliche und fruhkatholische Aemter, (1976), pp. 54-55) считает, что эти названия служителей употребляются в ином смысле слова, отличном от Пастырских Посланий.

³⁶ Хенсон (А. Т. Hanson, op. cit., p. 31) утверждает, что эти Послания должны принадлежать более позднему поколению христиан из-за слишком большого внимания, которое уделяется рукоположенным служителям в церкви.

³⁷ Истон (В. S. Easton, The Pastoral Epistles, 1948) называет их "традиционными носителями" этих званий.

³⁸ Ср.: Easton, op. cit., p. 226.

³⁹ М. Дибелиус (M. Dibelius, The Pastoral Epistles, p. 44) считает это условие невыполнимым во времена служения ап. Павла.

⁴⁰ Например, Хенсон (Hanson, op. cit., p. 27) думает, что автор Пастырских Посланий обнаруживает те же тенденции в пользу монархического епископата, что и Игнатий. Однако Брокс (N. Brox, Die Pastoralbriefe, Regensburg, 1969) не видит примеров авторитаризма со стороны епископата в этих Посланиях.

⁴¹ Ср.: N. Brox, op. cit. См. также его статью: "Historische und theologische Probleme der Pastoralbriefe des NT. Zur Dokumentation der fruhchristlichen Amtsgeschichte", Kaifos 11 (1969), pp. 81-94.

⁴² Op. cit, pp. 1-2.

⁴³ Каррис (R. J. Karris, "The Background and Significance of the Polemic of the Pastoral Epistles", JBL 92 (1973), pp. 549-564) доказывает, что автор, которого он не признает ап. Павлом, использовал ту же схему, что и философы в полемике с софистами. Исследователь полагает, что цель Пастырских Посланий состояла в том, чтобы противостоять христианам из иудеев, которые настаивали на соблюдении закона. Каррис отвергает авторство Павла на том основании, что ничего в этих Посланиях не указывает на спор с лжеучителями, который характерен для павловских Посланий.

⁴⁴ Ср. рассмотрение иудо-христианской ереси в работе Даниелу: J. Danielou, Theologie du Judeo-Christianisme (1958), pp. 68-98, в которой автор показывает, что позднейший гностицизм оказал влияние на развитие ранней ереси иудействующих. Фактически он

говорит о иудейском гнозисе. Э. Скотт (E. F. Scott, *The Pastoral Epistles* (1936), p. xxix) допускает, что ранний гностицизм использовал некоторые иудейские идеи, хотя в более развитом виде гностицизм носил ярко выраженный анти-иудейский характер. О. Кульман решительно отвергает схему развития от первоначального раннего иудаистического христианства к более позднему универсалистскому эллинистическому христианству. Он, наоборот, утверждает, что обе разновидности христианства сосуществовали в ранней Церкви, и обращается для доказательства своего мнения к культурно-историческому фону кумранских текстов: О. Cullmann, "The Significance of the Qumran Texts for Research into the Beginnings of Christianity", *JBL* 74 (1955), pp. 213-226, перепечатано в *The Scrolls and the New Testament*, ed. K. Stendahl, 1958, pp. 18-32.

Рассмотрение гностицизма см. в работе: R. McL. Wilson, *The Gnostic Problem* (1958), в которой автор выделяет три главные стадии: прегностицизм, собственно гностицизм и позднейшие теории. Ереси в новозаветной литературе он называет гностицизмом в зачаточном состоянии. См. позднейшую работу того же автора: *Gnosis and the New Testament* (1968). В своих комментариях Баррет (C. K. Barrett, *The Pastoral Epistles*, 1963, pp. 12 ff.) признает мнение о том, что противниками Павла в Посланиях были иудействующие гностики. Однако он сильно запутывает проблему употребления термина "гностический". Все, что можно усмотреть в данных лжеучителях, допустимо обозначить как раннее учение, позже оформившееся в развитой гностицизм. Баррет (Barrett, *op. cit.*, p. 15) толкует цель этих Посланий на основе предположения о том, что лжеучителя пытались представить себя в качестве истинных последователей ап. Павла, хотя они и искажали учение, преподанное Павлом, точно так же, как это делали валентинианцы.

⁴⁵ Ср.: Goodspeed, *DMT*, p. 338; W. Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im alten Christentum* (1934), pp. 228 ff.; F. D. Gealy, 1 and 2 Timothy and Titus (III, 1955), pp. 372 ff.; D. W. Riddle and H. Hutson, *New Testament Life and Literature* (1946), p. 205. Кестер (H. Koster, *History and Literature of Early Christianity* (1982), p. 304), хотя и относит Пастырские Послания ко Р в., тем не менее отвергает их антимаркионовский характер. Он считает, что эти Послания адресовались не особой группе людей, а имели общий характер. Дж. М. Форд (J. M. Ford, "A note on Proto-Montanism in the Pastoral Epistles", *NTS* 17 (1971), pp. 338-346) обнаруживает параллели между Пастырскими Посланиями и тем, что она называет прото-монтанизмом, и видит проблему в том, что пророки превозносились над епископами. Это мнение существенно отличается от предположений, связанных с гностицизмом, однако, честно говоря, оно никак не решает проблемы авторства ап. Павла.

⁴⁶ См. аргументы в поддержку авторства Павла в следующем пункте данной главы.

⁴⁷ Ср.: Moffatt, *ILNT* (1912), p. 412.

⁴⁸ Ср.: B. S. Eastern, *op. cit.*, pp. 25, 12. Большинство тех, кто отвергают авторство ап. Павла, подчеркивают богословский аспект проблемы. Г. Лофинк (O. Lohfink, "Paulinische Theologie in der Rezeption der Pastoralbriefe", in K. Kertelge (ed.), *Paulus in den neutestamentlichen Spetschriften* (1981), pp. 70-121) считает, что богословие Пастырских Посланий вращается вокруг одной темы: апостол и его авторитет. Причем автор полагает, что это не сам Павел утверждает свой авторитет, а кто-то другой.

⁴⁹ Г. Виндиш (H. Windisch, *ZNTW* 34, pp. 213 Г), рассматривая Пастырские Послания, считает, что их автор не представляет богословской христологии. Исследователь полагает, что создатель Пастырских Посланий просто использует утверждения, бытовавшие в различных христианских кругах.

⁵⁰ Ср.: Easton, *op. cit.*, p. 203.

⁵¹ См. аргументы в пользу авторства ап. Павла ниже.

⁵² 175 слов, которые нигде не встречаются более в Новом Завете (hapaxes) и 130 слов, отсутствующих в Посланиях Павла, но содержащихся у в других Книгах Нового Завета.

⁵³ *The Problem of the Pastorals* (1921).

⁵⁴ *Op. cit.*, pp. 36-37.

⁵⁵ П. Н. Гаррисон обосновывает свои данные методом постраничного распределения слов

(words-per-page method). Эти данные были предварительно использованы Уоркменом (W. P. Workman, ET 7 (1896), pp. 418 ff.) для того, чтобы продемонстрировать сходство между языком ал. Павла и Шекспира.

⁵⁶ Op. cit., pp. 67-68.

⁵⁷ Например, ср.: А. М. Hunter, *Interpreting the New Testament* (1951), p. 64. Однако многие обращают большее внимание на экклезиологические проблемы (например, Скотт: E. F. Scott, *Literature of the New Testament*, p. 193). Основные акценты в критике Пастырских Посланий сменялись циклически. Ранние критики до Баура в своих нападках на аутентичность Посланий придавали большое значение стилистическим различиям, а Тюбингенская школа прибегла к возражениям исторического характера. Краткий исторический обзор развития критики в данный период см.: E. Reuss, *History of the Sacred Scriptures of the New Testament* (англ. пер. 1884). Позже Гольцман в своей критике вновь обратился к лингвистическим аргументам. Все возрастающий интерес к подсчетам количества и соотношения слов могут изменить направление критики в совершенно ином направлении.

Ср.: A. Q. Morton and J. McLeman, *Christianity and the Computer* (1964); idem, *Paul, the Man and the Myth* (1966). В этих работах предполагается, что авторство может быть объективно установлено с помощью статистических методов. Мортон исследует различные образцы античной прозы, основываясь в своих сопоставлениях на таких критериях, как частота распространения слов и длина предложений. При этом автор утверждает, что стиль можно установить более достоверно на основе часто встречающихся слов, чем исходя из характерных стилистических выражений, так как первые не зависят от настроения или цели. В качестве критерия Мортон избрал частоту употребления слова $\kappa\alpha\iota$ / cai / и применение артиклей. Он утверждает, что каждый автор с статистической точки зрения имеет определенную частоту употребления одного и того же слова в пределах незначительных вариаций, и затем приходит к выводу о том, что если отклонения более существенны, то они указывают на иного автора. В результате своих исследований Мортон заключает, что только Послания к Галатам, к Римлянам, 1 и 2 к Коринфянам являются подлинными (также и Послание к Филимону, включенное в число аутентичных Посланий не на основе статистических соображений). Вне всяких сомнений, заключение выведено чересчур догматично. Статистическая методология Мортон не избежала критики. Ср.: C. Dinwoodie, *SJT* 18 (1965), pp. 204-218; G. B. Caird, *ET* 76 (1965), p. 176; H. K. McArthur, *ET* 76 (1965), pp. 367-370; J. J. O'Rourke, *JBL* 86 (1967), pp. 110-112; H. K. McArthur, *NTS* 15 (1969), pp. 339-349. Все критики согласны в том, что Мортон основывает свои заключения на неадекватных данных. Динвуди резонно замечает, что данное исследование выглядит так, как будто автор приходит к определенным умозаключениям еще до исследования данных. Мак-Артур доказывает, что графики Мортон показывают преувеличенное постоянство частоты употребления $\kappa\alpha\iota$ / cai / для каждого автора, между тем как собственные выборочные исследования других древнегреческих авторов Мак-Артуром обнаружили гораздо большую вариативность частоты $\kappa\alpha\iota$ для каждого из них. Совершенно очевидно, что необходимы обширные исследования в области статистики и лингвистики до того, как можно будет применять подобные методы. Более того, необходимо отметить, что большинство Посланий Павла слишком кратки и не обладают достаточной длиной для того, чтобы послужить доброкачественным предметом для сопоставления с древнегреческими прозаиками, для которых сам Мортон определил желательный объем выборки для исследования (100 предложений). Необходимо также отметить, что метод ориентирован только на отрицание общего авторства, а не наоборот. Все это привело к отрицательным результатам исследования, достигнутым Мртоном. Однако ср. статью: K. Grayston and G. Herdan, "The Authorship of the Pastorals in the Light of Statistical Linguistics", *NTS* 6 (October 1959), pp. 1-15, в которой также предпринимается попытка использовать статистику для опровержения авторства ал. Павла. Посредством математических расчетов типичных

признаков эти писатели пришли к выводу о том, что Пастырские Послания разительно отличаются от павловских Посланий, и на основе мнения "стиль есть человек" они считают маловероятным, чтобы Павел мог настолько изменить свой стиль, насколько этого требовали изменившиеся обстоятельства.

Дж. Дж. О'Рурк (J. J. O'Rourke, "Some considerations about the statistic analysis of the Pauline Corpus", СВQ 35 (1973), pp. 483-490) указывает на основное слабое место подобных статистических подходов, которые изначально предполагают, что Послания Павла (т.е. бесспорно принадлежащие перу апостола) показывают последовательность и единство языка. О'Рурк опровергает это единство и специально посвящает свою работу критическому разбору метода Гаррисона и демонстрации его бесплодности.

⁵⁸ Те, кто наподобие Гудспида (E. J. Goodspeed, INT, pp. 327-330) отвергают теорию "подлинных записок", считают, что псевдонимичные произведения предназначались для решения насущных проблем. Гудспид выделяет четыре из них: недостаточная эффективность церковной организации, угроза возникновения сект, подрыв авторитета Ветхого Завета и превратное толкование учения, преподанного Павлом (напр., Маркионом).

⁵⁹ Ср.: Воленберг (Wohlenberg), Лок (Lock), Мейнерц (Meinertz), Тернелль (Thornell), Шлаттер (Schlatter), Спик (Spicq), Иеремиас (Jeremias), Симпсон (Simpson), Келли (Kelly) и Фи (Fee). См. комментарии автора данной книги: *The Pastoral Epistles* (TNT), p. 15.

⁶⁰ Ср.: P. N. Harrison, *op. cit.*, pp. 102 ff.

⁶¹ М. Дибелиус (M. Dibelius, *op. cit.*, p. 3) выделяет тот факт, что Первое Послание Климента не дает никаких указаний на освобождение после первого заключения. Из этого он приходит к выводу о том, что Климент Римский свидетельствует в пользу единственного заключения. Необходимо отметить, что утверждение Климента (5.5-7) не описывало последний период жизни ал. Павла, так как упоминания о Петре и Павле приводились в качестве недавних примеров стойкости после многочисленных описаний страданий ревностных последователей в Ветхом Завете. Климент упоминает многочисленные испытания, выпавшие на долю Петра, и то, что Павел семь раз находился в узах, однако он не дает указаний ни на место событий, ни на их хронологию.

⁶² И. Вейсс (J. Weiss, *The History of Primitive Christianity* (1937), I, p. 390) доказывал, что не может быть никаких сомнений в том, что автор 1 Клим, считал миссию ал. Павла в Испанию выполненной. Позднее Г. Хольц (G. Holtz, *Die Pastoralbriefe* (1972), p. 18) и Н. Брокс (N. Brox, *Die Pastoralbriefe* (1969), p. 30) высказали уверенность в том, что автор 1 Клим, полагал, что Павел посетил Испанию.

⁶³ Ср.: P. N. Harrison, *op. cit.*, p. 108, который утверждает, что указание Мураториева канона на посещение Павлом Испании может быть прослежено в том же самом отрывке в Послании к Римлянам. Однако Цан (Zahii, INT iii, p. 64) считает это мнение неправдоподобным. Дж. Келли (J. N. D. Kelly, *The Pastoral Epistles*, 1963, p. 10) отвергает данное мнение как "некритическое" и считает, что данные как Климента, так и Мураториева канона относительно визита Павла в Испанию являются легендарным толкованием Рим. 15.24, 28. Он отмечает, что Климент писал свое Послание более чем 30 лет спустя после смерти Павла. Ср.: F. F. Bruce, BJRL 50 (1968), pp. 272 f.

⁶⁴ Рассмотрение теории временного освобождения из заключения см.: A. Schlatter, *The Church in the New Testament Period* (1926, 1955), pp. 232-239; F. R. M. Hitchcock, "The Pastorals and a Second Trial of Paul", ET 41 (1930), pp. 20-23; F. Spitta, ? *ur Geschichte und Literatur des Urchristentum* (1893), i, pp. 106 f.; W. Ramsay, *St. Paul the Traveller and Roman Citizen* (1920), pp. 356 ff.

⁶⁵ Гудспид (E. J. Goodspeed, INT, p. 189) пытается подкрепить этот аргумент предположением о том, что автор не упомянул о смерти ал. Павла из-за того, что его мученичество могло бы показаться сопоставлением с Христом. Однако данное предположение представляется наименее убедительным. Мнение о том, что Деяния Апостолов предназначались в качестве защитного документа на суде в Риме, см.: D. Plooiij,

Exp. УШ, viii (1914), pp. 511 ff., УШ, xiii (1917), pp. 108 ff; G. Duncan, St. Paul's Ephesians Ministry (1929), p. 97. Ср. также: Michaelis, Pastoralbriefe und Gefangenschaftsbriefe, pp. 155-158, который склоняется в пользу теории временного освобождения из заключения. Он специально останавливается на хронологии в поддержку теории временного освобождения. Михаэлис основывается на том, что события в Деян. 19.1-28.31 продолжались девять лет, начало их приходилось на 53 г., при этом до 64 г. (традиционной даты мученической смерти Павла) остается три неучтенных года. Однако далеко не все согласны с этой хронологией, и было бы неправильно класть ее в основу бесспорных аргументов. Тем не менее она может быть полезна во взаимодействии с другими данными.

⁶⁶ Цан (Zahn, INT iii, p. 63) цитирует Деяния Петра, в которых указывается, что Павел посетил Испанию в промежутке между двумя заключениями в Риме. Однако первые три главы Деяний Петра представляют собой выдержку из Деяний ап. Павла (ср.: M. R. James, The Apocryphal New Testament, p. 306).

⁶⁷ Ср.: Easton, op. cit, p. 226.

⁶⁸ Ср.: idem, op. cit., p. 226. Автор предполагает, что это также является анахронизмом. Подход к экклезиологической позиции в Пастырских Посланиях находится в зависимости от принятого мнения относительно историчности Деяний Апостолов.

⁶⁹ См. на эту тему работу автора данной книги: The Pastoral Epistles and the Mind of Paul (1956), pp. 21 ff., а также его же комментарий: op. cit., pp. 24 ff. Ср. мнение Сабатье о том, что сохранение представляло большую ценность для апостола Павла, чем нововведение: A. Sabatier, Paul, 1903, p. 270. Об использовании слова *πρεσβυτεριον* /presbyterion/ в этих Посланиях ср.: J. Jeremias, ZNTW 52 (1961), pp. 101-104. Он считает, что стих 1 Тим. 4.14 не свидетельствует в пользу существования третьей должности, отдельной от епископа и диакона (ср. 1 Тим. 3; Фил. 1.1), и усматривает в этом свидетельство против поздней датировки.

⁷⁰ См.: Easton, op. cit., p. 177; F. Gealy, 1 and 2 Timothy and Titus (IB), 1955, pp. 344 ff.; J. P. Meier, "Presbyteros in the Pastoral Epistles", CBQ 35 (1973), pp. 343-344. Все эти авторы оспаривают мнение Иеремиаса о том, что слово *πρεσβυτερος* /presbyteros/ употребляется в смысле "старец".

⁷¹ В. Лок (W. Lock, The Pastoral Epistles (1924), p. xix) называет их "апостольскими викариями" (Vicars Apostolic). Ср.: E. F. Scott, The Pastoral Epistles (1936), p. xxix. Дж. А. Т. Робинсон (J. A. T. Robinson, Redating, p. 68) называет их "странствующими делегатами" и отвергает мнение о монархическом епископате. Мейер (J. P. Meier, op. cit., pp. 323-345) доказывает, что на Крите существовал иной церковный порядок, отличный от ефесского. Он отрицает, что Тимофей и Тит были *επισκοποι* /episcopoi/ (епископами) в том же смысле этого слова, что имел в виду Игнатий.

⁷² Келли (J. N. D. Kelly, The Pastorals, p. 15) приходит к выводу о том, что в этих Посланиях нет решительно ничего, что предполагало бы время после смерти ап. Павла.

⁷³ Колсон в своей статье (F. H. Colson, "Myths and Genealogies - A note on the polemic of the Pastoral Epistles", JTS 19 (1918), pp. 265-271) полагает, что эти термины (с "антитезисами") широко употреблялись в интеллектуальных кругах грекоязычного мира и носили фривольный характер. Однако исследователь допускает присутствие зарождающегося гностицизма в ереси, отраженной в Пастырских Посланиях.

⁷⁴ Многие ученые считают изменение отношения к ереси доказательством против авторства Павла. Мак-Джифферт (A. McGiffert, A History of Christianity in the Apostolic Age, 1897, p. 402) зашел в своих утверждениях так далеко, что видит в ссылках на лжеучителей в Пастырских Посланиях, приписываемых Павлу, несправедливость по отношению к апостолу. Ср.: A. H. McNeile, ШТ (1953), p. 193; J. Moffatt, ILNT, pp. 408 f. Эти исследователи утверждали, что писатель Посланий рассматривает зарождающийся синкретический гностицизм туманно, и предполагали, что эта неопределенность отчасти вызвана желанием автора избежать анахронизма. Однако более разумное объяснение

заключается в том, что лжеучение находилось все еще на ранней стадии развития, и поэтому оно еще неопределенно. Каррис (R. J. Karris, JBL 92 (1973), pp. 549-564) полагает, что провал попыток установить природу ереси служит доказательством в пользу того, что эти Послания не могли исходить от ап. Павла. Каррис обращается к тому способу противостояния ереси, который представлен в Посланиях к Коринфянам. Однако необходимо учесть тот факт, что в последнем случае Послание адресовалось всей церкви, между тем как в Пастырских Посланиях доминирует личный подход.

⁷⁵ См. прим. 44 к данной главе. Даже Кюммель (W. G. Kummel, INT, p. 379), который отвергает авторство Павла для Пастырских Посланий, тем не менее признает, что представленные в них лжеучителя могли существовать в бытность ап. Павла.

⁷⁶ Более полное рассмотрение данной проблемы см. в работе автора данной книги: *The Pastoral Epistles and the Mind of Paul* (1956), pp. 24 ff.

⁷⁷ Христологию Пастырских Посланий необходимо признать ранней. Такой радикальный ученый, как Виндиш признает этот факт и связывает христологию этих Книг с Посланиями к Фессалоникийцам: Н. Windisch, ZNTW (1935), pp. 213-238. В. Михаэлис (W. Michaelis, *Pastoralbriefe und Gefangenschaftsbriefe* (1930), pp. 99-100) полагает, что частота употребления слов "во Христе" свидетельствует в пользу павловского характера Пастырских Посланий. Попытку противопоставить употребление этой фразы в данных Посланиях ее использованию в Послании к Ефессянам предпринял Аллан: J. A. Allan, "The 'In Christ' Formula in Ephesians", NTS 5 (October 1958), pp. 54-62. В этой статье не представлен анализ данной формулы в Пастырских Посланиях, хотя если метод интерпретации Аллана представлял бы определенную ценность, то необходимо было бы уделить внимание также и им. См. подробности в пункте Б раздела I главы 13 данной книги. Аллан следовал своей более ранней статье, посвященной формуле "во Христе" применительно к Посланию к Ефессянам, и использовал свои разработки по отношению к Пастырским Посланиям, ср.: J. A. Allan, NTS 10 (1963), pp. 115-121. Он приходит к выводу, что использование данной формулы не подтверждает авторства Павла. Хотя Аллан и указывает на различия в употреблении этих слов, он никоим образом не доказывает того, что сам Павел не мог изменить их значение.

⁷⁸ Относительно опущения характерных для Павла доктрин необходимо отметить, что в Рим. 1-15 отсутствует слово "церковь", а в Рим. 8 - слово "вера".

⁷⁹ Ср. обсуждение категории πιστις /pistis/ (вера) в Пастырских Посланиях О. Мерка: О. Merk, "Glaube und Tat in den Pastoralbriefen", ZNTW 66 (1975), pp. 91-102. Автор обнаруживает разницу в использовании этого слова между произведениями Павла и Пастырскими Посланиями, но не представляет достаточного объяснения разнице в адресате.

⁸⁰ Ср. также в Рим. 6.17 ту же доктрину.

⁸¹ Если аутентичность Послания к Ефессянам также отрицается, то данная параллель, само собой разумеется, теряет всякий смысл. Однако если признается подлинность данного Послания, то цитирование гимнов Павлом не кажется невероятным. Ср.: E. Lohmeyer, *Der Brief an die Philipper* (1930), p. 91 n. 1, об использовании гимнов в Послании к Филиппийцам. Норден (E. Norden, *Agnostos Theos*, 1913, pp. 250-263) на основе стилистических исследований рассматривает два литургических отрывка в писаниях ал. Павла: Кол. 1.12-20 и 1 Тим. 3.16. Хотя автор признает аутентичность Послания к Колоссянам, он объединяет 1 Тим. 3.16 с доксо-логией Послания к Римлянам и относит их ко временам Маркиона. Однако сам факт, что Послание к Колоссянам включает литургические формы, является достаточным указанием на то, что эти формы были известны ал. Павлу. Ср. также: A. M. Hunter, *Paul and his Predecessor* (1940), pp. 14-40, который детально рассматривает формулы и элементы формул, существовавшие до Павла. М. Гогель (M. Goguel, *The Birth of Christianity* (1953), pp. 324 f) считает отрывки 1 Тим. 3.16 и Тит. 2.11-14 отголоском формулировки ал. Павла, хотя и с совершенно иным, упрощенным смыслом. Это мнение вызвано тем, что автор трактует доктрины этих

Посланий как общепринятые и потому "второпавловскими" ("deuteropauline"). Дж. А. Т. Робинсон (J. A. T. Robinson, *JTS* n.s. 4 (1953), pp. 38-41) предполагает, что Павел цитирует литургическую формулу в 1 Кор. 16.20-24. Полный обзор новозаветных литургических отрывков см. в работе: F. Cabrol and H. Leclercq, "Reliquiae liturgicae vetustissimae", in *Monuments Ecclesiae Liturgica*, vol. XI (1900-1902). См. также и vol. XII (1913), p. 121, где описываются гимны в произведениях ап. Павла. Ср. также: J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds* (1950), pp. 1-29, который приводит данные в пользу того, что дело Павла состояло в том, чтобы учение авторитарно передавалось. Исследование изречений вероисповедания см.: G. W. Knight, *The Faithful Sayings in the Pastoral Letters* (1968). Исследователь считает их исповедально-литургическими выражениями.

⁸² Пытаясь проиллюстрировать свою идею, Гаррисон оформил графики других Посланий Павла в постепенно возрастающем порядке. За это он подвергся резкой критике со стороны В. Михаэлиса: W. Michaelis, "Pastoralbriefe und Wortstatistik", *ZNTW* 28 (1929), pp. 70 ff.

⁸³ Дж. Дж. О'Рурк (J. J. O'Rourke, "Some considerations about attempts at statistical analysis of the Pauline Corpus", *CBQ* 35 (1973), pp. 483-499) обратил на это серьезное внимание.

⁸⁴ Различные ученые с момента публикации книги Гаррисона в 1921 г. подвергли обстоятельной критике статистические аргументы. Ср. два исследования М. Хичкока: M. Hitchcock, "Tests for the Pastorals", *JTS* 30 (1928-9), pp. 272-279, и "Philo and the Pastorals", *Hermathua* 56 (1940), pp. 113-135. Ср. также: W. Michaelis, *ZNTW* 28 (1929), и F. Torm, "Ueber die Sprache in den Pastoralbriefen", *ZNTW* (1918), pp. 225-243. Литературный метод Павла в Пастырских Посланиях в интерпретации Тернелля (G. Thurnell, *Pastoralbrevens akheit*, 1931) получил высокую оценку со стороны Лицмана (H. Lietzman, *ZNTW* 31, 1931), хотя последний не признает вывода Тернелля об аутентичности этих Посланий. См. также дальнейшее рассмотрение аргументов Тернелля в работах: P. Gaechter, *ZNTW* 75 (1933), pp. 109 ff. и E. von Dobschutz, *TSK* 104 (1931), pp. 121 ff. Ср. также другие аргументы против метода Гаррисона в работах автора данной книги: *The Pastoral Epistles and the Mind of Paul* (1956), pp. 6 ff. и *The Pastoral Epistles* (1958), pp. 212-228, а также: F. J. Badcock, *The Pauline Epistles and the Epistle to the Hebrews in their Historical Setting* (1937), pp. 115-133. Б. Метцгер в своей статье (B. M. Metzger, "A Reconsideration of Certain Arguments against the Pauline Authorship of the Pastoral Epistles", *ET* 70, 3 (December 1958), pp. 91-94) критикует Гаррисона за игнорирование позднейшей критики его позиции и обращает особое внимание на мнение кембриджского специалиста в области статистики Юла (G. U. Yule, *The Statistical Study of Literary Vocabulary*, 1944), который утверждает, что основой статистических исследований должна быть минимальная выборка в десять тысяч слов. В этом случае Пастырские Послания не могут предоставить достаточного количества данных для исследования. Меньшее значение придается этим аргументам в работе: K. Grayston and G. Herdan, *op. cit.*, *NTS* 6 (October 1959), pp. 1-15. Однако авторы признают, что статистика может всего лишь установить различия. Иными словами говоря, она никоим образом не может решить проблему авторства.

М. Дибелиус, хотя и оспаривает аутентичность, все же признает, что статистический метод является недостаточным для ее отвержения: M. Dibelius, *Die Pastoralbriefe* 3, 1955, p. 3. Многие новые слова в Пастырских Посланиях объясняются новым предметом их написания (ср.: R. Parry, *The Pastoral Epistles* (1920), pp. cxi-cxxvi), или изменившейся обстановкой (ср.: F. R. M. Hitchcock, "Latinity in the Pastorals", *ET* 39 (1927-28), pp. 347-352 и E. K. Simpson, *The Pastoral Epistles* (1954), pp. 20-21), или старшим возрастом автора (ср.: C. Spicq, *Les Epitres Pastorals*, *EB* (1948), p. cxii; G. Wohlenberg, *Die Pastoralbriefe*, 1923, p. 55, последний автор проводит сравнение с Шиллером и Гете). Необходимо отметить, что вскоре после опубликования книги Гаррисона А. Гарнак тонко подметил и прокомментировал чрезмерную переоценку статистико-лексического метода исследования: A. Hamack, *Die Briefsammlung des Apostels Paulus und die anderen vor-constantinisch christlichen Briefsammlungen*, 1926, pp. 74-75. См. также комментарии к

статистическому методу в прим. 57 к данной главе.

⁸⁵ Ср.: F. R. M. Hitchcock, "Tests for the Pastorals", Я8 30 (1929), p. 278.

⁸⁶ См. подробные списки в работе автора данной книги: *The Pastoral Epistles and the Mind of Paul*, pp. 39-40.

⁸⁷ Ср.: *ibid.*, pp. 39-40.

⁸⁸ Ср.: F. R. M. Hitchcock, *op. cit.*, p. 278; F. J. Badcock, *op. cit.*, pp. 115 1?.; а также работу автора: *The Pastoral Epistles and the Mind of Paul* (1956), p. 9.

⁸⁹ См. работу автора: *The Pastoral Epistles and the Mind of Paul*, p. 41 (Appendix D).

⁹⁰ Оба момента более детально рассматриваются в комментариях автора данной книги: *op. cit.*, pp. 221 ff.

⁹¹ Гаррисон в своей работе (Harrison, *op. cit.*, pp. 36-37) насчитывает 112 таких вспомогательных частей речи.

⁹² Торм (F. Torm, ZNTW (1918), pp. 240 ff.) отмечает субъективный характер аргументов, основанных на литературном стиле, и утверждает, что разница между бесспорно павловскими Посланиями не менее существенна, чем разница между ними и Пастырскими Посланиями. Это мнение подтверждается исследованиями Дж. Дж. О'Рурка: J. J. O'Rourke, CBQ 35 (1973), pp. 483-499.

⁹³ *Op. cit.*, p. 19. Ср. работу автора данной книги: *The Pastoral Epistles and the Mind of Paul*, pp. 30-31, в которой представлено обсуждение этого мнения и альтернативной точки зрения М. Дибелиуса о том, что 1 Тим. и Тит. предшествуют 2 Тим. Мнение Дибелиуса обусловлено его отвержением теории "подлинных записок". Гудспид (E. J. Goodspeed, INT, p. 330) рассматривает эти три Послания как сформированный сборник и, основываясь на этом мнении, пытается установить очередность их составления. Моффатт (J. Moffatt, ILNT, p. 397.) предоставляет список ученых, которые утверждают приоритет 2 Тим., между тем как Гогель (M. Goguel, Introduction, IV, 2, pp. 502-503) выдвигает восемь оснований в поддержку данного мнения, опираясь в основном на незначительные доктринальные различия

⁹⁴ Идея Гудспида о том, что три Послания образуют сборник, представляется более приемлемой, чем две альтернативные, упомянутые выше, однако она сталкивается с трудностью представить сколько-нибудь адекватную мотивировку для подобного объединения: E. J. Goodspeed, INT, p. 338.

⁹⁵ Гаррисон в своей первоначальной схеме (Harrison, *The Problem of the Pastorals*, pp. 118-121) объяснял отделение постскриптума от остальной части письма маловероятным предположением о том, что эти строчки находились либо на обратной стороне, либо отдельно от остальной части и из-за этого они были объединены со сходным фрагментом в конце 2 Тим. Ср. критику Михаэлиса (Michaelis, *Pastoralbriefe und Gefangenschaftsbriefe*, p. 144); он считает данную реконструкцию искусственной, и данные не свидетельствуют в пользу редакционного процесса. Фактически исследователь не видит оснований для того, чтобы псевдо-Павел избрал именно такой способ работы над текстом.

⁹⁶ Собственное объяснение Гаррисона редакторского метода вставки различных примечаний, согласно его же пересмотренному плану, представлено в статье: Harrison, "The Pastoral Epistles and Duncan's Ephesians Theory", NTS (May 1956), p. 251.

⁹⁷ Ср.: G. Salmon, INT, pp. 410 ff; A. Plummer, *The Pastoral Epistles* (1888), pp. 9-10, в которых представлена острая критика тех трудностей, с которыми сталкиваются теории поделки и подлинной подписи. Эта трудности зачастую остаются без внимания. В. Михаэлис ставит акцент на методологических трудностях гипотез фрагментов. Особое внимание он уделяет цели редактора при объединении этих заметок. Если эти заметки уже были известны читателям как аутентичные, то редактор не осмелился бы их объединить со своим собственным материалом, а если они были неизвестны, то они едва ли способствовали бы тому, чтобы читатели приняли эти Послания как аутентичные: W. Michaelis, *Pastoralbriefe und Gefangenschaftsbriefe*, pp. 134 ff.

⁹⁸ В относительно недавнем комментарии Г. Фи (G. D. Fee, *1 and 2 Timothy and Titus*

(1984), p. xxxvi) подчеркивает трудность разделения трех Посланий как один из доводов в поддержку их аутентичности.

⁹⁹ В. Михаалис (W. Michaelis, *Pastoralbriefe und Gefangenschaftsbriefe*, pp. 142-145) подверг первоначальную теорию Гаррисона о 25 заметках и его позднейшие аргументы к пересмотренной схеме обстоятельной критике. Автор отмечает, как версия об ефесском месте отправления Тюремных Посланий оказывает влияние на историческую ситуацию создания заметок Гаррисона. Ч. К. Баррет (C. K. Barrett, *The Pastoral Epistles*, 1963, pp. 10 ff.) склоняется к теории фрагментов, однако не может представить описания составления из фрагментов Посланий. Он отбрасывает любые теории, предполагающие составителя сборника Посланий или их разрозненные остатки. Баррет думает, что мы теперь не сможем восстановить первоначальное расположение фрагментов. Он довольствуется предположением о том, что эти фрагменты попали каким-то образом в руки автора Посланий, и последний отредактировал их как мог. Ср.: С. Ф. Д. Муле, *BJRL* 47 (1965), pp. 430-452, который отвергает теории, разделяющие Послания, как Гаррисона, так и Баррета.

¹⁰⁰ Дункан пытается преодолеть это затруднение предположением о том, что Павел провел часть зимы в Никополе, а часть - в Коринфе. Михаэлис (Michaelis, *op. cit.*, p. 151) критикует это мнение на том основании, что на это нет и намека во 2 Кор., которое согласно схеме близко сопоставляется с фрагментом из Послания к Титу. Гораздо проще сопоставить его с отрывком Деян. 20.1 и далее и отбросить возможное путешествие Павла в Никополь. Только с большой натяжкой можно соотнести Тит. 3.12-14 с Деян. 20.3.

¹⁰¹ *St. Paul's Ephesian Ministry* (1929), p. 219. Дункан в своей статье (Duncan, *NTS* (October 1958), pp. 43 ff.) незначительно видоизменяет свою более раннюю реконструкцию передвижений Тита, однако продолжает придерживаться идеи двух зим. Тем не менее необходимо отметить, что Дункан не согласен с мнением Гаррисона о двух заметках в 2 Тим. 4, что по мнению первого значительно преодолевает возникшие трудности. Он оспаривает чтение "в Риме" в 1.17 и таким сомнительным исправлением текста отбрасывает главное основание для идеи Гаррисона о двух заметках.

¹⁰² Относительно исторических трудностей теории фрагментов на фоне концепции об ефесском происхождении Тюремных Посланий см.: Michaelis, *Pastoralbriefe und Gefangenschaftsbriefe*, pp. 136 ff. См. особ. отвержение В. Михаэлисом идеи о дополнительном годе Дункана: p. 152.

¹⁰³ Дальнейшее рассмотрение проблемы имитаторов и имитации см. в разделе V приложения III к данной книге.

¹⁰⁴ Ср.: Harrison, *op. cit.*, pp. 90-92.

¹⁰⁵ *Op. cit.*, p. 92.

¹⁰⁶ Д. Риддл (в книге: Riddle and Hutson, *New Testament Life and Literature*, p. 205), который поддерживает обсуждаемую гипотезу, усматривает полемику против Маркиона в утверждении единства Бога (1 Тим. 2.5), в осуждении аскетической практики (1 Тим. 4.3-5) и в утверждении, что все Писание богодухновенно и полезно (2 Тим. 3.16). Однако ни одно из этих утверждений не указывает особо на антимаркионовскую полемику. Павел упоминает единство Бога в Рим. 3.30; сходные аскетические упражнения существовали как во Р в., так и в I в. (ср. решение Павлом проблем пищевых запретов в Посланиях к Коринфянам и к Римлянам); и утверждение богодухновенности всего Писания более уместно для человека наподобие Тимофея, чем для Маркиона, который априорно уже отверг Ветхий Завет. Конечно все эти утверждения в разных Посланиях были бы полезны в качестве аргумента против ереси Маркиона, однако это не оправдывает представленной теории. О других сторонниках этой теории см. в пункте Б данного раздела. Относительно взаимосвязи между 1 Тим. 6.20 и ересью Маркиона Каррис (R. J. Karris, *JBL* 92, 1973, pp. 549-564), который отрицает авторство Павла для Пастырских Посланий, признает, что нет никаких оснований связывать Маркиона с этим отрывком.

¹⁰⁷ Этот подход не представлялся столь очевидным для ранних и более радикальных

критиков, которые не предпринимали попыток обелить псевдонимного автора. Ф. Х. Баур (F. C. Baur, *Paul, the Apostle of Jesus Christ* (1876), I, pp. 247-249, II, pp. 98 ff.) считал Пастырские Послания "поддельными" (хотя он не относил к данной категории другие Послания Павла, аутентичность которых он также оспаривал), в то время как Ренан (Renan, *Saint Paul*, pp. xxii ff.) не решился употреблять такие слова, как "подделка" и "автор подделки". В настоящее время стало модно избегать подобных терминов (ср. Mitton, *Ephesians*, pp. 25 f; Masson, *Thessaloniens*, 1957, p. 13; Chaine, *Les Epîtres Catholiques*, 1939, p. 30), и критика тех, кто их использует, может быть вызвана либо возвеличением псевдонимичности как литературного художественного приема, либо желанием устранить камень преткновения для всех подобных псевдоэпиграфических теорий. Однако представляется, что нет никаких оснований проводить различие между "подделкой" и "имитацией". См. рассмотрение эпистолярной псевдоэпиграфии в приложении III к данной книге.

¹⁰⁸ Рассматривая проблему аутентичности 2 Фес., Миллиган (G. Milligan, *Exp. VI*, ix, p. 449 п.) считает, что слово "подделка" (или "подлог") наилучшим образом описывает преднамеренное использование имени и авторитета другого писателя. Отрывок 2 Фес. 3.17-18 исключает мнение о безобидном псевдонимичном произведении. То, что является истиной для 2 Фес., в равной степени истинно для всей новозаветной псевдоэпиграфии. Дальнейшее обсуждение нравственных проблем см. в разделе IV приложения III к данной книге.

¹⁰⁹ Очень тяжело придать подделке эпистолярную форму, зачастую это не зависит от намерения псевдонимного автора, так как подложное послание гораздо легче распознать, чем подложное евангелие, деяния или апокалипсис, особенно если имитатор сталкивается с таким уникальным автором, как апостол Павел.

¹¹⁰ Этот факт упускают из виду приверженцы псевдонимичности. когда уверенно утверждают, что все Послания целиком псевдонимны (как А. Т. Hanson, *Pastorals* (NCB), p. 110).

¹¹¹ Ср.: A. C. Deane, *St. Paul and his Letters* (1942), pp. 208-220.

¹¹² И. Иеремиас (J. Jeremias, *Die Pastoralbriefe* (1953), p. 8) предполагает, что Тихик был автором Пастырских Посланий в сотрудничестве с Тимофеем, хотя он и признает, что в основе Посланий лежали формы, созданные ал. Павлом. Однако странно, что в 1 Тим. не встречается упоминаний о Тихике, хотя он был известен в Ефесе.

¹¹³ Ср.: H. J. Holtzmann, *Die Pastoralbriefe* (1880), pp. 92 ff.; J. D. James, *The Genuineness and Authorship of the Pastoral Epistles* (1906), pp. 154 ff. Роберт Скотт (Robert Scott, *The Pauline Epistles* (1909), pp. 329-371) утверждает авторство Луки для Пастырских Посланий на следующих основаниях: (а) сходство в общем словаре; (б) отрывки, которые предполагают взаимозависимость с Писаниями Луки; (в) использование медицинской терминологии; (г) хорошее знакомство с древнегреческими религиозными идеями; (д) сходное употребление изблюбленных слов, идиом и терминов. Р. Скотт допускает возможность того, что Павел продиктовал Луке только 2 Тим., однако склоняется в пользу мнения о том, что Лука написал все три Послания вскоре после мученической смерти Павла (p. 353). Иную теорию редакции см.: F. J. Badcock, *The Pauline Epistles and the Epistles to the Hebrews in their Historical Setting* (1937), pp. 115-133. Моффатт (J. Moffatt, *ELNT*, p. 414) ставит под сомнение гипотезу об авторстве Луки, так как лингвистическое сходство может быть вызвано общей средой, и он также указывает на проблему, заключающуюся в том, что Лука не упоминает Тита в Деяниях Апостолов. О. Роллер предположил, что суровые условия заключения могли вызвать необходимость в личном секретаре, пишущем обычно под диктовку: O. Roller, *Das Formular der paulinischen Briefe*, 1933, pp. 20-21; ср. также: J. Jeremias, *op. cit.*, pp. 5-6. Однако Спик (C. Spicq, *Les Epîtres Pastorales* (1947), p. cxix) думает, что не следует преувеличивать суровость заключения, так как Игнатий и другие мученики имели возможность писать послания, находясь под стражей. Другой автор (A. Naime, *The Faith of the New Testament*, 1920, pp. 60-61)

предполагает совместное участие в написании этих Посланий редактора и секретаря на том основании, что в них не прослеживается "мышление Павла". Эшлиман (J. A. Eschlimann, "La Redaction des Epitres Pauliniennes", KB 53 (1946), pp. 185 ff.) проводит различие между записью под диктовку (буква в букву) и записью секретаря, который передает только общее содержание. Он предполагает, что Павел не мог оставить своего автографа в 2 Тим. Однако Михаэлис (W. Michaelis, *Einleitung*, pp. 241-244) после обсуждения различных предположений относительно возможного секретаря приходит к выводу, что ни одна из предложенных теорий не подходит и гипотеза секретаря в целом не решает проблемы аутентичности.

Гипотеза секретаря получила поддержку со стороны Келли (J. N. D. Kelly, *The Pastoral Epistles*, 1963, pp. 25 ff.), который утверждал, что ап. Павел доверял больше собственному секретарю, чем кому-либо другому. Вместе с тем автор заключает, что эти Послания остались в основном работой апостола, и они отражают аутентичное произведение Павла. Сходных воззрений придерживается Хольц: G. Holtz, *Die Pastoralbriefe* (1965).

Исследование проблемы использования в древности секретарей см. в работе: G. J. Bahr, *SVQ* 28 (1966), pp. 465-477.

Мнение о том, что секретарем Павла был Лука, которому апостол предоставлял значительную свободу при написании этих Посланий, см.: С. F. D. Moule, *VJRL* 47 (1965), pp. 430-452. Основываясь на лингвистических данных, автор предполагает, что Лука писал эти Послания при жизни Павла и частично под его диктовку. Моуль принимает теорию временного освобождения из заключения для того, что дать обоснование передвижениям Павла после событий, описанных в Деяниях Апостолов. Гаррисон (E. F. Harrison, *INT*, 1964, p. 342) также склоняется в пользу мнения о том, что секретарем являлся Лука. Авторство Луки отстаивает Стробель (A. Strobel, *NTS* 15 (1969), pp. 191-220), опираясь на лингвистические и богословские аргументы. Н. Брокс (N. Brox, "Lukas als Verfasser der Pastoralbriefe", *Jahrbuch für Antike und Christentum* 13 (1970), pp. 62-77) решительно отвергает аргументацию Стробеля и критикует его за игнорирование исторических проблем. Брокс считает, что Пастырские Послания написаны слишком поздно для того, чтобы принадлежать перу Луки. Наиболее радикальным приверженцем авторства Луки является Вильсон (S. G. Wilson, *Luke and the Pastoral Epistles*, 1979), который посвящает значительную часть своей книги обоснованию сходства Книги Деяний Апостолов и Пастырских Посланий. Ср. также анализ F. F. Брюса (F. F. Bruce, *VJRL* 50 (1968), pp. 265 ff.) теории Дж. М. Гилкрайста (J. M. Gilchrist), который предположил, что Лука позднее воссоздал то, что Павел действительно написал Тимофею и Титу. Несколько иной вариант гипотезы секретаря предложил Дорнье (P. Domier, *Les Epitres pastorales*, 1969), который считает эти Послания павловскими по происхождению, позже приспособленными одним из его учеников к нуждам церкви.

¹¹⁴ Карриштон (P. Carrington, *The Early Christian Church*, vol. I (1957), pp. 260-261) придерживается этого мнения и пытается провести параллель с традиционной формой "завета", наподобие "Завета двенадцати патриархов", однако он признает, что сходство может быть только "поверхностным". Как отмечает Л. Т. Джонсон (L. T. Johnson, *The Writings of the New Testament*, p. 338), идея школы Павла сталкивается с двумя серьезными проблемами: почему автор Посланий не придерживался близко стиля написания Павла и почему он не адресовал эти Послания церкви?

¹¹⁵ Так, Хенсон (A. T. Hanson, *The Pastoral Epistles* (NCB, 1982), p. 25) приходит к выводу о наличии иудейского протогностицизма. Спик (C. Spicq, *Pastorales* 1,2) связывает это учение с Кумраном. Брокс (N. Brox, *op. cit.*) усматривает в нем следы докетизма. Вильсон (S. G. Wilson, *op. cit.*) полагает, что Пастырские Послания послужили ответам на антипавловское иудейское учение и допавловское гностическое учение.

¹¹⁶ Ср. рассмотрение проблемы Барретом (C. K. Barrett, *NTS* 20 (1974), pp. 240-241), который думает, что автор смешал несколько ересей.

¹¹⁷ Ср.: F. D. Gealy, *I and 2 Timothy and Titus* (Ш), pp. 351 ff.

¹¹⁸ Строки 59-63: "Uerum ad Filemonem una et ad Titum una et ad Timotheum duae pro affectu et dilectione, in honorem tamen ecclesiae catholicae in ordinationem ecclesisticae disciplinae sanctificatae sunt." (Пер. с лат.: "Кроме того, [он написал] одно к Филимону, одно к Титу и два к Тимофею из-за привязанности и расположения, и к чести вселенской церкви для установления церковной дисциплины они были освящены").

¹¹⁹ Так, см.: А. Т. Хансон, *op. cit.*, p. 24. Ср. также: Р. Труммер, *Die Paulustradition der Pastoralbriefe* (1978); W. Stenger, *Kairos* 16 (1974), pp. 252-267.

¹²⁰ Так, Н. Брокс: N. Brox, *op. cit.*, p. 62.

¹²¹ Хансон (Hanson, *op. cit.*, p. 26) допускает, что мнение об упадке авторитета ап. Павла представляется спорным в свете теории цели Пастырских Посланий.

¹²² Б. Рейке (B. Reicke, "Chronologic der Pastoralbriefe", *ThLZ* 101 (1976), pp. 81-94) датирует Первое Послание к Тимофею 56 годом, к Титу - 58 г. и Второе к Тимофею - 59-60 гг. Дж. А. Т. Робинсон (J. A. T. Robinson, *Redating*, p. 84) предлагает несколько иные датировки: 1 Тим. - 55 г., Тит. - 57 г. и 2 Тим. - 58 г. Лестапи (Lestapis, *L'Enigme*) относит Пастырские Послания к 58-61 гг.

¹²³ Так, Келли: J. N. D. Kelly, *The Pastoral Epistles*, pp. 34-36.

¹²⁴ *The Pastoral Epistles*, p. 13.

¹²⁵ Н. Брокс (N. Brox, *op. cit.*, p. 72) датирует их 100 годом.

¹²⁶ Ср.: Р. Кочард, "La premiere edition de Saint Paul", *RHR* 24 (1926), pp. 242 ff.; F. D. Gealy, *Interpreter's Bible*, pp. 351 ff., которые относят Пастырские Послания ко времени 135-150 гг. Последний автор принимает мнение Г. фон Кампенхаузена (H. von Campenhausen) и В. Бауэра (W. Bauer) о том, что в Посланиях имеется ввиду ересь Маркиона, однако большинство ученых не видят оснований для столь поздней датировки. Необходимо отметить, что Ф. Х. Баур (F. C. Baur) ранее предлагал датировать Послания временем после выхода в свет "Антитезисов" (Antitheses) Маркиона. Ко временам Поликарпа относил эти Послания Г. фон Кампенхаузен (H. von Campenhausen). Подробности см. в прим. 6 к данной главе.

Глава 18. Послание к Филимону

I. ПРИЧИНА НАПИСАНИЯ

Традиционно считается, что Филимон являлся членом Колосской церкви, который благодаря Павлу обратился в христианскую веру (ср. ст. 19). Его раб Онисим, обокрав своего господина¹, бежал в Рим, где встретился с Павлом. Под влиянием Павла он стал христианином (ср. ст. 10) и оказался очень полезным, служа ему в узах. Но убедив его вернуться, апостол, пишет это деликатное письмо, прося Филимона принять его как "брата возлюбленного"². Мы не знаем, как и почему Онисим пришел к апостолу в темницу. Вполне возможно, что Епафас познакомился с ним случайно или через какого-то другого христианина и, будучи пастырем церкви, к которой принадлежал Филимон, привел его к Павлу, чтобы тот дал совет³. Но об этом мы можем только догадываться.

Однако традиционную гипотезу оспаривают Гудспид⁴ и Нокс⁵, по мнению которых Филимон не был господином этого раба. Хотя традиционно это письмо называется Посланием к Филимону, оно адресовалось к Филимону, Апфии, Архиппу и "домашней церкви" Филимона (ст. 1-2). Об Архиппе говорится только в Кол. 4.17, где Павел просит колоссян напомнить ему, чтобы он исполнил свое служение. По мнению Нокса⁶ это "служение" имеет прямое отношение к письму об Онисиме. В общих чертах эта гипотеза предполагает следующее:

1. Цель Послания состояла в том, чтобы не только просить Филимона принять своего раба обратно, но и позволить ему помочь Павлу в его работе, сделав его таким образом служителем Божьим. Стих 15 "чтобы тебе принять его навсегда" представляет собой главную просьбу, выраженную в столь деликатной форме, чтобы Филимон простил его.
2. Так как эта просьба требовала почти что легального акта и потому предполагала участие "церкви", то письмо написано с целью поддержать хозяина в выполнении просьбы Павла.
3. Хозяином раба был не Филимон, а Архипп, который также был епископом церкви, указанной в ст. 1.
4. Так как Павел не знал Архиппа лично и обращаться со столь деликатной просьбой к совершенно незнакомому человеку было трудно, Павел включает в обращение письма своего сотрудника Филимона, которого называет одним из своих "сподвижников". Очевидно, он был епископом группы церквей в Ликийской долине.
5. В Кол. 4. это письмо упоминается как "которое из Лаодикии"⁷, потому что Тихик и Онисим принесли его в этот город, который лежал на пути в Колоссы, куда они направлялись.
6. Послание это предназначалось не Лаодикийской церкви, а Колосской. Послание к Колоссянам, написанное и отправленное в одно и то же время, имело также целью поддержать просьбу Павла относительно Онисима, и потому в конце его дается повеление Архиппу исполнить свое "служение" (4.17), а несколько раньше упоминается Онисим (4.9).

Но какой бы убедительной не была эта теория, она все же поднимает ряд проблем.

1. Странно, что основной адресат упомянут третьим, чего Павел никогда не делает. Нокс⁸ цитирует папирусное письмо VI-V вв., где делается то же самое, и потому считает вполне возможным, что Послание к Филимону было адресовано Архиппу. Ни один древний писатель никогда не считал Архиппа хозяином раба, и потому самым естественным будет думать, что основным адресатом Послания являлся Филимон, который упомянут первым⁹.

2. Фраза "и домашней твоей церкви" (ст. 2) также скорее всего предполагает дом упомянутого первым в Послании, хотя грамматически она могла бы относиться к домашней церкви Архиппа. Если же считать, что здесь имеется ввиду дом Филимона, то предположение Нокса о том, что последний был епископом Ликийских церквей, будет неверным.

3. "Служение", которое должен исполнить Архипп, видимо, предполагает больше чем только его готовность отпустить своего раба, так как едва ли этого было бы достаточно, чтобы быть служением "принятым" в Господе. Где бы Павел ни употреблял этот глагол, он всегда указывает на то, что сам Павел или вообще христиане принимали либо путем прямого откровения, либо через других. Он относится как к христианскому служению, так и к содержанию христианского учения. И здесь нет той тесной связи с употреблением этого слова в Кол. 4.17, которую видит Нокс. Тем не менее Павел иногда употребляет слово "служение" в смысле "денежного сбора", и это в какой-то мере подтверждает предположение Нокса, что служение Архиппа было связано с финансовыми делами¹⁰. Но ссылку в Кол. 4.17 можно понимать также и в том смысле, что он был помощником Епафраса в Колосской церкви и нуждался в поддержке ее членов в этой своей работе". Если это предположение верно, то оно также объясняет, почему Архипп упоминается в письме к Филимону.

4. Предположение Нокса, что Павел не знал хозяина раба, также вызывает сомнение. Но фраза в ст. 19, "не говорю тебе о том, что ты и самим собою мне должен", будет более понятной, если Павел не только знал хозяина раба, но и способствовал его обращению. Все письмо написано в столь интимном тоне, что никак не могло быть обращено к совсем чуждому человеку, и это несомненно следует из ст.21, "зная, что ты сделаешь и более, нежели говорю".

5. То, что Павел хотел возвращения Онисима, ясно вытекает из ст. 13, но можно ли это считать целью письма? Павла больше интересует не готовность хозяина позволить Онисиму остаться у Павла, а его готовность вообще принять его назад. Как иначе можно понимать его слова в ст. 17, "прими его, как меня"? В то же время у Павла могла быть слабая надежда, что хозяин сделает больше, чем он его просит, и освободит раба для дела благовестия.

6. Самым уязвимым в теории Нокса является его отождествление этого Послания с письмом, упомянутым в Кол. 4.16, где апостол просит обменяться письмами, прочесть Послание к Колоссянам в Лаодикийской церкви, а письмо из Лаодикии в Колосской церкви, и самым естественным будет считать, что каждое из этих писем было адресовано определенной церкви. Так и упоминание "домашней церкви" в Флм. 2 едва ли согласуется с теорией Нокса, так как он сам признает, что эта церковь была в Колоссах, а не в Лаодикии¹². И тем более нельзя согласиться с Ноксом, что оба Послания (к Колоссянам и к Филимону) пришли в одно и то же время. Если Тихик принес их оба, то для чего надо было говорить в конце Послания к Колоссянам, чтобы Послание к Филимону было так же прочитано? Во всяком случае, почему оно называется письмом из Лаодикии? Кроме того, если Послание к Филимону было действительно письмом "из Лаодикии", то почему Маркион включает его в свой канон под названием "к Филимону", а то, что у нас

называется Посланием к Ефессянам, у него называется "к Лаодикийцам". Очевидно позднее название было предложением Маркиона, но он нигде не говорит о предании, которое связывало бы Послание к Филимону с этой церковью¹³. Поэтому более правильным будет считать традиционную точку зрения более верной.

II. АУТЕНТИЧНОСТЬ

Никто, кроме самых крайних критиков, не подвергал сомнению авторство Павла для этого Послания¹⁴. Оно проникнуто глубокой нежностью и затрагивает крайне тяжелую ситуацию, что может говорить только о том, что автор имеет большой опыт в решении социальных проблем, тонкое чувство юмора, которое проявляется по поводу имени Онисим, и смягчает и в то же время несомненно усиливает просьбу автора. И мы можем со всем основанием считать, что в этом кратком Послании мы слышим подлинный тон собственной просьбы Павла.

III. ДАТИРОВКА

Тесная связь этого письма с Посланием к Колоссянам почти не вызывает сомнения в том, что они относятся к одному и тому же периоду, и самым верным, по-видимому, будет думать, что Тихик вместе с Онисимом принесли их оба в Колоссы в одно и то же время (т.е. во время первого римского заключения Павла). Это подтверждается словами "Павел старец" в ст. 9, что несомненно говорит о том, что оно было написано в конце его жизни. Однако одни ученые относят оба эти Послания к ефесскому периоду¹⁵, другие же - к римскому.

IV. ОНИСИМ

Судя по Кол. 4.9, Онисим был уроженцем Колосс. Можно полагать, что по просьбе Павла он получил прощение за все проступки, которые совершил в прошлом, и теперь стал полезным членом Колосской церкви. Гуспид и Нокс заходят дальше и считают, что он стал впоследствии епископом Ефесской церкви, которого Игнатий упоминает под таким именем в своем Послании к этой церкви. В подтверждение своей гипотезы Нокс ссылается на некоторое сходство между этим отрывком у Игнатия и языком Послания к Филимону¹⁶. Очевидно нет оснований отрицать теорию, по которой раб Онисим стал впоследствии епископом Ефесской церкви, но только сходство имени еще не позволяет утверждать, что это был один и тот же Онисим. Развивая дальше эту мысль, Нокс приходит к выводу, что как епископ Ефесской церкви он собрал и издал Писания Павла в одном сборнике и, будучи лично заинтересован, включил и это краткое письмо к Филимону. Здесь нет возможности обсуждать проблему формирования собрания Посланий Павла, однако есть основания полагать, что оно сложилось намного раньше, чем предполагает эта теория¹⁷. Так как у нас нет твердых доказательств ни за, ни против этой точки зрения, она представляется не более чем субъективной догадкой.

Это Послание затрагивает в целом проблему рабства в христианской Церкви. Речь не идет об его отмене даже в принципе. Апостол рассматривает ситуацию такой, какой она тогда была. Он признает право Филимона считать Онисима своей собственностью и не оспаривает его. Однако в одной очень важной фразе он изменяет характер связи между господином и рабом. Онисим возвращается уже не как раб, а как возлюбленный брат (ст. 16). Конечно христианский хозяин не мог "владеть" братом во Христе в современном смысле этого слова, и хотя христианство не могло изменить существующий порядок общества без политической революции (что противоречило бы христианским принципам),

связь между господином-христианином и рабом-христианином изменялась изнутри таким образом, что должна была привести к постепенной отмене этой системы¹⁸.

СОДЕРЖАНИЕ

I. ПРИВЕТСТВИЕ (ст. 1-3)

Как и в Послании к Колоссянам, приветствия посылаются от Павла и Тимофея, но в противоположность первому из этого Послания сразу же видно, что автор находится в темнице. Послание обращено к Филимону, Апфии, Архиппу и домашней церкви Филимона.

II. ПОХВАЛА ФИЛИМОНУ (ст. 4-7)

A. За его веру

Павел благодарит Бога за любовь и веру Филимона. Он молится, чтобы пример Филимона привел и других к вере.

Б. За его любовь

Его доброе отношение "ко всем святым" вызвало "великую радость" в сердце апостола.

III. ОПРАВДАНИЕ ОНИСИМА (ст. 8-22)

1. Павел говорит о своем положении (ст. 8-9). Он узник и, как таковой, он не приказывает, а просит Филимона "по любви" выполнить его просьбу.

2. Он называет Онисима своим сыном по вере, что предполагает обращение последнего благодаря влиянию Павла (ст. 10).

3. Посылая Онисима назад к Филимону, Павел просит принять его как его собственное сердце. Хотя раньше Онисим был "негоден", теперь он изменился и стал соответственно своему имени "годен". Павел желал бы удержать его при себе, но не хочет этого делать без согласия на то Филимона (ст. 11-14).

4. Павел полагает, что отлучение Онисима можно простить и Филимон (ст. 15-16).

5. Теперь в более строгих выражениях Павел просит Филимона принять Онисима и предлагает заплатить все его долги, которые он сделал, хотя тактично намекает, что Филимон должен Павлу еще даже больше. Если он узнает, что Филимон исполнил его просьбу, то сердце его успокоится (ст. 17-20).

6. Павел настолько уверен, что Филимон исполнит его просьбу и сделает даже больше, чем он просит, что обращается к нему с еще одной просьбой, приготовить ему помещение, когда он придет к ним (ст. 21-22).

IV. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Как и в Послании к Колоссянам, Павел посылает приветствия от своих сотрудников и заканчивает письмо обычным благословением.

Примечания

¹ Моуль (C. F. D. Moule, *Colossians and Philemon* (1957), pp. 34 ff.) приводит в качестве примера папирус, который является копией объявления, предлагающего вознаграждение за возврат раба или информацию о его местонахождении. Это объявление описывает имущество, с которым он скрывается.

² Относительно литературной формы Послания ср.: U. Wickert, *ZNTW* 52 (1961), pp. 230-238, который видит в этом Послании не просто частное письмо, а послание апостола по частному вопросу. Черч (F. F. Church, "Rhetorical Structure and Design in Paul's Letter to Philemon", *NTE* 71 (1978), pp. 17-33) предположил, что Павел нарочно придал своему обращению риторическую форму. Ким (C. H. Kim, *Form and Structure of the Familiar Greek Letter of Recommendation* (1972), pp. 123) усматривает в Послании к Филимону подобие рекомендательного письма.

³ Ср.: Harrison, *ATR* 32 (October 1950), p. 272. Ср. также: P. S. Minear, *The Kingdom and the Power* (1950), p. 102, который предполагает, что Павел и Онисим могли оказаться случайно вместе в заключении.

⁴ *New Solutions of New Testament Problems* (1927). Гудспид в своей статье (*INT*, 1937, pp. 109-124) придерживается традиционного мнения о том, что Филимон был владельцем, однако соглашается с Ноксом в его толковании Кол. 4.17.

⁵ *Philemon among the Letters of Paul* (1935).

⁶ *Op. cit.*, pp. 25-26.

⁷ Это представляет собой воссоздание старой теории, отстаиваемой Визлером: C. Wieseler, *Chronologic des apostolischen Zeitalters* (1848), цит. по: J. B. Lightfoot, *Colossians* (1900), p. 278. Ср. также: Conybeare and Howson, *The Life and Epistles of Paul* (1905), p. 703.

⁸ *Op. cit.*, p. 28.

⁹ Гудспид (Goodspeed, *INT*, p. III) отмечает, что это являлось обычной практикой в древности, и Павел вне всякого сомнения придерживается ее.

¹⁰ Нокс (Кнох, *op. cit.*, p. 26) указывает на употребление Павлом в Флм. 13 глагола для обозначения служения Онисима апостолу такого же, как и рабовладельцу.

¹¹ Епископ Лайтфут полагает, что такт и деликатность прошения Павла за Онисима были бы бесполезны, если Послание предназначалось для опубликования: Lightfoot, *Colossians*, p. 279.

¹² С другой стороны Гудспид (Goodspeed, *INT*, p. 112) утверждает, что домашняя церковь Филимона находилась не в Колоссах, а в Лаодикии.

¹³ Против теории Нокса выступил Брюс: F. F. Bruce, *BJRL* 48 (1965), pp. 81-97. Последний придерживается мнения о римском происхождении Послания к Филимону из-за тесной связи его с Посланием к Колоссянам. Брюс ссылается на мнение Гуденафа (E. R. Goodenough, *HTR* 22 (1929), pp. 181 ff.) о том, что беглый раб мог найти прибежище у алтаря, в том числе и у фамильного. Если это верно, то дом, в котором Павел содержался под стражей, мог хорошо послужить для данной цели. Ср. рассмотрение этой проблемы Брюсом в его комментарии: Bruce, *Colossians, Philemon and Ephesians* (1984), pp. 198-202. См. другого критика теории Нокса: H. Greeven, *ThLZ* 79 (1954), cols. 373 ff. Ср. также работу: R. P. Martin, *Colossians and Philemon* (1974), pp. 151 ff.

¹⁴ Даже Ф. Х. Баур, который отрицал его аутентичность, признал его благородный христианский дух: F. C. Baer, *Paul*, p. 476. Оно рассматривалось в тесной связи с Посланием к Колоссянам, которое датировалось Р веком, что вынудило Тюбингенскую школу критики отвергнуть Послание к Филимону. Б. Вейсс считал это одной из грубейших ошибок Баура (цит. по: R. J. Knowling, *The Testimony of St. Paul to Christ*, 1905, p. 76).

¹⁵ Ср.: G. S. Duncan, *St. Paul's Ephesian Ministry*, 1929. В. Михаэлис (W. Michaelis, *Einleitung*, pp. 263-265) относит Послание к Филимону к тому же периоду заключения (в Ефесе), что и Послания к Колоссянам, к Ефессянам и даже к Филиппинцам.

¹⁶ Главные отрывки содержатся у Игнатия: Ad Eph. ii (ср. Флм. 13) и Ad Eph. iii (ср. Флм. 8-9). Обнаруженные сходства не тождественны слово в слово, и поэтому у теории Нокса о том, что Игнатий намеренно использует способ прошения Павла из-за знакомства с Онисимом, нет достаточных оснований. Ср. рассмотрение данных Миттоном: С. L. Mitton, *The Formation of the Pauline Corpus of Letters* (1955), pp. 50 ff. Он склоняется в пользу теории Нокса, однако признает ее умозрительный характер. Гаррисон также поддерживает воззрения Нокса: P. N. Harrison, *ATR* 32 (1950), pp. 289-294. Предположение о том, что позже Онисим стал епископом в Ефесе, получило поддержку (с некоторыми оговорками) Ф. Ф. Брюса: F. F. Bruce, *op. cit.*, pp. 93, 97. Ср.: *idem*, *Colossians, Philemon and Ephesians* (1984), p. 202.

¹⁷ См. приложение I к данной книге.

¹⁸ Если гипотеза Нокса о том, что Павел действительно подразумевал обязанность владельца освободить своего раба ради Евангелия, является истинной, то подобный пример оказал бы огромное влияние на рабовладельцев в Колоссах и его округе. Ср. комментарии Гаррисона: P. N. Harrison, *ATR*, *op. cit.*, pp. 268-294. Просьбу от имени раба, подобную этой можно встретить в письме Плиния младшего к другу, в котором содержится призыв к милосердию по отношению к обвиняемому слуге, в чьем раскаянии Плиний был убежден (ср.: J. V. Lightfoot, *Colossians*, pp. 316-317). Однако в данном случае нет и намека на возможное освобождение. Хотя это письмо характеризует римский нобилитет с наилучшей стороны, оно не может сравниться с христианской духовностью в просьбе Павла за Онисима. О различиях между рабством у евреев и римлян см.: W. O. E. Oesterley, *Philemon*, in *EOT* IV, pp. 207-209. Ср. также новый любопытный фрагмент о рабстве, возможно написанный Игнатием, опубликованный в работе: J. H. Grehan, *Studia Paulina I* (ed. K. Aland and F. L. Cross, 1957). Карсон (H. M. Carson, *The Epistles of Paul to the Colossians and Philemon* (TNT, 1960), pp. 21-24) высказал замечание относительно рабства, в котором он решительно отменяет всякие предположения о том, что ранние христиане воздерживались от нападков на эту систему зла, исходя из соображений целесообразности. Скорее всего внушением чувства ответственности рабовладельцам и чувства самоуважения рабам христианство устраняло моральное зло этой системы. Ср.: N. R. Petersen, *Rediscovering Paul: Philemon and the Sociology of Paul's Narrative World* (1985); R. Lehmann, *Epître a Philemon, Le Christianisme primitif et l'esclavage* (1978); E. Schweizer, "Zum Sklavenproblem im Neuen Testament", *EvTn* 32 (1972), pp. 502-506; C. Spicq, "Le Vocabulaire de l'esclavage dans le Nouveau Testament", *RB* 85 (1978), pp. 201-206.

Глава 19. Послание к Евреям

Это Послание поднимает ряд проблем не только потому, что оно анонимное, но и потому, что неясны его назначение и цель. Глубокое изучение этих проблем крайне важно, так как они связаны с подходом ко всему Посланию и с пониманием его аргументов. Кроме того его актуальность для нашего времени будет несомненно зависеть от правильной оценки его первоначального назначения.

I. АВТОРСТВО

А. Внешние данные

Обзор ранней истории этого Послания сразу же представляет проблему авторства в правильном свете, так как он показывает, что в самый ранний период христианской истории достоверного предания об авторстве Послания не существовало¹.

Явные параллели между этим Посланием и Посланием Климента Римского к Коринфянам (ср. Евр. 11.7 и 1 Клим. 9.4 и 12.1; Евр. 1.3-4 и 1 Клим. 36.1-2), ясно показывают, что Климент знал это Послание. Едва ли можно согласиться с предположением, что оба Послания имели один общий источник² или что автор Послания к Евреям знал Первое Послание Климента.

Последовательность развития идей, которые имеют параллели в Послании, и особенно в 1 Клим. 36, подтверждает мнение, что Климент имел перед собой Послание к Евреям, хотя и цитировал его довольно свободно. Этот последний факт еще не умаляет авторитета Послания, который для Климента было несомненным, потому что с такой же свободой он цитирует и другие новозаветные Послания³. Однако он нигде не называет автора по имени⁴.

До II века у нас очень мало других свидетельств об этом Послании⁵. Оно не вошло в канон Маркиона, но едва ли оно могло понравиться Маркиону, который не признавал преемственности между Ветхим Заветом и христианством, которая столь характерна для этого Послания. Оно также не вошло в Мураториев канон, хотя это может быть связано с плохим состоянием текста этого канона. Во всяком случае оно несомненно не входило в сборник Посланий Павла, потому что последний ограничивается семью Посланиями. Однако в конце II века на него делаются более определенные ссылки, но они несомненно предполагают другое предание. На Востоке оно очевидно считалось Посланием Павла, во всяком случае со времен Пантена. Климент Александрийский, который считал его автором Павла (Eusebius, HE, vi. 14), основывался на мнении своего учителя Пантена. Ориген также не сомневался, что идеи Послания принадлежат Павлу, но стиль Послания не позволял ему считать, что оно было написано Павлом. По его мнению, один из учеников апостола записал по памяти все, что слышал⁶. Поэтому он не только избежал конфликта с церквами, которые не признавали авторства Павла, но даже сам цитировал его без ссылки на автора. Однако Ориген сделал очень важное замечание, "один Бог знает, кто Послание писал". В то же время он говорит, что одни считали автором "Климента, который стал епископом Римским", другие - Луку⁷.

После Оригена Восточная церковь не сомневалась в каноничности Послания и признавала Павла его автором. В папирусе Честера Бетти (P46) оно помещено как Послание Павла после Послания к Римлянам⁸, что относится ко времени не позднее середины III века. В большинстве древнегреческих рукописей оно стоит после Второго Послания к Фессалоникийцам и перед письмами Павла к персоналиям⁹.

На Западе единственное раннее свидетельство об авторстве Послания принадлежит Тертуллиану, который приписывает его Варнаве в единственном месте, где его упоминает¹⁰. Это единственное упоминание Послания предполагает, что оно не пользовалось таким авторитетом, как другие Послания Павла, которые широко цитировались этим же писателем". Как мы уже говорили, Послание не вошло в Мураториев канон, но едва ли потому, что Римская церковь его не признавала. Евсевий¹², который следует общей восточной традиции, признавшей авторство Павла, говорит, что в свое время Римская церковь его оспаривала, и поэтому и некоторые другие не признавали его. Послание также не вошло и в более поздний Африканский канон, а Кипрский вообще не упоминает его. Это отражает господствующий подход Западной церкви до Гилария, Иеронима и Августина к Посланию¹³. Эти писатели свидетельствуют о влиянии восточных идей на Западные церкви, но интересно, что хотя Гиларий и признает Послание каноническим, он не цитирует его как Послание Павла¹⁴. Другие два писателя также свидетельствуют о компромиссном отношении Западных церквей, потому что, не будучи убежденными в авторстве Павла, они цитируют его под его именем. Интересно отметить, что Августин в поздних своих работах стал ссылаться на него как на анонимное. Тем не менее каноничность Послания никогда не вызывала сомнения, что привело к его общему признанию на Западе. Сомнения относительно авторства Павла были преданы забвению, и оно не вызывало сомнения в Западной церкви, до времени Реформации, когда Эразм, Лютер и Кальвин снова усомнились в его авторстве¹⁵. Лютер приписывал Послание Апполосу, Греции - Луке, а другие исследователи выдвигали разные иные гипотезы.

Ввиду расхождения взглядов в ранний и последующие периоды на авторство Послания, рассмотрение различных теорий едва ли будет плодотворным, разве что только покажет разные аспекты исторического фона автора, что представляется очень важным в таких дискуссиях.

Б. Различные предположения

Исследователи обычно начинают с тех имен, которые имели авторитет в древние времена, и самым выдающимся из них несомненно являлся Павел.

1. Павел

Большинство современных писателей считает более трудным объяснить, почему Послание приписывается Павлу¹⁶, чем опровергнуть эту теорию. Основания для такой полемики представляются следующими.

1. Анонимность Послания противоречит стилю Павла, хотя этот факт не помешал ученым XIX в.¹⁷ считать Павла его автором, так как по их мнению едва ли апостол язычников мог написать от своего имени послание евреям, не вызвав неудовольствия своих читателей. Но это придает слишком большое значение названию. Климент Александрийский, который придерживается такого же мнения, ссылается на высказывание Пантена, что отсутствие имени Павла вызвано почитанием Господа, которого Павел считал Апостолом к евреям, и поэтому он не мог приписать себе это Послание. Но эти объяснения никак не устраняют трудности для признания авторства Павла. Кроме того нигде в Послании автор не ссылается на апостольский авторитет, что очень странно для Павла.

2. Но различие в стиле еще более показательнее и скорее говорит против авторства Павла. Как отмечает Ориген, язык Послания более напоминает греческий с его более гладкими периодами, более определенной аргументацией и отсутствием характерной для Павла отрывистостью, отступлениями и даже непоследовательностью¹⁸. Там, где прерывается

аргумент, писатель всегда легко подхватывает нить рассуждения и возвращается к своему аргументу, тогда как Павел обычно совсем терял линию рассуждений¹⁹. Это явное различие не зависит от различия формы, если считать, что Послание является скорее устной речью, чем Посланием в смысле писем Павла. В лучшем случае можно предположить, что кто-то из окружения Павла записал такую речь в том виде, как ее услышал, но тогда риторические эффекты Послания надо приписать ему, а не Павлу²⁰.

3. И еще более сильным возражением против авторства Павла является отсутствие характерного для Павла духовного опыта²¹. Ничего не предполагает, чтобы автор переживал духовный кризис, который можно было бы сравнить с переживаниями апостола в Дамаске, и потому отсутствует напряжение, столь характерное для Павла. Однако нельзя конечно полагать, что в каждом своем послании автор должен был писать о таких переживаниях, но несмотря на некоторые личные намеки, автор Послания говорит о себе совсем не так, как это обычно делает Павел.

4. Также несомненны и богословские различия между этим и другими Посланиями Павла, несмотря на многие в них сходства. Если Павел уделяет основное внимание Воскресению, то автор Послания - Вознесению. Если Павел придает особое значение искупительному аспекту дела Христа, то автор Послания больше сосредоточивается на Его работе очищения, святости и совершенства. Это Послание придает также большее значение идее Нового Завета, но характерная для Павла напряженность между плотью и духом и единением верующего со Христом отсутствует. Отношение к закону также иное, хотя в Послании к Евреям не говорится, что прежний Завет устарел. Можно сказать, что Павел признавал превосходство Нового Завета, хотя и выражал это совсем иным образом. А самым важным является то, что в своих Посланиях Павел нигде не говорит о первосвященстве Христа, что составляет центральную тему Послания к Евреям²².

Однако, признавая эти различия при обсуждении проблемы авторства, нельзя не отметить, что они не являются противоречиями. А также не надо думать, что эти доктринальные различия должны обязательно исключать авторство Павла. Однако, если они не требуют его отвержения, то во всяком случае они могут предполагать его. В поддержку признания авторства Павла можно сослаться на другой круг читателей. Но едва ли можно противопоставлять послание к язычникам посланию к евреям. Кроме того, мы не знаем, как Павел развил бы тему первосвященства, если бы он сам ее затронул. И, может быть, не надо ставить такой большой акцент на этих доктринальных различиях. Нельзя забывать, что такой проницательный ученый, как Ориген Александрийский, признавал, что идеи этого Послания принадлежат Павлу.

5. Иная позиция автора Послания обычно считается доводом против авторства Павла. Из 2.3 явно следует, что автор получил христианское учение непосредственно от тех, кто слышал Самого Господа²³, тогда как Павел утверждает, что он получил его через сверхъестественное откровение, (ср. Гал. 1.12). Павел отождествляет свой опыт с опытом своих читателей и не ставит его выше их опыта, но едва ли бы он столь явно противопоставлял себя тем, что лично слышал Господа во плоти.

Все сказанное выше и сомнительность раннехристианского удостоверения Послания почти не вызывают сомнения, что Павел не был его автором. Но если не Павел, то кто же тогда был его автором?

2. Варнава

Эта гипотеза заслуживает особого внимания, так как она основывается на самом древнем удостоверении. Тертуллиан не приписывает себе эту гипотезу, и можно полагать, что авторство Варнавы признавалось еще до него в еще более ранний период²⁴. Однако поскольку это свидетельство ограничивается Африкой, нельзя считать, что оно получило общее признание. Весткотт²⁵ полагает, что Послание могло быть упомянуто в Кларомонтановском списке под именем Варнавы, так как стихометрия (подсчет количества строчек) подтверждает эту гипотезу, и в таком случае это второе свидетельство говорит в пользу авторства Варнавы. Кроме того можно сослаться еще на *Tractatus de Libris* ("Трактат о книгах") и комментарий Филастрия (епископа Брешии в IV в.)²⁶, которые также поддерживают эту гипотезу. Однако все эти свидетельства ограничиваются только Римской церковью.

Более сильным аргументом в пользу авторства Варнавы является тот факт, что Варнава, будучи левитом, должен был хорошо знать храмовые обряды. Тем не менее этой детали нельзя придавать слишком большого значения, так как главное возражение автора вызывали библейские культы, скорее чем ритуальные процедуры того времени. В то же время в Послании нет ничего, что опровергало бы это предположение, даже если и нет ничего, что бы его поддерживало. Можно еще добавить, что определение Варнавы как "сына утешения" (Деян. 4.36) и определение автора своей работы как "слово увещания" (Евр. 13.22) являются сильными параллелями, которые говорят о возможности авторства Варнавы²⁷. Вполне вероятно, что он мог написать такое литературное произведение, но данных, подтверждающих эту возможность, практически не существует.

Так как эллинизм Послания почти никем не оспаривается, необходимо разрешить важный вопрос: насколько близок эллинизму был автор, который, как известно, имел связи с Иерусалимом и Кипром, чтобы написать Послание, которое имеет александрийский оттенок? Хотя александрийский фон здесь явно переоценивается (о чем мы будем говорить ниже), не исключено, что какие-то эллинистические идеи филоновского типа могли проникнуть на Кипр²⁸.

Однако здесь встает два вопроса. Если автором Послания был Варнава, то мог ли он сказать о себе то, что говорится в 2.3? И если было известно, что он автор, то чем объяснить появление предания об авторстве Павла? О последнем можно сказать, что имя Варнавы не было достаточно авторитетным, чтобы признать Послание каноническим, как это было в случае поддельного Послания, которое циркулировало под его именем. Но как могла замена его имени именем Павла обеспечить каноничность, если уже было признано или по крайней мере существовало, другое предание?²⁹ Что же касается первого вопроса, то отнюдь не обязательно исключать Варнаву из 2.3, если конечно не видеть в этом стихе указание на второе поколение "слышавших". Деяния ничего конкретного не говорят о том, как Варнава стал христианином, хотя трудно поверить, чтобы он никогда сам не слышал Господа, если жил в Иерусалиме³⁰. Кроме того будучи одним из первых членов Иерусалимской церкви, Варнава должен был разделять общее отношение первых христиан из евреев³¹. Но в этом Послании отношение к благовестию имеет очень сильный эллинистический оттенок³².

Сравнение этого Послания с так называемым Посланием Варнавы убедительно показывает, что один и тот же писатель не мог написать оба Послания, хотя между ними и есть некоторое сходство. Оба они цитируют Ветхий Завет и оба написаны скорее на фоне александрийских, чем иудаистических идей. Оба они ссылаются на левитские постановления и оба содержат учение о храме. Но на этом сходство между ними заканчивается³³. Послание Варнавы значительно слабее по своему духовному проникновению, исторической оценке и глубине понимания проблем, которые оно

рассматривает. Здесь достаточно сказать, что если бы Варнава был автором Послания Варнавы, то он не мог бы быть автором Послания к Евреям³⁴. Но Послание Варнавы, которое абсолютно анонимно, очевидно явно приписано имени известного сотрудника Павла³⁵. На основании сравнения обоих Посланий можно сказать только одно, а именно, что приписывание авторства Варнавы Посланию к Евреям имеет больше оснований, чем приписывание его Посланию Варнавы.

3. Лука

Во времена Оригена некоторые приписывали Послание к Евреям Луке, а Климент Александрийский считал, что Лука перевел Послание Павла к Евреям с оригинального языка, и эта гипотеза связи Луки с Посланием нашла много сторонников среди современных критиков³⁶. Главным доводом в пользу этой теории считается литературное сходство с Писаниями Луки³⁷. Кроме вербального и стилистического сходства, можно еще указать на некоторые черты, которые связывают это Послание с Деяниями, особенно с речью Стефана. Так, Ф. Д. В. Нарборо указывает на следующие сходства: оба Послания дают обзор еврейской истории; оба подчеркивают призыв Авраама и в обоих говорится, что Авраам не имел земли; оба говорят о божественном установлении скинии и в обоих говорится о предании, гласящем, что закон был передан ангелам³⁸. Значение этих сравнений во многом зависит от теории, согласно которой речь Стефана была составлена Лукой, но если Лука воспроизвел какое-то независимое подлинное предание, то значение этих сравнений теряет силу. Вполне возможно, что автор знал Писания Луки, и они оказали сильное влияние на его идеи и фразеологию³⁹, но это только предположение, и почти ничего больше нельзя сказать в поддержку авторства Луки. По мнению Моффатга можно только говорить об общей атмосфере, отраженной в обоих Посланиях⁴⁰. Но даже и это вызывает сомнение, если считать, что Послание к Евреям имеет в основном еврейский культурно-исторический фон.

4. Климент

Поразительные параллели между Посланием к Евреям и Посланием Климента, о которых мы говорили выше, несомненно привели к ранней гипотезе общего для них авторства⁴¹ или по крайней мере теории, что Климент переводил Послание к Евреям⁴². Однако Весткотт⁴³ показывает, что различий между этими Посланиями больше, чем сходств. Язык и стиль Климента, его метод цитирования, его кругозор и проницательность совершенно иные, чем у автора Послания к Евреям. В Послании Климента нет того творческого развития христианского богословия, которое так типично для канонического Послания. Параллели и сходства можно легко объяснить тем, что Климент знал Послание к Евреям.

5. Сила

Единственное, что можно привести в пользу этой гипотезы⁴⁴, это то, что Сила входил в близкое окружение Павла и имел отношение к написанию Первого Послания Петра. Последнее основывается на литературном сходстве между Посланием к Евреям и Первым Посланием Петра. Но без других подтверждающих данных только одного вербального сходства недостаточно для решения вопроса авторства⁴⁵, тем более, что и участие Силы в написании Первого Послания Петра тоже не может быть твердо установлено. Кроме того, различий между этими Посланиями гораздо больше, чем сходств, потому что в Первом Послании Петра ничего не говорится о том методе цитирования и александрийском фоне, какие мы находим в Послании к Евреям. А также необходимо помнить, что Сила был иерусалимским евреем⁴⁶.

6. Аполлос

Эта гипотеза, выдвинутая Лютером⁴⁷, завоевала широкое признание⁴⁸, и особенно среди тех, кто подчеркивает александрийский фон Послания. Основные аргументы в пользу этой гипотезы:

1. Аполлос хорошо знал Павла и несомненно находился под его влиянием.
2. Его связь с Александрией объясняет александрийский оттенок Послания.
3. Его знание Священного Писания объясняет библейское содержание аргументации и использование Септуагинты.
4. Его красноречие подтверждает риторическую форму Послания⁴⁹.
5. Его контакты с Тимофеем.
6. Его большое влияние в разных церквях.

Во многих отношениях эта гипотеза несомненно имеет большое преимущество над другими и нет никаких данных, которые могли бы ее опровергнуть⁵⁰. Однако отсутствие раннего предания в ее подтверждение вызывает серьезную проблему, особенно ввиду того, что едва ли Александрийская церковь умолчала бы о таком факте, если это было действительно так. Кроме того в Деян. 18.24 и далее ничего не говорится о филоновском образовании Аполлоса. Нет данных и о литературной деятельности Аполлоса⁵¹. Конечно этому не обязательно придавать значение, если считать, что идеи Филона не отразились на писателе этого Послания⁵². Но даже если и согласиться с этим предположением, то оно мало чем может помочь пониманию исторической ситуации Послания, разве что только делает менее вероятной теорию римского назначения Послания⁵³. Тем не менее можно согласиться с мнением, что если Послание не было написано каким-то авторитетным анонимным писателем, то автором его мог быть как Аполлос, так и любой другой.

7. Филипп

8. Рамсей⁵⁴ разделяет гипотезу кесарийского происхождения Послания и полагает, что Филипп послал его в Иерусалим с целью познакомить проживавших там евреев-христиан с учением Павла. Так как оно было отправлено после беседы Филиппа с Павлом, это объясняет отражение идей Павла в Послании. Но как в этом случае объяснить, что Филипп выразил свое отношение к этим идеям в эллинистической форме?

8. Прискилла

Гарнак⁵⁵ выдвинул гипотезу, согласно которой Прискилла при помощи своего мужа написала это письмо, и в поддержку своей гипотезы он ссылается на анонимность Послания. Женское имя автора могло вызвать предубеждение против его признания, и поэтому оно было благоразумно опущено. То, что Прискилла и Акила были знаменитыми учителями, подтверждается тем, что они могли наставлять такого человека, как Аполлос. Как и они, писатель был тесно связан с Тимофеем и находился под влиянием Павла. В пользу своей гипотезы Гарнак приводит еще один довод, а именно, что Павел к этому времени уже умер, а в последнем своем письме он особо упоминает как Тимофея, так и Прискиллу и Акилу, что подтверждают обстоятельства Послания. Кроме того тот факт, что автор столь тесно связывает себя со своими читателями и надеется вернуться к ним,

становится понятным, если они составляли домашнюю церковь Прискиллы и Акилы. А также среди твердо державшихся веры, перечисленных в Евр. 11, упоминаются и некоторые женщины, хотя и не самые выдающиеся, между тем как самое известное имя женщины-героини Деборы опускается⁵⁶. Употребление множественного числа в 13.18⁵⁷ нельзя считать сильным доводом в пользу соавторства, так как в 13.19 особо подчеркивается единственное число, как и в 11.32 и 13.22-33⁵⁸. Кроме того в подтверждение этой точки зрения можно сослаться на отношение к странничеству (11.13-16) употребление морских терминов (3.6, 14; 6.19; 13.9) интерес к скинии, так как Акила и Прискилла занимались палатками; к сыновству (5.12; 11.23; 12.7) и отцовству (7.3; 11.23)⁵⁹.

Женщинам отнюдь не отводится той роли в Послании, которую предполагает эта гипотеза, особенно в свете собственных высказываний Павла против женщин-учителей (1 Кор. 14.34-35). Едва ли можно думать, что Прискилла, будучи столь тесно связанной с Павлом, могла проводить другую политику⁶⁰. Хотя она и помогла своему мужу в наставлении Аполлоса в христианской вере, это был только частный случай. И это не означает, как полагает Гарнак⁶¹, что Прискилла, которая упоминается в Деян. 18.26, должна была быть просвещеннее образованного Аполлоса, чтобы наставлять его в вере, так как путь Господень познавался не интеллектом, а духовным умом. Однако может быть, самым убедительным возражением против этой гипотезы является Евр. 11.32, где употреблено причастие мужского рода⁶².

9. Другие предположения

Происхождение этого Послания до сих пор вызывает много споров. Среди самых последних предлагаемых авторов являются Епафрас⁶³, Мария, мать Иисуса, вместе с Иоанном и Лукой⁶⁴, анонимный христианский монах⁶⁵ и псевдо-Павел⁶⁶.

В. Заключение

В свете всего вышеизложенного⁶⁷ вопрос авторства Послания остается открытым, и самым верным является замечание Оригена, "один Бог знает, кто написал Послание". Конечно трудно согласиться с мыслью, чтобы такой проницательный мыслитель оставался неизвестным, но, как замечает Нерн, точное название Послания еще не позволяет выяснить его фон⁶⁸. Более важным является ситуация, к которой обращено Послание.

II. ЧИТАТЕЛИ

Для выяснения адресатов Послания прежде всего необходимо объяснить его название "к Евреям", так как сейчас им часто пренебрегают, на том основании, что его не было в оригинальном тексте и появилось только в начале III в.⁶⁹ Оно считалось скорее догадкой⁷⁰ или слишком неопределенным названием⁷¹ для того, чтобы делать какие-то выводы. Однако, признавая возможность его неаутентичности⁷², мы не можем совсем не придавать ему значения, так как у нас нет никаких свидетельств о другом его назначении⁷³. И нельзя не считаться с тем, что уже в ранний период его адресатом считались евреи⁷⁴.

Однако слова "к Евреям" конечно предполагают не какую-то группу, а нацию, и чтобы определенно сказать, кто были читатели, надо более подробно изучить внутренние свидетельства.

А. Внутренние свидетельства в пользу определенной общины В Послании имеется несколько указаний, которые несомненно предполагают, что Послание адресовано определенной поместной общине.

1. Она имеет определенную историю

Автор упоминает "прежние дни" (10.32) и гонения, которым подвергались читатели (10.32; 12.4). Эти испытания описаны столь подробно, что автор несомненно должен был хорошо знать прошлые обстоятельства своих читателей. Он говорит о всенародном их поругании, их участии в страданиях других "в таком же состоянии", что они с радостью приняли расхищение своего имени "во имя дела Христова (10.33-34) и были щедры в служении другим христианам (6.10). Он знает обстоятельства, при которых они стали христианами (2.3), и он знает о настоящем их умонастроении (ср. 5.11 и далее; 6.9-10). Их отношение к своим наставникам должно быть изменено (13.17).

2. Она имеет определенную связь с писателем

Кроме всего прочего несомненно, что писатель знает своих читателей лично и надеется вскоре снова прийти к ним (13.19, 23). Он молится за них (13.18) и упоминает об освобождении Тимофея, которое лично обрадует их, и особенно потому, что, как надеется писатель, он вскоре вместе с ним придет к ним

3. Она представляла собой часть большой общины

Послание не только ограничивается обращением к местной общине, но и предполагает только часть ее. Утверждение в 5.12, что читатели должны были бы стать к этому времени уже учителями, предполагает, что они были способны нести учительское служение, а это едва могло относиться к рядовым членам Церкви. В то же время они не являются самыми знаменитыми членами общины, потому что едва ли бы в этом случае от них требовалось повиновение своим наставникам⁷⁵. Кроме того читатели представляли собой однородную группу, которая скорее всего была маленькой, а не большой общиной⁷⁶. Многое в Послании указывает на то, что это была небольшая домашняя церковь, отколовшаяся от основной группы христиан, к которой она принадлежала или действовала независимо от нее. Это подтверждается увещанием "не оставлять собрания своего" (10.25), т.е. не замыкаться в своей собственной домашней церкви. Такие группы, как известно, существовали, потому что Павел упоминает не менее чем о трех таких общинах в Риме (Рим. 16.5, 14-15), и их могло быть гораздо больше и не только в Риме, но и во всех больших городах⁷⁷.

Все это еще не указывает на национальность читателей, так как единственным источником информации является только общая аргументация Послания, и об этом мы еще будем говорить. Но вопрос места назначения Послания не может быть разрешен, прежде чем не будет выяснена национальность адресата. Послание могло быть обращено к христианам из евреев, христианам из язычников или христианам независимо от расы.

Б. Внутренние свидетельства в пользу назначения для христиан из евреев Самым сильным доводом в пользу этого предположения является широкое обращение к Ветхому Завету и предположение автора, что читатели хорошо знают о левитском культе. Кроме того вся аргументация Послания обращена к евреям-христианам с его акцентом о необходимости страданий Мессии, основанием замены левитского священства, положением о превосходстве духовного храма над материальным и исполнением ветхозаветного обетования во Христе⁷⁸. А также ссылка в 2.16, где прямо указывается на

евреев-христиан, имеет большое значение. Кроме того доводы автора излагаются в форме, которая соответствует восприятию еврейских читателей. Так, ссылки делаются на Моисея, Иисуса Навина и чин Аарона⁷⁹. Эта гипотеза еврейского фона подтверждается предполагаемой связью между Посланием и кумранской общиной. И хотя вероятность этого предположения продолжает оспариваться, бесспорными остаются многие параллели между Посланием и кумранской литературой⁸⁰.

Против этой теории выдвигается лингвистический аргумент. Послание написано на более литературном и отточенном греческом языке, чем можно было бы ожидать от еврейского писателя⁸¹. Однако это само по себе не исключает того, что оно было обращено к евреям-христианам, так как евреи в диаспоре говорили на греческом языке, и поэтому нельзя считать, что язык и стиль автора отражают язык и стиль читателей. Так и цитаты из Септуагинты, а не из Ветхого Завета, говорят против палестинских читателей и отнюдь не исключают христиан из евреев. Кроме того, в Послании речь идет о библейских обрядах, а не об иудаизме, что можно было бы ожидать, если бы имелись ввиду евреи-христиане.

Эти и другие возражения⁸² выдвигались против теорий, утверждающих, что Послание обращено к язычникам, на которых мы сейчас и остановимся.

В. Свидетельства в пользу языческих читателей

Некоторые ученые настаивают на том, что Послание было обращено к язычникам, ссылаясь при этом на то, что в Послании ничего не предполагает еврейских читателей, а традиционный взгляд появился под влиянием названия, который считается ошибочным⁸³. Язычники, как и евреи, хорошо знали Ветхий Завет, когда они приняли христианство, так как все церкви из бывших язычников считали Септуагинту авторитетным Священным Писанием. Предположение о том, что неевреи многое унаследовали из прошлой истории Израиля, подтверждается новозаветной концепцией христиан как Нового Израиля. Аргументация Послания, хотя и трудная, представляется для язычников не труднее, чем Послание к Римлянам или к Галатам⁸⁴. Кроме того в Послании ничего не говорится об иудейско-языческих спорах, что обычно считается указанием на время, когда споры были уже разрешены⁸⁵, либо предполагает общину, которую эти споры не волновали. Но в целом их отсутствие говорит скорее в пользу евреев-христиан, чем язычников, так как именно для последних они были особенно остры. Также считается, что акцент на человечности и телесных немощах Иисуса исключает всякие докетические утверждения⁸⁶, которые делают различие между небесным и земным Иисусом.

Тот факт, что писатель ничего не говорит о храме, еще ничего не означает, но конечно это было бы более странным, если бы подразумевались еврейские, а не языческие читатели, при условии, что храм в Иерусалиме еще не был разрушен. Однако для обоснования своих доводов писатель возвращается к первоначальным принципам, что могло бы быть лучше показано на примере учения о храме. Следовательно, этот фактор является нейтральным, так как аргументы, основанные на Пятикнижье, были бы в равной мере понятны как для евреев, так и для язычников. Аргумент в 3.12 (отступление от Бога живого), который представляется уместным только для язычников, нельзя считать убедительным, потому что Послание рассматривает всякое отклонение как отступление от Бога живого⁸⁷. Также считается, что упоминание "мертвых дел" (6.1; 9.14) не может предполагать евреев, как и перечисление элементарных принципов в 6.1 и далее⁸⁸. Но едва ли это позволяет согласиться с выводом Скотта⁸⁹ о том, что писатель не понимает иудаизма, так как основной характеристикой иудаизма был закон, а не обряды жертвоприношения. Возможно, что это верно, но Послание позволяет сделать только один вывод, а именно,

что автор имеет в виду не иудаизм, а Ветхий Завет, что не является определяющим фактором для выявления назначения Послания⁹⁰.

Г. Свидетельства в пользу назначения для смешанной общины Отсутствие твердых данных как в пользу евреев-христиан, так и язычников, заставило ученых предложить компромиссное решение⁹¹. Послание имеет ввиду не евреев и не язычников, а христиан вообще, которые начали сомневаться и нуждались в новой поддержке. Но Весткотт⁹² отвергает гипотезу смешанной общины на том основании, что в письме ничего не предполагает такой смешанной общины и присущих ей споров.

Несомненно, что внутренние свидетельства не позволяют прийти к какому-то определенному догматическому выводу, однако чаша весов склоняется в сторону евреев-христиан, если допустить правильность традиционного названия Послания⁹³. С другой стороны проблема читателей настолько связана с проблемой цели, что от ее разрешения будет зависеть вопрос назначения Послания⁹⁴.

III. ЦЕЛЬ

Как по вопросу авторства и места назначения Послания, так и по вопросу целей писателя, мнения ученых сильно расходятся. Но проблема цели является более важной, так как от ее разрешения зависит толкование Послания. Сам писатель называет свое Послание "словом увещания" (13.22). И действительно в нем содержится много увещательных оттенков, хотя некоторые (особенно главы 6 и 10) содержат серьезные предупреждения. Но какую же цель автор преследовал в доктринальных разделах? Их никак нельзя отнести к теме "увещания". Может быть, он хотел напомнить читателям, что его основной целью является дать пастырские и практические советы, и отрывки, касающиеся темы Христа как Первосвященника, необходимо рассматривать в свете 13.22, а не наоборот⁹⁵. Иными словами аргументы писателя надо рассматривать не как богословский трактат или интеллектуальные упражнения, а как острую полемику, имевшую огромное практическое значение. Относительно цели этой полемики было предложено несколько гипотез, которые мы здесь кратко изложим.

А. Предостеречь христиан из евреев от отпадения в иудаизм Данная точка зрения получила наиболее широкое распространение. Она основывается на том, что главы 6 и 10 предполагают возможность отступничества читателей. А так как цель аргументации Послания состояла в том, чтобы показать превосходство Христа над старым порядком, то считается, что это отступничество должно было означать возвращение к иудаизму. В 13.13 писатель призывает читателей сделать правильный шаг и выйти за "стан", который со всем основанием можно считать станом Израиля. Для евреев-христиан настал час порвать с их прежней верой, потому что христианство представляет собой веру иного и более высокого порядка⁹⁶.

Главной проблемой этих христиан была неудовлетворенность, но не истинным христианством, а тем христианством, которое они еще неправильно понимали. Они мало отличались от реформированного иудаизма, который в конечном счете понимается не так, как в древнем израильском стане, потому что их соотечественники изгнали бы их за их открытые связи с христианами. Не иначе дело обстояло и в новом стане Церкви. Жажда старого порядка должна была быть очень реальна, потому что новый стан еще не имел такого престижа, который имел иудаизм, ведущий свое происхождение от Моисея, и поэтому опасность отступничества была велика⁹⁷. Великолепие ритуала старого порядка заменялось духовной концепцией, сосредоточенной на личности, а не на великолепии храма. Это должно было вызвать большую путаницу в умах новообращенных евреев. И

если таково было истинное положение дел, то цель писателя заключалась в том, чтобы показать несравнимое превосходство христианства в исполнении всего величия старого порядка, и таким образом предостеречь читателей от соблазна возвратиться к иудаизму. Он говорит о таком отступничестве в очень сильных выражениях, но в Послании нет и намека на то, что кто-то уже поддался этому соблазну. Несмотря на то, что некоторые ученые⁹⁸ оспаривают традиционное толкование, оно по крайней мере объясняет цель аргументации и в этом отношении имеет большое преимущество.

В то же время отступничество в 6.1 и далее отнюдь не должно быть возвращением к иудаизму, так как ничего не говорится о его природе. То же самое в равной степени касается и утверждения в 10.29. Несомненно, что отождествление отступничества с актом обдуманного отхода от христианства к иудаизму, основывается на столь большом внимании, которое автор уделяет левитскому культу. Однако представляется возможным допустить, что подобный вывод может быть ошибочным⁹⁹.

Мнения защитников этой теории расходятся по вопросу более точного определения этих евреев-христиан. Предположение о том, что Послание являлось открытым письмом¹⁰⁰, едва ли верно, так как приведенные выше данные говорят в пользу одной определенной общины. Эта гипотеза предполагает редакторский процесс, что никак не подтверждается самим Посланием. Более верной представляется теория, согласно которой Послание к Евреям адресовалось какой-то домашней церкви, состоявшей из просвещенных евреев-христиан. Это могла быть группа друзей автора, которые, как и он, получили александрийское образование¹⁰¹. Будучи эллинистическими евреями по рождению и образованию, они приняли христианство, но им было трудно отказаться от приверженности иудаизму.

Согласно другой гипотезе, это была небольшая община, состоящая из новообращенных иерусалимских священников¹⁰². В Деян. 6.7 говорится, что очень многие священники "покорились вере" благодаря проповеди Стефана, и вполне вероятно, что некоторые из них образовали отдельную группу и хотели вернуть свое прежнее звание из-за храмового ритуала. Имея еврейский опыт и способности, они должны были бы быть теперь учителями (5.12), но их христианские убеждения носили еще примитивный и несовершенный характер (6.1-2). Против этой гипотезы можно привести отсутствие новозаветных данных, подтверждающих существование исключительно священнической общины, однако ее малочисленность в данном случае могла быть причиной отсутствия этих данных. Хотя это только предположение, но оно заслуживает внимания.

Другой видоизмененной формой этой точки зрения является гипотеза, согласно которой читатели были прежде связаны с таким еврейским движением, как, например, кумранская секта, и они взвешивали преимущества своей прежней веры перед новой. Отделение сектантов от Иерусалимского храма и отказ от системы жертвоприношений того времени могли бы поддержать эту гипотезу. Они хорошо знали Священное Писание и толковали его в свете событий своего времени¹⁰³. И может быть, автор Послания дает толкование Ветхого Завета, чтобы исправить неправильные методы экзегезы и показать, что надежда на будущее заключается не в восстановлении прежнего завета, как полагали сектанты, а в установлении нового, в котором весь ритуал старого исполнился во Христе. Самая большая трагедия приключилась бы в том случае, если читатели отбросили бы новое во имя старого, что означало бы вновь распять Сына Божия. Другим общим элементом является акцент на священничество как в кумранской общине¹⁰⁴, так и в аргументации Послания к Евреям. И еще одной интересной чертой является продолжение "учения о крещениях" (Евр. 6.2), которое имеет параллель в постоянных очистительных жертвах

сектантов¹⁰⁵. И намеки на эзотерические доктрины этой секты можно также найти в Евр. 13.9, особенно что касается культовой пищи.

Однако свидетельства в пользу такой гипотезы недостаточно убедительны, и она остается всего лишь предположением. Существование такой еврейско-христианской группы обращенных ессеев нигде не находит подтверждения, хотя вполне вероятно, что такая группа и могла существовать. Но главная проблема заключается в отсутствии позитивного отношения к древнему закону, которое было сильно распространено в кумранской мысли.

Б. Призвать всех евреев-христиан принять универсальный характер миссии Допуская, что читателями Послания были христиане из евреев, Вильям Менсон¹⁰⁶ не согласен с мнением, что угрожающая опасность состояла в возвращении от христианства к иудаизму. Для него основным было их неприятие цели универсальной миссии. Читатели разделяли узкий подход Иерусалимской церкви к благовестию и считали христианство не более чем иудаистской сектой. Возможно, что они хотели сохранить привилегию проповедовать "дозволенную религию", которая была для них возможна до тех пор, пока они считались евреями. По мнению Менсона исключительный интерес писателя к ветхозаветному ритуалу был вызван его желанием заверить этих христиан, что универсальные истины христианства имели большие преимущества. Затем Менсон утверждает, что предпосылки Послания надо искать в речи Стефана, где выражено такое же отношение к культуре¹⁰⁷. Хотя не все согласятся с тем, что точка зрения автора Послания на историю совпадает с точкой зрения Стефана¹⁰⁸, все же почти нет сомнения, что его универсализм находит отражение в заявлении Стефана, что "Всевышний не в рукотворных храмах живет" (Деян. 7.48).

Хотя эта гипотеза во многом и права, трудно поверить, чтобы такие сильные слова об отпадении могли относиться к неприятию универсальной миссии христианства. Терминология в 6.6 и 10.29 со всей очевидностью предполагает определенный акт отступничества от Самого Христа. Хотя отрицание универсализма несомненно означает отрицание цели Христа искупить все народы, но едва ли такое отношение означает повторное распятие Христа и предание Его на всенародное поругание. Эти слова скорее относятся к явно отпавшим от христианства¹⁰⁹.

В. Провозгласить в основном христианам из язычников абсолютный характер христианства

Верующие христиане, находившиеся в среде многих религий, нуждались в заверении величия и превосходства христианства над всеми другими религиями. Им необходимо было показать, что этот способ поклонения был не одним из многих, а единственным, потому что никакая другая религия не учила совершенному способу поклонения¹¹⁰. Для этого писатель обращается к Ветхому Завету, чтобы показать славу христианства, и потому он подробно не останавливается на иудаизме. Знание автором иудаизма носило книжный характер или, как замечает Скотт, было даже не совсем правильным¹¹¹. Большой акцент, который ставится в Послании на культуре, Моффат объясняет тем, что христиане из язычников, очевидно находились под влиянием спекулятивного и теоретического иудаизма¹¹².

Но самым сильным доводом против этой гипотезы является отсутствие каких-либо ссылок на языческие обряды и мистерии или на "трапезы и чаши бесовские"¹¹³, представленные в описании Павлом ситуации у коринфян. Также нельзя считать это Послание христианским гностицизмом¹¹⁴. Хотя в нем и в позднегностических писаниях можно найти вербальные параллели, большинство ученых считает их не настолько близкими,

чтобы говорить о гностическом влиянии"⁵. В Послании нет и намека на сотворение мира демиургом, ни на господство враждебных сил, ни на то, что мир - это темница души¹¹⁶. И более правильным было бы считать его антигностическим¹¹⁷. С другой стороны нельзя не учитывать того, что автор не делает никаких различий между еврейским и языческим христианством, что может объяснить обращение автора к язычникам. В то же время трудно поверить, чтобы подробно описанный и разработанный документ, основанный на левитском ритуале, мог убедить язычников-христиан в абсолютном характере христианства. Только уже убежденные в величии иудаизма могли понять, почему автор старается показать наивысшую ценность христианства путем его превосходства над иудаизмом. Такого рода аргумент мог быть убедителен для бывших прозелитов, но не для тех, кто никогда раньше не был связан с еврейским культом¹¹⁸.

Г. Противодействие ереси раннего типа

Согласно этой гипотезе, Послание направлено либо против секты еврейских гностиков¹¹⁹, либо против специфической Колосской ереси¹²⁰.

Эти два предположения тесно связаны, особенно если согласиться с еврейским характером Колосской ереси. Если считать, что Послание направлено против еврейского гностицизма, то отступничество надо понимать как отказ от христианства в пользу зарождающегося гностицизма, который не только утверждал посредничество ангелов и тем умалял посредническую работу только Христа, но также и имел тенденцию к аскетизму с одной стороны, и к распутству - с другой. Эта теория позволяет избежать проблемы языческого гностицизма и объяснить выделение "ангелов" в аргументации в начале Послания, упоминание чуждых учений и спасения через "яства" (13.9) и ссылки на "яства и пития" и ритуальные омовения (9.10). Считается, что бескомпромиссный ригоризм автора был бы более понятен именно на таком фоне. Произвольный грех такого рода, который допускал еврейский гностицизм, не мог быть прощен (6.4-8; 10.26-31). А распутство особо подчеркивается в 12.16.

Эта теория еврейского гностицизма была усовершенствована Менсоном, который считал, что аргументация Послания противодействовала Колосской ереси. По его мнению главы 1-4 были направлены против учения о ходатаях, описанном в Кол. 2.18, а главы 5-10 против ритуальных тенденций, которые также были присущи этой же ереси (ср. Кол. 2.14 и далее). Согласно этой теории Аполлос отправил Послание Колосской церкви до того, как Павел написал свое Послание, которое он составил фактически только после того, как увидел и прочел первое. Это значит, что Аполлос писал только к еврейской группе колосских лжеучителей, так как Послание к Евреям совершенно игнорирует другой элемент Колосской ереси, т.е. гностическую философию. Эта теория представляет определенный интерес, и ее можно связать с упомянутой выше гипотезой, согласно которой Послание имело в виду евреев-христиан, находившихся под влиянием иудаизма кумранского типа. И возможно, что этот тип ереси имел гораздо более широко е распространение, чем это обычно считается, и по этому необязательно ограничивать его Колоссами и приписывать авторство Послания к Евреям Аполлосу¹²¹.

Все эти теории о цели автора делают совершенно понятной необходимость предостеречь читателей от отпадения от христианства, но что могло заставить их это сделать, не совсем ясно. Убедительные свидетельства о том, что целью автора было показать совершенство и превосходство Христа над другими посредниками и Его абсолютное исполнение еврейской ритуальной системы делают понятным аргументацию Послания¹²², даже если и более точное понимание обстоятельств, в которых находились читатели, могут помочь устранить некоторые неясности сделанных утверждений.

IV. МЕСТО НАЗНАЧЕНИЯ

Так как почти невозможно определить точное местонахождение общины, об обстоятельствах которой мы так мало знаем, неудивительно, что было предложено несколько гипотез относительно места назначения этого Послания. Их краткий обзор еще раз продемонстрирует насколько сложно восстановить историческую ситуацию.

А. Палестина

Многие ученые считают местом назначения Послания Иерусалим или Палестину, но большинство из них основываются на том, что Послание предполагает евреев-христиан, которые впали в соблазн возврата к иудаизму¹²³. Одним из самых важных фактов считается существование или отсутствие храма, что также влияет на датировку Послания. Для сторонников Палестины¹²⁴ употребление автором слова "скиния" вместо "храм" не представляет трудности, и поэтому они считают, что Иерусалимский храм еще стоял, а читатели, должно быть, жили где-то поблизости от него¹²⁵.

Эта точка зрения основывается на патриотическом свидетельстве о том, что название "к Евреям" предполагало Иерусалимскую церковь, но для тех, кто считает это название только предположением, такое свидетельство не может быть убедительным. Кроме того утверждения о приближении кризиса (1.2; 3.13; 10.25; 12.27) могут предполагать скорую осаду Иерусалима. Прежние страдания, которым подвергались читатели (10.32; 12.4), связаны с известными гонениями иерусалимских евреев на первых христиан (см. Деяния). В пользу Иерусалима¹²⁶ говорит и отсутствие языческо-еврейских распрей, которые не могли возникнуть в исключительно иудейской церкви, а так же тот факт, что ни одна церковь никогда не приписывала себе этого Послания, что было бы понятно после разрушения Иерусалимского храма. Другим фактором, который заставил некоторых ученых предпочесть Иерусалим, было то, что они считали автором послания Варнаву. Но кроме того, что проблема автора не является здесь решающей, мы очень мало знаем о передвижениях Варнавы, чтобы быть уверенными в его постоянной связи с Иерусалимской церковью, хотя это и не исключено¹²⁷.

Против этой гипотезы было выдвинуто несколько доводов, и самым сильным, по-видимому, является маловероятность того, чтобы какой-либо автор мог обратиться к Иерусалимской церкви с такими словами, как в 2.3¹²⁸, а также трудность эллинистического подхода к благочестию, если в Послании имелись ввиду иерусалимские евреи (если конечно исключить эллинистический элемент в основном в иудейской церкви); явное противоречие между щедростью общины, к которой обращено послание (6.10; 10.34; 13:16; ср. также 13.2, 5), и бедностью Иерусалимской церкви¹²⁹, неуместности ссылки на иерусалимских евреев-христиан в 5.12 и употребление Септуагинты. Более того упоминание наставников в 13.7 было бы странным, если бы имелись ввиду иерусалимские начальники. А также ситуация в 10.32 и далее предполагает *одно* прежнее гонение, что не соответствует гонениям Иерусалимской церкви в Деяниях, и если утверждение в 12.4 предполагает, что церковь еще не подвергалась гонениям, то оно не может относиться к Иерусалиму. Большинство из этих возражений можно устранить, если местом назначения Послания считать Палестину в более широком смысле слова или же какую-либо соседнюю область, где господствующим был греческий язык, но где евреи-христиане продолжали иметь тесные контакты с Иерусалимской церковью¹³⁰.

Б. Рим

Многие ученые склонны считать местом назначения Послания Рим главным образом по следующим соображениям.

1. Впервые Послание несомненно стало известно именно в Риме, фактически еще в I веке, так как оно должно было получить авторитетное признание до того, как Климент Римский цитирует его в 95 г. в своем Послании к Коринфянам.

2. Последнее приветствие в 13.24 (Οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας /hoi apo tes Italias/ - "Приветствуют вас Италийские") скорее предполагает италийцев, не находящихся в Италии и посылающих приветствие домой, чем италийцев, посылающих приветствие в какое-либо другое место¹³¹. Однако эта фраза очень неопределенна, и ей нельзя придавать слишком большого значения¹³².

3. Тимофея, который упоминается в 13.23, римские христиане хорошо знали (ср. Кол. 1.1; Флм. 1).

4. Описание начальников в 13.7, 17, 24 такое же, как и в 1 Клим. 1.3 (ἡγευμένοι /hegoumenoi/, ср. 1 Клим. 21.6 и Пастырь Ерма, Vis. ii. 2, 6, iii. 9, 7, где употребляется слово προῆγευμένοι /proegoumenoi/)¹³³.

5. Ссылки на щедрость читателей в 6.10 и далее, 10.32 и далее соответствуют истории Римской церкви по другим источникам¹³⁴.

6. Ссылка на ритуальную пищу в 13.9 предполагает такую же тенденцию, как и в главе Рим. 14¹³⁵.

7. "Расхищение имущества" в 10.34 можно объяснить либо указом Клавдия (49 г.), либо гонениями при Нероне, которые могли касаться римских христиан (допуская что другие еврей-христиане, например Акила, были схвачены во время всеобщего изгнания евреев)¹³⁶.

Но с другой стороны, трудно согласиться с тем, что 2.3 предполагает Рим, потому что там немногие были обращены очевидцами, особенно при засвидетельствовании знамениями и чудесами, если эта община не состояла из тех, кто пришел в Рим по коммерческим или торговым делам. Но эта трудность не столь уж непреодолима и, учитывая внешние свидетельства, многое говорит в пользу Рима. Малочисленность данных о существовании новозаветных Писаний в послеапостольский период в конце I в. не позволяет утверждать, что Климент знал это Послание. Он очевидно знал Первое Послание к Коринфянам, Послание к Ефессянам и вероятно многие другие Послания Павла, которые не были посланы в Рим. То, что в этот период христианскими Посланиями обменивались, не вызывает сомнения, и поэтому нельзя ставить особый акцент на Послании к Евреям. Период в 20-30 лет (если Послание к Евреям датировать ранней датой) был достаточным, чтобы Послание достигло Рима, если в другом месте оно было признано авторитетным. И также трудно приписать определенные гонения в 10.32-33 какому-то специфическому событию в Риме. Нероновские гонения носили бы гораздо более жестокий характер, если бы группа, к которой обращено Послание, не была столь уступчивой, чтобы избежать худшего. Кроме того эти страдания относятся к "прежним дням", что предполагает какой-то интервал, и тогда Послание надо датировать более поздним временем. Может быть, более весомым возражением является другой тип иудаизма, предполагаемый в Послании к Евреям и отличающийся от Послания к Римлянам, на который эллинизм оказал меньшее влияние, чем на первый. Но это опять же можно объяснить ограниченным числом людей, которым очевидно адресовалось Послание к Евреям. Если оно было обращено ко всей

церкви в Риме, то так же непонятно в нем отсутствие ссылок на язычников, но если она представляла собой небольшую домашнюю церковь, то никакой проблемы не возникает¹³⁷. Во всяком случае с уверенностью можно сказать только то, что Послание было известно в Риме в I веке, но малочисленность литературных данных из других областей не позволяет нам доверять любой другой теории больше чем этой.

В. Другие предположения

Александрийский оттенок Послания заставил некоторых ученых считать, что оно предназначалось для Александрийской церкви, но это очень сомнительно, так как не только церковь в Александрии никогда не утвердила этого, но и ранние александрийские отцы Церкви признавали, что оно было написано Павлом для евреев в Палестине. Кроме того александрийские идеи были столь широко распространены, что они могли иметь одинаковое влияние в любом месте эллинистического мира. Выше мы рассматривали идею Т. В. Менсона о Колоссах как месте назначения Послания, предлагались также центры в Малой Азии: Ефес (Ф. В. Фаррар¹³⁸), Галатия (А. М. Дюбарль¹³⁹) и более расплывчато - в Азии (Пердельвиц¹⁴⁰). Ф. Рендолл предложил Сирию (возможно Антиохия), но он не приводит особых доводов, которые бы исключали другие гипотезы¹⁴¹. Однако В. Берч¹⁴², утверждая маккавеевский фон Послания, предлагает Антиохию в качестве места назначения, так как именно там находилась усыпальница Маккавеев. Однако его аргументы представляются чересчур надуманными, чтобы можно было с ними согласиться.

Выдвигалось также предположение о том, что адресатом Послания служил Коринф¹⁴³. Однако это предположение маловероятно, учитывая утверждение в 2.3. Некоторые ученые, которые считали автором Послания Варнаву¹⁴⁴, предлагали Кипр, между тем как А. Клостерман¹⁴⁵ считал название Послания ошибкой переписчика и предположил, что первоначально оно направлялось "к Вереямцам".

V. ДАТИРОВКА

Трудность выяснения точных обстоятельств читателей и авторства Послания естественно затрудняет его датировку. Но самую позднюю дату естественно связывают с Посланием Климента, которое обычно относят к 95 г.¹⁴⁶

А. Соображения, связанные с разрушением Иерусалима

Самая ранняя дата написания определяется решением проблемы связи Послания с разрушением Иерусалима (70 г.). Стоял ли еще храм? Мы знаем только, что автор Послания употребляет настоящее время, когда говорит о храмовом ритуале (ср. 7.8; 9.6-7, 9, 13; 13.10), но это отнюдь не должно означать, что храмовый ритуал еще совершался, потому что Климент так же употребляет настоящее время для описания этого ритуала (1 Клим. 41)¹⁴⁷. В этих случаях настоящее время употребляется для описания того, что установил Моисей, являясь естественным литературным приемом. Большое значение очевидно имеет отсутствие каких-либо указаний в Послании на падение Иерусалима, потому что в таком случае это событие было бы решающим аргументом для прекращения почитания древнего культа¹⁴⁸. На этом основании многие ученые датируют Послание временем до 70 года либо в начале этого десятилетия, либо когда угроза осады уже стала явной¹⁴⁹.

Эти соображения естественно не имеют никакого значения для тех, кто утверждает, что внимание автора было сосредоточено не на храме, а исключительно на скинии.

Б. Другие внутренние указания на возможную раннюю датировку Совершенно независимо от вышеизложенных соображений существуют другие указания в поддержку датировки Послания периодом до разрушения Иерусалима. Тон Послания и призыв "выйти" приобретают особое значение, если городу угрожало скорое разрушение, особенно в свете предостережения Иисуса в Мк. 13.14-15. По мнению Викгема¹⁵⁰ обращение к героическим фигурам прошлого в гл. 11 становится более знаменательным, если еще существовала возможность возвращения к вере отцов в форме исторического ритуала. Ссылка на Тимофея, которая поддерживает мнение, что Послание было написано одним из членов окружения Павла, будет более понятной, если ее отнести ко времени наиболее близкому жизни Павла, но утверждать это мы не можем, так как не знаем дальнейшей истории Тимофея. Церковная ситуация, по-видимому, была еще ранней, так как никто из церковных начальников не упоминается по имени, а говорится о "наставниках" вообще (13.7, 17).

В. Намеки в Послании на гонения

Должно было пройти какое-то время после "прежних дней", когда читатели подверглись гонениям. Если это прежнее гонение было при Нероне, то Послание должно было быть написано после разрушения Иерусалима. Но это зависит от решения проблемы места назначения Послания, потому что, если бы оно направлялось в Палестину, то нероновские гонения отпадают. Однако отнюдь не обязательно приписывать упомянутое гонение какому-то определенному историческому случаю, потому что евреи-христиане должны были постоянно терпеть нападки со стороны еврейских противников благовестил (ср. Деяния). Даже если имеются в виду евреи-христиане, проживающие в Риме, то вполне возможно, что какие-то гонения и конфискации имущества вполне могли иметь место во исполнении указа Клавдия об изгнании евреев из императорского города (ср. Деян. 18.2), и это бесспорно должно было коснуться евреев-христиан (ср. случай с Акилой)¹⁵¹. Если в отрывке Евр. 10.32 и далее имеется ввиду это событие, то между двумя гонениями должно было пройти около 15 лет, и тогда Послание надо датировать временем до 64 года. Но на основании гл. 13 может показаться, что ап. Павел уже умер, и тогда Послание нельзя датировать временем задолго до 64 года.

В. Неканонические свидетельства

В Послании и Пастыре Ерма есть некоторые параллели, которые могут иметь значение для датировки Послания к Евреям¹⁵². Они очевидно были заимствованы Ермай из Послания к Евреям. Этот факт имел бы большое значение, если бы Пастырь Ерма относился к раннему времени. Но широко признанная дата этой апокрифической книги основывается на Мураториевом каноне, где говорится, что он был написан, когда в Риме епископом служил Пий, т.е. между 140 и 155 гг. Но содержание Пастыря Ерма позволяет утверждать значительно более раннюю дату. Если, как полагают некоторые ученые, этот апокалипсис относится к периоду 85-90 гг.¹⁵³, то Послание к Евреям должно естественно относиться к более раннему времени.

Г. Различные предположения

Так как связь между Посланием и разрушением Иерусалима является самым важным вопросом в решении датировки, все предложения можно разделить на две группы: до 70 г. и после 70 г.

1. До 70 года

Точную дату определить трудно. Так, одни ученые предлагают датировать Послание временем до 60 года¹⁵⁴, другие - сразу же после Нероновских гонений¹⁵⁵, третьи датируют его периодом непосредственно перед разрушением Иерусалима¹⁵⁶.

2. После 70 года

Здесь мнения ученых также расходятся. Так, многие видят в Послании непосредственную угрозу гонения и связывают ее с Домицианом и потому датируют Послание десятилетием между 80 и 90 г.¹⁵⁷ Против этой гипотезы говорит утверждение в 12.4, что читатели "еще не до крови сражались", которое никак не предполагает Нероновских гонений, если отношение к этой маленькой группе было менее жестоким, чем к большинству.

Предполагаемое использование Посланий Павла также требует поздней датировки, так как необходим значительный промежуток времени для того, чтобы эти Послания получили широкое распространение¹⁵⁸. Однако литературное сходство между Посланием к Евреям и другими Посланиями Павла недостаточно убедительно, если литературная зависимость этих писаний не позволяет установить их хронологический порядок.

Сторонники ранней даты не придают большого значения литературному влиянию Павла на автора Послания, потому что факт его принадлежности к окружению Павла еще не объясняет многих параллелей с идеями и фразеологией Павла. Другой аргумент в пользу поздней даты основывается на предположении, что 2.3 относится ко второму поколению христиан, но оно могло также относиться и к первым членам общины¹⁵⁹, и потому этот аргумент весьма неубедителен.

В свете всех этих данных более правильным очевидно будет считать, что Послание было написано либо непосредственно перед разрушением Иерусалима, если оно предназначалось для Иерусалимской церкви, либо непосредственно перед Нероновскими гонениями, если оно было послано в Рим.

VI. ФОН

Интерес к богословским влияниям в Послании появился только тогда, когда сомнению подверглось авторство Павла. До этого времени считалось, что оно написано Павлом и отражало его богословие. Но в последнее время были предприняты попытки опровергнуть это мнение и найти законное место Послания в развитии христианства. Первая сильная реакция проявилась в утверждении филонизма и сильного эллинистического толкования благовестил в Послании, но были и другие попытки, стремившиеся показать более тесную связь автора с древним преданием, павлинизмом и образом мысли ал. Иоанна.

А. Филонизм

Движение, которое считало Послание филоновским толкованием христианства, достигло своего апогея в конце XIX века и привело к полному отрицанию в нем павлинизма. Так, Э. Менего¹⁶⁰, например, отрицал возможность какого-либо сходства между точкой зрения Павла и Посланием к Евреям и полностью отвергал зависимость его автора от Посланий Павла.

Никто не станет отрицать, что между творениями Филона и Посланием к Евреям, есть некоторое сходство, как например, тенденция к аллегории, почитание текста Септуагинты, одинаковые формулы цитирования, желание приписать важность даже молчанию Священного Писания (ср. Евр. 7.3), ссылка на Мелхисидека в качестве образа¹⁶¹, одинаковое толкование очевидного в свете реальности и много важных одинаковых слов и выражений¹⁶². Можно привести также такие примеры, как

значительное внимание по отношению к личным именам (7.2), контраст между земным и небесным (ср. 9.23-24; 8.1 и далее), сотворенным и несотворенным (9.11), прошлым и будущим (2.5; 9.1 и далее; 13.14), преходящим и вечным (7.3, 24; 10.34; 12.27; 13.14)¹⁶³. Возможно, что здесь, как и в александрийском иудаизме, есть сходство с фоном платоновской теории идей¹⁶⁴, но антитезисы были присущи не только философам, но и богословам переходного периода от иудаизма к христианству. Однако выводы из этих данных привели к расхождению мнений.

Так, в настоящее время тенденция видеть прямую зависимость автора от Филона¹⁶⁵ значительно ослабела, потому что литературное сходство не является доказательством сознательного использования одним автором творений другого. Но оно может указывать на один и тот же фон, а в случае Послания к Евреям на то, что образование автора находилось под влиянием филоновской философии¹⁶⁶. И тем не менее даже с таким выводом нельзя полностью согласиться, потому что религиозная фразеология и идеи не могут считаться принадлежностью одного человека, и даже если язык и стиль автора Послания и указывают на некоторое сходство с творениями Филона, то их методы и взгляды совершенно разные. По сравнению с аллегоризацией Филона, которая характеризует весь его подход к толкованию Ветхого Завета, автор Послания не злоупотребляет этим методом, хотя и близко подходит к нему, как в случае с Мелхисидеком¹⁶⁷. Длинный раздел о левитском культе связывают с предположением, что Христос выполняет все его предписания в Своем его исполнении, и в этом отношении писатель гораздо ближе придерживается древнего предания, чем Филон. Это приводит к еще одному различию. Филон рассматривает ветхозаветную историю не как собственно историю, а как фон для своих философских идей, тогда как для автора Послания история является историей в буквальном смысле, как показывает гл. 11. Вескость его аргументации была бы значительно слабее, если бы он разделял точку зрения Филона на историю. Э. Ф. Скотт¹⁶⁸ находит еще одно различие в том, что Филон видит суть не в ритуальном, а духовном общении, тогда как автор Послания продолжает видеть выражение поклонения в жертве. Иными словами, его подход представляется более библейским. Его понимание Ветхого Завета основывается не на философских предпосылках, как у Филона, а исключительно на том, что Христос исполнил старый порядок. Если это и имеет какое-то сходство с филоновской теорией идей, то оно только поверхностное, потому что ранние христиане обычно считали христианское исполнение Ветхого Завета во всем "лучше" прежнего.

Что касается эллинизма Послания, то в нем нет ничего, чтобы не имело корней в раннехристианском предании. В то же время эллинистический фон автора позволил ему выразить в адекватной форме то, что фактически говорило предание¹⁶⁹. Но хотя многие ученые¹⁷⁰ продолжают усматривать в этом Послании александрийский подход к толкованию, уже появляется тенденция к отходу от данной позиции в сторону большего акцента на эсхатологические воззрения писателя, на чем мы и остановимся ниже.

Б. Древние предания

Параллельная, хотя и несколько более поздняя реакция против теории павлиниста, заключается в попытке найти корни происхождения Послания в древнем предании. Это движение имеет особое значение для установления современной актуальности Послания, так как оно предполагает, что автор являлся не просто древним писателем, не имевшим никакого отношения к главному течению в развитии христианства. Мы уже говорили о большом сходстве между Посланием к Евреям и речью Стефана¹⁷¹. Автор проявляет хорошее знакомство с фактами земной жизни Иисуса и знание синоптических Евангелий. Это еще не позволяет утверждать его зависимость от них, но важно, что в своей

аргументации он дает три ссылки на синоптическое предание: это искушение Христа, очищение храма и разрыв завесы¹⁷². Однако о священстве мало говорится в самых ранних преданиях о первоначальной христианской проповеди, сохранившихся для нас в Деяниях, а так как оно занимает центральное место в аргументации автора, то надо полагать, что оно представляло собой естественное развитие древнего предания¹⁷³.

Мы уже говорили об эсхатологическом подходе автора, который еврейское христианство унаследовало от иудаизма¹⁷⁴. "Двухвековое" богословие несомненно отражено в учении Послания, согласно которому "грядущий век" уже наступил¹⁷⁵. По мнению других ученых¹⁷⁶, хотя размышления автора основаны на платоническом учении о двух мирах, он продолжает руководствоваться еврейской апокалиптической точкой зрения на историю.

В. Павлинизм

Несмотря на предполагаемое отсутствие павлинизма в толковании Послания, все же остается проблема его связи с учением Павла. Те, кто подчеркивает допавловское влияние, отрицают либо до минимума сводят влияние апостола на автора Послания¹⁷⁷. Однако в нем есть много параллелей, которыми нельзя пренебрегать и которые говорят о гораздо большей связи между обоими писателями, чем это часто считается.

Г. Виндиш¹⁷⁸ приводит несколько параллелей между Павлом и этим Посланием, из которых самым поразительными являются следующие:

1. Одинаковое учение о Христе, Его сияние славы и участие в творении (Евр. 1.2, 3, 6; 1 Кор. 8.6; 2 Кор. 4.4; Кол. 1.15-17).
2. Его самоуничижение (Евр. 2.14-17; Рим. 8.3; Гал. 4.4; Фил. 2.7).
3. Его послушание (Евр. 5.8; Рим. 5.19; Фил. 2.8).
4. Его предание Себя в жертву за нас (Евр. 9.28; 1 Кор. 5.7; Ефес. 5.2).
5. Одинаковое отношение к Новому Завету (Евр. 8.6; 2 Кор. 3.9 и далее).
6. Одинаковое отношение к вере Авраама как к примеру для подражания (Евр. 11.11-12, 17-19; Рим. 4.17-20).
7. Одинаковое отношение к распределению в церкви духовных даров (Евр. 2.4; 1 Кор. 12.11).
8. Ссылка на те же ветхозаветные отрывки (например, Пс. 8 в Евр. 2.6-9 и 1 Кор. 15.27; Втор. 32.35 в Евр. 10.30 и Рим. 12.19; Авв. 2.4 в Евр. 10.38; Рим. 1.17 и Гал. 3.11).
9. Одинаковое употребление метафоры подвижничества христианской жизни (Евр. 12.1; 1 Кор. 9.24).

Поэтому едва ли можно согласиться с мнением, что у автора Послания нет ничего общего с апостолом Павлом. По мнению Виндиша, либо ученик Павла, либо какой-то другой писатель, разделявший взгляды Павла, заимствовал одинаковые элементы из предания¹⁷⁹.

Монтефьоре¹⁸⁰, который также находит много параллелей между Посланием к Евреям и Павлом, выделяет 13 точек сопрокосновения между этим Посланием и Первым

Посланием к Коринфянам, особенно 1 Кор. 1-4. Даже те, кто не согласен с теорией Монтефьоре об авторстве Аполлоса Послания к Евреям, должны признать поразительный характер этих параллелей. И для понимания этого Послания нельзя обойтись без учета его связи с Посланиями Павла¹⁸¹.

В то же время многие ученые указывают на сильное различие между двумя писателями. Так, если автор Послания к Евреям выступает против иудаизма, то делает он это совершенно иначе, чем Павел¹⁸², хотя и при помощи Ветхого Завета, а не иудаизма. Его подход к закону совершенно другой, потому что он нигде не борется против него методом Павла¹⁸³, хотя надо признать, что Павел никогда не опровергал действительности закона. На вопрос в том, есть ли в Послании такие основные подходы, которые разделит автор Послания, и которые Павел категорически отверг бы, ответ будет однозначно отрицательным. Если со всем основанием можно согласиться с тем, что Павел выразил бы их иным образом, то это еще не значит, что он их не разделял. Мы считаем, что, проявляя независимость, писатель Послания в равной мере разделяет как идеи павлинизма, так и древнего предания.

Г. Богословие Иоанна

Сходству с иоанновскими Писаниями уделялось мало внимания, но обычно считалось, что Послание к Евреям занимает промежуточное положение между богословием Павла и богословием Иоанна¹⁸⁴. Спик¹⁸⁵ приводит между ними множество параллелей и приходит к выводу, что автор Послания использовал иоанновский катехизис, который впоследствии выкристаллизовался в Евангелие и Послания. Результат этих разных линий исследования показывает явное сходство Послания со всеми фазами развития раннего христианства. И может быть необходимо пересмотреть современные теории этого развития, потому что критика рассматривала развитие в свете последовательности, и тогда Послание должно быть помещено в определенную хронологическую схему. Более правильная оценка фактов потребует теории коллатерального (одновременного, параллельного, бок о бок) развития, в котором бы павлинизм, богословие Послания и катехизис Иоанна могли развиваться одновременно.

Д. Ветхий Завет

Мы уже неоднократно указывали на употребление автором Ветхого Завета, что является основной характеристикой его фона. Он цитирует Септуагинту и в большинстве случаев придерживается цитат из нее гораздо точнее, чем апостол Павел. Его цитаты из них вводятся формулой, которая говорит о большом почитании священного текста и о вере в его божественное происхождение. Он толкует его как буквально, так и символически¹⁸⁶. Все Послание является классическим примером авторитетного ответа на вопрос, как христиане должны принимать ветхозаветное откровение. Акцент на культе был необходим, потому что по мнению автора именно культ служил самым большим препятствием для признания современного христианства, и доходчивое толкование исполнения Ветхого Завета во Христе было крайне важным для тех, кто должен был либо пересмотреть свой подход к благовестию (как евреи), либо принять незнакомое им Писание (как язычники). И даже только по этой причине включение Послания в христианский канон является полностью оправданным.

VII. ЛИТЕРАТУРНАЯ ФОРМА

Наличие заключения и отсутствие вводного приветствия и адресата Послания поднимает проблему литературной формы Послания. Его заключение и личные ссылки на читателей

говорят о том, что это было письмо, тогда как его стиль, метод аргументации и различные несущественные указания (например, "Не достанет мне времени, чтобы повествовать" 11.32) предполагают скорее проповедь. Теории утерянного введения, будь то случайно или умышленно, совершенно неубедительны в свете отсутствия текстуальных свидетельств в пользу подобных теорий¹⁸⁷. Так и попытки считать главу 13 или часть ее постскриптумом, добавленным к проповеди, также не имеют текстуального подтверждения. Тем не менее форма Послания вызывает ряд проблем.

А. Дейссман считает Послание первым примером христианской художественной литературы¹⁸⁸, но едва ли с этим можно согласиться, учитывая определенную историческую ситуацию, к которой обращено Послание. Это также и не "просто литературное произведение"¹⁸⁹. Историческая ситуация исключает и предположение, что это было циркулярное письмо¹⁹⁰. Некоторые ученые, которые основываются на структуре Послания, видят в нем комбинацию двух или более частей¹⁹¹. Другие, основываясь на данных литературной структуры, обнаруживают в Послании к Евреям концентрическую симметрию¹⁹².

Однако его риторический характер почти несомненно указывает на то, что первоначально это Послание представляло собой устную проповедь, или по крайней мере она была подготовлена для чтения в какой-то общине¹⁹³. Была ли это проповедь, составленная автором, но прочитанная в общине кем-то другим¹⁹⁴, или она была сначала прочитана, а слушатели, и особенно начальники, попросили проповедника сохранить ее в такой форме?¹⁹⁵ В первом случае эпистолярное заключение должно было быть добавлено с целью передать личные приветствия, от отсутствующего писателя общине, которую он собирается вскоре посетить, а в последнем случае проповедник должен был добавить приветствия в форме сопроводительного письма при передаче церкви письменной копии своей проповеди. Но эту проблему нелегко разрешить¹⁹⁶. Несомненно, что при составлении письма писатель все время имел ввиду своих читателей, потому что он перемежает свои доктринальные аргументы непосредственно касающимися их нравственными наставлениями.

Сравнение этого Послания с Первым Посланием Иоанна показывает, что в обоих не указано ни имени автора, ни адреса Послания. Этот факт мог бы поддержать мнение, что Послание к Евреям не имело другого введения, кроме как того, которое в нем имеется. Однако по мнению других ученых, параллель эта не столь близкая, так как в 1 Ин. 1.4 ясно указывается, что автор намеревается написать читателям, тогда как в Послании к Евреям о том, что оно было написано, говорится только в 13.22¹⁹⁷. Но если автор просит читателей "принять" его "слово увещания", потому что он "не мог и написал" им, то это несомненно должно предполагать, что все Послание было с самого начала написано как письмо.

Однако если считать, что первоначально это была проповедь, то сразу же встанет вопрос цели и длины эпистолярного заключения. Некоторые считают, что оно было добавлено позже, и из-за его павловского духа все Послание было включено в сборник Посланий Павла¹⁹⁸. Другие полагают, что это добавление является литературным приемом автора, который написал его, чтобы создать впечатление авторства Павла для всего Послания. Первое исключается из-за общих идей, цели и стиля глав 1-12 и 13¹⁹⁹. Второе еще менее вероятно, потому что едва ли автор, желая создать впечатление авторства Павла, не употребил бы вводную формулу в гл. 1 с указанием на автора²⁰⁰. Согласно еще одной гипотезе, три последних стиха были добавлены Павлом к письму, написанному одним из его сотрудников²⁰¹. В поддержку этой гипотезы приводится фраза "брат наш Тимофей" и

слово "благодать" в приветствии²⁰². Но эти три стиха и отсутствие какого-либо намека на авторство Павла являются слишком шаткой основой для признания этой гипотезы.

Еще менее убедительным является предположение, что Евр. 13 входило в "строгое письмо" Павла к Коринфянам²⁰³. Между ними можно найти некоторое сходство, но трудно поверить, чтобы автор обратился к столь сложным процессам добавления подобного окончания к такому анонимному письму, как Послание к Евреям.

VIII. ЛИТЕРАТУРНОЕ СХОДСТВО

Поскольку литературному сходству уделяется так много внимания, мы рассмотрим некоторые параллели в этом Послании. Из всех Посланий Павла самым "близким" является Послание к Римлянам, но есть и менее сходные, такие как Первое и Второе Послания к Коринфянам, Послания к Колоссянам и к Филиппийцам²⁰⁴. Также обнаруживается много параллелей с 1 Пет.²⁰⁵ И в Писаниях Луки есть много параллелей, хотя они в основном касаются словаря²⁰⁶. Мы уже говорили о сходстве с Писаниями Иоанна, но в данном случае имеется в виду его катехизис, а не Евангелие.

В случае с Посланиями Павла, Первого Послания Петра и Писаний Луки предложены различные гипотезы авторства, основанные на предположении, что тесные литературные параллели указывают на личность автора. Однако ни одна из этих гипотез не получила широкого признания. Выдвигались также и теории литературной зависимости. Вполне возможно, что автор использовал некоторые или все из вышеупомянутых писаний, но и только. Однако крайне трудно установить направление литературной зависимости, что естественно привело к разным мнениям. Например, если Первое Послание Петра принадлежит перу Петра, то оно должно быть написано до Послания к Евреям²⁰⁷, но если оно не является апостольским и Послание к Евреям датировать более ранней датой, то Послание к Евреям должно быть написано до Первого Послания Петра. Если же оба написаны позже, то как определить: кто у кого заимствовал? По-видимому, пока не будет найден более объективный метод определения заимствования, лучше вообще не касаться вопроса литературной зависимости.

IX. СОВРЕМЕННАЯ АКТУАЛЬНОСТЬ ПОСЛАНИЯ

Отсутствие интереса к Посланию можно объяснить непонятностью аргументации для тех, кто не знаком хорошо с Ветхим Заветом. Ветхозаветная критика сказала на Послании, потому что пока многое в Ветхом Завете остается под сомнением, актуальность его невозможно оценить. Однако оно дает нашему веку то же самое, что и первым его читателям, а именно, заверение в превосходстве Христа и исчерпывающее христианское толкование ветхозаветной истории и форм поклонения. И неудивительно, что язык этого Послания стал языком благочестия, выражения хвалы и молитвы, потому что оно удовлетворяет основные нужды человека: оно дает путь подхода к Богу и способ поклонения, который выше всех других и который выдержал испытание временем.

СОДЕРЖАНИЕ

I. ПРЕВОСХОДСТВО ХРИСТИАНСТВА (1.1-10.18)

Оно противопоставляется разным методам подхода и заканчивается представлением Христа как вечного Первосвященника.

A. Превосходство над ветхозаветным откровением (1.1-3)

С первых же слов признается божественный характер пророческих посланий, но существенное отличие христианства в том, что откровение дается через славный "образ ипостаси" Бога. Это первое утверждение задает тон всему Посланию, потому что Христос описывается как в Своем царственном достоинстве, так и в Своем исполненном священстве.

Б. Превосходство над ангелами (1.4-2.18)

Это противопоставление основывается на вере в то, что ангелы были посланниками ветхозаветного откровения, а Христос выше как самого откровения, так и его посланников. И писатель призывает читателей следовать этому великому откровению, возвешенному через Христа (2.1-4). В свете этого превосходства над ангелами необходимо было дать объяснение смирению Христа, и писатель объясняет, почему воплощение было не только нужно, но ему "надлежало быть" (2.10). Став человеком, подобно Своим братьям, Ему надлежало выполнить Свою первосвященническую работу (2.17). Его кажущееся смирение перед ангелами является поэтому только преходящим, и оно составляло существенную часть Его искупительной работы.

В. Превосходство над Моисеем (3.1-19)

Так же важно было установить связь между Христом и Моисеем, и писатель ясно показывает, что Моисей являлся только представителем дома Израилева как служитель, тогда как Христос как Сын занимает верховное положение. Читатели составляют этот дом, и таким образом подчеркивается власть над ними Христа (3.1-6).

Величие Моисея не помешало многим израильтянам потерять наследство, и писатель использует этот факт, для увещевания читателей держаться крепко веры. (3.7-19). Как и в предыдущих разделах, Ветхий Завет используется для убедительности аргументации, а слово "ныне" из Пс. 94 истолковывается как милость Божия в настоящем.

Г. Превосходство над Иисусом Навитом (4.1-13)

Упоминание "покоя" из Пс. 94 приводит писателя к мысли о параллели между покоем, предложенным израильтянам, и покоем, который предлагается христианам. Даже если некоторые потеряли свое наследство, то другие вошли в землю обетованную при Иисусе Навине (4.8), но наследство еще не означало "покоя". "*Оный*" покой еще оставался неизвестным, и писатель отождествляет его с покоем, который дан уверовавшим. Рассуждая об этой теме покоя, писатель напоминает, что "Бог почил" после сотворения и покой христианина предполагает тоже самое (4.1-10). Поэтому, чтобы не потерять этого наследства, надо быть твердым в вере. Серьезность этого предостережения подтверждается живым и действенным Словом Божиим (4.11-13).

Д. Превосходство священства Христа (4.14-7.28)

1. Здесь писатель шире рассматривает вопрос, поднятый уже им в 2.17 и далее, о том, что Христос есть Первосвященник выше всякого иного. Он исполняет два основных требования: сострадания и божественного назначения (4.14-5.10). Для подтверждения первого писатель указывает на страдания Христа в Гефсиманском саду, а для доказательства второго он ссылается на два ветхозаветных свидетельства, в одном из которых говорится о чине Мелхиседека, по которому Христос был "наречен от Бога Первосвященником" (5.10). Эта последняя тема столь значительна, что автор разовьет ее дальше, а на этой стадии он только умело ее касается (5.11-6.20).

2. Следующий раздел предваряют доктринальные аргументы, содержащие предостережения и ободрения. Писатель внезапно понимает трудность своего толкования этой темы (5.11) и, вспоминая неспособность читателей слушать, он пользуется случаем вызвать у них стремление быть более совершенными (5.14). Настало время для их совершенства, и нет смысла возвращаться к начаткам учения Христова (6.1-3). Далее мысль о совершенстве отступает на второй план и писатель переходит к теме отступничества, предупреждая к каким последствиям оно может привести (6.4-8). Он не думает, что его читатели уже отступили от верного учения, потому что он их хвалит за любовь и затем просит, чтобы они стремились к наследию обетования (6.9-12). Мысль об обетованиях напоминает ему об Аврааме и непреложном Слове Божиим, данном Аврааму как гарантии безопасности, подобно безопасному и крепкому якорю. А христиане имеют поручителя в лице своего Первосвященника по чину Мелхиседека (6.13-20).

3. Выражение "по чину Мелхиседека" требует объяснения, и писатель напоминает историю Бытия (Быт. 14), показывая определенные особенности священства Христа, которое было выше священства Аарона. Далее писатель говорит об именах Мелхиседека (мир и правда), как он появляется и исчезает из повествования (как пояснение вечного существования Христа) и о его явном превосходстве над Авраамом и следовательно левитским священством (7.1-10). Но такого рода аргумент должен показать конкретную связь с левитским священством, и первая трудность заключается в том, что Христос "принадлежал к иному колену, из которого никто не приступал к жертвеннику" (7.11-14). Однако закон не может считаться совершенным и качества верховного Первосвященника поэтому являются не генеологическими, а духовными (неперестающая жизнь; 7.16). Это делает возможным первосвященство Христа, которое выше благодаря своему божественному назначению, своему вечному пребыванию, безгрешности и совершенству его Обладателя. (7.15-28).

Е. Превосходство священнодействия Христа (8.1-10.18)

Здесь речь пойдет о главной части аргументации. Первосвященник должен выполнять свои функции; какие же функции имеет Христос? Он несомненно не может быть служителем на земле и поэтому он есть "священнодействователь святилища и скинии" (8.1-6). Кроме того завет, по которому священнодействует Христос, является новым заветом, предвещанным Иеремией, который делает прежний завет ветхим (8.7-13). Это приводит писателя к описанию некоторых обрядов старого завета, чтобы показать сколь велика слава нового. Новый порядок жертвоприношения не требует постоянного повторения. Если Аарон-первосвященник входил в скинию один раз в год, то Христос не только вошел однажды и навсегда, но вошел в небесное, а не земное святилище. Не кровь животных, а Свою собственную кровь Он принес в жертву. Это показывает превосходство христианского искупления (9.1-14) и ведет к дальнейшему развитию аргументации, так как Христос становится посредником нового завета через Свою смерть (9.15).

Но смерть вечного Первосвященника представляется как парадоксальная и объясняется аналогией с законным завещанием, которое становится действительным только после смерти завещателя (9.16-22). Затем снова повторяется уникальность жертвы Христовой, чтобы подчеркнуть ее вневременность и действенность для уничтожения греха (9.23-28). Все аргументы в пользу искупления Христова противопоставляется теперь левитской системе (10.1-18). Полнота Его акта особо подчеркивается Его восшествием на небесный престол (10.12), и этой же самой концепцией начинаются все рассуждения в Послании (1.3).

II. НАСТАВЛЕНИЯ, ОСНОВАННЫЕ НА ПРЕДЫДУЩИХ РАССУЖДЕНИЯХ (10.19-13.17)

А. Необходимо прибегать к превосходнейшим способам поклонения (10.19-25)

Необходима только вера в этого Первосвященника, которая и определит наш подход не только к нам самим, но и к другим. Взаимная поддержка столь бесценна, что нельзя пренебрегать христианскими собраниями.

Б. Необходимо замечать опасность отступничества (10.26-31)

Опасность, угрожающая тем, кто понимает преимущества христианского пути, заключается в том, что они могут отойти от истины, которую они познали. Эта опасность заставляет автора снова предостеречь их, как он это уже сделал в гл.6

В. Однако воспоминания о прежних днях должны утвердить читателей (10.32-39)

Писатель вспоминает их прежнюю твердость и не хочет, чтобы они думали, что он сильно их порицает. И он подчеркивает, что они должны быть тверды в своей вере.

Г. Даются примеры стойкости, чтобы показать торжество веры (11.1-40)

Необходимость стойкости иллюстрируется примерами из прошлого, на которых показывается, что источником долготерпения и силы являлась вера. Особое внимание уделяется патриархам, но и вся история прошлого представляет собой убедительный пример этого долготерпения.

Д. Но самым великим примером является Иисус Христос (12.1-11)

Если сейчас читатели терпят страдания, то они должны вспомнить страдания Иисуса Христа на кресте и не забывать, что сыны Божьи должны терпеть наказание.

Е. Необходимо избегать нравственного падения (12.12-17)

Следуя правильному пути, необходимо быть решительными, и здесь даются определенные предписания, как избежать горечи осквернения и распутства. И в качестве примера приводится пример Исава.

Ж. Снова подчеркивается превосходство Нового Завета (12.18-29)

Перечисляются слава Нового Завета, его Великий Ходатай и его постоянство, и автор еще раз предостерегает своих читателей, чтобы они не отклонились от этого нового пути, помня о благоговейном страхе перед Богом.

З. Из всего этого необходимо сделать практические выводы (13.1 -17)

Здесь даются советы о социальной (1-3), личной (4-6) и религиозной жизни (7-9, 17), которые перемежаются с заключительным доктринальным разделом, объясняющим суть нового жертвенника христиан (10-16).

III. ЗАКЛЮЧЕНИЕ (13.18-25)

Автор просит молиться за него, и особенно чтобы он мог вскоре прийти к своим читателям, а затем следует благословение, переходящее в доксологию. Заканчивается Послание последним словом обращения к читателям, упоминанием Тимофея, приветствиями от некоторых италийских христиан и кратким благословением.

Примечания

¹ Краткий обзор внешних данных см. в работе автора данной книги: *Hebrews*, TNT, 1983, pp. 16-19; см. также: R. McL. Wilson, *Hebrews*, NCB, 1987, pp. 2-7.

² См.: A. Nairne, *The Epistle to the Hebrews*, 1917, p. xxxix. Исследователь упомянул об этой идее, но отнес ее к области фантастики, в частности мнение о том, что на обоих авторов оказала влияние римская литургия. Он склонен был думать, что Климент читал это Послание. См. также: P. E. Hughes, *Hebrews* (1977), p. 19. Последний автор думает, что цитирование Климентом Первого Послания к Коринфянам с ясным указанием на Павла как на его автора и его молчание относительно источника цитат из Послания к Евреям указывает на то, что Климент не считал ал. Павла автором последнего Послания.

³ Предполагается, что Климент думал, что коринфяне знают о Послании к Евреям и относятся к нему как к авторитетному Писанию (ср.: K. Endemann, *NkZ* 21 (1910), p. 103).

⁴ Это само по себе не может быть решающим аргументом, поскольку Климент цитирует письма Павла без каких-либо указаний на авторство (кроме случая с 1 Кор.). Ср.: V. F. Westcott, *On the Canon of the New Testament*, 1875, p. 50.

⁵ Ван Унник (W. C. van Unnik, *The Jung Codex* (ed. F. L. Cross, 1955), pp. 115 ff.) находит его следы в Евангелии Истины. См. также дальнейшее исследование данной проблемы в работе: S. Giversen, *StTh* XIII, fasc. P (1959), pp. 87-96, в которой автор обнаруживает некоторые параллели, но также и множество различий.

⁶ Р. Мак-Л. Вильсон (R. McL. Wilson, *Hebrews*, p. 6) отбрасывает мнение Оригена как неправдоподобное.

⁷ Ориген явно считает идею об авторстве Павла древней, так как он упоминает о предании, переданном "старцем" (Eusebius, *HE*, vi. 25, 11-14).

⁸ Ср.: F. G. Kenyon, *The Chester Beatty Biblical Papyri* (1936), fasc. III, p. viii. Ср. также его же: *The Story of the Bible* (1936), p. 116.

⁹ Ср.: W. G. Kummel, *INT*, p. 393. Андерсон (C. P. Anderson, *HTR* 59 (1966), pp. 429-438) доказывает, что Послание к Евреям считалось павловским до составления сборника Посланий Павла. О положении Послания в каноне ср.: W. H. P. Hatch, *HTR* 29 (1936), pp. 133 ff.

¹⁰ *De pudicitia*, 20. Ср.: Westcott, *op. cit.*, p. 367. Дж. В. Бартлет (J. V. Bartlet, *Exp.* VI, n (1902), p. 423) утверждает, что Тертуллиан преувеличивал значение Послания к Евреям за счет Пастыря Ермы (противоположная тенденция по его мнению прослеживается в Мурато-риевом каноне).

"Т. Дан (T. Zahn, *Introduction to the New Testament*, англ. пер. 1909, P, pp. 295, 310) приводит некоторые свидетельства в пользу того, что Ипполит и Ириней знали и ссылались на Послание к Евреям, хотя и не считали его Посланием Павла.

¹² *HE*, iii. 3.

¹³ Есть некоторые данные в пользу позиции ранней Западной церкви с ее отрицанием авторства Павла, которое утверждалось более последовательно, чем в Восточной церкви с ее колебаниями относительно проблемы авторства (ср.: K. Endemann, *NkZ* 21 (1910), pp. 102 ff.).

¹⁴ Ср.: A. Souter, *The Text and Canon of the New Testament* (1913), p. 190. Гиларий использует вводную формулу: *Maxime cum Scriptum sit*.

¹⁵ Ср.: *ibid.*, pp. 198 ff.

¹⁶ Ср.: F. D. V. Narborough, *The Epistle to the Hebrews* (1930), p. 9.

¹⁷ Ср. мнение еп. Вордсворта: C. Wordsworth, *St. Paul's Epistles* (1872), p. 370. Ср. также

мнение позднейшего сторонника авторства ап. Павла: W. Leonard, *The Authorship of the Epistle to the Hebrews* (1939). Г. К. Тиссен (H. C. Thiessen, INT, 1956, p. 301) полагает, что отвержение авторства Павла носит слишком неопределенный характер. Современные римско-католические ученые не придерживаются мнения Леонарда и не поддерживают авторства Павла, однако они признают определенную связь этого Послания с Павлом. Автором считается ученик апостола. Грессер (E. Grosser, "Der HebrSerbrief 1938-63", TR 30 (1964), pp. 128-236) в своем наиболее полном обзоре литературы ссылается на следующих авторов, которые придерживаются данного мнения: Викинхаузер (Wikenhauser), Бенуа (Benoit), Кусс (Kuss), Спик (Spicq), Камбье (Cambier), Шьерс (Schierse), Риго (Rigaux).

¹⁸ Кюммель утверждает, что в этом Послании представлен наилучший греческий язык по сравнению со всеми остальными Книгами Нового Завета: Kummel, INT, p. 395.

¹⁹ Фаррар (F. W. Farrar, *The Epistle to the Hebrews*, 1888, p. xxxviii) метко выразился об авторе Послания: "Он обладает меньшей страстностью и большей сознательной литературной сдержанностью".

²⁰ См. рассмотрение литературной формы Послания в разделе VI данной главы.

²¹ Э. Ф. Скотт (E. F. Scott, *The Literature of the New Testament*, 1932, p. 198) заходит в своих рассуждениях слишком далеко и утверждает, что автор Послания как будто даже не знаком с учением ап. Павла.

²² Ср.: Kummel, INT, p. 395, где проводятся эти различия. В связи с первосвященством Христа необходимо отметить, что некоторые намеки подразумевают длительные размышления Павла над этой, также как и у ап. Петра и ап. Иоанна (ср. рассмотрение данной проблемы в работе: О. Мое, ThLZ 72, 1947, cols. 335-338).

²³ Ср. мнение Нарборо: F. D. V. Narborough, *op. cit.*, p. 10, который полагает, что автор занимался обычным курсом евангелизации. Хьюгс (P. E. Hughes, *Hebrews*, pp. 77-78) рассматривает употребление множественного числа в словах "мы" и "нас" в Евр. 2.3 и сталкивается с трудностью: означает ли это, что автор принадлежал к тем же кругам христиан, к которым относились его читатели?

²⁴ Моффат (J. Moffatt, INT, 1912, p. 437) предположил, что Тертуллиан отражал римское предание. Однако Гарнак (A. Hamack, *Das Neue Testament und das Judentum*, 1889, pp. 79 ff.) считал, что нет никаких оснований полагать, что церкви, с которыми был связан Тертуллиан, приписывали Послание к Евреям Варнаве. Ср.: A. Naime, *The Epistle of Priesthood*, 1915, pp. 3-4, который был убежден в том, что данная идея являлась догадкой небольшой части простых христиан.

²⁵ *The Epistle to the Hebrews* (1889), pp. xxviii-xxix. Количество приводимых в качестве примера *stichoi* (строк) не согласуется с Посланием Варнавы, а соответствует Посланию к Евреям.

²⁶ Ср.: J. V. Bartlet, *Exp.* VI, n (1902), p. 426.

²⁷ Эндеман (K. Endemann, *NkZ* 21 (1910), pp. 121-122) указывает на дополнительное семикратное использование слов *παράκαλι-ν-παράκλησις* /*paracalein-paraclesis*/.

²⁸ Среди приверженцев авторства Варнавы можно упомянуть следующих авторов: Сэлмон (Salmon), Бартлет (Bartlet), Викгем (Wickham), Риггенбах (Riggenbach), Борнхеузер (Bomhauser) и Бедкок (Badcock); Викгем (E. C. Wickham, *The Epistle to the Hebrews*, 1910, p. xiii) утверждает, что Послание соответствует характеру Варнавы - эллиниста по месту рождения и еврея по происхождению. Эндеман (K. Endemann, *op. cit.*, pp. 102-126) настаивает на том, что только авторство Варнавы удовлетворяет всем требованиям и соответствует всем данным. Штратман (H. Strathmann, *Der Brief an die Hebraer*, 1953, p. 71) также склоняется в пользу подобного мнения, однако признает его предположительный характер. Хьюгс (P. E. Hughes, *op. cit.*, pp. 25-29) отдает предпочтение авторству Варнавы, а не Апполоса, но считает эту проблему неразрешимой.

²⁹ Ср.: McNeile-Williams, INT (1953), p. 237. Мнение Ренана о том, что имя Варнавы заслонила более великая слава ап. Павла не представляется сколько-нибудь убедительным

предположением, хотя Бартлету (J. V. Bartlet, *op. cit.*, p. 427) эта идея нравится.

³⁰ Тертуллиан (*De Pudicitia*, 20) говорит о Варнаве: "Qui ab apostolis didicit" (пер. с лат. - который от апостолов научился). Это утверждение согласуется с Евр. 2.3, однако с другой стороны оно может быть не более чем умозаключением Тертуллиана, выведенным из самого Послания.

³¹ Бартлет (J. V. Bartlet, *op. cit.*, p. 420) трактует стих 2.3 просто как пример, в котором автор отождествляет себя со своими читателями и который не обязательно предполагает то, что он принял христианское учение из вторых рук. Фактически Бартлет придерживается мнения о том, что новозаветные данные представляют Варнаву влиятельным человеком в Иерусалиме, который относил себя к непосредственным слушателям Господа (pp. 411 ff.).

³² Ср.: Kummel, INT, p. 402.

³³ Ср. сопоставления, проведенные в работе Б. Ф. Весткотта: B. F. Westcott, *op. cit.*, pp. lxxx-lxxxiv.

³⁴ Вильсон (R. McL. Wilson, *Hebrews* (NCB, 1987), p. 7) считает этот аргумент решающим. Однако Хагаер (D. A. Hagner, *Hebrews* (GNC, 1976), p. xxi) допускает возможность авторства Варнавы, но вместе с тем предполагает, что мнение Тертуллиана представляло собой не более чем умозаключение.

³⁵ Ср.: K. Lake, *The Apostolic Fathers* (1912), I, p. 337.

³⁶ Моффат (J. Moffatt, INT, p. 435) приводит список авторов, кагорые придерживаются этой позиции. Компромиссное решение предложил Бедкок: F. J. Badcock, *The Pauline Epistles and the Epistle to the Hebrews in their Historical Setting* (1937), p. 198. Он усматривает в Послании голос Варнавы и руку Луки. Исследователь также полагает, что к нему приложил руку Филипп, тем самым принимаются во внимание особенности речи Стефана. Все они конечно были знакомы с Тимофеем.

³⁷ Эти аргументы были ясно изложены в работе: A. R. Eager, *Exp. VI*, c (1904), pp. 74-80, 110-123. Ср. также: Moffatt, *op. cit.*, pp. 435-436. Ср. статью Джоунса: C. P. M. Jones, "The Epistle to the Hebrews and the Lucan Writings", in *Studies in the Gospels* (ed. D. E. Nineham, 1957), pp. 113-143.

³⁸ *Op. cit.*, p. 11. Менсон (W. Manson, *The Epistle to the Hebrews*, 1951, p. 36) упоминает вдобавок отличный призыв "выйти", идею "живого Слова", случайное упоминание об Иисусе Навине и устремленные к небу глаза.

³⁹ Ср.: Westcott, *op. cit.*, p. lxxvi.

⁴⁰ INT, p. 437. Симкокс (W. H. Simcox, *Exp. VIII*, iii, 1888) обращает внимание на вербальное и богословское сходство между Посланием к Евреям, Пастырскими Посланиями и Писаниями Луки, но он предполагает, что они были написаны тремя различными авторами.

⁴¹ Ср.: Eusebius, HE, iii. 38. Сторонником этого мнения был Эразм Роттердамский, а также различные современные исследователи (ср.: Moffatt, *op. cit.*, p. 438) См.: K. and S. Lake, INT, 1938, p. 158. Авторы отзываются об этой теории положительно, однако они не причисляют себя к ее сторонникам.

⁴² Как, например, Иероним (ср.: Eusebius, HE, iii. 37).

⁴³ *Op. cit.*, p. lxxvii.

⁴⁴ Ср.: F. Godet, *Exp. III*, vii (1888), pp. 264-265. Это мнение предварительно отстаивали Минстер (Mynster, 1825) и Беме (Boehme, 1825) (упоминается в работе: Wohlenberg, NkZ 24 (1913), p. 760).

⁴⁵ Г. Воленберг (G. Wohlenberg, NkZ 24 (1913), pp. 742-762) обстоятельно исследует эти сходства и доказывает, что общее авторство наилучшим образом объясняет взаимосвязь между Посланиями, чем использование Послания к Евреям автором Первого Послания Петра или теория общей окружающей среды (предложенная фон Соденом).

⁴⁶ Т. Хьюит (T. Hewitt, *The Epistle to the Hebrews*, TNT, 1960, pp. 26-32) склонен считать автором Силу, следуя мнению Сельвина (Selwyn) о тесной взаимосвязи между 1 Пет. и

Евр., которая проистекает из общих источников, преданий и обстоятельств. Поскольку Сельвин называет Силу действительным автором Первого Послания Петра, отсюда предполагается, что он же написал и Послание к Евреям. Хьюит приводит четыре аргумента в пользу данного мнения.

1. Сила был известен в Риме (1 Пет. 5.13) и в Иерусалиме.

2. Тимофей и Сила хорошо знали друг друга.

3. Когда Сила находился в Иерусалимской церкви, он имел возможность обстоятельно ознакомиться с храмовым культом.

4. Писатель как Первого Послания Петра, так и Послания к Евреям основывался на Септуагинте.

Но сведения о Силе слишком скудны для того, чтобы утверждать что-то определенное.

⁴⁷ Моффат (Moffatt, ILNT, p. 438) не считает Лютера автором данной идеи.

⁴⁸ Среди современных приверженцев этой точки зрения: Т. В. Менсон (T. W. Manson), Кеттер (Ketter), Говард (Howard), Спик (Spicq) и Ло Бью (Lo Bue). В пользу этого мнения нерешительно склоняется Цан: Zalm, INT, P, r. 356. Авторство Аполлоса отстаивает также Монтефьоре: H. Montefiore, *The Epistle to the Hebrews* (1956), pp. 9 ff. Эта позиция хорошо сочетается с его особым мнением о связи Послания с Коринфской церковью. Ср. также: J. H. Davies, *A Letter to the Hebrews* (1967).

⁴⁹ Рассмотрение риторических тенденций автора представлено в работе Моффата: Moffatt, *The Epistle to the Hebrews* (ICC, 1924), pp. Ivi ff. Ср. также: Narborough, *op. cit.*, p. 15.

⁵⁰ Это мнение сильно отстаивает Ф. В. Фаррар: F. W. Farrar, *The Epistle to the Hebrews* (1888), p. Iviii.

⁵¹ Фантастическую теорию выдвинул Плюмптр: E. H. Plumptre, *Exp. I, i* (1875), pp. 329-348, 409-435. Он предполагает, что Аполлос не только является автором Послания, но и до того, как он обратился посредством Акилы и Прискиллы, автором Книги Премудрости.

⁵² Ср. детальное исследование Вильямсона: R. Williamson, *Philo and the Epistle to the Hebrews* (1967). (pp. 576-579). Он утверждает, что писатель не был филоном и никогда не читал произведений Филона. Ср. также: L. K. K. Deu, *The Intermediary World and Patterns of Perfection in Philo and Hebrews* (1975).

⁵³ Т. В. Менсон избежал этой трудности утверждением о колосском месте назначения Послания (см. последний пункт раздела III данной главы).

⁵⁴ *Exp. V, ix* (1909), pp. 407-422; *Luke the Physician and Other Studies* (1908), pp. 301-308.

⁵⁵ ZNTW 1 (1900), pp. 16-41. К этой идее благосклонно отнесся Дж. Рендел Гаррис; см. приложение к его работе: J. Rendel Harris, *Side Lights on New Testament Research* (1908).

⁵⁶ Гарнак не придавал этому слишком большого значения: Hamack, *op. cit.*, pp. 40-41, h. 6.

⁵⁷ Представляется, что множественное число в Евр. 5.11 обычно употреблялось в письмах.

⁵⁸ Гарнак предположил, что время от времени к увещаниям одного автора присоединялся другой: Hamack, *op. cit.*, p. 37.

⁵⁹ Ср.: F. В. Clogg, МГ (1948), pp. 138-139.

⁶⁰ Нарборо (F. D. V. Narborough, *op. cit.*, p. 12) указывает на то, что авторитарный тон Послания в свете учения Нового Завета не согласуется с авторством женщины. Ср. также критику со стороны Ч. К. Торрея: C. C. Torrey, *JBL* 30 (1911), pp. 142 ff.

⁶¹ *Op. cit.*, p. 36.

⁶² Ср.: R. McL. Wilson, *Hebrews* (NCB, 1987), pp. 8,214.

⁶³ См.: R. Jewett, *Letter to Pilgrims. A Commentary on the Epistle to the Hebrews* (1981). Он считает автором Послания Епафраса и полагает, что оно было отправлено одновременно с Посланием к Колоссянам.

⁶⁴ Форд (J. M. Ford, "The Mother of Jesus and the Authorship of the Epistle to the Hebrews", *Bible Today* 82 (1976), pp. 683-694) думает, что Послание к Евреям могли написать мать Иисуса Мария вместе с ал. Иоанном и евангелистом Лукой.

⁶⁵ См.: G. W. Buchanan, *To the Hebrews* (1972). Автор полагает, что гл. 1-12 написаны членом иерусалимской монашеской общины до 70 г., а Евр. 13 составлена из отдельных

записок для того, чтобы ввести все Послание проповедью.

⁶⁶ Ф. Реннер (F. Renner, "An die Hebraer" - ein pseudepigraphischer Brief, 1970) считает Послание к Евреям псевдоэпиграфичным и относит его к первому послеапостольскому поколению христиан. См.: К. Т. Шафер, *Theol Rev* 67 (1971), pp. 39-41.

⁶⁷ В представленных обсуждениях не упоминалось предложение Дюбарля (A. M. Dubarle, *RB* 48 (1939), pp. 506-529) о том, что автором Послания был Иуда. Исследователь обнаруживает сходства в словаре, синтаксисе, стилистике, мышлении и культуре между Посланиями Иуды и к Евреям. Однако подобные сходства могут объясняться общей средой еврейского христианства.

⁶⁸ The Epistle to the Hebrews (1917), p. Ivii. Моффат (Moffatt, *ILNT*, p. 442), Михаэлис (Michaelis, *Einleitung in das Neue Testament*, 1961, p. 272), Михель (Michel, *Der Brief an die Hebraer*, 1960, p. 11), Мейнерц (Meinertz, *Einleitung*, 1950, pp. 144-145), Дибелиус (Dibelius, *A Fresh Approach to the New Testament and Early Christian Literature*, 1937, p. 197) и В. Нейл (W. Neil, *The Epistle to the Hebrews*, 1955, pp. 14 ff.) воздерживаются от того, чтобы назвать какое-нибудь определенное имя. Пик (A. S. Peake, *Hebrews*, n.d., p. 10) приходит к выводу о том, что писатель настолько хорошо был знаком с общиной, что вероятно был одним из ее руководителей, разлученным с ней на время. Идею Гудспида о том, что Послание к Евреям изначально было псевдонимным, а не анонимным (E. J. Goodspeed, *INT*, 1939, p. 257), необходимо безусловно отбросить, так как невозможно себе представить ситуацию, при которой Послание, приписываемое Павлу, перестало считаться павловским, но продолжало рассматриваться как с некоторой степенью вероятности написанное ап. Павлом. В псевдоэпиграфии подобные примеры неизвестны. Ф. Ф. Брюс (F. F. Bruce, *Commentary on the Epistle to the Hebrews* (1964), pp. xxxv ff. *NTS* 9 (1962), pp. 217-232) утверждает, что Послание написал христианин из эллинизированных иудеев. Он полагает, что автор принадлежал к такой же среде, как и Стефан, которая имела определенные связи с Кумраном. Относительно последнего мнения Брюса см.: *NTS* 9 (1962), pp. 217-232 (см. сноску 102 к данной главе).

⁶⁹ Именно это название приводит Тертуллиан (*De Pudicitia*, 20) и скорее всего оно было традиционным до его времен. Пантен также, по-видимому, знал его под этим названием (см.: Zahn, *IUT*, II, p. 294). Цан полагал, что это очень краткое название было добавлено для удобства тогда, когда Послание к Евреям было связано с многими другими Посланиями (*ibid.*, p. 295). Однако это могло произойти только с подлинной надписью и должно относиться к очень ранней дате. Тем не менее это всего лишь не более, чем интересная догадка. Другой автор (H. Thyen, *Der Stil der judisch-hellenistischen Homilie*, 1955, p. 16) думает, что это название было приписано Посланию при включении его в сборник писем Павла.

⁷⁰ E. F. Scott, *The Literature of the New Testament*, p. 200.

⁷¹ F. D. V. Narborough, *op. cit.*, p. 20.

⁷¹ Годе (F. Godet, *Exp.* III, vii (1888), p. 242) склонен считать название Послания надписью самого автора из-за того, как оно начинается.

⁷³ Тщательный анализ и сопоставление всех данных см. в работе Весткотта: V. F. Westcott, *The Epistle to the Hebrews*, pp. xxvii ff. Ср.: G. Hoennicke, *NkZ* 29 (1918), p. 350. Автор предполагает, что отсутствие точного адресата может быть вызвано как обстоятельствами гонений, так и намеренным более поздним опущением.

⁷⁴ Несмотря на мнение Моффата (Moffatt, *ILNT*, p. 432) о том, что ко времени закрепления этого названия обстоятельства его происхождения остались в прошлом. Чайлдс (B. S. Childs, *The New Testament as Canon*, p. 414) думает, что название обозначает не какую-то обособленную группу, а "историческую конструкцию", которая используется для включения всех в рамки старого завета, в прошлом и настоящем.

⁷⁵ Необходимо отметить, что стих 13.24 призывает приветствовать не только собственных начальников, но также и всех христиан в общем; это предполагает сепаратистские тенденции в группе, к которой адресовалось Послание.

⁷⁶ Так, см.: A. Hamack, *op. cit.*, p. 21.

⁷⁷ См.: A. Nairne, *The Epistle of Priesthood*, 1915, p. 10. Автор не склонен был видеть в читателях домашнюю церковь с общим членством, скорее он считал их учеными людьми, привыкшими собираться вместе отдельной группой.

⁷⁸ Ср. разъяснение этих позиций в работе: E. C. Wickham, *op. cit.*, p. xvi.

⁷⁹ Риггенбах (E. Riggenbach, *Der Brief an die Hebraer*, 1913, pp. xxiii-xxv) доказывает, что многие утверждения в Послании были бы понятны только еврею по происхождению (например, 9.15; 13.13). Обращение к телесным немощам Иисуса, Его страданиям и Его переход в иной мир могли послужить камнем преткновения только для иудеев. В. Берч (V. Burch, *The Epistle to the Hebrews*, 1936, pp. 1 ff.) развил аргументы в поддержку предназначения Послания для евреев, утверждая, что на автора оказали влияние лекционрии в синагогах и маккавейские истории, которые сказались на выборе автором тем и структуры Послания. Однако Эринг (J. Hering, *L'Épître aux Hébreux*, 1954, p. 129) критикует Берча на том основании, что многие отрывки из иудейских литургий, к которым обращается Берч, не используются в Послании.

⁸⁰ См. дальнейшее обсуждение данной проблемы в разделе III данной главы.

⁸¹ Ср.: E. F. Scott, *op. cit.*, p. 200.

⁸² Эндеман (K. Endemann, *NkZ* 21 (1910), p. 122) указывает на объяснение еврейских слов в Евр. 7.2 и подробности в 9.1-10 как на свидетельство в пользу того, что Послание не предполагало еврейских читателей.

⁸³ Так, см.: J. Moffatt, *ILNT*, p. 432; E. F. Scott, *op. cit.*; R. H. Strachan, *The Historic Jesus in the New Testament* (1931), p. 90; F. D. V. Narborough, *op. cit.*, pp. 20 ff.; G. Vos, *The Teaching of the Epistle to the Hebrews* (1956), pp. 14 ff.

⁸⁴ Ср.: Kummel, *INT*, p. 280.

⁸⁵ Ср.: McNeile-Williams, *INT*, p. 231.

⁸⁶ Ср.: Kummel, *INT*, p. 400.

⁸⁷ Ср.: M. Dods, *The Epistle to the Hebrews* (EOT, 1910), p. 232.

⁸⁸ Ср.: G. Vos, *op. cit.*, pp. 14-18.

⁸⁹ *Op. cit.*, p. 200.

⁹⁰ После пересмотра данных о месте назначения Послания Викенхаузер (A. Wikenhauser, *New Testament Introduction*, 1958, r. 465) придерживается мнения о том, что учет всех данных свидетельствует против его еврейского адресата.

⁹¹ Ср.: E. F. Scott, *op. cit.*, pp. 200-201.

⁹² *The Epistle to the Hebrews*, p. xxxvi.

⁹³ Дэвидсон (A. B. Davidson, *The Epistle to the Hebrews*, n.d., p. 9) настолько уверен в еврейском адресате Послания, что заявляет: "Всякий, читающий Послание в наше время озаглавил бы его так же вне зависимости от всех преданий относительно его происхождения и места назначения".

⁹⁴ Было даже высказано предположение о том, что читатели Послания вовсе не являются христианами, а представляют собой евреев, еще не сделавших свой выбор в пользу христианства. Ср.: P. Slather Hunt, *Primitive Gospel Sources* (1951), p. 291, а также: F. C. Synge, *Hebrews and the Scriptures* (1959), pp. 44 IT. Последний автор считает, что предлог *pros* /*pros*/ обозначает "против", а не "к" евреям.

⁹⁵ Геринг (Th. Haering, "Gedankengang und Grundgedanken des Hebraerbriefes", *ZNTW* 18 (1917-18), pp. 145-164) обращает внимание на тесную взаимосвязь между утверждениями относительно веры и увещаниями как части основной мысли Послания, сходной с образцами древних увещательных поучений. Некоторые предполагают, что Послание к Евреям предназначалось для катехизических целей, что согласовывалось бы с утверждением в 13.22 (ср.: G. Schille, "Die Basis des Hebraerbriefes", *ZNTW* 47 (1957), pp. 270-280).

Кеземан (E. Kasemann, *The Wandering People of God*, 1984, p. 25) предполагает, что "слово увещания" предназначалось для тех христиан, чьи надежды поколебались наподобие того,

как заблуждаются израильтяне. Ср. сходную идею в работе Берча (V. Burch, *op. cit.*, pp. 113 ff), но без гностического фона, привнесенного Кеземаном. Ср. также: G. Vomkamm, *Studien zu Antike und Urchristentum*, 1959, pp. 188-203, который трактует тему первосвященника как толкование церковного исповедания Христа как Сына Божия при крещении.

⁹⁶ Ср.: A. Naime, *The Epistle to the Hebrews*, p. Ixxiv.

⁹⁷ Ср.: C. Spicq, *L'Épître aux Hébreux* (1952), pp. 221-222; M. Dods, *The Epistle to the Hebrews* (EOT, 1910), pp. 237 ff.

⁹⁸ В особенности Дж. Моффат (J. Moffatt) и Э. Скотт (E. F. Scott).

⁹⁹ Вильсон опровергает теорию, согласно которой читатели подвергались опасности возврата в иудаизм, и предполагает, что основная угроза состояла в отступничестве от христианства под давлением обстоятельств: R. McL. Wilson, *Hebrews*, p. 16. Эта опасность существует всегда. Шмитальс (W. Schmithals, *Neues Testament und Gnosis* (1984), pp. 138 ff.) предположил, что Послание адресовалось тем, кто был изгнан из синагоги после Иамнии.

¹⁰⁰ Ср.: M. Dibelius, "Der himmlische Kultus nach dem Hebraerbrief, ThBl 21 (1942), pp. 1-11. В своей книге *A Fresh Approach to the New Testament and Early Christian Literature* (1936, p. 196) М. Дибелиус считает письмо письменной речью с традиционным для письма заключением. Он опровергает мысль о том, что Послание связано с каким-либо определенным случаем.

¹⁰¹ A. Nairne, *op. cit.*, p. Ixxii.

¹⁰² Так, см.: K. Bornhauser, *Empfänger und Verfasser des Hebraerbriefes* (1932); M. E. Clarkson, *ATR* 29 (1947), pp. 89-95; C. Sandegren, *EQ* 27 (Oct. 1955), pp. 221-224. Спик (C. Spicq, *op. cit.*, pp. 226-231) положительно отзываясь о данной теории и связывает общину с Иерусалимом. Зандегрен предполагает, что первоначально Послание адресовалось "к Священникам" вместо "к Евреям", так как эти два слова, написанные по-гречески унциальным шрифтом, похожи друг на друга.

Различные исследования Послания к Евреям в связи с Кумраном выявили между ними определенную близость. Ср.: J. Danielou, *Qumran und der Ursprung des Christentums* (1958), pp. 148 ff"; C. Spicq, "L'Épître aux Hébreux, Appolos, Jean-Baptiste, les Hellenistes et Qumran", in *Rev Qum I* (1958-9), pp. 365 ff.; H. Braun, *TR* 30 (1964), pp. 1-38; Y. Yadin, "The Dead Sea Scrolls and the Epistle to the Hebrews", in *Scripta Hierosolymitana* 4 (1958), pp. 36-53. Одно из наиболее полных исследований этой проблемы представлено в работе: H. Kosmala, *Hebraer-Essener-Christen* (1959), где автор развивает теорию о том, что евреи в Послании были членами кумранской общины, которые несмотря на их мессианскую ориентацию не видели в Христе исполнения своих мессианских чаяний. F. F. Брюс в статье, цитируемой в прим. 68 к данной главе, тщательно исследует точки соприкосновения между следующими темами: ангелы, библейская экзегеза, пророк-священник-царь, очищение, дом Божий, жертва, земное отражение небесных реалий, святые и мученики. Он приходит к выводу о том, что автор Послания был не ессеем, а эллинистом.

Некоторые ученые сопоставляют учение о Мелхиседеке в Послании к Евреям с кумранским. Ср.: M. de Jonge and A. S. van der Woude, *NTS* 12 (1966), pp. 301-326, которые полагают, что концепция Послания к Евреям (ангел ниже по положению Сына Божьего) резко отличается от кумранского учения (мессианский первосвященник). Дж. Фицмайер (J. A. Fitzmyer, *JBL* 86 (1967), pp. 25-41) однако полагает, что особый акцент на теме первосвященника в Кумране вызван появлением ее в Послании к Евреям. Ср. также: J. Cannignac, "Le document de Qumran sur Melchizedeq", *Rev Qum* 7 (1970), pp. 348-378; F. C. Fensham, "Hebrews and Qumran", *Neotestamentica* 5 (1971), pp. 9-21; I. W. Batdorf, "Hebrews and Qumran: Old Methods and New Directions", in *Festschrift in Honour of F. W. Gingrich* (ed. E. H. Bartli and R. E. Cocroft, 1972), pp. 16-35.

¹⁰³ Ср.: F. F. Bruce, *Biblical Exegesis in the Qumran Texts* (1960), pp. 7 ff.

¹⁰⁴ Ср.: J. T. Milk, *Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judea* (1959), pp. 99 ff.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 101.

¹⁰⁶ *The Epistle to the Hebrews* (1951). Его теория была взята на вооружение Неилом: W. Neil, *The Epistle to the Hebrews* (ТС, 1955).

¹⁰⁷ Подробности представлены выше в данной главе, в разделе где освещаются теории об авторстве Луки.

¹⁰⁸ Например, см.: J. P. Alexander, *A Priest for Ever*, 1937, p. 17. где автор считает ап. Павла ближе к Стефану, чем к автору Послания к Евреям.

¹⁰⁹ Эту теорию нельзя полностью сбрасывать со счетов. Р. Вильсон (R. McL. Wilson, *Hebrews*, p. 13) благосклонно отзывается о ней, хотя сам придерживается несколько иных взглядов. Чайлдс (B. S. Childs, *The New Testament as Canon* (1984), p. 412) видит заслугу данной теории в том, что она вывела Послание к Евреям из изоляции и показала его взаимосвязь с Книгой Деяний. Ф. Ф. Брюс (F. F. Bruce, *Hebrews*, p. xxiv) высказал симпатии по отношению к позиции Менсона.

¹¹⁰ См. приверженцев этого мнения: J. Moffatt, *ILNT*, pp. 444 ff.; *The Epistle to the Hebrews* (ICC), pp. xxiv ff.; R. H. Strachan, *op. cit.*, pp. 74 ff.

¹¹¹ Ср.: *op. cit.*, p. 200, где высказывается мнение в пользу того, что автор Послания неправильно понимал иудаизм.

¹¹² *Op. cit.*, p. 445.

¹¹³ Ср. критику со стороны Менсона: W. Manson, *op. cit.*, p. 22.

¹¹⁴ Ср.: E. F. Scott, *The Epistle to the Hebrews* (1922), p. 41. Позднее Кестер (H. Kuster, *History and Literature of Early Christianity* (англ. пер. 1982), ii. 274) усматривал гностические элементы в Послании к Евреям. Э. Кеземан (E. Kasemann, *The Wandering People of God*) также толковал Послание в категориях гностических мифов.

¹¹⁵ Вильсон (R. McL. Wilson, *Hebrews*, p. 26) задает уместный вопрос: могут ли предполагаемые гностические элементы считаться гностическими в то время, когда было написано Послание?

¹¹⁶ Ср. критику в работе: H. M. Schenke and K. M. Fischer, *Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments* (1978-9), ii, p. 267.

¹¹⁷ Ср.: R. McL. Wilson, *op. cit.*, p. 26.

¹¹⁸ Перди в своей статье (A. C. Purdy, "The Purpose of the Epistle to the Hebrews in the Light of Recent Studies in Judaism", *Amicitiae Corolla* (ed. H. G. Wood, 1953), pp. 253-264) частично соприкасается с точкой зрения Моффата, отвергая идею об отступничестве в иудаизм. Но он в равной степени отрицает и мнение о том, что в Послании имеется ввиду умозрительный иудаизм, и полагает, что проблемы, лежащие в основе Послания, были в порядке вещей для иудаизма I века.

¹¹⁹ F. D. V. Narborough, *op. cit.*, pp. 20-27.

¹²⁰ T. W. Manson, "The Problem of the Epistle to the Hebrews", *VJRL* 32 (1949), pp. 1-17.

¹²¹ Мак-Нейл и Вильяме критикуют воззрения Менсона на том основании, что Климент Римский признавал Послание авторитетным, и вместе с тем оно считалось непавловским: McNeile-Williams, *ШТ*, p. 238. Они усматривают трудность в следующем: как могла попасть в руки Клименту копия Послания со столь неопределенным статусом спустя всего 20-30 лет после ее написания?

¹²² Викгрэн (A. Wikgren, "Patterns of Perfection in the Epistle to the Hebrews", *NTS* 6 (1960), pp. 159-167) предполагает, что автор представляет своеобразную философию истории посредством символической модели совершенства. Ср. также: J. W. Thompson, *The Beginnings of Christian Philosophy: The Epistle to the Hebrews* (1982); L. K. K. Dey, "The Intermediary World and Patterns of Perfection in Philo and Hebrews" (1975).

¹²³ Делицш (F. Delitzsch, *Commentary on the Epistle to the Hebrews*, 1968, p. 20) утверждает, что название должно указывать на Палестину, так как только на Палестине проводилась разница между эллинистами и евреями. Эрхарт (A. Erhardt, *The Framework of the New Testament Stories* (1964), p. 109) предполагает, что Послание к Евреям представляло собой

утешительное письмо от римских христиан палестинским христианам.

¹²⁴ В. F. Westcott, *The Epistle to the Hebrews*, p. xl.

¹²⁵ Бартон (G. A. Barton, *JBL* 57 (1938), pp. 199-200) доказывает, что всякий раз, когда автор Послания упоминает моменты храмового ритуала, он использует настоящее время. По мнению исследователя это делается намеренно для того, чтобы указать на последовательность храмового ритуала и ритуала в скинии.

¹²⁶ Ср.: G. Salmon, *INT* (1982), pp. 427 ff.

¹²⁷ Мнение Эдмундсона (G. Edmundson, *The Church in Rome in the First Century*, 1913, pp. 80-82) о том, что Варнава некоторое время находился в Риме, не имеет серьезных оснований. Данные приводятся из произведений, приписываемых Клименту, которые по мнению Эдмундсона могли сохранить подлинное предание.

¹²⁸ Ср.: Moflatt, *ILNT*, p. 446. Если имеется ввиду Иерусалимская церковь в целом, то становится непонятным утверждение в Евр. 2.38; если же подразумевается малая группа, то нельзя исключать возможность того, что кто-то из них мог слышать Господа лично. Ср.: A. Naime, *The Epistle of Priesthood*, 1915, p. 20.

¹²⁹ Пик (Peake, *Hebrews*, p. 232) обесценивает этот аргумент утверждением о том, что бедность не исключает доброты по отношению к единоверцам-христианам, и необходимо признать, что вышеупомянутые ссылки далеко необязательно предполагают идею материальной щедрости. Вместе с тем время стих Евр. 13.5 едва ли согласуется с картиной страдающих от нищеты людей.

¹³⁰ Ср.: G. W. Buchanan, *Hebrews*, pp. 255-256. Автор не видит альтернативы Иерусалиму как месту назначения Послания.

¹³¹ В этом случае слово "Италийские" подразумевало бы все италийские церкви, что представляется невероятным. Михаэлис (Michaelis, *op. cit.*, p. 270) указывает на сходную ссылку на Асийские церкви в 1 Кор. 16.19. Бедкок (F. J. Badcock, *The Pauline Epistles and the Epistle to the Hebrews in their Historical Setting*, 1937, p. 192) предложил третью альтернативу: италийцы по дороге домой из Иерусалима послали приветствие группе эллинистов в Иерусалимской церкви из Кесарии.

¹³² Мак-Нейл и Вильяме предпочитают первое значение (McNeile-Williams, *INT*, p. 233), между тем как Нарборо (Narborough, *op. cit.*, p. 27) склоняется в пользу второго мнения. Ф. Ло Бью (F. Lo Bue, *JBL* 75 (1956), pp. 52-57) полагает, что слово "Италийские" относится к Акиле и Прискилле. Михель (Michel, *op. cit.*, p. 368) признает эту двусмысленность, однако считает, что эта фраза указывает на италийскую колонию вне Аппенинского полуострова. Хагнер (D. A. Hagner, *Hebrews* (1983), p. xvii) думает, что идея соотечественников-италийцев, находящихся вдали от родины, представляется более естественным толкованием этого выражения.

¹³³ Гарнак (A. Harnack, *ZNTW* 1 (1900), p. 21) сопоставляет Евр. 13.7 с 1 Клим. 5.

Последний текст приводит Петра и Павла в качестве примера, и Гарнак думал, что эти апостолы были теми "наставниками", на которых ссылается Послание к Евреям.

¹³⁴ Так, см.: Feine-Behm, *op. cit.*, p. 228. Гарнак (A. Harnack, *op. cit.*, p. 20) ссылается в этой связи на Дионисия Коринфийского.

¹³⁵ Ср.: Davidson, *op. cit.*, p. 16.

¹³⁶ Робинсон (Robinson, *Redating*, p. 214) положительно оценивает мнение Эдмундсона о том, что Евр. 6.6 отражает широко известную легенду *Quo Vadis* ("Куда идешь?") о попытке Петра покинуть город Рим. Однако Робинсон не разделяет точку зрения Эдмундсона о том, что ап. Павел был все еще жив ко времени написания Послания. Вместе с тем необходимо отметить, что Спик (C. Spicq, *Rev Qum* 1 (1958-9) pp. 365 ff.) считает, что римское место назначения Послания становится все менее правдоподобным.

¹³⁷ Нестле (E. Nestle, *ET* 10 (1899), p. 422) указывал, что название "к Евреям" не могло быть неожиданностью для римлян, поскольку надпись на тамошней синагоге выглядела просто: *Εβραίων /Hebraion/*.

¹³⁸ *Op. cit.*, p. xxxiv. Автор придерживается этой точки зрения, главным образом потому,

что Аполлос, которого он считает автором Послания, и Тимофей были тесно связаны с Ефесом. Ср.: W. F. Howard, "The Epistle to the Hebrews", *Interpretation* 5 (1951), pp. 84 ff.

¹³⁹ RB 48 (1939), pp. 506-529.

¹⁴⁰ ZNTW 11 (1910), pp. 105-110. Ср. также более расплывчатое мнение Дэвидсона: A. V. Davidson, "Some community of the Dispersion in the East", *op. cit.*, p. 18.

¹⁴¹ *The Epistle to the Hebrews* (1883), pp. xvii-xviii. Его главный аргумент базируется на названии Послания, которое по его мысли подразумевает всех говорящих по-еврейски христиан, однако скорее оно носит более ограниченный характер.

¹⁴² *Op. cit.*, pp. 137 ff.

¹⁴³ F. Lo Bue, *op. cit.*, pp. 52-57. Еще раньше это было предложено Аппелем: H. Appel, *Der Hebraerbrieff ein Schreiben des Appolos an Judenchristen de Korinthischen Gemeinde* (1918), цит. по: Feine-Behm, *op. cit.*, p. 227. Монтефьоре (H. Montefiore, *op. cil.*) развивает теорию о коринфском месте назначения Послания. Эту гипотезу поддерживает Форд: J. M. Ford, *CBQ* 28 (1966), pp. 402-416.

¹⁴⁴ Ср.: Riegenbach, *op. cit.*, pp. xlv-xlvi; A. Snell, *New and Living Way: An Explanation of the Epistle to the Hebrews* (1959), p. 18.

¹⁴⁵ *Zur Theorie der biblischen Weissagung imd zur Charakteristik des HebrSerbrieffes* (1889), p. 55, цит. по: O. Michel, *op. cit.*, p. 12.

¹⁴⁶ Ср.: E. T. Merrill, *Essays in Early Christian History*, 1924, pp. 217 ff. Автор отрицает авторство еп. Климента для этого Послания и датирует его 140 г. Однако данная датировка не получила сколько-нибудь значительной поддержки.

¹⁴⁷ Викгем (Wickham, *op. cit.*, p. xviii) проводит разницу между использованием Климентом настоящего времени и автором Послания к Евреям, так как у Климента оно не связано с его аргументом и не проясняет проблемы: прекратился ли храмовый ритуал? Однако настоящее время содержится также в трудах Иосифа Флавия, Иустина и в Талмуде; ср.: Farrar, *op. cit.*, p. xxxv. Дж. А. Т. Робинсон (J. A. T. Robinson, *Redating*, p. 202) утверждает, что отрывок 10.2-3 представлялся бы бессмысленным, если жертвоприношения фактически прекратились бы. Некоторые авторы утверждают, что жертвоприношения продолжались и после падения Иерусалима (например: K. Clark, *NTS* 6 (1959-60), pp. 269-280), но можно с достаточной степенью уверенности утверждать, что это мнение неверно. Робинсон приводит заключение Шюрера (SchUret) о том, что жертвоприношения закончились с разрушением Иерусалима: Robinson, *HJP* 1, pp. 522 f.

¹⁴⁸ Ср.: T. W. Manson, *BJRL* 32 (1949), pp. 1-17. Автор, который настаивает на более ранней дате написания Послания к Евреям, чем письма в Колоссы, полагает, что использование аргумента первосвященства Мелхиседека, а не более веского аргумента разрушения храма предполагает, что храм еще был цел.

¹⁴⁹ Ср.: G. A. Barton, *JBL* 57 (1938), pp. 205-207. Другой автор (A. Nairne, *The Epistle of Priesthood*, p. 22) предположил, что столкновение евреев с Римом вызвало необходимость призвать читателей к лояльности, так как они недопонимали сущность христианства.

¹⁵⁰ *Op. cit.*, p. xix.

¹⁵¹ Интересно отметить, что гонения, упомянутые в Евр. 10, носили мягкий характер. Моффат предположил, что они не выходили за рамки насилий со стороны черни: Moffatt, *PLNT*, p. 453.

¹⁵² Дж. А. Т. Робинсон (J. A. T. Robinson, *Redating*, pp. 208 ff.) приводит большую часть этих данных в пользу датировки Послания временем до 70 г.

¹⁵³ Ср.: G. Edmundson, *The Church in Rome*, pp. 203 f., 215-221, который датирует книгу Пастырь Ерма 90 г. Робинсон согласен с аргументами Эдмундсона, хотя он предпочитает более раннюю датировку (85 г.).

¹⁵⁴ Монтефьоре (H. Montefiore, *Hebrews*, p. 28) предложил значительно более раннюю датировку (52-54 гг.), основываясь на своей точке зрения в пользу коринфского места назначения Послания. Он полагает, что оно относится к тому же периоду, что и Первое Послание к Коринфянам, и вышло в свет накануне 1 Кор. Ср. также: J. M. Ford, *CBQ* 28

(1966), pp. 402-416.

¹⁵⁵ Данные см. в книге: F. F. Bruce, *Hebrews*, pp. xlii f.

¹⁵⁶ Робинсон (Robinson, *Redating*, p. 201) приводит длинный список исследователей, которые придерживаются датировки временем до 70 г. Он выражает недовольство по поводу того, что большинство введений в Новый Завет утверждают позднюю дату написания Послания, несмотря на тот факт, что множество комментаторов в последнее время все больше склоняются в пользу ранней датировки. Робинсон упоминает Кюммеля (Kilnune), Фуллера (Fuller), Клиджна (Klijn) и Перрина (Perrin).

¹⁵⁷ Ср.: E. F. Scott, *The Literature of the New Testament*, p. 199; Feine-Behm, *op. cit.*, p. 231; Kummel, *INT*, p. 403. Фейне и Бем отвергают мнение Энслина (M. S. Enslin), который произвольно датирует Послание 110 г. Мак-Нейл и Вильяме (McNeile-Williams, *ЮТ*, p. 235) сводят датировку Послания к 80 -85 гг., а Михаэлис (Michaelis, *op. cit.*, p. 273) - ко времени вскоре после 80 г. Джонсон (L. T. Johnson, *The Writings of the New Testament* (1986), p. 417) выдвигает мнение о том, что Послание можно датировать любым временем между смертью Христа и 95 годом. Риддл (D. W. Riddle, *JBL* 43 (1924), pp. 329-348) на основе сравнения Послания к Евреям и Первого Послания Климента пришел к выводу о том, что Климент мог получить Первое Послание только незадолго до написания, следовательно оба Послания относятся к одному и тому же периоду. Однако его предположение не имеет достаточных оснований. Ср. также мнение Гудспида (Goodspeed, *INT*, pp. 258- 259) о том, что 1 Клим, было написано в ответ на Евр. 5.12, причем Послание к Евреям было закончено после создания сборника Посланий Павла; ср. также его же статью в *JBL* 30 (1911), pp. 157-160. Виндиш (H. Windisch, *Der Hebraerbrief*, 1931, p. 126) утверждает, что по крайней мере 10 лет должны разделять эти Послания, если это утверждение верно, то скорее всего - 30 лет. В. Марксен (W. Marxsen, *INT*, 1968, pp. 221 f.) напротив считает, что Послание к Евреям не может быть написано задолго до 1 Клим.

¹⁵⁸ Г. фон Соден (H. von Soden, *JPTh* 10 (1884), p. 493) доказывает, что должен был пройти сколько-нибудь значительный период времени после иудейско-языческих тренировок, отраженных у ап. Павла.

¹⁵⁹ Ср.: A. S. Peake, *op. cit.*, p. 9. Адольф Гарнак (A. Harnack, *ZNTW* 1 (1900), p. 29) согласен с тем, что "второе поколение христиан" следует понимать генеологически, а не хронологически.

¹⁶⁰ *La Theologie de l'Épître aux Hebreux* (1894), pp. 249-250.

¹⁶¹ Вплоть до Филона тема Мелхиседека не вызывала большого интереса среди евреев, ср. исследование: G. Wittke, *Melchisedech, der Priesterkdnig von Salem*, 1927, Beihefte *ZNTW*. Г. Тиссен (G. Thiessen, *Untersuchungen zum Hebraerbrief*, 1969) думает, что гностицизм оказал влияние как на идею "остатка", так и на идею Мелхиседека (ср.: T. Holtz, *ThLZ* 96 (1971), pp. 345-347). Против акцента на филонизме свидетельствует преобладание темы Мелхиседека в кумранской общине, как показывает рукопись 11 Q Melchizedek. См. прим. 102.

¹⁶² Ср. обстоятельное исследование связей с филонизмом в работе: C. Spicq, *L'Épître aux Hebreux*, pp. 39-91. О взаимоотношении между Посланием к Евреям и Филоном см.: S. G. Sowers, *The Hermeneutics of Philo and Hebrews* (1965). Исследователь полагает, что оба автора принадлежали к одной и той же александрийской школе. Ср. также: R. Williamson, *A Critical Re-examination of the Relationship between Philo and the Epistle to the Hebrews* (1967); *idem*, *SJT* 16 (1963), pp. 415-424. Вильямсон не считает, что автор Послания к Евреям находился под сильным влиянием платонизма.

¹⁶³ Ср.: Kummel, *INT*, p. 396.

¹⁶⁴ См.: J. Hering, *op. cit.*, p. 10. Он утверждает, что мысли автора Послания ближе к платоновской, чем к библейской среде, хотя исследователь и признает различия в воззрениях. Ср. также: L. D. Hurst, "How "Platonic" are Heb. viii. 5 and ix. 23 f.?", *JTS* 34 (1983), pp. 156-168. Автор статьи считает толкование слова *ὑποδείγμα* /hypodeigma/ ("образ" небесного) как "копии" вводит в заблуждение. Он думает, что слово обозначает

скорее образ грядущего (апокалиптический), чем образ чего-либо существующего земного (как у Платона).

¹⁶⁵ Ср.: W. Manson, *op. cit.*, p. 184.

¹⁶⁶ Спик соглашается с мнением Менего (Menegoz) о том, что автор Послания был филонистом, обращенным в христианство: С. Spicq, *op. cit.*, p. 198.

¹⁶⁷ Берч (V. Burch, *op. cit.*, 1936, p. 84) решительно опровергает всякую зависимость темы Мелхиседека в Послании от Филона. Ср. мнение Вильямсона: R. Williamson, *op. cit.*, который также отрицает заимствование со стороны автора Послания. Дальнейшее исследование взаимосвязи между Посланием к Евреям и Филоном см.: L. K. K. Dey, *The Intermediary World and Patterns of Perfection in Philo and Hebrews* (1975).

¹⁶⁸ *The Epistle to the Hebrews*, p. 56.

¹⁶⁹ Ср. сходное мнение в работе Баррета: С. К. Barrett, in *The Background of the New Testament and its Eschatology* (ed. W. D. Davies and D. Daube, 1956), pp. 363-393.

¹⁷⁰ Например, см.: R. H. Strachan, *op. cit.*, p. 78; F. D. V. Naborough, *op. cit.*, pp. 20 ff. Э. Кезман (E. Kesemaiui, *op. cit.*, pp. 56-116) уделяет слишком большое внимание гностическому фону Послания, однако немногие ученые выделяют этот аспект греческого окружения его автора (ср. обзор Кеземана комментариев Михеля: Kasemann, *ThLZ* 75 (1950), cols. 427-430).

¹⁷¹ См. подпункт 3 пункта Б раздела I данной главы.

¹⁷² Ср.: С. Spicq, *op. cit.*, pp. 99-109. Грессер (E. Grasser, *ZNTW* 56 (1965), pp. 63-91) выдвигает мнение о том, что в Послании к Евреям история Иисуса передается только как часть керигмы. Он считает, что исторический Иисус представлен в Послании интереснее, чем в Писаниях Павла или Иоанна. Этот же автор в работе *Der Glaube im Hebraerbrief* (1965) называет фон Послания "гностической" дохристианской философией. Критику этой позиции см. в работах: О. Michel, *ThLZ* 91 (1966), cols. 35 Г.; С. F. D. Moule, *TTS*, n. s. 17 (1966), pp. 147-150; A. Vanhoy, *Biblica* 47 (1966), pp. 139-141. Более доброжелательную оценку см.: D. B. Branson, *JBL* 84 (1965), pp. 458 f.

¹⁷³ Ср.: L. O. Bristol, "Primitive Christian Preaching and the Epistle to the Hebrews", *JBL* 68 (1949), pp. 89-97. См. также: V. Taylor, *The Atonement in the New Testament Teaching* (1945), pp. III ff.; R. V. G. Tasker, *The Gospel in the Epistle to the Hebrews* (1950).

¹⁷⁴ W. Manson, *op. cit.*, pp. 184 f.

¹⁷⁵ Ср.: С. К. Barrett, *op. cit.*, p. 391.

¹⁷⁶ R. H. Strachan, *op. cit.*, p. 79.

¹⁷⁷ Ср. в противовес идее филонизма: Menegoz, *op. cit.*, p. 184, а также: E. F. Scott, *op. cit.*, pp. 49 ff. Последний исследователь недоумевает по поводу того, что автор Послания, хотя имел контакты с окружением ап. Павла (например, Тимофеем), не проявляет особого интереса к трудам апостола. По мнению Скотта этот факт свидетельствует в пользу того, что влияние Павла в свое время не было настолько широким, как это часто предполагается.

¹⁷⁸ *Op. cit.*, pp. 128-129.

¹⁷⁹ Любопытно отметить, что Виндиш, хотя и уделяет большое внимание влиянию филонизма, тем не менее считает, что автор Послания ближе к ап. Павлу, чем к какому-либо другому писателю Нового Завета (ср. оценку подхода Виндиша в работе: A. Naime, *The Epistle to the Hebrews*, p. Ixiii).

¹⁸⁰ *Hebrews*, pp. 22-28.

¹⁸¹ Чайлдс (B. S. Childs, *The New Testament as Canon*, p. 417) полагает, что ссылка на Тимофея может послужить связующим звеном, но она не указывает на какие-либо параллели в мысли. См. более позитивную позицию в работе: L. T. Johson, *The Writings of the New Testament*, pp. 415-416.

¹⁸² Ср.: R. H. Strachan, *op. cit.*, p. 87; E. F. Scott, *op. cit.*, pp. 93 ff.

¹⁸³ Ср.: J. P. Alexander, *op. cit.*, p. 58.

¹⁸⁴ Ср.: R. H. Strachan, *op. cit.*, p. 103.

¹⁸⁵ Op. cit., pp. 109-138. Ср.: С. J. A. Hickling, "John and Hebrews: The Background of Hebrews 2:10-18", NTS 29 (1983), pp. 112-116, который усматривает много параллелей с апостолом Иоанном в языке и мышлении в этом отрывке и предполагает, что оба автора пользовались общим преданием.

¹⁸⁶ Ср. работы Рендолла (R. Rendall, EQ 27 (1955), pp. 214-220) и И. ван дер Плуга (J. van der Ploeg, RB 54 (1947), pp. 187-228) о методе использования ветхозаветных цитат автором Послания. Сайндж (F. C. Syngge, op. cit., pp. 53-54) подвергает сомнению тот факт, что контекст Ветхого Завета имел какое-либо значение для автора Послания, однако это мнение представляется преувеличением. Говард (G. Howard, Nov. Test. 10 (1968), pp. 208-216) утверждает, что автор Послания пользуется не только текстом Септуагинты. Кое-что указывает частичную взаимосвязь с еврейским языком. Ср. исследование ветхозаветных цитат: F. Schruger, *Der Verfasser des Hebraerbrief als Schriftausleger* (1968). Ср. также: S. Kistemaker, *The Psalm Citations in the Epistle to the Hebrews* (1961); K. J. Thomas, "The Old Testament Citations in Hebrews", NTS 11 (1964-65), pp. 303-325.

¹⁸⁷ Ср. подробности в работе: Moffatt, ILNT, pp. 428-429. Ср. также: J. C. McCullough, "The Old Testament Quotations in Hebrews", NTS 26 (1980), pp. 363-379. Исследователь думает, что автор Послания допустил некоторые изменения в ветхозаветном тексте для того, чтобы он подходил к его контексту, хотя он и считал Ветхий Завет Божественным откровением. Другой автор (G. W. Buchanan, *To the Hebrews*, 1972) трактует Послание как гомилетический мидраш, основанный на Пс. 111.

¹⁸⁸ *The New Testament in the Light of Modern Research* (1929), p. 51.

¹⁸⁹ Цитата из: W. Manson, op. cit., p. 5. О. Роллер (O. Roller, *Das Formular der paulinischen Briefe*, 1933, pp. 213 ff.) показал, что в течение I века преобладала такая форма писем, которую нельзя отнести к общей категории греческих писем, хотя бы и написанных по-гречески. В этих письмах использовались формулировки, которые были скорее восточными, чем греческими. Возможно, автор Послания не намерен был следовать обычной греческой литературной практике, на что указывает опущение обычного введения.

¹⁹⁰ Как утверждает М. Дибелиус: M. Dibelius, *ThBl* (1942), pp. 1-11.

¹⁹¹ Библиографию подобных теорий см. в работе: E. Crasser, "Der Hebraerbrief 1938-1963", *TR* 30 (1964), pp. 160 ff.

¹⁹² A. Vanhoye, *La Structure litteraire de l'Épître aux Hébreux* (1976). Ср. также: J. Swetnam, "Form and Content in Hebrews 7-13", *Biblica* 55 (1974), pp. 333-348, который предлагает несколько отличную структуру и сравнивает с предлагаемой Вануа. См. статью Вануа в том же номере: Vanhoye, *Biblica* 55 (1974), pp. 349-380. Он рассматривает работы Светнама и Турена: J. Thuren, *Das Lobopfer der Hebraer. Studien zum Aufbau und Auliegen von Hebraerbrief 13* (1973). Последний автор считает, что Евр. 13 показывает мнение автора о том, что христианство является "осуществленным иудаизмом". Другие работы Вануа на эту тему см.: Vanhoye, NTS 23 (1977), pp. 121-139; *ibid.*, *Biblica* 59 (1978), pp. 198-230. В первой работе он утверждает, что Евр. 13.1-6 является центром заключительного раздела (12.14 - 13.21). В последнем эссе Вануа предполагает, что Послание к Евреям отражает дальнейшее развитие той среды, которая представлена в Послании к Ефессянам. Светнам также предлагает интересное исследование на этот счет: J. Swetnam, *Jesus and Isaac*, 1981.

¹⁹³ Множество авторов развивают эту точку зрения. Ср.: P. Wendland, *Die urchristlichen Literaturformen* (LHB, 1912), pp. 306-309; E. Burggaller, *ZNTW* 9 (1908), pp. 110-113; R. Perdelwitz, *ZNTW* 11 (1910), pp. 59-78; H. Windisch, op. cit., p. 122; Mouatt, ILNT, p. 428; E. F. Scott (см. следующее прим.); G. Salmon (см. прим. 195 к данной главе). Брюс (A. B. Bruce, *The Epistle to the Hebrews*, 1899, p. 10) утверждал, что это Послание слишком длинное и труднодоступное для проповеди, однако он полагал, что его часть (например, гл. 11) могла бы быть проповедью. Каррингтон (P. Carrington, *The Primitive Christian Calendar* (1952), pp. 43-44) выдвинул интересное предположение о том, что Послание

могло быть мегиллой (*megillah* - "свиток") на День Искупления.

¹⁹⁴ E. F. Scott, *The Literature of the New Testament*, p. 199.

¹⁹⁵ G. Salmon, *INT*, p. 429. По его мнению Послание представляло собой проповедь Варнавы в Иерусалиме. Ср. также еще одну точку зрения в пользу проповеди: R. McL. Wilson, *Hebrews* (NCB, 1987), pp. 16-17.

¹⁹⁶ Ср.: A. Nairne, *The Epistle to the Hebrews*, p. lxxiii. Автор отверг теории проповеди и склонился в пользу взгляда на Послание как на тонкую игру слов: "К Евреям" - "К тем, кто евреи на самом деле". Спик (C. Spicq, *op. cit.*, p. 21) усматривает в Послании апологетический трактат. Однако ср. статью Наука: W. Nauck, "Zum Aufbau des Hebraerbriefes", in *Judentum Urchristentum Kirche* (Festschrift für Joachim Jeremias, ed. W. Eltester, 1960), pp. 199-206.

Проведено много исследований, которые концентрируют внимание на составе этого Послания, некоторые находят в нем две или более части (библиографию см. в работе: E. Grasser, *op. cit.*, ad loc.). А. Вануа (A. Vanhoye, *La Structure littéraire de l'Épître aux Hébreux*, *St Ev* 2 (1964), pp. 493-501) обнаруживает в Послании то, что он называет концентрической симметрией и которую представляет в следующем виде: эсхатология, экклезиология, жертвоприношение, экклезиология, эсхатология. Ср. также его статью в *St Ev* 2 (1964), pp. 493-501.

¹⁹⁷ Ср.: Moffatt, *ILNT*, p. 429.

¹⁹⁸ Фейне и Бем (Feine-Behm, *op. cit.*, p. 224) цитируют Овербека (Overbeck, *Zur Geschichte des Kanons*, 1880) в пользу этого мнения. Комментарий Евр. 13.22-25 ср. в работе: J. D. Legg, *EQ* 40 (1968), pp. 220-223. Он полагает, что этот отрывок был написан Павлом, а остальная часть Послания - Тимофеем.

¹⁹⁹ Ср.: P. Wendland, *loc. cit.* В. Вреде (W. Wrede, *Das literarische Rätsel des Hebraerbriefes*, 1906, pp. 1-5) приводит удачный обзор подобных теорий. Он упоминает воззрения Бергера (Berger), Де-Ветте (de Wette), Овербека (Overbeck), Вайцзекера (Weizsacker) и Пердельвица (Perdelwitz), которые трактуют отрывок 13.22-25 (или 18-25) как дополнение к проповеди. Сам Вреде думал, что автор Послания изменил свое первоначальное намерение написать проповедь. Он стал превращать проповедь в Послание в 13 гл. и окончательно решил придать Посланию павловский характер в стихах 22-25. В этом отрывке прослеживается влияние Флм. 22 и Фил. 2.19-24 (ср.: *ibid.*, pp. 39-43). Ч. К. Торрей (C. C. Torrey, *JBL* 30 (1911), pp. 137-156) придерживается сходной теории, но считает, что этот отрывок включает также 13.1-7, 16-19.

²⁰⁰ Этой позиции твердо придерживается Спик: C. Spicq, "L'authenticité du chapitre xiii de l'Épître aux Hébreux" in *Coniectanea Neotestamentica XI in honorem Antonii Fridrichsen* (1947), pp. 226-236. Спик обнаруживает в 13 гл. четыре основные темы Послания: исключение исповедания закона Моисеева, что обязывает христиан покончить с левитским культом; аналогия между нашим Господом и жертвоприношением левитов; земная жизнь как странствия; твердость в вере, подкрепленная послушанием церковным начальникам. Первые три темы можно признать, а для четвертой нет никаких оснований в какой-либо части Послания. Спик добавляет также много других параллелей, касающихся стиля и артикуляции. Сравнительный лингвистический анализ гл. 1-12 и гл. 13 см. в работе: C. R. Williams, *JBL* 30 (1911), pp. 129-136. Исследователь считает, что один и тот же автор написал обе части Послания. Ср. также: H. Strathmann, *Der Brief an die Hebraer* (1953), p. 68. Важность Евр. 13 для понимания всего Послания показал Ф. В. Филсон (F. V. Filson, "Yesterday": A Study of Hebrews in the Light of ch. 13, 1967), который видит в Послании увещание, направленное в особенности к тем, кто был привязан к своему иудейскому наследию.

²⁰¹ Ср. подобное мнение в работе Бедкока: F. J. Badcock, *op. cit.*, pp. 199-200. Так как исследователь в любом случае утверждает коллективное авторство (Варнава и Лука), для него не составляет труда признать вставленный постскрипtum Павла.

²⁰² Симкокс проводит сравнение между Евр. 13.20-21 и 2 Тим. 4.5-8 и приходит к выводу:

оба отрывка принадлежат Павлу: G. A. Simcox, ET 10 (1899), pp. 430 ff.

²⁰³ Ср.: E. D. Jones, ET 46 (1935), pp. 565-567.

²⁰⁴ Подробности см.: F. D. V. Naborough, *op. cit.*, p. 16. Гудспид (E. J. Goodspeed, INT, p. 256) и Барнет (A. E. Barnett, *Paul becomes a Literary Influence*, 1941, pp. 69-88) утверждают, что Послание к Евреям отражает все Послания Павла, кроме 2 Фес. и Флм. См. также пункт В раздела VI данной главы.

²⁰⁵ Ср.: Moffatt, ILNT, p. 440; Naborough, *op. cit.*, p. 12. Ср. также мнение Менсона о параллелях с речью Стефана, представленное в пункте Б раздела III данной главы.

²⁰⁶ Ср.: Moffatt, *op. cit.*, p. 436.

²⁰⁷ Ф. Дж. Бедкок (F. J. Badcock, *op. cit.*, pp. 191-192) настаивал на противоположном мнении и утверждал приоритет Послания к Евреям. Он полагал, что Петр мог легко познакомиться с Посланием через Марка или Силу.

Глава 20. Послание Иакова

Это одно из соборных, или общих Посланий, называемых так потому, что в них нет указаний на определенный адрес. В таких случаях значительно труднее восстановить историческую ситуацию, к которой они принадлежат, что само по себе открывает путь для множества предположений. Однако серьезная критика позволяет обнаружить некоторые указания на обстоятельства их происхождения, внося ясность в понимание этих Книг. За исключением Первого Послания Петра и Первого Послания Иоанна, соборные Послания сыграли лишь незначительную роль в формировании мировоззрения христианской Церкви и значительно уступают другим, более важным Книгам в Новом Завете, особенно Посланиям Павла. Если таким является к ним отношение в современной Церкви, то не удивительно, что так было и в древней Церкви. И об этом нельзя забывать при обсуждении внешних свидетельств.

Послание Иакова не получило должной оценки из-за неправильного его понимания, и самым ярким примером может служить часто цитируемое определение Мартина Лютера, который считал его апокрифическим. Критика XIX в. еще больше умалила его значение и привела к общей тенденции считать его произведением, отражающим более примитивное христианское мировоззрение по сравнению с "твердой пищей" богословия Павла. Однако если это сравнение помогает показать многообразие религиозного опыта ранних христиан, то Послание Иакова может быть правильно понято только в контексте новозаветных Писаний. Оно имеет совершенно иное значение, чем письма Павла, и все же Церковь включила его в канон, потому что оно отражает переходный период, без знания которого наша оценка раннехристианской истории была бы беднее и наше понимание этического аспекта христианства неполным.

I. АВТОРСТВО

A. Внешние свидетельства

Самым ранним христианским писателем, упомянувшим это Послание как творение Иакова, был Ориген, который также признавал его Священным Писанием. Считается, что в одной из своих ссылок на него Ориген подверг некоторому сомнению авторство Иакова¹, но так как в подавляющем большинстве случаев он без всяких колебаний цитирует его как Священное Писание², маловероятно, чтобы он сомневался в авторстве Иакова. В Мураториевом каноне Послание Иакова не упоминается (как и Послание к Евреям и Первое Послание Петра), но это может быть связано с плохим состоянием текста этого канона, и потому не может считаться доводом для исключения Послания из канона Римской церкви³. Однако важно то, что оно также отсутствует в Африканском каноне.

Интерес представляет свидетельство Евсевия, потому что, хотя он и относит Послание Иакова к спорным книгам (антилегоменам), он цитирует его как подлинное⁴. Он пишет, что, хотя и говорится, что Послание написано Иаковом, братом Господа, некоторые считают его "подделкой"⁵. Это несомненно говорит о том, что не все христиане, из знакомых Евсевию, считали его аутентичным. Вполне возможно, что, цитируя его как Послание Иакова, Евсевий просто следовал принятой практике⁶, потому что он говорит: "Но тем не менее мы знаем, что оно использовалось наряду с другими в большинстве Церквей". В то время сомнения в подлинности Послания могли быть связаны с неуверенностью относительно личности Иакова⁷. Иероним также сомневается в подлинности Послания, и в одном месте он говорит, что оно было написано каким-то другим писателем от имени Иакова, брата Господа⁸, и тем не менее он цитирует его как

подлинное Св. Писание. Другим доводом против аутентичности Послания является его отсутствие в раннем Сирийском каноне⁹.

Из всего вышеизложенного можно сделать два вывода. Либо сомнения в подлинности Послания являются свидетельством неапостольского авторства, и в таком случае другие свидетельства этого спорного вопроса надо рассматривать как говорящие против аутентичности Послания либо не только внутренние свидетельства, но и намеки на предполагаемые ссылки на него до 200 г. можно считать более убедительными. Так, Дж. Б. Мейор¹⁰ находит цитаты или ссылки на Послание у Климента Римского, Псевдо-Климента (во Втором Послании Климента), в Дидахе, Послании Варнавы, Завете Двенадцати Патриархов, у Игнатия, Поликарпа, в Пастыре Ермы и у некоторых других отцов Церкви II в. Даже если согласиться с Мейором, то этот список потребует корректировки, так как немногие ученые относят теперь Завет Двенадцати Патриархов к христианской эре. Но теория Мейора не получила широкого признания". В то же время нельзя по крайней мере отрицать все эти свидетельства, особенно что касается Климента и Ермы¹². Однако те, кто датирует Послание Иакова II в., должны найти какое-то другое объяснение сходству между этими свидетельствами и Посланием Иакова. Одни ученые ссылаются на теорию общей среды, в которой писали Иаков и другие писатели¹³, тогда как другие отрицают их зависимость и считают, что Иаков знал Послания Климента и Пастыря Ермы^М.

Но основным является вопрос подхода к данным в пользу II века. И прежде чем подробно остановиться на косвенных параллелях, Мейор делает следующее замечание относительно прямого свидетельства в пользу аутентичности Послания (т.е. в более или менее формальных списках) и разных подходов к нему на Востоке и Западе: "Это различие легко объяснить тем, что Послание было очевидно написано в Иерусалиме и адресовано евреям в восточной диаспоре; оно не претендовало на апостольское авторство или обращение к языческим Церквам и противоречит учению великого апостола язычников"¹⁵. Можно привести мнение еще двух защитников аутентичности Послания. Так, Р. Дж. Нолинг¹⁶ считает, что обстоятельства написания Послания предполагают евреев-христиан, и это частично объясняет его малоизвестность на ранней стадии, и то, что оно не претендовало на апостольское авторство. Р. В. Таскер¹⁷ объясняет меньший интерес к соборным Посланиям по сравнению с Посланиями к определенной церкви тем, что последние были бесспорно апостольскими. В целом неудивительно, что это краткое Послание редко цитировалось в самый ранний период, потому что оно не было столь поучительным, как более динамичные Послания Павла. Такого рода письмо могло легко оставаться незамеченным, что хорошо показывает отношение к нему современной Церкви, и это невнимание к Посланию Иакова на ранней стадии привело к последующим сомнениям, особенно в то время, когда поддельные послания распространялись под апостольскими именами.

Б. Традиционный взгляд на авторство

После краткого обзора внешнего удостоверения Послания можно непредвзято рассмотреть внутренние свидетельства в пользу традиционного взгляда на авторство.

1. Удостоверение самого автора

Писатель представляет себя совершенно просто: "Иаков, раб Бога и Господа Иисуса Христа", но именно эта простота вызывает сомнение, потому что Иаков - это общее имя, а сопутствующее определение недостаточно ясно, чтобы удостоверить его личность. Любой человек по имени Иаков, который проводил христианскую работу, соответствовал бы

такому определению, за исключением только явного авторитета, который предполагает писатель. Более того, само Послание не устраняет этого сомнения. Тем не менее, если считать обращение достоверным, то в Новом Завете есть только два человека по имени Иаков, которые могли бы быть авторами Послания, и один из них почти не вызывает сомнения¹⁸. Иаков, сын Заведеев из апостолов, имел много единомышленников в церковной истории, но он сразу же исключается как автор Послания, потому что был убит при Ироде в 44 г., а Послание несомненно было написано позже. Однако теперь почти все единодушно считают, что приветствие в начале Послания предполагает Иакова, брата Господа, который стал епископом Иерусалимской церкви. И простота определения как раз и подтверждает это, так как несомненно, что здесь предполагается хорошо известный Иаков, а согласно библейскому сообщению, брат Господа был единственным Иаковом, который сыграл значительную роль в истории раннего христианства.

Если личность Иакова почти не подвергается сомнению, то вопрос его авторства Послания вызывает много споров. Так, согласно одним теориям, имя Иакова это только псевдоним, приписанный письму для придания ему авторитета, тогда как согласно другим - приветствие в начале Послания является более поздней вставкой и поэтому отсутствовало в первоначальном Послании. Эти разнообразные теории¹⁹ мы рассмотрим ниже, здесь же мы можем не без основания допустить, что писатель хотел показать, что он являлся действительно Иаковом, братом Господа Иисуса²⁰. Правильность данного предположения требует подробного рассмотрения других свидетельств в его поддержку.

2. Еврейский фон автора

Едва ли кто станет отрицать, что автор многое заимствует из Ветхого Завета. Если прямых цитат из него только пять (ср. 1.11; 2.8, 11, 23; 4.6), три из которых из Пятикнижия, одна из пророка Исаии и одна из Притч, то косвенных цитат очень много (ср. напр., 1.10; 2.21, 23, 25; 3.9; 4.6; 5.2, 11, 17, 18)²¹. Когда писателю нужны примеры для молитвы и терпения, он обращается к ветхозаветным фигурам. Его подход к этическим проблемам и его обличения и предупреждения имеют поразительные параллели в ветхозаветных пророческих Книгах. Он предстает своего рода христианским пророком.

Можно привести еще много не столь явных примеров его еврейского образа мысли, таких как следы еврейских идиом в греческих формах языка; хорошо известная любовь евреев к неполным рифмам, выражения, которые напоминают полноту еврейской речи; еврейский пророческий стиль²². Ссылки на эти указания еврейского фона автора отнюдь не должны повлиять на дальнейшее рассмотрение вопроса оригинального языка Послания (о котором мы будем говорить ниже). Они только показывают, что автор хорошо владел еврейскими методами мышления и выражения.

Определение адресатов на языке еврейской диаспоры еще раз подтверждает мнение, что автор был евреем, каково бы ни было значение терминологии Иакова, о чем мы будем говорить ниже в разделе, касающемся назначения Послания. Некоторые другие термины, такие как "Господь Саваоф" (5.4), более естественны для еврея, чем для грека. Кроме того, автор употребляет еврейские формулы, когда пишет о клятвах, подчеркивает еврейский закон (2.9, 11; 4.11-12) и упоминает основное утверждение еврейского символа веры, т.е., что Бог един (2.19).

Все вышеизложенное явно указывает, что автор был евреем, и не дает основания не считать его Иаковом, братом Господа.

3. Сходство между Посланием Иакова и Деяниями

Бесспорным является тот факт, что между этим Посланием и речью и письмом в Деяниях, приписываемым Иакову, существуют определенные параллели. На них надо остановиться подробно, так как они очень важны. Так, слово Χαίρειν /Chairein/ ("радоваться") употребляется как в Иак. 1.1, так и в письме в Деян. 15.23, и еще раз только в Деян. 23.26. "Доброе имя, которым вы называетесь" напоминает нам Деян. 15.17. Призыв к "братьям" (αδελφοί /adelfoi/) послушать имеется как в Иак. 2.5, так и в Деян. 15.13. Можно привести параллели в случае отдельных слов: ἐπισκεπτεσθε /episkeptesthe/ - "призирать" (Иак. 1.27; Деян. 15.14) ἐπιστρέφειν /epistrefein/ - "обращаться" (Иак. 5.19-20; Деян. 15.19) τηρεῖν /terein/ (или διατηρεῖν /diaterein/) εαυτον /heauton/ - "хранить (или соблюдать) себя" (Иак. 1.27; Деян. 15.29) ἀγαπητος /agapetos/ - "возлюбленные" (Иак. 1.16,19; Деян. 15.25) Эти параллели очень важны, потому что все они встречаются в коротком отрывке, приписываемом в Деяниях Иакову, и их нельзя объяснить случайностью²³.

Однако эти данные еще нельзя считать убедительными, так как все ученые отрицают возможность вербальной точности речей в Деяниях, и если то, что сохранилось в Деян. 15, выражено словами автора (т.е. Луки), то этот аргумент теряет силу. О речах в Деяниях мы уже говорили и отметили, что Лука мог дословно и не придерживаться Иакова, но даже и в этом случае примечательным остается тот факт, что он сохранил эти параллели. Конечно, можно сказать и то, что автор Деяний воспроизвел какие-то выражения из Послания Иакова, и тогда надо предположить, что он старался составить свои речи и письма в стиле известных моделей, но таких параллелей слишком уж мало, чтобы считать это предположение правильным²⁴. И не более убедительным является предположение, что автор Послания (если датировать Послание более поздним временем) включил в свое псевдонимичное Послание выражения из письма Иакова в Деяниях, потому что это противоречило бы принятому псевдоэпиграфическому методу. И может быть, самым верным будет считать это свидетельство Деяний, если не решающим, то все же поддерживающим традиционную точку зрения на авторство.

4. Сходство с учением Иисуса

И здесь параллели носят такой характер, что наиболее близкие из них заслуживают особого внимания, так как в этом Послании параллелей с учением нашего Господа в Евангелиях больше, чем в любой другой Книге Нового Завета. Так, можно привести следующие отрывки, имеющие параллели с Нагорной проповедью:

1.2. Радость принятия искушений (ср. Мф. 5.10-12).

1.4. Призыв к достижению совершенства (ср. Мф. 5.48).

1.5. Молитва о добрых деяниях (ср. Мф. 7.7 и далее).

1.20. Против гнева (ср. Мф. 5.22).

1.22. О слушателях и исполнителях Слова (ср. Мф. 7.24 и далее).

2.10. Необходимость соблюдать весь закон (ср. Мф. 5.19).

2.13. Блаженство милосердия (ср. Мф. 5.7).

3.18. Блаженство миротворцев (ср. Мф. 5.9).

4.4. Дружба с миром есть вражда против Бога (ср. Мф. 6.24).

4.10. Блаженство кротких (ср. Мф. 5.5).

4.11-12. Против осуждения других (Мф. 7.1-5).

5.2 и далее. Моль и ржа истребляют сокровища (ср. Мф. 6.19).

5.10. Пример пророков (ср. Мф. 5.12).

5.12. Против клятв (ср. Мф. 5.33-37).

Общие идеи в этих случаях достаточно очевидны, но значительно то, что Иаков нигде не приводит слова Господа. Поэтому нет никаких доказательств зависимости от Евангелия от Матфея²⁵. Эти параллели скорее предполагают то, что Иаков воспроизводит по памяти устное учение, которое раньше слышал²⁶.

Кроме этих параллелей есть еще и другие из разных частей учения нашего Господа, такие как:

1.6. Исповедание веры без сомнения (ср. Мф. 21.21).

2.8. Любовь к ближнему есть великая заповедь (ср. Мф. 22.39).

3.1. О желании называться учителями (ср. Мф. 23.8-12).

3.2-3. Об опасности необдуманной речи (ср. Мф. 12.36-37).

5.9. Божественный Судья у дверей (ср. Мф. 24.33).

Заметьте, что все эти параллели взяты из Евангелия от Матфея, и этот факт надо учитывать при обсуждении связи между этими двумя Книгами, но некоторые из этих параллелей можно найти и у Марка, а также и некоторые другие у Луки²⁷. Все это вместе должно говорить в пользу предположения, что автор хорошо знал учение Иисуса²⁸. И надо также отметить, что они приводятся не механически, а с полным пониманием той точки зрения, исходя из которой, наш Господь возвестил Свое учение²⁹. Это значит, что они являются больше, чем только лингвистическими параллелями, которые сами по себе не могут быть решающими.

5. Соответствия с новозаветными сообщениями об Иакове

Впервые мы узнаем об Иакове, брате Господа, как неверившем заявлениям Иисуса (ср. Мк. 3.21; Ин. 7.5). Но это не было враждебным неверием. По-видимому, он глубоко почитал Иисуса, но не мог согласиться с Его методами и еще не понимал важности Его миссии*⁰. И именно Воскресение заставило его изменить свое отношение, так как мы видим, что не только братья Господа упоминаются среди Его учеников (Деян. 1.14), но особо подчеркивается явление воскресшего Иисуса именно Иакову (2 Кор. 15.7), который видимо и рассказал об этом Павлу, когда они встретились (Гал. 1.19). Знаменательно, что говоря об Иакове, Павел считал, что он был среди апостолов; он даже называет его среди трех столпов Иерусалимской церкви.

Когда Иаков председательствовал на Иерусалимском соборе, он несомненно имел верховную власть в этой поместной церкви и был даже выше Павла. Но в то же время ему не приписывается никакая особая должность и, по-видимому, будет анахронизмом

называть его Иерусалимским епископом. Тем не менее авторитет, с которым он обращается к Церкви (Деян. 15.13 и далее), полностью отвечает авторитетному тону автора Послания в его приветствии³¹. То же самое можно сказать и о последнем посещении Павлом Иерусалима, когда только Иаков упоминается среди пресвитеров этой Церкви (Деян. 21.18). И более того, Павел подчиняется просьбе (или требованию?) Иакова соблюдать еврейский закон.

Эти случаи говорят о важной характеристике Иакова, которая нашла отражение в христианском предании³². Он оставался верным закону и ревностно относился к выполнению ритуальных постановлений. Его кругозор был соответственно ограничен.

Он еще не мог принять полную свободу благовестил. Он жил в переходный период³³. И поэтому неудивительно, что он обращается к своим читателям так, как обычно обращались к христианам из евреев.

6. Условия внутри общины

Проблема обстоятельств, в которых находились читатели, будет рассмотрена ниже, но здесь необходимо остановиться на одном аспекте. Община эта относится к периоду до падения Иерусалима. Притеснителями были богатые землевладельцы, которые после падения Иерусалима фактически перестали существовать в Иудее, куда, как обычно считается, адресовалось Послание. Бесспорным социальным злом было то, что богатые вымогали у бедных все, что могли, и за их счет предавались роскоши. Такое положение дел, как мы хорошо знаем, существовало в период перед падением Иерусалима. И Иак. 5.1-6 как раз указывает на этот период³⁴, что подтверждает гипотезу об авторстве Иакова, брата Господа.

Такого рода аргументы естественно должны быть в основном негативными, но они могут показать и то, что никакие социальные условия не предполагаются в Послании, которые относились бы к периоду после жизни Иакова, и поэтому они могут быть косвенным доводом в пользу традиционного авторства. Но не все согласны с таким толкованием этих обстоятельств, о чем мы будем говорить ниже. Однако это отнюдь не исключает возможности ранней датировки Послания. Помимо социальных обстоятельств, внутренние распри среди христиан могут указывать на раннюю стадию в истории общины³⁵.

Два других соображения говорят в пользу раннееврейского происхождения Послания. Довольно резкая ссылка на "вражды и распри" (4.1) была совершенно уместна для условий междоусобной борьбы в период непосредственно перед падением Иерусалима. И опять же, исключительно еврейский фон письма подтверждается отсутствием намеков на господ и рабов, какого бы то ни было обличения идолопоклонства³⁶.

В. Аргументы против традиционного взгляда

Несмотря на предание, имеющее глубокие корни, и много внутренних свидетельств в пользу авторства Иакова, брата Господа, существует много мнений, отвергающих этот традиционный взгляд.

1. Слишком хороший греческий язык для галилейского земледельца. Обычно хороший и культурный греческий язык Послания приводится как решающий довод против традиционного взгляда. Так, М. Дибелиус категорически утверждает: "Часто культурный стиль и большой словарный запас греческого языка, как и вся манера выражения мысли,

никак не соответствуют человеку, родным языком которого был арамейским"³⁷. Признавая, что Послание было написано на хорошем греческом языке, который по мнению компетентных авторитетов является лучшим в Новом Завете³⁸, некоторые ученые, как например Истерли³⁹, находят в нем признаки еврейского фона языка, а Роупс⁴⁰ считает его греческим разговорным языком с библейским оттенком. Рендолл⁴¹ заходит в своих рассуждениях дальше и утверждает, что, судя по манере письма, "автор не был писателем, который легко и часто пользовался пером".

Но несмотря на эти стилистические погрешности греческого языка, парадоксальным остается тот факт, что одно из самых еврейских писем в Новом Завете было написано автором, прекрасно владевшим греческим, и в какой-то мере можно согласиться с мнением, что галилеянин не мог так легко выражать на нем свои мысли, потому что его родным языком был арамейский⁴². Однако такого рода аргумент является априорным, потому что нельзя ни доказать, ни отрицать того, что галилеянин Иаков не мог написать это Послание. Считается, что для Иакова не было необходимости изучать греческий, потому что все, что он делал, было связано с евреями-христианами⁴³. Но такой довод не учитывает хорошо известный двуязычный характер Галилеи⁴⁴. В этой области было много греческих городов, и поэтому любой галилеянин мог овладеть греческим языком⁴⁵. Априорно можно допустить, что Иаков скорее знал два языка, чем не знал их.

Не мог ли земледelec получить такое образование, чтобы писать на таком греческом языке, как в Послании, даже если предположить, что он с детства знал два языка?⁴⁶ Рендолл отвечает на этот вопрос утвердительно, считая, что евреи были самым литературно образованным народом из всех средиземноморских народов, и ссылается на Септуагинту как на свидетельство еврейской адаптации к эллинистической культуре⁴⁷. Истерли⁴⁸, хотя и допускал возможность таких знаний, отрицал их достаточную вероятность. Окончательно решить этот вопрос на основании априорных предположений нельзя. Но один факт говорит в пользу того, что Иаков мог знать два языка, и это то, что он был предстоятелем Иерусалимской церкви. Через путешественников, приходивших в Иерусалим, он несомненно был связан с людьми из разных частей страны⁴⁹, и большинство из них бесспорно говорили на греческом языке. И можно даже с некоторой уверенностью утверждать, что необходимость говорить перед народом и вступать в полемику развила в нем мастерство риторического стиля⁵⁰. И также есть все основания полагать, что он имел греческого секретаря⁵¹. В целом же едва ли существует какая-либо необходимость придавать сколько-нибудь значительное внимание лингвистическим аргументам, нацеленным против традиционного взгляда на авторство Послания, а важнее будет уделить большее внимание другим факторам⁵².

2. Автор не претендует на то, что он - брат Господа

Считалось, что Иаков должен был бы это сделать, чтобы Послание могло иметь авторитет у евреев-христиан⁵³. Но такого рода аргумент не столь убедителен, как это может показаться с первого взгляда. Ведь апостол Павел говорит, что знание Иисуса Христа по плоти уже не имеет значения (2 Кор. 5.16), и поэтому родственники Господа воздерживались от притязаний на какие-либо преимущества, которые они могли иметь из-за семейных с Ним связей. По мнению Истерли⁵⁴, этот аргумент теряет свою силу, если вспомнить, что в Ин. 19.25-27 говорится о заботе нашего Господа о Своей Матери, но аналогия эта не совсем уместна, так как в последнем случае упоминание нашего Господа о Своей Матери было вызвано жалостью, тогда как упоминание Иакова о своей связи с Господом имело совершенно иной мотив. И поэтому, когда он называет себя "рабом", такое определение более приятно. А такого рода аргумент скорее говорит против псевдонимичного авторства, чем против авторства Иакова. Если бы предполагаемый

автор хотел, чтобы это письмо носило имя Иакова, брата Господа, то почему он не сказал об этом более ясно?⁵⁵

3. Автор не делает никаких ссылок на великие события в жизни нашего Господа. Особенно странно, что ничего не говорится о смерти и Воскресении Иисуса⁵⁶. Так как Павел особо выделяет Иакова как свидетеля Воскресения Христова (1 Кор. 15.7), то со всем основанием можно было бы ожидать, что это событие должно было произвести на него столь сильное впечатление, что он не мог бы написать такое Послание, ничего о нем не сказав. Сила этого аргумента очевидна, но есть некоторые факторы, которые делают его весьма сомнительным. Так в послании, приписываемому Иакову в Деян. 15, ничего не говорится о какой-либо богословской доктрине, но это послание имеет более ограниченную цель, что делает эту аналогию несколько натянутой. В то же время можно легко предположить, что в каждом христианском послании не могли быть упомянуты великие христианские доктрины. В данном случае автор очевидно считает, что его читатели знакомы с этими доктринами, в противном случае он обязательно бы о них сказал⁵⁷. Но вопрос в том, мог ли такой ранний христианский писатель, как Иаков, предполагать это, когда писал соборное Послание?

Здесь необходимо отметить, что цель этого письма была этической, а не доктринальной. Конечно можно считать, что для христианской Церкви учение и практические наставления неразделимы, но нельзя забывать, что это относится главным образом к Павлу. Нельзя быть абсолютно уверенным, что все нравственные наставления должны были основываться на богословских соображениях, хотя несомненно, что динамика поведения христианина основывалась на опыте Христа. Все это позволяет сделать вывод, что хотя и можно было бы ожидать, что Иаков должен был бы в своем этическом послании упомянуть смерть и Воскресение Иисуса, можно допустить, что он мог и не сделать этого.

4. Считается, что концепция закона в Послании отличается от той, которую можно было бы ожидать от Иакова

Утверждалось, что концепция закона в Послании предполагает нравственный закон, тогда как из Деяний и Послания к Галатам следует, что закон для Иакова должен был бы включать как ритуальные, так и нравственные требования⁵⁸. Странно, что в Послании ничего не говорится об обрезании, которое для Иакова имело большое значение. Но это было бы странным только в том случае, если Послание отнести к периоду усиления конфликта. Если же его датировать временем до Иерусалимского собора (о чем мы будем говорить ниже), то неудивительно, что об обрезании ничего не говорится, так как до того времени вопрос этот еще не стоял⁵⁹. Позиция Иакова в Деяниях и Послании к Галатам естественно зависела от конфликта по поводу эллинистического христианства, но нельзя забывать, что в обоих источниках Иаков предстает как примиритель, а не как фанатичный приверженец еврейских ритуальных требований. И неудивительно, что в предании позиция Иакова была неправильно истолкована, так как ссора между Петром и Павлом произошла очевидно из-за "некоторых от Иакова" (Тал. 2.12), а эти люди вполне могли быть более ревностными сторонниками соблюдения закона, чем их учитель. Даже в сообщении о встрече Павла с Иаковом (Деян. 21.18 и далее) Иаков советует Павлу совершить очищение, но не на основании глубоко личного убеждения, а чтобы избежать недовольства среди тысяч евреев, ставших христианами. Это был вопрос целесообразности.

В свете всего сказанного неудивительно, что Иаков не касается этого вопроса в Послании, которое в основном является этическим. Более того подход Иакова к нравственному

закону тесно связан с учением Иисуса о нравственности. Именно такого рода этических наставлений следовало ожидать от еврея-христианина середины I века, особенно от так хорошо знавшего нравственное учение Иисуса человека, каким должен был быть Иаков⁶⁰.

5. Считается, что связь автора с другими Книгами Нового Завета не говорит в пользу авторства Иакова, брата Господа

Никто не станет отрицать параллелей между Посланием Иакова и некоторыми Посланиями Павла (Первым Посланием к Коринфянам, Посланием к Галатам, Посланием к Римлянам)⁶¹ и Первым Посланием Петра. Только сторонники теории литературной зависимости Послания сталкиваются с проблемой авторства и главным образом на основании предположения, что Иаков написал свое Послание значительно позже тех Посланий, которые он цитирует, особенно, если сборник Посланий Павла уже существовал. В случае Павла самой яркой параллелью является полемика по поводу веры и дел, и многое несомненно будет зависеть от того, исправляет ли Павел Иакова (или неправильное его понимание), или же наоборот. Много привести много известных имен в поддержку как одного, так и другого, потому что весь этот вопрос широко обсуждался⁶². Здесь невозможно, да и нет необходимости повторять основные положения этой дискуссии, но в целом скорее всего Павел узнал об искажении того рода учения, которое выражает Иаков, чем то, что Иаков не поддерживает Павла. Однако еще более вероятным является то, что Павел и Иаков рассматривают совершенно разные проблемы⁶³. Тем не менее, поскольку большинство ученых считает, что Иаков выступает против Павла, можно считать, что такая точка зрения должна исключить возможность авторства Иакова.

У нас нет твердых оснований полагать, что Иаков мог не знать учения Павла о вере как единственном средстве спасения, ни даже того, что он мог и не знать Послания к Евреям. Имеющиеся данные не позволяют сделать такой вывод. То же самое можно сказать и о параллелях с другими Посланиями Павла, хотя, если бы можно было установить зависимость от них Иакова, это затруднило бы проблему авторства Иакова, брата Господа.

Короче говоря, аргументы, основанные на литературной зависимости, выдвигаются с целью доказать более позднюю дату написания Послания и подтверждают теорию его датировки послеапостольским периодом. Основным же здесь является предполагаемая зависимость Иакова от Первого Послания Петра, которая, если это будет установлено, делает раннюю дату Послания Иакова более трудной на основании аутентичности Первого Послания Петра. Но тогда сторонники неапостольского авторства Послания Петра должны отрицать апостольское авторство Иакова. Зависимость Иакова от Первого Послания Петра едва ли можно утверждать, но между ними существуют бесспорные параллели, такие как:⁶⁴

Иак. 1.1 : 1 Пет. 1.1	Иак. 3.13: 1 Пет. 3.2, 4
Иак. 1.2-3 : 1 Пет. 1.6-7	Иак. 4.1 : 1 Пет. 2.11
Иак. 1.12 1 Пет. 5.4	Иак. 4.6-7 : 1 Пет. 5.5-6
Иак. 1.18 1 Пет. 1.23	Иак. 4.10: 1 Пет. 5.6
Иак. 1.21 1 Пет. 2.1-2	

Хотя большинство ученых считает, что Первое Послание Петра⁶⁵ было написано до Послания Иакова, некоторые (как Дж. Б. Мейор⁶⁶) утверждают обратное, но другие ученые (как Дж. Х. Роупс⁶⁷) видят в Посланиях общую духовную атмосферу.

Аргументы, основанные на литературном использовании других Посланий, едва ли будут уместны в тех случаях, где имеющиеся данные вызывают большое расхождение в мнениях⁶⁸. То же самое можно сказать и о параллелях с Посланием Климента и Пастырем Ермы, но и в этих случаях с большей уверенностью можно считать, что Послание Иакова было написано раньше, чем наоборот⁶⁹. Теория, согласно которой Послание Иакова почти полностью основано на вторичном материале, очень сомнительна⁷⁰, и даже если считать, что Послание Иакова перекликается с другими новозаветными Книгами, то можно предположить только то, что автору были близки общехристианские идеи. А это очень мало чем может помочь решению вопроса авторства.

6. Считается, что внешние свидетельства подвергают сомнению предание Мы приводим этот аргумент последним, хотя критика предания часто начинается именно с него. Но изложенные выше объяснения позднего признания Послания Иакова не позволяют считать этот аргумент решающим, хотя он становится более веским, естественно если на других основаниях будет доказана неаутентичность этого Послания.

Г. Альтернативные теории происхождения Послания

Существует шесть теорий против традиционного взгляда на происхождение Книги.

1. Послание является псевдонимным

Согласно этой теории приписывание Послания Иакову было литературным приемом, примененным оригинальным автором, который был малоизвестным учителем послеапостольского периода. В подтверждение этой теории обычно ссылаются на широко распространенную практику псевдонимного приписывания авторства различным писаниям в раннехристианский период, либо считается, что неизвестный писатель имел такое же отношение к Иакову, какое имело Евангелие от Марка к Петру⁷¹. Первая альтернатива малоубедительна из-за отсутствия тесных эпистолярных параллелей⁷², тогда как вторая основывается на неточной аналогии. Связь Марка с Петром хорошо удостоверена, и его положение "истолкователя" бесспорно, однако его труд не был издан под псевдонимом Петра и даже никогда позже Петру не приписывался. Если бы реальный автор хотел показать, что он толкует или пересказывает фактическое учение Иакова, брата Господа, то почему он не объяснил этого в названии Послания? Роупс⁷³ пытался ответить на этот вопрос, ссылаясь на то, что в I и II веках письмо под именем Иакова имело бы для христиан авторитет великого Иакова, и поэтому никакого удостоверения личности не понадобилось. Но псевдонимные писатели обычно не пользовались такой практикой, а скорее делали наоборот⁷⁴.

Отсутствие мотива псевдонимности такого Послания, как Иакова, является сильным против нее аргументом. Если это письмо было просто нравственным трактатом, то для чего ему необходим был авторитет Иакова и почему выбор пал именно на Иакова?⁷⁵ А если Послание было направлено против Павла, то почему нигде не подчеркивается больший авторитет Иакова?

2. Послание было анонимным произведением, приписанным позже Иакову

Чтобы избежать проблемы намеренной псевдонимности, некоторые ученые полагают, что приписывание Послания Иакову относится к последующей стадии в истории Послания⁷⁶. Хотя эта теория более приемлема, чем теория чистой псевдонимности, она почти не избегает проблем последней и создает свои собственные. Теперь надо объяснить, почему Послание было приписано Иакову. Скорее всего более правильным будет считать,

что некоторые христиане посчитали анонимный трактат столь важным, что Церковь должна была отнести его к апостольским книгам и единственно поэтому дать ему имя апостола⁷⁷. Но вся эта теория слишком уж притянута, потому что трудно поверить, чтобы церкви вообще могли признать книгу авторитетной только потому, что она носила имя, которое могло принадлежать апостолу. В период широкого распространения сомнительных апостольских писаний, особенно в поддержку гностических идей, бдительность Церкви была столь велика, что вряд ли признала бы авторитетной такую книгу, как Послание Иакова. Хотя бы то, что в III веке аутентичность Послания была подвергнута сомнению, в достаточной мере говорит о том, что многие христиане с большой осторожностью подходили к авторству книг.

3. Послание было написано другим "Иаковом"

Эта теория очень напоминает последнюю, но является более убедительной. "Иаков" было широко распространенным именем, и вполне возможно, что какой-то более поздний Иаков написал Послание и впоследствии был ошибочно признан Иаковым Иерусалимским. Эта теория была выдвинута Эразмом Роттердамским⁷⁸ и поддержана многими учеными⁷⁹. Но из-за отсутствия ранних свидетельств в ее пользу она не получила широкого признания. Неизвестный писатель по имени Иаков несомненно понимал, что читатели могут принять его за хорошо известного Иакова и, если бы он не хотел этого, то несомненно, что он более определенно удостоверил бы свою личность во избежание ошибки. Теории подобного рода едва ли заслуживает сколько-нибудь серьезного доверия.

4. Послание изначально представляло собой еврейский документ

Сильный еврейский фон Послания позволил Ф. Шпитте⁸⁰ и Л. Массебью⁸¹ высказать предположение, что основная часть письма относится к дохристианскому периоду. Более поздний автор христианизировал этот материал путем добавления к нему имени Христа в 1.1 и 2.1. Но эта теория может быть отвергнута на основании следующих соображений:

1. Маловероятно, чтобы процесс христианизации ограничивался бы такими простыми видоизменениями, и во всяком случае текст в обоих этих случаях не позволяет считать его интерполяцией⁸².

2. Едва ли эти данные позволяют считать, как это делает Шпитта, что учение в Послании Иакова берет свои корни скорее в еврейском нравственном учении, чем в Нагорной проповеди. Как убедительно показывает Мейор⁸³, в большинстве параллелей Шпитты еврейский материал имеет значительно меньшее сходство с материалом Послания Иакова, чем с христианским материалом, а для теории Шпитты необходимо обратное.

3. Послание не отражает явно еврейского учения. Иными словами, его автором не обязательно должен был быть еврей-нехристианин. Его мог написать еврей-христианин, и поэтому ничего не говорится в пользу теории дохристианского происхождения Послания Иакова.

4. Все Послание пронизано христианским духом, несмотря на отсутствие специфически христианского учения. Если бы Шпитта уделил больше внимания этому факту, то он бы настаивал на редакторе, который удовлетворился бы двумя краткими интерполяциями.

Многие ученые, не разделяющие точку зрения Шпитты, тем не менее должны быть благодарны ему за то, что он обратил их внимание на еврейский фон Послания.

5. Послание составлено по образцу Завета Двенадцати Патриархов

Эта теория была предложена А. Мейером⁸⁴, согласно которой ранний автор написал аллегорию на обращение Иакова к своим двенадцати сыновьям, а затем оно было использовано с христианскими целями. Приписывание Послания Иакову восходит к Иакову, который обращается к двенадцати коленам. Нравственное учение Послания затем связывается с разными патриархами. Так, тема радости (1.2) связывается с Исааком, терпение (1.3-4) - с Ревеккой, отрывок о слышании (1.19-24) - с Симеоном.

Эти связи не только далеки от истины, но и в большинстве случаев столь слабы, что основная мысль их может признаваться только последовательными приверженцами аллегорического метода.

Сложность этой теории является самым большим ее недостатком. Как метко замечает Таскер⁸⁵: "Мы могли бы по крайней мере ожидать, что автор даст своим читателям ключ к тому, что он делает; и как странно, что христианство должно было так долго ожидать этого ключа к пониманию его цели!" Гораздо легче объяснить приписывание Послания Иакову, чем объяснить эту связь с Иаковым, и правильнее будет отказаться от аллегории при попытке выяснить происхождение Послания, если конечно нет бесспорных доказательств, что такое понимание здесь предполагается. Но ничего подобного в Послании нет⁸⁶. Более того странно вообще искать у Патриарха Иакова ссылки на Иова и Илию, хотя такие анахронические ляпсусы известны в еврейской псевдоэпиграфии⁸⁷. Но едва ли этого можно ожидать от такого Писания, как Послание Иакова, которое не смотрит в будущее, как это делают все еврейские апокалипсисы.

6. Послание содержит в себе часть подлинного материала

Попытка найти среднее между традиционной точкой зрения и альтернативами, изложенными выше, привела к гипотезе, что редактор переработал, адаптировал и ввел основной оригинальный материал, который мог быть либо письменным, либо устным, и возможно представлял собой какую-то проповедь (или проповеди) Иакова, брата Господа, которая произвела на редактора сильное впечатление⁸⁸.

Такого рода теория имеет много преимуществ перед изложенными выше гипотезами, потому что она объясняет как несколько бессвязный характер содержания, так и предание, связывающее Послание с Иаковым, братом Господа. Но она не может дать точного объяснения материала в форме письма. Конечно возможно, что кто-то, увидев общую ценность проповедей Иакова, решил издать их в форме своего рода соборного Послания под именем Иакова, который фактически был подлинным автором использованного материала. Но возможность нельзя считать доказательством. Если редактор работал под руководством самого Иакова, то это почти полностью подтверждает традиционную точку зрения. Однако если он редактировал письмо после жизни Иакова⁸⁹, то становится важной проблема мотивировки, потому что трудно понять, для чего ему надо было это делать, если большинство читателей, которым предназначалось это письмо, знали, что Иаков уже умер, и даже еще труднее понять, почему это письмо было признано. А если связь Иакова с этим письмом была признана, то в такой теории вообще нет смысла, так как она не имеет никаких преимуществ перед традиционной точкой зрения. Она никак не объясняет запоздалого признания Послания среди ортодоксальных церковных писателей.

Д. Заключение

Очевидно, что наиболее правильным остается согласиться с традиционной точкой зрения, исходя из принципа, что предание имеет право считаться подлинным, пока не будет доказано обратного. Хотя некоторые аргументы альтернативных точек зрения и являются убедительными, однако ни один из них не имеет преимуществ перед преданием. И поэтому авторство Иакова, брата Господа, должно считаться более вероятным, чем любые другие⁹⁰.

II. АДРЕСАТ

В ходе обсуждения вопроса авторства, многие другие вопросы были частично освещены, и среди них вопрос, касающийся читателей. Послание предполагает еврейскую среду не только для автора, но и для читателей. Однако, что касается последних, то мнения ученых расходятся. Они могли быть либо необращенными евреями, либо христианами, либо эллинистами, либо христианами вообще как из евреев, так и из язычников. Вопрос этот можно скорее всего решить только на основании выяснения адресата письма и обстоятельств читателей.

А. Значение "рассеяния" в 1.1

На первый взгляд "двенадцать колен, находящиеся в рассеянии" несомненно предполагают евреев. Такое толкование полностью соответствует техническому употреблению евреями термина "рассеяние" в отношении тех евреев, которые жили за пределами Палестины. В этом случае читатели должны были быть христианами из евреев, рассеянными по всей Европе. Такое толкование соответствует авторству Иакова Иерусалимского и фактически является традиционным.

Однако поскольку в Первом Послании Петра "рассеяние" предполагает несомненно духовное, а не буквальное значение, то не будет ли более правильным считать его таким же и в Иак. 1.1? Идея о том, что христианская Церковь является Новым Израилем, должна была быть привлекательной для ранних христиан, и естественно, что она появилась из убеждения, что христианское учение является продолжением Ветхого Завета⁹¹. Более того, как уже говорилось, деление Израиля на двенадцать колен уже давно прекратилось и поэтому должно было рассматриваться метафорически⁹². Однако если вспомнить, что Деян. 26.7 и Мф. 19.28 предполагают под двенадцатью коленами еврейский народ, то можно ли считать, что Послание Иакова и Первое Послание Петра предполагают одно и то же значение под словом "рассеяние"? Хотя более естественным будет положительный ответ, это не обязательно должно быть так, потому что в противоположность Посланию Иакова в Первом Послании Петра ничего не говорится о двенадцати коленах. То, что в то время существовала идея христианского рассеяния, совершенно понятно, но то, что Иаков имел ее в виду в этом смысле, вызывает сомнение.

Б. Обстоятельства читателей

"Собрание ваше" в 2.2 сразу же предполагает еврейско-христианские группы⁹³. Точка зрения, что Послание было обращено к иудеям, а не к христианам, мы уже рас-смаривали и отвергли, но трудно не видеть еврейского характера этих христиан. Хотя Иаков нигде не говорит, что Христос был Мессией, это несомненно предполагается. Он также ничего не говорит об обрезании, что, как мы уже показали, было бы понятно, если бы читатели были евреями и письмо было послано до Иерусалимского собора. Даже если оно было послано позже, отсутствие каких-либо ссылок на обрезание несомненно говорит в пользу еврейской, а не смешанной еврейско-языческой группы христиан, если конечно Послание датировать не столь поздним периодом, когда распри между ними уже были забыты.

Из Послания ясно следует, что верующие были бедными людьми. Упоминание богатых было бы более понятным, если бы это были еще до конца не уверовавшие, которые пользовались своим богатством и влиянием, чтобы притеснять бедных⁹⁴. В то же время они иногда посещали христианские собрания, иначе рассуждения в гл. 2 были бы бессмысленными.

В Послании почти ничего не предполагает церковную организацию, кроме двух случаев, где говорится о пресвитерах (5.14-15), хотя в связи с исцелением через веру, а не с церковным установлением, а также о группе людей, считавшихся учителями (ср. 3.1), обязанности которых частично совпадали, но и отличались от обязанностей пресвитеров. Тем не менее это еще ничего не говорит об учительском служении и может просто предполагать процесс учительства.

Вера этих христиан была слабой, и им необходимы были наставления в более стойкой христианской жизни, что и объясняет этическое содержание Послания. Нельзя отрицать, что вера этих христиан была несовершенна, что и должно было быть на первой стадии как среди евреев, так и язычников. Эта теория еврейско-христианского несовершенства подтверждается ревностным отношением к закону наряду с его нарушением на практике (ср. 1.22 и далее; 2.8 и далее). Они фактически внесли в церковь много недостатков иудаизма.

По-видимому, более правильным выводом будет то, что письмо это было обращено к христианам из евреев, но и нельзя отрицать, что это были христиане вообще, о чем мы будем говорить ниже⁹⁵.

III. ДАТИРОВКА

Датировка Послания несомненно зависит от решения вопроса авторства. Так, если автором Послания был Иаков, брат Господа, то оно должно было быть написано до 62 года⁹⁶, наиболее вероятной даты мученической смерти Иакова, но если автором Послания был кто-то другой, то оно несомненно должно было быть написано через некоторое время после смерти Иакова. Однако мнения сторонников каждой из этих точек зрения также расходятся. Так, одни защитники традиционного авторства датируют Послание временем до 50 г.⁹⁷, тогда как другие - последними годами жизни Иакова⁹⁸. Среди других точек зрения на авторство некоторые датируют Послание между концом I века и концом II века, многие же предпочитают датировать его около 125 г. При таком широком расхождении результатов разных исследований можно ожидать, чтобы сами по себе методы их получения были достаточно неубедительными. Здесь мы приведем только основные данные, использованные для датировки этого Послания.

А. Отсутствие ссылок на разрушение Иерусалима

Это естественно самый важный фактор в хронологии истории еврейского народа. По мнению некоторых ученых "любой автор, который писал после этого события, должен был бы хоть что-то сказать о нем, но с таким мнением можно не согласиться на том основании, что для христиан это не было столь важно, как для евреев-нехристиан. Тем не менее еврейский писатель-христианин (и особенно палестинец) едва ли мог оставаться равнодушным к такому событию.

Кроме того можно сказать, что социальные условия, отраженные в Послании, явно указывают на дату его написания до разрушения Иерусалима, после которого богатых палестинско-еврейских землевладельцев фактически уже не было¹⁰⁰. Но даже и в этом

случае едва ли автор не вспомнил бы этого события, если Послание предназначалось для евреев.

Б. Отсутствие ссылки на еврейско-языческие раздоры

Автор либо преднамеренно ничего не говорит об этих раздорах, либо не знает о них, что в обоих случаях невозможно, если они достигли уже острой формы. Этот фактор говорит в пользу датировки Послания не только временем до падения Иерусалима, но и до возникновения раздоров (т.е. до 50 г.). Этот аргумент, основанный на молчании¹⁰¹, мог бы быть самым естественным объяснением, если бы у нас было больше данных. Если, например, Послание было обращено к какой-то общине, состоявшей главным образом из евреев-христиан, то проблема язычников еще не вставала. Тем не менее такие обстоятельства едва ли могли возникнуть значительно позже Иерусалимского собора¹⁰².

В. Примитивный характер церковной организации

Об этом мы уже говорили выше, и здесь мы только еще раз подчеркнем, что примитивный характер церковного порядка предполагает дату написания Послания скорее в период жизни Иакова, чем позже.

Г. Еврейский тон Послания

Это было использовано в качестве аргумента Дж. Б. Мейором¹⁰³, который утверждал, что этот факт указывает на наиболее раннюю из возможных датировку временем после дня Пятидесятницы. Определенно можно сказать, что это представляется наиболее естественным объяснением и служит подтверждением датировки временем до 50 г., хотя нельзя исключать и датировку седьмым десятилетием I века.

Д. Положение христиан

Читатели Послания не выглядят новообращенными. Считается, что состояние христиан указывает на время написания Послания после смерти Иакова, так как церковь представляется значительно обмирщенной¹⁰⁴. Однако мы знаем, что в церквях изначально существовали заблуждения. Во всяком случае неопределенность указаний Иакова на эти заблуждения не позволяет нам решать хронологические вопросы¹⁰⁵. Кроме того, как уже указывалось выше, социальные условия общины скорее говорят в пользу ранней даты Послания.

Е. Гонения на христиан

На первый взгляд преследования христиан исключают раннюю дату создания Послания и предполагают II в. (т.е. гонения при императоре Траяне). Однако намеки в Послании на гонения скорее говорят о гонениях после смерти Стефана, а условия, которые вызывали враждебность евреев, уже не раз возникали.

Ж. Связь с другими новозаветными Посланиями

Расхождение мнений относительно ранней даты написания Послания Иакова, особенно до Посланий Павла и Первого Послания Петра, почти полностью исключает возможность считать литературное сходство между ними основанием для установления даты их появления. Если Павел и Петр использовали Послание Иакова, то последнее должно было быть написано до их Посланий, если же наоборот, то ранняя дата Послания Иакова почти

полностью исключается¹⁰⁶. Для того, чтобы Иаков мог получить копии Посланий Павла и Первого Послания Петра должно пройти какое-то время. И единственное, что можно сказать в данном случае, это то, что параллели с другими новозаветными Посланиями не исключают возможности датировки Послания периодом жизни Иакова¹⁰⁷.

3. Связь с отцами Церкви

Некоторое сходство между Посланием Иакова и Первым Посланием Климента может в какой-то мере помочь решению вопроса датировки первого. Климент, по-видимому, цитирует Иакова¹⁰⁸, но многие ученые, которые датируют Послание Иакова временем правления Адриана, естественно не могут согласиться с такого рода зависимостью¹⁰⁹. Такие предположения опять же влияют на решение датировки, и то же самое можно сказать о связи Послания Иакова с Пастырем Ермы, хотя большинство ученых считает, что Послание Иакова было написано до Пастыря Ермы¹¹⁰. В таком случае, если Ерма цитирует Иакова, то это значит, что Послание Иакова уже существовало в начале II века и было написано задолго до Пастыря Ермы. А это говорит в пользу датировки Послания Иакова I веком¹¹¹.

И. Заключение

Общая тенденция всей аргументации говорит в пользу скорее ранней, чем поздней датировки Послания. Те, кто отрицает авторство Иакова, относят Послание к концу I века¹¹², либо к первой половине II века. Те же, кто считает, что условия, отраженные в Послании, носят примитивный характер, и не видят основания отрицать авторство Иакова, датируют Послание либо временем до 50 г., либо около 60-61 гг. Первая дата представляется нам более вероятной¹¹³.

IV. ЦЕЛЬ

Имея мало данных о точных обстоятельствах читателей, очень трудно прийти к определенному выводу относительно цели написания Послания. Однако одно несомненно: Послание в основном имеет практическую цель и, очевидно, предназначалось исправить некоторые известные тенденции в поведении читателей. В нем рассматриваются такие проблемы, как правильное отношение к богатству, осторожность в употреблении слов, отношение к клятвам, христианская молитва и другие практические темы. Очевидно они основываются на личном пастырском опыте автора.

Но какую цель преследовал автор, если судить по разделу о вере и делах (Иак. 2)? Об этом мы уже говорили выше и выдвинули предположение, что Павел выступает против неправильного толкования этого вопроса у Иакова, а если так, то это должно означать, что Иаков излагает ошибочность мертвой ортодоксии, т.е. благочестие, при котором исповедание веры не дает никаких результатов. С другой стороны если Иаков написал свое Послание после Павла, то он мог преследовать разные цели.

Либо он пишет, чтобы исправить неправильное толкование Павла со стороны некоторых христиан, либо он пишет независимо от Павла и касается очень важного вопроса, который и Павел должен был разрешить¹¹⁴. В первом случае возникают трудности, так как Иаков не дает ясного толкования учения Павла. Так, например, он ничего не говорит о "делах закона", что было бы очень важно для христиан из евреев, следовавших учению Павла. Вторая точка зрения возможна, и ее не следует сразу же отвергать, и вполне вероятно, что Иаков и ап. Павел знали учения друг друга, так как Послание к Галатам и Деяния Апостолов говорят о том, что эти два человека были связаны между собой.

Была выдвинута также теория о том, что Иаков преследовал антигностические цели. Сторонники этой теории явно предпочитают датировать Послание II веком. Главный представитель этой точки зрения Шепс¹⁵ (H. J. Schoeps) усматривает в Послании ключевые гностические слова. Однако невероятность поздней датировки была освещена уже выше, а "ключевые слова" могли быть позаимствованы гностиками из Послания Иакова¹¹⁶.

V. ЛИТЕРАТУРНАЯ ФОРМА И СТИЛЬ

Дж. Х. Роупс обнаружил большое сходство между Посланием Иакова и формой греческой диатрибы, которой пользовались популярные моралисты. Особенности этого стиля является обличительный диалог с воображаемым собеседником, применение метода вопросов и ответов, определенных формул, частых императивов, риторических вопросов, обращения и многих других приемов для придания живости речи¹¹⁷. То, что определенные литературные примеры использованы в этом Послании, нельзя отрицать, но только это не позволяет ставить его в один ряд с греческой диатрибой. И сильный еврейский фон Послания, о котором мы говорили выше, исключает вероятность точки зрения Роупса¹¹⁸.

Мы уже говорили о гипотезе, согласно которой Послание было первоначально написано на арамейском языке и позже переведено на греческий. Беркитт¹⁹, который разделяет эту точку зрения, считал греческий текст свободным переводом из-за отсутствия в нем арамеизмов. Эта теория была попыткой найти среднее между традиционным взглядом и альтернативами. Она преодолевает лингвистические трудности традиционного взгляда на авторство, но накладывает больше ответственности на переводчика, чем этого можно ожидать, и поэтому не является убедительной. То же самое можно сказать и о теории В. Л. Нокса¹²⁰, согласно которой Послание включает в себя основной арамейский материал, устные воспоминания и отражает влияние эллинистической культуры. Но тогда редактор должен был обладать огромным талантом, чтобы соединить весь этот материал в одно целое, которое не создает впечатления греческого перевода ни в одной из своих частей.

Здесь необходимо отметить и поэтический элемент Послания, потому что он говорит против чрезмерного греческого влияния. В Послании имеется ряд особенностей, типичных для еврейского поэтического стиля (как параллелизмы)¹²¹, которые предполагают, что такие поэтические формы оказали глубокое впечатление на автора задолго до того, как он написал свое Послание. Важно отметить, что эта же особенность отличает и учение нашего Господа, и можно предположить, что любовь к еврейским поэтическим формам была особенно развита в этом назаретском доме.

Некоторые ученые сомневаются, можно ли считать Послание Иакова Посланием в подлинном смысле этого слова из-за отсутствия в нем обращения и обычного заключения. Но в нем существуют такие параллели, которые позволяют его считать от начала до конца эпистолярным произведением¹²².

Надо также сказать несколько слов и о том, в какой мере Послание соответствует формам новозаветного учения. По мнению большинства ученых ранняя Церковь использовала этические кодексы того времени для своего нравственного учения, что вполне возможно, если признать его христианское толкование. Несомненно, что некоторые образцы нравственных наставлений были выработаны с катехизическими целями, и вполне вероятно, что некоторые их следы сохранились в новозаветных Писаниях. Послание Иакова отличается от последних тем, что оно полностью состоит из нравственного учения и не связано, как в других случаях, с доктринальными разделами. Вполне вероятно, что в

Послания сохранились какие-то типы этического материала, которые составляли важный аспект катехизиса. Иными словами Послание написано по образцу этого учения¹²³.

Тесно связанной с этой идеей этически-катехизических образцов является идея отражения раннего богослужения. Эта идея была особенно развита Буамаром¹²⁴, который на основе сравнения Послания Иакова и Первого Послания Петра приходит к выводу, что оба эти Послания были написаны под влиянием ранних христианских форм, включая гимны¹²⁵. Более подробно мы остановимся на такого рода гипотезе, когда будем рассматривать Первое Послание Петра, но решить этот вопрос довольно трудно из-за отсутствия данных о ранних богослужениях.

Что касается структуры Послания, то мнения ученых здесь расходятся. По мнению большинства ученых, Послание состоит из нескольких свободно связанных между собой разделов¹²⁶. Но некоторые ученые находят в нем более разработанную структуру¹²⁷. Однако попытки выделить определенный план только приведут к несколько искусственному подходу к Посланию.

СОДЕРЖАНИЕ

Провести анализ этого Послания очень трудно из-за отсутствия в нем четко выраженной линии рассуждений. Мы можем только предложить схему разделов в том порядке, как они следуют друг за другом.

А. Приветствие (1.1)

Иаков представляет себя читателям и только в общих чертах говорит о них.

Б. Испытания и как принимать их (1.2-4)

Испытания надо принимать с радостью, потому что они оказывают благоприятное воздействие на характер.

В. Мудрость и как получить ее (1.5-8)

Иаков считает, что истинная мудрость дается Богом и может быть получена в ответ на веру. Сомнения приводят только к неустойчивости.

Г. Богатство и как рассматривать его (1.9-11)

Богатство имеет преходящий характер, и поэтому оно неприемлемо для христиан. Богатые и бедные в конце концов уравниваются.

Д. Различие между искушением и испытанием (1.12-15)

Испытания посылаются Богом, чтобы выработать терпение и получить вознаграждение. Искушения же исходят не от Бога, а от собственной похоти человека.

Е. Добрые даяния (1.16-18)

Бог посылает не только испытания, но и совершенные дары. Основной дар жизни обеспечивается Его неизменной волей.

Ж. Слушание и делание (1.19-27)

Когда человек слышит и получает слово, он должен оставить все, что противоречит правде Божьей. Слушатели слова должны помнить об опасности его неисполнения, и здесь дается объяснение разницы между тщетным и чистым благочестием.

3. Против лицепрятия (2.1-13)

Здесь снова подымается тема богатых и бедных, хотя теперь подчеркивается христианское к ним отношение. Бог избрал бедных быть богатыми верою, тогда как часто именно богатые являются притеснителями. Царский закон любви всегда направлен против лицепрятия, и те, кто нарушает это положение, нарушают и весь закон.

И. Против бесплодной веры (2.14-26)

В этом знаменитом отрывке Иаков раскрывает ошибочность бесплодной ортодоксии. На примерах Авраама и Раав он показывает, что вера должна содействовать делам. С другой стороны Иаков не принижает значения необходимости веры, потому что считает ее основной. Он показывает свою веру на своих собственных делах.

К. Качества, необходимые для учителей (3.1-18)

1. Управление речью (3.1-12)

Учитель несет большую ответственность и не должен поспешно браться за выполнение задачи, помня об опасности неуправляемой речи. Язык может стать самым неуправляемым членом тела и осквернить все тело. На разных примерах Иаков показывает смертельную опасность необузданной речи, когда одни и те же уста могут произнести благословение и проклятие.

2. Истинная мудрость (3.13-18)

Мудрость, которая вызывает зависть и сварливость, резко отличается от мудрости, которая дает добрые плоды и нисходит свыше. Те, кто обладает последней, являются истинно мудрыми и разумными.

Л. Опасности (4.1-17)

1. Человеческие страсти (4.1-10)

Одним из самых худших проявлений лжемудрости является неудержимость страсти, выражающаяся в раздорах и вражде. Антиподом является смирение и покорность Богу, Который вознесет истинно кающихся.

2. Злословящие (4.11-12)

Иаков обличает общечеловеческий грех злословия других людей и показывает, что они злословят тем закон.

3. Надменная самонадеянность (4.13-17)

Планирование своих действий помимо воли Божьей приводит к надменной самонадеянности.

М. Предостережение богатым притеснителям (5.1-6)

Словами ветхозаветных пророков Иаков обличает тех, кто надеется на свое богатство и использует его для притеснения бедных.

Н. Утешение для притесняемых (5.7-11)

Самым необходимым качеством является терпение, которое предписывается иметь до Пришествия Господа. Земледелец, который ждет урожая, имеет это качество, а пророки и патриарх Иов показывают, как надо быть терпеливыми в страданиях. Но основой этого терпения является милосердие Божье.

О. Против клятв (5.12)

Христианское слово должно быть настолько твердым, чтобы не было никакой необходимости в клятвах.

П. Сила молитвы (5.13-18)

Если христианин болен, то пусть призовет пресвитеров Церкви помолиться над ним, и сила такой молитвы показывается на примере Илии, молившимся о дожде.

Р. Помощь вступившему (5.19-20)

Те, кто поможет другим обратиться от их ложного пути, сам спасется и будет вознагражден.

Примечания

¹ В своем комментарии к Евангелию от Иоанна Ориген прибегает к следующей формулировке относительно Послания Иакова:

ως εν τη φερομενη Ιακωβου επιστολη ο εγνωμεν /hos en te feromene iacobou epistole anegnomen/.

² Ср.: Ad Rom. iv. i Horn, in Lev. ii. 4. Ср. также: Horn, in Josh. vii. i. См.: D. J. Moo, James (1985), p. 18. Автор отмечает, что Ориген цитирует Послание только после того, как он познакомился с Палестинской церковью.

³ См. современный комментарий к Мураториевому канону: В. М. Metzger, The Canon of the New Testament (1987), pp. 191 -201.

⁴ Дж. Б. Мейор (J. B. Mayor, Epistle of James, 1913, p. xlix) ссылается на Eccl. Theol. ii. 25, iii. 2; Comm. in Psalm, p. 648 (как писание) и p. 247 (как святой апостол) (в издании 1954 года: p. Ixvii).

⁵ Eusebius, HE, ii. 23.

⁶ Ср.: W. O. E. Oesterley, The General Epistle of James (EOT, 1910), p. 387.

⁷ Ср.: R. V. G. Tasker, The General Epistle of James (1956), p. 19.

⁸ В работе Иеронима: De Vir. Pl. ii: "Jacobus qui appellatur frater Domini ... unam tantum scripsit epistolam ... quae et ipsa ab alio quodam sub nomine ejus edita asseritur". Ср.: Westcott, On the Canon of the New Testament, 1875, p. 148.

⁹ Послание входит в состав Пешитты (Peshitta), однако отсутствует в изложении доктрины Агдай (Addai) (ср.: Souter, The Text and Canon of the New Testament, 1913, pp. 225 f.) равно

как и в Сирийском каноническом списке ок. 400 г. (*ibid.*, p. 226).

¹⁰ *Op. cit.*, pp. li-lxiii. Ср. также более полное позднейшее исследование: G. Kittel, ZNTW 43 (1950-51), pp. 55-112.

¹¹ Истерли (Oesterley, *op. cit.*, p. 386) допускает возможность зависимости, однако считает сходства недостаточными для ее доказательства. Вместе с тем многие ученые, такие как Роупс (J. H. Ropes, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of St. James*, ICC, 1916, pp. 43 ff.), отвергают в целом подобную линию рассуждений. См. также: E. C. Blackman, *The Epistle of James* (1957), p. 31, и K. Aland, ThLZ 69 (1944), col. 102.

¹² Наиболее значительные параллели см. в работах: F. Mussner, *Der Jakobusbrief* (1975), pp. 35-38; J. Cantinat, *Jacques et Jude* (1973), pp. 29 f.

¹³ Ср.: J. MofYatt, ILNT, p. 467; K. Aland, *loc. cit.*; Зейтц (O. J. F. Seitz, JBL 62 (1944), pp. 131-140; 66 (1947), pp. 211-219) объясняет взаимосвязь между Посланием Иакова, 1 и 2 Посланием Климента и Пастырем Ермы использованием общего для них апокрифического труда (возможно этот же самый источник лежал в основе 1 Кор. 2.9).

¹⁴ Моффат ссылается на Пфлейдерера. Позднее Янг (F. W. Young, JBL 67 (1948), pp. 339-345) предположил, что похожая трактовка истории с Раав в Послании Иакова и в 1 Клим. предполагает, что Иаков ее позаимствовал. Однако если представляется возможным установить литературную зависимость, то могло произойти как раз наоборот. Достаточно только привести мнение Рендолла (G. H. Rendall, *The Epistle of James and Judaistic Christianity*, 1927, p. 102) о том, что Климент "прирожденный плагиатор с небольшими творческими задатками". Ср. также: R. J. Knowling, *The Epistle of St. James* (1904), pp. xlix-li.

¹⁵ *Op. cit.*, p. li.

¹⁶ *Op. cit.*, p. liii. В том же духе Спаркс (H. F. D. Sparks, *The Formation of the New Testament*, 1952, p. 129) пишет: "Тот факт, что Послание представляет собой еврейско-христианский документ, когда бы он ни был написан, может сам по себе дискредитировать его в глазах христиан из язычников; в то время как его практическая позиция неизбежно повлекла бы за собой невнимание к нему со стороны тех, для кого главный интерес представляет богословие. Соответственно небрежение к нему со стороны ранней Церкви могло послужить непреодолимым препятствием для признания его автором брата Господа".

¹⁷ *Op. cit.*, p. 19. Карр (A. Carr, *The General Epistle of St. James*, COT, 1896, p. ix) считает, что отсутствие цитат вызвано тем, что в Послании нет спорных вопросов, и тем, что Послание адресовалось какой-то группе (еврейско-христианской), причем адресат позже был утрачен.

¹⁸ Нельзя считать автором Послания Иакова Алфея, поскольку его имя всегда употреблялось только вместе с родовым именем (Алфей). Мейнерц (M. Meinertz, *Emleitung* (1950), p. 249) пытался отождествить Иакова Алфея с братом Господа, что вызвало критику: F. Mussner, *Der Jakobusbrief*, p. 2.

¹⁹ См. пункт Г данного раздела.

²⁰ К. Бальтцер и Г. Кестер (K. Baltzer and H. Kuster, ZNTW 46 (1955), pp. 141 f.) предполагают на основе ссылки на Егесшша, что Иаков упоминается у пророка Авдия, и что предложение со словом "раб" в Иак. 1.1 связано с Авд. 1 (по Септуагинте).

²¹ Мейор (Mayor, *op. cit.*, pp. lxix ff.) обнаруживает параллели с Книгами Бытие, Исход, Левит, Числа, Второзаконье, Иисуса Навина, 3 Царств, Иова, Псалтырю, Притчей Соломоновых, Екклесиаста, пророка Исаяи, пророка Иеремии, пророка Иезекииля, пророка Даниила и семью Книгами малых пророков. Вдобавок существуют параллели с Книгами Мудрости. Некоторые ученые придерживаются мнения о литературной зависимости Послания Иакова от последних Книг (особенно Мудрости и Екклесиаста). Ср.: A. Plummer, *St. James* (Exp. Bib., 1891), p. 74; R. J. Knowling, *op. cit.*, pp. xv-xvi. Однако необходимо отметить, что духовный уровень Послания несравненно выше, чем литературы Мудрости. Ср.: G. Salmon, ШТ, p. 465; J. H. Ropes, *op. cit.*, pp. 18-19, которые

выступают против мнения о том, что Иаков был знатоком этих Книг. Позднее Ж. Кантина (J. Cantinat, Jacques et Jude (1973), pp. 17-24) обратил внимание на эти параллели, а также и на параллели с другой иудейской литературой.

²² Подробности относительно данных характеристик см.: Oesterley, *op. cit.*, pp. 393-397.

²³ Таскер (Tasker, *op. cit.*, p. 26) предостерегает против чрезмерного подчеркивания этих сходств, потому что сходства между речью Иакова и другими Книгами Нового Завета могут быть обнаружены даже там, где иное авторство Книг не подвергается сомнению. Однако если, исходя из других оснований, общее авторство предполагается, то данные сходства естественно приобретают больший вес. С другой стороны не все ученые признают аргументы, основанные на параллелях (например, см.: McNeile-Williams, INT, p. 209).

²⁴ Робинсон приходит к выводу о том, что пока ничего определенного нельзя вывести из этих параллелей, они не могут опровергнуть автора - представителя основного направления апостольского христианства: Robinson, *Redating the New Testament*, p. 131. Ср.: S. J. Kistemaker, *Exposition of the Epistle of James and the Epistles of John* (1986), pp. 9-10.

²⁵ Шеперд (M. H. Shepherd, JBL 75 (1956), pp. 40-51) не согласен с данным суждением. Он находит восемь основных поучений в Послании Иакова, которые обнаруживают сходство с Евангелием от Матфея, хотя и не цитируют Евангелие. Исследователь заключает, что автор Послания (писатель Р века) знал Евангелие от Матфея благодаря чтению его в церкви. Но теория Шеперда не получила широкого признания. Лоз (S. Laws, *The Epistle of James* (1980), pp. 14-15) полагает, что как Иаков, так и Матфей пользовались одним и тем же преданием. Дэвиде (P. H. Davids, *James* (1982), p. 16) считает, что Иаков был хорошо знаком с учением Иисуса до существования письменного Евангелия.

²⁶ Ср.: Feine-Behm, *op. cit.*, p. 239; G. Kittel, ZNTW 41 (1942), pp. 91 ff. Основываясь на отсутствии тех мотивов, которые послужили написанию синоптических Евангелий, Роупс (Ropes, *op. cit.*, p. 39) утверждает, что религиозные идеи Послания Иакова ближе собирателям изречений Иисуса, чем самим авторам Евангелий. Е. Лос (E. Lohse, ZNTW 47 (1956), pp. 1-22) не согласен с Киттелем и считает, что способ указаний на изречения Иисуса похож на тот, который мы находим в Дидахе, из чего следует, что он не может служить свидетельством в пользу ранней датировки Послания (подобно: K. Aland, *op. cit.*, cols. 103-104). Однако это конечно же не исключает ранней датировки.

²⁷ К. Аланд (K. Aland, *op. cit.*, cols. 99-100) утверждает, что Послание Иакова обязано отрывку Лк. 4.25-26, где также приводится пример о трех с половиной засушливых годах во времена Илии, но использует этот аргумент для обоснования поздней датировки Послания. Однако кто может утверждать, что Иаков сам не слышал этих слов, сказанных нашим Господом? Тем более, что они были произнесены в Назарете, родине Иакова. Б. Х. Стритер (B. H. Streeter, *The Primitive Church*, 1929, p. 193) предположил, что ссылки на отдельные моменты Нагорной проповеди в Послании Иакова обнаруживают большее сходство с Евангелием от Луки, чем с Евангелием от Матфея, и вполне возможно, что автор Послания пользовался той же редакцией источника "Q", что и Лука. Параллели с этическим учением Иисуса см. в работе: F. Mussner, *Jakobusbrief*, pp. 48-50.

²⁸ Мнение Коуна (O. Cone, "James (Epistle)", *Enc. Bib.*, 1914, col. 2322) о том, что евангельское предание произвело всего лишь смутное впечатление на автора Послания, не соответствует фактам. Мак-Нейл и Вильяме (McNeile-Williams, INT, p. 208) преуменьшают близость даже с Нагорной проповедью и предполагают зависимость Послания от одного из вариантов устной традиции.

²⁹ Нолинг высказал удачное замечание по поводу этого факта. Он пишет о Нагорной проповеди: "В Нагорной проповеди и Послании значение ветхого закона углубляется и одухотворяется, а принцип любви выделяется как исполнение закона; в обеих Книгах праведность предстает как исполнение Божественной воли в противовес возгласам "Господи! Господи!";... в каждой из них Бог есть Отец, Который свободно дает всякий

добрый и совершенный дар, Бог, Который отвечает на молитвы, Который избавляет нас от зла, Который ждет милосердия от людей, как Отец милосерден; в каждой Книге Иисус есть Господь и Судья ..." (Knowling, *op. cit.*, pp. xxi-xxii).

³⁰ См.: Mayor, *op. cit.*, pp. xlv-xlvi.

³¹ См.: T. Henshaw, *New Testament Literature in the Light of Modern Scholarship*, 1952, p. 359. Исследователь отрицает, что автор Послания пишет авторитарно, так как он не обнаруживает ничего в других Посланиях, что свидетельствовало бы за или против авторитета автора.

³² Относительно данных предания см.: Tasker, *op. cit.*, pp. 27-28.

³³ Ср. рассмотрение позиции Иакова в работе: G. H. Kendall, *op. cit.*, pp. 110 ff. Г. Киттель (G. Kittel, *ZNTW* 30 (1931), pp. 145-157) полагает, что Иаков не был фанатичным евреем и что он имел расхождения со сторонниками ритуалистического еврейского христианства. Иаков, как показывает Иерусалимский собор, занимал умеренную позицию и следовательно не мог быть ревностным противником Павла (ср.: *ZNTW* 43 (1950-51), pp. 109-112). Однако К. Аланд (K. Aland, *op. cit.*, cols. 101-102) не согласен с этим мнением на основании Деян. 21 и раннехристианского предания.

³⁴ Рендолл (Kendall, *op. cit.*, p. 32) отмечает: "Необходимо отметить, что знаменем времени служили данные экономические условия, когда крупные землевладельцы притесняли обедневшее крестьянство, причем эти условия исчезли вместе с Иудейской войной, что определенно указывает на раннюю датировку". Дэвиде (P. H. Davids, James, p. 18) усматривает контекст отрывка в спародических гонениях со стороны богатых евреев. Более подробное рассмотрение экономических условий до осады Иерусалима см. в работе: J. Jeremias, *Jerusalem in the Time of Jesus* (1969), pp. 30-57.

³⁵ Роупс (Ropes, *op. cit.*, p. 41), который отвергает традиционный взгляд, тем не менее признает, что условия жизни, отраженные в Послании не предполагают большого промежутка времени от образования церквей.

³⁶ На эту тему см. работу Нолинга: Knowling, *op. cit.*, pp. xii-xiii. Относительно палестинского фона ср.: D. Y. Hadidian, *ET* 63 (1951-2), pp. 227 f.

³⁷ *A Fresh Approach to the New Testament and Early Christian Literature* (1937), pp. 229-230.

³⁸ Ср.: J. H. Moulton and W. F. Howard, *A Grammar of New Testament Greek*, P (1929), p. 29.

³⁹ *Op. cit.*, pp. 393-397. Ср. также: A. Wikenhauser, *New Testament Introduction*, p. 483.

⁴⁰ *Op. cit.*, pp. 24 f. Ср.: A. Wifstrand, *StTh P* (1948), pp. 170-182. Исследователь определяет язык Послания как язык эллинизированных синагог.

⁴¹ *Op. cit.*, p. 34. В главе "Form, Style and Composition" Рендолл придерживается мнения о том, что эти указания полностью соответствуют тому, что мы знаем о Иакове.

⁴² Это особенно сильно подчеркивают Мак-Нейл и Вильяме (McNeile-Williams, *INT*, p. 205): "Всякий, знающий древние условия, понимает, что Св. Иаков не мог написать Послание в его греческой форме, и все же оно постепенно приобрело "апостольский" авторитет". Это предполагает, что те люди, благодаря которым это Послание приобрело апостольский статус, должны были совершенно не соответствовать тем условиям, несмотря на тот факт, что большинство из них были грекоязычными.

⁴³ Так, см.: Oesterley, *op. cit.*, p. 400.

⁴⁴ Моффат (Moffatt, *ILNT*, p. 474) ссылается на работу Хедли (J. Hadley, *Essays Philological and Critical* (1873), pp. 403 f) как на лучшее известное ему исследование в данной области. Ср. также: Zahn, *INT I* (1909), pp. 34-72; J. H. Moulton, *A Grammar of New Testament Greek*, I (1908), pp. 6 ff.; S. Liebermann, *Hellenism in Jewish Palestine* (1950), pp. 100 ff. Ср. также: J. N. Sevenster, *Do You Know Greek? How much Greek Could the First Jewish Christians have Known?* (1968), pp. 3-21. Относительно стиля греческого языка Послания см. работу: A. F. J. Klijn, *GNT*, 1967, p. 150, автор которой считает, что это письмо было послано адресату вне пределов Палестины, исходя из стиля. Но см. мнение в пользу широкого употребления греческого языка на Палестине: R. H. Gundry, *JBL* 83 (1964), pp. 404-408.

Дальнейшие дискуссии относительно языковых проблем ср.: J. A. Fitzmyer, *CBQ* 32

(1970), pp. 501-531; J. Barr, BJRL 53 (1970-71), pp. 9-29; M. Hengel, *Judaism and Hellenism* (1974), I, pp. 58-65. Аргайл (A. W. Argyle, NTS 20 (1973-74), pp. 87-89) приходит к выводу о том, что лингвистический аргумент не может более служить в качестве довода против апостольского авторства (это относится как к Посланию Иакова, так и к Первому Посланию Петра). Подход к Посланию с общих лингвистических позиций ср.: С.-В. Amphoux, "Versa une description linguistique de l'epitre de Jacques", NTS 25 (1978), pp. 58-92. Автор представляет детальный анализ языка Послания на основе изучения синтаксиса, частиц и классификации субъектов.

⁴⁵ J. V. Mayor, *op. cit.*, p. ccxxxvi. Сравнение Послания, приведенное в работе Каду (A. T. Cadoux, *The Thought of Saint James*, 1944, p. 37), с мастерством Роберта Бернса в английском языке не является точной параллелью, но по крайней мере представляется допустимым.

⁴⁶ Ср.: E. Lohse, ZNTW 47 (1967), pp. 19-20. ⁴⁷ *Op. cit.*, p. 39.

⁴⁸ *Op. cit.*, p. 399. Б. Рейке (B. Reicke, *James, Peter and Jude*, p. 4) считает крайне невероятным тот факт, что Иаков мог писать по-гречески, будучи евреем. Мартин (R. A. Martin, *James* (Augs, 1982), p. 11) также не допускает подобной возможности, фугой современный автор (S. Laws, *James* (1980), p. 41), который принимает теорию псевдонимичного авторства, вместе с тем признает, что нельзя утверждать, что Иаков не мог писать по-гречески.

⁴⁹ Ср.: R. V. G. Tasker, *op. cit.*, p. 29; A. Ross, *The Epistles of James and John* (1954), p. 19.

⁵⁰ *Op. cit.*, loc. cit.

⁵¹ Г. Киттель (G. Kittel, ZNTW 43 (1950-51), p. 79) предполагает, что Иаков записал Послание с помощью эллинизированного христианина из евреев, принадлежащего к первой церкви, возможно из окружения Стефана.

⁵² Блекмен (E. C. Blackman, *op. cit.*, p. 26) считает очень хороший греческий язык Послания трудностью, однако не обсуждает ее. Роупс (J. H. Ropes, *op. cit.*) не придает этому слишком большого значения. Дибелиус и Гривен (M. Dibelius and H. Greeven, *A Commentary on the Epistle of James*, 1976, pp. 17 f.) рассматривают греческий язык в качестве решающего аргумента против авторства палестинского еврея.

⁵³ Так, Истерли (Oesterley, *op. cit.*, p. 397) доказывает, что для евреев в рассеянии чем авторитетнее автор, тем действеннее письмо. Мартин (R. A. Martin, *James* (1982), p. 11) также видит в этом трудность, связанную с отсутствием ссылок на жизнь и служение Иисуса.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ Ср.: R. Kugelman, *James and Jude* (1980), p. 10.

⁵⁶ Относительно отсутствия ссылок на смерть Христа ср.: Ropes, *op. cit.*, p. 33; на Воскресение - ср.: Oesterley, *op. cit.*, p. 398. Мак-Нейл и Вильяме (McNeile-Williams, ЮТ, pp. 203-204) усматривают особую трудность в том, что они отмечают отсутствие у автора "личного обаяния" Иисуса. Ср.: E. M. Sidebottom, *James*, pp. 14 Г., который утверждает примитивный характер подхода Иакова.

⁵⁷ Если конечно автор знал их, а он не мог не знать о них.

⁵⁸ Ср.: Blackman, *op. cit.*, pp. 25 f. Коун (O. Cone, "James (Epistle)", *Enc. Bib.*, 1914, col. 2322) считал невероятным тот факт, что писатель Послания к евреям-христианам мог полностью игнорировать Моисеев закон и ритуал, однако этот аргумент не представляется самоочевидным, если учесть, что цель Иакова была чисто этической. Дибелиус и Гривен (Dibelius-Greeven, *James* (1976), p. 17) усматривают в отношении к закону решающий аргумент в пользу рассмотрения других данных сквозь призму законнического благочестия Иакова. Однако Джонсон (L. T. Johnson, JBL 101 (1982), pp. 391-401) думает, что данные предполагают наличие царского закона и закона свободы в Декалоге Моисеевом и Лев. 19. Ср.: *idem*, *The Writings of the New Testament* (1986), pp. 459 ff.

⁵⁹ К. Аланд (K. Aland, *op. cit.*, p. 100) считает отсутствие ритуализма среди христиан из евреев до сер. I в. невыносимым. Однако нет нужды напоминать, что отсутствие

упоминаний о ритуалах в Послании показывает, что Иаков обходился полностью без них.
⁶⁰ Ср.: Feine-Behm, *op. cit.*, p. 244. Интересно отметить, что ранние критики аутентичности Послания часто ошибочно обосновывали свою позднюю датировку тем, что христианство предстает в Послании как *nova lex* (лат. "новый закон" - прим. перев.), (ср. критику: Knowling, *op. cit.*, p. Ixii). Когда позднее стали рассматриваться аргументы, основанные на несколько ином подходе к проблеме закона, отличном от того, который желали бы видеть критики, Робинсон (Robinson, *Redating*, p. 132) пришел к выводу о том, что нет никаких данных против авторства Иакова, но есть данные против рассмотрения Послания в контексте полемики с иудействующими. Робинсон (Robinson, *ibid.*, pp. 120 f.) также выявляет явное отсутствие в Послании многочисленных тем, что указывает на первобытный характер Послания и полностью соответствует авторству Иакова.

⁶¹ Ср.: J. Moffatt, *ILNT*, p. 466; W. Sanday and A. C. Headlam, *The Epistle to the Romans* (1895), p. Ixxviii. Дж. Б. Мейор (J. B. Mayor, *op. cit.*, p. Ixxxix) также обнаруживает параллели со следующими Посланиями: 1 Фес., 2 Кор., Фил., Кол., Ефес. и Пастырскими Посланиями.

⁶² Подробности некоторых характерных подходов см. в прим. 114 к данной главе.

⁶³ Л. Т. Джонсон (L. T. Johnson, *op. cit.*, p. 454) настаивает на том, что апостол Павел и Иаков касаются разных тем.

⁶⁴ Другие подробности см. в работе: J. Cantinat, Jacques et Jude (1973), p. 26.

⁶⁵ Ср.: Moflatt, *ILNT*, p. 338; McNeile-Williams, *INT*, p. 211.

⁶⁶ *Op. cit.*, pp. xcvi f. Р. Дж. Нолинг (R. J. Knowling, *op. cit.*, p. xlvi) и Ф. Шпитта (F. Spitta, *Der Jakobbrief*, in *Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums*, II, 1896, pp. 183-202) даже предполагают, что Иаков использовал 1 Пет. в качестве модели.

⁶⁷ *Op. cit.*, p. 22. Нет неожиданности в том, что многие ученые признают неопределенность во взаимоотношении этих Посланий.

⁶⁸ Мейор (Mayor, *op. cit.*, p. xciii) выдвигает мнение о том, что глава Евр. 11 написана с учетом Послания Иакова, и если это предположение верно, то оно могло бы подтвердить раннюю датировку последнего.

⁶⁹ См. пункт А раздела I данной главы.

⁷⁰ Как, по-видимому, считает Хеншо: T. Henshaw, *op. cit.*, pp. 352 ff.

⁷¹ Так, Мак-Нейл и Вильяме (McNeile-Williams, *ЮТ*, p. 205) пишут: "Если он был "переводчиком" Св. Иакова, то легко понять, как имя последнего использовано писателем".

⁷² См. приложение I к данной книге. Ср. также статью автора данной книги относительно противоборствующих гипотез псевдонимичности в *VEI* (ed. R. P. Martin, 1962).

⁷³ *Сф. cit.* p. 51.

⁷⁴ Рендолл (G. H. Kendall, *op. cit.*, p. 106) выступает против теории псевдонимичности на том основании, что никто не издал бы Послания под именем Иакова, если Иаков не был известен как автор Посланий. Нолинг (Knowling, *op. cit.*, p. xxiv) цитирует спорное Послание, которое начинается со слов: "Иаков, епископ Иерусалимский". Марта (J. Marty, *L'Épître de Jacques*, 1935, p. 249), который придерживается псевдонимичной теории, объясняет отсутствие сведений о личности автора характером содержания Послания (параллели которому он усматривает в Послании Варнавы). Дибелиус и Гривен (Dibelius-Greeven, *op. cit.*, pp. 19-20) предполагают псевдонимичность совершенно невинного типа. Свидетельством в пользу невинного характера псевдонимичности служит тот факт, что псевдоним употребляется только в Иак. 1.1, причем так, что этот стих не предоставляет нам никаких сведений относительно личности автора. Однако совершенно непонятно, как вообще в соответствии с этой теорией мог быть допущен псевдоним.

⁷⁵ Каду (A. T. Cadoux, *op. cit.*, p. 38) верно указывает на то, что имя Иакова не вызывало повышенного интереса среди язычников, что воздвигает серьезное препятствие для теории псевдонимичности. Лучшее объяснение, которое мог предложить Г. фон Соден (H. von Soden, *JPTh* 10 (1884), p. 192), состоит в том, что автор Послания знал и благоговел

перед Иаковом, или возможно ортодоксальные христиане хотели лишить евеонитов возможности опираться на его авторитет. Кюммель (Kunune1, INT, p. 413), который благоволил теории псевдонимичности, признает трудность воссоздания тех обстоятельств, в которых она возникла.

⁷⁶ Например, см.: A. C. McGiffert, A History of Christianity in the Apostolic Age (1897), p. 585. Л. Э. Эллиот-Биннс (L. E. Elliot-Binns, Galilean Christianity, 1956, pp. 47 ff.) поддерживает подобную теорию, хотя и настаивает на более ранней датировке Послания. Он полагает, что приписка была допущена в среде христиан из евреев или евеонитов с тем, чтобы превознести Иакова за счет Петра.

⁷⁷ К. Аланд в своей статье об анонимности и псевдонимности (K Aland, The Authorship and Integrity of the New Testament (SPCK Theological Collections 4, 1965), pp. 1-13) пытается представить этот процесс как благое дело.

⁷⁸ Цит. по: Moffatt, ILNT, p. 472.

⁷⁹ Позднейшее рассмотрение данной проблемы представлено в работе: D. W. Riddle and H. H. Hudson, New Testament Life and Literature (1946), pp. 198 ff.

⁸⁰ Op. cit., pp. I ff.

⁸¹ "L'Épître de Jacques, est-elle l'œuvre d'un Chrétien?", in RHR (1895), pp. 249-283. Позднее М. Э. Буамар (M. E. Boismard, RB 64 (1957), p. 176 h.) высказывался в пользу еврейского происхождения. Он утверждал, что слово Κύριος /Kyrios/ ("Господь") в этом Послании относится к Богу, а не ко Христу.

⁸² Ср.: Ropes, op. cit., p. 32; Tasker, op. cit., p. 34; P. H. Davids, James (1982), p. 63.

⁸³ Op. cit., pp. clxxv ff.

⁸⁴ Das Ratsel des Jakobusbriefes (1930). Ср. также сопоставление Послания Иакова с Заветом двенадцати Патриархов, проведенное в работе: W. K. Lowther Clarke, Concise Bible Commentary (1952), pp. 914-915. См.: H. Thyen, Der Stil der judisch-Hellenistischen Homilie, 1955, pp. 14-16. Автор склоняется в пользу точки зрения Мейера и предполагает, что Послание представляет собой обобщенную каким-то евреем проповедь Иакова к своему сыну, произнесенную в синагоге. Против мнения Мейера см.: F. Mussner, Jakobusbrief (1975), pp. 25-26.

⁸⁵ Op. cit., p. 36.

⁸⁶ Блекмен (Blackman, op. cit., p. 29), который не считает теорию Мейера убедительной, тем не менее усматривает ее заслугу в том, что она указывает на единство Послания Иакова. Трудно признать это заслугой, если единство достигается искусственным путем.

⁸⁷ Марти (Marty, op. cit., p. 225 п.) ссылается на параллель из Завета Адама, где упоминаются Давид и Иуда Маккавей.

⁸⁸ Ср. одну из разновидностей подобных теорий в работе Рендолла: G. H. Rendall, op. cit., p. 33. Хотя необходимо отметить, что он не отвечает окончательно на вопрос: записал ли Послание сам Иаков или репортер? К сходному мнению склоняется Бидер: W. Bieder, ThZ 5 (1949), p. 94 h. 2. Более всеобъемлющую редакторскую теорию развивает Истерли: Oesterley, op. cit., p. 405. Ср. также: С. М. Edsman, ZNTW 38 (1939), pp. 11-44, который предполагает, что автор собрал и соединил совершенно несопоставимый материал, большинство - эллинистического происхождения (он приводит параллели из эллинистической литературы: а также Оригена и Климента Александрийского). Однако еврейская основа Послания представляется более обоснованной (ср.: L. E. Elliot-Binns, NTS 3 (1957), pp. 148-161, на основе И. Нав. 1.18).

Более современная форма этой гипотезы была предложена в работе Дэвидса (P. H. Davids, James (1982), pp. 12-13), который усматривает две стадии в формировании Послания. Первая стадия состояла в собирании материалов еврейско-христианских проповедей, некоторых на арамейском языке, некоторых - на греческом, а на второй стадии все эти разрозненные материалы были объединены в одно сочинение. Однако эта теория подверглась критике со стороны Му (D. J. Moo, James (1985), pp. 29-30) на том основании, что лингвистические данные не обязательно предполагают подобный процесс. Он думает,

что автор, хорошо знающий как арамейский, так и греческий, мог создать это Послание.

⁸⁹ Так, см.: Oesterley, *op. cit.* Его предположение состоит в том, что подлинный текст Иакова был расширен в процессе его комментирования.

⁹⁰ Традиционного мнения относительно авторства Послания придерживаются следующие исследователи: Миттон (C. L. Mitton, *The Epistle of James*, 1966), Клиджн (A. F. J. Klijn, *INT*, pp. 149-151), Кистмейкер (S. J. Kistemaker, *Exposition of the Epistle of James and the Epistles of John*, 1986) и Му (D. J. Moo, *James*, TNT, 1985). Сторонниками противоположной точки зрения являются: Кантина (J. Cantinat, *Les Epitres de Saint Jacques et de Saint Jude*, 1973), Лоз (S. Laws, *The Epistle of James*, 1980) и Мартин (R. A. Martin, *James*, 1982). Дэвиде (P. H. Davids, *James*, 1982) признает традиционный взгляд в качестве первой стадии и предполагает позднейшую редакцию, либо под руководством Иакова, либо - кого-нибудь другого. Кугельман (R. Kugelman, *James and Jude*, 1980) высказывается несколько уклончиво.

⁹¹ Роупс (J. H. Ropes, *op. cit.*, p. 40) толкует это слово как ссылку на рассеяние христиан в целом. Так же: Mofatt, *ILNT*, p. 464; J. Marty, *op. cit.*, *ad loc.* Шнейдер (J. Schneider, *Die Kirchenbriefe*, NTD, 1961, pp. 3-4) считает адресатом Послания христиан из евреев вне Палестины, которые находились под властью Иакова. Кистмейкер (S. Kistemaker, *Epistle of James*, p. 7) выдвигает предположение, что Послание адресовалось тем христианам из евреев, которые были рассеяны в результате гонений, последовавших за смертью Стефана.

⁹² Ср.: E. F. Scott, *The Literature of the New Testament* (1932), p. 211. Знаменательно, что в книге Пастырь Ерм говорится о двенадцати племенах, которые населяют весь мир и которые отождествляются с Божьим Израилем.

⁹³ Г. фон Соден (H. von Soden, *JPTH* 10 (1884), p. 179) утверждает, что это слово было широко распространено в древнегреческом мире для обозначения собраний. Однако еврейский смысл слова представляется более естественным.

⁹⁴ Мейор (Mayor, *op. cit.*, p. cxvi) полагает, что гнет со стороны богатых более понятен в еврейской общине, чем в языческой.

⁹⁵ Г. фон Соден (H. von Soden, *loc. cit.*) пытается доказать, что ни одна из ссылок, которая как будто указывает на евреев, не может считаться решающей, поскольку похожие данные могут привести к выводу о том, что Послания Павла к Галатам, к Коринфянам и к Римлянам также адресовались евреям.

⁹⁶ Согласно Иосифу Флавию (*Antiquities*, XX, 9.1). Егесипп называет менее правдоподобную датировку мученичества Иакова - 68 г. (ср.: Eusebius, *HE*, п. 23,18).

⁹⁷ Ср.: G. Kittel, *ZNTW* 41 (1942), который следует мнению Цана и Шлаттера; Н. С. Thissen, *INT*, p. 278 (45-48); A. Ross, *op. cit.*, p. 20. Ранее ср.: J. V. Mayor, *op. cit.*, pp. cxh ff.; J. V. Bartlet, *The Apostolic Age* (1970), pp. 203 ff.

⁹⁸ Большинство из них признают авторство брата Господа.

⁹⁹ Так, см.: J. V. Mayor, *op. cit.*, p. cxhii.

¹⁰⁰ См. прим. 34 к данной главе.

¹⁰¹ Ср.: Tasker, *op. cit.*, p. 31.

¹⁰² Робинсон (Robinson, *Redating*, p. 120) придает значение отсутствию полемики или апологетики, направленной против иудаизма, что указывает на раннюю датировку.

¹⁰³ *Op. cit.*, pp. cxiv f. Этот пункт поддерживает Дэвиде: P. H. Davids, *James*, p. 21 (см. прим. 113 к данной главе).

¹⁰⁴ Ср.: E. F. Scott, *op. cit.*, p. 211.

¹⁰⁵ Мейор (Mayor, *op. cit.*, p. cxviii) показывает пример того, что ошибки существовали во всех ранних церквах.

¹⁰⁶ Ср.: McNeile-Williams, *ШТ*, p. 211.

¹⁰⁷ Барнет (A. E. Vamett, art. "James", *ГОВР*, г. 795) относит Послание к 125-150 гг. на том основании, что автор знает различные Книги Нового Завета, Пастыря Ерму и Климента, однако Робинсон (Robinson, *Redating*, p. 135) критикует его за обтекаемость аргументов.

Кюммель (Kummel, INT, p. 414) прибегает к сходным аргументам при датировке Послания концом I века, так как он считает, что необходимо учесть концептуальные различия между этим Посланием и Посланиями Павла.

¹⁰⁸ Так, см.: G. H. Rendall, *op. cit.*, p. 102.

¹⁰⁹ Ср.: McNeile-Williams, *op. cit.*, p. 212. Ср. также: F. W. Young, JBL 67 (1948), pp. 339-345. Ср. также словарную статью Барнета (A. E. Barnett) в ГОВ об Иакове.

¹¹⁰ Ср. рассмотрение проблемы в работе Моффата: Moffatt, ILNT, p. 467. Дибелиус (Dibelius, A Fresh Approach to the New Testament and Early Christian Literature, 1937, pp. 226 f.) относит Послание Иакова к тому же литературному жанру, что и Пастырь Ерма. Ср. также: Knowling, *op. cit.*, pp. 1 ff.

¹¹¹ Достаточно полный обзор связей Послания Иакова с трудами отцов Церкви см. в статье: G. Kittel, ZNTW 43 (1950-51), pp. 55-112.

¹¹² Б. Рейке (B. Reicke, James, Peter and Jude, pp. 5 ff.) датирует Послание 90-м годом, потому что он считает раннюю датировку невозможной из-за гонений. Однако Робинсон (Robinson, Redating, p. 135) отвергает подобный метод аргументации.

¹¹³ Знаменательно, что Робинсон (Robinson, Redating, p. 139) придерживался одно время поздней датировки, однако изменил свою точку зрения в результате более тщательного исследования данных. Ср. также и других сторонников датировки этого Послания временем до падения Иерусалима: G. Kittel, ZNTW 30 (1931), pp. 147-157; 41 (1942), pp. 71-105; 43 (1950-51), pp. 54-112; R. Heard, INT, p. 167. Дэвиде (P. H. Davids, Commentary on James (1982), p. 21) выдвигает шесть факторов, которые по его мысли свидетельствуют в пользу ранней датировки: (1) косвенные внешние свидетельства; (2) самоназвание; (3) сильное еврейское влияние; (4) использование долитературных преданий изречений Иисуса; (5) ситуация в Церкви; (6) отсутствие ссылок на принятие Благой вести язычниками. Он предполагает, что все эти данные указывают на датировку Послания периодом между 40 *m.* и Иерусалимским собором. Вместе с тем этот же автор выявляет только четыре слабых фактора, которые указывают на более позднюю датировку. И тем не менее Дэвиде упорно настаивает на более поздней окончательной редакции.

¹¹⁴ Относительно полемики о вере и делах ср. следующие работы: в пользу приоритета Иакова над Павлом - Mayor, *op. cit.*, pp. Ixxxix-xcviii; Kendall, *op. cit.*, 71-83; Carr, *op. cit.*, p. xxxvii; в пользу того, что Иаков исправлял неправильное понимание проблемы Павлом - P. Feine, Theologie des Neuen Testaments (1936), pp. 407 f.; G. Kittel, ZNTW 41 (1942), pp. 94 ff.; Dibelius, *op. cit.*, pp. 227-228; против этого мнения - Knowling, *op. cit.*, p. xlv, который усматривает в этом просто использование одних и тех же слов: Knowling, *op. cit.*, p. xlvi. Тильман (J. Tielmann, NkZ 44 (1933), pp. 256-270) считает, что можно с большой долей вероятности утверждать, что если Иаков писал бы к другим читателям, то его позиция была бы близка к той, которую занимал ап. Павел. Ср.: Robinson, Redating, pp. 126-128, который показывает связь дебатов о вере и делах с проблемой датировки.

¹¹⁵ Theologie und Geschichte des Judentums (1949), Excursus I, "Die Stellung des Jakobusbriefes", pp. 343-349. Ср. также: C. M. Edsman, ZNTW 38 (1939), pp. 1M4.

Дальнейшее исследование взаимосвязи между Павлом и Иаковым см.: W. Scmithals, Paul and James (1965). Ср.: J. Jeremias, ET 66 (1954-5), pp. 38 ff.; G. Eichholz, Glaube und Werk bei Paulus und Jakobus (1961). Мнение Шепса (H. J. Schoeps) ранее развивал Шамбергер: H. Schamberger, Die Einheitlichkeit des Jk. im anti- gnostischen Kampf (1936). Ср. также обсуждение проблемы в работе: W. G. Kummel, INT, pp. 414-416. Ср.: K.-G. Eckart, ThLZ 89 (1964), cols. 521-526, который на основе изучения языка и богословия Послания Иакова пришел к выводу о том, что Послание отражает раннехристианское предание. О богословском фоне Послания Иакова см. работы: G. Baumann, ThZ 18 (1962), pp. 104 ff.; W. Marxsen, Der "Fruhkatholizismus" im NT (1958), pp. 22 ff.; E. Lohse, ZNTW 48 (1957), pp. 1 ff.

¹¹⁶ Среди разнообразных предположений относительно цели написания Послания можно выделить лишь некоторые. Кренфилд (C. E. V. Cranfield, SJT 18 (1965), pp. 182-183)

усматривает в Послании Иакова провозглашение Евангелия для тех, кто не видел разницы между благовествованием и его практическим применением. Согласно Мусснеру (F. Mussner, *Der Jakobusbrief*, 1964), Иаков писал из Иерусалима еврейской диаспоре, а по мнению Миттона - христианам из евреев - посетителям Иерусалима, которые затем могли бы взять с собой запись учения Иакова.

¹¹⁷ Ropes, *op. cit.*, pp. 12 ff. Блекмен (Blackman, *op. cit.*, pp. 23-24) полагает, что в наше время признается в целом влияние жанра диатрибы.

¹¹⁸ Рендолл (Kendall, *op. cit.*, p. 33) утверждает, что Роупс зашел слишком далеко в своих рассуждениях. Ср. также: A. Wifstrand, *StTh P* (1948), pp. 177-178, который называет воззрения Роупса "гротескным преувеличением". Критик находит множество случаев того, что он называет "спонтанными семитизмами", которые чужды жанру диатрибы.

¹¹⁹ *Christian Beginnings* (1924), pp. 65-70.

120 *Jjg 4g* (1945), pp 10-17. Нокс трактует Послание как "собрание фрагментов Гениза (Geniza) из церкви в Пелле или даже из Иерусалима".

¹²¹ Ср.: A. Сагг, *op. cit.*, pp. xli-xlv.

¹²² Ср.: F. O. Francis, *ZNTW* 61 (1970), pp. 110-126. Автор исследует вступление и заключение Послания Иакова (и 1 Ин.) и приходит к выводу об их эпистолярном характере. Изучение структуры Послания см. в работе Форбса: P. V. R. Forbes, *EQ* 44 (1972), pp. 147-153.

¹²³ Ср.: Blackman, *op. cit.*, pp. 13-23. Каррингтон (P. Carrington, *The Primitive Christian Catechism*, 1940) и Сельвин (E. G. Selwyn, *The First Epistle of Peter*, 1947, pp. 365-466) развивали идею об образце для этических наставлений.

¹²⁴ "Une liturgie baptismale dans la prima Petri: II. Son influence sur l'epitre de Jacques", *RB* 64 (1957), pp. 161-183. Ср. также: J. Cantinat, in Robert-Feuillet, *Introduction a la Bible* (1959), II, p. 563.

¹²³ Буамар ссылается на И.Нав. 1.12 как на фрагмент подобного гимна; также и на И.Нав. 4.6-10, где находится довольно близкая параллель отрывку 1 Пет. 5.5-9.

¹²⁶ Б. Рейке (B. Reicke, *James, Peter and Jude*, 1964), p. 7) говорит об отсутствии плана. Му (D. J. Moo, *James* (1985), pp. 36-40) подчеркивает разнообразный характер материала.

¹²⁷ Френсис (F. O. Francis, *ZNTW* 61 (1970), pp. 110-126) выделяет трехчастную структуру, между тем как Дэвиде (P. H. Davids, *James*, pp. 22-28) предполагает деление Послания на шесть разделов.

Глава 21. Первое послание Петра

I. ПЕРВОЕ ПОСЛАНИЕ ПЕТРА В РАННЕЙ ЦЕРКВИ

Прежде чем говорить о значении этого Послания для наших дней, необходимо установить его место в ранней Церкви и именно на этом фоне решать проблему авторства, которая в свою очередь определит дату Послания и историческую ситуацию, для которой оно предназначалось.

Столь сильны свидетельства его употребления в ранней Церкви, что у некоторых ученых вопрос этот не вызывает сомнения¹, и они считают, что оно с самого начала было признано каноническими. Явные параллели в Послании к Коринфянам Климента Римского² несомненно говорят о том, что Климент знал и использовал это Послание. Однако большинство ученых не разделяет этого мнения³, а что касается Игнатия, Послания Варнавы и Пастыря Ермы, то вопрос этот остается открытым, тогда как определенные цитаты из этого Послания у Поликарпа не вызывают сомнения, хотя он нигде в своем Послании не ссылается на Петра и не называет его по имени. *Это* заставило многих ученых считать, что Поликарп знал это Послание только как анонимное, так как, цитируя Послания Павла, он дважды называет имя апостола. Однако надо помнить, что Поликарп обычно не называет автора цитат, которые он приводит, и поэтому надо думать, что он это делает по какой-то особой причине. Причину эту нетрудно понять, потому что Петр писал той же церкви, которой написал свое Послание Поликарп. Цитаты из Первого Послания Петра носят общеувещательный характер, тогда как цитаты из Посланий Павла относятся к типу эпиграмматических, экононых утверждений. Это можно объяснить тем, что Поликарп видимо цитирует Первое Послание Петра по памяти, а в некоторых случаях приводит слова Павла по рукописи, которую он имел. Но независимо от правильности или неправильности этой гипотезы, то, что Поликарп цитирует Первое Послание Петра, не называя его имени, еще не доказывает, что он знал это Послание без обращения⁴, так как едва ли возможно, чтобы Послание, которое уже широко почиталось и использовалось, "приобрело" бы авторитет Петра, которого у него раньше не было и позже⁵.

Еще до Иринея оно часто цитировалось как Послание Петра, как, например, у Тертуллиана и Климента Александрийского, а также у Феофила Антиохийского и Диогнета⁶. А это говорит о том, что оно было столь же авторитетно, как и большинство новозаветных Писаний. Однако остается один сомнительный факт. Так как в Мураториевом каноне отсутствуют оба Послания Петра, некоторые ученые полагают, что именно поэтому до конца II века Римская церковь не считала его каноническим. Но поскольку в этом месте текст Мураториева канона вызывает сомнение, предположение Весткотта, что здесь мы имеем пробел, возможно и правильно⁷. По крайней мере несомненно то, что плохое состояние текста не позволяет на этом основании делать определенный вывод. Едва ли можно не придавать значения тому факту, что Послание широко признавалось, как это показывают вышеприведенные данные. Хотя оно возможно и не так широко использовалось на Западе, как на Востоке, но во всяком случае оно никогда не вызывало сомнения.

Несмотря на то, что эти свидетельства достаточно сильно удостоверяют подлинность Послания, оно иногда оспаривалось на том основании, что, если бы оно было написано Петром в Риме, то латинские церкви должны были бы его часто цитировать, но такого рода аргумент неубедителен, так как оно было послано не Западным, а Восточным церквам⁸.

И в заключение можно сказать, что Первое Послание Петра оказало большое влияние не только на раннехристианские Писания, но и имело для них апостольский авторитет. И несомненно, что ранняя Церковь признавала его подлинным Посланием Петра, чего не должны забывать противники авторства Петра для этого Послания.

II. АВТОРСТВО

Странно, что, несмотря на очень большой вес патриотических свидетельств и отсутствие возражений против авторства Петра для этого Послания, оно было подвергнуто сомнению. И так как некоторые ученые либо полностью отвергают подлинность обращения в Послании, либо предлагают разные теории объяснения ряда проблем, которые, как полагают, вызывает традиционный взгляд, мы остановимся на основных аргументах и постараемся дать на них ответ с точки зрения авторства Петра⁹, а затем рассмотрим недостатки альтернативных теорий.

А. Возражения против апостольского авторства

1. Лингвистические и стилистические возражения

То, что автор в совершенстве владел греческим языком, признается всеми. Послание написано прекрасным стилем, несомненно отработанным под влиянием греческого стиля Септуагинты, которую автор хорошо знал, на что указывает не только прямые цитаты, но и многие случаи ветхозаветных языковых форм. Именно это не позволило некоторым ученым признать авторство Петра. Считается, что писатель использовал Септуагинту в буквальном смысле, а не как практикующий верующий еврей, потому что он нигде не выражает своих религиозных взглядов, как это хорошо видно у Павла¹⁰. Словарь писателя богатый и многообразный, и он хорошо знает синтаксис греческого языка". И его греческий гораздо лучше, чем Павла, который был высокообразованным человеком по сравнению с апостолом Петром. И в этом заключается основная трудность.

Можно ли себе представить, чтобы галилейский рыбак так хорошо владел греческим, родным языком которого был арамейский и образование столь низким? Многие ученые считают это невозможным¹², особенно ввиду указания в Деян. 4.13, что Петр был человеком "некнижным" (αγραμματος /agrammatos/), хотя надо отметить, что более возможным значением этого слова в данном контексте является то, что он не имел "формального образования"¹³. К тому же, в традиционных ссылках на Петра говорится, что он нуждался в переводчике, когда обращался к людям, родным языком которых был греческий. Возможно, что предание ошибается, но оно достаточно сильно, чтобы можно было усомниться в знании Петром греческого языка¹⁴.

2. Исторические возражения

Основным аргументом против авторства Петра является предполагаемая в Послании историческая ситуация. Автор пишет к преследуемым христианам (ср. 1 Пет. 1.6; 2.12, 15; 4.12, 14-16; 5.8-9), и особенно к страдающим во имя Христово. Поэтому считается, что само по себе исповедание Христа становится преступлением, а отнюдь не просто нарушением христианами общественного порядка, которое им приписывалось в ранние времена. Гонение это не могло быть вызвано просто возмущением народа, а было официально организованным актом против христианства. Однако, хотя Нероновские гонения было направлено против христиан в Риме, оно могло распространиться и на провинции, к которым обращено это Послание (например, Понт, Галатия, Каппадокия, Азия (синод. Асия) и Вифиния). Но если исключить Нероновские гонения, то Послание

надо датировать временем гонений либо при Домициане, либо при Траяне, и в любом случае оно должно было иметь апостольский авторитет, так как, согласно преданию, Петр претерпел мученическую смерть при Нероне¹⁵.

Кроме того параллели между ситуацией, описанной в переписке Плиния младшего с императором Траяном, и предполагаемой ситуацией этого Послания заставили некоторых ученых¹⁶ предполагать одно и то же гонение. Эту теорию разделяют многие ученые, которые оспаривают целостность Послания и указывают на совершенно иной подход к гонениям после 4.12, о чем мы будем говорить ниже¹⁷.

Другим аргументом против авторства Петра является отсутствие связи между Петром и какой-нибудь из Асийских церквей, для которых предназначалось это Послание. Более того эти языческие области скорее всего должны были находиться под неустанным вниманием ап. Павла, и тогда непонятно, почему именно ап. Петр обращается к ним после смерти Павла, так как в задачу его служения входило обращение обрезанных¹⁸.

Еще одним историческим аргументом является то, что такой термин, как "сопастырь", апостол не употребил бы¹⁹. Кроме того заявление автора, что он был свидетелем страданий Христа, не могло быть сделано Петром, потому что его не было со Христом во время всего периода Страстей Господних. А также такой апостол, как Петр, несомненно гораздо больше написал бы о своих контактах с Самим Иисусом²⁰ и своем знании изречений своего Учителя. Но этот аргумент нельзя считать серьезным, потому что такие воспоминания во Втором Послании Петра рассматриваются некоторыми учеными как аргумент против апостольского авторства²¹.

3. Доктринальные возражения

Противники авторства Петра ставят большой акцент на сходстве мысли между этим Посланием и письмами Павла²². Считается, что автор заимствовал свои идеи из некоторых из них, особенно из Посланий к Римлянам и к Ефессянам²³. Но даже оставив в стороне литературное сходство, богословский фон автора столь сильно напоминает богословский фон Павла, что считается, что автор был учеником Павла²⁴. Но как это могло быть? По мнению некоторых ученых²⁵ это невозможно, потому что Петр никогда не имел близких отношений с Павлом и фактически ставил себя выше него²⁶.

Наконец, что касается заимствования из Посланий Павла, то считается, что в этом Послании нет ничего оригинального. Иными словами, в нем нет ничего, что не было бы характерно для Павла²⁷. Даже отсутствие вопроса о законе считается непонятным в письме, написанном вождем еврейских христиан²⁸. То есть это отличие от павлинизма считается скорее доказательством в пользу влияния Павла, чем наоборот. Вескость такого аргумента зависит от предположения, что такой апостол, как Петр, не мог не быть оригинальным.

Другим, совершенно противоположным, аргументом против авторства Петра является зрелость мысли автора и ее сходство со Древнеримским символом веры²⁹, особенно с учением о сошествии в ад.

Если все эти возражения взять вместе, то каждый из них отличается своим собственным подходом и своей убедительностью, но то, что некоторые ученые посчитали их достаточно убедительными против авторства Петра, требует их более глубокого изучения. И надо признать, что сторонники этих аргументов обычно недостаточно учитывают

внешние данные, хотя иногда и сталкиваются с большими трудностями, когда пытаются их объяснить.

Б. Рассмотрение возражений против апостольского авторства

1. Лингвистические и стилистические возражения

Очень трудно ответить на вопрос, мог или не мог человек владеть другим языком так же хорошо, как своим собственным, когда так мало известно о личных способностях этого человека. Может быть, большее значение надо придать прежнему занятию Петра, когда он был рыболовом, чем это обычно делается, потому что при самой консервативной датировке Послания Петра-писателя от Петра-рыболова разделяет период больше чем тринадцать лет, а кто может определить, каких вершин он мог достичь за такой длинный период времени? Даже если его родным языком был арамейский, то нельзя забывать, что он жил в двуязычной области³⁰ и не только должен был знать разговорный греческий язык, но и до своего христианского служения постоянно употреблять его в разговорах с эллинистическими евреями даже в Иерусалиме или Антиохии³¹. И по мнению Моултона и Говарда³² греческий язык Петра мог быть лучше его родного арамейского³³.

Широкое использование Септуагинты палестинским евреем отнюдь не удивительно, когда он обращается к языческой области, потому что греческая версия Священного Писания была Библией языческих церквей, и едва ли Петр не знал ее, когда трудился в общинах эллинистических евреев³⁴.

Но действительно ли подтверждают слова Папия, что Марк представлял собой "истолкователя" Петра, мнение, что греческий язык Петра был настолько плох, что он нуждался в переводчике? Эти слова Папия несомненно были нужны для подтверждения аутентичности Евангелия от Марка, и едва ли можно считать, что они предполагали плохое знание Петром греческого языка³⁵.

Поэтому нет никаких оснований утверждать, что Петр не мог написать это Послание, потому что плохо владел языком и стилем. Мы можем только отметить исключительный характер Послания и считать, что это отнюдь не может быть решающим аргументом против авторства апостола. Но чтобы исключить сомнение в этом отношении многих авторов, была выдвинута гипотеза секретаря, согласно которой стилистические особенности принадлежат Силе, или он был автором Послания, написанного по поручению Петра³⁶.

Из 5.12 мы знаем, что Петр написал это письмо "через Силу". Но означало ли это соавторство, а если нет, то насколько свободно разрешал Петр Силе выражать свои мысли? Хорошо известно, что в древности секретарям иногда давалась большая свобода при записывании идей своего хозяина. В определенных случаях секретарю давался только план содержания, в соответствии с которым он затем писал письмо³⁷. Хозяин конечно же потом проверял написанное и по всей вероятности удостоверял правильность его содержания. Хотя письмо и написано на языке секретаря, основные идеи принадлежали хозяину.

В случае Первого Послания Петра Сила хорошо подходит для этой роли, потому что если считать его Силой Деяний³⁸, он хорошо знал Павла и его имя стоит рядом с именем Павла в обращении Посланий к Фессалоникийцам. Некоторые ученые считают, что он был соавтором Павла, когда писались эти Послания, и если это предположение правильно, то вполне возможно, что он был соавтором также и Петра, и Первого его Послания.

Сельвин³⁹ доказывает такую возможность на том основании, что идеи и язык Первого Послания Петра, Посланий к Фессалоникийцам и апостольскими постановлениями в Деян. 15, которое Сила должен был доставить Антиохийской церкви, тесно между собой связаны. Но сходству идей можно дать разное объяснение, а употребление одинаковых выражений разными авторами можно объяснить соавторством. Тем не менее там, где известно, что какое-то данное имя связано с разными группами писаний, сходство может иметь определенное значение. Гипотезу соавторства Силы нельзя поэтому исключать, и она является убедительной альтернативой для тех, кто считает лингвистический аргумент главным доводом против авторства Петра.

Здесь нельзя не сказать несколько слов о критике этой гипотезы секретаря. Так, Ф. Р. Беар⁴⁰ считает учение в Первом Послании Петра с отсутствием в нем акцента на работе Святого Духа достаточным доказательством против теории раннего авторства Послания⁴¹. Но оценка любой теории частично обуславливается предположениями, и те, кто сталкивается с другими большими трудностями, не станут отрицать лингвистической проблемы на таком основании, как теория секретаря⁴².

Другой проблемой является отсутствие приветствия от Силы, что странно, если он был секретарем или соавтором (ср. Рим. 16.22, где писец Третий шлет свои приветствия). А это значит, что Сила играл гораздо менее важную роль, чем предполагает гипотеза секретаря. И не только это, но и 5.12 тогда становится довольно сомнительным самоуверением, если сам Петр не добавил этих слов. А также трудно себе представить, чтобы наставления в 5.1 и далее мог написать сам секретарь. Личный авторитет Послания столь очевиден, что надо согласиться с тем, что эта часть письма была продиктована апостолом. Также важно и то, что утверждение в 5.12, где упоминается Сила, говорит о том, что он был секретарем или подателем этого письма, и поэтому метод составления 1 Пет. вызывает некоторое сомнение⁴³.

Другой аргумент против гипотезы секретаря основывается на том, что Сила был иерусалимским христианином и потому не мог так хорошо владеть греческим, как им несомненно владел автор Послания⁴⁴. Но в Иерусалиме несомненно были евреи, которые говорили на греческом языке, и нет основания исключать из их числа Силу. Потому-то ему и было поручено передать письмо Иакова грекоязычным церквям в Антиохии, Сирии и Киликии (Деян. 15.33 и далее).

В заключение надо сказать, что теория секретаря не является ни убедительной, ни неубедительной. Если Петр воспользовался помощью Силы, то, учитывая весь тон письма, едва ли автор дал бы своему секретарю слишком большую свободу при его написании. Во всяком случае последний раздел подтверждает, что это личное послание Петра, удостоверенное его собственным особым авторитетом⁴⁵.

2. Исторические возражения

Вопрос гонения, предполагаемого в Послании, является, как мы уже сказали, самым важным для проблем авторства. Но ответить на него очень трудно, так как мы очень крайней мере в эпистолярной псевдоэпиграфии. Подобных примеров нет среди известной нам псевдоэпиграфической христианской литературы. мало знаем о ранних гонениях. Если допустить, что это было общим преследованием христиан во всех провинциях при Домициане, то мы только знаем, что Флавий Климент и его жена Домицилла вместе с некоторыми другими христианами в Риме преследовались за свои христианские взгляды, но коснулось ли это гонение христиан и в других провинциях, нам неизвестно⁴⁶. И поэтому едва ли можно связывать Первое Послание Петра с этим периодом.

Но если допустить, что в этих провинциях Малой Азии началось или предполагалось официальное гонение на христиан, то не связана ли ситуация в Послании с гонениями при Траяне? Однако параллели эти не столь доказательны, как это часто считается. В то время и, может быть, несколько раньше название "христиане" приобрело определенное значение, но это еще не означает ту же ситуацию, которая предполагается в 1 Пет. 4.14 (гонение за имя Христово), потому что с самого основания Церкви считалось, что все христиане страдали "за имя Христово". Ведь эти страдания были предопределены Самим Господом⁴⁷. Однако нельзя забывать, что Плиний младший просил у Траяна разъяснения относительно всей ситуации христиан. И ни вопросы Плиния, ни ответ Траяна не предполагают, что это гонение на христиан было чем-то новым⁴⁸. Кроме того ничто также не предполагает, что проблема, вставшая перед Плинием, не была общей для всей империи, и тем не менее 1 Пет. 5.9 показывает, что испытания, которые христиане призываются терпеть, могли обрушиться на христиан повсюду. Кроме того у Плиния гонение на христиан было продолжением прежней политики, тогда как в Первом Послании Петра "огненное искушение" рассматривалось как новые страдания (4.12). Итак гонения, предполагаемое в Послании, едва ли можно отнести к периоду правления Траяна⁴⁹.

Что же касается Нероновских гонений, то у нас нет никаких данных, что оно затронуло провинциальные области, хотя Тертуллиан⁵⁰ утверждает, что указом Нерона (лат. *institutum Neronianum*) христиане объявлялись вне закона, но никаких следов этого указа не сохранилось. Однако в Риме христиане несомненно были козлами отпущения, и жестокое к ним отношение Нерона было хорошо известно во всех провинциях, в которых проживавшие там христиане должны были опасаться, что оно коснется и их. Петр мог предвидеть распространение этих гонений и хотел предупредить азиатских христиан, что их ожидает. И поскольку в Послании ничто не противоречит этой гипотезе, исключать ее не следует.

Но открытым остается другой вопрос. Можно ли говорить, что страдания в Послании предполагают официальные гонения? В первой части Послания они носят общий характер (1.6-7; 3.13-17), тогда как в последней предполагается начало более жестоких гонений (4.12 и далее). Однако более убедительной предоставляется точка зрения, что такого рода страдания предполагали не мученическую смерть, а нападки на христиан из-за того, что они считались одиозными в глазах соседей. "Ответ" /*apologia*/ (3.15), который они должны быть готовы дать, когда это понадобится, может в равной мере означать как необходимость в общехристианском свидетельстве, так и необходимость в законной защите. И действительно, "гонения" в Первом Послании Петра мало чем отличаются от испытаний, которые христиане должны были терпеть с первых дней основания Церкви⁵¹. И Петр хочет предостеречь христиан от страданий за совершение преступлений, так как все другие испытания посылаются Богом для их же блага. Страдания христианина противопоставляются страданиям убийцы, вора, злодея или "посягающего на чужое" (4.15-16), и хотя в обоих случаях требуется законное наказание⁵², для этого необходимо решение судей, как это было в случае Павла и Силы в Филиппах. "Огненное искушение" (*πρωσις* /*pyrosis*/) в 4.12 может указывать на какую-то форму гонений, связанных с поджогом, и тогда это очень напоминает Нероновские гонения, либо является метафорой любого искушения, которое имеет очищающее действие огня.

Хотя невозможно сделать твердый вывод, все же можно с уверенностью сказать, что эти ссылки на гонения не исключают авторство Петра.

Предположение, что Петр написал письмо областям, которые находились под надзором Павла, не серьезно, потому что, если бы к этому времени Павел уже умер (как это обычно

считается), то не было бы никакого вопроса о разделении территорий⁵³. Было бы совершенно естественно, чтобы старший апостол отправил послание утешение церквям из язычников, если апостол язычников уже умер. Но конечно не установлено, что это Послание предназначалось церквям Павла. Из упомянутых провинций Павел трудился, насколько нам известно, только в Галатии и Асии, даже в северных областях этих провинций он, по всей вероятности, никогда не проповедовал⁵⁴. Несомненно, что эти области были евангелизированы обращениями Павла, но никогда возможно лично его не знавшими. И это может объяснить отсутствие ссылок на него, хотя и нет никакого основания для его упоминания во всяком случае в этом Послании⁵⁵. Если правильно предание, что Петр жил в Риме⁵⁶, то нельзя ставить слишком большой акцент на расширении его деятельности как апостола евреев.

То, что Петр не назвал бы себя сопастырем и свидетелем страданий Христовых (5.1), отнюдь не столь самоочевидно, как это часто предполагается. Помимо того, что термин "пастырь" уже во времена Палия⁵⁷ использовался для обозначения апостола и поэтому не мог рассматриваться ранней Церковью как более низкое звание, сам контекст требует такого обозначения, чтобы увещания пастырей имели силу. Скорее это говорит о скромности писателя⁵⁸, и даже его сострадания к читателям⁵⁹. То, что Петр не видел всех страданий Христа, отнюдь не помешало бы ему конечно назвать себя свидетелем.

3. Доктринальные возражения

Столь широко разделялось мнение, что Послание Петра является только отражением учения Павла, что приятно отметить появление тенденции видеть собственный вклад Петра в новозаветное богословие⁶⁰. В Послании отсутствуют такие учения Павла, как об оправдании, законе, новом Адаме, о плоти, но в нем имеются методы изложения материала, характерные для Петра, такие как его частое употребление ветхозаветных цитат и нравственных законов, его церковное, историческое и христианское сознание. Учение Петра нельзя систематизировать в богословскую школу, но оно очень отличается от подхода Павла.

Особенно это касается учения о смерти Христа, которое с его акцентом на Воскресении Христа непосредственно связано с акцентом Петра в его речах в Деяниях. Как свидетель воскресшего Христа Петр никогда не мог бы забыть глубокого впечатления, которое оказало на него столь огромной важности событие, и учение о сошествии в ад⁶¹, как бы странно это ни показалось для современного ума, было более естественно связано с важностью Воскресения, чем с позднейшей вставкой или воображением псевдонимного автора.

В то же время ни один серьезный исследователь Павла и Петра не станет отрицать их общей основы, которую нельзя объяснить только общим христианским фоном. Обычно считается, что содержание Послания позволяет говорить о некотором влиянии Павла на взгляды Петра, но это может быть аргументом против авторства Петра только при двух условиях. Во-первых, необходимо показать, что новозаветные свидетельства о Петре психологически не допускают возможности на него постороннего влияния, особенно со стороны такой сильной личности, как Павел. Но имеющиеся данные показывают, что Петр был человеком не оригинальных идей, а дела. Успешное противодействие Павла компромиссу Петра в Антиохии хорошо показывает направление этого психологического влияния⁶². Во-вторых, необходимо показать, что Петр и Павел выражали разные тенденции, которые едва ли позволяют говорить об их тесной связи. Но такая историческая точка зрения берет свои корни в Тюбингенской школе критики, которая не основывается на Новом Завете. Нельзя не признать, что оба апостола внесли свой вклад в

христианскую мысль и что вклад Павла был больше, чем Петра, но отсутствие реального расхождения между их Писаниями еще не позволяет ни лишать Петра оригинальности, ни считать Первое Послание Петра попыткой примирить противоборствующие партии. Несомненным фактом является то, что оба они выражают важные аспекты раннего христианства⁶³.

В. Альтернативные теории

1. Псевдонимное письмо

Эта самая очевидная альтернатива авторства Петра, и самые ранние критики традиционного взгляда ее автоматически признали. Хотя мнение Тюбингенской школы, что письмо это было написано позже в ознаменование объединения партий Петра и Павла, что объясняло павлианские элементы в нем, выдаваемые под псевдонимом Петра, теперь полностью отвергается⁶⁴, но осталась гипотеза преднамеренной псевдонимности письма, снимающая многие спорные вопросы мотива его написания. Так, по мнению Г. фон Содена⁶⁵ Сила написал это письмо от имени Петра, который считался мучеником (если 1 Пет. 5.1 понимать в таком смысле), чтобы поддержать христиан, страдавших от гонений Домициана. Но эту теорию можно сразу же отвергнуть на том основании, что неожиданное появление письма от столь давно умершего апостола должно было сразу же вызвать подозрение⁶⁶. Кроме того было бы непонятно, почему Сила не послал его от своего имени⁶⁷. А. Юлихер⁶⁸ считает его автором неизвестного римского учителя, знание которого идей Павла помогло ему написать такого рода письмо, но он предпочел сделать это от имени Петра, чтобы придать ему авторитет апостола, который вместе с Павлом понес мученическую смерть в Риме. Но эта альтернатива не более убедительна, чем предыдущая.

Считалось, что главные трудности этой старой концепции псевдонимности можно устранить, если под псевдонимом понимать не умышленное средство обмана, а просто признанную литературную практику. Так, по мнению Ф. Р. Беара⁶⁹ читатели не видели в псевдониме ничего предосудительного. Они могли даже считать его свидетельством того, что автор придавал большее значение своему посланию, чем своему авторитету. Такое понимание псевдонимности как признанного литературного приема разделяют современные ученые, потому что оно устраняет нарушение нравственных принципов искренней псевдонимности, исключая тем самым неправильное понимание такого процесса, как "подделки". Но для признания такого рода гипотезы необходимо сделать четкое различие между древней и современной литературной практикой, что едва ли возможно.

Основным фактором в этой теории является предположение, что автор не собирался обманывать. Это мог быть человек, который по мотивам скромности пользуется признанной практикой псевдонимности, чтобы поддержать христиан, которые в его время сильно преследовались. В таком случае надо предположить, что читатели могли признать необходимым такой прием и пренебречь всеми перечисленными выше его недостатками. Но основная проблема этой теории в том, была ли псевдонимность такого типа когда-либо признанным литературным приемом. При отсутствии четкой дифференциации литературных типов ссылка на множество раннехристианских псевдоэпиграфических произведений может только ввести в заблуждение. Так, Ф. Торм⁷⁰ показал, что раннехристианские эпистолярные псевдоэпиграфические произведения встречались столь редко, что их нельзя рассматривать как признанную форму письма, и в таком случае основное положение этой теории теряет всякую убедительность.

Итак, когда Ф. Р. Беар⁷¹ заявляет, что "нет никакого сомнения в том, что Петр - это псевдоним", есть все основания не согласиться с такой его уверенностью. Во всяком случае самой неубедительной является его попытка объяснить употребление псевдонима тем, что он является своего рода драматическим воссозданием личности псевдонима, сравнимой с монологами Браунинга. Но можно ли думать, чтобы автор, который видел неминуемые и сильные гонения, мог написать письмо, уделяя столь много внимания чисто литературным приемам? В это никак нельзя поверить. Такое предположение не разрешает всей проблемы, как это думает Беар⁷², когда утверждает, что важен был вопрос не авторства, а учения, которое несомненно, должно было быть удостоверено признанным учителем. И чтобы согласиться с теорией литературной псевдонимности, отличающейся от псевдонимности, имеющей целью ввести в заблуждение, необходимо привести больше параллелей и более убедительных мотивов, чем это смог сделать Беар. Здесь возникают те же трудности, с которыми сталкиваются все гипотезы раннехристианской эпистолярной псевдонимности.

На основании глубокого изучения псевдонимных методов и мотивов, Торм⁷³ приходит к выводу, что в Первом Послании Петра нельзя найти ни одного случая, который указывал бы на псевдонимность. То, что целью автора было поддержать своих читателей, говорит о том, что личные отношения между читателями и писателем имели гораздо большее значение, чем апостольский авторитет. Почему автор, если это не был Петр, не написал это утешительное письмо от своего имени? По-видимому на этот вопрос нет удовлетворительного ответа. В Послании нет речи об ереси, для осуждения которой требовался бы апостольский авторитет. Более того, псевдо-Петр никогда не упомянул бы Силу и Марка, потому что они были тесно связаны с Петром и, согласно Деяниям, были сотрудниками Павла. И он также избежал бы всякого проявления влияния Павла⁷⁴.

Некоторые ученые пытались избежать трудности гипотезы псевдонимности предположением о существовании школы ап. Петра, что сняло бы много вопросов⁷⁵. Но отсутствие подтверждающих данных существования такой школы делает эту гипотезу несостоятельной.

2. Анонимное письмо, впоследствии приписанное Петру

Понимая неубедительный характер вышеизложенных теорий преднамеренной псевдоэпиграфии и в то же время полностью отрицая авторство Петра, А. Гарнак⁷⁶ предлагает компромисс. По его мнению первое и последние предложения (1.1 и далее и 5,12 и далее) были добавлены позже, что позволяет ему отвергнуть авторство Петра всего основного материала письма и выдвинуть предположение, что римский учитель, знавший письма Павла, имел все основания обратиться к областям, через которые Павел прошел во время своего миссионерского путешествия. Такой же гипотезы придерживается и Б. Х. Стритер⁷⁷, но только он разделяет весь материал на две группы: епископскую проповедь к новокрещенным (1.3 - 4.11) и епископское пастырское послание, адресованное соседним церквам⁷⁸. Но ни Гарнак, ни Стритер, не могли представить рукописные данные в поддержку своей гипотезы о подделке начала и конца Послания. Предположение Стритера о том, что Аристион был епископом и автором основной части Послания, отнюдь не подтверждает его теорию. А предположение Мак-Джифферта⁷⁹, что имя Петра было добавлено писцом, еще менее убедительно.

Теории анонимного существования Послания обычно предлагаются с целью устранить трудности псевдонимного авторства⁸⁰. Но то, что Послание существовало без имени автора, не представляет никакой проблемы, имея в виду Послание к Евреям⁸¹, а вот добавление имени писцом вызывает большое сомнение.

При отсутствии положительных рукописных данных любые теории интерполяции весьма неубедительны по двум причинам. 1) Трудно себе представить, чтобы в Послание, сначала существовавшее как анонимное, было добавлено апостольское имя, специальный адрес и последние приветствия, которые не вызывали бы по крайней мере подозрения у церкви в области, для которой они якобы предназначались. 2) Обращение к теориям интерполяции столь субъективно, что едва ли это может помочь разрешению проблемы. Теории, которые строятся на фактическом тексте, вызывают большее доверие, чем те, которые зависят от добавлений, сделанных писцом, чему нет никаких свидетельств.

Как многообразие, так и сомнительный характер альтернативных теорий сами по себе говорят в пользу апостольского авторства, так как сторонники каждой из них должны не только дать твердые основания для отвержения традиционного взгляда, но и сами дать альтернативное объяснение всем фактам, которое было бы более убедительным, чем отвергаемые гипотезы. Если столь серьезный критик, как Э. Ф. Скотт⁸² честно признает, что Послание было приписано Петру по неизвестным для нас причинам, то аргументы против авторства Петра становятся менее убедительными⁸³. Были предложены разные причины использования псевдонима, такие как средство связать между собой павлианскую и иерусалимскую традиции⁸⁴ либо как желание показать единомыслие ссылкой на поддержку сотрудников Павла⁸⁵, либо как намерение сохранить традиции павлианской школы⁸⁶.

Г. Заключение

Результаты обзора различных теорий не оставляют у нас никакого сомнения в том, что традиционный взгляд на авторство Петра более обоснован, чем любая из альтернативных гипотез. В Послании ясно говорится, что апостол был "свидетелем страданий Христовых и славы, которая откроется". Если в нем нет глубины мысли Павла, то в нем, несомненно, есть глубокая любовь и сострадание к тем, кому он старается помочь.

Косвенную поддержку этого взгляда можно найти в различных параллелях с учением Иисуса⁸⁷, некоторых намеках на записанные в Евангелиях события, в которых

Петр участвовал (*ср.* 1 Пет. 5.5 и Ин. 13.4-5; 1 Пет. 5.2 и далее и Ин. 21.15-17). А также немаловажны параллели с речами в Деяниях, приписываемых Петру⁸⁸.

III. ЦЕЛЬ

Учитывая, что апостол Петр пишет, как он сам говорит, избранникам Божиим, "рассеянным в Понте, Галатии, Каппадокии, Азии и Вифинии" (1 Пет. 1.1), мы можем с большой степенью достоверности установить цель Послания. Оно несомненно предназначалось для специфической группы христиан, хотя и рассеянных по широкой области. Основной мыслью письма является надежда, и Петр хочет помочь этим христианам жить с надеждой, которую они получили через Христа. Петр дает им практические советы, как они должны относиться друг к другу, и особенно просит их с радостью переносить страдания за имя Христово. Поэтому его основная цель является увещательной, но он нередко вводит богословские обоснования этических запретов. Так, он представляет работу Христа как стимул для христианского терпения в страданиях и в то же время выделяет более важные аспекты его значения⁸⁹. Таким образом, он показывает неразрывную связь между учением и практикой⁹⁰. По-видимому, именно это он имеет в виду, когда в 5.12 говорит, что его целью является утешить и свидетельствовать "что это истинная благодать Божия". Есть разные толкования точного

значения этой фразы, но очевидно самым правильным будет считать ее евангельским посланием, о котором он сам написал или поручил это сделать своему сотруднику Силе⁹¹.

Сторонники псевдонимного авторства и поздней даты Послания предлагают разные объяснения цели Послания. Так, по мнению Э. Дж. Гудспида⁹² необходимость написать это Послание, как и Первое Послание Климента, была вызвана призывом в Евр. 5.12 читателям (которых он отождествляет с Римской церковью) стать учителями. Он также считает, что целью Послания было устранить пагубное влияние книги Откровения в ее отношении к государству⁹³. Но едва ли можно поверить, чтобы тот, кто нуждался в "молоке" (первый принцип), мог так быстро достичь зрелости и духовного совершенства, чтобы написать Первое Послание Петра. Более того Послание это прежде всего не дидактическое, а практическое, и его краткий и сдержанный совет об отношении к государству никак не может быть противодействием Апокалипсису. Эту идею в целом можно полностью отбросить как чисто спекулятивную и необоснованную⁹⁴.

Те, кто оспаривает целостность Послания, естественно видят различные цели его разных частей. Подробно об этом мы будем говорить ниже, здесь же мы только остановимся на типичной гипотезе, предложенной Ф. Р. Беаром⁹⁵, согласно которой собственно письмо представляет собой 4.12 - 5.11, где автор дает необходимые наставления тем, кто уже терпит гонения и поэтому нуждается в утешении. Для усиления этих наставлений и были по мнению Беара введены остальные части. Основания считать эту гипотезу несостоятельной мы рассмотрим ниже.

IV. МЕСТО НАЗНАЧЕНИЯ

Хотя Послание имеет характер окружного послания, оно отличается от других соборных Посланий Нового Завета тем, что в нем уточняется местопребывание читателей. Но даже это вызывает определенные трудности.

1. Надо ли считать упомянутые области политическими или же географическими единицами? Политически они занимали гораздо большую территорию, чем географически, потому что этническая часть Галатии была всего лишь небольшой частью провинции Галатия. Однако скорее всего здесь имеется ввиду только северная часть, и тогда это значит, что письмо было послано в эти части на севере Таврийских гор. Это подтверждается тем, что Понт и Вифиния, которые составляли одну административную римскую провинцию Вифиния, не только упоминаются отдельно, но Понт стоит на первом месте.

2. Входила ли какая-либо из этих областей в сферу влияния Павла? Об этом мы уже говорили выше и высказали предположение, что Павел трудился только в одной из этих областей, а именно, в Азии. Правильность этого предположения будет зависеть от признания либо северной, либо южной теории места назначения Послания к Галатам. Но в Деян. 16.6-7 ясно говорится, что Святой Дух запретил Павлу проповедовать и в Азии, и в Вифинии во время его второго миссионерского путешествия, а это значит, что Лука объясняет, почему Павел лично не проповедовал в той области.

3. Чем можно объяснить порядок упомянутых областей в 1.1? Было предложено четыре объяснения. (1) Те, кто считает эти слова интерполяцией, видят в них только полное отсутствие какого-либо порядка, что они объясняют невежеством переписчика⁹⁶. (2) Сторонники псевдонимности Послания и его датировки царствованием Траяна связывают упоминание Понта на первом месте и Вифинии на последнем с правлением Плиния в этих двух областях, составлявших одну провинцию⁹⁷. (3) Предположение, что

порядок этот был продиктован соображениями ритма, едва ли имеет основание⁹⁸. (4) Большинство же ученых объясняет этот порядок маршрутом доставителя письма, который прибыл в порт Понт, посетил церкви в данном порядке и затем возвратился в Вифинию". Из этих четырех объяснений последнее несомненно является самым вероятным, несмотря на то, что по мнению Беара¹⁰⁰, такой маршрут едва ли можно было составить заранее для областей, которые подвергались сильным гонениям на христиан. Если же гонения еще не достигли столь жесткой стадии, то мнение Беара теряет силу.

Установив место назначения Послания, мы теперь обратимся к выяснению характера читателей и рассмотрим его под двумя углами зрения - социального и национального. Это была экономически процветающая область, хотя и отличалась сильным неравенством между землевладельцами и торговцами с одной стороны, и трудящимися - с другой¹⁰¹. Церкви в основном составляла последняя группа, если учесть, что наставления в общественном поведении даются не господам, а слугам (2.18-25). Однако много говорится и о гражданских обязанностях, что должно относиться главным образом к свободным людям (особенно ст. 16), и из этого следует, что эти церкви, подобно большинству в ранний период, были смешанными в том, что касается социального положения их членов¹⁰².

Относительно национального состава упомянутых церквей было выдвинуто три теории, согласно которым это были либо евреи, либо еврей-христиане, либо евреи вместе с язычниками.

1. Теория, согласно которой читатели представляли собой христиан из евреев, существовала еще во времена Оригена, но теперь она не находит широкой поддержки¹⁰³. Б. Вейсс¹⁰⁴ придает большое значение широкому использованию цитат из Септуагинты, что было бы непонятным аргументом для тех, кто не был знаком с его ветхозаветным фоном. Кроме того обращение к "пришельцам, рассеянным, избранным" в обращении Послания имеет еврейский оттенок. Но такого рода аргумент построен на предположении, что то, что относится к писателю, отнюдь не должно относиться к читателям. Едва ли можно отрицать еврейский фон писателя, но это еще не говорит нам о фоне читателей¹⁰⁵. В то же время прежде чем утверждать, что языческие читатели не были достаточно хорошо знакомы с Септуагинтой, нельзя исключать и символическое значение слова "рассеянные" для обозначения христианской Церкви, которая воспринималась как новый Израиль, что много раз находило отражение в Новом Завете. Но самым сильным аргументом против теории еврейских читателей является то, что писатель напоминает им об их прежней "суетной жизни" (1.18), упоминает их "прежние похоти", когда они жили в неведении (1.14), говорит, что они делали то, что делают язычники (4.3-4, за которым следует перечисление языческих пороков), и напоминает им, что они были "некогда не народ", а ныне призванные "из тьмы" (2.9-10). Трудно поверить, чтобы эти слова могли относиться к кому-либо другому, как не к язычникам¹⁰⁶. Кроме того насколько нам известно, в упомянутых провинциях существовали христиане не только исключительно из евреев, во всяком случае в таких провинциях, как Асия и Галатия, которые по крайней мере частично находились под влиянием Павла¹⁰⁷.

2. В свете сказанного выше читатели были скорее всего из язычников, что подтверждается тем фактом, что упомянутые области были в основном языческими. Но в этих же областях существовали сильные еврейские общины, и по-видимому, более правильной является третья теория.

3. Исходя из того, что мы знаем о первых общинах вообще, можно согласиться с тем, что по всей вероятности эти церкви были смешанными¹⁰⁸. Много евреев в рассеянии не были

тесно связаны с иудаизмом, и языческие прозелиты могли легко попасть под влияние христианских миссий. О происхождении этих церквей мы ничего не знаем. Как мы уже говорили выше, они находились главным образом не в той области, в которой проповедовал апостол Павел, но если Силу знали в этих церквях, то можно предположить, что он основал по крайней мере некоторые из них. Когда Павел проповедовал в Ефесе и его проповедь была услышана во всей Азии (Деян. 19.10), то же самое могло произойти и за пределами этой провинции. Считается, что Петр проповедовал в этой области, хотя употребление третьего лица в 1.12 исключает это предположение. Скорее всего ядро церквей в этой области составляли обращенные в день Пятидесятницы¹⁰⁹.

Что касается социального положения читателей, то согласно одной теории, это письмо скорее всего предназначалось для тех, кто считался чужестранцем¹¹⁰. По этой теории письмо было обращено к тем, кто ввиду своей христианской принадлежности чувствовал, что к ним относятся как к чужестранцам. Но это конечно в равной мере касается как христиан из евреев, так и христиан из язычников.

V. ДАТИРОВКА

Проблемы, связанные с гонениями, во время которых было послано это письмо, естественно определяют датировку Послания. Так, было предложено три гипотезы: 1) во время правления Траяна (ок. 111 г. от Р.Х.¹¹¹); в правление Домициана (90-100 г.¹¹²); в правление Нерона (ок. 62-65 гг.). Как мы уже показали выше, если первые две гипотезы весьма сомнительны, то третья скорее всего является самой вероятной. Однако с уверенностью говорить, до или после смерти Павла было написано это Послание, мы не можем, так как мнение ученых расходится относительно того, был ли Петр казнен до или после смерти Павла, но обычно считается, что он умер после Павла¹¹³. Но это не имеет большого значения для датировки Послания. Некоторые внутренние свидетельства говорят скорее в пользу времени правления Нерона. Так, по мнению Сельвина¹¹⁴ учение и церковная организация относятся к довольно раннему периоду, и Послание должно было быть написано вскоре после 60 г. Он также утверждает, что поскольку сам писатель называет своих читателей "пришельцами ... избранными", то незадолго до этого должен был произойти конфликт, приведший к рассеянию христиан. По его мнению это было вызвано мученической смертью Иакова, брата Господа, от рук евреев, что привело к открытому и окончательному разрыву между христианством и иудаизмом. Сельвин даже полагает, что смерть Павла была вызвана казнью Иакова, так как симпатизирующая евреям вторая жена Нерона Пoppея могла узнать из еврейских источников, как иерусалимские евреи расправились с христианским вождем, что было равносильно официальному еврейскому осуждению христианства.

Другим фактором для возможной датировки является учение в Послании о государстве (1 Пет. 2.13-17), которое по своему миротворческому характеру скорее указывает на период до 64 г., чем позже. Трудно себе представить, чтобы какой-либо писатель мог уговаривать покориться Нерону, начавшему столь ужасное кровавое побоище в 64 г. Однако нельзя забывать, что гражданская администрация провинций не так быстро последовала личному примеру императора, и во всяком случае со стороны христиан было бы безумием призвать к открытому мятежу, так как действия Нерона уже в достаточной мере вызвали к ним подозрение. И хотя нельзя с точностью утверждать дату Послания, самой вероятным очевидно будет период непосредственного перед или во время Нероновских гонений¹¹⁵.

VI. ЦЕЛОСТНОСТЬ

Доксология в 4.11 и несколько иной акцент на гонениях в следующем разделе заставили ученых считать, что Послание, которое мы сейчас имеем, не представляет собой единое целое. Были предприняты различные попытки объяснить этот разрыв в Послании и общий метод его составления¹⁰⁶.

А. Сочетание проповеди о крещении и общего обращения

Эта точка зрения была предложена Б. Х. Стритером¹⁰⁷, который видит между этими двумя частями интервал в 2-3 года, которым он объясняет ужесточение гонений и полагает, что значительно позже редактор соединил эти две части в одно Послание, добавив обращение в начале и приветствия в конце. Хотя гомилетическая форма Послания совершенно очевидна, это лишь подтверждает, что призванием автора было проповедовать, а не писать. Такой человек, конечно же, мог облечь свои мысли в гомилетическую форму. Однако вполне возможно, что в Послание было включено обращение или даже не одно, которое было сначала в устной форме, а потом записано. Если была необходимость в такого рода письменных наставлениях и утешении, то почему не могла быть такая же необходимость выразить их в устной форме. Но теория Стритера имеет следующие недостатки. (1) Вторая часть (4.12 - 5.7) неотделима от первой¹⁰⁸, так как ее темы перекликаются и естественно из нее вытекают. (2) Доксология в середине Послания, которую Стритер считает концом первой части, отнюдь не является особенностью только Первого Послания Петра¹⁰⁹. Так, в письмах Павла доксологии также стоят в середине (напр., Гал. 1.5; Рим. 11.36; Ефес. 3.21; 1 Тим. 1.17). Появление доксологии совершенно естественно после рассуждений о цели всего христианского служения. И отнюдь не обязательно, чтобы доксология заканчивала ход мысли писателя. (3) Эта теория заставляет составителя Послания пользоваться очень неудачным методом. Преимущества соединения двух частей и превращение их в псевдонимное письмо с приветствиями в конце, которые вызывают ряд проблем, представляются слишком сомнительными. Такой метод не имеет аналогий и должен рассматриваться как неубедительное предположение.

Б. Первоначальная литургия, выраженная в литературной форме Эта гипотеза была предложена Г. Прейскером¹²⁰, который считает, что первый раздел представляет собой литургию для церковной службы, связанной с крещением, с рядом дополнительных разделов (обряд крещения происходил между 1.21 и 1.22¹²¹). В 4.12 эта служба предназначалась для всей общины, что объясняет использование настоящего времени, когда говорится о гонениях, так как они были направлены против крещенных христиан, а не новообращенных. Но если это считать правильным объяснением происхождения содержания первой части Послания, то литургия должна была быть сильно адаптирована, чтобы соответствовать эпистолярной форме. Многие случаи употребления "ныне" в Послании отнюдь не означают акта литургии (по мнению Прейскера), а скорее предполагают понимание христианами важности настоящего в их эсхатологических взглядах¹²². Предполагаемые ссылки на крещение в Послании конечно только подразумеваются (за исключением лишь в 3.21), и метафорические иносказательные выражения (как в 1.23 и 2.2) более естественно объясняются духовным возрождением без упоминания внешнего обряда, особенно потому, что новое рождение происходит под воздействием слова¹²³ без упоминания воды.

Другой формой этой теории является гипотеза пасхи, предложенная Ф. Л. Кроссом¹²⁴, который видит связь между "страданием" (πάσχω /pascho/), столь явно выраженном в Первом Послании Петра, и pascha (праздником "пасхи")¹²⁵. Он ссылается на сходство между пасхальной церковной евхаристией и темами этого Послания: крещение, Пасха,

страдания, Воскресение, нравственные обязанности. Его основным источником является "Апостольское предание" Ипполита, но не все согласны с выводами, которые он делает из этого источника¹²⁶. Так, по мнению Э. Ф. Уоллза даже если и признать эту связь, Послание понятно и без ссылок на такие параллели. Ведь материал сохранился в форме Послания, которое достаточно понятно и без литургического объяснения¹²⁷. Скорее всего, литургия была составлена по образцу уже существовавшего Послания¹²⁸.

В. Два письма, впоследствии соединенные в одно

Предположение Моуля¹²⁹ о том, что два письма (1.1-4.1 плюс заключение и 1.1 -2.10; 4.12 - 5.14) были написаны Петром в одно и то же время и соединены в процессе передачи, имеет тот же недостаток, что и большинство теорий разделения, которые не имеют текстуальных подтверждений, хотя и признают одно авторство двух частей¹³⁰. Более того если, как считает Моуль, каждое письмо было адресовано различным областям, где были разные обстоятельства гонения, то тем более трудно себе представить, как они могли быть соединены в форму, которую мы сейчас имеем. Такое соединение, сделанное переписчиком или редактором, было бы довольно необычным и требует объяснения, но не только цели составителя, но и его метода. Вся эта теория представляется достаточно искусственной, что вызывает сомнение в том, чтобы древний составитель мог таким образом соединить два письма. В то же время и исключать такую возможность также нельзя. Однако непонятно, для чего это вообще нужно было делать.

Г. Письмо с припиской для определенной церкви

Несколько близкой вышеизложенной теории является гипотеза¹³¹, согласно которой заключительная часть представляла собой приписку для определенных общин, которые подвергались сильным гонениям и потому нуждались в специальной подготовке. Это объяснение более правдоподобно, чем предыдущее, потому что оно сохраняет целостность Послания, которое мы имеем, и соответствует внутренним свидетельствам о том, что оно было послано особой группой церквей. Но это само по себе очевидно. В 5.1 автор обращается к "пастырям вашим" и наставления, которые он им дает, применимы к пастырям любой церкви. И вообще трудно говорить, какие части 4.12-5.11 не имеют общего применения.

Д. Тип циркулярного письма в его нынешней форме

Ни одно из свидетельств, приведенных защитниками предыдущих теорий, не говорит против целостности Послания, и потому самым верным будет считать, что все оно было адресовано всем церквям в упомянутых областях, и что писатель собирался закончить его в 4.11, но дальнейшие события заставили его добавить дополнительный материал перед последним приветствием. Либо в заключительной части он сделал краткое практическое обобщение того, о чем сказал теоретически¹³². Такого рода теория имеет то преимущество, что она не требует никакого разделения и совершенно естественно предполагает, что двойная доксология просто показывает две стадии в процессе составления Послания. Согласно другой точке зрения, поддерживающей целостность Послания, в структуре его заложен своего рода хиастический образец¹³³. И самым верным принципом является тот, который может доказать целостность Послания¹³⁴.

Е. Теории интерполяции

Говоря о целостности Послания, нельзя не сказать о попытках найти интерполяции в существующем тексте. Среди ранних ученых, разделявших подобные теории, были А.

Гарнак¹³⁵, теорию которого о позднейших добавлениях в 1.1-2 и 5.12-14 мы уже рассматривали; В. Золтау¹³⁶ /W. Soltau/, который нашел целый ряд интерполяций, изменивших первоначальное письмо в Послание Петра; Д. Фельтер¹³⁷ /D. Volter/, теория которого отличается только в деталях. Но эти теории не получили широкого признания, потому что они выражают крайне критический подход. Среди более современных ученых необходимо выделить Бультмана¹³⁸, который выделяет ст. 19-21 в отрывке 3.18-22 только потому, что этот раздел нарушает его собственное толкование данного отрывка как гимна. Вообще теперь гораздо реже обращаются к такого рода методам, и поэтому они не заслуживают большого внимания.

VII. МЕСТО НАПИСАНИЯ

Автор шлет приветствия в церкви в "Вавилоне" (5.13), и можно со всем основанием говорить, что он написал именно из "Вавилона". Но что он имел в виду под Вавилоном? Имел ли он в виду Вавилон в буквальном смысле, или же это криптограмма? То, что Петр был в месопотамском Вавилоне¹³⁹, когда писал это письмо, маловероятно по следующим причинам: (1) Петр никогда больше не связывает себя с этой областью; (2) Только значительно позже Восточная церковь стала утверждать, что ее основателем был Петр; (3) сам этот район был очень мало заселен особенно в период после миграции в 41 г.¹⁴⁰ и уничтожения множества евреев в Селевкии; (4) согласно раннему преданию Петр трудился главным образом на Западе, а не на Востоке; (5) Марк почти несомненно трудился на Западе, и нам не известно, чтобы он трудился на Востоке.

Согласно другой гипотезе Послание предполагает Вавилон в Египте¹⁴¹. Однако Александрийская церковь никогда не считала Петра своим основателем, и этот Вавилон не был столь велик, чтобы Петр мог там обосноваться и это не оставило бы никакого следа в раннем предании. Согласно еще одной гипотезе Послание было написано в Антиохийской области. Буамар¹⁴² поддерживает эту точку зрения на доктринальных основаниях (идея о сошествии в ад, он полагает, была связана с этой областью) и исторических (там впервые верующие были названы христианами)¹⁴³.

Но большинство ученых полагает, что Послание было написано в Риме, считая "Вавилон" символом в том же смысле слова, что и в Книге Откровения¹⁴⁴. Согласно преданию, Петр принял мученическую смерть в Риме, и если это предание правильно¹⁴⁵, то едва ли незадолго перед тем Петр жил в Вавилоне¹⁴⁶. Но почему тогда Петр обращается к символическому выражению? Контекст не предполагает иносказательного значения, хотя метафорическое употребление слова "рассеяние" в 1.1 может говорить о таком складе ума автора. Возможно, что криптограмма была употреблена в целях безопасности¹⁴⁷. Если во время написания Послания Рим был центром жестоких гонений на христиан, то отсутствие упоминания Римской церкви было бы весьма предусмотрительным, если бы письмо попало в руки властей. Писатель очевидно считал, что читатели поймут эту символику¹⁴⁸.

Некоторые ученые полагают, что выражение "избранная в Вавилоне" означает женщину, а не церковь, и, связывая эту фразу с 1 Кор. 9.5, полагают, что здесь имеется в виду жена Петра¹⁴⁹. Но это довольно странное описание жены, и хотя можно согласиться с тем, что такого рода абстрактное выражение, как "церковь в Вавилоне", не сочетается с "мой сын Марк" в приветствии 5.13, все же оно может предполагать особую группу людей. Ничего неестественного в этой комбинации нет, и "церковь и Марк" представляется более естественным, чем "моя жена и Марк"¹⁵⁰.

VIII. ЛИТЕРАТУРНОЕ СХОДСТВО

Мало кто оспаривает ветхозаветный фон Первого Послания, несмотря на попытку Пердельвица¹⁵¹ доказать, что фон следует усматривать в мистериях. А также в Первом Послании Петра почти нет прямых цитат из Ветхого Завета, но ссылки на него во многих случаях несомненны (ср., например, агнец (1.19), весь отрывок 2.4-10, параллели с Ис. 53 в 2.21 и далее, Сарра (3.6) и Ной (3.20)).

Литургические теории ставят акцент на употреблении типологии Исхода и Пс. 33. Первая приводится Буамаром¹⁵² в поддержку своей гипотезы проповеди о крещении, а также Кроссом¹⁵³, который находит некоторые ее следы в 1 Пет. 1 и 2 в подтверждение своей теории пасхальной вечери. Но это точка зрения оспаривается на двух следующих основаниях. (1) Если превалировал мотив Исхода, то странно, что автор проводит аналогию с потопом, а не с пустыней для описания крещения;¹⁵⁴ (2) Некоторые ссылки на Исход естественны в Послании, которое представляет христианских верующих как новый Израиль, что еще не говорит о литургическом использовании Ветхого Завета.

То же самое нужно сказать и о теории Борнемана¹⁵⁵, согласно которой все Послание представляет собой проповедь, основанную на Пс. 33, хотя и здесь такой литургический теоретик, как Буамар¹⁵⁶, считает, что этот псалом входил в литургическое богослужение. Но видимо правильнее будет считать, что этот псалом¹⁵⁷, темой которого является защита Богом верного страдальца, составлял часть фона самого автора и несомненно имел отношение к его теме.

Некоторую связь можно найти между Посланием и другими новозаветными книгами, из которых самыми важными являются Послания к Римлянам, к Ефессянам, к Евреям, Послание Иакова и Деяния. Сандей и Хедлам¹⁵⁸ приводят восемь отрывков из Послания к Евреям, показывающих тесное сходство с этим Посланием, хотя значение их теряет убедительность из-за схождения, указывающего на одно и то же ветхозаветное влияние¹⁵⁹ или одни и те же обязанности, либо являющееся свидетельством полулитургического характера материала. Однако некоторая зависимость Первого Послания Петра от Послания к Римлянам обычно признается. Что же касается зависимости от Послания к Ефессянам, то Миттон¹⁶⁰ находит достаточное количество убедительных параллелей, которые позволяют считать, что автор Первого Послания Петра использовал Послание к Ефессянам. Но так как он не считает Павла автором этого Послания, он должен также отрицать и авторство Петра для Первого Послания Петра. Можно признать эти параллели правильными и считать вопрос зависимости решенным, но если есть сильные основания предполагать раннюю дату Первого Послания Петра, то это должно означать, что Послание к Ефессянам было написано Павлом¹⁶¹. С другой стороны с уверенностью утверждать здесь литературную зависимость нельзя. В этом случае доказать такую теорию невозможно потому, что сходство может быть связано с устным влиянием. Если Петр слышал устные проповеди Павла в Риме, то это может объяснить одинаковую последовательность изложения идей¹⁶². Но так как большинство ученых¹⁶³ предпочитает теории зависимости, чем теории влияния, остается только заметить, что апостол Петр имел возможность познакомиться с обоими Посланиями, как к Римлянам, так и к Ефессянам в Риме, так как они имели форму окружных Посланий и экземпляр Послания к Ефессянам мог легко оказаться в Риме¹⁶⁴.

Что же касается Послания к Евреям, то некоторое сходство фра? позволило ученым считать, что один автор использовал работу другого, но сходство это не столь сильное, чтобы утверждать здесь литературную зависимость, и также причиной этого схождения могла быть общая среда¹⁶⁵. Интересно отметить, что оба Послания имеют общую цель

поддержать читателей, и оба они ставят одинаковый доктринальный акцент на цели и будущей надежде, на связи страданий Христа с будущей славой и их сосредоточение на искупительной работе Христа¹⁶⁶.

Если говорить о литературных параллелях с Посланием Иакова¹⁶⁷, то и здесь мнение ученых расходится относительно направления их зависимости. Обычно считается, что Петр использовал Иакова, а не наоборот¹⁶⁸, и вполне возможно, что он употребил язык этого "столпа", учитывая солидарность и впечатлительность Петра.

Более убедительными являются параллели между речами Петра в Деяниях и этим Посланием. Так, в речи на Пятидесятницу можно сравнить исполнение ветхозаветного пророчества в Деян. 2.16 и далее и 1 Пет. 1.10; явление Христа в последние дни в Деян. 2.17 и 1 Пет. 1.20; предопределенную Богом смерть Иисуса в Деян. 2.23 и 1 Пет. 1.20; торжество над адом в Деян. 2.24 и далее и 1 Пет. 3.19; связь между Воскресением и вознесением Христа в Деян. 2.32 и 1 Пет. 1.21. Такое же сравнение можно провести между речами в притворе Соломоновом (3.12-26) и в доме Корнилия (10.34-43)¹⁶⁹. Но какой же вывод можно сделать из этих данных? Ответ естественно будет зависеть от степени достоверности авторства Петра речей и "точных слов" в Послании. Хотя эти параллели можно считать убедительными, однако их нельзя рассматривать как подтверждение сходства, если хотя бы суть речей в Деяниях не отнести к источнику Петра, чего нет основания отрицать¹⁷⁰. Эти параллели указывают на общий материал, приписываемый Петру. Идеи в речах Деяний нашли свое развитие в Послании, и это развитие носит точный характер, который можно объяснить зрелостью мысли одного человека¹⁷¹.

IX. ИСТОЧНИКИ

В какой же степени это Послание берет свои корни в традиционном христианском материале? Сельвин глубоко изучил этот вопрос и пришел к выводу о существовании трех источников: литургический источник, фрагмент о гонениях и катехизический материал. Что касается последнего предположения, то оно получило поддержку со стороны Каррингтона на основе тщательного исследования раннехристианского катехизиса¹⁷². Вполне возможно, что некоторые идеи в этом Послании, особенно в области нравственных наставлений, построены по образцам раннехристианских наставлений. В апостольский период вполне могли существовать христианские кодексы в форме языческих эквивалентов и даже составленные под влиянием их содержания, хотя и с христианским толкованием. Должно было быть взаимодействие языка и идей между апостольскими писаниями и первоначальным раннехристианским катехизисом, который был столь сильно вдохновлен апостольским устным учением. Но возможно ли выделить катехизис из этих писаний и какова их ценность, если это удастся сделать с определенной точностью? Аргументы Сельвина были подвергнуты критике, особенно со стороны Беара¹⁷³, считающего Послания Павла основным источником материала, который по мнению Сельвина является традиционным. Но так как Беар приводит это как аргумент в пользу поздней даты написания 1 Пет., его оценка данных находится под влиянием его же априорных предположений¹⁷⁴.

Здесь надо сказать несколько слов о теориях, согласно которым в Первом Послании Петра содержатся фрагменты гимнов. Главным защитником этих теорий являются Бультман¹⁷⁵ и Буамар¹⁷⁶. Бультман приводит три примера, 3.18-20, 1.20 и 2.21-24, но в каждом из них по его мнению эти фрагменты переплетены с вероисповедальными формами и их надо выделить из них. Ссылка Бультмана на текстуальные исправления подрывает доверие к его критическому анализу. Теория Буамара вызывает меньше возражений. Он находит четыре гимна в Послании: первый - в 1.3-5; второй - в 1.20; 3.18, 22; 4.6; третий - в 2.22-25

и четвертый - в 5.5-9. Но чтобы доказать свои ритмические формы, ему приходится до некоторой степени подтасовывать свой материал¹⁷⁷. Мы не можем здесь останавливаться на этой теории, но должны отметить характерную для нее все возрастающую тенденцию находить фрагменты гимна в новозаветных Писаниях.

Другой источник, хотя в большей степени относящийся к среде происхождения, чем литературной зависимости, был предложен Пердельвицем¹⁷⁸, который, считая, что на форму Послания оказали сильное влияние религии мистерий, приводит много языческих параллелей с христианским крещением и христианскими мистериями. Такого рода теория не нашла широкого признания. Выводы из приведенных свидетельств весьма сомнительны, как, например, идея о том, что упоминание крови Христа в 1.2 и далее имеет аналогию с окроплением бычьей кровью, которым достигалось новое рождение в культах Кибелы и Митры. Но упоминание крови Христовой столь явно напоминает ветхозаветные жертвы, что ссылка на отвратительный языческий ритуал как его фон не только не нужна, но и лишает слова Первого Послания Петра их глубочайшего смысла¹⁷⁹. Вся эта гипотеза языческого фона автора может быть отвергнута как совершенно необоснованная¹⁸⁰.

СОДЕРЖАНИЕ

I. ПРИВЕТСТВИЯ (1.1-2)

Петр называет себя апостолом и обращается к верующим в разных провинциях. Он напоминает им об их избрании, освящении и искуплении.

II. ПРИРОДА ХРИСТИАНСКОГО СПАСЕНИЯ (1.3 - 2.10)

Затем апостол обращает внимание читателей на преимущества и ответственности христианского спасения.

A. Благословения Евангелия (1.3-9)

Верующие рождаются в новую жизнь и становятся преемниками наследства на небесах (1.3-4). Но будущая надежда связана с настоящей уверенностью, несмотря на испытания и скорби (1.5-6). Они очищают истинную веру и приводят к неизреченной радости, потому что вера укрепляется любовью ко Христу (1.7-9).

Б. Эти благословения были предсказаны (1.10-12)

Христианское спасение имеет длинную историю, потому что пророки получили дар Святого Духа предвидеть страдания и славу Христа. Этот же Дух открыл это читателям, которые потому имеют даже преимущества перед ангелами.

В. Наследники этих благословений должны изменить свой образ жизни (1.13-16)

Благовестие предполагает изменение мыслей и поведения. Ум должен бодрствовать, чтобы использовать подаваемую благодать (1.13), а поведение должно сообразовываться со святостью Божией (1.14-16).

Г. Верующим нельзя забывать основу своей уверенности (1.17-21)

Подобно израильтянину, христианин не должен забывать уже полученного в прошлом избавления и цену этого искупительного акта. Его сегодняшняя вера основывается на Божественной цели, которая восходит к периоду до начала мира. Во Христе верующий может быть абсолютно уверен в настоящем и в будущем. Это гарантируется воскресением.

Д. Сегодняшняя ответственность наследников (1.22-2.3)

Очистившиеся души должны любить братьев, и эта мысль подтверждается ссылкой на силу Слова Божия в возрождении. Так как верующие рассматриваются как новорожденные младенцы, они должны отвергнуть все, что противоположно любви (см. 2.1) и благоприятствовать развитию истинно духовной жажды.

Е. Наследники образуют духовную общину (2.4-10)

Апостол считает Христианскую церковь новым Израилем и описывает ее словами Писания. Он говорит о Храме и считает христиан живыми камнями. А так как это духовное строение составляют живые люди, он отождествляет их с живым священством (2.4-5). Но мысль о живых камнях приводит его к размышлению о Христе, главе угла, о который одни преткнутся, не покоряясь Слову, а другие наследуют исключительные преимущества (2.6-10).

III. ХРИСТИАНСКИЕ ОТНОШЕНИЯ (2.11- 3.12)

До сих пор апостол касался главным образом учения, а теперь он переходит к практическим вопросам христианской жизни в настоящем мире.

А. В языческом мире (2.11-12)

Христиане живут в языческом мире, но их поведение может быть средством приведения других к прославлению Бога.

Б. В государстве (2.13-17)

Следует покоряться всякому государственному начальству, от императора до других правителей, которые поддерживают справедливое правительство, потому что христиане не предопределены быть анархистами. Проблемы нечестного или незаконного правительства не обсуждаются.

В. Дома (2.18-3.7)

Две проблемы существуют в домашней жизни, и апостол рассматривает обе.

1. Рабы должны уважать господ, какими бы они ни были (2.18). Даже несправедливое наказание не должно вызывать озлобления, помня пример Христа, Который понес наказание не за Свои, а за наши грехи (2.19-25).

2. Жены и мужья несут особую ответственность (3.1-7).

Жены неверующих мужей могут привести их к вере своим христианским примером. Их отношение к украшению должно быть благопристойным, а к мужьям - покорным.

Наставление мужьям кратки, но им напоминает, что они должны почитать своих жен как сонаследниц.

Г. В церкви (3.8-12)

Самой настоятельной необходимостью является христианское единомыслие, которое означает покорность и готовность развивать братскую любовь. Возмездие должно быть заменено благословением. Этот принцип иллюстрируется Псалмом 33.

IV. ХРИСТИАНСКОЕ СТРАДАНИЕ И СЛУЖЕНИЕ (3.13 -4.19)

Это несомненно очень важный вопрос для читателей, и апостол рассматривает его более подробно.

А. Блаженны страдающие за правду (3.13-17)

Это сразу же создает парадокс, но несколько важных принципов приводятся в его поддержку. 1) Никто не может причинить зла праведникам. 2) Страх человека должен быть заменен почитанием Христа. 3) Защита перед людьми должна сопровождаться подлинно христианским поведением. Что бы ни случилось, это никогда не мешает верующему радоваться. 4) Христианская совесть должна быть чистой.

Б. Пример Христа (3.18-22)

Незаслуженные страдания не чужды христианству, потому что Сам Христос пострадал несправедливо, но это дало богатые плоды, так как Он смог привести людей к Богу. Затем апостол несколько туманно намекает на проповедь Христа находящимся в темнице духам, что наводит его на мысль о долготерпении Божиим во времена потопа. Эта последняя мысль заставляет его вспомнить о крещении и соединить его с христианской чистотой совести. Затем апостол снова возвращается к теме примера Христа.

В. Страдания по плоти (4.1-6)

Страдания плотью противопоставляются жизни похотью. Пример Христа должен привести к добровольному принятию первых, когда этого пожелает Бог, и твердому отвержению последней. Предающиеся человеческим страстям должны быть готовы дать ответ божественному Судье.

Г. Настоятельная необходимость праведной жизни (4.7-11)

Мысль о приближении суда Божьего заставляет апостола указать на несколько практических принципов поведения. Это трезвость, любовь, гостеприимство, терпимость, дар речи и служение - все это средства, которыми можно прославлять Бога.

Д. Утешения в особых страданиях (4.12-19)

Читателей ожидают тяжелые испытания и они должны быть готовы к ним. Одним утешением является мысль об участии как в страданиях Христовых, так и в славе Христовой. Другое утешение - это явный контраст между страданиями христианина и обычного преступника. Если христианина злословят за имя Христово, то он должен прославлять Бога. Снова возникает мысль о суде, на этот раз относительно христиан (дома Божьего). И в этом случае надо предать свою душу Богу.

V. ХРИСТИАНСКАЯ ДИСЦИПЛИНА (5.1-11)

Она рассматривается с двух точек зрения, как общая и как личная.

А. Общая дисциплина (5.1-6)

Пастыри несут особую ответственность, они должны надзирать за паствой, но делать это охотно и богоугодно. Младшие же должны повиноваться пастырям, и обе эти группы должны быть смиренномудренны, что является единственным богоугодным поведением.

Б. Личная дисциплина (5.7-11)

Верующий должен возложить все свои заботы на Бога и постоянно бодрствовать, особенно противостоять проискам Его врага, дьявола. Эта мысль возвращает апостола к теме страданий, но только с целью заверить страдающих в том, что в будущем их ждет уготованная им слава. И раздел этот заканчивается доксологией.

VI. ЗАКЛЮЧЕНИЕ (5.12-14)

Апостол заканчивает Послание упоминанием своего помощника Силы, церкви в "Вавилоне" и Марка. Затем следует краткое благословение.

Примечания

¹ Ср.: С. Bigg, *The Epistles of St. Peter and St. Jude* (1901), p. 15.

² Ср. список цитат в книге: Bigg, *op. cit.*, p. 8. Однако автор работы *The New Testament in the Apostolic Fathers* (1905, p. 137) полагает, что эти параллели не заслуживают серьезного внимания.

³ Уонд (J. W. C. Wand, *The General Epistles of St. Peter and St. Jude* (1934), p. 9) принимает мнение о заимствовании со стороны Климента и считает это основой для датировки. Но см.: В. М. Metzger, *The Canon of the New Testament* (1987), p. 62) который в этом не уверен.

⁴ Как утверждает Гарнак: А. Hamack, *Die Chronologie der altchristlichen Literatur* (1897), I, p. 463. Ср. также его работу: 1 Clemensbrief, p. 57 п. Уонд (Wand, *op. cit.*, p. 11) указывает на ошибочность аргументации Гарнака, поскольку в 1 Клим, приводится первоначальное приветствие из 1 Пет. (Введение к Ad Cor.).

⁵ Возможно его отголоски можно обнаружить в Евангелии Истины Валентиниана; ср.: W. C. van Unnik, *The Jung Codex* (ed. F. L. Cross, 1955), pp. 115 ff. Вполне вероятно, что Палий знал Послание под именем Петра, но тем не менее эти данные нельзя считать непреложными (ср.: F. H. Chase, *HDB III*, p. 780). Евсевий уверенно утверждает, что Палий цитировал Первое Послание Иоанна и Первое Послание Петра (HE, iii. 39. 17), и если в этом отражается подлинное предание, то становится ясным, что имя Петра относилось к Посланию в период задолго до Иринея. Учитывая отсутствие противоположных свидетельств, представляется разумным трактовать эти утверждения как аутентичное предание.

⁶ Детальное рассмотрение данных свидетельств см.: С. Bigg, *op. cit.*, p. 11.

⁷ *On the Canon of the New Testament* (1875), pp. 216-217. Догадка Цана о том, что вместо опущенного Апокалипсиса Петра была введена ссылка на оба Послания Петра, вставленные под его именем (Zahn, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, I, 1888, pp. 315 f.), подверглась критике со стороны Гарнака (Harnack, *Das Neue Testament um das Jahr 200*, 1889, p. 84) на том основании, что на Западе нет никаких данных в пользу того, что Второе Послание Петра получило имя Петра в столь ранний период. Однако ни

предложение Цана о вставке, ни критика Гарнака здесь неуместны, так как нельзя придавать большого значения вставкам в истории канона, между тем как опущение ранних ссылок на Второе Послание Петра никоим образом не помогает нам решить проблему Первого Послания Петра. Б. М. Мецгер (B. M. Metzger, Canon, p. 200) считает допустимым предположение о том, что опущение ссылки на 1 Пет. может быть вызвано небрежностью переписчика.

⁸ Ср.: В. Н. Streeter, *The Primitive Church* (1929), p. 119.

⁹ Вообще Первое Послание Петра попало под огонь критики вместе с другими Книгами Нового Завета в начале XIX в. на основании предположений о его связи с Посланиями Павла (подробности см. в введении Уоллза (A. F. Walls) к работе: A. M. Stibbs, *The First Epistle General of Peter*, TNT, 1959, p. 18). Множество других доводов и возражений было выдвинуто такими учеными, как Гольцман (Holtzmann), Юлихер (Jilicher), фон Соден (von Soden), Стритер (Streeter), Гудспид (Goodspeed), Э. Ф. Скотт (E. F. Scott), Ф. Р. Беар (F. W. Beare), а также и более современными учеными: Э. Бест (E. Best), Л. Гоппельт (L. Goppelt), Н. Брокс (N. Brox), Дж. Г. Эллиотт (J. H. Elliott) и другие. В то же время традиционных позиций придерживается здоровое большинство ученых, среди которых такие выдающиеся имена, как Чейз (Chase), Сэлмон (Salmon), Хорт (Hort), Цан (Zahn), Бигг (Bigg), Сельвин (Selwyn), Михаэлис (Michaelis), Мак-Нейл и Вильяме (McNeile-Williams), Б. Рейке (B. Reicke), Дж. Н. Д. Келли (J. N. D. Kelly), Р. Мартин (R. P. Martin), С. Бенетро (S. Benetreau). Именно поэтому вызывают удивление заверения Беара (Beare, *The First Epistle of Peter*, 1958, p. 29) о том, свидетельства против приписывания Послания Петру непреодолимы. Это слишком уверенное заявление подверглось справедливой критике со стороны Уонда: J. W. C. Wand, "The Lessons of First Peter", *Interpretation* 9 (1955), pp. 387-399.

¹⁰ Ср.: F. W. Beare, *op. cit.*, p. 27.

¹¹ Ср. подробности в работе: F. H. Chase, *НОВ III*, p. 782. Ср. также: J. H. Moulton and W. F. Howard, *A Grammar of New Testament Greek* (1929), P, p. 26; R. Knopf, *Die Briefe Petri und Juda* (1912), p. 16, которые выдвигают мнение о том, что только Лука и автор Послания к Евреям сопоставимы по греческому стилю с 1 Пет. В Первом Послании Петра обнаружены слова, которые встречаются только в этом Послании (hapaxes).

¹² Ср.: F. W. Beare, *op. cit.*, pp. 28 f. Ср. также: Kummel, INT, p. 423, который считает неприемлимым мнение о том, что галилейский рыбак мог написать Послание в таком стиле. Многие разделяют это мнение. Действительно, некоторые сторонники традиционного авторства стремятся приспособить к данному мнению гипотезу о Силе (см. подпункт 1 пункта Б данного раздела).

¹³ Ср.: A. F. Walls, *op. cit.*, p. 24 h. 3.

¹⁴ Ср.: R. Knopf, *op. cit.*, p. 17.

¹⁵ Ср. данные о мученической кончине Петра: O. Cullmann, *Peter: Disciple, Apostle, Martyr* (1962), pp. 71-157. Точка зрения Рамсея (W. M. Ramsay, *The Church in the Roman Empire*, 1893, pp. 209 f.) о том, что Петр дожил до конца правления императора Веспасиана, не получила сколько-нибудь значительной поддержки (но ср. словарную статью "I Peter" Гарднер-Смита (P. Gardner-Smith) в энциклопедии: *Encyclopaedia Britannica*). Эллиотт (J. H. Elliott) выступает за датировку Послания временем правления Домициана в работе: Martin, R. A. and Elliott, J. H., *James, I-P Peter, Jude* (Augs, 1982), pp. 61 f.

¹⁶ Например, см.: H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das Neue Testament* (1886), p. 494; F. W. Beare, *op. cit.*, pp. 13 ff. Ср.: J. W. C. Wand, *op. cit.*, p. 15, где представлены подробности этих параллелей. Уонд признает, что они "сильно привлекательны". Несомненно, что запрос Плиния младшего имп. Траяну относительно того, за что необходимо подвергать экзекуции христиан: за саму принадлежность к христианству или за конкретные преступления, подтолкнул некоторых ученых к принятию датировки Послания временем правления Траяна, равно как и то, что Плиний занимал должность наместника и легата именно тех провинций, к которым направлялось

Первое Послание Петра. Приверженцами отнесения 1 Пет. ко временам Траяна являются Дж. Нокс (J. Knox, "Pliny and I Peter: A note on I Pet. iv.14-16 and iii.15", JBL 72 (1953), pp. 187-189) и Беар (F. W. Beare, *op. cit.*, pp. 9-19). Нокс утверждает, что Первое Послание Петра было написано с целью побудить христиан избегать осуждения по какому-либо иному поводу, кроме как исповедание христианства. Исследователь полагает, что христиане подвергались гонениям за "непреклонное упорство" ("inflexible obstinacy"), что следовательно и вызывало необходимость в наставлениях давать ответ с "кротостью и благоговением" (1 Пет. 3.15). Но какой бы не был отказ отречься от христианства, он в любой форме однозначно расценивался бы как "непреклонное упорство"!

¹⁷ Например, см.: R. Perdelwitz, *Die Mysterienreligionen und das Problem des ersten Petrusbriefes* (1911); В. Н. Streeter, *The Primitive Church*, pp. 122 ff.; Н. Windisch - Н. Preisker, *Die katholischen Briefe* (1951), pp. 76-77, 159. В. Наук (W. Nauck, ZNTW 46 (1955), pp. 68-80) не видит разницы между предполагаемыми и действительными гонениями, потому что и те, и другие представляются существенными для воссоздания ситуации.

¹⁸ Это возражение конечно неприемлемо в том случае, если Петр погиб раньше Павла, как убедительно доказывает Робинсон: Robinson, *Redating*, p. 150.

¹⁹ Ср.: В. Н. Streeter, *op. cit.*, pp. 120-121.

²⁰ Ср. подробности в работе: F. H. Chase, НОВ III, p. 787. Р. Кнопф (R. Knopf, *op. cit.*, p. 15) придает большое значение этому возражению, в особенности если учесть, что в основе Евангелия от Марка лежало свидетельство Петра; казалось бы данные об ученичестве Петра у Господа должны содержаться и в Послании, носящем его имя.

²¹ Ср.: Bigg, *op. cit.*, p. 232.

²² Ф. Скотт (E. F. Scott, *The Literature of the New Testament*, p. 220) доходит в своих рассуждениях до утверждения о том, что автор 1 Пет. должен был изучить различные Послания Павла. Подобного мнения придерживается и Ф. Р. Беар (F. W. Beare, *op. cit.*, p. 25), который пишет, что автор был "человеком, который ушел с головой в письма Павла".

²³ Вне зависимости от проблемы заимствования Петром у Павла параллели с Посланием к Ефессянам использовались в качестве дополнительного аргумента в пользу поздней датировки Первого Послания Петра теми, кто отвергает авторство Павла для Ефес. (ср.: С. L. Mitton, *The Epistle to the Ephesians*, 1951). В своем первом издании (pp. 9-10) Беар заявлял, что поскольку большинство ученых сейчас трактуют Послание к Ефессянам как произведение христиан второго поколения, 1 Петра должно относиться к еще более позднему времени. Однако здесь Беар явно преувеличивает весомость позиции приверженцев поздней датировки этого Послания Павла. Относительно параллелей с Посланием к Римлянам см.: W. Sanday and A. C. Headlam, *The Epistle to the Romans* (ICC, 1895), pp. Ixxiv ff.; но см. структуру принятия всех этих данных в качестве свидетельств в пользу литературной зависимости, предложенную Уондом: Wand, *op. cit.*, p. 19. С. Бенетро (S. Benetreau, *La Premiere Epitre de Pierre* (1984), p. 44) приводит сравнительную таблицу Первого Послания Петра с Посланиями к Римлянам, к Ефессянам и Пастырскими Посланиями.

²⁴ Ср.: M. Dibelius, *A Fresh Approach to the New Testament and Early Christian Literature* (1936), p. 188.

²⁵ Ср.: F. W. Beare, *op. cit.*, p. 25.

²⁶ Ср.: E. F. Scott, *op. cit.*, p. 220; R. Knopf, *op. cit.*, p. 18.

²⁷ Ср.: A. Julicher - E. Fascher, *Einleitung* (1931), pp. 193 ff. Ф. Р. Беар (F. W. Beare, *op. cit.*, p. 25) незначительно видоизменил эту позицию признанием того, что автор 1 Пет. излагает собственные мысли, которые тем не менее "сформировались под влиянием трудов Павла". С другой стороны ряд сторонников теории псевдонимичности считают, что не следует преувеличивать контраст между богословием ап. Павла и ап. Петра (ср.: N. Brox, *Kairos* 20 (1978), pp. 110-120).

²⁸ Ср.: Knopf, *op. cit.*, p. 17.

²⁹ Упомянутое в работе: McNeile-Williams, INT, p. 223.

³⁰ См. рассмотрение этой проблемы в конце пункта Б раздела I предыдущей главы в связи с Посланием к Иакову. О. Кульман (O. Cullmann, *The New Testament* (1968), p. 99) отмечает, что Вифсаида представляла собой космополитичную область. Это необходимо учитывать при оценке знаний греческого языка Петром.

³¹ Ср.: Moulton and Howard, *op. cit.*, p. 26.

³² *Ibid*, *loc. cit.*

³³ Кнопф (Knopf, *op. cit.*, pp. 16-17) признавал, что галилеянин мог знать греческий в достаточной степени для того, чтобы изъясняться на нем, но полагал, что этот уровень знания языка несопоставим с греческим 1 Послания Петра. Сходное мнение см.: Веаге, *op. cit.*, p. 28.

³⁴ Ф. Уоллз (A. F. Walls, *op. cit.*, p. 25) отмечает, что речь Иакова в Деяниях подкрепляется цитатами из Септуагинты.

³⁵ Т. Джонсон (L. T. Johnson, *The Writings of the New Testament*, pp. 432-433) считает проблему стиля нерешенной по четырем причинам: (1) Деяния противопоставляют "ученых книжников" и варваров; (2) Петр и Иоанн Недолго были сотрудниками; (3) Петр мог улучшить свое знание греческого языка или (4) воспользоваться услугами секретаря.

³⁶ Это предполагает, что стих 1 Пет. 5.12 подразумевает, что Сила (Силуан) был не только подателем Послания, но и писарем Петра.

³⁷ См. поучительную дискуссию в работе: J. A. Eschlimann, "La Redaction des Epitres Pauliniennes", *RB* 53 (1946), pp. 185 ff.

³⁸ Большинство ученых склоняются в пользу подобного отождествления, хотя оно не имеет убедительных доказательств. Ср. детальное исследование проблемы в статье Л. Радер-махера: L. Radermacher, *ZNTW* 25 (1926), pp. 287-299; ср. также: Bigg, *op. cit.*, pp. 83 ff.

³⁹ Ср.: *The First Epistle of St. Peter*, Essay II, pp. 365-466. С другой стороны Беар (Beare, *op. cit.*, pp. 188 ff.) в равной степени подвергает резкой критике и эту гипотезу общего автора для Посланий к Фессалоникийцам и Первым Посланием Петра на основании расхождений в стиле написания и тоне между этими двумя произведениями. Это мнение разделяет также и Нокс (W. L. Knox, *Theol.* 49 (1946), pp. 342-344) в своей критике позиции Сельвина. Ср. также точку зрения Риго: B. Rigaux, *Les Epitres aux Thessaloniens*, *EB* (1956), pp. 105-111, который обращается к параллелям между Посланием к Фессалоникийцам и "Учебником дисциплины" Кумранской общины.

⁴⁰ *Op. cit.*, p. 183. В приложении к своему второму изданию Беар (Beare, *op. cit.*, pp. 188 ff.) дает основательную критику аргументам Сельвина. Против комментариев Беара ср.: P. Carrington, "St. Peter's Epistle", in *The Joy of Study* (ed. S. E. Johnson, 1951), p. 58.

⁴¹ *Ibid.*, p. 28. Ср.: A. F. Walls, *op. cit.*, p. 29. Исследователь дает исчерпывающий ответ на спорные утверждения Беара.

⁴² Беар (F. W. Beare, *op. cit.*, p. 29) рассматривает упоминание о Силе (Силуане) в 1 Пет. 5.12 всего лишь как псевдонимный прием. Однако псевдокимные писатели обычно не вводили подобные дополнения, чтобы это не послужило поводом к раскрытию обмана* по

⁴³ Ср. подробное рассмотрение этой проблемы в работе Чейза: F. H. Chase, *HDB* III, p. 790, который приводит другие примеры того, что греческий предлог *δια* /*dia*/ (зд. "через") вводит не секретаря, а посыльного. Однако Каррингтон (P. Carrington, *op. cit.*, pp. 57-58) доказывает (в противовес Беару), что это выражение обозначает составителя письма по аналогии с "Посланием Церкви в Смирне" (касающееся смерти Поликарпа), как написанное "через Марциана" (*δια*), который должен быть составителем Послания, так как отдельно упомянут секретарь. Ср. также: J. H. Elliott, "Peter, Silvanus and Mark in 1 Peter and Acts", in *Wort in der Zeit* (eds. W. Haubeck and M. Bachmann, 1980), pp. 250-267.

⁴⁴ Ср.: Beare, *op. cit.*, pp. 189 ff.

⁴⁵ Борнеман (W. Bornemann, "Der erste Petrusbrief - eine Taufrede des Sylvanus?" *ZNTW* 19 (1919-20), pp. 157 f.) объясняет связь Силы с Посланием предположением о том, что это Послание было предназначено к крещению и создано Силой (ср.: L. Radermacher, *op. cit.*,

pp. 287-299). Однако это не объясняет того, почему позже оно было приписано Петру. Робинсон (Robinson, Redating, p. 168) утверждает, что нет определенных параллелей использованию слова $\delta\iota\alpha$ /dia/ для обозначения секретаря, и в свете этих данных он считает гипотезу о Силе чересчур сомнительной. Чайлдс (B. S. Childs, The New Testament as Canon, p. 454) назвал эту гипотезу безуспешной. Но некоторые ученые по-прежнему придерживаются ее, например: В. Reicke, *op. cit.*, p. 71. Гоппельт (L. Goppelt, Der erste Petrusbrief (КЕК, 1978), pp. 68-70), который является сторонником псевдонимного авторства, думает, что ссылки на Силу и Петра были добавлены для придания авторитета Посланию.

⁴⁶ Ср. обсуждение этой проблемы в работе Уонда (J. W. C. Wand, *op. cit.*, p. 16). Он цитирует мнение Меррилла о том, что имп. Домициан совсем не подвергал гонениям христиан: E. T. Merrill, *Essays in Early Christian History*, 1924, pp. 148 ff. Если Книгу Откровения относить ко времени правления Домициана, то это могло бы послужить свидетельством, подтверждающим жестокие и общие гонения, которые по крайней мере затронули провинции, связанные с происхождением Послания.

⁴⁷ Ср.: Мр. 13.13; Лк. 21.12.

⁴⁸ Обоснованную оценку исторической ситуации, отраженной в переписке Плиния младшего ср. в работах: J. W. C. Wand, *op. cit.*, pp. 15 f.; A. F. Walls, *op. cit.*, pp. 54 ff.

⁴⁹ Хантер (A. M. Hunter) в Введении и Экзегезе к Первому Посланию Петра (The First Epistle of Peter, III, 1957, p. 79) оправданно назвал это мнение "слишком поспешным".

³⁰ Ad Nationes, vii.

³¹ Моуль (C. F. D. Moule, "The Nature and Purpose of I Peter", in NTS 3 (1957), pp. 7 ff.) утверждает, что относительно гонений существуют параллели в других новозаветных Книгах, и приходит к выводу о том, что многое можно объяснить "поспешными действиями местных противников христианства, которые приводили либо к заключению в тюрьму местных авторитетных деятелей, либо даже (как в случае со Стефаном) к смерти". Такую же позицию уверенно занимал Сельвин в своей статье: E. G. Selwyn, "The Persecutions in I Peter", in *Studiosum Novi Testamenti Societas Bulletin* (1950), pp. 39-50. Ср. также его статью в ET 59 (1948), pp. 256-259, в которой он считает, что гонения, отраженные в 1 Пет., отличаются от гонений, о которых повествуют Послания Павла и Деяния Апостолов. К поддержке идеи общего фона раздражения и неприязни к христианству склоняются Келли (J. N. D. Kelly, *The Epistles of Peter and Jude* (1969), pp. 5-11), Бест (E. Best, *1 Peter* (1971), pp. 39-42) и ван Унник (W. C. van Unnik, D3D, p. 762). Последний автор заключает, что упоминания о страданиях совсем не предполагают определенной даты.

⁵² Так, см.: Wand, *op. cit.*, ad loc.

⁵³ См.: E. H. Plumptre, *The General Epistles of St. Peter and St. Jude*, 1897, pp. 60 ff.

Исследователь преодолевает это затруднение с помощью предположения о том, что Послание адресовалось тем евреям, которые находились в ведении Петра.

⁵⁴ Ср.: McNeile-Williams, INT, pp. 214-215, где представлен возможный маршрут движения подателя этого Послания по местам, куда он его доставлял. Скорее всего очередность упоминания провинций указывает на последовательность посещений. Проблема провинций, перечисленных в 1 Пет. 1.1, полностью разрешается, если толковать ссылку на понятие "пришельцы" метафорически как на истинный народ Божий, разбросанный по свету как "пришельцы", (ср.: W. G. Kummel, INT, p. 418).

⁵⁵ Ср.: J. Moßlath, ILNT, pp. 339-340.

⁵⁶ Ср.: O. Cullmann, *Peter: Disciple, Apostle, Martyr*, pp. 72-157.

⁵⁷ См. комментарий к утверждению Папия в пункте Б раздела I подзаголовок "Второе Послание" главы 23 данной книги.

⁵⁸ Так, см.: H. Windisch, *Die katolischen Briefe*, ad loc.

⁵⁹ Ср.: Selwyn, *The First Epistle of St. Peter*, ad loc. Бест (E. Best, *1 Peter* (NCB, 1971), p. 168) признает, что слово "сопастырь" может свидетельствовать как за, так и против

традиционного авторства, поскольку псевдонимный автор, как можно было бы ожидать, подобрал бы для себя более почетный титул апостола.

⁶⁰ Ср.: J. W. C. Wand, *op. cit.*, pp. 17 ff. Сходное мнение в пользу теории павлинизма ср. в статье Сельвина: Selwyn, ET 59 (1948), pp. 256-259. Он ставит акцент на едином для Петра и Павла учении о Церкви. Чайлдс (B. S. Childs, *The New Testament as Canon*, p. 453) считает, что взаимосвязь идей Петра и Павла намного сложнее, чем это предполагалось ранее.

⁶¹ Этому отрывку посвящено множество специальных дискуссий, особенно в исчерпывающей монографии Бо Рейке: Bo Reicke, *The Disobedient Spirits and Christian Baptism* (Acta Seminarii Neotestamentica Upsaliensis, ed. A. Fridrichsen, XII, 1946. Ср.: С. Е. В. Crantfield, ET 69 (1958), pp. 369-372; R. Bultman, in *Coniectanea Neotestamentica XI in honorem Antonii Fridrichsen* (1947), pp. 1-14; J. Jeremias, ZNTW 42 (1949), pp. 194-201; S. E. Johnson, JBL 79 (1960), pp. 48-51.

⁶² Ср.: Zahn, INTn, p. 176.

⁶³ Сельвин в своей статье об эсхатологии Первого Послания Петра (Selwyn, *The Background of the New Testament and its Eschatology* (ed. Davies and Daube, 1956), pp. 394-401) показывает, что основа эсхатологии является преимущественно иудейской с некоторыми незначительными добавлениями примитивного характера. Фуллер (R. H. Fuller, INT, 1966, p. 158), который оспаривает апостольское авторство, думает, что это Послание "отражает позднейшую реиудаизацию (т.е. возврат к иудейским идеям - прим. перев.) павлинизма". С другой стороны Гольдштейн (H. Goldstein, *Paulinische Gemeinde im Ersten Petrusbrief*, 1975) усматривает в 1 Пет. развитие экклезиологии Павла. Робинсон (Robinson, *Redating*, p. 162) не видит никаких убедительных доказательств в пользу мнения Беара о том, что богословие Первого Послания Петра относится к более поздним временам. Многие ученые согласны с тем, что богословие 1 Пет. носит примитивный характер.

⁶⁴ Ср.: A. Harnack, *Die Chronologic der altchristlichen Literatur*, I, p. 456.

⁶⁵ *Die Briefe des Petrus, Jakobus, Judas* (1891), p. 117.

⁶⁶ Мак-Нейл и Вильяме (McNeile-Williams, ШТ, p. 219) верно указывают на то, что использование имени Петра и вместе с тем ссылка на его мученичество было бы слишком грубой ошибкой со стороны любого писателя, чтобы допускать ее. Э. Ф. Скотт отвергает идею вольной подделки из тех же соображений, хотя он и оспаривает авторство Петра: E. F. Scott, *op. cit.* p. 221.

⁶⁷ Ср. критику Р. Кнопфа: R. Knopf, *op. cit.*, p. 18. Беар (F. W. Beare, *op. cit.*, p. 29) отбрасывает эту теорию без комментариев.

⁶⁸ *Einleitung*, pp. 199-200.

⁶⁹ *Op. cit.*, *loc. cit.* В своем обзоре третьего издания комментариев Беара Дж. Г. Эллиотт (J. H. Elliott, "The Rehabilitation of an Exegetical Step-Child: 1 Peter in Recent Research", JBL 95 (1976), pp. 243-254) обнаруживает незнание Беаром последних исследований в этой области.

⁷⁰ *Die Psychologic der Pseudonymitat im Hinblick auf die Literatur des Urchristentums* (1932). Ср. приложение PI к данной книге.

⁷¹ *Op. cit.*, p. 25. Кюммель (KUnunel, INT, p. 424) в равной степени убежден в псевдонимности Послания, однако он затрудняется назвать причину того, почему именно выбор пал на псевдоним Петра.

⁷² *Op. cit.*, p. 29.

⁷³ *Op. cit.*, pp. 41-44. Ср. исследования Зинта (J. Sint, *Pseudonymitat im Altertum*, 1960) и Брокса (N. Brox, *Falsche Verfasserangaben. Zur Erklärung der frühchristlichen Pseudepigraphie*, 1975), которые придерживаются иной аргументации, отличной от рассуждений Торма.

⁷⁴ Брокс (N. Brox, "Tendenz und Pseudepigraphie im ersten Petrusbrief", *Kairos* 20 (1978), pp. 110-120) ограничивает поддельные вставки отрывками 1 Пет. 1.1 и 5.12-13 и соглашается

с тем, что для автора Петр представлял апостольский авторитет. Ср. также его статью: "Zur pseudepigraphischen Rahmung des ersten Petrusbriefes", *Bib Zeit* 19 (1975), pp. 78-96, в которой он утверждает псевдоэпиграфический характер Первого Послания Петра. Он отвергает мнение о том, что Сила был автором Послания (5.12 указывает на него как на посыльного). Брокс датирует Послание кон. I - нач. P вв.

⁷⁵ Ср.: E. Cothenet, "Les orientations actuelles de l'exegese de la premiere lettre de Pierre", in *Etudes sur la Premiere Lettre de Pierre* (1980), pp. 13-64; E. Best, *1 Peter*, p. 63.

⁷⁶ *Die Chronologie der altchristlichen Literatur*, I, pp. 457 ff. В. Марксен (W. Marxsen, INT, 1968, p. 236) считает 1 Пет. "манифестом", которому авторитет Петра был придан позднее.

⁷⁷ *The Primitive Church*, pp. 123 ff.; ср. мнение Борнемана: W. Bornemann, *ZNTW* 19 (1919-20), pp. 143-165, который трактует 1 Пет. 1.3 - 5.11 как послание, предназначенное для крещения, написанное Силой.

⁷⁸ См. пункт А раздела VI данной главы относительно теорий составления Послания.

⁷⁹ *A History of Christianity in the Apostolic Age* (1897), pp. 593 ff. Сам исследователь является сторонником авторства Варнавы.

⁸⁰ Ср.: K. and S. Lake, INT (1938), pp. 165 ff. Ср.: K. Aland, in *SPCK Theological Collections* 4, pp. 1-13.

⁸¹ Ссылки Гарнака на Евсевия, Послание Варнавы и Второе Послание Климента как на произведения, обнаруживающие в этом некоторое сходство с 1 Пет., представляются непоследовательными вне зависимости от точки зрения на проблему авторства, так как ни одно из них не имеет подобного адресата и приветствия, "добавленного" для уточнения имени автора (ср.: Chase, *НОВ Ш*, p. 787).

⁸² *Op. cit.*, p. 221.

⁸³ В. Г. Кюммель (W. G. Kummel, INT, p. 424) отрицает, что неспособность понять мотивировку противоречит факту псевдонимичности. Однако поскольку так называемый "факт" сам является предположением ученых, в основе этого предположения должно лежать адекватное обоснование.

⁸⁴ Ср.: W. Trilling, *ThQ* 151 (1971), pp. 110-133.

⁸⁵ Ср.: G. Krodel, "The First Letter of Peter", in *Hebrews - James - 1 and 2 Peter - Jude - Revelation* (1977); pp. 58 f.

⁸⁶ H. Elliott, *JBL* 95 (1976), pp. 248 *if*.

⁸⁷ Ср. список ссылок в статье Чейза: Chase, *НОВ Ш*, pp. 787-788. Гундри (R. H. Gundry, "Verba Christi in 1 Peter", *NTS* 13 (1967), pp. 336-350) анализирует многие случаи параллельных мест между словами и идеями 1 Пет. и изречениями Иисуса, представленными в Евангелиях. Он настаивает на том, что контекст этих изречений тот же, что и у Петра; это по его мнению свидетельствует в пользу подлинности как Первого Послания Петра, так и евангельской традиции. Однако Бест (E. Best, *NTS* 16 (1970), pp. 95-113) придерживается иных воззрений. Он предполагает, что параллели обнаруживаются только с 6 и 12 главами Евангелия от Луки и некоторыми отдельными отрывками (Мф. 5.16; Мр. 10.45). На основе данного мнения он приходит к выводу о том, что автору 1 Пет. были известны отрывки из Луки, но не все Евангелие. Рассуждения Беста опираются на отсутствие того, что он называет "многими другими доступными логиями" в остальных главах Евангелия от Луки. Тем не менее данный подход представляется чересчур сомнительным. См. также исследование параллелей с Евангелиями, проведенное Спиком: C. Spicq, *StTh* 20 (1966), pp. 37-61.

⁸⁸ Подробности, касающиеся литературного сходства, см. в разделе VP данной главы. Ср. также: Wand, *op. cit.*, pp. 26-26.

⁸⁹ Акцент на искупительной работе Христа привел некоторых ученых к мысли о том, что это Послание было проповедью, предназначенной для праздника Искупления (ср.: Selwyn, *The First Epistle of St. Peter*, pp. 62 ff.). Связанный с праздником обряд крещения послужил дополнительным аргументом в пользу сторонников гипотезы о том, что Послание было написано как проповедь на крещение. Возможность использования этого Послания для

подобных праздников несомненна, однако это еще далеко не означает, что оно было написано для этой цели. Исторические причины появления 1 Пет. представляются достаточно специфичными, что не соответствует предложенной цели его написания.

⁹⁰ Мнение о том, что отрывок 1 Пет. 2.11-12 выводит тесную взаимосвязь между христианским поведением и проповедыванием, было высказано В. Брандтом (W. Brandt) в статье *Manet in Altimum, Eine Festschrift für O. Schmitz* (ed. W. Foerster, 1953), pp. 10-25. Автор приходит к выводу о том, что христианское поведение представляет собой продолжение призыва Слова Божьего. Ср. также обсуждение проблемы добрых дел в работе: W. C. van Unnik, NTS 1 (1954-5), pp. 92-110, NTS 2 (1956), pp. 198-202.

⁹¹ Уонд (J. W. C. Wand, *op. cit.*, pp. 29-30) выдвигает предположение, что эти слова были добавлены для того, чтобы удостоверить учение Силы, которое Петр представлял как собственное, и, учитывая этот факт и возможность того, что оно может подвергнуться сомнению, апостол также рекомендует Силу как верного брата.

⁹² INT, pp. 267 ff. Предположение о том, что в 1 Пет. 5.12 (слово "уверить") можно обнаружить отголосок стиха Евр. 13.22 представляется чересчур притянутым (*ibid.*, p. 271).

⁹³ Гудспид приводит также и другие параллели: асийский адресат для обоих произведений и установление авторства Петра в противовес авторству Иоанна (*ibid.*, *loc. cit.*).

⁹⁴ Претензии Гудспида (Goodspeed, *op. cit.*, p. 280) на то, что эта теория полностью объясняет как псевдонимичность, так и адресат (церкви вне Рима) необоснованны.

⁹⁵ *Op. cit.*, pp. 7-8.

⁹⁶ Б. Х. Стритер (B. H. Streeter, *The Primitive Church*, p. 126) думал, что адресат Послания появился, когда Плиний начал преследования христиан, однако повод для прибавления адресата, даже если он и кажется уместным, не объясняет странного характера этой вставки, особенно если учесть, что Плиний занимал высший административный пост только в одной из провинций, упомянутых в Послании.

⁹⁷ Ср.: Beare, *op. cit.*, pp. 23 f.

⁹⁸ Ср.: W. L. Knox, *Theol.* 49 (1946), p. 344.

⁹⁹ Ср.: F. J. A. Hort, *The First Epistle of Peter* (1898), p. 15; Moffatt, ILNT, p. 327. К. Дж. Хемер (C. J. Hemer, "The Address of 1 Peter", ET 89 (1978), pp. 239-243) поддерживает эту точку зрения.

¹⁰⁰ *Op. cit.*, pp. 22 f.

¹⁰¹ Ср.: Selwyn, *op. cit.*, pp. 48-49,

¹⁰² Ср.: Wand, *op. cit.*, pp. 31-32.

¹⁰³ Наиболее яркий приверженец этой точки зрения - Д. Фельгер: D. Vslter, *Der I Petrusbrief - seine Entstehung und Stellung in der Geschichte des Urchristentums* (1906). Однако его аргументы не получили широкого признания. Все же см.: R. Leconte, *Les epîtres catholiques* (1953), p. 65.

¹⁰⁴ *A Manual of Introduction to the New Testament* (1887), II, pp. 137 *if.*

¹⁰³ Ср.: Selwyn, *op. cit.*, p. 43.

¹⁰⁶ В ответ на критику Леконт (Leconte, *op. cit.*, pp. 65 f.) утверждает, что ст. 1.18 указывает на бесплодность устаревшего иудейского ритуала, подобно тому как ст. 1.14 подразумевает дохристианские страдания евреев, а отрывок 4.3-4 приводится в качестве примера поведения язычников, из чего не следует отождествление читателей с язычниками. Более того исследователь полагает, что стихи 3.20-21; 1.17 и 2.9 более применимы к христианам из евреев. Конечно нельзя сбрасывать со счетов эти аргументы, хотя альтернативное толкование этих ссылок, как предназначенных главным образом для языческого читателя, представляется более правдоподобным.

¹⁰⁷ Р. Кнопф (R. Knopf, *op. cit.*, pp. 2 ff.) в своей критике И. Вейсса придает этому большое значение.

¹⁰⁸ Как заключает Сельвин: Selwyn, *op. cit.*, p. 44.

¹⁰⁹ Ср.: Moffatt, ILNT, p. 327 п.

¹¹⁰ Ср.: J. H. Elliott, *A Home for the Homeless* (1981), который исследует 1 Послание Петра с социологической точки зрения.

¹¹¹ Рейке (B. Reicke, *The Epistles of James, Peter and Jude* (1964), p. 72) указывает на отсутствие упоминаний о жертвоприношениях императору, что свидетельствует против датировки Послания временами Траяна. Можно было бы также противопоставить этот аргумент датировке временем правления имп. Домициана.

¹¹² Кюммель (W. G. Kummel, ЮТ, p. 424) предпочитает относить Послание ко временам Домициана, а не Траяна, так как он не считает ссылку на 1 Пет. 4.16 достаточным основанием для датировки Послания Р веком. Исследователь исключает возможность написания Послания во время принципата Нерона из-за предубеждения против апостольского авторства. Ср.: E. Schillebeeckx, in *Paulus* (ed. E. Lessing), p. 63. Э. Схиллебекс также приписывает 1 Пет. к периоду правления Домициана. Так же и Н. Брокс (N. Brox, "Situation und Sprach der Minderheit im ersten Petrasbrief", *Kairos* 19 (1977), pp. 1-13) усматривает исторический фон Послания в положении христиан как непопулярного меньшинства, характерного для кон. I в.

¹¹³ Дж. А. Т. Робинсон (J. A. T. Robinson, *Redating*, pp. 141 ff.) исследует время гибели Петра и Павла и датирует смерть первого апостола 65 годом, а апостола к язычникам - 66-70 гг. Библист полагает, что Петр пал жертвой вспышки массового насилия, а Павла казнили по приговору суда.

¹¹⁴ *Op. cit.* pp. 56 ff.

¹¹⁵ Ранняя датировка по вполне понятным причинам невозможна для сторонников псевдонимичного авторства. Эллиотт (J. H. Elliott, *op. cit.*, p. 764 h. 3) обосновывает позднюю дату написания Послания тем, что после миссии ап. Павла требовался значительный промежуток времени, а также тем, что по его мнению ссылка на Рим как на Вавилон могла быть допущена только после 70 г. Однако последний аргумент строится всего лишь на том, что до нас не дошли свидетельства о подобном названии Рима до этого времени.

¹¹⁶ Обстоятельный обзор теорий см. в статье Мартина (R. P. Martin) в *VE I* (ed. R. P. Martin, 1962), посвященную составлению Первого Послания Петра.

¹¹⁷ *The Primitive Church*, pp. 123 ff". Г. Бауман (G. Baumann, *Nov. Test.* 4 (1960), pp. 253-260) на основе сравнительного исследования блаженств в Мф. 5 и Первого Послания Петра предполагает, что в их основе лежит одно и то же богословие крещения.

¹¹⁸ Ср.: J. W. C. Wand, *op. cit.*, p. 2.

¹¹⁹ Ср. замечания Б. Ф. Весткотта относительно доксологии у апостолов: B. F. Westcott, *The Epistle to the Hebrews* (1892), pp. 464-465. См. мнение в пользу трактовки Послания как проповеди на крещение в работе: O. S. Brooks, "I Peter - The clue to the literary structure of the Epistle", *Nov. Test.* 16 (1974), pp. 290-305. Ср. также: N. Perrin and D. C. Duling, *The New Testament. An Introduction* (1982), p. 376; B. Reicke, *op. cit.*, p. 74.

¹²⁰ См. в третьем издании книги Г. Виндиша: H. Windisch, *Die kutoischen Briefe* (1951), pp. 156 ff.

¹²¹ Идея Прейскера об указании на акт крещения в этом отрывке подверглась критике Ф. Гаука в его обзоре работы Прейскера, посвященной пересмотру комментариев Виндиша (F. Hauck, *ThLZ* 77 (1952), pp. 34-35). Основанием для критики послужило то, что перфектное время в стихе 1.22 по мнению Гаука относится к процессу освящения как удостоверению христианской жизни.

¹²² Ср.: E. G. Selwyn, in *The Background of the New Testament and its Eschatology* (ed. W. D. Davies and D. Daube, 1956), pp. 394 f. Это положение справедливо критиковал Моуль: C. F. D. Moule, *NTS* 3 (1957), pp. 1 ff.

¹²³ Слово *λογος* /logos/ (букв. "слово") не может представлять собой формулу крещения (ср.: Moule, *op. cit.*, p. 6; Veare, *op. cit.*, p. 86). Обсуждение воззрений Прейскера см.: R. P. Martin, *NT Foundations* 2 (1978), 340-341.

¹²⁴ *Peter: a Paschal Liturgy* (1954).

¹²⁵ Сопоставление терминов *πασχω* /pascho/ ("страдания") и *pascha* ("Пасха") уязвимо для

серьезных возражений. Ср. критику ван Унника: W. C. van Unnik, ET 68 (1956), pp. 79-83. Вместо выделения еврейской Пасхи Хиллайер (C. N. Hillyer, TynB 21 (1970), pp. 38-70) ставит во главу угла праздник кушей.

¹²⁶ Ср. критику Э. Ф. Уоллза: A. F. Walls, op. cit., pp. 61-62.

¹²⁷ Торнтон (T. C. G. Thornton, "I Peter, a Paschal Liturgy?", JTS n.s. 12 (1961), pp. 14-26) замечает, что Кросс придает слову "литургия" слишком туманное значение, и предполагает, что на таком основании литургию нельзя обнаружить и в других книгах Нового Завета. Ср. также: R. P. Martin, op. cit., pp. 342-343.

¹²⁸ Э. Буамар применил литургическое объяснение, которое он предполагал для Первого Послания Петра, к другим Книгам Нового Завета (например, Тит., 1 Ин., Кол. Иак.) в своей попытке показать влияние литургий на христианские Писания (ср. его статьи: M. E. Voismard, in RB 63 (1956), pp. 182-208; 64 (1957), pp. 161-183; а также его монографию: *Quatre Hymnes Baptismales dans la Premiere Epitre de Pierre*, 1961). Лани (A. R. C. Leaneu, NTS 10 (1963), pp. 133-139) исследует взаимосвязь 1 Пет. и иудейской пасхальной аггады, известной под названием Седер (Seder), и приходит к выводу о том, что Послание составлено по образцу этого пасхального богослужения.

¹²⁹ Op. cit., pp. 6 ff.

¹³⁰ Однако Бидер (W. Bieder, *Grund und Kraft der Mission nach dem ersten Petrusbrief*, Theologische Studien 29, 1950), который придерживается мнения о двух писаниях (1.3 - 4.11; 4.12 - 5.11), считает их постапостольскими.

¹³¹ Ср.: J. H. A. Hart, EOT V, pp. 29-30.

¹³² Ср.: T. C. G. Thornton, op. cit., p. 26, который полагает, что ни одна теория относительно первой части неудовлетворительна без достаточного объяснения того, почему и как была добавлена вторая часть.

¹³³ Г. Дж. Б. Комбринк (H. J. B. Combrink, "The Structure of 1 Peter", *Neotestamentica* 9 (1975), pp. 34-63) считает, что Первое Послание Петра составлено по хиастической модели и состоит из четырех разделов. Более детальное исследование небольшого отрывка Послания ср. в работе: K. R. Snodgrass, "I Peter ii. 1-10: its Formation and Literary Affinities", NTS 24 (1977), pp. 97-106.

¹³⁴ Многие ученые весьма неуверенно поддерживали единство Послания; ср.: F. V. Filson, *Interpretation* 9 (1955), pp. 400-412; W. Nauck, ZNTW 46 (1955), pp. 68-80. Кренфилд (C. E. V. Cranfield, *The First Epistle of Peter*, 1950, p. 18), хотя и считал отрывок 1.3 - 4.11 по происхождению проповедью, все же выступил в поддержку единства Послания.

¹³⁵ TNT, ii(1884), pp. 106-109.

¹³⁶ TSK 78 (1905), pp. 302-315; 79 (1906), pp. 456-460. В. Золтау (W. Soltau) считал, что первоначально Послание состояло только из 1.3-22а; 1.23 - 2.4; 2.6 - 11; 2.13 - 3.18; 4.1 - 4; 4.7-19; 5.6-11 и позже было переработано двумя разными людьми. Эта теория подверглась критике (ср.: C. Clemen, TSK 78 (1905), pp. 619-628) особенно из-за невероятности предположения о том, что последний редактор придал Посланию столь неточный адрес, что согласно Дейссману случалось крайне редко.

¹³⁷ Op. cit. (см. прим. 103 к данной главе). Ср. также: idem, ZNTW 9 (1908), pp. 74-77. Подробности всех этих трех теорий см. в работе: Moffatt, ILNT, pp. 324-344.

¹³⁸ В его статье: "Bekanntni- und Liedfragmente im ersten Petrusbrief", in *Coniectanea Neotestamentica XI in honorem Antonii Fridrichsen* (1947), pp. 1-14. Этот критический метод отверг Иеремиас (J. Jeremias, ZNTW 42 (1949), pp. 194-201), не вдаваясь в рассмотрение его деталей. Ср. также: C. E. V. Cranfield, ET 69 (1958), pp. 369-372.

¹³⁹ Это мнение выдвинул Кальвин для того, чтобы отделить имя ал. Петра от Рима в противовес притязаниям римско-католической церкви. Ср.: H. Alford, *Greek Testament* (1871), IV, pp. 127-128. Г. К. Тиссен (H. C. Thiessen, INT, 1956, p. 285) является современным приверженцем этой точки зрения.

¹⁴⁰ Ср.: Josephus, *Antiquities*, xviii. 9.8.

¹⁴¹ Михаэлис (Michaelis, *Einleitung*, p. 287) ссылается на мнение Цваана (de Zwaan) о том,

что в Послании имеется ввиду военная колония в дельте Нила под названием Вавилон. Ср. также: G. T. Manley, EQ 16 (1944). Эту колонию упоминает Страбон (Strabo, xvii. 30) и Иосиф Флавий (Josephus, Antiquities, ii. 15.1).

¹⁴² RB 64 (1957), p. 181 п. 2. Беар (Beare, op. cit., p. 204) опровергает это из-за отсутствия каких-либо следов этого у Игнатия и из-за связи с 1 Клим. Вместе с тем Беар выделяет "Апостольское Предание", с которым 1 Пет. обнаруживает некоторое сходство (ср.: F. L. Cross, op. cit., pp. 12 ff.), что может свидетельствовать в пользу сирийского фона Послания.

¹⁴³ Кнопф (Knopf, op. cit., p. 25), который опровергал авторство Петра, считал ссылку в 1 Пет. 5.13 на Рим (=Вавилон) не более достоверной, чем ссылку на авторство в 1.1.

Поскольку он настаивал на Асийском месте назначения Послания, эта же провинция представлялась ему наиболее вероятным местом происхождения 1 Пет. Впервые данное предположение относительно места написания Послания высказал Беар (Beare, op. cit., pp. 31, 202 ff.), однако позднее он стал склоняться в пользу Рима.

¹⁴⁴ Наиболее ясное рассмотрение всего круга вопросов, касающихся места происхождения Послания, представлено в работе О. Кульмана (O. Cullmann, Peter: Disciple, Apostle, Martyr (1962), pp. 84 ff.). Автор считает Рим наиболее вероятным местом создания 1 Пет., однако он не исключает и альтернативных мнений.

¹⁴⁵ Детальное обсуждение см. в работе: Cullmann, op. cit., pp. 71-157. Исследователь во многом доверяет утверждению Гайя, тексту Тертуллиана против Каллиста и заявлению Порфирия. Более краткий обзор см.: J. Lowe, Saint Peter (1956), pp. 23-45. Ср. также: J. Munck, Petrus und Paulus in der Offenbarung Johannis, 1950, pp. 30 ff., который обнаруживает ссылку на мученичество Петра и Павла в Риме в Опер. 11.

¹⁴⁶ Лос (E. Lohse, ZNTW 45 (1954), pp. 83-85) настаивает на римском месте происхождения Послания, особенно в связи с сходством языка Послания с 1 Клим., которое он анализирует в деталях. Однако неясно: как это может указывать на место отправления Послания?

¹⁴⁷ Ср.: Selwyn, The First Epistle of St. Peter, p. 243.

¹⁴⁸ Моуль (C. F. D. Moule, NTS 3 (1957), pp. 8-9) опровергает соображения безопасности на том основании, что наставления в 2.13-17 носят достаточно лояльный характер. Он склоняется в пользу гомилетических мотивов использования слова "Вавилон" для обозначения вавилонского пленения христиан в этом мире. Необходимо отметить метафорическое использование слова "Вавилон" в иудейской псевдоэпиграфической литературе того времени и в трудах отцов Церкви (см. подробности: Cullmann, op. cit., p. 84). См. также более позднюю статью: С. Р. Thiede, "Babylon, der audere Ort", Biblica 67 (1986), pp. 532-538.

¹⁴⁹ Ср.: C. Bigg, op. cit., p. 197; H. Alford, op. cit., p. 387.

¹⁵⁰ Ср.: Moffatt, ILNT, p. 328.

¹⁵¹ Die Mysterienreligionen imd das Problem des ersten Petrasbriefes (1911).

¹⁵² Ср.: RB 63 (1957), pp. 182 ff.

¹⁵³ Op. cit., pp. 24 f.

¹⁵⁴ Ср. критику Моуля: Moule, NTS 3 (1957), pp. 4-5. ¹⁵⁵ZNTW 19 (1919-20), pp. 143 ff.

¹⁵⁶ Ср.: RB 64, pp. 180 ff. Моуль (Moule, op. cit., loc. cit.) опровергает это на том основании, что нет свидетельств в пользу того, что Псалом 33 связан с Пасхой.

¹⁹⁷ Иеремиас (Jeremias, ZNTW 42 (1949), pp. 199-200) обнаруживает свидетельства в пользу влияния Пс. 16.8-11 на доктрину сошествия в ад.

¹⁵⁸ The Epistle to the Romans (ICC, 1895), pp. Ixxiv ff. В. Г. Кюммель (W. G. Kummel, INT, p. 423) считает зависимость Первого Послания Петра от Послания к Римлянам маловероятным, так как эти параллели можно объяснить общим катехизическим преданием (как считает Сельвин). Тем не менее Кюммель признает, что автор 1 Пет. связан с богословием Павла, и на этом основании не может признать ап. Петра его автором, которому Павел противостоял в Антиохии (Гал. 2.11 и далее).

¹³⁹ Ср.: S. Benetreau, *La premiere Epitre de Pierre*, p. 44.

¹⁶⁰ Ср.: *The Epistle to the Ephesians* (1951), pp. 176-197; а также его статью: "The Relationship between 1 Peter and Ephesians", *JTS n.s. I* (1950), pp. 67 ff.

¹⁶¹ Миттон (C. L. Mitton, *op. cit.*, p. 196) признает этот вывод в том случае, если Послание приписывать Петру. Одним из доводов против авторства Петра, которые выдвигает Беар (Beare, *op. cit.*, 1958, pp. 195 Г.), служит мнение о "второпавловском" характере Послания к Ефессянам, которой исследователь считает установленным. Однако в этом Беар недооценивает убедительность аргументов в пользу авторства Павла для Послания к Ефессянам. Необходимо осознавать, что как Первое Послание Петра, так и Послание к Ефессянам подпадают под один и тот же тип критики.

¹⁶² Сельвин (Selwyn, *op. cit.*, pp. 363-466) в обстоятельном исследовании прослеживает множество сходств в общем материале для написания этих Посланий, и если его выводы верны, то это может значительно ослабить теорию литературной зависимости. Ср. его статью в *ET* 59 (1948), pp. 256-259, в которой он также подвергает сомнению теорию павлинизма. Два других автора придерживаются подобного мнения; ср.: E. Lohse, *ZNTW* 45 (1954), pp. 73-83; P. Carrington, "Saint Peter's Epistle", in *The Joy of Study* (ed. S. E. Johnson, 1951), pp. 57-63.

¹⁶³ Ср. сопоставление 1 Пет. 1.3-12 и Ефес. 1.3-14: J. Coutts, *NTS* 3 (1957), pp. 115-127; ср. также: Mitton (см. прим. 160); Beare, *op. cit.*, pp. 193 ff.

¹⁶⁴ Ср.: Zahn, *INTn*, p. 177.

¹⁶⁵ Ср. краткий список сходных фраз и выражений в работе: Moflfatt, *ILNT*, p. 440.

¹⁶⁶ Ср.: J. H. В. Masterman, *The First Epistle of Peter* (1912), pp. 36 ff.; J. W. C. Wand, *op. cit.*, pp. 25-26. Сельвин предполагал, что автор Послания к Евреям либо читал, либо был знаком с автором Первого Послания Петра: Selwyn, *op. cit.*, pp. 462-463. Все же нельзя забывать, как напоминает Бенетро (Benetreau, *op. cit.*, p. 45), что между этими двумя Посланиями существует значительная разница в богословских построениях.

¹⁶⁷ Ср. краткий список в работах: Wand, *op. cit.*, p. 25; Bigg, *op. cit.*, p. 23. Ср. также: Voismard, *RB* 63 (1957), pp. 161-183.

¹⁶⁸ Тем не менее Бшг утверждает, что Иаков использовал 1 Пет.: Bigg, *loc. cit.*

¹⁶⁹ Ср. список Уонда: Wand, *op. cit.*, p. 27; ср. также: A. F. Walls, *op. cit.*, pp. 35-36.

¹⁷⁰ Ср.: F. F. Bruce, *The Speeches in Acts* (1944) и его же: *The Acts of the Apostles (Greek text)*, 1951), pp. 18 ff. Ср. также работу Сельвина: Selwyn, *op. cit.*, pp. 33-36, который полагает, что связь носила скорее исторический, чем литературный характер, причем мысль Петра служила общим основанием для этой взаимосвязи.

¹⁷¹ *Op. cit.*, Essay P, pp. 365-466.

¹⁷² *The Primitive Christian Catechism* (1940).

¹⁷³ *Op. cit.*, pp. 193 ff.

¹⁷⁴ Два немецких писателя развивают свою аргументацию в русле рассуждений Сельвина. Е. Лос обнаруживает зависимость скорее от общего материала, чем от Посланий Павла: E. Lohse, *ZNTW* 45 (1954), pp. 68-69. Он думает, что моральные наставления естественно вытекают из керигматического (проповеднического) материала, как поразительно показывает отрывок 1 Пет. 2.21-25. В. Наук (W. Nauck, *ZNTW* 46 (1955), pp. 68-80) находит подобную модель в 1 Пет. в теме радости через страдания и сравнивает ее с подобной темой в других новозаветных книгах и даже в Апокалипсисе Варуха, равно как и в других иудейских апокрифах и псевдоэпиграфической литературе. Однако см. критику Беара: Beare, *op. cit.*, p. 194, который усматривает в построениях Наука подчинение данных априорной теории.

¹⁷⁵ *Op. cit.*, pp. 1-14.

¹⁷⁶ Особ, в его *Quatre Hymnes Baptismales dans la premiere Epitre de Pierre* (1961).

¹⁷⁷ Например, выделяя четвертый гимн, Буамар признает, что он скорее напоминает парафразу, чем собственно гимн: Voismard, *op. cit.*, p. 14.

¹⁷⁸ *Op. cit.*

¹⁷⁹ Ср. критику Э. Ф. Уоллза: A. F. Walls, *op. cit.*, pp. 37-39.

¹⁸⁰ Беар (Beare, *op. cit.*, pp. 16 ff., 27) частично находился под влиянием этой теории.

Позднейший писатель (D. L. Balch, *Let Wives be Submissive. The Domestic Code in 1 Peter* (1981), p. 120) доказывал, что отраженная в эллинистическом христианстве этика имеет скорее иудейское, чем языческое происхождение.

Глава 22. Второе послание Петра

Это самое проблематичное среди всех новозаветных Посланий из-за сомнений в его аутентичности еще в самые ранние времена. По мнению многих ученых внутренние свидетельства подтверждают эти сомнения. Короче говоря, большинство ученых отвергает авторство Петра для этого Послания и считает его более поздним псевдоэпиграфическим произведением¹. Чтобы получить правильную оценку всех данных, мы сначала рассмотрим внешние свидетельства, чтобы увидеть проблему в ее историческом контексте, затем внутренние свидетельства и внутренние трудности и, наконец, дадим краткий обзор альтернативных теорий авторства.

I. ПОСЛАНИЕ В ДРЕВНЕЙ ЦЕРКВИ

Существует несколько путей подхода к ранним свидетельствам каноничности или неканоничности новозаветных Писаний.

1. Можно считать, что до самого раннего известного нам цитирования Книги она не признавалась канонической.
2. Можно считать, что цитаты имеют относительную ценность, и постараться выяснить, почему авторы, труды которых сохранились до нашего времени и которые писали до времени появления первой цитаты, цитировали данную новозаветную Книгу в своих писаниях, если предположить, что ни один христианский писатель не был обязан цитировать все части Нового Завета, которые он знал и считал Священными Писаниями.
3. Можно придать особое значение свидетельствам непризнания каноничности данной Книги по крайней мере в части ранней Церкви.

Из всех этих подходов первый несомненно скорее всего ничего не даст из-за малочисленности данных до последней четверти II века. Без этого первого подхода второй подход также ничего не может дать, и поэтому он не получил признания. Третий подход, хотя и редко употребляется, имеет некоторую ценность в определении позитивного отношения Церкви того времени. Это особенно касается Второго Послания Петра, относительно которого ранние сомнения нигде не принимали форму явного отвержения. Тем не менее были предприняты попытки выяснить возможную причину этих сомнений.

Для удобства мы сначала остановимся на свидетельствах Оригена как основного христианского отца Церкви и авторитета в этом вопросе, потому что оценка нашего Послания так часто начинается с утверждения², что до него оно не было известно, и следовательно, достоверность его сразу же становится сомнительной, и особенно потому, что он также говорит о существовавших в его время сомнениях, которые разделяли некоторые другие писатели. Но он шесть раз по крайней мере цитирует это Послание и почти не высказывает сомнения относительно его каноничности. Однако это свидетельство вызывает некоторое недоверие, так как все эти цитаты имеются в тех трудах, которые сохранились в латинском переводе Руфина, на точность которого не всегда можно полагаться³. Но почему надо считать, что он ошибочно приписал Оригену цитаты из такого новозаветного Послания, как Второе Послание Петра. Может быть, предположение о сомнениях Оригена вызвано утверждением Евсевия⁴, что Ориген считал, что Петр оставил одно признанное Послание и "возможно второе, потому что оно оспаривается". Но Ориген не дает никакого объяснения сомнениям, которые очевидно существовали среди некоторых христиан, как и не указывает степени и места этих

сомнений. Поэтому правильнее будет предположить, что Ориген не считал эти сомнения серьезными, а это значит, что в его время каноничность Послания широко признавалась⁵.

До Оригена его предшественник Климент Александрийский, как пишет Евсевий⁶, дает комментарии на все соборные Послания. Тогда это значит, что он придавал этому Посланию такое же значение, как и другим, возможно, как и Посланию Варнавы и Апокалипсису Петра. Между Вторым Посланием Петра и сохранившимися трудами Климента есть некоторые языковые параллели, но они не настолько явные, чтобы считать их цитатами⁷. То же самое можно сказать и о Феофиле Антиохийском, Аристиде, Поликарпе и Иустине Мученике⁸.

В трудах Иринея можно найти одну-две отдаленные параллели, самой важной из которых является утверждение, что день Господень - это тысяча лет⁹, но он не приписывает его Петру. Возможно, что он взял это утверждение из Пс. 89.5. Но большое влияние хилиазма, согласно которому мир просуществует шесть тысяч лет соответственно шести дням творения, предполагает апостольский авторитет. Между Вторым Посланием Петра и Посланием к церквам в Лионе и Вьенне есть несколько параллелей, которые предполагают, что автор знал Второе Послание Петра. Некоторые ученые находят следы Послания в трудах Игнатия, Пастыря Ермы и Климента Римского, но они также не столь убедительны, чтобы говорить в пользу зависимости¹⁰. Один отрывок в так называемом Втором Послании Климента очень напоминает Второе Послание Петра, так как в обеих речь идет о разрушении земли огнем, но это не цитата (ср. 2 Клим. 16.3 и 2 Пет. 3.10)¹¹. Можно также указать и на подобные ссылки на Ноя и в 1 Клим. 7.6 и 2 Пет. 2.5. Более того ван Унник считает, что ссылки на 2 Пет. могут содержаться в "Евангелии Истины"¹², опубликованном вероятнее всего в начале II в.

Еще одним важным аргументом является свидетельство Мураториева канона, которое опускает Второе Послание Петра. Если бы из этого можно было сделать твердый вывод, что в то время это Послание не было известно на Западе, то можно было бы утверждать маловероятность ранней даты Послания. Однако поскольку Мураториев канон не упоминает Первое Послание Петра, а сохранившийся текст канона почти точно неполный, то эта же причина может объяснить отсутствие упоминания также и Второго Послания Петра¹³. Т. Дан¹⁴ попытался исправить текст канона, заменив Апокалипсис Петра обоими Посланиями Петра. Но даже если такое изменение и возможно, едва ли оно может быть подтверждением каноничности Второго Послания Петра. Однако надо заметить, что в противоположность Посланиям к Александрийцам и Лаодикийцам, Мураториев канон не называет ни одно из Посланий Петра подложным. К аргументу молчания необходимо, как известно, относиться очень сдержанно.

Самый авторитетный писатель после Оригена Евсевий относит это Послание к антилегомнам. Он указывает, что большинство признавало его аутентичным, как и Послание Иакова и Послание Иуды, но сам он сомневается в его подлинности на том основании, что, во-первых, уважаемые им писатели не считали его каноническим и, во-вторых, его не цитировали "древние пресвитера". Что касается последнего, то Евсевий очевидно имел в виду "без ссылки на название"¹⁵. Во всяком случае комментарии Евсевия очень важны потому, что они первыми объясняют причины сомнений в аутентичности Послания, но они имели бы еще большее значение, если бы он назвал других писателей, чье мнение он уважал. Во всяком случае мы должны заключить, что Евсевий и некоторые другие писатели сомневались в подлинности Послания, хотя большинство считало его каноническим. Однако даже Евсевий не относит Второе Послание Петра к категории "подделок", в которую он включает Апокалипсис Петра¹⁶.

Хотя Киприан сам не цитирует Второе Послание Петра, его современник Фирмиллиан Кесарийский в своей переписке с ним¹⁷ явно ссылается на это Послание, и едва ли Киприан не знал его. Несколько раньше Ипполит неоднократно употребляет слова этого Послания, а это значит, что во времена Оригена оно должно было быть известно как на Западе, так и на Востоке. Важным является свидетельство Иеронима, потому что, хотя он безоговорочно признает аутентичность этого Послания наряду с другими соборными Посланиями, он отмечает сомнения, существовавшие относительно его аутентичности, основанные на разнице стиля. Сам же он объясняет это тем, что Петр, по-видимому, пользовался разными секретарями для составления своих двух Посланий¹⁸. После Иеронима никто больше не высказывал сомнений в аутентичности Второго Послания Петра, хотя сирийскоязычная церковь признала его только несколько позже, т.е. между рукописью Пешитта (сирийским переводом Нового Завета, 411 г.) и версией Филоксена (506 г.).

Мы несколько подробно остановились на внешних свидетельствах потому, что они оказали большое влияние на всю проблему Второго Послания Петра. По сравнению с другими новозаветными Книгами, ранних положительных свидетельств в пользу аутентичности Послания очень мало, и потому сомнениям в нем в IV-V вв. надо отдать должное внимание. Однако признание этой книги большинством должно брать верх над мнением меньшинства. Но там, где большинство признает данную книгу, к мнению меньшинства надо подходить с пропорциональной сдержанностью. В то же время надо признать, что внешние данные не столь уж сильно говорят в пользу этого Послания. Смягчающим фактором, которым часто пренебрегают, является влияние писаний псевдо-Петра на отношение Церкви к произведениям Петра вообще. Если гностические группы использовали имя Петра для подтверждения своих догматов, то этот факт заставил ортодоксальную церковь никогда не пользоваться сомнительными Посланиями Петра. Может быть поэтому некоторые относились и ко Второму Посланию Петра с подозрением, но то, что в конце концов оно было широко признано, несмотря на обильную псевдоэпиграфическую литературу, приписываемую апостолу Петру говорит скорее в пользу, чем против аутентичности Второго Послания¹⁹.

Здесь необходимо еще сказать несколько слов об Апокалипсисе Петра и Послании Иуды. Последнее несомненно является случаем литературного заимствования, но большинство ученых считает, что Второе Послание Петра было заимствовано из Послания Иуды. Мы еще коснемся этого вопроса, а здесь только укажем, что некоторые, причем отнюдь немаловажные, аргументы были выдвинуты в пользу альтернативной теории, и если бы ее можно было обосновать, то Послание Иуды стало бы самым ранним внешним свидетельством в пользу Второго Послания Петра²⁰ и в значительной мере изменило бы широко распространенное представление о всех внешних свидетельствах в целом²¹.

Связь Второго Послания Петра с Апокалипсисом Петра²² совершенно иная, хотя и в этом случае мнения относительно направления заимствования были разными. Одни ученые с уверенностью утверждали, что Второе Послание Петра было заимствовано из Апокалипсиса Петра, а другие с такой же уверенностью обратное. А. Гарнак²³ придает большое значение тому факту, что Апокалипсис Петра был признан до Второго Послания Петра. Конечно Климент Александрийский придавал большое значение Апокалипсису, когда комментировал его и возможно даже считал его Священным Писанием²⁴. Но другие свидетельства, приведенные Гарнаком, относятся к гораздо более позднему времени и имеют сомнительную ценность для данного вопроса. Скорее всего автор Апокалипсиса воспользовался Вторым Посланием Петра, и если это так, то первая книга является ценным свидетельством в пользу существования последней в первой половине II века. Такое свидетельство конечно же не исключает возможности, что Второе Послание Петра

является подделкой, но чем раньше она была признана аутентичной, тем менее вероятно обратное²⁵.

Очевидно, самым вероятным выводом из этого обзора внешних свидетельств будет то, что ни в одной части ранней Церкви это Послание никогда не отвергалось как поддельное, несмотря на колебания в отношении его принятия. Поэтому мы можем теперь без всяких предвзятостей обратиться к рассмотрению внутренних свидетельств Послания, не забывая сомнений ранней Церкви²⁶, деятелей Реформации²⁷ и современной критики относительно его аутентичности²⁸.

II. АВТОРСТВО

А. Свидетельства самого Послания

Автор несомненно предполагает, что его читатели понимают, что он апостол Петр. Он называет себя Симоном Петром, рабом и апостолом Иисуса Христа (1.1), заявляет, что Господь открыл ему приближение его скорой смерти (1.14), что он был очевидцем Преображения (1.16-18) и сам слышал глас с небес на "святой горе". Он упоминает прежнее послание, которое написал этим же людям (3.1) и называет апостола Павла "возлюбленным нашим братом", хотя искренне признается, что в Посланиях Павла есть много "неудобовразумительного".

Такое свидетельство несомненно создает у нас впечатление, что автором является апостол Петр. Но сомнение вызывает не только аутентичность всех этих утверждений, но и другие внутренние свидетельства, которые предполагают несостоятельность самоутверждений Послания, и которые надо тщательно изучить. Однако прежде чем это сделать, надо признать²⁹, что у нас нет иного выбора, как только считать Второе Послание Петра подлинным либо более поздним произведением, составленным от его имени. Иными словами, если будет выяснено, что оно не подлинно, то единственной альтернативой является считать его подделкой³⁰.

Б. Аргументы против авторства Петра

1. Личные ссылки

Самоутверждения в Послании отвергаются большинством ученых на том основании, что эти личные ссылки являются не более чем литературным приемом, чтобы придать псевдонимному произведению видимость аутентичности. Это мнение находит поддержку в огромной псевдоэпиграфической литературе, как христианской, так и еврейской, которая создавалась до и во время ранней церковной истории, когда авторы псевдонимичных произведений старались придать им правдоподобие. В большинстве случаев этот литературный прием самоочевиден, и поэтому считается, что автор Второго Послания Петра, несмотря на всего его старания отождествить себя с апостолом Петром, фактически сам себя выдает.

1. Добавление еврейского имени "Симон" к греческому имени "Петр" в обращении (1.1) выглядит как сознательная попытка отождествить Петра Послания с Петром в Евангелиях и Деяниях, в которых только и употребляется это двойное имя³¹. Но во всех Евангелиях обычно стоит одно имя "Петр"³². Потому так странно выглядит употребление этого двойного имени во Втором Послании Петра, учитывая отсутствие имени "Симон" в приветствии Первого Послания Петра. Если допустить альтернативное чтение этого

имени, т.е. "Симеон", то такая форма может предполагать склонность автора к употреблению архаических форм³³.

2. Ссылка на предсказание Господа о близкой смерти Петра в 1.14 обычно считается параллельной с Ин. 21.18-19³⁴. Если это говорит о литературной зависимости, то тогда совершенно исключается апостольское авторство Второго Послания Петра, потому что Евангелие от Иоанна было написано позже. Более того, откуда мог апостол знать о своей столь близкой кончине? Это считается попыткой показать, что письмо было написано до смерти апостола³⁵.

3. Утверждение в 1.15 выглядит как обещание появления какого-то литературного труда после смерти Петра. Часто считается, что здесь имеется ввиду Евангелие от Марка³⁶ и автор хотел показать, что апостольским "источником" его труда является это Евангелие.

4. Ссылки на повествование о Преображении (1.16 и далее) считаются вынужденными. Несомненно, что одной из больших привилегий Петра было то, что он видел Преображение Христово, но обычно считается, что это событие было введено во Второе Послание Петра только с целью придать большее правдоподобие этому повествованию³⁷, т.е., что этот Петр был очевидцем славы Христовой и слышал глас с неба. Более того, обычно считается, что название "святая гора" указывает на время, когда такие места почитались святыми, что было невозможно в апостольское время.

2. Исторические проблемы

Существует много проблем исторического характера, которые приводятся как довод против апостольского авторства. Основные из них можно сгруппировать следующим образом:

1. Ссылка на Павла и его письма (3.15) по мнению некоторых ученых указывает на послеапостольский период. Выражение "во всех его посланиях" может предполагать время, когда все собрание его Посланий уже было известно³⁸. Кроме того эти Послания предполагают то же время, что и "прочие Послания", что также указывает на послеапостольский век. И совершенно независимо от этого, трудность составляет признание Петра, что он сам не понимает этого Послания Павла.

2. Другую проблему вызывает "второе послание" в 3.1. Если Второе Послание Петра является псевдоэпиграфией, то едва ли эта ссылка была введена, чтобы показать его связь с Первым Посланием Петра³⁹. Таким методом псевдонимные авторы, как известно, не пользовались. Трудность этой проблемы мы рассмотрим ниже, здесь же только скажем, что данная ссылка отнюдь не требует такого толкования.

3. Также считается, что ситуация, отраженная в Послании, относится к гораздо более позднему времени, ко II веку, особенно периоду интенсивной деятельности гностиков⁴⁰. Если такое предположение верно, то об апостольском авторстве не может быть и речи, и Послание в этом случае необходимо датировать послеапостольским периодом. Но поскольку вопрос зарождения гностических движений теперь пересматривается, то как мы увидим ниже⁴¹, едва ли можно утверждать, что лжеучителя в Послании были гностиками II века. Тем не менее если на основании других данных можно будет доказать, что Послание было написано позже, то связь с гностической мыслью может явиться подтверждающим фактором⁴². А также и сочетание прошлого и будущего времен

предполагает, что автор мог сначала взять на себя пророческую роль, а затем начать описывать свою собственную современную ситуацию⁴³.

4. Утверждение в 3.4 предполагает, что первое поколение христиан уже умерло. Выражение "как стали умирать отцы", по-видимому, имеет в виду время второго или третьего поколения, и тогда Послание должно относиться к послеапостольскому периоду⁴⁴. Это конечно предполагает, что "отцы" относятся к первому поколению христиан, включая апостолов, но такое предположение отнюдь не обязательно, и ему нельзя придавать большого значения. В то же время оно может несомненно быть доводом в пользу поздней даты Послания.

5. Ссылка на "Апостолов ваших" в 3.2 считается странной для апостольского автора. Кроме того сочетание пророков и Апостолов характерно для писателей II века при ссылках на Священное Писание (например, Мураториев канон и Ириней)⁴⁵.

3. Литературные проблемы

Исключительно тесные параллели между этим Посланием и Посланием Иуды не могут не оказать своего влияния на проблему авторства Послания. Если, как обычно считается, Второе Послание Петра является заимствованием из Послания Иуды, то датировка первого будет непосредственно вытекать из датировки последнего, которое не всегда датируется временем жизни Петра, а это значит, что Второе Послание Петра не могло быть написано Петром⁴⁶. Трудность вызывают два фактора, по поводу которых не было и до сих пор нет единого мнения. Несмотря на широко признанное мнение, нельзя с уверенностью утверждать, что Второе Послание Петра является заимствованием из Послания Иуды⁴⁷, как и нельзя быть уверенным, что Послание Иуды необходимо датировать временем после смерти Петра. Те, кто убежден, что это можно доказать, избежав противоречий, вынуждены признать эту трудность. В то же время одно использование Послания Иуды отнюдь не исключает авторства Петра, как это считают ученые, которые признают аутентичность Второго Послания Петра и приоритет Послания Иуды⁴⁸.

Но литературная связь существует не только между этими двумя Посланиями, но и между Вторым Посланием Петра, Посланиями Павла и Первым Посланием Петра. В противоположность Первому Посланию Петра, которое несомненно связано с некоторыми Посланиями Павла, это Послание испытало на себе значительно меньшее влияние идей ал. Павла. Тем не менее несомненно, что автор знал несколько Посланий Павла, включая и письмо, посланное тем же читателям, что и его собственное Послание (3.15)⁴⁹. Было предложено много гипотез относительно этого письма, но прийти к единому мнению не удалось. Вероятнее всего оно утеряно. Основную трудность здесь представляет обращение к явно одним и тем же апостольским провинциям. Если Павел написал им, то почему сейчас Петр обращается к ним? Возможно, что Павел уже умер, и поэтому Петр решил теперь позаботиться о некоторых из этих церквей. Эта проблема уже возникала раньше в связи с Первым Посланием Петра, где мы показали, что ей не следует придавать большого значения.

Толкование связи между Первым и Вторым Посланиями Петра зависит от признания аутентичности или неаутентичности Первого. Если оно недостоверно, то Второе Послание должно быть также недостоверным⁵⁰. Но если Первое Послание Петра принадлежит Петру, то оно может служить стандартом для сравнения, что очень важно. Иначе говоря, вопрос должен быть поставлен так: мог ли автор Первого Послания написать Второе? Большинство ученых полагает, что не мог⁵¹. Те же, кто считает, что автор Второго

Послания заимствовал идеи из Первого Послания, но изложил их по-другому, видят в этом сильный аргумент против аутентичности Второго Послания Петра. Лингвистическую и доктринальную проблемы, возникающие из сравнения двух Посланий, мы рассмотрим ниже, каждую в отдельности.

Что касается литературного вопроса разного использования в них Ветхого Завета, так в Первом Послании значительно больше явных цитат и параллелей, тогда как во Втором прямых цитат вообще нет, а параллелей меньше. Поэтому считается, что мы здесь имеем дело с разными авторами. По мнению Чейза⁵², например, автор Первого Послания "инстинктивно и явно бессознательно" пользуется ветхозаветным языком, что несомненно менее очевидно во Втором Послании.

4. Стилистические проблемы

Мы уже говорили, что еще во времена Иеронима между Первым и Вторыми Посланиями Петра отмечали стилистические различия и ученые старались объяснить их двумя разными секретарями. Те современные ученые, которые считают, что Первое Послание Петра было написано Силой, не видят смысла проводить стилистические сравнения со Вторым Посланием. Но греческий язык Второго Послания более высокопарен, чем Первого. Чейз⁵³ охарактеризовал язык писателя как "амбициозный" и все же считал большое количество повторений признаком "бедности и несовершенства" языка. Стиль автора отличается употреблением большого количества соединительных частиц и тяжеловесных предложений. Тем не менее после тщательного изучения этих данных Чейз признал, что стилистические особенности отнюдь не полностью отвергают авторство Петра, хотя он считает трудным сочетание такого авторства с литературным характером Послания⁵⁴. С другой стороны, если считать правильным мнение, что греческий язык Второго Послания Петра является книжным, литературным языком и если он далек от повседневного, как это часто считается⁵⁵, то его действительно трудно приписать Петру.

5. Доктринальные проблемы

Большой акцент ставился на доктринальных противоречиях в Первом и Втором Посланиях Петра. Много основных тем Первого Послания совершенно отсутствуют во Втором (например, распятие, Воскресение, вознесение, крещение, молитва)⁵⁶. Большой акцент во Втором Послании ставится на парусин. Кеземан⁵⁷ находит даже умаление фигуры Христа (он уже не считается Искупителем); эсхатология не ориентирована на Христа; и неадекватное этическое отношение к основному злу, которое заключено в темницу материального существования. Хотя не все противники аутентичности Послания согласны с Кеземаном, большинство все же признает различие во взглядах в этих двух Посланиях. Так, многие считают, что изменение отношения к парусин предполагает большой интервал между Первым и Вторым Посланиями⁵⁸. Этот аргумент требует тщательного изучения для разрешения вопроса авторства Петра, но чтобы оценить его истинную ценность, надо отметить, что много свидетельств, проводимых в его поддержку, отражают субъективную оценку.

Другим фактором является эллинистический фон. Некоторые выражения предполагают знание греческого образа мысли, что считается совершенно невозможным для галилейского рыбака. Идея *αρετε* /*arete*/ ("нравственного превосходства") Бога, добродетель в сочетании с верой, познание, участие в божественной природе и термин "очевидец" (*εποπται* /*epoptai*/), который применялся в религиях мистерий, - все это главные примеры таких греческих выражений⁵⁹. Если употребление этих терминов

говорит о влиянии эллинистических идей на автора, то трудно признать авторство Петра и особенно потому, что в 1 Пет. они встречаются не так часто.

Все приведенные факты создают столь сильное впечатление неаутентичности Второго Послания Петра, что многие ученые даже не обсуждают возможности правильности апостольского авторства. Но беспристрастный критик должен глубоко изучить основания теории неаутентичности и представить свидетельства, которые многие компетентные ученые привели в пользу авторства Петра. Поэтому нашей следующей задачей будет изложить вышеприведенные аргументы и затем показать все возможные аргументы в пользу апостольского авторства.

В. Аргументы за авторство Петра

1. Личные ссылки

Несмотря на частые ссылки на современную псевдоэпиграфическую практику в подтверждение того, что личные ссылки это просто литературный прием, надо с большой осторожностью подходить к такого рода аргументам. Необходимо сразу же признать, что если Второе Послание Петра является псевдоэпиграфическим произведением, то никаких тесных параллелей с ним нам не найти. Послание написано от первого лица, особенно в повествовательных разделах. Такой стиль обычно не был характерен для посланий, что, по-видимому, объясняет малочисленность примеров псевдоэпиграфии в такой форме писаний. Он скорее применим к псевдонимным Деяниям и Апокалипсисам (приписываемых Петру), хотя даже они относятся к более позднему периоду, чем Второе Послание Петра. Сравнительное изучение не может конечно быть твердым основанием для полного отвержения псевдоэпиграфического происхождения этого Послания, потому что оно может относиться к особой категории, но такое сравнение не обязательно требует, чтобы свидетельства в пользу псевдоэпиграфического происхождения Послания были решающими.

1. Сразу же должно показаться странным, что автор употребляет двойное имя "Симон Петр", тогда как в Первом Послании Петра имени "Симон" нет, которое, по-видимому, употреблялось как общепринятая модель, если Второе Послание является псевдоэпиграфическим произведением. Это вызывает еще даже большую трудность, если правильное чтение этого имени "Симеон", так как оно не применялось ни ранними отцами Церкви, ни в христианской псевдоэпиграфической литературе. Оно употреблено только в Деян. 15.14 и по всей вероятности является примитивной формой. М. Р. Джеймс⁶⁰, который оспаривает аутентичность Второго Послания Петра, признает, что это было одним из редких приемов для придания Посланию подлинности. Мы конечно должны считать, что имитатор Первого Послания Петра ближе бы придерживался своей модели в обращении, так как в 3.1 он говорит, что это его письмо продолжает ту же тему, которая была развита в предыдущем. Никак нельзя считать в данном случае этот вариант имени случайной опиской автора, потому что едва ли бы он мог начать свое письмо с описки или использовать примитивную еврейскую форму имени, которая в его время уже не употреблялась. Единственной альтернативой будет считать, что автор хорошо знал книгу Деяний, либо этот вариант сохранился в устной форме в кругах самого автора⁶¹. В целом имя автора представляет собой большую проблему для автора псевдоэпиграфического произведения, чем для самого Петра, который во всяком случае пользовался бы большой свободой в употреблении разных форм. Если Цан прав, когда утверждает, что получатели Послания были христианами из евреев, то употребление еврейской формы можно объяснить тем, что для читателей она была более приемлемой. Но эта гипотеза Дана обычно оспаривается.

2. Между 2 Пет. 1.14 изречением в Ин. 21.18-19 несомненно существует тесная связь, но ее отнюдь не обязательно объяснять литературной зависимостью. Если сам Петр написал Второе Послание и своими ушами слышал это предсказание, то ничего удивительного в этой связи нет. Основная же проблема в том, откуда Петр узнал, что это произойдет столь скоро. Ситуация была бы иной, если бы слово ταχινη /tachine/ имело значение не "скоро", а "быстро" как это следует из 2.1. Но большинство ученых считает, что в обоих случаях оно употреблено в одном и том же значении.

Тогда акцент был бы не на близости смерти Петра⁶², а на том, каким образом она свершится. Но в любом случае, если и имитатор косвенно намекает на Ин. 21.18⁶³, где говорится, что Петр примет мученическую смерть, когда будет уже старым, то тогда слово ταχινη /tachine/ едва ли бы означало близость его смерти. Старому человеку нетрудно было бы предвидеть скорую смерть. Кроме того автору Послания не надо было бы добавлять к тому, что уже имеется в канонических источниках, даже если он писал после смерти Петра. Это конечно же может указывать на какой-то особенный стиль имитатора, но в такой же мере и на правдоподобность утверждения самого апостола Петра.

3. Смысл утверждения в 2 Пет. 1.15 весьма проблематичен. Оно гласит: "Буду же стараться, чтобы вы и после моего отшествия всегда приводили это на память". Но едва ли он имеет ввиду Евангелие от Марка. "Это" очевидно предполагает "сие" в ст. 12, т.е. доктринальные утверждения в предыдущих стихах⁶⁴. Этот ожидаемый документ вероятно носил доктринальный характер, и трудно себе представить, как "это" могло исполниться в Евангелии от Марка. Скорее всего это предполагаемое письмо либо не было написано, либо сейчас утеряно. Другая гипотеза, основанная на теории разделения Второго Послания Петра, предполагает, что это гипотетическое письмо было позже включено во Второе Послание Петра. Но однородность последнего говорит против такой гипотезы⁶⁵. Едва ли упоминание этого письма было сделано автором псевдоэпиграфического произведения, несмотря на мнение Кеземана, что оно было упомянуто с целью придать Посланию характер завещания Петра⁶⁶. Однако Послание очень отличается от еврейских апокалиптических книг, имеющих форму завещания, все из которых составлены по образцу наставлений непосредственным потомкам, а в действительности предназначаются для будущих поколений. Такого рода литература начинала с обзора прошлого и затем переходила к пророчеству будущего. Хотя оба эти элемента можно найти и во Втором Послании Петра, оно совершенно понятно и без этой гипотезы завещания, чего нельзя сказать о прощальных наставлениях еврейской апокалиптики⁶⁷.

4. Но естественны ли для апостола Петра ссылки на повествование о Преображении? Несомненно, что имитаторы обычно делали попутно ссылки на известные события из жизни своих предполагаемых авторов, чтобы создать исторический контекст, необходимый для их литературного произведения. Но пророческий раздел отнюдь не требует такого контекста, потому что все понятно и без него. И действительно трудно понять, для чего было псевдонимному автору выбрать это особое событие, если оно не играет столь важной роли, как смерть и Воскресение Иисуса в раннехристианской проповеди⁶⁸. Единственным объяснением такого выбора могла быть возможность использовать это событие в качестве введения к эзотерическому откровению, как это сделано в книге Еноха, где рассказывается о переселении Еноха на небо. Но автор Послания не собирается давать никаких новых откровений на основании переживаний своего героя на горе Преображения. Он говорит о ней почти мимоходом для подтверждения пророческого слова, которое он собирается передать. Но это совершенно естественный метод и совсем не предполагает псевдонимности⁶⁹. Петр сам так же естественно мог сослаться на свой исключительный опыт, как он это сделал в 1 Пет. 5.1.

Кроме того форма этого повествования о Преображении отличается от синоптического повествования в некоторых своих деталях. Говорит ли это больше в пользу гипотезы аутентичности, нежели псевдоэпиграфии? На первый взгляд может показаться странным, чтобы какой-либо писатель, ссылаясь на историческое событие, изменил бы это повествование. В Послании ничего не говорится о Моисее и Илии; синоптическое "Его слушайте" опущено; добавлено эмфатическое *εγω* /ego/ ("я"); порядок слов изменен; к словам *Ὁν εὐδοκῆσα* /hon eudokesa/ только частично можно обнаружить параллели в Евангелии от Матфея, но не в Евангелиях от Марка или от Луки. Такие варианты предполагают независимое предание⁷⁰ и подтверждают скорее авторство Петра, чем другого писателя. Конечно можно считать, что Второе Послание воспроизводит предание, но более естественным будет думать, что оно является свидетельством очевидца. Важно, что здесь нет никаких приукрашиваний, которые часто встречаются в апокалиптических книгах, как например в повествовании о Преображении в фрагменте, приписываемом "Апокалипсису Петра".

Упоминание "святой горы" (то *Ὁρος τοῦ ἁγίου* /to horos to hagion/) отнюдь не обязательно надо относить к более позднему периоду, как это делают некоторые ученые⁷¹, потому что основным фактом здесь является не почитание места, а оценка святости события, которое своими глазами видел писатель. Трудность заключается в том, выделяет ли автор псевдоэпиграфии эту определенную гору, чтобы ее почитали святой. Однако никакой причины для этого не было. Если он просто думал, что Петр почитал эту гору святой из-за того, что на ней произошло Преображение, то такое ее определение могло бы предполагать, что апостол действительно так думал.

Для подлинного очевидца это вполне возможно; для псевдонимного автора едва ли, что говорит в пользу авторства Петра. Если автор имеет здесь в виду Пс. 2.6, где определение "святая" относится к горе Сион, то это будет говорить против авторства Петра⁷². Но все же более естественным будет считать это повествование подлинным воспоминанием.

Из всего сказанного выше следует, что личные ссылки не могут быть доказательством против авторства Петра. И у нас нет почти никаких оснований считать Послание псевдоэпиграфическим произведением.

2. Исторические проблемы

1) Многие ученые склонны признать, что вышеприведенные свидетельства являются только подтверждающими, но не решающими, считают, что упоминание Павла усиливает аргументы против авторства Петра. Но и здесь также не следует делать поспешных выводов. Надо сразу же отметить, что слова Петра не предполагают собрания писем Павла. "Во всех" в 3.16 означает не более чем все письма Павла, известные в то время Петру⁷³. Ничего даже не предполагает, что они были известны читателям. Писатель действительно говорит им, что их трудно понять, но это отнюдь не должно означать, что они сами не знали этого, если читали их раньше. С другой стороны эти Послания были слишком хорошо известны, чтобы лжеучителя могли исказить их правильное толкование.

Гораздо большую трудность для аутентичности Послания представляет явно одинаковое отношение к Посланиям Павла и к "прочим Писаниям". И здесь снова это вопрос толкования. Можно согласиться с тем, что слово *ῥαφῶα* /graphai/ ("писания") здесь означают не Священное Писание, а писания вообще⁷⁴. Тогда это будет означать, что лжеучителя не проявляют никакого уважения ни к каким религиозным писаниям и что такое отношение распространилось и на писания Павла. Такое толкование находит подтверждение в том, что в 1.21 ветхозаветное пророчество явно считается

богодухновенным, тогда как писания таковыми не считаются. Он пишет "по премудрости", но тем не менее "данной ему" (3.15). Кроме того писатель относит свои собственные писания к тому же уровню, что и писания Павла, что указывает на время до признания писаний Павла Священными (если конечно имитатор не делает этого с целью придать авторитет своему собственному писанию, о чем мы будем говорить ниже).

Но в Новом Завете слово *γραφαί* /*graphai*/ обычно означает "Священное Писание" (т.е. Ветхий Завет), и очевидно в таком значении его надо понимать и в данном случае. Можно ли думать, чтобы писания Павла так рано приравнивались бы к Ветхому Завету? На этот вопрос трудно ответить. Многие ученые⁷⁵ категорически отрицают такую возможность на том основании, что должно было пройти достаточно много времени, чтобы писания Павла получили такое признание. И действительно некоторые⁷⁶ полагают, что после смерти Павла интерес к ним на некоторое время пропал и возродился только после появления Деяний, но эта гипотеза вызывает большие возражения⁷⁷. И у нас практически нет никаких данных, чтобы точно сказать, когда письма Павла стали признаваться наравне с Ветхим Заветом.

Никто не станет отрицать, что сам Павел считал свои писания облеченными особым авторитетом и более того полагал, что его читатели обычно признавали этот факт (ср. 2 Фес. 3.14; 1 Кор. 2.16; 7.17; 14.37-39). Мы можем считать это либо императивом автократа, либо свидетельством уверенности апостола, что он пишет под непосредственным вдохновением Бога. Но если права последняя гипотеза и если это было признано всеми церквями вообще, то неудивительно, что в апостольский век писания апостола признавались наравне с Ветхим Заветом. Нет никакого сомнения, что и в Первом, и во Втором Посланиях Петра пророческое и апостольское учения стоит на одном уровне (ср. 1 Пет. 4.11; 1.10-11)⁷⁸. То, что это было характерно для раннего периода, подтверждается почтением, с которым в апостольский век относились к апостольским Писаниям. Отцы Церкви прямо не говорят об однозначности творений Павла и Ветхого Завета, но это предполагается их отношением к ним. Если к 140 году Маркион посмел поставить свой "Апостликон" выше Ветхого Завета, то несколько раньше ортодоксальная христианская Церковь действительно должна была относиться к ним, как к равным Ветхому Завету. Маркион не сделал ничего нового, он только ускорил естественное развитие до своего крайнего предела в интересах догматических соображений. То же самое можно сказать и о псевдоэпиграфической апостольской литературе II века, которая предполагает существование авторитетной апостольской литературы. Ставить Второе Послание Петра в авангарде этого движения может на первый взгляд показаться убедительной гипотезой, но это не объясняет, почему этот писатель столь сильно опередил своих современников в своем отношении к писаниям Павла. А также не более убедительным является предположение, что в апостольский период Петр ставил Послания Павла даже выше, чем это делали послеапостольские отцы Церкви? Последние не называют Павла "верный брат наш", а говорят о нем в более возвышенных выражениях: "блаженный и достославный Павел" (Поликарп: Polycarp, Ad Phil, iii); "блаженный Павел" (Климент: 1 Clem., 47.1; Поликарп: Polycarp, Ad Phil, xi); "святой Павел ... праведный блаженный" (Игнатий: Ignatius, Ad Eph. xii.2). Такое определение Павла во Втором Послании Петра было бы слишком фамильярным для псевдонимного автора, хотя оно полностью соответствует описанию Петра у синоптиков⁷⁹. Либо это действительно оценка самого Петра, либо умелое подражание ему его имитатора. С первым предположением легче согласиться, чем с последним.

Но здесь встает другая проблема. Мог ли автор псевдографического произведения написать, что Петр не в состоянии был понять Павла? Это странно хотя бы потому, что он посчитал возможным приписать все это Послание Петру. История еврейской и

христианской псевдоэпиграфии показывает явную тенденцию возвеличивать своих героев, и мы не знаем ни одного такого случая, когда предполагаемый автор так бы сильно преуменьшил свои способности. Это искреннее признание Петра скорее является фактором в пользу аутентичности, чем более позднего происхождения. Конечно неудивительно, что Петр или какой-нибудь другой из первых апостолов считали учение Павла трудным. А разве когда-нибудь его кто-либо находил легким?⁸⁰

2) При оценке ссылки на "второе послание" в 2 Пет. 3.1 прежде всего надо выяснить предполагает ли она Первое Послание Петра или нет. То, что это действительно Первое Послание Петра, обычно всеми признается. Для такого предположения есть достаточно сильные подтверждения. Так как прямо указывается на предыдущее письмо и так как Первое Послание Петра нам уже известно, естественно думать, что это одно и то же письмо. Но Шпитта⁸¹ и Цан⁸² отвергают это мнение на том основании, что если Первое Послание было обращено к язычникам, то Второе - к христианам из евреев, с чем однако немногие согласны. Кроме того в Первом Послании по их мнению автор не сам проповедовал этим людям, тогда как во Втором ясно говорится, что он делал это лично (ср. 1 Пет. 1.12; 2 Пет. 1.16). Может быть, это и верно, но отнюдь не обязательно. По мнению Бигга⁸³ "это только означает, что получатели Послания очень хорошо знали, какое учение проповедовал апостол". Более веским аргументом является то, что Первое Послание не соответствует контексту 2 Пет. 3.1, где ясно говорится, что прежнее послание, как и это является напоминанием о предсказании появления лжеучителей⁸⁴. Многие говорят и в пользу предположения, что "второе послание" в 2 Пет. 3.1 это не Первое Послание Петра, а утерянное письмо⁸⁵. Согласно этой гипотезе данную ссылку нельзя рассматривать как литературный прием, потому что она не имела бы смысла, если предыдущее письмо было хорошо известно. С другой стороны 2 Пет. 3.1 совсем не обязательно требует, чтобы в обоих Посланиях говорилось об одном и том же, и вполне возможно, что Первое Послание должно было напомнить частые ссылки на пророческие слова в этом Послании. Так как мнения ученых по этому вопросу расходятся, едва ли можно утверждать, что здесь есть явное указание на псевдонимичность, хотя, если она будет доказана на других основаниях, это может явиться подтверждающим фактором. Во всяком случае нет ничего неестественного в том, что оба Послания были написаны Петром.

3) Следующей проблемой является ситуация, отраженная в Послании. После появления Ф. Х. Баура и его школы среди ученых существует тенденция считать, что все ссылки на лжеучителей в Новом Завете тем или иным образом связаны с гностицизмом II века. Несмотря на большие усилия современных ученых опровергнуть это предположение как необоснованное, существует твердое мнение, что никакая ересь, не имеющая хотя бы отдаленной параллели с гностицизмом, не могла появиться до конца I века. Но все данные, которые можно найти во Втором Послании Петра (и в Послании Иуды), не позволяют нам считать это движение ни одним из известных, как существующих во II веке. Они скорее говорят об общей интеллектуальной и моральной атмосфере, которая привела к развитию систематического гностицизма. И можно со всем основанием утверждать, что имитатор, писавший в период развитого гностицизма, более подробно описал бы период, в котором он жил, и секту, с которой он боролся⁸⁶. Так это сделал, например, автор поддельного Третьего Послания к Коринфянам. То, что автор ничего об этом не упоминает, указывает на I век и скорее говорит в пользу аутентичности, чем наоборот.

4) Аргумент, основанный на утверждении в 3.4, считающийся ссылкой на предыдущее поколение, более веский, хотя и может иметь разные толкования. Все зависит от значения в этом контексте слова *οι πατερες* /*hoi pateres*/ ("отцы"). Большинство комментаторов

считает их христианами первого поколения, которое уже вымерло. Это и должно было вызвать вопросы о парусин, потому что "как стали умирать отцы, от начала творения, все остается так же". Такое толкование было бы правильным, если бы не требовало проществия какого-то времени после первого поколения, что сразу же исключило бы авторство Петра. Но так ли это? Нигде больше ни в Новом Завете, ни у отцов Церкви слово $\pi\alpha\tau\epsilon\rho\varsigma$ не используется в значении христианских "патриархов", и поэтому более правильным будет считать, что здесь имеется в виду еврейские патриархи⁸⁷, и тогда это утверждение означало бы скорее подчеркнутое заявление о неизменности всего⁸⁸, что конечно указывает на естественную связь с повествованием о творении и последующем потопе.

Здесь возможно любое толкование, но если предположить, что это написал имитатор II века, то надо объяснить, как мог он подумать, что Петр предполагал первое поколение христиан еще даже более раннего века⁸⁹. И мы должны считать, что он сам себя выдает таким глупым искажением исторической подробности, что нередко происходило с авторами псевдоэпиграфических сочинений. Но это объяснение весьма неубедительно, потому что утверждение в 2 Пет. 3.4 вложено в уста "ругателей", и согласно этой гипотезе выражает существовавшие в то время мнения. Но вопросы о парусин были бы более естественны в апостольский век, чем позже. Отцов Церкви отнюдь не волновала такая задержка Второго Пришествия⁹⁰.

5) По мнению Дана⁹¹, выражение "Апостолы ваши" предполагает тех, кто фактически трудился среди читателей, и он не видит трудности в том, что писатель причисляет и себя к ним. А слово "ваши" противопоставляется лжеучителям, которые ни в каком смысле не могли быть читателями. Сочетание пророков с апостолами можно найти в Ефес. 2.20, и это еще не указывает на II в.⁹²

3. Литературные проблемы

Если считать, что Послание Иуды было написано до Второго Послания Петра, то встает вопрос: мог ли или стал бы апостол Петр цитировать такое менее известное Послание, как Послание Иуды? Считалось, что никакой апостол никогда бы так широко не использовал неапостольский источник⁹³. Однако такое предположение наверно, потому что, как мы уже видели на примере Первого Послания Петра, Петр относился к тем людям, на которых другие писания оказывали влияние. Но ситуация во Втором Послании отличается тем, что автор использовал существовавший трактат, который еще не получил признания. Поэтому, если Послание Иуды было написано до Второго Послания Петра, то совершенно непонятно такое его широкое использование, а это скорее будет говорить против, чем в пользу его аутентичности. В то же время в равной, если не в большей мере непонятно, зачем псевдонимному автору необходимо было использовать другой источник. Такого мы действительно почти не встречаем в еврейской и раннехристианской псевдоэпиграфии. Но почему же все-таки так много материала из Послания Иуды введено во Второе Послание Петра? Единственным возможным предположением будет то, что трактат Иуды не был признан из-за неизвестности его имени, и потому те же идеи с некоторыми добавлениями были приписаны Петру⁹⁴. Но неужели никто раньше этого не заметил? Было бы менее подозрительным, если бы автор сделал свои заимствования менее очевидными.

Однако может быть, этому не следует придавать такого большого значения, так как ни у кого из отцов Церкви вопрос позднего Послания Иуды вообще не возникал. Если Второе Послание Петра было написано раньше, то этот вопрос становится бессмысленным, и надо только объяснить, почему Иуда опубликовал выдержку из главной части Второго Послания Петра под своим собственным именем. Очевидно он писал, когда ситуация,

предсказанная во Втором Послании Петра, уже исполнилась и его Послание должно было просто напомнить читателям об этом факте (ср. Иуд. 17).

Мы уже достаточно сказали о литературной связи между этим Посланием и Посланиями Павла и к этому нечего добавить. Более важным является связь между Первым и Вторым Посланиями Петра. Некоторое сходство между ними действительно существует, но большинство ученых не придает ему большого значения. Если бы Петр был автором обоих Посланий, то объяснить это сходство не представляло бы проблемы. Если же он был автором Первого Послания, но не Второго, то надо признать прямую имитацию, хотя это трудно сделать, учитывая расхождения между ними⁹⁵. Если же оба Послания были псевдоэпиграфическими произведениями, то это первый случай в христианской литературе появления группы писаний, приписанных известному имени.

Разный подход к использованию Ветхого Завета в двух Посланиях не следует преувеличивать. Если признать расхождение в точном цитировании, то важно отметить, что Второе Послание ближе придерживается прямых цитат, они берутся из Псалтыря, Притч и Книги пророка Исайи, и все они точно цитируются и в Первом Послании. Особое предпочтение в обоих Посланиях отдается Притчам и Исайи⁹⁶. Такого рода подход скорее говорит в пользу одного автора, а не имитатора, и трудно поверить, чтобы это было случайным совпадением. В подтверждение можно привести еще два других фактора. Это одинаковый подход к истории Ноя, хотя имитатор здесь не исключается. Оценка Ветхого Завета в обоих Посланиях совершенно одинакова, потому что утверждение в 2 Пет. 1.20-21, где говорится о богодухновенности ветхозаветного пророчества через Святого Духа, полностью соответствует почитанию пророческих писаний в Первом Послании Петра (ср. 1 Пет. 1.10-12).

4. Стилистические проблемы

Крайне трудно найти определенный критерий для изучения стиля, и особенно это трудно, когда речь идет о сравнении двух столь коротких Посланий. Область сравнения чересчур ограничена и результаты могут привести к неправильным выводам. Кроме того субъективному впечатлению может придаваться большее значение, чем оно того заслуживает. В то же время никто не станет отрицать, что между двумя этими Посланиями действительно имеются стилистические различия. Мейор⁹⁷ утверждает, что одинаковых слов в них 100, а разных - 599. Конечно много разных слов связано с темой каждого Послания, и трудно сказать, какое значение должно этому придаваться. В обоих Посланиях есть ряд слов, которые нигде больше в Новом Завете не встречаются (59 - в Первом Послании и 56 - во Втором)⁹⁸, и некоторые из них в обоих Посланиях особенно выразительны. В целом число этих слов не имеет большого значения ввиду малочисленности литературных произведений, из которых они взяты. Но что касается грамматических слов, то здесь дело обстоит иначе. Меньшее число частиц во Втором Послании, чем в Первом, говорит о разных стилях, что может указывать на разных авторов. Это различие можно объяснить разным настроением, когда писались эти Послания. Первое Послание Петра носит более спокойный, рассудительный характер, чем Второе, которое очевидно написано в состоянии сильного волнения.

Еще одной лингвистической характеристикой являются повторения", которых во Втором Послании гораздо больше, чем в Первом, хотя и в последнем их достаточно много¹⁰⁰. Кроме того автор 1 Пет. иногда употребляет поэтические формы, но это не должно вызывать удивления, так как прозаики часто к ним прибегают¹⁰¹.

Если, как считается, лингвистические характеристики не позволяют говорить об одном авторе Первого и Второго Посланий Петра, то чтобы упростить эту проблему или даже избежать ее, можно обратиться к гипотезе секретаря одного Послания. Если, например, Петр был автором Первого Послания, которое было написано его секретарем Силой (Силуаном), и автором Второго, написанного им самим, то это могло бы объяснить эти стилистические различия и сходства¹⁰². Либо, как полагает Иероним, оба Послания были написаны разными секретарями. Многие могут считать это просто попыткой избежать трудности, но в древние времена было столь распространено обращение к секретарям, что такую гипотезу нельзя исключать, хотя бы как возможность. Сейчас мы не можем сказать, до какой степени Петр давал свободу своим секретарям при написании его писем. Этот вопрос остается в области догадок¹⁰³. Согласно еще одной гипотезе, Иуда сначала написал свое письмо, а потом Второе Послание Петра. Так, отрывок Иуд. 3-4 предполагает наше Второе Послание Петра, которое считается окружным посланием (энцикликой)¹⁰⁴. В таком случае Иуда действовал как посредник Петра, что объясняет употребление имени апостола¹⁰⁵.

5. Доктринальные проблемы

Большинство новозаветных критиков отличается чрезмерно аналитическим подходом особенно в том, что касается доктринальных сравнений. Ошибочно думать, что автор двух работ должен уделять в них одинаковое внимание одной и той же теме или всегда рассматривать в одном и том же ключе одну и ту же тему. То, что Второе Послание более полно рассматривает тему парусин, чем Первое Послание, не представляет проблемы для тех, кто объясняет это различие разными целями. Но может ли это объяснить отсутствие важных тем Петра во Втором Послании? Мог ли автор Первого Послания написать его, ничего не сказав о распятии и Воскресении Христа? Это очень важный вопрос, и его нельзя не учитывать. Если в Первом Послании особый акцент ставится на искупительной работе Христа (напр., 1.18; 2.21 и далее), то во Втором - эта тема значительно слабее. Христос часто называется Спасителем (σωτήρ /soter/)¹⁰⁶. Через Него люди очищаются от грехов (1.9). Он есть Всемогущий Господь, "искупивший" верующих (2.1), и это не может относиться ни к чему иному, как к искупительному акту во Христе.

Воскресение и вознесение Христа заменяются Преображением, и это конечно выглядит странным. Но целью автора является показать, что он сам видел славу Христову, которая проявилась в большей степени на горе Преображения, чем во время явлений Христа после Воскресения¹⁰⁷. Но говорит ли этот акцент об умалении христологии? Правильная оценка этих свидетельств отнюдь не поддерживает такое предположение. К Нему применяются такие звания, как "Спаситель", "Господь", "Учитель". Он занимает центральное место в мыслях верующего (ср. 2.20; 1.2, 8). Ему приписывается вечная слава (3.18). Кеземан находит в тексте нехристианские идеи, но они не вытекают из самого Послания. Необходимо отметить, что большой акцент на Господстве Христа в этом Послании предполагает Воскресение и вознесение, так как без них не могла бы развиваться христианская доктрина¹⁰⁸.

Обращаясь к эсхатологии Послания, необходимо выяснить, прав ли Кеземан, считая ее нехристианской. Надежда на парусию с ее практическими результатами, дающими мотивацию для святой жизни, полностью соответствует эсхатологии всего остального Нового Завета (2 Пет. 3.1 и далее; ср. 1 Ин. 2.28; 3.3)¹⁰⁹. Во всяком случае эсхатология здесь более примитивна, чем в некоторых других частях Нового Завета¹¹⁰. Описание εσχατον /eschaton/ ("конца"), хотя и драматичного, который будет сопровождаться разрушением небес и земли огнем¹¹¹, считается крайне сдержанным, если сравнить, например, с "Апокалипсисом Петра". Важным фактором для датировки Послания

является отсутствие хилиастической интерпретации II века Пс. 89.5, несмотря на то, что этот отрывок цитируется в 2 Пет. 3.8¹¹². Имитатор II в. конечно постарался бы избежать этой возможной проблемы.

Разные термины в Первом и Втором Посланиях Петра, описывающие пришествие Господа (αποκαλυψις /apocalypsis/ - "откровение" и глагол от этого же корня "открывать" в Первом Послании Петра, а во Втором Послании - παρουσια ημερα κωριου /parousia hēmera kuriou/ - "пришествие дня Божия"), выдвигались как аргумент против одного и того же автора для двух Посланий, но едва ли ему можно придавать большое значение, так как апостол Павел в Первом Послании к Коринфянам и во Втором Послании к Фессалоникийцам также употребляют как αποκαλυψις /apocalypsis/ ("откровение"), так и παρουσια /parousia/ ("пришествие"). Почему Петр не мог употребить оба эти слова по разным поводам?

Что касается этики Второго Послания Петра, то нравственные наставления в нем основаны на христианском учении (ср. 1.8-9, где особенно подчеркивается бесполезность мертвой веры; 3.11 и далее, где христианское поведение связано с эсхатологической надеждой). Акцент ставится на рассудительность, воздержание от страстей, благочестие, чистоту. Перечисляются нравственные добродетели (1.5 и далее). Но зависят ли они главным образом от усилий самого человека? Кеземан¹³ и другие ученые полагают, что автор допускает это. Более того работа Святого Духа упоминается только один раз (1.21) и при этом в связи с богодухновенностью Священного Писания. Причиной этому могли быть особые тенденции читателей. Очевидно сами лжеучителя мало заботятся о своем "христианском" поведении, и писатель несомненно боится, чтобы такому их отношению не последовали верующие христиане, которым он пишет. Это может объяснить более сильный акцент на индивидуальных усилиях, чем мы имеем в Первом Послании Петра. Отсутствие тесной связи между этикой и учением о Духе не означает необходимости ее подчеркивать (ср. Послание к Колоссянам, где о Святом Духе говорится только один раз, Кол. 1.8).

В целом нельзя сказать, чтобы доктринально это Послание существенно отличалось или в чем-то противоречило другим Книгам Нового Завета. Доктринальные рассуждения в нем говорят скорее всего в пользу раннего, чем позднего происхождения Второго Послания.

Мало информации содержится в Послании об эллинистических терминах, так как невозможно выяснить, до какой степени среда, в которой находился автор, оказала на него влияние. На разных людей это влияние было разным. Если говорить о Втором Послании Петра, то основная проблема здесь в том, мог ли апостол Петр, будучи еврейским рыбаком, знать такие выражения. Ни один из употребленных терминов не является неестественным для двуязычного галилеянина. Трудность возникает только тогда, когда предполагается, что во Втором Послании Петра они употреблены в таком же высоком смысле, как в греческой философии или культах мистерий. В таком случае рыбак должен быть исключен. Но рассмотрение некоторых таких терминов, как "познание" (γνωσις /gnosis/) или "добродетель" (αρετε /arete/), отнюдь не должно предполагать знакомство с философскими рассуждениями того времени. Это является самым сильным аргументом для тех, кто уже на других основаниях пришел к выводу, что Второе Послание Петра не могло быть написано в I в.

До сих пор мы говорили об аргументах против авторства Петра. Но есть некоторые аргументы, которые имеют более позитивный характер.

6. Дополнительные аргументы

1) Прежде всего надо остановиться на параллелях с речами Петра в Деяниях. Им нельзя придавать большого значения, так как они являются только вербальными и их важность будет зависеть от степени достоверности, придаваемой речам в Деяниях. В лучшем случае они могут быть только подтверждающим доказательством. Например, слова "принявшим" (1.1; ср. Деян. 1.17), "благочестие" (1.6; ср. Дели. 3.12), "день Господень" (3.10; ср. Деян. 2.20) и "наказание" (2.9; ср. Деян. 4.21) имеются в обеих Книгах. Случайный характер этих параллелей может говорить в их пользу, так как имитатор скорее внес бы более явные параллели, либо вообще пренебрег бы источником Деяний. Их можно считать аргументом в пользу одного авторства, но едва ли такой аргумент достаточно убедителен.

2) В Послании есть несколько косвенных личных воспоминаний, которые могут говорить в пользу авторства Петра. В нем употреблены такие слова, как σκηνή /skene/ ("храмина", "скиния") и ἐξόδος /exodos/ ("отшествие"), которые имеются и в повествовании о Преображении у Луки. Хотя во Втором Послании они употреблены в другом контексте, это само по себе говорит о том, что они оказали сильное впечатление на Петра и он подсознательно использовал их, когда говорил о Преображении (1.17-18).

3) Превосходство Второго Послания Петра над поддельными книгами Петра еще раз говорит в его пользу. Сравнение его высокого духовного уровня с духовным тоном Евангелия Петра, Проповеди Петра, Деяний Петра и Апокалипсиса Петра не может не создать даже у самого поверхностного читателя впечатления неизмеримого превосходства канонической Книги. Это уже само по себе говорит в пользу аутентичности Второго Послания Петра, потому что, если бы оно было написано псевдонимным автором, то этот имитатор превзошел себя, чего нельзя сказать о других. Но проблема здесь глубже, потому что духовный уровень отражает не умственные способности, а богодухновенность. Несмотря на все сомнения относительно этого Послания, христианская Церковь признала его каноническим, потому что высокий уровень его благовестия предполагает его аутентичность. И именно поэтому она отвергла все остальные книги Петра как поддельные¹⁴.

Г. Заключение

Говорить об аутентичности или неаутентичности Послания очень трудно, так как имеются достаточно сильные аргументы как за, так и против. Внешние свидетельства по крайней мере вызывают некоторое недоверие к этой Книге, хотя причина этого недоверия не уточняется. В то же время внутренние свидетельства ставят много проблем, не все из которых могут быть решены с одинаковой степенью уверенности, но и ни одна из них категорически не отрицает авторства Петра. Эта дилемма усугубляется еще и трудностями, с которыми сталкиваются разные мнения относительно авторства. Если из уважения к постоянным требованиям многих ученых опустить слово "подделка" из нашего обсуждения¹⁵, то нам остается только предположить, что только из добрых побуждений автор приписал это Послание апостолу Петру, очевидно чтобы придать своему труду авторитет апостола, тем не менее надеясь, что все это поймут, и не желая никого обмануть. С последним трудно согласиться, но даже если это действительно было так, то писатель почти не уделил никакого внимания процессу введения ссылок, чтобы придать вид аутентичности своему письму. Если весь этот процесс предполагает литературные приемы того времени, то трудно понять, почему вообще автору надо было лично удостоверять все, что он написал. Дело в том, что среди авторов псевдоэпиграфических произведений существовала общая тенденция избегать, а не вводить подтверждающие ссылки на своих главных героев. Это позволяло им говорить о себе под каким-то древним именем.

Кроме того трудно также понять причину появления такого псевдонимного послания. Можно предположить, что к псевдонимичности прибегали только в том случае, если подлинное авторство не могло достичь своей цели. В таком случае должна была быть такая ситуация, которая требовала апостольского авторитета. Мотивом написания большинства признанных христианских псевдоэпиграфических произведений послужило желание пропагандировать взгляды, которые иным образом не получили бы признания. И таким приемом очень широко пользовались в еретических сектах. Но в ортодоксальных кругах такой необходимости почти не было, потому что вся основа их предания была апостольской и никакие литературные произведения, учение которых полностью соответствовало преданию, не надо было столь искусственно приписывать апостольскому автору. Писатель Второго Послания Петра ничего не говорит такого, что бы не разделяли авторы других Книг Нового Завета. В нем нет никакого намека на эзотерическое учение или практику. Для чего же надо было его приписывать Петру? Так как лжеучителя не почитали Павла (2 Пет. 2.16), стали ли бы они почитать Петра? Если согласиться с тем, что эти учителя использовали имя Петра против Павла, и что это вынудило ортодоксальную Церковь ответить им от имени Петра, то разве она применила бы именно такой метод, который осуждала у своих противников? Дело в том, что ни один приверженец псевдонимичного происхождения Второго Послания Петра не смог привести удовлетворительный мотив его написания¹¹⁶, и это надо учитывать при решении вопроса аутентичности Послания. Некоторые пытались объяснить псевдоэпиграфический прием как откровенную подделку. Так, считается, что если Второе Послание Петра является завещательным письмом, которое, как было известно, исходило из окружения Петра в Риме, то читатели должны были думать, что Петр сам написал его¹¹⁷. Но такое объяснение не может быть убедительным, пока мы не получим достаточно свидетельств того, что в данном случае думали читатели.

Итак, остается две довольно убедительные альтернативы. Либо Послание было написано Петром (при или без помощи секретаря), и тогда остается только проблема его позднего признания. Либо оно было написано имитатором, и в таком случае основной проблемой является отсутствие мотивировки его написания и позднего его признания¹¹⁸.

Обе эти альтернативы имеют свои трудности, но первая более убедительна. Если Послание было послано только в одно место, то многие церкви могли сначала и не признать его каноническим¹¹⁹. Когда же оно достигло других церквей, то могло быть принято с некоторым подозрением, особенно если к тому времени уже начали появляться некоторые поддельные книги Петра. То, что в конце концов это Послание получило всеобщее признание, объясняется очевидно признанием не только его апостольского авторства, но и его апостольского содержания¹²⁰. Согласно второй гипотезе, надо допустить, что отсутствие раннего удостоверения и существование подозрений относительно этого Послания были вызваны тем, что было известно его псевдоэпиграфическое происхождение, а признано оно было позже потому, что об этом его происхождении забыли, и оно стало считаться подлинным. Хотя внутренние свидетельства допускают возможность такой гипотезы псевдоэпиграфии, она все же гораздо менее убедительна, чем гипотеза аутентичности. Серьезная проблема гипотезы псевдоэпиграфичности вызвана тем, что такая книга должна была бы быть признана вскоре после ее появления, потому что некоторые сразу же должны были посчитать ее подлинной на основании ее обращения. Так, по-видимому, произошло с Апокалипсисом Петра, который вошел в Мураториев канон, но нигде больше не был признан, кроме как в Египте. Но несмотря на аргументы Гарнака, который датирует это Послание концом II в., только немногие современные защитники псевдоэпиграфического его происхождения относят его к столь позднему периоду. Трудно поверить, чтобы в то время, когда ортодоксы так тщательно проверяли каноничность всех литературных произведений,

раннее псевдоэпиграфическое произведение получило широкое распространение после довольно большого интервала времени, и особенно такое, которое подвергалось большому сомнению. Трудность эта не снимается вышеизложенной точкой зрения, что Послание было известно как откровенная подделка, потому что даже, если это было так, и существовала такая практика, такое предположение все же не объясняет позднего его признания.

III. ЧИТАТЕЛИ

Послание обращено к "принявшим с нами равно драгоценную веру по правде Бога нашего и Спасителя Иисуса Христа". Такое очень общее обращение полностью отличается от обращения к точно названным провинциям в Первом Послании Петра. Означает ли это, что автор имел ввиду не определенную общину, а обращается к христианам во всех провинциях? На первый взгляд такое обращение несомненно создает такое впечатление, но оно должно быть проверено содержанием рассматриваемых вопросов и историческими ссылками в Послании.

Прежде всего необходимо выяснить, предназначались ли оба Послания одним и тем же читателям. Для тех, кто считает 2 Пет. 3.1 ссылкой на Первое Послание Петра, вопрос этот сразу же снимается. Второе письмо было адресовано прежде всего читателям Первого, которые, поэтому могли быть точно указаны. Но согласно такому толкованию придется предположить, что более общее обращение было употреблено потому, что оно предназначалось для христиан во всех провинциях. Однако такая точка зрения вызывает трудности, потому что автор явно имеет ввиду определенных людей, которых он лично знает. В 1.16 он ссылается на время, когда "мы возвестили вам силу и пришествие Господа нашего Иисуса Христа", которое несомненно предполагает период до проповедования благовестил среди читателей. Он также видит определенную угрозу со стороны лжеучителей, которые уже несомненно проводили активную работу (ср. 2.10, 11) и могли быть приняты в Церковь (2.1), Конечно автор здесь мог говорить в общем смысле¹²¹, но его слова становятся более понятными, если он имеет в виду определенных людей.

На основании 1.16 Дан¹²² пришел к выводу, что автор был связан с другими очевидцами Преображения, которые проповедовали среди читателей, и поэтому они особенно выделяются как "Апостолы ваши" (3.2). Но множественное число в 1.16 не должно обязательно предполагать более чем одного человека, а могло быть просто стилистическим приемом, чтобы избежать употребления единственного числа. Тем не менее, так как в предыдущих стихах стоит единственное число, изменение на множественное, по-видимому, имеет значение, предполагая помимо самого писателя еще и других очевидцев. *Это* поможет нам выяснить кому адресовалось Послание только в том случае, если мы согласимся с предположением Цана¹²³, что это были христиане из евреев, главным образом на основании различия между "вашими Апостолами" и другими апостолами и отсутствия особого указания на языческих читателей. По мнению Цана Послание это предназначалось для Палестины и соседних областей, но некоторые другие ученые убеждены, что читатели были скорее евреями, чем язычниками. Однако то, что это были язычники, представляется нам более верным, так как автора явно беспокоит, чтобы его читатели не последовали порочной практике лжеучителей, которая была скорее языческой, чем еврейской¹²⁴. Скорее же всего это была еврейско-языческая община или общины. В связи с этим нельзя упускать из виду, что во Втором Послании нет прямых цитат из Ветхого Завета, хотя имеется и много ссылок на его примеры и большое сходство с его языком. По-видимому, Петр считал, что его читатели знают Ветхий Завет, чего нельзя сказать об авторе Первого Послания, где есть несколько прямых цитат, но меньше случайных ссылок на него. Это может говорить в пользу гипотезы Цана, но отсутствие

специфического обращения к ветхозаветному авторитету трудно понять, если читатели были христианами из евреев.

При отсутствии достаточного количества данных, вопрос места нахождения читателей остается открытым, но в данном случае это не имеет большого значения для толкования Послания.

IV. ПРИЧИНА НАПИСАНИЯ И ДАТИРОВКА

Говоря об аутентичности Послания, мы уже касались причины и даты его написания и потому здесь мы только изложим различные точки зрения.

А. На основе предположения, что Послание является подлинным Как мы уже говорили выше, Петр очевидно уже раньше проповедовал среди своих читателей и теперь дает им наставления в письменной форме, которые дал им устно, когда был у них. Он явно видит, что его работа подходит к концу, потому что он намекает на свою близкую смерть, и это несомненно явилось причиной написания данного письма. Однако из Послания явно следует, что появилась определенная угроза лжеучителей, которая потребовала немедленного отправления Послания. Но так как в нем употребляется главным образом будущее время, надо полагать, что Послание должно было предупредить читателей об этой угрозе. Автор хочет укрепить этих христиан в вере и достойном поведении, чтобы они смогли противостоять пагубному учению этих лжеучителей. В этом отношении причина написания Второго Послания Петра совсем иная, чем Послания Иуды, где автор должен бороться с ситуацией, которая уже возникла.

Послание это по всей видимости написано в конце жизни Петра, т.е. до 68 г., и скорее всего вскоре после Первого Послания Петра, т.е. когда Петр был уже настолько стар, что понимал приближение своей смерти¹²⁵.

Б. На основе предположения, что Послание является псевдоэпиграфическим

Если считать, что это Послание было написано в послеапостольский период, то очень трудно становится определить как причину, так и дату его написания. Было предложено множество датировок, начиная с конца I в. до конца II в. Точных дат очень мало, так как никакую из гностических сект нельзя отождествить с лжеучителями. Самой поздней датой можно считать 150 г., потому что Послание было использовано автором Апокалипсиса Петра, который должен был появиться вскоре после этой даты. Те же, кто датирует 2 Пет. более поздним периодом, должны считать его заимствованием, что никак не подтверждается имеющимися данными¹²⁶.

Самой широко признанной причиной написания Послания является возникновение гностицизма и, вследствие этого, необходимость борьбы с ним от имени главного апостола. Из-за отсутствия указания на какое-то определенное гностическое движение Послание обычно относят к первой четверти II в., т.е. до развития более организованных гностических систем. Но характер лжеучения, описанного в Послании, в такой же степени может указывать на I в., и у нас нет сильных оснований датировать его II в., даже если допустить его псевдонимичность. И главным фактором является внешнее удостоверение. Так, чем к более позднему периоду его можно отнести, тем более понятным становится его непризнание до III в. Некоторые защитники¹²⁷ неапостольского авторства датируют Послание около 80 г. на том основании, что оно не могло быть написано значительно позже, если его автором был личный ученик апостола.

V. ЦЕЛОСТНОСТЬ ПОСЛАНИЯ

Целостность Послания не избежала критики, и были предложены разные теории разделения, которые можно суммировать следующим образом.

1. Одни теории основываются на точке зрения, что в Послании имеются интерполяции, взятые из Послания Иуды. Так, Л. Бертольд¹²⁸ считает 2 Пет. 2 интерполяцией из Послания Иуды. Такой же точки зрения придерживается Э. Кюль¹²⁹, который добавил к этому еще отрывок 3.1-2, а В. Ф. Гесс¹³⁰ расширил эту интерполяцию, включив 1.206 - 3.3а, Дж. В. Барлет¹³¹ предлагает считать интерполяцией 2.1 -3.7.

2. Другие теории основываются на сочетании разных источников. Так, начиная с Г. Гроция¹³², целостность Послания была подвергнута сомнению, так как по мнению этого голландского ученого 2 Пет. 3 было сначала написано как отдельное письмо, к которому впоследствии были присоединены главы 1 и 2, что подтверждается обращением в гл. 3, если считать первое письмо ссылкой на первую часть нашего Послания (т.е. главы 1 и 2). Подобную теорию выдвинул М. Мак-Намара¹³³, который ограничивает первое письмо гл. 1, а гл. 2, считает одним отдельным письмом. По его мнению ст. 1.5 предполагает, что автор собирается написать еще несколько писем, которые потом были включены в это Послание. Еще более сложную теорию предложил Робсон¹³⁴, по мнению которого, Послание состоит из следующих частей: нравственный раздел (1.56-11); личное наставление и повествование (1.12-18); пророческое свидетельство (1.206 -2.19) и апокалиптический раздел (3.36-13). По его мнению они были написаны самим апостолом или с его одобрения¹³⁵.

Теперь все эти теории отвергаются на основании одинакового стиля во всех частях Послания¹³⁶, как и таких одинаковых особенностей, как частные повторения. Хотя специфических слов в гл. 2 больше, чем в остальной части Послания, это объясняется главным образом особым предметом рассмотрения, и поэтому не может считаться доказательством интерполяции. Более того текстуальные данные не поддерживают эти теории. Лжеучителя это одни и те же люди как в гл. 2, так и в гл. 3. Одинаков и доктринальный подход во всех этих частях. Короче говоря, Послание создает впечатление целостности и не вызывает трудности при его толковании. Поэтому вообще нет необходимости в теориях интерполяции, а так как разные гипотезы очень отличаются в деталях, они скорее всего являются плодом воображения, а не основываются на фактах.

Не более убедительными являются теории изменения порядка изложения материала, сделанного писцом. Одна из таких теорий была предложена Ладезом¹³⁷ (P. Ladeuze), по мнению которого, 3.1-16 должно стоять после 2.3а. Этим он хотел исключить нелогичность последовательности времен в гл. 2 и явное отступление в этой же главе. Но Моффат¹³⁸ подвергает резкой критике такого рода теории на том основании, что едва ли можно приписывать писцу такую ошибку, и во всяком случае это не объясняет изменения последовательности настоящего и будущего времени. В таком случае это же могло произойти и в копиях всех имеющихся рукописей, не оставляя следа их "оригинала". Такого рода теория должна быть отвергнута как крайне необоснованная.

VI. ЛЖЕУЧИТЕЛЯ

В противоположность Посланию Иакова, Второе Послание Петра не сразу начинает разговор о лжеучителях. Тема эта вводится постепенно, и хотя основные вопросы затрагиваются в гл. 2, в гл. 1 уже есть намеки на них, что очень важно. Например, писатель противопоставляет истинную правду "хитросплетенным басням" (1.16), что

предполагает умозрительный и даже вымышленный характер учения. Затем он утверждает, что "пророчества в Писании нельзя разрешить самому себе", имея в виду тех людей, которые по-своему их толковали (1.20-21). Эта же мысль подчеркивается и в 3.16, и очевидно предполагает этих учителей. Важным в этом отношении является то, что автор не только осуждает их тенденцию исказить Писание, но подготавливает читателей к признанию его собственной точки зрения на богодухновенность.

Между 1.21 и 2.1 нет никакого разрыва, потому что Петр теперь противопоставляет взгляды и поступки лжеучителей правильному толкованию, о котором он только что перед этим сказал. Их учения это "пагубные ереси", самым худшим примером которых является отвержение искупившего их Господа. Важно, что этой фразы (τον αγορασαντα αττουσ /ton agorasanta autous/) нет в параллельном отрывке в Послании Иуды, и возможно, что эти лжеучителя ставили особый акцент на отрицании искупительной работы Христа. А также и их учение о Боге было неправильным, потому что они "не знают, что в начале словом Божиим небеса и земля составлены" (3.5). Хотя не говорится, каково же их учение о сотворении, но несомненно, что они отрицают всемогущество Бога.

Подробности в гл. 2 почти полностью касаются практических пороков, и большинство из них также упоминаются в Послании Иуды. Прежде всего это разврат и любостыжание (2.2, 3), а затем следует описание суда над древними за их беззаконие, и особый акцент ставится на отношении Лота к окружавшему его распутству, очевидно как пример для верующих перед лицом надвигающейся опасности. Далее дается обещание избавления для благочестивых и суда над теми, кто погряз в своих страстях (2.9-10). Поведение этих людей описывается в ярких красках: они распутники, срамники и осквернители, рабы тления. Особый акцент ставится на разврате, и его надо считать главным фактором в образе жизни, который эти люди ведут. И пагубно не только их поведение, но и его влияние (2.18-19). Эти безнравственные поступки совершаются не тайно, как если бы люди, их совершающие, стыдились их, но делается это открыто, на глазах у всех (2.13). А также подчеркивается и неподчинение властям (2.10 и далее), что может привести только к анархии.

Особой отличительной чертой лжеучителей во Втором Послании, в противоположность Посланию Иуды, является отрицание парусин и надругательство над теми, кто ее ожидает (3.3 и далее). В 2 Пет. 3 говорится не только об уверенности в реальности Пришествия, но и разрушении сегодняшнего мирового порядка и установления нового. Лжеучителя проповедовали явно рационалистический подход к эсхатологии¹³⁹.

Принимая во внимание эти характеристики, в какой мере можно их считать отражениями какого-то гностического движения? Конечно большинство их можно найти в гностицизме, но едва ли в полностью его развитых системах. Подход гностиков к Священному Писанию хорошо показан в 3.16, потому что они не признавали свидетельств Писания на том основании, что живой голос имеет больший авторитет¹⁴⁰. Под живым голосом они имели в виду свои собственные тайные предания, которые привели их к отрицанию действительности ортодоксальных апостольских Писаний и замене их своими. Но "превращение" апостольских Писаний, и особенно Павла, началось еще до развитого гностицизма¹⁴¹. Скорее оно было одной из причин, а не следствием гностицизма. Умаление значения существовавших апостольских источников явилось необходимой предпосылкой для их замены псевдоапостольскими писаниями, чтобы поддержать противоположные мнения. Учение, которое боролось с развратом лжеучителей, (что красной нитью проходит в Посланиях Павла), было хорошей мишенью для искажения, что должно было иметь место во время зарождения тех движений.

Акцент на "рассудительности" (*γνῶσις /gnosis/*) в этом Послании может сразу же предположить противовес высшему знанию во всех гностических системах, но в Послании *γνῶσις* является только одной из других добродетелей, перечисленных в 1.5-6, и никак не подчеркивается, что можно было бы ожидать, если бы писатель боролся с какой-либо гностической системой¹⁴².

Что касается других данных, то они мало чем могут помочь в выяснении вопроса относительно характера этих лжеучителей. Нравственной распущенностью отличались карпократы (последователи Карпократа и Эпифана). Такого рода угроза могла возникнуть в любое время для христианства в его языческом окружении. Так, она появилась в Коринфской церкви во времена апостола Павла и в Азиатских церквях, о которых говорится в Откровении 1-2. Фактически много общего можно найти между лжеучителями во Втором Послании Петра, коринфскими либертинами и азиатскими николаитами¹⁴³.

Отношение к парусин не соответствует ни одной известной гностической системе. Слишком много времени уже прошло, чтобы мог сохраниться интерес к близкому пришествию Христа, но форма вопроса "ругателей" (3.4) предполагает время, когда вера в близкое Его возвращение была очень крепка. Это несомненно скорее предполагает дату написания Послания в I в., чем во II в.¹⁴⁴

В заключение надо отметить, что эти смутьяны сравниваются с "лжепророками" (*ψευδοπροφῆται /pseudoprophetai/*) и "лжеучителями" (*ψευδοδιδασκαλοι /pseudo-didascaloï/*), и оба эти термина подчеркивают скорее ложное учение, чем поведение, но тем не менее Послание касается главным образом последнего¹⁴⁵. Все приведенные детали позволяют предположить не более чем общую тенденцию к беззаконию¹⁴⁶.

VII. СВЯЗЬ С ПЕРВЫМ ПОСЛАНИЕМ ПЕТРА

Важно помнить, что тесное литературное сходство между этими двумя письмами не может влиять на решение вопроса авторства, хотя несомненно и связано с ним. Сходство между ними еще не означает, что автором их обоих был Петр. В обоих имеется группа слов, которые встречаются только в этих двух Посланиях и нигде больше во всем Новом Завете, а также и несколько слов и идей, как, например, слово *αρετε /arete/*, которое в обоих Посланиях приписывается Богу (2 Пет. 1.3; 1 Пет. 2.9), слово *ἐπιχορηγησατε /epichoregesate/* в 2 Пет. 1.5 сопоставимо со словом *χορηγεῖ /choregei/* в 1 Пет. 4.11, а также множество других сопоставлений такого рода. Что касается стилистического сходства, то самым очевидным является одинаковое употребление артиклей. Так, в обоих Посланиях существительные часто стоят без артикля, а фразы вводятся при помощи артикля¹⁴⁸. О языковых и стилистических различиях мы уже говорили выше, когда рассматривали вопрос авторства. Здесь интересно привести вывод Мейора¹⁴⁹, который сказал: "Не может быть никакого сомнения, что в целом стиль Первого Послания Петра более ясный и простой, чем Второго, но между ними нет такого большого глубокого различия, которое некоторые пытаются доказать". Кроме этих языковых и стилистических различий Чейз¹⁵⁰ находит еще четыре других: использование Ветхого Завета; воспоминание учения Господа; использование Посланий Павла; доктринальные различия. Об этих различиях мы уже говорили и показали их причины.

Бубайер (G. H. Woobyer) попытался разрешить весь вопрос связи между этими двумя Посланиями¹⁵¹ тем, что, как он полагает, 2 Пет. 3.1 было написано, имея в виду 1 Пет. 1.10-12, что объясняет дальнейшие ссылки на Первое Послание. Затем он сравнивает 2 Пет. 1 с 1 Пет. 1 и, полагая, что первое зависит от последнего, считает, что эта

зависимость не ограничивается только обращением. Хотя и признавая различие между этими двумя Посланиями, он полагает, что 2 Пет. 1.3-11 было написано под влиянием 1 Пет. 1.3-9. Сравнивая 1 Пет. 1.10-12 с 2 Пет. 1.12-21, он считает 1 Пет. 5.1 введением к повествованию о Преображении. Особое значение он придает 2 Пет. 1.14, которое объясняет сочетанием ссылки на Первое Послание Петра и знания синоптического повествования о Преображении (возможно, у Матфея или Марка).

Затем Бубайер подходит к этому вопросу с той точки зрения, что автор Второго Послания использовал Первое Послание, потому что не считает Петра автором Второго Послания, которое по его мнению является литературным использованием Послания Иуды. Но его аргументы могут говорить и в пользу одного автора обоих Посланий. Мы не можем отрицать литературной зависимости, как и не можем, учитывая аргументы Бубера, исключать одного авторства двух Посланий. Когда, например, Бубайер, ссылаясь на 2 Пет. 1.12-13, говорит: "Многое в этом разделе вытекает из 1 Пет. 1.10-12", это может в равной мере предполагать как одного автора, так и двух, один из которых заимствовал у другого¹⁵². Не существует такого критического принципа, который позволил бы нам предпочесть одну из этих двух предложенных альтернатив, но безусловно, что такого рода связь, которую мы имеем между двумя Посланиями, не исключает традиционного приписывания авторства апостолу Петру.

VIII. ДРУГИЕ ЛИТЕРАТУРНЫЕ СВЯЗИ

В 1882 г. Э. Аббот¹⁵³ выдвинул гипотезу, согласно которой Второе Послание Петра и Послание Иуды использовали труды Иосифа Флавия, особенно двух отрывков из его "Иудейских древностей"¹⁵⁴ (Antiquities). Эта гипотеза основывается на наличии ряда параллельных слов в них, что предполагает зависимость одних от других, а так как с другими Книгами Нового Завета такой зависимости не наблюдается, то единственным выводом может быть только то, что писатели Второго Послания Петра и Послания Иуды знали труды Иосифа. Но с этим аргументом нельзя согласиться по следующим причинам. Большинство цитируемых им слов широко употреблялось и другими писателями (например, Филоном)¹⁵⁵. Кроме того контексты их совершенно разные, и поэтому никак нельзя утверждать их литературную зависимость¹⁵⁶. А также, если желая написать Второе Послание Петра, псевдонимный автор использовал труды Иосифа, то его метод придания правдоподобности Посланию выглядит крайне странным. Фаррар¹⁵⁷ считает, что Иосиф использовал Послание Петра, но с этим нельзя согласиться. Если писатель этого Послания был евреем, а это так, если считать Послание аутентичным, то некоторое сходство между ним и Иосифом не должно вызывать удивления. Во всяком случае у нас нет достаточно данных, чтобы утверждать между ними какую-либо литературную связь.

Так как такого рода аргумент теперь потерял силу, мало кто разделяет гипотезу зависимости Второго Послания Петра от Апокалипсиса Петра. В обоих есть ссылки на Преображение¹⁵⁸, и оба описывают некоторые эсхатологические признаки, но кроме только того, что оба они приписываются Петру, мало что еще можно о них сказать. Вербальные совпадения незначительны. Среди приведенных Джеймсом¹⁵⁹

В Апокалипсисе Петра основной акцент делается на вечных муках погибших, что естественно должно предполагать намек во Втором Послании Петра на суд и гибель лжеучителей (особенно в ссылке в 2 Пет. 2.3). Другие вербальные параллели легче объяснить, если считать, что Второе Послание было написано до Апокалипсиса, чем наоборот, и такой вывод должен стать важным фактором для датировки и аутентичности Второго Послания Петра. Два эти труда, хотя и касаются одних и тех же тем, очень отличаются духовным проникновением их авторов, и немногие будут утверждать, что

Апокалипсис стоит на том же духовном уровне, что Второе Послание. И едва ли только на этом основании можно допустить, чтобы произведение более низкого уровня могло быть источником вдохновения для более высокого, потому что имитация обычно уступает оригиналу¹⁶⁰. И предположение Бигга¹⁶¹, что 2 Пет. 1.15 стало источником всей псевдоэпиграфической литературы, приписываемой Петру, никак не может быть правильным.

Основной же проблемой Второго Послания Петра и Апокалипсиса Петра, если согласиться с этим выводом, является более позднее признание первого, чем второго. Очевидно малоизвестность Второго Послания Петра во II веке объясняется природой предмета его рассмотрения, который вызывал меньший интерес, чем Апокалипсис, обещавший возмездие (или скорее отмщение) притеснителям христиан. Период интереса к Апокалипсису был коротким, и этим он очень отличается от Второго Послания Петра.

IX. СОВРЕМЕННОСТЬ ПОСЛАНИЯ

Учитывая столь широкое отрицание аутентичности этого Послания, какую же важность оно имеет для нашего времени? Как и Послание Иуды, оно не привлекало к себе большого внимания. Но хотя оно касается местной ситуации, оно имеет большое значение и для нашего века. Некоторые ученые ограничивают ценность этого Послания его историческим вкладом в наши знания антиномизма и эсхатологии раннего христианства¹⁶². Но, признавая это, оно имеет для нас прежде всего религиозную ценность. В нем имеются отрывки духовного просвещения, которые были и останутся средством укрепления и утверждения христиан во все века¹⁶³. В этом отношении особое значение имеет первая глава. Но даже описание лжеучителей является важным предостережением для века падения нравственных норм, а мрачное описание приближающегося конца такого века смягчается заверением в долготерпении Господа. Несмотря на свое апокалиптическое звучание, разрушение стихий огнем полностью соответствует веку мегатонных атомных бомб. Наставления оставаться твердым в вере в 2 Пет. 3.11 является крайне уместным для нашего времени, и мы должны быть благодарны, что это бесценное письмо сохранилось до наших дней, несмотря на все сомнения в его достоверности¹⁶⁴.

СОДЕРЖАНИЕ

I. ПРИВЕТСТВИЕ (1.1-2)

В этом Послании писатель называет себя Симоном Петром и обращается к тем, кто исповедует вместе с ним одну и ту же веру.

II. ИСТИННОЕ ЗНАНИЕ (1.3-21)

A. Стремление к высшему естеству (1.3-4)

Каждому христианину дарована Божественная сила, которая помогает жить благочестиво. Соделавшись причастником Божеского естества, он должен избегать растления этого мира. Это есть истинное познание.

Б. Прогрессирующий характер христианских добродетелей (1.5-11)

Это христианское знание многосторонне и включает в себя аспекты, которые далеки от интеллектуальной оценки, хотя и включают его. Апостол перечисляет добродетели, к которым надо стремиться, достигая самой совершенной из них, - любви (ст. 5-7). Это есть

путь к плодотворному познанию Христа, и тот, кто будет стараться идти по этому пути, получит свободный вход в Царство Божие.

В. Апостольское удостоверение христианского познания (1.12-21)

1. Автор выражает желание напомнить обо всем этом, не только пока он еще жив, но и после смерти, оставив свои писания (ст. 12-15).
2. Содержание христианского благовестия противопоставляется мифологии, потому что автор сам был очевидцем реального события, Преображения Господня, которое свидетельствовало славу Христову (ст. 16-18).
3. На этом основании апостол советует читателям обращаться к пророческому слову, которое он и бывшие с ним апостолы сами слышали. Он также предостерегает от самостоятельного толкования пророческих Писаний (ст. 19-21).

III. ЛОЖНОЕ ЗНАНИЕ (2.1-22)

Путем противопоставления внимание теперь сосредоточивается на защитниках ложного познания, которые будут соблазнять Церковь.

А. Что можно ожидать от лжепророков (2.1-3)

Они придут тайно. Они будут отрицать Господа. Они вовлекут других в разврат. Они будут использовать других для удовлетворения своего любостяжания, соблазняя их лестью и обманом. Но их погибель несомненна.

Б. Что можно ожидать от Бога (2.4-10)

Даются примеры Божьего суда из древней истории, чтобы показать, что ждет врагов правды. Судьба павших ангелов, мира до потопа, Содомы и Гоморры показывает достоверность суда над грехом, а на примере Ноя и Лота также и уверенность в Божием милосердии к благочестивым.

В. Описание нечестивых (2.11-22)

Теперь апостол описывает нечестивых, которых он уже видел, и указывает на их невежество, их безрассудство, их разврат, их пагубное влияние на других, их любостяжание, их ложные обещания. Некоторые из них уже в какой-то мере познали Христа и их возвращение к прежней жизни описывается в сильных выражениях: "Лучше бы им не познать пути правды" (ст. 21).

IV. ПРЕДОСТЕРЕЖЕНИЕ (3.1-18)

В этой последней части Послания апостол снова возвращается к существующим проблемам и дает наставления.

А. Напоминание (3.1-2)

Это письмо, как и предыдущее, которое читатели уже получили, написано с целью напомнить им о появлении ругателей, которое предсказывал апостол. Так как их

появление было предсказано пророками и собственным учением Господа, оно не должно заставить врасплох читателей.

Б. Толкование (3.3-10)

Некоторые превращают задержку возвращения Господа в повод для насмешек. Но они не знают, что Бог сотворил мир, и в Свое время Он прекратит его существование. Как Бог судил водой во времена потопа, так Он будет судить огнем в день Страшного суда. Задержку пришествия Господа нужно поэтому понимать как акт милосердия, а не как свидетельство Божьего безразличия к Своим обетованиям. Во всяком случае время последнего часа неизвестно, но оно несомненно придет.

В. Наставление (3.11-18)

Ввиду приближения суда Божия, какими же должны быть христиане? Апостол указывает на три качества: святость, праведность, ожидание. Они должны жить с надеждой на сотворение нового неба и новой земли, где обитает правда. Нужно стремиться к чистоте и спокойствию. В своих письмах Павел говорит о долготерпении Господа, и это должно быть утешением, хотя некоторые неправильно толкуют его слова. Послание заканчивается предостережением против увлечения заблуждениями и просьбой возрастать в благодати и познании Христа.

Примечания

¹ Многие комментарии и работы по введению в Новый Завет представляют это, не вдаваясь в обсуждение проблемы, почти как установленный факт. Ср.: K. and S. Lake, INT (1938), pp. 167-168; W. Michaelis, Einleitung, pp. 289-290; H. Windisch - H. Preisker, Die katholischen Briefe, p. 89; C. E. B. Cranfield, I and P Peter and Jude (TC, 1960); J. Moffatt, The General Epistles (MC, 1928). Однако Р. Дж. Бокгем (R. J. Bauckham, Jude, 2 Peter, 1983), хотя и приходит к выводу о псевдоэпиграфичности этого Послания, подвергает данные тщательному анализу. Кюммель (Ktlmmel, ЮТ, p. 430) в меньшей степени останавливается на рассмотрении этой проблемы.

² Ср.: J. W. C. Wand, The General Epistles of St. Peter and St. Jude (1934), pp. 140-141.

³ Ср.: F. H. Chase, НОВ III, p. 803.

⁴ HE, vi.25.

⁵ Ориген (Horn, in Josh. vii. 1) говорит о Петре, как о громко звучащем на двух трубах своих Посланий, что по мнению М. Р. Джеймса (M. R. James, The Second Epistle General of St. Peter and the General Epistle of St. Jude (1912), p. xix) характерно для манеры изложения Оригена и представляется достоверным утверждением.

⁶ HE, vi.14.

⁷ Ср. подробности в работе: C. Bigg, The Epistles of St. Peter and St. Jude (ICC, 1901), pp. 202-203. Ср.: R. E. Picirilli, "Allusions to 2 Peter in the Apostolic Fathers", JSNT 33 (1988), pp. 57-83, который обнаруживает множество намеков и неявных ссылок на 2 Пет. в трудах послепостольских отцов Церкви. Его исследования предполагают возможность того, что это Послание использовалось намного ранее, чем это обычно предполагается, хотя исследователь признает отсутствие достаточных доказательств этому.

⁸ Ср.: Bigg, op. cit., pp. 204-205; Wand, op. cit., pp. 141 ff. Хотя Джеймс (James, op. cit., p. xviii) допускает эту возможность для двух первых раннехристианских писателей.

⁹ Adv. Наег, v.28.3; ср. также: v.23.2.

¹⁰ Ср. подробности в работе Бигга: Bigg, op. cit., pp. 209-210. Эти ссылки были бы более весомым аргументом, если на других основаниях ранняя датировка Послания была бы доказана. Ср.: R. A. Falconer, Exp. VI, vi (1902), p. 225. Автор также включает в свою

работу ссылку в Послании Варнавы, 15.

¹¹ В том же отрывке во 2 Клим, подчеркивается неизбежность судного дня, в то время как во 2 Пет. упоминается день Господень.

¹² The Jung Codex (ed. F. L. Cross, 1955), p. 116. Приводятся ссылки на 2 Пет. 1.17; 2.2.

¹³ Бшт (Bigg, op. cit., p. 204) думает, что некоторые слова в Мураториевом каноне, приписанные Книге Деяний, могут указывать на 2 Пет. 1.14.

¹⁴ См. прим. 7 к главе 21.

¹⁵ Ср.: Bigg, op. cit., pp. 200-201. Евсевий (HE, iii.3.1) говорит о Втором Послании Петра: "Мы приняли его как неканоническое" (οἱ κ εδῖαθηκον /ouc ediathecon/).

¹⁶ Ср.: V. F. Westcott, On the Canon of the New Testament, p.415.

¹⁷ Surlan, Epp., lxxv.6, Bigg, op. cit., p. 203.

¹⁸ Ср.: Epistle to Hedibia, 120; Onaest. xi, Bigg, op. cit., p. 199.

¹⁹ Р. Дж. Бокгем (R. J. Bauckham, Jude, 2 Peter (1983), p. 163) считает маловероятной любую причину задержки признания этого Послания, потому что оно не было бы позже принято наравне с апостольскими трудами, так как было бы известно, что оно не написано Петром. Однако данное мнение представляется необоснованной попыткой решить спорный вопрос о колебаниях в признании каноничности Послания.

²⁰ Этому мнению твердо придерживается Фелконер (R. A. Falconer, Exp. VI, vi (1902), pp. 218 ff.) в своей статье, посвященной внешнему удостоверению Послания.

²¹ См. обсуждение данной проблемы в пункте В раздела УШ главы 24 в данной книге.

²² Английский перевод этого Апокалипсиса см. в работе: M. R. James, The Apocryphal New Testament (1924), pp. 505-521.

²³ А. Гарнак в своей статье Das neue Testament um das Jahr 200 (1889), pp. 83 ff., написанной в ответ на работу Дана (Zahn, Geschichte des neutestamentlichen Kanons), ссылался на Мефодия, Порфирия (который подвергал нападкам этот Апокалипсис), одного асийского епископа (который отстаивал его) и палестинских христиан V века, которые читали его в период Великого поста. Исследователь также полагал, что как послания Климента, так и Ипполита обнаруживают знакомство с этой книгой (ср.: Harnack, ThLZ, 1884, p. xiv). Однако необходимо отметить, что некоторые сомнения относительно Апокалипсиса Петра высказаны в Мураториевом каноне.

²⁴ Хотя на этом настаивал А. Гарнак, Б. Ф. Весткотт оспаривает это мнение: Westcott, op. cit., p. 352.

²⁵ Если можно доверять точке зрения Ф. В. Фаррара о том, что Иосиф Флавий читал Второе Послание Петра (F. W. Farrar, Exp. P, iii (1882), pp. 401-423; III, viii (1888), pp. 58-69), то это послужило бы подтверждением очень ранней датировки Послания. Но эта идея представляется недостаточно обоснованной (см. дискуссию в разделе VII данной главы).

²⁶ В свете чрезмерного выделения внешних свидетельств против подлинности 2 Пет., интересно привести мнения двух ученых, которые хотя и не принимают аутентичности, тем не менее крайне осторожно подходят к внешним данным. Чейз (F. H. Chase, op. cit., p. 807) на основе тщательного исследования признает, что недостаток внешних данных не доказывает спорности Послания, несмотря на это автор выдвигает предположение о его недостоверности и перекладывает бремя доказательств на внутренние данные. Мейор (J. V. Mayor, The Epistle of St. Jude and the Second Epistle of St. Peter, 1907, p. cxxiv) приходит к выводу: "Если ничего более не может помочь нам в решении вопроса аутентичности Второго Послания Петра кроме внешних свидетельств, то нам остается думать, что эти внешние данные оправдывают заявление Евсевия относительно нашего Послания: πολλοῖς χρεσιμὸς φανεῖσα μετὰ τῶν ἀλλῶν ἐσποῦδασθη γραφῶν /pollois chresimos faneisa meta ton allon espoudasthe graphon/.

²⁷ Эразм Роттердамский считал Послание либо спорным, либо написанным Силой (Силуаном) по указанию Петра. Лютер усматривал причины для сомнений в 2 Пет. 2.9, 15, но тем не менее допускал, что это Послание написано апостолом. Кальвин склонялся к мнению о том, что Послание написано одним из учеников Петра с его одобрения

(подробности см. в работе: Zahn, INT P, г. 283).

²⁸ Современные критические сомнения в подлинности Послания можно возвести к Г. Грецию, который датировал его временами Траяна, однако никто до И. С. Землера не характеризовал 2 Пет. как подделку: J. S. Semler, *Paraphrasis ep. Perti P et Judas*, 1784. Позднее И. Г. Эйхгорн (J. G. Eichhorn, *Historische-kritische Einleitung in das Neue Testament*, Ш, 1814, pp. 624-656) отверг Послание главным образом из-за его зависимости от Послания Иуды, и его мнение оказало большое влияние на дальнейшую критику.

²⁹ Ср.: E. F. Scott, *The Literature of the New Testament* (1932), p. 227.

³⁰ Однако не все ученые согласны с тем, что существует только эта альтернатива. Уонд (J. W. C. Wand, *op. cit.*, p. 144) считает это Послание псевдоэпиграфическим, но отказывается называть его "преднамеренной и бессовестной подделкой", и многие другие ученые разделяют его нежелание называть так эту Книгу.

³¹ Помимо редких случаев употребления слов "Симон, называемый Петр", имя "Симон Петр" встречается только в Мф. 16.16 и Лк. 5.8, а также во многих ссылках на Петра в Евангелии от Иоанна (16 раз).

³² Ср. примечания относительно этого словосочетания в работе: C. Bigg, *op. cit.*, p. 89.

³³ Ср.: J. W. C. Wand, *op. cit.*, p. 146. Однако Уонд не уверен в этом. Некоторые более современные ученые, такие как Келли (J. N. D. Kelly, *The Epistles of Peter and Jude*, 1969) и Форнберг (T. Fornberg, *An Early Church in a Ruralistic Society. A Study of 2 Peter* (1977), p. 10) трактуют его более определенно как псевдоэпиграфический прием.

³⁴ Ср.: Feine-Behm, *op. cit.*, p. 254; T. Henshaw, *op. cit.*, p. 394; F. H. Chase, *op. cit.*, p. 809. Моффат (J. Moffatt, ILNT, p. 366) определенно настаивает на том, что это является методом, примененном для придания свему произведению *vraisemblance* (fr.

"истинности").

³⁵ Кеземан высказал идею о том, что Второе Послание было задумано как последнее завещание Петра: E. Kasemann, *ZTK* 49 (1952), p. 280 (перепечатано в его *Exegetische Versuche und Besinnungen*, 1960, p. 142). Р. Дж. Бокгем (R. J. Bauckham, *Jude, 2 Peter* (1983), pp. 131-135) признает этот характер Послания и называет его жанр "завещательным письмом". Относительно еврейской завещательной литературы ср.: A. B. Kolenkow, "The Genre Testament and Forecasts of the Future in the Hellenistic Jewish Milieu", *JSJ* 6 (1975), pp. 57-71. См. также ссылку на И. Мунка в прим. 66 к данной главе.

³⁶ Ср. обсуждение в работе Мейора: J. V. Mayor, *op. cit.*, pp. cxlii ff.

³⁷ Ср.: Chase, *HDB* Ш, pp. 809-810. Чейз не считал сами по себе указания в Послании на подход Петра к своей смерти и к Преображению чем-то подозрительным, когда однако автор рассматривал эти проблемы сквозь призму отсутствия упоминания о Страстях Господних, Воскресении и вознесении, он приходил к выводу о том, что это может быть основанием для сомнений в аутентичности 2 Пет.

³⁸ Ср.: Wand, *op. cit.*, p. 143. Этому факту придавал большое значение Барретт: A. E. Barrett, *The Second Epistle of Peter* (Ю, 1957), p. 164. Ср. также точку зрения Моффата: Moffatt, ILNT, pp. 363-364, который называет это "анахронизмом, указывающим на несомненную принадлежность ко Р веку". Клиджн (A. F. J. Klijn, INT, 1967, p. 162) считает ссылку на сборник Посланий Павла в 2 Пет. 3.15-16 указанием на датировку Послания концом I в. Исследователь также полагает, что эсхатология относится к этому же периоду. Тем не менее оба эти фактора могут в равной степени указывать и на более раннюю дату.

³⁹ Ср.: Moffatt, *op. cit.*, p. 365.

⁴⁰ Ср.: Wand, *op. cit.*, p. 144: "Оно вероятно относится к Египту первой четверти Р в. и написано для того, чтобы опровергнуть христианский гностицизм, который Василид вскоре превратил в особую систему".

⁴¹ Ср.: R. McL. Wilson, *The Gnostic Problem* (1958).

⁴² Ср.: Kommel, INT, 1965, p. 432, который наделяет противников в Послании основными характеристиками гностицизма II века.

⁴³ Ср.: F. H. Chase, *op. cit.*, p. 811. Бокгем (Bauckham, *Jude, 2 Peter*, p. 134) объясняет

изменение грамматических времен отсутствием последовательности в договорах - завещаниях. Настоящие времена призваны показать читателям, что пророчества ныне исполняются.

⁴⁴ Этого придерживаются исследователи с такими разными позициями, как Барнетт (Barnett, *op. cit.*, *loc. cit.*), Михаэлис (Michaelis, *op. cit.*, p. 290) и Кантона (Cantinat, *op. cit.*, p. 597). Действительно большинство противников авторства ап. Петра уделяют этому мнению большое внимание.

⁴⁵ Подробности ср.: Chase, *op. cit.*, p. 811. Он трактует эту ссылку как уточнение фразы в Иуд. 17 послепостольским автором, который воспользовался фразеологией своего времени.

* Ср.: J. W. C. Wand, *op. cit.*, p. 142; F. H. Chase, *op. cit.*, p. 814. Последний автор не разделял мнения о приоритете Второго Послания Петра над Посланием Иуды и допускал возможность цитирования Петром Послания Иуды. По его мысли последнее могло выйти в свет еще при жизни Петра. Кюммель (Kummel, INT, p. 431) категорично утверждает: "Поскольку Послание Иуды относится к послепостольскому периоду, Петр не мог написать Второе Послание". Ср. также: W. Marxsen, INT (1968), pp. 241 ff

⁴⁷ См. обсуждение данной проблемы в разделе УШ главы 24. Шпитта (Spitta), Цан (Zahn) и Бигг (Bigg) являлись последовательными приверженцами приоритета 2 Пет.

⁴⁸ Ср.: E. M. V. Green, 2 Peter Reconsidered (1961), pp. 10-11. Ср. также его комментарий: The Second Epistle General of Peter and the General Epistle of Jude (TNT, 1987). Но ср.: H. F. D. Sparks, The Formation of the New Testament, 1952, p. 136, который считает использование автором 2 Пет. Послания Иуды решающим аргументом против авторства Петра. Такое же мнение высказал Кнопф: Knopf, Die Briefe Petri und Juda (1912), p. 253. Большинство более современных ученых придерживаются этих же позиций. Ср.: Vauckhani, Jude, 2 Peter, pp. 158-162; Kelly, 2 Peter and Jude, pp. 236 ff.

⁴⁹ Среди разнообразных предположений наиболее примечательное отождествляло это письмо с Посланием к Римлянам (ср.: Mayor, *op. cit.*, pp. cxxxvii, pp. 164-165). Мейор также перечисляет и другие предложенные гипотезы: Послание к Ефессянам (иногда вместе Посланиями к Галетам и к Колоссянам), 1 Кор., Евр., 1 и 2 Фес. Цан считал, что это послание утрачено: Zahn, INT P, r. 199.

⁵⁰ Это следует из факта, что ни один ученый, отвергающий автортет 1 Пет., не принимал никаких аргументов в пользу 2 Пет. Более того, если стих 2 Пет. 3.1 указывает на 1 Пет., то следовательно Второе Послание было написано позже Первого (ср.: R. Knopf, *op. cit.*, p. 250).

⁵¹ Представителем данной позиции является Уонд. Рассматривая проблему автора, он пишет: "Если им был Св. Петр, то он определенно не мог быть тем Петром, которого мы знаем: он не прямодушный галилейский рыбак, ни одухотворенный проповедник Деяний, ни решительный богослов Первого Послания. Эти два Послания действительно обнаруживают расхождения почти по всем вопросам" (Wand, *op. cit.*, p. 143).

⁵² *Op. cit.*, p. 813.

⁵³ *Ibid.*, p. 809. Ср.: R. H. Strachan, The Second Epistle General of Peter, EOT, 1910, pp. 1 IOI 12. Автор подверг критике утверждения Чейза как чересчур огульные, но согласился с ним в отвержении авторства Петра. У современных авторов можно обнаружить сходное отношение к Чейзу. Келли (J. N. D. Kelly, The Epistles of Peter and Jude (1969), p. 228) называл стиль Послания "претенциозно отточенным", а Тернер (N. Turner, in Moulton; Grammar, pp. 4, 142) полагал, что автор стремился к помпезным фразам. Б. Рейке (B. Reicke, James, Peter and Jude, pp. 146-147) считал, что стиль Послания отражает "азиатский" стиль греческого языка, модный в то время.

⁵⁴ Мейор в равной степени весьма осторожен в использовании лингвистических аргументов: Mayor, *op. cit.*, pp. Ixviii ff.

⁵⁵ Ср. уверенное утверждение в пользу данного мнения: J. H. Moulton and W. F. Howard, A Grammar of New Testament Greek, II, 1929, pp. 5-6.

⁵⁶ Чейз (Chase, *op. cit.*, p. 812) считает опущение упоминаний о Воскресении решающим моментом.

⁵⁷ ZTK 49 (1952), pp. 272-296. По мнению Э. Кеземана три отрывка отражают послепостольское время (3.2; 2.21; 1.12), и следовательно он приходит к выводу о том, что автор хочет придать своему сочинению вид авторства апостола путем увязывания своего послания с апостольскими временами. В. Михаэлис (W. Michaelis, *op. cit.*, p. 290) оспаривает мнение Кеземана относительно того, что эсхатология является центральной темой Послания, однако Михаэлис принимает аргумент о том, что эсхатология 2 Пет. далеко отстоит от апостольских времен. Толберт (C. H. Talbert, VC 20 (1966), pp. 137-145) рассматривает проблему задержки парусин в свете 2 Пет. К этой задержке прибегали еретики для того, чтобы оправдать свою осуществленную эсхатологию в духовном смысле этого слова. Толберт здесь следует воззрениям Кеземана в том, что этими еретиками являлись гностики.

⁵⁸ Ср.: J. Cantinat, in Robert-Feuillet, *Introduction a la Bible*, II, p. 597.

⁵⁹ Ср.: Ktimmel, INT, pp. 432 f. Ср. также замечание Виндиша относительно дальнейших примеров: Н. Windisch, *op. cit.*, p. 85. Чейз высказал следующее мнение относительно слова *εποπται* /epoptai/: "Это не то слово, которое можно было бы ожидать от Св. Петра". Он называет его "искусственным". Однако соответствующий глагол *εποπτεω* /epopteo/ дважды употребляется в 1 Пет. (2.12; 3.2) и нигде более не встречается в Новом Завете. А. Дейссман (A. Deissmann, in *Bible Studies*, 1901, pp. 360 ff.) обратил внимание на множество вербальных параллелей между 2 Пет. и надписью, содержащей постановление жителей Стратоники в Карий в честь Зевса Вседержителя (Zeus Panhemegeios - букв. с греч. "Зевс Вседневный" - прим. перев.) и Гекаты, наиболее разительную из которых составляет выражение *τησ θειασ δυναμεωσ* /tes theias dynameos/. Дейссман предположил, что сходства указывают на использование автором Послания похожих форм и формул для выражения своих религиозных чувств (p. 362). Конечно это не дает никаких оснований для отрицания авторства Петра.

⁶⁰ *The Second Epistle General of St. Peter and General Epistle of St. Jiide* (1912), p. 9.

⁶¹ Робинсон (Robinson, *Redaing*, p. 194) предполагает, что данная форма имени была близка Иуде, который по мнению исследователя был автором Послания. Это предположение находит частичное обоснование в употреблении этой формы имени в Деяниях Иаковом.

⁶² Робинсон (Robinson, *op. cit.*, p. 176) полагает, что эта ссылка указывает скорее на неподготовленность, чем на неминуемую близость смерти, и думает, что эта ссылка свидетельствует в пользу датировки Послания 60-ми гг. I в.

⁶³ Можно допустить, что здесь имелось ввиду не Ин. 21.18, а какое-то другое особое откровение от Господа, подобно тому, какое вероятно имел Павел (ср. Деян. 20.23, 25, 38; 21.11). Виндиш (Н. Windisch, *op. cit.*, p. 88) приводит в пример подобные случаи из неканонических источников. Шпитта (F. Spitta, *Der zweite Brief des Petrus und der Brief des Judas*, 1885, pp. 88 f.) отрицает какую-либо связь с Ин. 21.

⁶⁴ Ср.: Zahn, ЮТ II, p. 201. Келли (J. N. D. Kelly, *Peter and Jude*, p. 315) поддерживает мнение о том, что здесь приводится ссылка на само Послание, хотя он и признает проблему будущего времени. Ср. также позицию Грюндмана (Grundmann) и Шельке (Schelke), которые придерживаются сходного мнения. Бокгем (Bauckham, *Jude, 2 Peter*, p. 201) думает, что автор Послания использовал будущее время произвольно, либо для того, чтобы показать предопределение сохранности завещания Петра на будущее.

⁶⁵ Так, см.: E. I. Robson (см. подробности в разделе V данной главы).

⁶⁶ И. Мунк сравнивает Второе Послание Петра с другими прощальными поучениями, особенно с иудейской апокалиптикой, в своей статье: J. Munck, "Discourse d'adieu dans le Nouveau Testament et dans la litterature biblique", in *Aux Sources de la Tradition Chretienne* (1950), pp. 155-170.

⁶⁷ Некоторые писатели преуменьшают эту трудность. Бокгем (Bauckham, *Jude, 2 Peter*, p.

134), например, заходит так далеко в своих рассуждениях, что предполагает близкое знакомство читателей с жанром завещаний; последние могли ожидать подделку, и поэтому возникла необходимость тщательно ее замаскировать. Однако эти рассуждения предполагают множество моментов, уязвимых для критики. Невозможно или по крайней мере трудно определить, что могли ожидать читатели.

⁶⁸ Данная трудность устраняется, если автором Послания признать ал. Петра, так как выбор им Преображения вызван его желанием поделиться с читателями свидетельством той величайшей славы, которую он сам видел.

⁶⁹ Бокгем (Bauckham, *Jude, 2 Peter*, p. 152), который склоняется в пользу псевдоэпиграфического происхождения Послания, тем не менее усматривает в ссылке на Преображение основу для надежды на Второе Пришествие нашего Господа. Он не рассматривает его как простой псевдоэпиграфический прием.

⁷⁰ Ср.: E. M. V. Green, *2 Peter Reconsidered*, p. 27.

⁷¹ Такое же описание святой горы представляет автор Апокалипсиса Петра, но поскольку автор явно использует Второе Послание Петра (см. раздел УШ данной главы), это не может считаться независимым свидетельством.

⁷² Так, см.: Bauckham, *op. cit.*, p. 221. Ср. мнение тех, кто трактует это как свидетельство в пользу поздней датировки: Spicq, *Les Epîtres de Saint Pierre* (1966), *ad loc.*; Fornberg, *An Early Church*, p. 146.

⁷³ Если все Послания Павла были собраны к моменту написания 2 Пет., то представляется странным тот факт, что автор, который показывает к ним свое уважение, относительно слабо отразил мысли Павла в своем Послании. Действительно Послания Павла оказали значительно большее влияние на 1 Пет. - факт, который можно объяснить большим количеством общего материала для этих Посланий и 1 Пет. Данное решение проблемы кажется более убедительным, чем предположение Фелконера (R. A. Falconer, *Exp. VI*, vi (1902), pp. 468-469), который утверждает, что 2 Пет. вышло в свет раньше, чем 1 Пет., т.е. ко времени, когда Послания Павла были еще не столь широко известны.

⁷⁴ Это мнение высказал Цан: Zahn, *INT P*, p. 277. Ср. также точку зрения Штаты (Spitta, *op. cit.*, p. 294), который толкует это как обозначение других писаний ал. Павла. Фелконер (Falconer, *op. cit.*, p. 469) принимает сходную точку зрения.

⁷⁵ Ср.: A. E. Bannett, *The Second Epistle of Peter* (Ю, 1957), p. 204. Ср. также мнение Чейза: Chase, *op. cit.*, p. 810.

⁷⁶ Ср.: E. J. Goodspeed, *New Chapters in New Testament Study* (1937), pp. 22-49; *The Key to Ephesians* (1956), pp. n ff.

⁷⁷ Более полное рассмотрение этой гипотезы см. в пункте Б раздела Р приложения I к данной книге.

⁷⁸ Ср. обсуждение этой проблемы в работе: E. M. V. Green, *op. cit.*, pp. 30 ff.

⁷⁹ Мейор (Mayor, *op. cit.*, p. 166) искренне признает: "Принятию этого Послания препятствует множество трудностей; но выражение, в котором говорится о Павле, представляется мне как раз таким, какого можно было бы ожидать от брата апостола".

⁸⁰ Линдемман (A. Lindemann, *Paulus im altesten Christentum* (1979), p. 262) считает невероятным то, что автор Послания относит себя к тем, кто не получил должных наставлений и следовательно не мог понять Павла. Однако текст подразумевает, что писатель сам находил писания Павла трудными для понимания.

⁸¹ *Op. cit.*, pp. 486 f.

⁸² *INT P*, r. 208.

⁸³ *Op. cit.*, p. 289.

⁸⁴ Ср.: Zahn, *op. cit.*, P, pp. 195 ff.

⁸⁵ Это можно утверждать вне зависимости от теории, считающей, что 1 и 2 Пет. адресовались разным национальным группам. Фелконер (R. A. Falconer, *op. cit.*, pp. 47 f, 117 f, 218 f.) предполагает, что Второе Послание написано в качестве циркулярного письма для церквей Самарии. Ср.: E. M. V. Green, *2 Peter, Jude*, *ad loc.*, который считает,

что стих 3.1 указывает на утраченное послание. Однако Бокгем (Bauckham, Jude, 2 Peter, p. 286) думает, что если речь идет о хорошо известном документе, получившем признание, то теория утраченного письма представляется неудовлетворительной.

⁸⁶ Ср. комментарии Грина: E. M. V. Green, *op. cit.*, p. 26.

⁸⁷ Мейор (Mayor, *op. cit.*, pp. 148 f.) отвергает это мнение на двух основаниях. Во-первых, слово *πατερес* /*pateres*/ иногда используется для обозначения патриархов до Моисея, иногда - современников Моисея, а иногда - пророков. Во-вторых, учитывая возникновение христианской Церкви, нельзя сказать, что "все остается так же". Однако в подавляющем большинстве случаев в Новом Завете это слово указывает на древних патриархов, и ничто не препятствует такому же его пониманию в 2 Пет. Относительно второго возражения Мейора можно указать на то, что контекст ясно говорит, что насмешники обращались не к началу апостольских времен, а к самому сотворению мира, и их мысль относилась к миропорядку от сотворения. Именно по этой причине Петр указывает на то, что тот же Бог, который дал это слово и которое ныне исполняется, доведет все до намеченной цели. Именно это обозначает категория "день Господень" (2 Пет. 3.10).

⁸⁸ Бокгем (Bauckham, Jude, 2 Peter, p. 290), признавая тот факт, что это слово чаще всего указывает на "отцов" в ветхозаветном смысле слова, тем не менее отвергает это значение для данного отрывка, так как это подразумевало бы общее неисполнение всех пророчеств, что немыслимо для христианского произведения. Но не могла ли подобная крайняя позиция насмешников отражать их нехватку и недопонимание христианской веры в исполнение пророчеств?

⁸⁹ Если имелись ввиду христианские "отцы", то возможно, что некоторые из них умерли до Петра, как утверждают Шпитта (Spitta) и Цан (Zahn). В этом случае данная ссылка не противоречит авторству Петра, хотя это было бы весьма трудно для раннего псевдоэпиграфического писателя, который едва ли бы учел столь тонкую возможность. С другой стороны данное словоупотребление предполагает обычно не "некоторых", а гораздо больше. Конечно подобное утверждение было бы более допустимо для поздней псевдоэпиграфии.

⁹⁰ Весьма похожее утверждение относительно того, что все продолжает оставаться так как есть, в связи с Пришествием Господа содержится как в 1 Клим. 23.3-4, так и в 2 Клим. 11.2-3, хотя возможно заимствование второго у первого (если оба они не были позаимствованы из утраченного апокалипсиса Елдада и Молада; ср.: K. Lake, *The Apostolic Fathers*, 1912, 1, p. 51). 1 Клим. цитирует это как *γραφή* /*graphe*/ ("писание"), а 2 Клим. - как "пророческое слово", и следовательно оба послания ссылаются на вопрос, который был поставлен гораздо раньше.

⁹¹ INT П, pp. 204-205. О том же говорится в 1 Пет. 1.12.

⁹² Относительно этой проблемы см. подпункт 4 пункта В раздела I главы 13 данной книги.

⁹³ Плюмптр (E. H. Plumptre, *The General Epistles of St. Peter and St. Jude*, 1879, p. 80) выдвинул предположение о том, что Петр, посланный с Посланием Иуды, осознавал всю серьезность упомянутых в Послании опасностей и написал о них письмо (2 Пет.) к получателям 1 Пет., для которых его имя имело больший авторитет, чем имя Иуды.

⁹⁴ М. Дибелиус (M. Dibelius, *A Fresh Approach to the New Testament and Early Christian Literature*, p. 209) предпринял оригинальную попытку объяснить Второе Послание Петра широким использованием Послания Иуды. Поскольку исследователь думает, что отрывок Иуд. 17-18 вызвал появление 2 Пет., он полагает, что автор Второго Послания желал прояснить вопрос о происхождении его Послания и представил его как источник для Послания Иуды, тем самым объединив с ним свой труд. Однако предложенная Дибелиусом процедура не имеет параллелей и представляется искусственной попыткой обосновать свою теорию. Б. Рейке датирует Послание 90-м г.: B. Reicke, *The Epistles of James, Peter and Jude* (1964); этого же мнения придерживается Спик: C. Spicq, *Les Epitres de Saint Pierre* (1966). Спик считает это Послание *testimentum Petri* (лат. "завещанием Петра").

⁹⁵ Бокгем (Bauckham, *Jude, 2 Peter*, p. 146) не признает влияния Первого Послания Петра на Второе, хотя он считает, что автор 2 Пет. знал Первое Послание. Исследователь также отмечает, что это отличается от псевдоэпиграфической практики того времени.

⁹⁶ Ср.: R. A. Falconer, *Exp.* VI, vi (1902), p. 51. Бокгем (Bauckham, *op. cit.*, p. 138) придерживается убеждения, что большинство примеров позаимствованы из промежуточного источника, но он не указывает из какого именно.

⁹⁷ *Op. cit.*, p. Ixxiv.

⁹⁸ Цит. по подсчетам Мейора в работе: Mayor, *op. cit.*, pp. Ixxii, Ixxiv.

⁹⁹ Ср.: Bigg, *op. cit.*, pp. 225-226.

¹⁰⁰ Бигг приводит список: Bigg, *op. cit.*, pp. 226-227.

¹⁰¹ Ср.: *ibid.*, pp. 227-228. Мортон (A. Q. Morton, "Statistical Analysis and New Testament Problems", in *Authorship and Integrity of the New Testament* (SPCK Collections 4, 1965), pp. 52 f.) не смог обнаружить статистических различий между 1 и 2 Пет. Однако данное свидетельство не имеет значения в свете малочисленности отобранных данных. Необходимо признать, что расхождения в словаре и стиле имеют меньшее значение, чем различия в мыслях, как отмечает Мейор: Mayor, *Jude and 2 Peter*, p. cv.

¹⁰² Данное решение проблемы предложено Цаном, но оно подверглось критике со стороны Чейза (Chase, *op. cit.*, p. 813) на том основании, что это предположение ставит под сомнение действительное авторство Петра для Первого Послания во имя обоснования аутентичности Второго.

¹⁰³ Было выдвинуто предположение, что Петр мог написать письмо по-арамейски, которое позже перевели на греческий язык (ср.: G. Wohlenberg, *Der erste und der zweite Petrasbriefe und der Judasbrief*, in *Zahn* XV, 1923, p. xxxvi). Однако Моултон и Говард (Moulton and Howard, *A Grammar of New Testament Greek*, II, 1929, pp. 27-28) обнаружили весьма немногочисленные следы семитизмов в языке Послания. Все же ср. список гебраизмов в обоих Посланиях в работе: J. Chaine, *Les Epitres catholiques*, 1939, p. 18. Сельвин (E. G. Selwyn, *The Christian Prophets and the Prophetic Apocalypse*, 1900, p. 157) с некоторой долей правдоподобности доказывает, что Петр дал наставления Луке для написания этого Послания. Автор опирается в своих рассуждениях на параллели с Евангелием от Луки и Деяниями Апостолов.

¹⁰⁴ Так, см.: J. A. T. Robinson, *Redating*, p. 193.

¹⁰⁵ Бокгем (R. J. Bauckham, *Jude, 2 Peter*, p. 141) считает предположение Робинсона неправдоподобным из-за значительных расхождений в стиле. Более того по мнению критика эта гипотеза не устраняет проблемы аутентичности Второго Послания (p. 146).

¹⁰⁶ Кеземан считает недостаточным объяснением ссылку на этот титул, а также на звание Господь (κύριος /kyrios/), так как он называет их стереотипными определениями Христа: Kasemann, *op. cit.*, p. 285. Действительно употребление стереотипных названий имеет вторичное значение, однако использование этих званий либо вместе, либо отдельно не относится к данной категории. Подобная комбинация не встречается точно в такой форме где-либо в другом месте в Новом Завете, а комбинация двух идей определенно носит примитивный, т.е. ранний характер. Необходимо отметить, что словосочетание "наш Господь Иисус Христос", которое встречается 6 раз во Втором Послании Петра, употребляется всего лишь несколько раз во всех Посланиях Павла и не может считаться "стереотипным". На самом деле явным свидетельством в пользу того, что язык Послания не относится к более позднему периоду формальных титулов, может послужить отсутствие подобных форм в трудах ранних отцов Церкви. Выражение "наш Господь Иисус Христос" встречается всего лишь 6 раз в 1 Климент., 1 раз - у Игнатия, 5 раз - у Поликарпа и только один раз у него же в сочетании со словом "Спаситель". Словосочетание "Иисус Христос, наш Спаситель" содержится только в приветствии послания Поликарпа.

¹⁰⁷ Автор Послания не рассматривает проблему отрицания Воскресения, насколько это видно из контекста. Вопрос заключается в наиболее полном удостоверении своего

личного свидетельства с истинной славной природой Христа (ср.: R. A. Falconer, *op. cit.*, pp. 463-464).

¹⁰⁸ Альфорд (H. Alford, *The Greek Testament*, IV, 1871, p. 155) утверждал, что Господство Христа составляет главную тему Послания, так как его цель состояла в том, чтобы предупредить и предостеречь против возмущения.

¹⁰⁹ Это признается даже некоторыми учеными, отрицающими аутентичность Послания. Например, Спаркс (H. F. D. Sparks, *op. cit.*, p. 137) усматривает в 2 Пет. ответ на эсхатологическую проблему: "По существу не более, чем новое подтверждение главной надежды первоначальной Благой вести".

¹¹⁰ Это хорошо показал Грин: E. M. V. Green, *2 Peter Reconsidered*, pp. 18 f. Он усматривает во Втором Послании парадоксальную напряженность между осуществленной и неосуществленной эсхатологией, характерную для апостольского периода. Как считает Р. Дж. Бокгем (R. J. Bauckham, *Jude, 2 Peter*, p. 151), автор Второго Послания Петра настойчиво напоминает об уповании на Пришествие. Б. Рейке (B. Reicke, *James, Peter and Jude*, p. 176) сравнивает идею уничтожения мира огнем с кумранским псалмом (1 QH 3.29-35). Эти данные недопустимо трактовать как позднейшее развитие.

¹¹¹ Идея разрушения мира огнем (εκτρωσις /esruosis/) возможно ведет свое происхождение от персидской мысли и нигде более не встречается в Библии. В стоической философии это связано с идеей апокатастасиса - αποκαταστασις /apocatastasis/ (см. в "Именном указателе" к данной книге статью "Ориген" - прим. перев.); примечательно, что это слово встречается в речи Петра в Деян. 3.21. Это же слово обнаружено в рукописях Мертвого моря и в четвертом оракуле Сивиллы (172-177 строчки). Тем не менее к понятию апокатастасиса весьма осторожно подходили Ириной (Adv. Haer. i. 7.1) и Ориген (Contra Celsum, in.P.79) несомненно из-за своих колебаний относительно Второго Послания Петра. Но христианская вера должна основываться на авторитетном документе, т.е. на 2 Пет.

¹¹² Моффат (J. Moffatt, *ILNT*, p. 362 п.) возражает против того, что хилиазм представлял собой универсальную идею во II веке, а также против того, что ст. Пс. 89.5 явился его исходным пунктом, как показывает Отар. 20.4-5. Однако последняя ссылка не может быть свидетельством хилиазма P в., так как хилиастические тенденции можно обнаружить у таких разнородных писателей, как Варнава (15.4), Иустин Мученик (Dial. 81) и Ириной Лионский (Adv. Haer. v.23.2,28.3).

¹¹³ Краткое и ясное рассмотрение позиции Кеземана см. в работе: E. M. V. Green, *op. cit.*, pp. 19-20. Бокгем (Bauckham, *op. cit.*, pp. 151 ff.) подвергает точку зрения Кеземана обстоятельной критике и приходит к выводу о том, что обозначение эсхатологии Второго Послания Петра как "ранневселенской" нисколько не помогает пониманию Послания. Некоторые другие писатели с готовностью приняли эту характеристику: R. H. Fuller, *INT* (1971), p. 166; J. D. G. Dunn, *Unity and Diversity*, p. 351; W. Schrage, *Die "katholischen" Briefe: Die Briefe des Jakobus, Petrus, Johannes und Judas* (NTD, 1973), p. 118.

¹¹⁴ Сопоставление Второго Послания с псевдоэпиграфической литературой P в., приписываемой Петру, иначе объясняет Келли (Kelly, *2 Peter and Jude*, p. 236), который думает, что 2 Пет. относится к данной категории литературы. Однако Келли недооценивает разницу в качестве и уровне написания между 2 Пет. и литературой псевдо-Петра.

¹¹⁵ В начале нашего века колебаний относительно употребления этого слова наблюдалось значительно меньше, как явствует из монографии Аббота: E. A. Abbott, *Contrast: or a Prophet and a Forger* (1903), в которой автор 2 Пет. называется не только создателем подделки, но также и мелким жуликом, лжепророком, грубым и бесчестным.

¹¹⁶ Можно привести некоторые примеры попыток дать объяснение. Барнет (A. E. Bamett, *op. cit.*, p. 165) называет Второе Послание Петра "призывом к верности принципам раннего христианства" и настаивает на том, что этот псевдоним символизирует первоначальное и авторитетное христианство. Каррингтон (P. Carrington, "Saint Peter's

Epistle", in *The Joy of Study*, ed. S. E. Johnson, 1951, p. 61) заявляет, что "во Втором Послании Петра тщательно устанавливается такой фон, что в представлении читателя воссоздается прошедший век; подделка должна была создать полную иллюзию". Католический писатель Ж. Кантона (J. Cantinat, in Robert-Feuillet, *Introduction a la Bible*, П, p. 599) рассматривает псевдоним в качестве средства для того, чтобы прикрыть авторитетом Петра учение одного из его учеников, который старался воспроизвести учение апостола. К. Г. Шелькле (K. H. Schelkle, *Die Petrusbriefe, der Judasbrief*, 1961, p. 181) придерживается сходной точки зрения. Дибелиус (Dibelius, *op. cit.*, p. 208) усматривает фундаментальный мотив для написания Послания в желании автора обеспечить литературной параллелью пророчество в Иуд. 17-18. Таким образом Послание Иуды послужило предлогом для цитирования в 2 Пет. 3.3, однако трудно поверить, чтобы отрывок Иуд. 17-18 побудил кого-либо составить послание от имени Петра. Если бы мы не знали Второе Послание Петра, то более естественное толкование слова *ελεγον* /*elegon*/ в Послании Иуды предполагало бы устное учение. Кеземан (Kasemann, *op. cit.*, pp. 279-280) видит необходимость в псевдониме в желании автора удостоверить ортодоксальное учение перед лицом гностической опасности. По мнению исследователя для этого необходимо было прибегнуть к апостольскому авторитету. А. Шлаттер (A. Schlatter, *Die Briefe des Petrus, Judas, Jakobus, der Brief an die Hebraer*, 1950, p. 89) предполагает, что выбор пал на имя Петра из-за того, что он являлся главой апостолов.

¹¹⁷ Так, см.: Bauckham, *Jude, 2 Peter*, p. 134.

¹¹⁸ Третьей альтернативы часто придерживаются и отстаивают католические авторы: J. Chaîne, *op. cit.*, p. 31 R. Leconte, *Les Epîtres catholiques*, 1953, p. 96, которые, отрицая авторство Петра, все же считают автором Послания ученика Петра. Однако, строго говоря, это подпадает под категорию псевдоэпиграфии; действительно Ж. Шен признает это.

¹¹⁹ Некоторые незначительные данные текста могут указывать на ограниченное раннее хождение Послания по церквам, особенно если прав Ванситтар (A. Vansittart, *Journal of Philology* IP (1871). pp. 357 ff.) в том, что некоторое время существовала только одна копия Послания.

¹²⁰ Некоторые затруднения, вызванные апостольским содержанием Послания, прослеживаются в мнении Гомбригхаузена (E. G. Homrighausen, *Exposition, "The Second Epistle of Peter"*, Ш ХJJ (1957), p. 166), который, придерживаясь взгляда о псевдонимном происхождении, тем не менее признает, что Послание "дышит Христом и ожидает его Пришествия", и более того исследователь утверждает, что "то, что мы имеем, ближе всего по характеру и духу Петру". Напрашивается вопрос: были ли ранние христиане столь недоверчивы и в то же время противоречивы в своих оценках, как этот современный писатель?

¹²¹ Моффат (Moffatt, *PLNT*, p. 368) даже трактует отрывки 1.12-13 и 3.1-2 как "литературную драпировку", и таким образом пытается доказать, что "между автором и церковью или церквами полностью отсутствует какая-либо личная связь".

¹²² *1МТП*, pp. 204Г.

¹²³ *Ibid.*, pp. 206ff.

¹²⁴ Бокгем (Bauckham, *Jude, 2 Peter*, p. 154) из-за эллинистического влияния относит Послание к Риму. Вместе с тем он признает еврейскую среду автора.

¹²⁵ Две другие детали свидетельствуют в пользу датировки временем незадолго до 70 г.: отсутствие упоминаний о падении Иерусалима и вероятно факт смерти Павла, поскольку Петр пишет людям, которым до этого писал Павел (так, Кюль (E. Kuhl) цит. по: F. H. Chase, *HDB* III, p. 798). Второй аргумент сильнее первого. Льюис (F. W. Lewis, *Exp. V*, c (1899), pp. 319-320) считает неприемлемым тот факт, что Сила или Марк могли оставить Павла при его жизни и пребывать с Петром. Робинсон (Robinson, *Redating*, pp. 197-198) предложил датировать Второе Послание Петра (и Послание Иуды) промежутком времени между 60 и 62 гг. Его главный довод заключается в отсутствии ссылок на гонения и

предположении, что это указывает на период до смерти Иакова (62 г.).

¹²⁶ См. обсуждение в разделе УШ данной главы. Позднюю датировку Послания можно встретить в следующих трудах: А. Harnack, *Das Neue Testament um das Jahr 200* (1899), pp. 81 ff.; М. Dibelius, *op. cit.*, p. 209; R. Knopf, *op. cit.*, p. 257; E. J. Goodspeed, *INT*, p. 349, см. его же: *A History of Christian Literature* (1942), pp. 52-54. Последний автор относит Апокалипсис Петра к 125-150 гг., а Второе Послание Петра - к 140-160 гг. Моффат (J. Moffatt, *ILNT*, pp. 367-368) подходит к вопросу датировки более осторожно. Бокгем (Bauckham, *Jude, 2 Peter*, p. 149), который настаивает на том, что автор Апокалипсиса Петра позаимствовал из 2 Пет., считает, что этот факт указывает на то, что ко времени ок. 110-140 гг. (возможная датировка Апокалипсиса Петра) Второе Послание уже было авторитетным. Ср. также о зависимости Апокалипсиса Петра от 2 Пет. работу Робинсона: *Robinson, Redating*, pp. 177-178.

¹²⁷ Так, см.: Leconte, *op. cit.*, p. 96; J. Chaine, *op. cit.*, pp. 33-34; В. Reicke, *James, Peter and Jude*; Bauckham, *op. cit.*, p. 158.

¹²⁸ В его работе *Historischkritische Einleitung in sSmmtliche kanonische und apokryphische Schriften des alien und neuen Testaments* (1812-19), pp. 3157 ff.

¹²⁹ *Die Briefe Petri und Juda* (1897), получила поддержку со стороны Вейффенбаха: W. Weiflenbach, *ThLZ* 23 (1898), cols. 364 ff.

¹³⁰ *Das apostolische Zeugnis von Christi Person P, P* (1879), pp. 412 ff.

¹³¹ *The Apostolic Age* (1907), pp. 518-521.

¹³² *Adnotationes in Actus Apostolorum et in Epistolas Catholicas* (1641).

¹³³ "The Unity of Second Peter: A Reconsideration", in *Scripture CP*, 17(1960), pp. 13-19.

¹³⁴ *Studies in the Second Epistle of Peter* (1915).

¹³⁵ Таким способом он пытался хотя бы частично отстоять аутентичность Послания. Мнение о составном характере 2 Пет. 3.1-13 ср.: D. von Allmen, *RThPh* 99 (1966), pp. 255-274, который предполагает, что Послание противостояло крайнему эллинизму Евангелия.

¹³⁶ Мак-Намара (McNamara, *loc. cit.*) признавал эту трудность и вынужден был предположить, что эти три письма написаны либо тем же автором, либо тем же редактором.

¹³⁷ *RB* 10 (1905), pp. 543-552.

¹³⁸ *ILNT*, pp. 370-371.

¹³⁹ Бокгем (Bauckham, *Jude, 2 Peter*, pp. 154-157), рассматривая проблему противников во Втором Послании, пришел к выводу о том, что лжеучителя стремились устранить из христианства присущую ему эсхатологию и этический радикализм.

¹⁴⁰ Ириней часто обвинял гностиков в бесчестном обращении со Священным Писанием (ср.: *Adv. Haer. i. 3.6, 8.1, 9.1*).

¹⁴¹ Чейз (Chase, *op. cit.*, p. 811) возражал против этого на том основании, что нет никаких следов того, что лжеучителя придерживались подобных воззрений путем бесчестного толкования Священного Писания. Замечание верно, однако наши общие знания об этом настолько незначительны, что любая интерпретация фактов не нашла бы опровержения.

¹⁴² Некоторым подтверждением этому может служить тот факт, что наиболее ранние секты, называвшие себя "гностическими", выделялись своей приверженностью безнравственному образу жизни (Ириней, *Adv. Haer. i. 25.6*; Ипполит, *Haer. v.6*). Это конечно соответствовало бы описанию пропагандистов безнравственности во 2 Пет. Однако невозможно зафиксировать момент возникновения подобных тенденций. Э. Кеземан (E. Kasemann, *ZTK* 49 (1952), p. 272) отстаивает гностическую ситуацию в основе Послания, но он подходит к решению данной проблемы уже с предвзятым мнением о датировке 2 Пет. II веком.

¹⁴³ Грин (E. M. V. Green, *2 Peter Reconsidered*, p. 26) представляет следующие параллели с ситуацией в Коринфе:

2 Пет. 2.19; 1 Кор. 6.12-13. 2 Пет. 2.1; 1 Кор. 11.18-19.

2 Пет. 2.1; 1 Кор. 6.18-20. 2 Пет. 3.4; 1 Кор. 15.12.

2 Пет. 2.10; 1 Кор. 8. 2 Пет. 3.3; 1 Кор. 15.32. 2 Пет. 2.13; 1 Кор. 11.21.

Некоторые сходства ближе других, однако представление о том, что тенденции, проявившиеся в Коринфе, могли так быстро развиваться в заблуждения лжеучителей во Втором Послании Петра, представляется необоснованным (ср. также сравнение В. М. Рамсея отрывка 2 Пет. 2.1 и далее с 1 Кор. 10: W. M. Ramsay, *Exp.* VI, iii (1901), pp. 106 ff.).

¹⁴⁴ Т. Форнберг (T. Fornberg, *An Early Church in a Pluralistic Society. A Study of 2 Peter*, 1977) и Нейри (J. H. Neyrey, "The Apologetic Use of the Transfiguration in 2 Peter 1.16-21", *CBQ* 42 (1980), pp. 504-519) отвергают отождествление лжеучителей во Втором Послании Петра с гностицизмом. Здесь отсутствует тот тип дуализма, который характерен для большинства гностических систем.

¹⁴⁵ Бокгем (Bauckham, *op. cit.*, p. 155) предполагает, что противники во 2 Пет. претендовали на звание учителей, а не пророков. Однако другой автор (H. C. C. Cavallin, "The False Teachers of 2 Peter as Pseudo-prophets", *Nov. Test.* 21 (1979), pp. 263-270) указывает на то, что Второе Послание Петра обнаруживает значительно больший интерес к пророчеству и пророкам, чем Послание Иуды.

¹⁴⁶ Необходимо отметить, что несмотря на сходства между противниками во 2 Пет. и Иуд., не следует думать, что авторы Посланий рассматривали одну и ту же ситуацию. Бокгем (Bauckham, *op. cit.*, loc. cit.) проводит различие между ними.

¹⁴⁷ Ср. следующее: Приветствия (2 Пет. 1.2; 1 Пет. 1.2). Братолюбие (2 Пет. 1.7; 1 Пет. 1.22; 3.8). Свидетельство пророков (2 Пет. 1.19-20; 1 Пет. 1.10-12). Ссылки на Ноя (2 Пет. 2.5; 3.6; 1 Пет. 3.20). "Непорочный, неоскверненный, чистый" (2 Пет. 3.14; 1 Пет. 1.19). Упоминание о конце всего (2 Пет. 3.10; 1 Пет. 4.7). Упоминание свободы (2 Пет. 2.19; 1 Пет. 2.16). Подробное рассмотрение сходств и различий см. в работе: Mayor, *op. cit.*, pp. Ixviii-cxiv.

¹⁴⁸ Подробности ср.: Mayor, *op. cit.*, pp. Ixxix-lxxx.

¹⁴⁹ *Op. cit.*, p. civ. Эта осторожность вступает в явное противоречие с подходом Моффата: Mofatt, *ILNT*, p. 364.

¹⁵⁰ *Op. cit.*, pp. 812-813.

¹⁵¹ "The Indebtedness of 2 Peter to 1 Peter", in *New Testament Essays: Studies in Memory of T. W. Manson* (ed. A. J. B. Higgins, 1959), pp. 34-53.

¹⁵² Воззрения Бубайера не получили широкого признания, хотя Келли (Kelly, 2 Peter, *Jude*, p. 353) и Форнберг (Fornberg, *Early Church*, pp. 12-13) находились под сильным впечатлением его идей.

¹⁵³ *Exp.* II, ш (1882), pp. 49-63.

¹⁵⁴ Параграф 4 предисловия и iv. 8.2. Подходящие отрывки процитировал Мейор (Mayor, *op. cit.*, pp. cxxviii f.), который признает сходство в языке.

¹⁵⁵ Zahn, *INT P*, г. 291 h. 14. Сэлмон (Salmon, *INT*, p. 506) приводит подобные свидетельства из работы Дж. Гвинна (J. Gwynn).

¹⁵⁶ Селмон (G. Salmon, *op. cit.*, p. 499) обстоятельно критикует Аббота и Фаррара.

¹⁵⁷ *Exp.* III, viii (1888), pp. 58-69.

¹⁵⁸ М. Р. Джеймс (M. R. James, *The Apocryphal New Testament* (1924), p. 507) относит этот случай к Евангелию Петра, а не к Апокалипсису Петра, и если это верно, то вышеприведенную точку зрения необходимо видоизменить.

¹⁵⁹ *The Second Epistle General of St. Peter, and the General Epistle of St. Jude* (1912), p. xxvii. Ср. также ясное сопоставление параллельных текстов, приведенное Чейзом: Chase, *op. cit.*, pp. 814-815.

¹⁶⁰ Ср. позиции тех авторов, которые утверждают, что Второе Послание Петра послужило основой для Апокалипсиса Петра: F. Spitta, "Die Petrusapokalypse und der zweite Petrusbrief", *ZNTW* 12 (1911), pp. 237-242; Bigg, *op. cit.*, pp. 207-209; J. Chaine, *op. cit.*, pp. 3-4; Mayor, *op. cit.*, p. cxxxiii; Zahn, *INT II*, p. 273. Это внушительный список, но несмотря на это многие придерживаются противоположного мнения (Особ, отметьте: A. Hamack, *op.*

cit., pp. 81 ff.; F. C. Porter, *The Message of the Apocalyptic Writers*, 1905, p. 355; Moffatt, *PLNT*, p. 367). Есть также сторонники альтернативной точки зрения, которая выводит обе книги из одного и того же круга идей, ср.: F. H. Chase, *НОВ Ш*, p. 816; M. R. James, *op. cit.*, p. xxxviii; McNeile-Williams, *INT*, p. 247. В. Сандей (W. Sanday (*Inspiration*, 1893), p. 347) предположил одного и того же автора для обеих книг. Более современная критика почти полностью признала приоритет 2 Пет. и отвергла противоположные мнения. Бокгем (Bauckham, *op. cit.*, p. 149) убежден, что автор Апокалипсиса Петра тщательно изучил Второе Послание.

¹⁶¹ *Op. cit.*, p. 215. Ср. также: Wand, *op. cit.*, p. 140.

¹⁶² Ср.: T. Henshaw, *op. cit.*, r. 396.

¹⁶³ Э. Ф. Скотт (E. F. Scott, *op. cit.*, p. 229), отвергая аутентичность Второго Послания Петра, признает действительную религиозную ценность некоторых поразительных отрывков, которые Послание содержит.

¹⁶⁴ Некоторые ученые, которые не считают автором Послания Петра, тем не менее признают ценность этого Послания, которое они рассматривают в качестве значительного вклада в выражение Евангелия в новом культурном контексте. К таким ученым относится Бокгем: Bauckham, *op. cit.*, p. 154.

Глава 23. Послания Иоанна

ПЕРВОЕ ПОСЛАНИЕ ИОАННА

Это Послание всегда глубоко почиталось и привлекало к себе особое внимание христианской Церкви, что не удивительно. Оно сочетает в себе глубокие мысли и простоту их выражения. Оно имеет практическое и богословское значение. Его толкование условий, в которых находилась ранняя христианская Церковь, выражает принципы, мысли и действия, которые применимы в любом веке. И оно не вызывает много критических проблем, которые требуют решения для полного понимания его благовестия.

I. АВТОРСТВО

В каком-то смысле вопрос авторства не самый важный, так как его решение не оказывает большого влияния на толкование этого письма. И тем не менее оно становится более личным, если мы с уверенностью можем назвать имя его автора. Здесь нам может очень помочь предание.

А. Внешние данные

Самую раннюю цитату из этого Послания мы находим у Поликарпа¹. На него ссылаются и Палий². Некоторое сходство языка и стиля находят у Иустина Мученика, Варнавы, Пастыря Ермы и даже Климента Александрийского, но так как это может объясняться общей средой, в которой развивалась христианская мысль, правильнее будет обратиться к более определенным свидетельствам³. Так, Ириной ссылались на это Послание как на произведение Иоанна, любимого ученика Господа, автора четвертого Евангелия⁴. Климент Александрийский⁵ и Тертуллиан⁶ также цитируют его как произведение Иоанна. Мураториев канон несколько сомневается в отношении Посланий Иоанна, хотя и считает Первое Послание авторитетным⁷. Ориген часто называет его автором Иоанна. Ученик Оригена Дионисий считал, что оно было написано автором четвертого Евангелия, но отвергал авторство Иоанна для Откровения на том основании, что стиль Посланий Иоанна отличается от последнего.

Эти данные⁸ убедительно показывают, что с самых древних времен это Послание не только признавалось священным, но и считалось написанным Иоанном, несмотря на то, что сам писатель нигде не указывает на свое авторство. С этим преданием нельзя не считаться, особенно ввиду отсутствия в ранней Церкви альтернативных теорий авторства в противоположность, например, мнений об авторстве Откровения⁹.

Б. Внутренние свидетельства

1. Личные ссылки самого автора

Это Послание, как и Послание к Евреям, являются единственными в Новом Завете, где имя автора не указывается, но в противоположность Посланию к Евреям, в его введении писатель несомненно, дает некоторые сведения об авторе. Он пишет о том, что он (или скорее "мы") слышал, видел, рассматривал и осязал (1 Ин. 1.1). Так сказать мог только очевидец¹⁰. Когда далее он говорит, что "жизнь явилась, и мы видели (ее)", сразу же становится ясным, что он сопровождал Христа. Однако не все согласны с таким толкованием первого лица множественного числа. Возможно это просто эпистолярный прием, при помощи которого автор связывает свое благовествование со свидетельством

первых очевидцев или под первым лицом множественного числа предполагает всех верующих вообще (как в 4.7-19)¹¹, что перестает быть свидетельством автора, что он сам был очевидцем. Но является ли такое толкование оправданным? Когда автор говорит в 4.13: "Мы пребываем ..., узнаем ...", множественное число несомненно предполагает опыт всех христиан вообще, но то, что описывается в 1.1-5, никак не указывает на такой общий характер. Выражение "Что осязали руки наши" теряет смысл, если исключить его специфичность. Писатель с самого начала хочет показать, что его благовестие основывается на его личном опыте и опыте тесно с ним связанных людей. Обычно считается, что "мы" приобретает далее более широкий смысл, и утверждение в 4.14, где также стоят слова "мы видели" (τεθεαμεθα /tetheametha/), можно понимать в общем смысле, но более естественным будет отнести их к самим очевидцам. Для удостоверения подлинности своего благовестия недостаточно ссылки только на воплощение, которое видели все христиане. Это говорит о том, что автор плохо владеет пером, и на этом основании мы можем с уверенностью утверждать, что он хотел заверить своих читателей в том, что он был одним из первых очевидцев жизни Иисуса¹².

Такой вывод важен для вопроса авторства потому, что если это действительно было желанием автора, а не литературным приемом создать впечатление аутентичности, то число возможных авторов уменьшается и полностью соответствует традиционному приписыванию этого Послания апостолу Иоанну.

2. Общее впечатление от Послания

Помимо этого специфического указания на свидетельство очевидца, Послание создает твердое впечатление достоверности. Часто повторяемое обращение к читателям как к "детям" (τεκνία /tesnia/) могло быть написано только человеком, имеющим явный авторитет для тех, кто сразу же признал бы его право так к ним обращаться, т.е. как истинного отца в Боге. Он явно надеется, что его не только услышат, но и послушают (ср. 4.6), как и все Послание в целом, которое создает такое впечатление. Он употребляет категорические, почти догматические выражения. Все, что он говорит, не подлежит сомнению (ср. 2.18 и далее, 4:1 и далее), и никакого компромисса быть не может. Его письмо сразу же создает впечатление, что пишет его человек, который уверен в истине того, что он говорит, и надеется, что все христиане разделяют с ним эту уверенность, потому что он знает, что это правда. Короче говоря, автор предстает как человек высокого духовного уровня.

Его обращение к читателям τεκνία /tesnia/ также предполагает старого человека, который мог употребить столь интимный термин, не боясь быть неправильно понятым, и это снова полностью соответствует традиционному описанию почитаемого апостола Иоанна в последние годы его служения в Ефесе, как и стиль письма с его несколько ограниченной силой выражения, его ограниченным словарным запасом и отсутствием литературной обработки, что не удивительно для старого человека, для которого глубина мысли гораздо важнее, чем изысканность выражения.

3. Связь с иоанновской мыслью

Связь этого Послания с четвертым Евангелием мы будем рассматривать в отдельном разделе, но здесь на ней необходимо кратко остановиться, так как без нее нельзя рассматривать проблему авторства. Сходство мысли и даже выражений столь поразительно, что можно согласиться с мнением, которое оспаривается только некоторыми критиками, что автор этого Послания был автором четвертого Евангелия. Это сразу же ставит много вопросов, которые едва ли здесь можно рассмотреть. Многие

ученые считают, что апостол Иоанн не был автором четвертого Евангелия и следовательно этого Послания. Но здесь есть опасность попасть в замкнутый круг. Поэтому лучше будет рассмотреть связь Евангелия и Послания в свете результатов обсуждения внешних и внутренних данных. Если правильно предание, которое приписывает Послание апостолу Иоанну, то противоречит ли что-нибудь его связи с Евангелием?

Так как те же предания, которые приписывают это Послание Иоанну, также приписывают ему и Евангелие, то не вызывают удивления столь сильные в них признаки сходства мысли, стиля, выражений, идей и образов. Несомненно, что между ними есть и различие, главным образом в акцентах и содержании, но они могут быть объяснены разными целями, причиной и формой этих двух Писаний.

Поэтому можно сказать, что то, что известно как "иоанновская мысль", красной нитью проходит через все Послание, что и следовало бы ожидать, если апостол Иоанн был его автором. Но само по себе это еще не означает, что именно он был автором, так как то же самое можно сказать и о другом писателе, который написал как Евангелие, так и Послание. Так, было предложено несколько альтернативных теорий, на которых мы здесь остановимся.

4. Различные предположения относительно авторства

1) Как было показано, предание признает апостола Иоанна автором этого Послания, что подтверждается внутренними данными. Много известных ученых¹³ разделяют эту традиционную точку зрения на основании отсутствия убедительных аргументов против нее, и может быть это самый верный подход. Но многие другие, а их возможно большинство, не согласны с ней. Несомненно, что это в большей степени вызвано разными направлениями в критике четвертого Евангелия. Однако это еще не значит, что вопрос авторства этого Евангелия уже окончательно решен, как это многие считают¹⁴.

2) Самая широко признанная теория, согласно которой автором Послания был другой Иоанн, известный как Иоанн-старец, находит сильное подтверждение в том, что Второе и Третье Послания Иоанна, которые несомненно можно считать написанными одним писателем, называют своего автора "старцем". Эта теория находит также подтверждение у Папия, который ссылается на Иоанна-старца¹⁵, что однако не исключает возможности, что Иоанн-старец был апостолом Иоанном¹⁶. Согласно этой теории, оба Послания были написаны неизвестным автором, что вполне возможно (как анонимное Послание к Евреям), но этого еще недостаточно, чтобы считать спорным церковное предание об апостольском авторстве. Большинство исследователей канона Нового Завета считает, что это Послание получило широкое признание на том основании, что оно было написано апостолом. Могли ли отцы Церкви перепутать двух Иоаннов? И если Иоанн-старец был автором Первого Послания, то почему он не называет себя по имени (даже "старец" Второго и Третьего Посланий не имеет имени)? Гораздо труднее признать, что анонимное послание было написано Иоанном-старцем, чем Иоанном-апостолом, потому что все признали бы авторитет последнего без всяких дальнейших объяснений, а Первое Послание предполагает, что читатели сразу же признают личный авторитет писателя. Однако могло быть и наоборот, а именно, что апостол, который написал свое письмо с целью осудить лжеучение, несомненно поднял бы авторитет своих наставлений, если бы сослался на свое апостольское служение. Но бесспорным остается тот факт, что ранняя Церковь признавала его апостольский авторитет.

В целом же, хотя теория старца и весьма убедительна, она вызывает больше проблем, чем традиционный взгляд.

3) Согласно третьей теории, автор был учеником евангелиста. Те, кто отрицает апостольское авторство Евангелия, должны согласиться с этой теорией, если они считают его автором Иоанна-старца. Так, Ч. Г. Додд разделяет общепризнанную теорию авторства Евангелия и говорит, что автор Послания был просто пресвитером. Он согласен с его анонимностью, хотя и считает, что автор оставил "узнаваемый портрет в своих трех Посланиях"¹⁷.

Во многом схожую теорию разделяет и М. Дибелиус, по мнению которого Евангелие и Первое Послание были написаны разными авторами. Первого он называет "неизвестным евангелистом", а последнего - "менее оригинальной и в сущности заурядной личностью в Церкви"¹⁸. Но это делает и само Послание заурядным, что противоречит свидетельству большинства христиан как в древние, так и в наши времена. Если автор Послания был "заурядной личностью", то в ранней Церкви должны были быть такие гениальные религиозные личности, произведения которых не получили, что очень странно, достаточно высокой оценки, чтобы сохраниться до наших дней. Такой подход к проблеме автора никак не объясняет широкого признания Послания¹⁹.

Несмотря на все возражения, надо признать, что эти альтернативные теории не дают адекватного объяснения, почему это Послание было признано Церковью²⁰.

II. ПРИЧИНА НАПИСАНИЯ И ФОН

Нельзя понять цели этого Послания, если не сказать о фоне мысли, к которому оно относится. Хотя внутренних данных очень мало, в нем достаточно много говорится о лжеучениях, с которыми нужно бороться, что позволяет провести сравнение между ними и самыми ранними гностическими тенденциями, особенно с докетизмом. Так в 2.22 говорится: "Кто лжец, если не тот, кто отвергает, что Иисус есть Христос? Это антихрист, отвергающий Отца и Сына", и в 4.3 говорится: "А всякий дух, который не исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти, не есть от Бога, но это дух антихриста, о котором вы слышали, что он придет и уже в мире".

Главная характерная черта этой формы ереси состояла следовательно в отрицании воплощения. Это было присуще всем гностикам (если применить этот термин в самом его широком смысле к тем, кто искал спасения через просвещение). Идея воплощенного Божества представлялась непонятной и потому отвергнута. Докетизм предлагал средство для преодоления интеллектуальных трудностей путем проведения разделения между человеческим Иисусом и небесным Христом, Который явился только для того, чтобы принять человеческую форму²¹. Поэтому воплощение не было реальностью. Такое решение, которое привлекло к себе большое внимание, имело еще и то преимущество, что, как считалось, оно позволяло избежать такой аномалии, как принятие на Себя Христом столь изначально порочной вещи, как материя. Так как гностики считали, что вся материя порочна, то им ничего более не оставалось, как отрицать соединение Христа с плотью. То, что такого рода ересь была опасна, сразу становится очевидным, так как она представляла собой попытку сохранить Божество Христа за счет Его человечности, и все это в интересах просвещения. Но вопрос здесь в том, действительно ли это Послание имеет в виду развитой докетизм? То, что такие тенденции предполагаются в нем, весьма вероятно, но Иоанн нигде не говорит о явном или призрачном теле, и это предполагает, что такая форма ереси была не более чем отголоском того типа, который описан у Игнатия²².

Во всяком случае не вызывает сомнения, что эти лжеучителя относятся к общей категории гностицизма²³, хотя этот термин требует уточнения ввиду более широкого его понимания в свете недавно найденной библиотеки в Наг Хаммади. Если мы ограничим его развитыми системами мысли II века, которые внесли в свою языческую основу некоторые христианские идеи и тем угрожали ортодоксальной Церкви, то наше Послание должно относиться ко времени до развитых христианско-гностических систем, хотя и было много признаков, указывающих на направление интеллектуальных движений, окружавших Церковь.

Одним из движений, которое может предполагаться в Послании, было движение, возглавляемое Керинфом. Верен или неверен рассказ Поликарпа о встрече Иоанна с Керинфом в ефесских банях, из которых, как там говорится, бежал Иоанн, когда туда вошел Керинф, чтобы не навлечь на себя осуждения, но вполне возможно, что Керинф проповедовал свое учение, когда Иоанн был в Ефесе. Его учение о неизвестном Отце возможно и предполагается в 2.23 и далее; а 5.6, где вода и кровь связываются с пришествием Христа, могло выражать отрицание Керинфом необходимости креста в мессианском деле спасения и его акцент на крещении Христа²⁴. Учение этого еретика несомненно имеет еврейский оттенок, но это еще не позволяет считать всех читателей христианами из евреев. Последний стих (5.21), который предостерегает от идолопоклонства исключает такое предположение. Но вполне возможно, что какие-то христианские гностики из евреев вносили смуту в Церковь²⁵.

Помимо проповедования ложного учения лжеучителя были также повинны и в злых делах. Они имели неправильное представление о грехе, которое, как показывает Иоанн, было ложным. Постоянный акцент Иоанна на взаимной любви несомненно направлен против гордости инициаторов систем, подобных гностицизму²⁶.

На основании 4.1 создается впечатление, что лжепророки были членами христианской общины, но теперь ушли в мир (слово "мир" здесь, очевидно предполагает нехристианское общество). Тогда это может означать, что они продолжали соблазнять верующих извне, привлекая их, по-видимому, интеллектуальным аспектом своей системы. Такое положение дел вызвало беспокойство у апостола и явилось непосредственной причиной написания Послания. Христиане должны были быть предупреждены об этом пагубном заблуждении.

III. ЦЕЛЬ

В атмосфере возросшего интереса к слиянию христианства с высокими формами язычества в ущерб первому было крайне необходимо дать соответствующее христианское противоядие для борьбы с этой опасностью. Это был критический период для Церкви, и апостол видел это. Он пишет письмо в форме, несколько напоминающей трактат (о чем мы будем говорить ниже), чтобы предостеречь и рассказать верующим в своей провинции о серьезности этой опасности. Он показывает благотворность истинной жизни христиан и только иногда обличает заблуждения. Он полагает, что правда - это лучший ответ на лжеучение, хотя и ясно показывает свою оценку этого учения. Он называет этих пророков антихристами (2.18), потому что они исповедуют дух антихриста (2.18, 22; 4.3)²⁷.

К счастью автор сам ясно говорит о цели своего Послания. В 1.3, 4 он пишет: "О том, что мы видели и слышали, возвещаем вам, чтобы и вы имели общение с нами ... И сие пишем вам, чтобы радость ваша была совершенна". В 5.13 он уточняет: "Сие написал я вам, верующим во имя Сына Божия, дабы вы знали, что вы, веруя в Сына Божия, имеете жизнь вечную". Сравнение последнего утверждения с Ин. 20.31 показывает общую цель, с

которой были написаны оба Писания, т.е. сообщить истинное знание уже уверовавшим. И это знание есть общение и обладание ("вечная жизнь").

Поэтому помимо обличения лжеучителей Послание имеет назидательную цель²⁸. Христиане должны проявлять отличительные черты своей веры и особенно любовь. Нигде больше в Новом Завете это сочетание веры и любви не выражено столь ясно, как здесь, и очевидно оно подчеркивается, потому что поведение читателей было далеко от достойного. Писатель вынужден просить их не любить мир (2.15 и далее) и делает он это в таких выражениях, которые предполагают их бездуховность, а предостережение против идолопоклонства в 5.21 показывает их духовное состояние.

По мнению Ч. Г. Додда²⁹ писатель имеет в виду людей, которые не смеют произносить такие фразы, как "мы рождены от Бога", "мы ходим во свете", "мы не имеем греха", "мы пребываем в Боге", "мы познали Бога". Он применяет эти же выражения к себе, но помещает их в их истинно христианский контекст, что делает и Павел, используя иногда язык греческой философии или языческого мистицизма того времени ("мудрость", "познание", "полнота"). Иными словами говоря, это Послание выражает истинно христианский метод передачи благовестил путем возвышенного употребления ключевых слов того времени, хотя нельзя забывать, что по крайней мере некоторые из них берут свои корни из христианских источников. Такие идеи, как грех, свет, возрождение, познание могли неправильно толковаться в гностических кругах, но для христиан они выражают сущность благовестил, которое возвещает апостол³⁰.

IV. ФОРМА И МЕСТО НАЗНАЧЕНИЯ

Это Послание не соответствует общей форме писем того времени. В нем нет вводного материала, приветствий автора, благодарения и последних приветствий. В нем не упоминается ни одного имени. Оно читается скорее как проповедь, чем как письмо. Не трудно представить себе христианскую общину, которая слушает Послание, в котором даются личные наставления³¹. И только иногда некоторые слова напоминают нам, что это не проповедь, а письмо (например, 2.1, 26).

Некоторые ученые классифицируют это Послание как общий трактат, либо как диатрибу в форме письма³². Но с этой точкой зрения трудно согласиться, потому что письмо предполагает определенную историческую ситуацию. Противопоставление читателей лжеучителям делается в таких выражениях, которые предполагают личное знакомство автора с читателями (ср. 2.21; 4.4). Круг читателей поэтому весьма ограничен и предполагает только имеющих христианский опыт людей (1.3; 2.1, 20, 27). Частое обращение к читателям и их личное знакомство с писателем, отсутствовало бы в общем трактате³³.

Р. Бультаман³⁴ выдвинул гипотезу, согласно которой Послание сначала заканчивалось на 5.13, а стихи 14-21 были позже добавлены церковным редактором. Но с этой гипотезой нельзя согласиться не только потому, что теории редактирования теперь все больше теряют свою убедительность, но и потому, что стиль и идеи последней части не отличаются от первой³⁵.

Самым убедительным объяснением является то, что Первое Послание Иоанна было написано группе общин, а не только одной какой-то азиатской общине (т.е. в провинции Азия), с которыми автор был лично знаком и которым угрожало то же самое проникновение лжеучения. Следующие причины привели к широко признанной точке зрения, что это Послание, как и Второе и Третье Послания Иоанна, предназначались для

Азии: внешнее предание связывает Евангелие с Иоанном в Ефесе; связь иоанновских Писаний с Откровением также предполагает Малую Азию; подобное гностицизму учение, отраженное в этих Посланиях, тесно связано с этой областью. Кроме того самые ранние сведения об использовании Первого Послания Иоанна исходят из этой же области (в Послании Поликарпа)³⁶. Предположение Августина, что здесь имеются в виду церкви в Парфии, не имеет основания и очевидно объясняется использованием испорченного текста³⁷.

Следующим вопросом, касающимся целостности Послания, является использование или неиспользование автором ранее существовавшего документа, который был переработан и в процессе этой переработки изменен. И опять же самым ревностным защитником этой теории был Бультман³⁸, по мнению которого 1.56-10 стилистически отличается от 2.1-2, и последний отрывок является собственным комментарием и модификацией первого, что предполагает двух авторов Послания. Более того он относит первую часть к особому типу литературного произведения (Откровение -поучение). Другие немецкие ученые³⁹ видоизменили теорию Бультмана, но теория, которая основывается на дифференциации источников, имеет очень шаткое основание и конечно не может быть доводом в пользу разных авторов Послания. В. Наук⁴⁰ признает этот взгляд, потому что он, хотя и допускает использование автором более раннего документа, полагает, что автор сам написал его по более раннему поводу (возможно, предыдущее письмо, 2.12-14). Первое Послание Иоанна, которое мы имеем сегодня, создает столь целостное впечатление, что все попытки выделить возможные источники являются крайне умозрительными и едва ли могут рассчитывать на широкое признание⁴¹. В то же время группа ученых, которые изучали Послание, хорошо сделала, что обратила внимание на его литературные особенности, особенно ритмичность, что можно отчасти объяснить катехизическим методом, применяемым в изучении важной христианской истины по образцу еврейского учения⁴². Это несомненно может помочь понять такие феномены, как постоянные повторения и антитезические параллели⁴³. Они и подобные им приемы способствовали сохранению учения, и можно полагать, что наш автор, особенно если это был ап. Иоанн, после многих лет применения этого метода мог выработать такой стиль написания писем⁴⁴.

V. СВЯЗЬ С ЧЕТВЕРТЫМ ЕВАНГЕЛИЕМ

Ввиду особой важности этого вопроса для установления как авторства, так и даты написания Послания, мы кратко остановимся на двух разных точках зрения на этот вопрос: (1) связь между Посланием и Евангелием столь сильна, что она может быть объяснена только теорией общего их авторства; (2) различия между ними столь велики, что общего для их авторства не может быть. Если бы не такой известный ученый, как Ч. Г. Додд⁴⁵, то о ней можно было бы и не говорить, так как большинство ученых с ней не согласно. Поэтому мы кратко рассмотрим эти две альтернативы.

A. Сходства

Даже поверхностное чтение этих двух Книг показывает определенное между ними сходство. Одинаковое использование таких абстрактных понятий, как "свет", "жизнь" и "любовь", одинаковое описание "вечной жизни" верующего, Христа как Логоса⁴⁶. И это первое впечатление особенно усиливается при детальном сравнении языка обеих Книг. В Послании, как и в Евангелии, частые повторения создают картину однообразия, тогда как обе Книги отличаются простотой конструкций; в обеих имеются гебраистические антитезические параллелизмы и такие характерные выражения, как "иметь грех", "делать правду", "пробывать", "побеждать мир", "дух истины", такие антитезы, как свет и тьма,

правда и заблуждение, Бог и мир, любовь и ненависть, дети Божий и дети дьявола. Можно привести и некоторые другие яркие вербальные параллели, такие как:⁴⁷

1Ин. 1.2-3 :Ин. 3.11	1Ин. 3.16:Ин. 10.15
1 Ин. 1.4 :Ин. 16.24	1 Ин. 3.22 :Ин. 8.29
1Ин. 2.11 :Ин. 12.35	1 Ин. 3.23 :Ин. 13.34
Ин. 2.14:Ин. 5.38	1 Ин. 4.6 :Ин. 8.47
Ин. 3.5 :Ин. 8.46	1Ин. 4.16:Ин. 6.69
Ин. 3.8:Ин. 8.14	1 Ин. 5.9 :Ин. 5.32
Ин. 3.13 :Ин. 15.18	1 Ин. 5.20 :Ин. 17.3
Ин. 3.14:Ин. 5.24	

Эти параллели указывают либо на то, что один автор написал обе книги, либо автор одной книги хорошо знал другую книгу и использовал ее язык в своей книге. Обе книги относятся к одной мысли с их акцентом на важности воплощения, новом рождении как средстве получения духовных плодов работы Христовой и низвержения дьявола, который, как здесь показывается, оказывает сильное влияние на этот мировой порядок. Традиционный взгляд, согласно которому обе книги были написаны одним автором, становится достаточно обоснованным, и все же некоторые различия, которые отличают эти две книги, требуют тщательного рассмотрения⁴⁸.

Б. Различия

Здесь мы кратко изложим основания, на которых Ч. Г. Додд⁴⁹ оспаривает традиционный взгляд.

1. Стилистические различия

Язык Послания не считается столь выразительным, как язык Евангелия, хотя Додд допускает, что такого рода впечатление может быть субъективным. Поэтому он ссылается на такие лингвистические различия, как меньшее количество сложных глаголов, частиц и союзов в Послании. Язык Послания ближе к языку эллинистической философии и в противоположность Евангелию, не имеет семитизмов. Некоторые выражения (около сорока) Послания отсутствуют в Евангелии, и наоборот, многие выражения в Евангелии отсутствуют в Послании⁵⁰.

2. Религиозная основа

Если ветхозаветная основа бесспорна в случае Евангелия, в котором много прямых цитат из Ветхого Завета, и автор показывает хорошее знакомство с еврейскими идеями, то в Послании есть только одна явная ссылка на Ветхий Завет (3.12). И наоборот, по мнению Додда в Послании превалирует эллинистический элемент (например, "Бог есть свет", новое рождение и помазание относятся к сфере сверхъестественного знания, "Бог есть любовь"). Додд делает вывод, что "Послание не только менее гебраистическое и еврейское, но и значительно ближе к эллинистическому образу мысли и выражения⁵¹".

3. Богословские различия

Додд⁵² отмечает три богословских различия, которым придает особое значение.

- 1) Эсхатология в Послании более примитивна, чем в Евангелии, т.е. в нем отсутствует так называемая "осуществленная эсхатология".
- 2) Толкование смерти Христа более примитивное, что особенно видно в употреблении автором слова "умилостивление" (2.2; 4.10).
- 3) Учение о Духе ограничивается популярным верованием и менее возвышено, чем в Евангелии (отсюда о новом рождении можно говорить без упоминания действия Святого Духа в этом процессе как в Ин. 3.5-8). Такие различия в толковании столь важных тем христианского богословия по мнению Додда указывают на совершенно разные подходы писателя Послания и писателя четвертого Евангелия⁵³.

Надо заметить, что несмотря на акцент, который Додд ставит на этих различиях, он признает тесную связь между двумя авторами, т.е., что писатель Евангелия был учеником евангелиста. Но это ничего не дает для выяснения авторства.

Что касается лингвистических аргументов Додда, то В. Вильсон⁵⁴ оспаривает их на основании статистических данных, которые показывают, что в признанных Посланиях Павла обнаруживается гораздо большее разнообразие грамматических слов, чем, как считает Додд, между Первым Посланием Иоанна и Евангелием Иоанна. Он также подвергает сомнению некоторые арамеизмы, которые Додд находит в Евангелии, но не находит в Послании. Лексические аргументы Додда также необоснованны, потому что, как показывает тот же Вильсон, такие же и даже еще большие лексические различия можно найти в письмах Павла. Такой метод не позволяет утверждать, что эти две книги были написаны разными авторами, особенно учитывая их объем и разные цели.

Что касается различий в религиозном фоне, то им нельзя придавать слишком большого значения, учитывая разные цели этих книг. Послание всегда имеет в виду мир гностических идей, и поэтому оно естественно должно отражать в большей степени эллинистический, чем гебраистический образ выражения мысли. Цитаты из Ветхого Завета не могли вызывать большого интереса у читателей Послания, которые несомненно находились под влиянием эллинистических идей, а отсутствие ветхозаветных цитат больше говорит нам об этих читателях, чем об авторе, если не считать, что ранние христианские писатели не заботились о выражениях, которые позволили бы им скорее достичь своей цели. Мы можем даже допустить, что авторы изменяли свой язык в своих разных писаниях соответственно фону читателей. Тем не менее, что касается этих двух Книг, то вопрос этот остается открытым, если обе они предназначались, как это часто считается, для одних и тех же читателей. Однако нельзя забывать, что все прямые ветхозаветные цитаты в Евангелии, за исключением только некоторых, вкладываются в уста разных людей в ходе повествования, и только некоторые вводятся самим писателем с апологетической целью (ср. 2.17; 12.38, 40; 19.24, 36). И поэтому неудивительно, что в Послании, с его совершенно иными мотивами написания, отсутствует апологетическое или хотя бы дидактическое использование Ветхого Завета. Конечно в Послании можно найти большую связь с эллинистическими идеями, но не все согласны с Доддом, когда он, например, считает эллинизмами такие выражения, как "Бог есть свет" и "Бог есть любовь". В равной мере их также можно считать христианским развитием еврейского фона вследствие учения нашего Господа, что Он есть свет миру и высший пример любви. Обращение к герметической литературе для объяснения употребления таких выражений, как это делает Додд⁵⁵, означает обращение к более поздним понятиям для объяснения более ранних, потому что у нас нет твердых данных, что герметическая литература отражает фон мысли эллинистического мистицизма того периода. Поэтому мы можем

только с некоторыми оговорками признать исключительно эллинистический фон Послания.

Богословские различия нельзя считать решающими по следующим причинам.

1. Сила эсхатологического аргумента почти полностью зависит от признания толкования Додда эсхатологии Евангелия. Мы имеем все основания не согласиться с его точкой зрения, что в Евангелии отсутствует примитивная эсхатология (ср. Ни. 5.2S-29)⁵⁶. Так, слова "антихрист" нет в Евангелии, но оно три раза встречается в Послании (1 Ин. 2.18, 22; 4.3), однако это означает не разную эсхатологию, а разное ее выражение (ср. иоанновское выражение "князь мира сего", Ин. 12.31; 14.30; 16.11, которое служит одной и той же цели)⁵⁷.

2. Что касается толкования смерти Христа, то никто не станет отрицать некоторого различия идей в двух книгах⁵⁸, но такое огромной важности событие было столь велико, что его нельзя заключить в узкие рамки, и едва ли можно низводить толкование Его смерти как "искупления" (или точнее "умилостивления") к примитивному апостольскому благовествованию и, исходя из этого считать богословие четвертого Евангелия более развитым. Додд уделяет слишком мало внимания идее жертвоприношения в Евангелии, и потому дает одностороннюю картину работы Христа как возвеличивания и торжества⁵⁹.

В. Проблема приоритета

Другой проблемой, которая очень важна для датировки этого Послания, является вопрос его приоритета по отношению к Евангелию. На такие вопросы трудно ответить, основываясь только на литературных данных, потому что очень много зависит от субъективного впечатления, но мы приведем основные аргументы в пользу приоритета обеих книг, хотя бы для того, чтобы показать крайне неубедительный характер таких данных. Мы изложим некоторые аргументы, главным образом приведенные Бруком, глубоко изучавшим этот вопрос.

Аргументы в пользу приоритета Послания:

1. Вводный отрывок (1.1-4) излагает менее развитое учение о Логосе, чем пролог Евангелия от Иоанна.
2. Ссылка на Христа как Ходатая (2.1) подготавливает к применению этого же слова к Святому Духу в Евангелии.
3. Эсхатология более примитивна, чем в Евангелии.
4. Концепция работы Христа как искупления ближе к идеям Павла, и потому относится к более раннему периоду, чем Евангелие.
5. Стих Ин. 19.34 является неправильным толкованием 1 Ин. 5.6.
6. Греческий язык Евангелия более совершенен, чем Послания, но такое суждение крайне субъективно⁶⁰.
7. Ссылки на Послание относятся к более раннему периоду, чем на Евангелие. Не более убедительным являются и аргументы в пользу приоритета Евангелия:

1. Некоторые отрывки в Послании, которые отражают ту же мысль в утверждениях Евангелия, будут более понятны, если считать, что читатели уже знали Евангелие⁶¹. Если можно согласиться с тем, что Евангелие позволяет понять язык Послания, то это еще не доказывает приоритета первого, так как читатели могли знать его в устной форме задолго до его появления в письменной форме.

2. В Послании есть прямые ссылки на Евангелие. Так, 1.3, 5, где возвещается, что Бог есть свет, является ссылкой на Евангелие, где эта тема является основной. Так, стих 2.14, где аорист $\epsilon\rho\alpha\psi\alpha \ \epsilon\pi\iota\sigma\tau\iota\nu$ /*egrapsa humin*/ ("я написал вам") повторяется три раза (в синод, два раза - прим. перев.), считается некоторыми учеными ссылкой на предыдущее письмо, которое впоследствии необоснованно стали считать Евангелием⁶². Но ни одна из этих ссылок отнюдь не убедительна, потому что в первом случае читатели могли понять и принять это возвещение независимо от Евангелия, тогда как в последнем случае непосредственно перед трижды повторенным $\epsilon\rho\alpha\psi\alpha$ /*egrapsa*/ ("написал") трижды употребляется $\gamma\rho\alpha\phi\omicron$ /*grapho*/ ("пишу"), и контекст в каждом случае не дает основания считать, что аористическое время более ретроспективно, чем настоящее, независимо от того, что по словам писателя, написанное им, никак не связано с содержанием Евангелия⁶³.

На основании вышеизложенного невозможно решить вопрос приоритета, хотя большинство фактов говорит в пользу приоритета Евангелия⁶⁴. Предположение о том, что Первое Послание Иоанна было сопроводительным письмом к Евангелию от Иоанна⁶⁵, также малоубедительно, потому что ничего не предполагает причины его написания. Введение ясно показывает, что читатели Послания уже знали христианское благовестие и поэтому евангелизационная цель Послания также исключается.

VI. СВЯЗЬ С УЧЕНИЕМ ПАВЛА

Эта проблема стояла более остро в древние времена, чем сегодня, потому что противостояние между Павлом и первыми апостолами, которая считалась основой истории раннего христианства по Бауру, теперь отрицается большинством ученых⁶⁶. Существенной антитезы между ними действительно нет, несмотря на разные акценты в учении Павла и Иоанна, которые несомненны, как мы показали, и все развитие современного библейского богословия полностью отрицает теории разделения.

VII. ДАТИРОВКА

Внутренние данные не дают никакого материала для точной датировки Послания, которая несомненно будет зависеть от его связи с четвертым Евангелием, независимо от их приоритета. Так как некоторые ученые датируют Евангелие до падения Иерусалима, соответственно и Послание должно датироваться до этого события, и по мнению большинства ученых интервал между ними не мог быть большими. Поэтому некоторые датируют Послание началом 60-х гг.⁶⁷ Но большинство относит его к последнему десятилетию I века⁶⁸, и лишь немногие - к началу II века⁶⁹. Если же отрицать общее авторство Посланий и Евангелия, то становится еще труднее установить точную дату написания. Додд⁷⁰, который отрицает общее авторство, датирует Послания Иоанна временем между 96 и ПО годами, но его аргументы весьма неубедительны. Верхний предел он обосновывает письмами Игнатия, которые по его мнению, отражают более позднюю ситуацию. Нижний предел он обосновывает окончанием домициановских гонений (т.е. началом правления имп. Нервы в 96 г.), потому что Послания отражают угрозу гонений, а не сами гонения. Но такая ситуация могла быть и перед началом гонений при Домициане⁷¹.

ВТОРОЕ ПОСЛАНИЕ

Оно, как и Третье Послание Иоанна, столь короткое, что могло бы поместиться на одном листе. И тем не менее оба эти письма сохранились благодаря своей важности для христианской Церкви. Никто не станет утверждать, что их влияние на христианскую мысль было большим, но они несомненно обогатили, даже если и незначительно, наше знание относительно положения дел в Церкви того времени. Несмотря на свою краткость, оба они ставят проблемы для критики, на некоторые из которых не так легко дать однозначный ответ.

I. АВТОРСТВО

Хотя считается, что оба Послания были написаны Иоанном, имя автора в них не упоминается, и поэтому необходимо рассмотреть историю их приписывания Иоанну, сквозь призму которой можно анализировать внутренние свидетельства.

A. Внешние свидетельства

Сразу же надо сказать, что внешнее удостоверение Второго Послания значительно слабее, чем Первого. И тем не менее при оценке внешних данных нельзя не учитывать краткость этого письма и меньшее цитирование его христианами писателями (то же относится и к Третьему Посланию)⁷². Возможно, что Поликарп⁷³ ссылается на 2 Ин. 7, но так как 1 Ин. 4.2-3 является более близкой параллелью, этой ссылке едва ли можно придавать большое значение. Свидетельство Ириней⁷⁴ имеет большой вес, так как известно, что он не только знал Второе Послание, но и считал его автором апостола Иоанна.

Мураториев канон упоминает только два Послания Иоанна. В разделе об Евангелии Иоанна цитата дается из 1 Ин. 1.1 и далее. Эти свидетельства по-разному толковались, но все считают, что известны были только два Послания Иоанна, а именно, Первое и Второе⁷⁵.

Климент Александрийский знал более одного Послания Иоанна⁷⁶, и в латинском фрагменте одной из его книг⁷⁷ содержится ссылка на Второе Послание, хотя в нем ошибочно написано, что Послание обращено "к девам". Эта ошибка очевидно была допущена переводчиком. Ориген не упоминает ни Второе, ни Третье Послания, хотя он знал об их существовании. Он говорит, что все они не являются подлинными⁷⁸. Другой александриец, Дионисий⁷⁹, упоминает Второе и Третье Послания, которые были известны как Послания Иоанна, и очевидно он признавал их подлинность, несмотря на то, что их автор называет себя "старцем". Евсевий относит это Третье Послание к спорным книгам⁸⁰, хотя даже во времена Иеронима некоторые приписывали Второе и Третье Послания другому автору (Иоанну-старцу), а не автору Первого Послания Иоанна⁸¹. Но позже оба Послания были всеми признаны достоверными, за исключением Сирийской церкви, в которой самые ранние свидетельства об их каноничности относятся к началу VI в., хотя еще и до этого времени они считались Священными⁸².

Мы уже говорили, что отсутствие цитирования могло быть связано с характером этих писем, но объясняет ли это сомнения в их подлинности у более поздних писателей? Знаменательно, что ранние писатели меньше сомневались в их апостольском авторитете, чем более поздние⁸³, что должно было бы быть наоборот, если бы эти сомнения основывались на точном предании. Вполне возможно, что приписывание Послания Иоанну-старцу вызвало больше сомнений в более позднее время потому, что в некоторых кругах Иоанн-старец не считался Иоанном-апостолом. И после того как, эти Послания

были приписаны пресвитеру, а не апостолу, их каноничность было труднее доказать⁸⁸. А так как свидетельств в пользу Иоанна-старца очень мало и они носят сомнительный характер, они не могут считаться достаточно убедительными. В целом внешние данные не позволяют отрицать аутентичность этих Посланий.

Б. Внутренние свидетельства

1. Указания в самом Послании

Сам автор называет себя "старцем" (2 Ин. 1). Что же означает это слово? Греческое слово *πρεσβυτερος* /presbyteros/ сначала указывало на старшинство. Оно могло означать просто "старого человека" и применяться к почитаемому автору или к самому себе самим почитаемым автором. Но это еще не означает прозвища в его современном смысле слова⁸⁵, а скорее является указанием на возраст и авторитет автора⁸⁶. Мы имеем достаточно подтверждений такого понимания старшинства, особенно в связи с апостольским авторитетом, потому что хорошо известная ссылка Папия на Иоанна старца предполагает под этим званием и других апостолов⁸⁷. Совершенно независимо от того, делал ли Папий различие между Иоанном-апостолом и Иоанном-старцем, он, по-видимому, считал вполне возможным называть апостолов "старцами", и поэтому неправильно будет утверждать, что "старец" Второго и Третьего Послания не мог быть апостолом Иоанном⁸⁸. В то же время остается открытым вопрос, почему автор, если он был Иоанном-апостолом, называет себя просто "старцем", и особенно во Втором Послании, где рассматриваются вопросы, требующие авторитета. И тем не менее несомненно что, когда уже старый апостол писал более личные письма, он предпочел назвать себя более интимным и менее формальным именем, чем более официальным, особенно в то время, когда в живых из первых апостолов остался он один⁸⁹.

Хотя нет веских оснований считать, что "старец" не мог быть апостолом Иоанном, как его обычно и признает церковное предание, надо остановиться на альтернативном взгляде, что другой писатель, известный как "Иоанн-старец" был настоящим автором Послания и впоследствии был спутан с апостолом. Такой взгляд несомненно может быть и верным, но он имеет шаткие основания, если не будет доказано, что такой человек, как Иоанн-старец, действительно существовал. Но к мнению Папия надо относиться с осторожностью, так как Евсевий пишет, что Папий был "человеком средних умственных способностей", и тогда неудивительно, что его способности выражения мысли были ограничены. Во всяком случае весьма вероятно, что Папий не делал различия между Иоанном-старцем и Иоанном-апостолом, так как обоих их он называет "старцами" и учениками Господа⁹⁰. Более того Аристион, который упоминается вместе с Иоанном-старцем, не называется "старцем", и можно только сделать вывод, что из них двух выделяется Иоанн. Если слово "старец" предполагало апостола, тогда это совершенно понятно, но если же нет, то надо думать, что Аристион вообще не был пресвитером, хотя и называется учеником Господа⁹¹.

Некоторые более поздние писатели полагали, что Папий имел ввиду двух Иоаннов, что часто считается правильным толкованием. Так, по мнению Евсевия Иоанн старец Папия не был автором Откровения, которое написал Иоанн-апостол. Иероним считает автором Второго и Третьего Посланий Иоанна-старца, а Первого Послания - апостола. Свидетельство Дионисия малоубедительно, потому что, хотя он упоминает два гроба Иоанна в Ефесе, он не называет старца возможным автором Откровения, хотя и отрицает его апостольское авторство. Это свидетельство малоубедительно также и потому, что Иринея, который знал труды Папия и знал многое об Ефесе, не упоминает Иоанна-старца. Он ссылается на пресвитера, но не по имени, а как на "ученика Апостолов", что сразу же отличает его от "старца" Папия. Этот пресвитер был действительно учителем Иринея, и

весьма вероятно, что это был Поликарп. Скорее всего это говорит о том, что слово "старец" часто употреблялось в после-апостольский период, но это еще не является доказательством существования Иоанна-старца.

Можно ли думать, что Второе и Третье Послания были написаны каким-то неизвестным старцем, которого впоследствии спутали с апостолом Иоанном? На этот вопрос трудно ответить. Трудно, например, понять: как и почему это произошло, если не считать близкого сходства между этими Посланиями и Первым Посланием и Евангелием. Но в таком случае надо предположить, что неизвестный старец либо сознательно подражал стилю Иоанна, чтобы создать впечатление авторства Иоанна, что весьма невероятно, потому что тогда он бы назвал себя иначе, чем "старец"⁹², либо же, если сходство с другими писаниями Иоанна было случайным, то он должен был быть столь близким учеником Иоанна, что впоследствии отцы Церкви не могли отличить его писания от писаний его учителя, а это едва ли могло быть случайностью. Скорее же всего более правильным будет считать, что слово "старец" просто предполагало уже старого апостола.

2. Связь с другими Писаниями Иоанна

Выше мы отметили сходство между Вторым Посланием Иоанна с одной стороны, и Первым Посланием Иоанна и Евангелием от Иоанна - с другой, и это требует дальнейшего разъяснения⁹³. Так, во Втором и Третьем Посланиях есть много фраз, которые либо идентичны фразам в Первом Послании, либо очень напоминают их⁹⁴. Кроме того два кратких Послания становятся более понятными, если Первое уже было известно читателям⁹⁵. Брук сделал следующий вывод: "Мы должны сделать выбор между общим авторством и сознательной имитацией, и скорее всего первое более вероятно, чем последнее"⁹⁶.

В какой же мере этот вывод может помочь нам разрешить вопрос авторства? Если признать общее авторство Второго и Третьего Посланий, то решение этого вопроса должно быть неразрывно связано с авторством четвертого Евангелия, потому что все эти Писания имеют очень много общих характеристик. Такой вывод лучше всего объясняет все сходства между этими Писаниями, хотя бесспорно между ними есть и различия⁹⁷, которые можно объяснить изменившимися обстоятельствами и целями Второго и Третьего посланий по сравнению с другими Книгами Иоанна⁹⁸.

3. Вывод из разных точек зрения на авторство

Суммируя все выше изложенные точки зрения, можно сделать следующий вывод:

- 1) Авторство Иоанна-апостола, который имеет столь сильное подтверждение внешних данных, можно считать достаточно обоснованным выводом из внутренних данных.
- 2) Авторство Иоанна-старца, защитниками которого является большинство тех ученых, которые отвергают апостольское авторство либо Посланий, либо Евангелия, имеет меньшее удостоверение в древние времена, но находит большее признание в наше время. Оно имело бы большой вес, если бы у нас были твердые данные о существовании Иоанна старца, который не был апостолом.
- 3) Авторство неизвестного старца имеет еще менее твердое подтверждение в древние времена, и поэтому не может считаться убедительным.

Из всего этого можно сделать вывод, что Иоанн, сын Заведеев, был автором всех трех Посланий.

II. НАЗНАЧЕНИЕ

Писатель Второго Послания обращается к избранной госпоже, но он не понимал, сколько проблем он поставил перед критиками таким загадочным обращением. Слова (εκλεκτε κυρια /eclecte kyria/) можно понимать по-разному: "избранная госпожа", "госпожа Электа", "избранная Кирия", "Электа Кирия". Три последних прочтения этого словосочетания можно наверняка исключить, так как у нас нет никаких сведений о женском имени Электа", между тем как слово Кирия крайне редко употребляется в данном смысле слова. Сочетание этих двух слов без артикля представляется невероятным, в то время как отдельное их употребление (т.е. "избранная" или "госпожа") обычно требует использования артикля (как в Γαίω τῷ ἀγαπῆτῳ /Gaio to agapeto/ в 3 Ин. 1). "Избранная Кирия" возможно по аналогии с избранным Руфусом в Рим. 16.13, хотя даже здесь употребляется артикль. Таким образом наиболее вероятным прочтением остается "избранная госпожа", поскольку здесь явно подразумевается весьма специфический адресат, но это требует вставки определенного или неопределенного артикля.

Итак, кто же была эта госпожа? На этот вопрос были даны совершенно разные ответы. Либо это была какая-то знакомая писателя, либо община, за которой надзирал писатель. Каждый ответ имеет своих сторонников, но большинство ученых предпочитает последний. В пользу первого можно сказать следующее:

1. Это самое естественное толкование таких слов, и совершенно правилен тот принцип критики, согласно которому, если буквальное значение имеет смысл, то не следует обращаться к метаморфическому его толкованию.
2. Упоминание детей госпожи совершенно понятно, если к этому времени они были уже взрослыми.
3. Приветствие от племянников госпожи в ст. 13 также можно понимать буквально¹⁰⁰. Писатель обращается к женщине с положением и подготавливает ее к своему приходу.

Однако в пользу другой точки зрения выдвигаются достаточно сильные аргументы:

1. Госпожу эту любит не только писатель, но и все, кто познал истину, т.е. христиане¹⁰¹. И тогда это предполагает общину, а не отдельную женщину.
2. Ни она, ни ее дети или племянники не называются по имени, что ослабляет личный характер письма (в противоположность Третьему Посланию).
3. Рассматриваемый вопрос с его предостережением от опасности, более естественен для общины, чем отдельного лица. Но в такой же мере он мог касаться и известного частного лица, занимавшего высокое положение, дом которого обычно был открыт для всех желающих.
4. Более частое употребление второго лица множественного числа, чем единственного говорит скорее о группе людей, чем об одном человеке (ср. ст. 8, 10, 12).
5. "Новая заповедь" в ст. 5 более уместна для общины, чем для узкого круга семьи.

6. Олицетворение церкви в женской форме соответствует другим случаям в Новом Завете, потому что не только Павел разработал идеи Церкви как Невесты Христовой (Ефес. 5.29, 30; 2 Кор. 11.2 и далее), но и Петр употребляет женскую форму для описания церкви "в Вавилоне" (1 Пет. 5.13, хотя здесь это может быть обусловлено женской формой слова *ἐκκλησία* /ecclesia/ ("церковь"), которое опущено, но предполагается).

7. Приветствие в ст. 13 более естественно, если оно посылается от одной церкви другой, чем от группы людей своей тете через посредство третьего лица.

Тщательное изучение всех этих аргументов вместе взятых не позволяет считать их решающими, и они не исключают возможности другой точки зрения. Так, например, гостеприимную христианку могли знать в широком круге церквей, и слово "все" в ст. 1 должно иметь собирательный смысл. Скорее всего писатель хотел сказать, что все истинные христиане, которые знают эту госпожу, любят и уважают ее, как он сам. Анонимный характер ссылок остается понятным как для одной, так и для другой точки зрения, рассматриваемый вопрос в Послании может относиться и к отдельной семье, как и множественное число в ст. 8, 10, 12, если наставления даются госпоже и ее детям. Приветствие от племянников и племянниц своей тете через писателя можно считать совершенно естественным, учитывая, что это обычно делается в письмах, когда родственники просят: "Передайте им привет, когда будете писать".

Проблему назначения Послания трудно решить и можно только согласиться с мнением епископа Весткотта¹⁰², что этот вопрос неразрешим. Это конечно самый легкий путь, но если все-таки этот вопрос надо решить, то очевидно лучше будет понимать обращение в его буквальном смысле, потому что это может объяснить отказ некоторых ранних христиан признать достоверность этого Послания. Личное письмо, написанное женщине, едва ли могло считаться важным, чтобы признать его каноничным. С другой стороны некоторые древние комментаторы считали, что Послание адресовано не одной только какой-то церкви, но вселенской Церкви¹⁰³, с чем едва ли можно согласиться, учитывая упоминание сестры в ст. 13. Попытки установить, какая эта церковь, не увенчались успехом. Файндлей¹⁰⁴, например, полагает, что это церковь в Пергаме на том основании, что в нее проникли лжеучителя, по-видимому, такого же типа, о которых говорится в Послании. Чепмен¹⁰⁵ предполагает Рим, что еще менее вероятно. Скорее всего это какая-то церковь в провинции Азия.

III. ПРИЧИНА НАПИСАНИЯ И ЦЕЛЬ ПОСЛАНИЯ

Некоторые внутренние данные могут разъяснять ситуацию. Несомненно, лжеучителя в ст. 7 это те же, о которых речь идет в Первом Послании Иоанна¹⁰⁶, т.е. докеты, учение которых очень угрожало Церкви. Эти лжеучителя ходили по церквам и пользовались гостеприимством христиан, которых надо было предостеречь от этих опасных учителей. Призыв не общаться с этими людьми может на первый взгляд показаться суровым и жестоким, но надо помнить, что учение, отрицавшее человечность Христа, фактически подрывало основы христианской веры, и необходимо было принять суровые меры. Гостеприимство давало прекрасную почву для пропаганды, и отказ от него был эффективным сдерживающим средством для проникновения любого учения, будь то истинное или ложное. Новый Завет ясно учит, что Церковь должна принимать посланников истины, что означает отказ принимать противников истины (ср. также Дидахе, xi). Иначе это означало бы соучастие в распространении того или иного лжеучения.

Поэтому Иоанн очевидно хотел предостеречь своих читателей от проникновения этого лжеучения, и главной целью его письма было заставить их быть бдительными и подчеркнуть опасный характер этого лжеучения. Он совершенно ясно говорит, что это учение не является учением Христа и эти люди "не имеют Бога" (ст. 9). Фактически они противятся Христу (выражается словом $\text{Ο α ν τ ι χ ρ ι σ τ ο ς}$ /ho antichristos/). Читатели призываются к постоянной бдительности, чтобы не потерять то, что они уже приобрели.

Многие ученые связывают причину написания этого Послания с Третьим Посланием Иоанна. Считается, что Второе Послание это то письмо, которое упоминается в 3 Ин. 9, и оба эти Послания дополняют друг друга в отношении вопроса гостеприимства, так как в Третьем Послании речь идет о Диотрефе, который отказался делать то, что должен был делать (т.е. принять слуг истины)¹⁰⁷. Тогда слово $\kappa \tau \rho \iota \alpha$ /kugia/ ("госпожа") надо рассматривать как ссылку на ту же церковь, членом которой был Гаий (3 Ин. 1), а это значит, что Диотреф был недоволен и Гаием за то, что тот принял посланников от Иоанна, которых Диотреф запретил принимать. Такое толкование конечно возможно, но при отсутствии упоминания в Третьем Послании о лжеучителях Второго Послания лучше не считать их одними и теми же людьми.

IV. ДАТИРОВКА

Если положиться только на внутренние данные, то их очень мало, чтобы можно было установить дату Послания. Так как ложное учение столь тесно связывает это Послание с Первым Посланием, надо думать, что оно появилось почти в одно и то же время, возможно, несколько позже¹⁰⁸. Если считать, что слово $\epsilon \gamma \rho \alpha \psi \alpha$ /egrapsa/ ("написал") в 1 Ин. 2.26 предполагает наше Второе Послание¹⁰⁹, то хронологический порядок должен быть обратным, но едва ли эта точка зрения правильна, потому что $\epsilon \gamma \rho \alpha \psi \alpha$ может предполагать Первое Послание¹¹⁰.

ТРЕТЬЕ ПОСЛАНИЕ

Связь между этим и Вторым Посланием Иоанна столь близка, что многое из того, что мы сказали раньше, проливает свет на проблему этого Послания. Разрешение проблемы авторства естественным образом будет зависеть от решения вопроса взаимосвязи этих двух Посланий.

I. АВТОРСТВО

Как и во Втором Послании, в этом Послании писатель называет себя "старцем", и все, что мы сказали о Втором Послании в этом отношении, должно относиться и к Третьему. Однако нельзя не указать на два момента, которые отличают его от Второго Послания. Во-первых, внешнее удостоверение его значительно слабее. Мы не можем утверждать, что оно было известно до III в., если считать, что Мураториев канон имеет ввиду только два Послания. Но отсутствие раннего удостоверения можно легко объяснить характером содержания этого Послания¹¹¹.

Во-вторых, между этими Посланиями существует определенное сходство и различие. Так, в обоих акцент ставится на "истине", но в Третьем Послании она не так ясно противопоставляется лжеучению. И тем не менее одинаковый контекст этого лжеучения почти не вызывает сомнения. В обоих Посланиях говорится о гостеприимстве, хотя во Втором Послании запрещается принимать лжеучителей, а в Третьем рекомендуется принимать истинных учителей. В обоих Посланиях писатель радуется, что есть такие,

которые "ходят в истине": госпожа и ее дети (2 Ин. 4) и Гаий (3 Ин. 1). В обоих Посланиях писатель сообщает, почти одними и теми же словами, что собирается прийти к ним (ср. 2 Ин. 12 и 3 Ин. 14), и в обоих он говорит, что хотел многое написать им (ср. 2 Ин. 12 и 3 Ин. 14). И вывод напрашивается сам собой, что оба Послания написаны одним автором. Это подтверждается и различиями. Более специфическая причина написания Третьего Послания объясняет естественно разные вопросы, рассматриваемые в обоих Посланиях, и более явную личную форму Третьего Послания¹¹².

II. НАЗНАЧЕНИЕ

Место назначения Третьего Послания более определено, чем Второго, потому что в нем получатель называется по имени. Но можно только догадываться, кто был этот "возлюбленный Гаий". Едва ли это был один из Гаиев, упоминаемых в Новом Завете, так как это имя было широко распространено. Его несомненно хорошо знал автор, который хвалит его не только за его верность христианской жизни, но и за его щедрое гостеприимство. Неизвестно, был ли он священнослужителем в какой-то церкви, но он несомненно принадлежал к той же церкви, что и Диотреф¹¹³, высокомерие которого составляет главную тему этого письма.

Все как будто бы ясно¹⁴. Как мы показали выше, это Послание тесно связано с Первым и Вторым посланиями, а их местом назначением справедливо считается провинция Азия (синод. Асия - тфим. перев.), и можно полагать, что церковь Гаия была одной из азиатских церквей, находившихся под общим наблюдением апостола Иоанна.

III. ПРИЧИНА НАПИСАНИЯ И ЦЕЛЬ ПОСЛАНИЯ

Здесь можно говорить более определенно. Иоанн, по-видимому, послал своих представителей в эту церковь, которые возвратились и рассказали ему о положении там дел (ст. 3). Они тепло отозвались о Гаие, который хорошо принял их (ст. 3, 5). Они действовали очевидно от имени апостола, который из-за старости не мог больше посещать свои церкви. Но один человек, Диотреф, отказался принять этих братьев и даже запретил другим членам своей церкви принимать их. Кроме того Диотреф плохо отзывался о самом апостоле ("понося нас злыми словами", ст. 10). Очевидно он занимал пост начальника этой церкви, хотя мог присвоить себе эту власть и сам. По крайней мере он не признавал авторитета Иоанна (ст. 9), и, по-видимому, между ними существовала личная вражда.

Итак, апостол пишет Гаию, чтобы рассказать ему о создавшемся положении. Здесь высказываются разные предположения. Если Гаий принадлежал к той же церкви, что и Диотреф, то возможно, что апостол написал два письма: одно - церкви, которое, как он предполагает, не было получено из-за личной антипатии к нему Диотрефа, и другое - только верным членам той же церкви, на лояльность которых он мог рассчитывать¹¹⁵. Но возможно, что Гаий был членом соседней церкви, и апостол предупреждает его о высокомерии Диотрефа. А также не исключено, что Гаий и Диотреф возглавляли разные домашние группы и относились к одной и той же церкви¹¹⁶ или же Гаий не был главой церковной группы, а был богатым христианином¹¹⁷. Первое предположение кажется нам более убедительным.

Если согласиться с таким толкованием причины написания Послания, то писатель по всей видимости хвалит Гаия за его позицию против Диотрефа и заверяет его, что разберется с последним, когда придет в эту церковь. Но нельзя и не учитывать позицию Димитрия. Иоанн считает его достойным (ст. 12) и рекомендует его Гаию. Этим и объясняется характер рекомендательного письма для Димитрия. Некоторые ученые считают его

членом, если не главой, этой группы странствующих миссионеров. Но едва ли это так, потому что Гаий уже принял их, и не было необходимости в рекомендации апостола, если конечно даже Гаий недостаточно уважал его, что исключается тем, что мы знаем о Гаие из первой части Послания. Очевидно самым правильным будет считать, что Димитрий пришел отдельно от посланников Иоанна, которых Диотреф уже не принял, а так как он пришел с поручением от Иоанна, его могла ждать та же участь, что и их. Поэтому Иоанн просит не церковь, а лично Гаия принять его. Скорее всего он был доставителем письма.

Однако Кеземан¹¹⁸, и он не один, видит в Диотрефе первый пример монархического епископата главным образом на том основании, что он имел власть отлучать от церкви (так Кеземан толкует ст. 10). Он идет еще дальше и приходит к выводу, что "старец" фактически не признавал монархической власти Диотрефа (понимая слово "старец" в его официальном значении II в.). Это значит, что именно старец не подчинялся Диотрефу и организовывал свою собственную миссию к язычникам. Поэтому он пишет письмо, чтобы оправдать свои действия и восстановить свою репутацию в глазах церкви, от которой был отлучен Диотрефом (такой вывод делает Кеземан из ст. 10).

Эта теория, которая защищает репутацию Диотрефа и низводит писателя до "простого пресвитера третьего поколения христиан"¹¹⁹, должна быть отвергнута по следующим причинам. Авторитетный тон письма, а также и особое упоминание власти показывают, что старец является больше, чем просто пресвитером II в. Более того ст. 10 означает отнюдь не отлучение, а отказ быть принятым в этой церкви¹²⁰. Писатель не пишет как защищающийся отлученный, потому что ст. 10 не предполагает, что когда он придет, ему будет запрещено проповедовать в этой церкви. И выражения, в которых он говорит о своем предстоящем посещении, указывают, что оно будет авторитетным (ср. 1 Кор. 4.19). Еще труднее согласиться с Кеземаном относительно иоанновского характера письма, который он объясняет следами ноан-новского богословия. Едва ли простой пресвитер смог бы так имитировать характер Послания Иоанна, что первоначальная цель его совершенно забылась. Как правильно замечает Михаэлис, эта теория ничего не дает для лучшего понимания всех Писаний Иоанна¹²¹.

До сих пор мы ничего не слышали о доктринальных взглядах Диотрефа, потому что в Послании о них ничего не говорится. Однако по мнению В. Бауэра¹²² он был еретическим вождем (Ketzer-haupt). Можно предположить, что он возглавлял ересь, которая осуждается во Втором Послании, но в таком случае странно, что ничего не говорится об еретических взглядах Диотрефа. Гностические тенденции могли способствовать такому проявлению гордости, как его любовь первенствовать (ст. 9), но высокомерием отличались не только гностики, и необязательно приписывать ее еретическим взглядам, так как она часто сопровождает и ортодоксию.

IV. ДАТИРОВКА

Все, что мы сказали о дате Второго Послания, естественно относится и к этому Посланию, так как оно было написано почти в одно и то же время. Если считать, что эти два Послания дополняют друг друга, то они должны были быть написаны и отправлены по одному и тому же поводу; но даже если и отвергнуть это мнение, то совершенно ясно, что интервал между ними не был велик. Если Второе Послание является письмом, которое упоминается в 3 Ин. 9¹²³, то естественно, что дату Третьего Послания нетрудно будет установить, но так как едва ли это предположение верно, мы не можем с уверенностью говорить, было ли написано Третье Послание до или после Второго. По всей вероятности оба Послания были последними из всех Писаний Иоанна и последними из всех Книг

Нового Завета, но некоторые ученые считают, что последним было написано четвертое Евангелие¹²⁴.

СОДЕРЖАНИЕ ПЕРВОГО ПОСЛАНИЯ ИОАННА

I. УДОСТОВЕРЕНИЕ ПОДЛИННОСТИ БЛАГОВЕСТИЛ (1.1-4)

Вместо обычного приветствия и указания адреса писатель утверждает, что он возвещает о том, "что было от начала", т.е. "о Слове жизни". И содержанием благовестия является общение христиан друг с другом и с Богом. А целью его - углубление этого общения.

II. ОБЪЯСНЕНИЕ ПРИНЦИПОВ ОБЩЕНИЯ (1.5 - 2.29)

A. Необходимость в очищении (1.5-2.2)

Признавая, что Бог есть свет, невозможно иметь общение с Ним, пока мы не очистимся, а этого достигается только актом совершенного умилоствления Иисусом Христом, Который стал вечным Ходатаем верующих. Однако и верующий должен всегда "ходить в свете".

Б. Проявление жизни в общении (2.3-17)

1. Необходимо соблюдать заповеди Божьи, но не только на словах, а и на деле. Поступки верующего являются самой верной проверкой его общения с Богом (2.3-6).

2. Новая заповедь требует проявления любви. Свет и любовь неразрывно связаны между собой, как связаны между собой тьма и ненависть. Только те, кто проявляет любовь, истинно "ходят в свете" (2.7-11).

3. Жизнь в общении возможна для всех возрастов. Писатель по очереди обращается к детям, юношам и отцам и говорит, что отцы могут победить зло, потому что познали Бога (2.12-14).

4. Общение означает отказ от всего мирского. Под миром апостол имеет в виду пагубную окружающую среду, которая никогда не должна стать предметом любви верующего (2.15-17).

Опасности, которые подстерегают тех, кто живет в общении (2.18-29) Уже появилось много антихристов, и апостол предсказывает время, когда все противящееся Богу сосредоточится в воплощении зла. Отмежевавшиеся от верующих не относятся к ним. Сначала антихристы противопоставляются помазанникам Божиим, а затем они называются отвергающими как Бога, так и Христа (2.18-22). Но верующие находятся в совершенно другом положении, будучи наследниками вечной жизни, потому что они имеют внутреннее помазание Божие и им не надо никакого другого учителя (2.23-27). Поэтому верующие призываются пребывать во Христе, чтобы не постыдиться "пред Ним в пришествие Его". Их поведение и дела являются свидетельством их нового рождения (2.28-29).

III. ДЕТИ БОЖЬИ (3.1-24)

1. Сначала показываются преимущества верующих, и первым из них является уверенность, что они подобны Христу (3.1-3).

2. Затем говорится, что грех есть беззаконие. Но и здесь верующие не должны ничего бояться, если они пребывают в Нем. Их жизнь будет без греха. Они дети Божий в противоположность детям диавола и, как таковые, должны делать правду и любить своих братьев (3.4-10).

3. Любовь друг к другу показывается на ее антитезе. Случай с Каином противопоставляется случаю с Авелем. В противоположность ненависти, которая связана с убийством, любовь по своей сущности жертвенна. И снова подчеркивается ложность исповедания словами без дел (3.11-18).

4. Верующий должен быть спокоен перед Богом. Этого можно достичь, если его сердце не осуждает его. Если же оно осуждает, то надо положиться на Бога. И снова подчеркивается необходимость любить друг друга (3.19-24).

IV. ДУХ ИСТИНЫ (4.1-6)

Из-за распространения заблуждения необходимо знать признаки, по которым узнавать истину, и один из них - это отношение ко Христу. Самым важным является признание воплощения Христа. Отвергающий его обладает духом антихриста, который господствует в мире, но верующие христиане могут быть уверены, что они победят дух заблуждения.

V. ЕЩЕ НА ТЕМУ ЛЮБВИ (4.7-21)

A. Всемогущество любви Божьей (4.7-12)

Так как Бог есть любовь, то любовь верующего к Богу должна быть такой же. Наивысшим ее примером является жертва умиловления Христа за наши грехи. И этот высочайший пример любви должен быть образцом для христианской любви друг к другу.

B. Совершенствование Божьей любви в нас (4.13-21)

Мы уже получили (1) Духа и (2) свидетельство, что Бог послал Сына Своего для нашего спасения. Мы должны исповедовать Христа, и таким образом мы познаем совершенную любовь Божью. Совершенная любовь изгонит страх и даст нам "дерзновение в день суда". И снова сильно осуждается одно только словесное заявление о любви, братская любовь становится испытанием нашей истинной любви к Богу.

VI. СЕКРЕТЫ ВСЕПОБЕЖДАЮЩЕЙ ВЕРЫ (5.1-5)

Первым требованием является соблюдение заповедей Божьих, о чем уже было сказано раньше. Но теперь показывается, что характер христианских заповедей не является обременительным и потому соблюдение заповедей Божьих - это не бремя. Более того обязанность, связанная с верой ведет к победе. Для верующего во Христа мир является побежденным врагом.

VII. СВИДЕТЕЛЬСТВО БОЖЬЕ О БЛАГОВЕСТИИ (5.6-12)

Послание, начавшееся удостоверением благовестил, также заканчивается этой же темой. Дается три свидетельства о Христе: Дух, вода и кровь, из которых два последних очевидно предполагают крещение и жертвенную смерть Христа. Это свидетельство больше, чем свидетельство человеческое, и тот, кто не верит ему, делает Бога лжецом.

VIII. ДУХОВНАЯ УВЕРЕННОСТЬ (5.13-20)

В этой заключительной части уверенности в Боге дается несколько подтверждений.

1. Писатель хочет, чтобы читатели знали, что они имеют вечную жизнь (5.13).
2. Мы знаем, что Бог слушает и отвечает на наши молитвы, и мы должны молиться за тех, кто еще может быть прощен (5.14-17).
3. Мы знаем, что рожденный от Бога не грешит, потому что Бог хранит его (5.18).
4. Мы знаем, что мы принадлежим Богу (5.19).
5. Мы знаем цель воплощения (5.20).

IX. ПРЕДОСТЕРЕЖЕНИЕ ОТ ПОКЛОНЕНИЯ ИДОЛАМ (5.21)

СОДЕРЖАНИЕ ВТОРОГО ПОСЛАНИЯ ИОАННА

I. ПРИВЕТСТВИЕ (1-3)

Знаменательно, что слово "истина" трижды упоминается в этом приветствии, и можно сказать, что она является основной мыслью Послания. Троекратное благословение основывается на истине и любви.

II. ПРЕБЫВАНИЕ В ИСТИНЕ (4-6)

В этом разделе снова говорится о сочетании истины и любви, и последняя, как и в Первом Послании Иоанна, упоминается не как новая заповедь, но как та, которую имеем от начала.

III. ЛЖЕУЧИТЕЛЯ (7-11)

1. Природой их заблуждения является отрицание воплощения.
2. Появление этого заблуждения требует бдительности.
3. Приверженцев этого заблуждения нельзя принимать.

IV. ЗАКЛЮЧЕНИЕ (12-13)

Писатель говорит о своих будущих планах и посылает приветствия.

СОДЕРЖАНИЕ ТРЕТЬЕГО ПОСЛАНИЯ ИОАННА

I. ПРИВЕТСТВИЕ (1) Послание обращено к Гаюю.

II. РЕКОМЕНДАЦИИ ГАИЯ (2-8)

Писатель не только любит этого человека, но и молится о нем и радуется, что он верен истине. Он просит его оказывать гостеприимство братьям и странникам.

III. КРИТИКА ДИОТРЕФА (9-10)

Это амбициозный и высокомерный человек, любящий первенствовать, что не вызывает одобрения писателя.

IV. РЕКОМЕНДАЦИЯ ДИМИТРИЯ (11-12) Димитрия хвалят и бывшие у него братья, и сам писатель.

V. ЗАКЛЮЧЕНИЕ (13-15)

Письмо заканчивается сообщением о будущих планах и дается обычное приветствие.

Примечания

¹ Ad Phil, vii, ср. 1 Ин. 4.2. Брук (A. E. Brooke, *The Johannine Epistles* (ICC, 1912), p. liii) дополняет ссылками на 1 Ин. 3.8; 2.18; 2.22 и 2 Ин. 7 в качестве косвенной параллели.

² Ср. Евсевий: HE, iii.39.3, 17 (здесь приводится ссылка на предыдущее Послание Иоанна - αλο της Ιωοννοω προτεροω επιστοληω /apo tes Ioannou proteras epistoles/). Относительно Папия ср.: В. М. Metzger, *The Canon of the New Testament*, p. 52.

³ О возможных упоминаниях в трудах отцов Церкви ср.: R. E. Brown, *The Epistles of John* (1982), pp. 6-9.

⁴ DeHaer. iii.16, 5,8.

⁵ Strom, ii.15.66, iii.4.32, iii.5.42,44, iv.16.100.

⁶ Adv. Marc, v.16; Adv. Prax. xxviii; Adv. Gnost. xii.

⁷ Дальнейшее рассмотрение этих данных см. ниже, в разделах, посвященных Второму Посланию Иоанна.

⁸ Более полное исследование и анализ этих свидетельств ср. в работе Брука: A. E. Brooke, *op. cit.*, pp. lii-lxii.

⁹ При рассмотрении проблемы авторства Посланий Иоанна не придается большого значения их связи с Откровением Иоанна. Маршалл (I. H. Marshall, *The Epistles of John* (1978), p. 41) упоминает возможность общего авторства для Откровения и Посланий, однако он не склонен его признавать.

¹⁰ Ср.: Feine-Behm, *op. cit.*, p. 261. Фейне и Бем указывают на такую же форму в Ин. 1.14. Тщательное исследование указаний на очевидца событий ср.: J. R. W. Scott, *The Epistles of John* (TNT, 1988), pp. 30 ff. Ср. также: J. L. Houlden, *Johannine Epistles* (BC, 1973), p. 53, который думает, что слово "мы" в 1 Ин. 1-4 подразумевает ответственных начальников в отличие от "вы", относящемуся к читателям. В этом случае "мы" не дает нам никаких указаний на очевидца.

¹¹ Ч. Г. Додд (C. H. Dodd, *The Johannine Epistles*, 1946, pp. 2-3) предполагает, что местоимения среднего рода относятся к содержанию вести, а не ко Христу По его мнению слово "мы" обобщает всех верующих (p. 12). Г. Концельман в своей статье (H. Conzelmann, "Was von Anfang war", in *Neutestamentliche Studien for Rudolf Bultmann* (ed. W. Eltester, 1954), pp. 194-201) утверждает, что автор Послания имитировал Евангелие от Иоанна и "притворялся" (нем. fingiert) евангелистом. Но см. критику его воззрений Михаэлисом: Michaelis, *Einleitung, Ergänzungsheft zur 3 Auflage*, p. 38.

¹² Как это делает Брук: A. E. Brooke, *op. cit.*, p. 121.

¹³ Ср.: W. Michaelis, *Einleitung*, pp. 293-294. Ср. также: В. F. Westcott, *The Epistles of John* (1892), pp. xxx-xxxii; G. Findlay, *Fellowship in the Life Eternal* (1909), pp. 47 ff.

¹⁴ Ср. статью Дж. А. Т. Робинсона (J. A. T. Robinson) в сборнике *The Gospels Reconsidered* (1960), pp. 154-166. Этот вопрос в целом рассматривается в разделе Р главы 7 данной книги.

¹⁵ Д. Смит (D. Smith, *The Epistle of John*, EOT V (1910), pp. 161-162) предположил, что

поскольку у Папия прослеживается связь с 3 Ин. 12, из чего становится очевидным его знание о том, что Иоанн называл себя старцем, Палий мог на этом основании употребить этот же титул.

¹⁶ Брук (A. E. Brooke, *op. cit.*, p. Ixii), который приписывает Послание Иоанну-старцу, признает отсутствие удовлетворительного решения проблемы относительно личности этого старца. И. Мунк (J. Munck, in HTR 52 (1959), pp. 223-243) оспаривает различие, проводимое между старцами и апостолами. Но ср.: К. Р. Донфрид, "Ecclesiastical authority in 2-3 John", in *L'Evangile de Jean* (ed. M. de Jonge, 1977), pp. 325-333), который трактует звание *πρεσβυτερος* /*presbyteros*/ ("старец" или "пресвитер") в этих Посланиях как особую должность. Это побуждает автора помещать Послание в контекст появляющейся церковной власти. Ср. также: J. L. Houlden, *A Commentary on the Johannine Epistles* (1973). Исследователь относит все три Послания к единой группе в иоанновском предании, однако не считает четвертого евангелиста их автором.

¹⁷ *Op. cit.*, p. Ixxi. Кюммель (Kimmel, INT, p. 451) в противовес Додду принимает точку зрения о том, что эти Послания и Евангелие от Иоанна написаны одним автором, однако он считает неясным: кто являлся этим автором?

¹⁸ *A Fresh Approach to the New Testament and Early Christian Literature* (1937), p. 211.

¹⁹ Дж. Моффат (J. Moffatt, ILNT, pp. 592-593), хотя и не склонен отождествлять автора Послания с автором Евангелия, все же проявляет крайнюю осторожность по отношению к альтернативным теориям. Лучшее, что он может предложить, заключается в идее о том, что оба автора принадлежали к одним и тем же кругам, причем автор 1 Ин. обладал только "индивидуальностью и своей собственной целью". Ср. также: Н. Виндиш - Н. Преискер, *Die katholischen Briefe* (1951), p. 110.

²⁰ Маршалл (I. H. Marshall, *Epistles*, p. 46) занимает весьма осторожную и уклончивую позицию по отношению к проблеме авторства.

²¹ Ср. рассмотрение этой проблемы в работе: G. G. Findlay, *op. cit.*, pp. 218 ff. Юлихер и Фашер (Jülicher-Fascher, *Einleitung*, pp. 227 f.) утверждали, что Иоанн противостоял докетизму. Ср. также: J. Painter, *John: Witness and Theologian* (1975), pp. 115-125.

²² *Ad Trail*, x; *Ad Smyrna*, ii, iii; *Ad Ephes.* vii. Кантона (J. Cantinat, in *Robert-Feuillet, Introduction a la Bible*, II, p. 609) верно указывает на то, что еретики в этом Послании в отличие от докетов не считали Иисуса ни Мессией, ни Сыном Божиим. Тем не менее связь между этими двумя еретическими подходами очевидна.

²³ Мы можем сразу отвергнуть мнение о том, что в Послании имелись ввиду иудействующие или иудеи (ср.: G. Vardy, KB 30 (1921), p. 349), так как эти лжеучителя вышли из христианской общины, и крайне невероятно, чтобы они затем пытались оказать влияние извне, если их цель состояла в иудаизации христианства. Обстоятельное исследование проблемы лжеучителей см. в работе: A. Wurm, *Die Irrlehrer im ersten Johannesbrief* (1933). R. E. Brown, *Epistles*, pp. 47-68.

²⁴ Полное рассмотрение проблемы см. в работе Брука: A. E. Brooke, *op. cit.*, p. xlv, который приходит к выводу о том, что хотя в Послании и подразумеваются другие формы лжеучений, главной критике подвергается учение Керинфа. Фейне и Бем (Feine-Behm, *op. cit.*, pp. 260-261) высказываются более неопределенно относительно этого отождествления, хотя они и указывают на сходные черты. Более современную оценку теории Керинфа для 1 Ин. ср. в работах: Marshall, *Epistles*, pp. 17-18; R. E. Brown, *Epistles*, pp. 65-68. С. Лье (S. Liéu, *Nov. Test.* 23 (1981), pp. 210-228) предполагает, что Первое Послание Иоанна не предполагает противостояния ортодоксального христианства против ереси, и следовательно не является полемическим. Смолли (S. S. Smalley, 1, 2, 3 John, p. xxxi) не согласен с последней оценкой. Ср.: W. G. Kummel, INT, pp. 441-442, который не усматривает в 1 Ин. следов учения Керинфа. Кюммель предпочитает мнение о более развитой форме гностицизма.

²⁵ Г. Виндиш (H. Windisch, *op. cit.*, p. 127) указывает на то, что язык Послания предполагает группу антихристов, а не одного человека.

²⁶ Ср.: J. Moffatt, FLNT, p. 586. Т. Виндиш (H. Windish, loc. cit.) скептически относится к этому, поскольку нигде в Послании не указывается на гностическое высокомерие.

²⁷ Богарт (J. Bogart, *Orthodox and Heretical Perfectionism in the Johannine Community as Evident in the First Epistle of John*, 1977) утверждает, что Первое Послание написано в ответ на гностический кризис в общине для того, чтобы утвердить в ней ортодоксальное учение.

²⁸ Брук (A. E. Brooke, op. cit., p. xxx) подметил, что автор Послания "сначала пастор и лишь затем ортодоксальный богослов". Некоторые ученые подчеркивают, что цель автора состояла в том, чтобы представить христианский пюизис в противовес гнозису лжеучителей; ср.: R. Rothe, *Der erste Johannes Brief praktisch erklart* (1878), p. 4.

²⁹ Op. cit., p. xix.

³⁰ Точка зрения Риддла (D. W. Riddle, Ж 13 (1933), p. 65) о том, что уникальной чертой этого Послания является опосредованность христианской веры церковными установлениями, не имеет оснований. Только извращенная экзегеза 1 Ин. 1.1-2 может обнаружить в них указание на рукоположенных священнослужителей.

³¹ Среди тех, кто считает Послание проповедью см.: E. Lohmeyer, ZNTW 27 (1928), pp. 256-261; C. H. Dodd, op. cit., p. 21; J. Moffatt, ILNT, pp. 583-584. Последний автор называет его "трактатом или манифестом, которому придана расплывчатая эпистолярная форма", и относит его к категории общих проповедей. О'Нейл выделяет в Послании серию из 12 поэтических иудейских увещеваний, которые подверглись переработке в соответствии с христианской точкой зрения: J. C. O'Neill, *The Puzzle of 1 John* (1966). Дж. Пейнтер (J. Painter, John, pp. 111-112) критикует Дж. О'Нейла (и Р. Бульмана) на том основании, что они сначала убрали то, что они называют христианскими вставками, и тем самым остальное стали рассматривать как нехристианское.

³² Ср.: M. Dibelius, op. cit., pp. 209 ff.; A. Deissman, *Light from the Ancient East* (1927), p. 244; H. Windisch, op. cit., p. 136. М. Мейерц (M. Meinertz, *Emleitung*, p. 277), который считает это Послание дополнением к Евангелию от Иоанна, полагает, что отсутствие литературного вступления и заключения можно объяснить только на основе предположения, что читатели знали автора как выдающуюся личность апостола. Моффат (Mouatt, op. cit., p. 594), напротив, считает, что гипотеза подобного типа "выдвигается на основе скорее тесной сопряженности этих писаний в каноне, чем какими-либо внутренними данными".

³³ Ср.: Feine-Behm, op. cit., p. 259. Замысловатое объяснение структуры Первого Послания Иоанна предложил Томпсон (P. J. Thompson, StEv 2 (1964), pp. 487-492), который сравнивает еесПс. 118.

³⁴ "Die kirchliche Redaktion des 1 John", in *In memoriam Ernst Lohmeyer* (ed. W. Schmauch, 1951), pp. 189-201.

³⁵ Р. Бульман аргументирует свою позицию сопоставлением ст. 14-21 с приложением к Евангелию от Иоанна (гл. 21), которое он считает позднейшим дополнением. Таким образом он рассматривает 1 Ин. 5.13 в качестве заключения наподобии Ин. 20.31. Более того Бульман утверждает, что этот отрывок не подходит по ритму к предыдущим разделам, где этические поучения перемежаются с христологическими наставлениями, а также содержание отрывка не соответствует точке зрения в предыдущих разделах. В. Наук (W. Nauck, *Die Tradition und der Charakter des ersten Johannesbriefes*, 1957, pp. 133 ff.) выступил с критикой позиции Бульмана. Наук задается вопросом: как мог позднейший редактор столь искусно составить приложение, обнаруживающее те же самые литературные характеристики, что и более ранние части (он цитирует идентичные ритмические структуры)? Трактовку Послания как единого и состоящего из пяти разделов см.: J. A. du Rand, "A discourse analysis of 1 John", *Neotestamentica* 13 (1979), pp. 1-42.

³⁶ Ср.: J. A. T. Robinson, *Redating*, p. 291.

³⁷ Ср.: Michaelis, op. cit., pp. 291-292; Westcott, op. cit., p. xxxii. Ср. с точкой зрения Дж. А. Т. Робинсона о том, что Послание предназначалось для евреев в рассеянии: J. A. T.

Robinson, NTS 7 (1960), pp. 56 ff.

³⁸ "Analyse des ersten Johannesbriefe", Festgabe für A. Jülicher (1927), pp. 138-158; и его более позднюю статью (см. прим. 34 к данной главе). Однако в действительности это направление исследований открыл Э. фон Добшютц (E. von Dobschütz, ZNTW 8 (1907), pp. 1 ff.) рассмотрением отрывка 3.1-10. Ср. исчерпывающий обзор современной литературы по Посланиям Иоанна в статье: E. Haenchen, TR n.f. 26 (1960), pp. 1-43, особ. pp. 30 ff. Более позднее рассмотрение теории Бульмана ср. в работе: R. E. Brown, *Epistle of John*, pp. 38-41.

³⁹ H. W. Beyer, ThLZ 54 (1929), pp. 606-617; H. Windisch - H. Preisker, *op. cit.*, pp. 168-171; H. Braun, ZTK 48 (1951), pp. 262-292. Виндиш в своем издании (Windisch, *op. cit.*, p. 136) выдвинул видоизмененную гипотезу редактора, которая предполагает, что Первое Послание Иоанна вышло в двух изданиях, тем самым исследователь учел явные противоречия, которые по его мнению встречаются между разными частями Послания. Однако Прейскер (Preisker, *op. cit.*, pp. 168-171) в своем приложении к комментариям Виндиша развивает теорию двух более ранних документов, которые использовал автор (или редактор) окончательного варианта Послания. Эта гипотеза основывается на предполагаемых различиях в эсхатологии внутри самого Послания. В выявлении одного из этих документов Прейскер следует теории Э. фон Добшютца, Виндиша и Бульмана, а для другого документа он предполагает следующие отрывки: 2.28; 3.2,13-14,19-21; 4.17; 5.18-19 (pp. 170-171).

⁴⁰ *Op. cit.*, особ. pp. 122-127. Ср. также: O. A. Piper, JBL 66 (1947), p. 450. Ср. оценку позиции Наука в работе Брауна: R. E. Brown, *Epistles*, pp. 43-45.

⁴¹ Краткие выводы из обозрения различных редакционных теорий ср. в работе Маршалла: Marshall, *Epistles*, pp. 27-30, который заключает, что Первое Послание Иоанна нельзя объяснить, исходя из концепции письменных источников.

⁴² Ср. рассмотрение этой проблемы Ф. Бюхзелем (F. Büchsel, ZNTW 28 (1929), pp. 235-241), который обнаружил различные формы антитезисов в Послании и путем сравнения их с подобными формами в Мишне пришел к выводу о еврейском происхождении стиля этого Послания. Он подверг критике мнение Бульмана о противоположности между 1.56-10 и 2.1-2. Пайпер (Piper, *op. cit.*, pp. 437 ff.) находит различные выражения, которые указывают на общее вероисповедание, обнаруживающее сходство в утверждениях относительно веры, аксиомах, пророчествах, заповедях и церковных правилах. Некоторые детали концепции Пайпера можно подвергнуть сомнению, однако нет никаких сомнений в том, что обстоятельства написания Послания отражают раннее его употребление в катехизических целях.

⁴³ В. Наук (W. Nauck, *op. cit.*, pp. 15 ff.) приводит множество примеров этого феномена из различных частей Первого Послания Иоанна. Ср. критику Кюммеля всех теорий, которые основываются на пересмотре первоначального *Vorlag*: Kummel, INT, pp. 438-439.

⁴⁴ Э. Ломейер (E. Lohmeier, *op. cit.*, pp. 225-263) попытался выявить в 1 Ин. структуру из семи частей. Однако эта попытка представляет собой искусственное объединение всех подобных теорий. Послание не кажется читателю тщательно разработанным гомилетическим упражнением. В то же время представляется возможным, что автор имел предрасположенность к числу семь и в соответствии с этим оформил свой материал. Ломейер утверждал, что тот же Прием обнаруживается в Евангелии от Иоанна и Откровении. Он также предположил, что это могло быть общепринятой формой, поскольку она встречается в Апокалипсисе Ездры и книге Варуха (*op. cit.*, pp. 261-263). В противовес Бульману Ломейер возводит употребление различных стилей в рамках одной и той же структуры к личности автора и его религиозным воззрениям (*op. cit.*, p. 260). К. Вейсс (K. Weiss, ZNTW 58 (1967), pp. 247-255) исследует различное стилистическое употребление первого лица в 1 Ин. Он толкует первое лицо множественного числа в 1 Ин. 1.1 и далее как вневременное и отождествляет эту форму с христианским преданием. Только в предложениях с условным наклонением местоимение "мы" носит личный

характер, в то время как форма "мы знаем" отражает различие между личным и неличным опытом. Вместе с тем Вейсс поддерживает идею о единстве Послания.

⁴⁵ Op. cit., idem, BJRL XXI (1937), pp. 129-156. Другим сторонником данного мнения являлся Гольцман: Н. J. Holtzmann, "Das Problem des 1 Johannesbrief in seinem Verhältniss zum Evangel", JFTh 7 (1881), pp. 690-712; 8 (1882), pp. 316-343. Среди приверженцев идеи о том, что Евангелие от Иоанна и Первое Послание Иоанна написаны не одним и тем же автором, можно назвать Э. Генхена (E. Haenchen, см. прим. 38 к данной главе) и Р. Бултмана (R. Bultmann, Die drei Johannesbriefe, 1967). Однако Кюммель (Kummel, INT, p. 445) и Клиджн (Klijn, INT, p. 168) придерживаются противоположной точки зрения. Ср. также: E. D. Freed, ZNTW 55 (1964), pp. 156-197. Фрид проводит сравнение Ин. 1-20 с Посланиями Иоанна и приходит к выводу о том, что различия между ними недостаточны для того, чтобы предполагать разные источники. Пейнтер (J. Painter, John, pp. 104-108) находит выводы Додда неубедительными. Браун (R. E. Brown, Epistles of John, p. 30) предпочитает говорить о другом авторе для Евангелия от Иоанна.

⁴⁶ Такой ранний критик как Дионисий Александрийский указывал, что эти и другие идеи Послания и Евангелия согласуются друг с другом (см.: Евсевий, HE, vii.25.18-21).

⁴⁷ Ср. работу Б. Ф. Весткотта: B. F. Westcott, op. cit., pp. xli-xliii), где эти параллели удобно расположены в греческом тексте, или более полно в статье Гольцмана: Holtzmann, JFTh 7 (1881), pp. 691-699. Ср. также позднейшее обсуждение данной проблемы: R. E. Brown, Epistles of John, pp. 19-30. См. приложение А в его работе (Appendix A, pp. 757-759). Смолли (S. S. Smalley, I, 2, 3 John (1984), pp. xxix-xxx) показывает тесную связь между 1 Ин. и прощальным поучением в Евангелии.

⁴⁸ Маршалл (Marshall, Epistles, p. 33) верно указывает на то, что сходства между Евангелием и Посланиями Иоанна являются более убедительными и перевешивают все различия. Действительно, он утверждает, что Писания Иоанна обнаруживают наибольшую близость друг с другом, чем какие-либо иные книги Нового Завета.

⁴⁹ The Johannine Epistles, p. xlviii.

⁵⁰ Ранее Г. Ю. Гольцман привел список из 50 особенностей, встречающихся только в этом Послании. Этот список в более удобном виде опубликован в работе Брука: A. E. Brooke, op. cit., pp. xiii ff.

⁵¹ Op. cit., p. liii. Более современные возражения на основе различий в культурно-исторической ситуации ср.: R. E. Brown, op. cit., pp. 28-30.

⁵² Ibid., pp. liii-liv. Додд прибег к ранее выдвинутому аргументу против аутентичности Послания на основании того, что деяния Бога и Христа в нем перепутаны. См.: Brooke, op. cit., pp. xvi-xvii. Брук эффективно решает данную проблему в пользу аутентичности.

⁵³ Современные исследователи, которые придерживаются подобной линии рассуждений, усложнили этот спорный вопрос предположением о разных редакторах для каждой из двух книг. См. подробности в работе Брауна: R. E. Brown, op. cit., pp. 26-27.

⁵⁴ "An examination of the Linguistic Evidence adduced against the Unity of Authorship of the First Epistle of John and the Fourth Gospel", JTS 49 (1948), pp. 147 ff. Ср. также критику со стороны Говарда: W. F. Howard, JTS 48 (1947), pp. 12-25. Ср. статью другого автора, который не находит стилистических критериев в пользу происхождения 1 Ин. и Евангелия от Иоанна от разных авторов: A. P. Salom, JBL 74 (1955), pp. 96 ff. Относительно проблемы стиля ср.: R. E. Brown, op. cit., pp. 21-25.

⁵⁵ Op. cit., pp. 108-110.

⁵⁶ Идея εσχάτων /eschaton/ (конца) в Ин. 6.39, 40; 12.48 не сильно отличается от использования этого слова в 1 Ин. 2.18. Едва ли можно утверждать различное авторство для этих книг на данных основаниях.

⁵⁷ Брук (A. E. Brooke, op. cit., p. xviii) указывает, что Послание представляет то, что он называет "духовной концепцией антихриста, как пребывающего во многих формах антихристианских учений". Пайпер (O. A. Piper, "I John and the Didache of the Primitive Church", JBL 66 (1947), pp. 444-445) проводит различие между понятиями ἀντιχριστός

/antichristos/ и ψευδοχριστος /pseudochristos/ (Мр. 13.22; Мф. 24.24) и считает, что последняя категория происходит от первого, но это изменение вместе с тем имеет терминологический, а не богословский характер.

⁵⁸ Хотя слово Ἰλασμος /hilasmos/ не встречается в Послании, все же идея, связанная с этим понятием, представлена (ср. 1.29; 11.51 и далее; 12.24; 15.39).

⁵⁹ Б. Ф. Весткотт (B. F. Westcott, *op. cit.*, p. xlv) считал, что идея об умилоствлении в Послании происходит от Ин. 6.51, 56 и далее. Маршалл (Marshall, *Epistles*, p. 34) устанавливает некоторые различия в богословских акцентах, но тем не менее заключает, что они не предполагают разного авторства.

⁶⁰ Беглого взгляда на эту проблему достаточно для того, чтобы понять, что почти все зависит от особого толкования подходящих под ту или иную теорию отрывков, но, как показал Брук (Brooke, *op. cit.*, pp. xix ff.), эти толкования могут привести к полностью удовлетворительным альтернативным теориям, которые обнаружат тем самым всю несостоятельность их в качестве свидетельств к проблеме приоритета. Например, описание "Слова жизни" стало бы более понятным читателям, если бы они знали содержание Ин. 1, даже в том случае, если они при этом не читали о нем. Христос как Утешитель подразумевается в Евангелии от Иоанна, как обещающий дать "другого" Утешителя. Выше рассматривались эсхатология и концепция смерти Христа. Пятый аргумент исключается, если учесть, что случай в Ин. 19.34 (отрывок о "крови и воде") был действительным событием, между тем как шестой аргумент вообще не следует принимать всерьез. Последний аргумент основывается на факте, который не вызывает особого удивления, поскольку более короткое и более простое Послание более популярно и следовательно чаще цитируется.

См.: T. Henshaw, *op. cit.*, pp. 379-380. Автор предполагает, что обе книги написаны двуязычным человеком, чьим родным языком являлся арамейский, но который обычно говорил по-гречески. Кроме того исследователь доказывает, что Евангелие написано более идиоматичным греческим языком, чем Послание. Если это так, то следовало бы ожидать, что Послание имеет более яркий арамейский оттенок, чем Евангелие, что однако не подтверждается фактами.

⁶¹ Подробное сопоставление этих отрывков в греческом тексте ср. в работе Брука: Brooke, *op. cit.*, p. xxiii. Гольцман (Holtzmann, in *JPT* 7 (1881), pp. 691-699) также обращает на это внимание.

⁶² Ср.: Meinertz, *Einleitung*, p. 275.

⁶³ Браун (R. E. Brown, *op. cit.*, p. 35) доказывает приоритет Евангелия на том основании, что эти параллели более понятны как реакция на чрезмерный акцент на этих темах в Евангелии от Иоанна.

⁶⁴ В. Михаэлис (W. Michaelis, *op. cit.*, p. 294) склоняется в пользу противоположного заключения и считает, что 1 Ин. вышло раньше глав 1-20 Евангелия от Иоанна. Однако Смолли поддерживает приоритет Евангелия: S. S. Smalley, 1, 2, 3 John, pp. xxvi ff.

⁶⁵ Ср.: Meinertz, *op. cit.*, p. 277. Это мнение ранее высказал Эбрард: J. H. A. Ebrard, *Biblical Commentary on the Epistles of St. John* (1860), pp. 14-34.

⁶⁶ Отголки этого можно встретить в трудах таких ученых, как Брендон: S. G. F. Brandon, *The Fall of Jerusalem and the Christian Church* (1957).

⁶⁷ Так, см. мнение Робинсона: Robinson, *Redating*, p. 307, который предполагает 60-65 гг., хотя и датирует окончательную форму Евангелия от Иоанна временем после опубликования этих Посланий.

⁶⁸ Э. Ф. Скотт (E. F. Scott, *The Literature of the New Testament*, pp 260-261) датирует обе книги довольно поздним временем, началом Р в. Некоторые писатели (например: T. Henshaw, *op. cit.*, pp. 378 f.) предполагают какой-то интервал времени между двумя книгами для учета различий между ними. Фактически Т. Хеншо датирует Послания Иоанна ок. 80 г., а Евангелие - ок. 100 г., если оба Писания принадлежат одному автору.

⁶⁹ Г. Шунак (G. Schunack, *Die Briefe des Johannes*, 1982) относит 1 Ин. к началу Р в.

⁷⁰ *Op. cit.*, pp. lxxviii-lxix. Г. Ю. Гольцман (H. J. Holtzmann, *JPT* 8 (1882), pp. 316-342), который придерживается мнения о разном авторстве, предположил, что в Послании имеется ввиду довольно развитая форма гностицизма, что требует поздней датировки Послания. Ср.: R. E. Brown, "Relation to the Fourth Gospel shared by the author of 1 John and his opponents", in *Text and Interpretation* (eds. Best and Wilson), pp. 57-68. В этой статье Браун думает, что противники в 1 Ин. представляли крайнюю форму иоанновского христианства. Эта точка зрения выдвинута в качестве альтернативной воззрениям, утверждающим сильное гностическое влияние.

⁷¹ Обычно это мнение опирается на предположение о том, что гонения при императоре Домициане распространялись широко и носили массовый характер (см. пункт А раздела III главы 25 данной книги).

⁷² Ч. Г. Додд (C. H. Dodd, *The Johannine Epistles*, 1946, p. xvi) пишет о 2 и 3 Ин.: "Однако необходимо помнить, что оба Послания крайне коротки и содержат незначительный материал для цитирования".

⁷³ *Ad Phil.*, vii.1.

⁷⁴ *Adv. Haer.* iii.16,3, 8.

⁷⁵ Кац (P. Katz, *JTS* n.s. 8 (1957), pp. 273-274) считает невероятным тот факт, что 2 и 3 Ин. существовали отдельно, и предполагает исправления в Мураторивом каноне, нацеленные на то, чтобы дополнить канон двумя Посланиями вдобавок к вселенскому (Посланию, т.е. 1 Ин.). Ср. точку зрения Сельвина о том, что 2 и 3 Ин. составляли единое послание: E. C. Selwyn, *The Christian Prophets and the Prophetic Apocalypse*, 1900, pp. 140-142. Тем самым он избежал предположения о каких-либо исправлениях.

⁷⁶ *Strom.*, ii. 15.66.

⁷⁷ Латинские *adumbrationes*: ср. также утверждение Евсевия (*HE*, vi.14.1) о том, что Климент прокомментировал все вселенские Послания.

⁷⁸ *In Joann.* v.3 (Евсевий: *Eusebius*, *HE*, vi.25).

⁷⁹ Евсевий, *HE*, vii.25.

⁸⁰ *Ibid.*, iii.25.3.

⁸¹ *De Vir.* 111. xi.18. Лье (J. Liez, *The Second and Third Epistles of John* (1986), pp. 12-13) упоминает комментарий Иеронима, который утверждает, что 2 и 3 Ин. написаны Иоанном-старцем, однако цитирует их как произведения апостола.

⁸² Поскольку их нет в рукописи Пешитта (*Peshitta*), нужно полагать, что они были вставлены в Сирийский канон после 411 г.

⁸³ Пламмер (A. Plummer, *op. cit.*, p. lxx) указывал, что ближайшие свидетельства относятся ко временам ал. Иоанна и говорят в пользу его авторства. Фактически он не высказал альтернативной точки зрения.

⁸⁴ Интересная форма канона Чельтенгема (или Моммзена, ок. 360 г.), которая приводит Африканский канон, относящийся приблизительно к той же дате, что и список Афанасия (ок. 367 г.), содержащего, как известно, все три Послания, вызывает серьезные сомнения. Хотя Африканский канон и включает "*Epistulae Iohannis III*" (лат. "Послания Иоанна III"), все же слова на следующей сточке "*una sola*" (лат. "только одно") указывают на предпочтения в пользу только Первого Послания.

⁸⁵ Ч. Г. Додд (C. H. Dodd, *op. cit.*, p. 155), по-видимому, принимает данную точку зрения и следовательно исключает это объяснение термина. К этому же мнению склоняется Хоулден: J. L. Houlden, *Epistles*, p. 4.

⁸⁶ Скотт (J. R. W. Scott, *The Epistles of John* (TNT, 1988), pp. 43^44) думает, что это объяснение представляется более вероятным в свете того, что ал. Иоанн оставался к моменту написания Послания единственным апостолом.

⁸⁷ "Если кто-нибудь был бы последователем Старцев, то я расспросил бы его об изречениях Старцев - что сказал Андрей и Петр, или Филипп, или Фома и Иаков, или Иоанн и Матфей, или другие ученики Господа, и что говорили Аристион и Старец Иоанн, ученики Господа. Ибо я не получил бы такой пользы от чтения книг, как от живого

голоса" (Евсевий, HE, iii.39.4).

⁸⁸ Многие ученые не согласны с тем, что Папий называет апостолов "старцами", но вместе с тем они признают, что Папий называет так некоторых из апостолов (ср.: С. К. Barrett, *The Gospel according to St. John*, 1978, pp. 106 ff.).

⁸⁹ Чарльз (R. H. Charles, *Commentary on the Revelation of St. John*, 1920, I, p. xliii n.l) отвергает эту точку зрения, потому что автор 3 Ин. "естественно воспользовался бы своей апостольской властью для того, чтобы пресечь деятельность Диотрефа и других, кто не уважал его особых прав и авторитета, чего они не могли бы сделать, если бы он действительно был апостолом". Однако представляется, что Чарльз не принимает во внимание тот факт, что это Послание адресовалось человеку, хорошо знавшему Иоанна, который не нуждался в удостоверении апостольского авторитета.

⁹⁰ Мнение Моффата (Moffatt, ILNT, p. 600) о том, что утверждение Папия содержит скрытое отличие между понятиями *πρεσβυτεροι* /presbyteroi/ и *οαι τοω Κυριου μαθητοα* /hoi tou Kyriou mathetai/ не подтверждается более очевидными толкованиями греческого текста. Ср. рассуждения Ч. К. Баррета (С. К. Barrett, *op. cit.*, pp. 106 ff.) в той же плоскости. Т. Цан (T. Zahn, ШТ II, p. 452), который настаивал на том, что Папий ссылается только на одного Иоанна, указывал, что толкование Евсевия противоречиво. Цан отверг мнение Хаусслеитера (J. Haussleiter, in *Theologisches Literaturblatt*, 1896, cols. 465-468), который считал слова *ε τι Ιαχχυνησ* /e ti Ioannes/ вставкой в текст Папия. Моффат комментирует позиции как Цана, так и Хаусслеитера в характерной для себя манере: "Существование Иоанна пресвитера нельзя исключать в интересах Иоанна-апостола" (Moffatt, *op. cit.*, p. 601).

⁹¹ Необходимо отметить, что утверждение Папия указывает на *Ο πρεσβυτεροσ Ιαχιννησ* /ho presbyteros Ioannes/ ("старец Иоанн"), а не на *Ιαχχυνησ Ο πρεσβυτεροσ* /Ioannes ho presbyteros/ ("Иоанн-старец"); последнее было бы более естественно, если Папий хотел провести различие между ним и *Ιωαννησ Ο αποστολοσ Αοαννεσ ηο αποστολοσ* /("Иоанном-апостолом").

⁹² Ч. Г. Додд (С. Н. Dodd, *op. cit.*, p. Ixv) считает умышленную имитацию менее вероятной, чем неосознанные особенности речи, в качестве объяснения сходств.

⁹³ Ср. обстоятельное рассмотрение свидетельств в работе Брука: А. Е. Brooke, *op. cit.*, pp. Ixxiv ff. Браун (R. E. Brown, *Epistles*, pp. 19-30) рассматривая вопрос об общем авторстве для Евангелия от Иоанна и Посланий Иоанна, предпочитает мнение о разном для них авторстве, но он признает, что оно недоказуемо на основе имеющихся данных.

⁹⁴ Ч. Г. Додд (С. Н. Dodd, *op. cit.*, p. Ixiv) заходит так далеко в своих утверждениях, что настаивает на оценке большей части 2 Ил. как резюме к 1 Ин. В своем исследовании понятия "истины" в Писаниях Иоанна Р. Бергмейер (R. Bergmeier, ZNTW 57 (1966), pp. 93-100) предполагает, что 2 и 3 Ин. отличаются по мысли от Первого Послания и четвертого Евангелия.

⁹⁵ Брук (А. Е. Brooke, *op. cit.*, p. Ixxv) отмечает особо 2 Ин. 9 и 3 Ин. 11 (ср. соответственно 1 Ин. 2.23 и 1 Ин. 4.20; 3.6).

⁹⁶ *Ibid*, loc. cit.

⁹⁷ Маршалл (Marshall, *Epistles*, p. 31) опровергает теории против общего авторства для всех Посланий Иоанна. Он замечает, что Шнакенбург изменил свою позицию и более не признает общее авторство для Евангелия и Посланий Иоанна. Браун (R. E. Brown, *Epistles*, p. 19) придерживается мнения о том, что один и тот же автор написал 1, 2 и 3 Ин., но он признает, что это мнение недоказуемо.

⁹⁸ Некоторые более ранние исследователи подчеркивали данные различия: Пфлейдерер (Pfleiderer), Юлихер (Jtilicher) и Шварц (Schwartz). Ср. критику их основных позиций со стороны Брука: А. Е. Brooke, loc. cit., pp. Ixxv f. Некоторые ученые, такие как В. Буссе (W. Bousset, *Die Offenbarung*, 1906, pp. 43 f.) и Моффат (J. Moffatt, ILNT, pp. 480 ff.) проводят различия между 1 Ин. с одной стороны, и 2 и 3 Ин. - с другой. Автора двух последних книг они отождествляют с Иоанном Откровения (Иоанном-старцем). Ср. также: Е. С.

Selwyn, *op. cit.*, pp. 113 ff.; J. H. A. Ebrard, *op. cit.*, pp. 359 ff. Однако эта позиция оспорена Чарльзом (R. H. Charles, *op. cit.*, I, pp. xli ff.) и Виндишом (H. Windisch, *op. cit.*, pp. 143-144).

⁹⁹ Стих 13, где употребляется то же самое слово для описания сестры госпожи, достаточен для опровержения этой возможности, так как представляется nonsensical одно и то же имя для обеих сестер, причем которое нигде более не встречается.

¹⁰⁰ Дж. Рендел Гаррис (J. Rendel Harris, *Exp.* VI, iii (1901), pp. 194-203) предположил, что слово *Κῦρια* /*Kuria*/ надо понимать как личное и нежное обращение (наподобие "моя дорогая леди"). Таким образом это мнение поддерживает индивидуальный адресат Послания. Однако эти данные подверглись критике со стороны Файндлея (G. G. Findlay, *op. cit.*, pp. 24 ff.) и Брука (A. E. Brooke, *op. cit.*, pp. lxxx-lxxxi). В. М. Рамсей (W. M. Ramsay, *Exp.* VI, iii (1901), pp. 354-356) указывал, что слова *Κυριος* /*Kyrios*/ и *Κῦρια* /*Kuria*/ были бесцветными и неличными понятиями.

¹⁰¹ Определение "все" не стоит понимать во всеобщем смысле. Дж. Чепмен предполагает, что здесь имеются ввиду некоторые наиболее важные церкви, такие как Римская и Антиохийская: J. Charman, *JTS* 5 (1904), pp. 357 ff., 517 ff. Вполне естественно под этим словом понимать всех христиан в округе автора.

¹⁰² *Op. cit.*, p. 224. Смолли (S. S. Smalley, 1, 2, 3 John, p. 318) выражает более определенную позицию. Он считает аргументы в пользу индивидуального адресата малоубедительными. Браун (R. E. Brown, *Epistles of John*, p. 615) рассматривает пять предположений, выдвинутых в поисках значения слов "избранная госпожа", три из которых адресуют их индивиду.

¹⁰³ Например, Климент (цит. по: A. E. Brooke, *op. cit.*, p. 169). Кюммель (Kummel, *INT*, p. 447) принимает точку зрения, считающую слово "госпожа" образным обозначением какой-то общины, но он полагает, что речь идет об особой общине.

¹⁰⁴ *Op. cit.*, pp. 30 ff.

¹⁰⁵ *Op. cit.*, *loc. cit.* Автор основывается на сопоставлении с 1 Пет. 5.13. Но ср.: J. V. Bartlet, *JTS* 6 (1905), pp. 204 ff., который не согласен с Чепменом и предложил в качестве места назначения Послания Фиатиру.

¹⁰⁶ Ср.: J. A. du Rand, "Structure and Message of 2 John", *Neotestamentica* 13 (1979), pp. 101-120. Исследователь обнаруживает определенную взаимосвязь с Первым Посланием Иоанна.

¹⁰⁷ Ср.: G. G. Findlay, *op. cit.*, p. 8. Ч. Г. Додд (C. H. Dodd, *op. cit.*, p. 161) называет это предположение "маловероятным". Р. Э. Браун (R. E. Brown, *Epistles*, p. 31) отбрасывает мнение о том, что 3 Ин. 9 указывает на 2 Ин., но признает, что первоначальный порядок следования 2 и 3 Ин. установить невозможно.

¹⁰⁸ Ср. обсуждение датировки Первого Послания Иоанна выше. Подробное рассмотрение проблемы даты написания Второго Послания ср. в работе: Дж. А. Т. Робинсона: J. A. T. Robinson, *Redating*, pp. 284 ff., а также его статью: "The Destination and Purpose of the Johannine Epistles", in *Twelve New Testament Studies*, pp. 126-138. Смолли (Smalley, 1, 2, 3 John, p. xxxii) относит Евангелие от Иоанна ко времени ок. 85 г., а Послания Иоанна - к последнему десятилетию I в.

¹⁰⁹ Ср.: H. N. Wendt, *ZNTW* 21 (1922), pp. 144-146.

¹¹⁰ Маршалл (Marshall, *Epistles of John*, p. 10) полагает, что 2 Ин. написано раньше 1 Ин., так как лжеучителя имели доступ в церковь во Втором Послании, но уже не имели в Первом.

¹¹¹ Ч. Г. Додд (C. H. Dodd, *op. cit.*, pp. lxiii-lxiv) считает, что это Послание настолько незначительно, что трудно предположить, почему оно было сфабриковано.

¹¹² Додд (C. H. Dodd, *op. cit.*, p. lxxv) рассматривает возможность того, что 3 Ин. является подлинным, а 2 Ин. - подделкой, основанной на 1 и 3 Ин., однако исследователь считает подобную теорию не вполне правдоподобной.

¹¹³ Дж. В. Бартлет (J. V. Bartlet, *op. cit.*, p. 213) предполагает, что оба они являлись

старцами, но оспаривает мнение о том, что Диотреф занимал должность выше своих коллег - пресвитеров (т.е. старцев).

¹¹⁴ Ср.: G. G. Findlay, *op. cit.*, pp. 36 f., который высказывает предположение о том, что Гаий принадлежал Пергамской церкви на основании отождествления избранной госпожи во Втором Послании с этой церковью и несколько сомнительных данных из Апостольских Установлений, где сообщается о том, что Гаий Дервянин назначен ал. Иоанном епископом в Пергаме (хотя Файндлей не отождествляет его со спутником Павла в Деян. 20.4). С. Смолли (S. S. Smalley, 1, 2, 3 John, p. 344) приводит эти данные и тем не менее считает Гаия неизвестным христианином.

¹¹⁵ Это теория, предложенная Файндлеем: G. G. Findlay, *op. cit.*, p. 38. Ср. также: A. E. Brooke, *op. cit.*, pp. Ixxxii ff.

¹¹⁶ Ср.: A. J. Malherbe, "The Inhospitability of Diotrophes", in *God's Christ and His People* (ed. J. Jervell and W. A. Meeks, 1977), pp. 222-232.

¹¹⁷ R. E. Brown, *Epistles of John*, pp. 731-732.

¹¹⁸ E. Kasemann, *ZTK* 48 (1951), pp. 292-311 (воспроизведено в его *Exegetische Versuche und Besimungen*, 1960, pp. 168-187). Но ср. исследование Г. Борнкамма (G. Bornkamm) и его несогласие с этой теорией в его словарной статье "πρεσβυτερος" в *Богословском словаре Нового Завета Киттеля: Kittel, Theological Dictionary of the New Testament*, VI, p. 677. Р. Бультман (R. Bultmann, *Johannesbriefe*, p. 95), хотя и датирует Послание поздним временем, все же считает теорию Кеземана фантастической. Ср. обсуждение теорий ереси в 3 Ин. в работе Маршалла: Marshall, *Epistles*, p. 12. Он критикует воззрения Кеземана.

¹¹⁹ *Op.cit.*, p. 311.

¹²⁰ Ср. обстоятельную критику этого мнения Э. Кеземана у В. Михаэлиса: W. Michaelis, *op. cit.*, p. 299.

¹²¹ *Op. cit.*, p. 300. Э. Генхен (E. Haenchen, *TR n.f.* 26 (1960), pp. 267-291) делает полезные выводы из различных объяснений причины написания 2 и 3 Ин. и подвергает основательной критике воззрения Кеземана.

¹²² *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* (1934), p. 97. Кеземан (Kasemann, *op. cit.*, p. 298) отвергает это мнение, и в этом с ним согласилось бы большинство ученых.

¹²³ Это мнение поддерживают Т. Цан (T. Zahn, *INT* III, p. 378) и Файндлей (G. G. Findlay, *op. cit.*, p. 8). М. Дибелиус (M. Dibelius, *op. cit.*, p. 212) полагал, что здесь имеется ввиду Второе Послание. С другой стороны Б. Ф. Весткотт (B. F. Westcott, *op. cit.*, p. 240) настойчиво считал это письмо утерянным, и большинство ученых также склоняется к данному мнению. Крайне невероятно, чтобы этот стих указывал на Первое Послание, поскольку Третье Послание рассчитано на гораздо более узкий круг читателей, и письмо, упомянутое в 3 Ин. 9, должно касаться особой ситуации (ср.: W. Michaelis, *op. cit.*, p. 301).

¹²⁴ Так, см.: W. Michaelis, *op. cit.*, pp. 294, 301.

Глава 24. Послание Иуды

I. КАНОНИЧНОСТЬ

Не только в древние времена, но и сегодня, аутентичность Послания Иуды подвергается большому сомнению. Именно поэтому необходимо уделить особое внимание внешним свидетельствам. Ссылки на него можно найти в Послании Климента Римского, Пастыре Ермы, у Поликарпа, в послании Варнавы¹ и очевидно в Дидахе², хотя мы не можем утверждать литературного их заимствования. Из перечисленных писаний ссылки у Поликарпа почти не вызывают сомнения, а что касается Афиногора, то он безусловно знал это Послание³. Мураториев канон упоминает Послание Иуды и Послания Иоанна как признанные, но форма этого утверждения предполагает, что у некоторых их аутентичность вызывала сомнение". Они упоминаются после поддельных писаний Маркиона в противопоставление последним⁵. Тертуллиан знал это Послание и говорит, что Иуда использовал книгу Еноха⁶. Климент Александрийский также комментирует это Послание в своих сочинениях⁷, а Ориген очевидно сам не сомневался в его аутентичности, хотя говорит о сомнениях других⁸. Позже в Александрии Дидим⁹ выступил с защитой этого Послания. Евсевий Кесарийский выразил меньшую уверенность в его аутентичности и отнес его к спорным книгам¹⁰. Как и многие другие спорные новозаветные книги, Сирийский канон включил Послание Иуды значительно позже, что несомненно связано с крайне осторожным подходом к нему Восточной церкви.

У нас есть достаточно свидетельств об использовании Послания в ранний период, и появившиеся позже сомнения не должны затемнять этот факт. Удостоверения его подлинности достаточно сильны, а сомнения появились, по-видимому, из-за использования автором апокрифических книг.

II. АВТОРСТВО

Писатель представляется как "Иуда, раб Иисуса Христа, брат Иакова" (ст. 1). Кто же был этот Иуда? Это было распространенное имя, и его можно было бы не отождествлять ни с каким другим Иудой Нового Завета, если бы не уточняющая фраза, что он был братом Иакова. Автор несомненно хотел, чтобы его читатели знали, что этот Иаков был Иаков Иерусалимский, брат Господа". Такое предположение совершенно естественно, так как Иаков Иерусалимский был широко известен. И также естественно предположить, что менее известный Иуда ссылается на своего более известного брата, чтобы поднять свой авторитет. Другое уточнение ("раб Иисуса Христа") ставит идею служения выше кровного родства с Господом. Если считать такое предположение правильным, то очевидно Иуда, как и некоторые другие братья Господа, был странствующим проповедником благовестил (1 Кор. 9.5). И потому, вполне возможно, что люди, о которых Иуда говорит в своем письме, были из тех, кому он проповедовал. Но несмотря на сильные доводы в пользу авторства Иуды этого Послания, существуют и некоторые возражения.

1. Некоторые ученые считают, что Иуда, брат Господа, не мог быть автором Послания, так как оно предполагает более поздний период времени. Свидетельство Егесиппа, приведенное у Евсевия¹², что внук Иуды был привлечен к суду при Домициане, приводится иногда в пользу датировки Послания II веком¹³. Решающим доводом считается то, что Иуда не мог дожить до этого вымени. Однако, как справедливо указывает Дж. Б. Мейор^М, по крайней мере возможно, что если Иуда еще был жив, то в начале царствования Домициана (т.е. в 81 г.)¹⁵ ему было 70 лет, и потому нет никаких оснований считать, что он не мог быть автором Послания, если оно было написано не позже конца I в. Но многие ученые датируют его более поздним временем.

2. Влияние датировки на вопрос авторства конечно зависит от причины написания Послания. Все доводы в пользу поздней датировки могут быть оспорены. По крайней мере приведенные выше аргументы (описание еретиков и их связь с гностицизмом, ссылки на апостолов первого поколения и то, что вера теперь уже укрепилась) все же позволяют датировать Послание временем до конца I в., и потому нельзя решать вопрос авторства только на этом основании¹⁶.

3. Некоторые исследователи утверждают, что слово αδελφος /adelphos/ ("брат") в Иуд. 1 представляет собой небольшую интерполяцию, и на этом основании предполагают, что автором Послания был мало кому известный Иуда, сын мало кому известного Иакова¹⁷. Но такое утверждение не только не имеет никакого текстуального подтверждения, но и вообще не является возможным¹⁸. Послание осталось бы вообще неизвестным, если бы не считалось, что Иаков был хорошо известным иерусалимским начальником под таким именем¹⁹. В таком случае оно наверняка появилось бы под псевдонимом и едва ли использовалось столь туманное имя как Иуда. Более того это совершенно не отвечает характеру псевдоэпиграфии, так как в такого рода писаниях основным фактором было приписывание их уже хорошо известному имени²⁰.

4. Согласно другой гипотезе, Иуда Послания - это апостол Иуда, называемый Иуда Иаковлев в Лук. 6.16; Деян. 1.13²¹. Считается, что Ιουδας Ιακωβου /Ioudas Iakobou/ ("Иуда Иаковлев") это брат Иакова, а не сын Иакова, но последнее более вероятно. Кроме того автор Послания не только не претендует на звание апостола, но отделяет себя от апостолов (ст. 17, 18), хотя это утверждение полностью не исключает апостольского авторства²².

5. Согласно одной гипотезе автором Послания являлся Иерусалимский епископ II века, которое носил одинаковое с братом Господа имя. Эту гипотезу выдвинул в свое время Г. Греции²³, Тогда это значит, что слова "брат Иакова" предполагают титул епископа в Иерусалиме. Но эта гипотеза не подтверждается данными.

Поэтому у нас нет оснований считать, что этот Иуда не был братом Господа²⁴. Хотя родство с Христом не подчеркивается как важное качество в Новом Завете²⁵, христиане вне всякого сомнения особо почитали братьев Господа, и это может объяснить не только авторитет, с которым Иуда пишет это Послание, но и его широкое признание в христианской Церкви.

III. ДАТИРОВКА

То, что датировка учеными Послания варьирует в широких пределах между 60 г. и 140 г. говорит о том, что так называемые свидетельства в пользу той или иной даты являются не более чем догадками. Мы рассмотрели здесь только три основных периода - апостольский век, конец I в. и начало II в.

A. Свидетельства в пользу ранней даты написания

Эта дата в значительной степени зависит от решения вопроса авторства. Если автором был Иуда, брат Господа, то датировка Послания должна ограничиваться периодом жизни. К сожалению мы не знаем, был ли Иуда старше или моложе нашего Господа, хотя второе более вероятно. Если он был старше, то он должен был быть сыном Иосифа от первого брака, но эта точка зрения не имеет подтверждений²⁶. Если считать, что Иуда родился в начале христианской эры, то тогда придется предположить, что Послание могло быть

написано около 70 г. Но такая ранняя дата была отвергнута многими учеными по следующим причинам²⁷.

Б. Свидетельства против ранней датировки

Считается, что стих 3 предполагает время, когда христианство уже настолько утвердилось, что могло иметь свое твердое учение ("общее спасение")²⁸. На этом основании считается, что автор не мог принадлежать к первому поколению христиан²⁹. Но такой вывод неправилен потому, что выражение "общее спасение" может скорее относиться как к поздней, так и к ранней дате. С самого начала у христиан была "общая" основа веры, хотя несомненно, что со временем содержание этого общего спасения стало более определенным. Увещание "подвизаться за веру, однажды преданную святым" (ст. 3), в равной мере предполагает неопределенное время. Это может означать, что "вера" теперь была закреплена в учении, и ортодоксия должна измеряться по этому стандарту. Но это еще не предполагает большого интервала. Если апостол Павел мог говорить об особом стандарте учения, которое римские христиане уже приняли до того, как он им писал (Рим. 6.17), то нет необходимости приписывать эту ссылку в Послании Иуды к значительно более позднему времени³⁰. Наши данные о развитии раннехристианского учения столь ограничены, что мы не можем с уверенностью утверждать точную дату установления формальной основы христианской веры. И было бы странно, если бы сами апостолы не видели необходимости дать определение общей веры³¹.

Следующая проблема возникает в связи с ст. 17 ("Но вы, возлюбленные, помните предсказанное Апостолами Господа нашего Иисуса Христа"). Означает ли это, что апостольский век уже закончился? Если да, то должно было пройти какое-то время, чтобы апостольское учение могло быть забыто³². Однако необходимо помнить, что Иуда говорит об апостольском предсказании появления в Церкви ругателей, а исполнение этого предсказания отнюдь не требует большого интервала времени. Читатели очевидно имели эти апостольские писания, и тогда это должно означать, что либо они были уже широко известны, что потребовало бы какого-то времени, либо какое-то особое предсказание имеется в виду, и тогда это значит, что здесь предполагается предыдущее письмо, посланное апостолом этим же людям³³. Цан, по мнению которого Второе Послание Петра предшествовало Посланию Иуды, утверждает, что Иуда имеет здесь в виду именно это Послание. Но тогда возникает вопрос связи между этими двумя Посланиями (о чем мы будем говорить ниже). Однако немногие ученые разделяют эту точку зрения Дана. Конечно 2 Пет. 3.3 может служить доводом в пользу такого взгляда, но в Послании Иуды об апостолах говорится во множественном числе, и едва ли можно думать, что Иуда подразумевает здесь одно какое-то особое послание.

Кроме того вне всякого сомнения верно, что не только один апостол предсказал появление в Церкви ругателей и возмутителей, и потому вся Церковь ожидала их появления. В то же время Иуда ссылается на какое-то одно предсказание, которое он очевидно считал образцом целой группы подобных предсказаний (Иуд. 17). Поэтому ссылка на Петра является самой естественной и поддерживает точку зрения Цана. По крайней мере такое толкование этого стиха едва ли позволяет говорить о поздней дате Послания³⁴. Согласно другому толкованию Иуда скорее всего напоминает читателям наставления, полученные ими при обращении³⁵, и тогда это предполагает ссылку на апостольскую деятельность в прошлом, а не на какое-то литературное писание. Такая точка зрения более обоснована и, если она правильна, то указывает скорее на раннюю, чем позднюю дату, так как она предполагает, что какие-то первые обращенные еще были живы.

Другая проблема связана с идентификацией лжеучителей, которые "вкрались" неожиданно в церковь (ст. 4-5). Многие ученые считают их гностиками и потому относят Послание ко II в.³⁶ Более подробно мы рассмотрим эту связь лжеучителей с гностицизмом ниже, но ввиду того, что теперь многие ученые с большой осторожностью подходят к проблеме развития гностицизма, и, учитывая необходимость делать четкое различие между развитым и зарождающимся гностицизмом, едва ли можно основывать вычисление даты на таких данных.

Наконец, многие ученые считают, что описание лжеучителей очень напоминает их описание в Пастырских Посланиях. Если последние датировать поздней датой, этот аргумент потребует еще более поздней даты для Послания Иуды³⁷. Но, так как у нас есть все основания предполагать раннюю дату для Пастырских Посланий³⁸, это описание лжеучителей у Иуды не вызывает никакой проблемы. А столь различное толкование данных не может быть основой для датировки Послания Иуды.

В заключение надо сказать, что невозможно говорить о точной дате написания Послания. Если считать, что Иуда был братом Господа, то самой вероятной датой будет период жизни Иуды. Бигг³⁹, который считает, что Иуда был старше Иисуса, датирует Послание временем около 65 г. Другие ученые⁴⁰, которые считают его моложе Иисуса, предполагают период до 80 г. И можно только предположить, что Послание было написано между 65 г. и 80 г.⁴¹ Те же, кто считает, что Иуда боролся с развитым гностицизмом, естественно датируют Послание II в.⁴², но многие, кто не считает Иуду братом Господа, подходят к вопросу датировки более осторожно и относят Послание к периоду на стыке двух веков⁴³. Если же согласиться с анонимностью Послания, то датировка становится еще более проблематичной. Однако ни одна гипотеза не может не признавать тот факт, что ситуация, описанная в Послании, свидетельствует больше в пользу ранней, чем поздней даты.

IV. ЛЖЕУЧИТЕЛЯ

В этом коротком Послании даются некоторые подробности об этих лжеучителях, которые позволяют сделать о них определенный вывод, но не позволяют с уверенностью говорить об их тесной связи с другими известными ересями.

Что касается их учения, то данных о нем очень мало, но и те, которые имеются, являются очень важными. В ст. 4 Иуда говорит, что эти учителя отвергают единого Владыку и Господа Иисуса Христа, а это указывает на ереси, которые распространялись в Колосской церкви. Хотя большинство ересей искажают личность Христа, это еще ничего не говорит об этих лжеучителях и об их связи с какой-то ересью. Вполне возможно, что Иуда предполагает под их распутством отрицание Христа, не имея в виду никакого определенного доктринального заблуждения, но обычно эти два фактора неразрывно связаны друг с другом.

Их распутство полностью противоречило христианскому учению о благодати. В основном они являлись либертинами, отвергающими сдерживающее влияние Божией благодати (ст. 4) и считавшими распутство совершенно законным. Другой особенностью их доктринального заблуждения является их предпочтение своих предположений (ст. 8) откровению Божию. Такие мысли могли выражаться в экстатических состояниях, во время которых эти "мечтатели" считали, что получают благо-вестие от Бога, но весь этот способ полностью противоречил Божьему Самооткровению, потому что он включал в себя осквернение плоти (ст. 8). Из ст. 19 можно сделать совершенно верный вывод, что их учение о Святом Духе абсолютно неправильно и фактически, как считает Иуда,

полностью отсутствует⁴⁴. Считается, что эти люди сами становились духовными соответственно хорошо известному гностическому описанию высших посвященных, и по всей вероятности Иуда дает ясно понять, что согласно христианской точке зрения, они "не имеют духа". И еще одной особенностью является их учение об ангелах, на которое очевидно ссылка делается в ст. 8, где Иуда говорит, что они "злословят высокие власти". Но из всего этого можно сделать только один вывод, а именно, что они критически относились к ортодоксальному учению об ангелах.

Гораздо больший акцент ставится на их нравственном падении, которое носит такой характер, что вызывает глубокое возмущение у Иуды. Они поступают хуже, чем бессловесные животные (ст. 10). Они похотливо предаются неестественным вожделениям (ст. 4, 7, 16, 18). Они находятся во власти своих страстей. Все это делает их развратными (ст. 8, 23). И не только это, они еще ничем не довольны, высокомерны, скупы (ст. 16). В известном смысле слова они используют свои пороки для достижения материального благополучия.

Так много внимания уделяется их характеристике⁴⁵. Но каковы же были исторические обстоятельства этих людей? Из ст. 4 видно, что эти учителя, по крайней мере внешне, были членами церкви. Они влияли на нее изнутри, несмотря на то, что их поведение противоречило истинному христианству. Если разрешить им продолжать так поступать, то они разрушат церковь, что несомненно объясняет суровость Иуды. Кто же были эти учителя, евреи или язычники? На этот вопрос легко ответить, так как ни одна из их характеристик не присуща еврейскому христианству. То, что автор цитирует еврейскую псевдоэпиграфию, еще не позволяет утверждать, что все его читатели были евреями, хотя можно предположить, что сам он был евреем. Далее Иуда говорит, что появление этих людей было предсказано раньше (ст. 17, 18) и они уже предназначены на осуждение (ст. 4). Кто бы ни были эти люди, совершенно ясно, что Иуда считает нужным предостеречь христиан от них. Кроме того надо заметить, что упоминание Каина и Валаама может указывать на связь этих учителей с другими еретическими движениями, особенно потому, что последние упоминаются в Откр. 2.14 в связи как с лжеучителями, так и развратом в Пергамской церкви. Валаам является общим символом еретического учения и практики⁴⁶.

Некоторые ученые видели в этих ссылках определенную связь с гностическими сектами II в. По мнению О. Пфлейдерера⁴⁷ Иуда боролся с карпократами, сектой середины II в., которая отличалась своим аморальным поведением, особенно защитой кровосмесительства и беспорядочных сексуальных отношений. Климент Александрийский⁴⁸ отмечает тесную связь между лжеучителями Послания Иуды и этой сектой, но считает ссылки Иуды пророческими. Несомненно описание лжеучителей у Иуды соответствует любой ереси, в которой аморальное поведение играло главную роль, но только сходство еще не позволяет отождествлять ссылки Иуды с какой-то определенной сектой. То же самое можно сказать и о попытках связать их с офитами, одна из ветвей которых называлась "каинитами". Эти люди очевидно имели искаженное представление о добре и зле, и потому неудивительно, что их поведение было аморальным. Но, насколько нам известно, эти секты появились гораздо позже, чем наше Послание, и потому мы должны считать, что в I веке безнравственность существовала еще в зачаточных формах и достигла своего расцвета в этих сектах значительно позже⁴⁹.

Как другие еретические движения или тенденции, отраженные в Новом Завете, так и лжеучителя в Послании Иуды, должны рассматриваться как зачаточные формы последующих еретических движений. Их надо считать своего рода составляющими факторами движений, которые неизбежно должны были возникнуть, как только христианство стало оказывать сильное влияние на мир языческой мысли и поведения, из

которого оно возникло. Что касается Иуды, то он сразу же увидел в этом порочном движении большую опасность и понял, что единственная возможность ее преодолеть состояла в полном ее осуждении.

Необходимо отметить, что многие характеристики движения в Послании Иуды можно найти во Втором Послании Петра, но нельзя не сказать и об их различиях. Так, автор Второго Послания Петра не так сильно обличает тех, против кого он выступает, и вполне вероятно, что влияние их лжеучения не было столь сильным⁵⁰. Особой критике в этом Послании подвергаются новообращенные (2 Пет. 2.18, 19), тогда как в послании Иуды на них обращается меньшее внимание. Более того Иуда ничего не говорит об искаженном толковании этими учителями Священного Писания, которое особенно подчеркивается в 2 Пет. 3.15, 16, а также он ничего не говорит о ложном учении о парусин (ср. 2 Пет. 3.1 и далее). Однако оба писателя много говорят о суде Божьем над этими еретиками, особенно ссылаясь на Ветхий Завет, хотя Иуда опускает потоп, которому большое внимание уделяется в 2 Пет. 3. Хотя оба Послания касаются очень тесно связанных между собой ситуаций, мы не должны забывать о различиях между ними и не делать поспешных выводов⁵¹.

V. ЦЕЛЬ

Сначала целью Иуды было написать об "общем спасении" для наставления своих читателей (ст. 3). Но так как он говорит о своем "усердии" (σποῦδε /spoude/) сделать это, то несомненно перед ним возникла более важная необходимость написать им, которая отодвинула первую цель на второй план, учитывая обстоятельства, в которых оказались читатели. Он очевидно увидел необходимость дать им конструктивное учение о христианской вере, прежде чем говорить о нечестивых лжеучителях.

Природа лжеучения, описанного в последнем разделе, заставила Иуду почти все свое Послание посвятить полному осуждению лжеучителей. В конце (ст. 17 и далее) он дает несколько наставлений своим читателям, как противодействовать пагубному влиянию лжеучителей. Эти наставления заканчиваются прямым призывом к читателям спасти тех, кто еще не окончательно поддался власти зла, исторгая их, подобно головешками, из огня (ст. 23). И несомненно, что последний раздел (ст. 20-23) выражает основную часть намерения автора. Это становится ясным, если стихи 5-19 рассматривать как мидраш⁵² с кульминацией в конце текста⁵³. Здесь необходимо отметить, что этот раздел состоит из разных "текстов" (ветхозаветных и апокрифических), которые перемежаются с их толкованием. Это указывает на тщательность, с которой Иуда составил свое письмо⁵⁴.

Послание очень мало касается богословских вопросов, так как его основная цель была практической. Иуда не выдвигает обоснованных аргументов против догматов лжеучителей, как это делает Павел, обличая Колосскую ересь. Их распутство было слишком очевидным и потому не требовало обличения. Они заслуживали только безусловного и открытого осуждения. Однако надо заметить, что Иуда считал свое собственное послание наставлением (ст. 3, παρὰ καλὸν /paracalon/ - "увещание") точно так же, как и авторы Послания к Евреям и Первого Послания Петра (Евр. 13.22; 1 Пет. 5.12). Его главной целью было предостережение, а не осуждение.

VI. МЕСТО НАЗНАЧЕНИЯ

Обращение Послания Иуды столь неопределенно, что трудно установить место проживания читателей. Те, кто называется "призванными", "возлюбленными" и "сохраненными", могли быть христианами вообще, и здесь возникает вопрос, не

предназначалось ли это письмо для всех церквей?⁵⁵ Но это сразу же исключается, так как Иуда несомненно знал некоторых таких людей, которые обманым путем проникли в церковь, и их поведение так живо описывается, что предполагает личное знакомство с этими лжеучителями. И едва ли можно сомневаться, что Иуда имел в виду конкретную ситуацию, хотя и понимал, что все христианские церкви нуждались в таком благовестии.

Из-за использования в Послании еврейской апокрифической литературы некоторые ученые полагают, что оно предназначалось для христиан из евреев⁵⁶. Но этот факт скорее говорит больше об авторе, чем о читателях, и любые попытки установить определенное место назначения Послания (например, Сирия) должны рассматриваться как сугубо умозрительные. Тем не менее некоторые данные указывают на какую-то область в Палестине. Так, ст. 17-18 могут предполагать, что эти читатели слышали по крайней мере некоторых апостолов и в какой-то мере знали апостола Павла. На этом основании некоторые ученые считают, что Послание предназначалось для Антиохии, и это предположение весьма убедительно⁵⁷, но надо заметить, что Сирийская церковь последней признала каноничность этого Послания. Другие ученые⁵⁸ считают, что оно предназначалось для языческой области на том основании, что едва ли греческое послание могло адресоваться еврейским читателям. Но это может касаться только Палестины. Синкретическая ересь, которая осуждается в Послании, могла предполагать скорее языческих, чем еврейских христианских читателей, но у нас очень мало данных об этом периоде, чтобы можно было определенно ответить на этот вопрос. Если Послание предназначалось для Антиохии, то конечно читатели могли быть как язычниками, так и евреями. Однако вопрос назначения лучше оставить открытым, так как все, что бы мы ни говорили, находится в области догадок. Мы можем сказать, что это была в основном еврейско-христианская община в языческой среде⁵⁹.

VII. ИСПОЛЬЗОВАНИЕ АПОКРИФИЧЕСКИХ КНИГ

Это короткое Послание является единственным в Новом Завете, которое цитирует апокрифическое произведение - Первую книгу Еноха. Ссылки очевидно делаются еще на одну псевдоэпиграфическую книгу, "Вознесение Моисея"⁶⁰, хотя до нас не дошло ни одного текста, в котором описывался бы спор из-за тела Моисея между архангелом Михаилом и дьяволом (ст. 9).

Когда в ст. 14 Иуда ссылается на пророчествование Еноха, "седьмого от Адама" и затем почти дословно цитирует слова, которые сохранились в Первой книге Еноха (1.9), едва ли можно сомневаться, что он дает прямую цитату из апокрифической книги, которую, как он полагает, его читатели не только знают, но и глубоко почитают. По мнению некоторых исследователей, Иуда относит Первую книгу Еноха к Священным Писаниям, однако слово *προφητεῖω* /*propheteuo*/ ("пророчествовал") используется всего лишь один раз в Новом Завете для прямого цитирования Ветхого Завета⁶¹. Тем не менее если нельзя доказать, что Иуда считал Первую книгу Еноха Священным Писанием, то он несомненно глубоко ее почитает и считает законным ее цитировать в поддержку своих аргументов. У многих как древних, так и современных ученых это вызывает проблему. Тертуллиан⁶² разрешает ее тем, что признает аутентичность Первой книги Еноха, но эта точка зрения не нашла поддержки среди ученых. Иероним⁶³ совершенно иначе подходит к этой проблеме, считая, что сомнения, которые возникли в отношении этого Послания, были связаны с использованием в нем апокрифической книги как авторитета. Эта точка зрения получила более широкое признание. Некоторые современные экзегеты, желая сохранить целостность Послания Иуды, но полагая, что она будет нарушена, если признать цитирование Первой книги Еноха, отрицают последнее и утверждают, что устное предание сохранило подлинное изречение Еноха, и Иуда цитирует это предание, а не

книгу Еноха⁶⁴. Но тогда эту книгу надо включить в устное предание почти в такой же форме, в какой ее цитирует Иуда. Однако так как Первая книга Еноха по крайней мере в ее главных частях написана задолго до Послания Иуды, эта теория вызывает большие сомнения. Она могла появиться только из желания защитить Иуду от обвинения в том, что считалось недопустимым для богодухновенного писателя.

Но можно ли сказать, что Иуда цитирует Первую книгу Еноха, в то же время сомневается в ее каноничности? Трудность эту легко преодолеть, если Иуда не цитирует ее как ветхозаветное Писание. У нас нет твердых данных, отвергающих это предположение. Скорее всего он считал слова Еноха пророческими, учитывая непристойное поведение лжеучителей. С другой стороны, когда Иуда называет Еноха "седьмым от Адама", он, по-видимому, считал эту книгу подлинным трудом древнего Еноха, а это значит - частью Священного Писания. Но здесь надо заметить, что в самой первой книге Еноха дважды говорится, что Енох относится к седьмому поколению от Адама, что очевидно делается с целью отождествления личности автора книги с этим Енохом⁶⁵. Какой бы ни был ответ на эту проблему, ясно одно, что Иуда считает авторитетными слова, которые он цитирует, хотя это еще не обязательно указывает на его отношение ко всей книге. Ответу на этот вопрос может помочь сравнение языка в других частях его Послания. Чейз⁶⁶, например, указывает на несколько параллельных слов и фраз в четырнадцати стихах Послания Иуды, что можно считать достаточно убедительным доказательством влияния Первой книги Еноха на автора Послания⁶⁷.

Но многие из этих параллелей весьма отдаленные и имеют вес только в том случае, если считать, что Иуда использовал эту книгу как основу для своего Послания.

Использование апокрифической книги "Вознесение Моисея" представляет интерес как свидетельство отношения Иуды к неканоническим книгам. К сожалению в данном случае оригинальный текст утерян, и у нас нет никакой возможности говорить о степени ее влияния на Иуду. Но так как и Климент, и Ориген, и Дидим считают, что Иуда ее использовал, то вполне возможно, что он и цитировал ее. С другой стороны он мог цитировать предание, которое было положено в основу этой апокрифической книги. Но едва ли такое предположение может быть убедительным.

Использование Иудой двух еврейских апокалиптических книг указывает на фон писателя. Он несомненно переистолковывает это апокалиптическое послание в свете христианского понимания. Но одно только цитирование неканонических книг еще не может говорить о неканоничности Послания. Павел ссылается на раввиновский мидраш в 1 Кор. 10.4, на языческого поэта в своей речи в Афинах (Деян. 17.28) и упоминает волхвов Ианния и Иамврия, которые противились Моисею (2 Тим. 3.8), что очевидно взято им из какого-то неканонического источника, но из-за этого его Послания не считаются небогодухновенными.

VIII. СВЯЗЬ СО ВТОРЫМ ПОСЛАНИЕМ ПЕТРА

Чтобы правильно оценить связь между Посланием Иуды и Вторым Посланием Петра, необходимо подробно рассмотреть эти параллельные тексты и показать их сходство. Такое исследование выходит за рамки нашей книги и не является необходимым, так как оно было уже тщательно проведено⁶⁸. Здесь мы можем только показать природу их связи и изложить разные теории, ее объясняющие.

А. Сущность связи

Самое поверхностное сравнение этих двух Посланий показывает их тесную связь. Почти вся вторая глава Второго Послания Петра имеет параллели в Послании Иуды, а также и другие главы⁶⁹. Общий материал почти полностью касается лжеучителей и только иногда других тем. Второе Послание Петра содержит больше положительного христианского учения, тогда как Послание Иуды сосредотачивается на обличении лжеучения. То, что эти две группы лжеучителей тесно между собой связаны, не вызывает никакого сомнения, но, как мы показали выше, они не во всем одинаковы, и потому сразу же встает вопрос, почему оба Послания дают одинаковое описание этих людей⁷⁰. Естественным ответом на него будет использование одного другим. Это привело к появлению двух разных теорий их зависимости, из которых та, которая считает, что Послание Иуды явилось основой для Второго Послания Петра, получила большее признание. Но есть третья гипотеза, согласно которой оба Послания использовали один и тот же источник, но каждый автор по-своему включил этот материал в свои Послания.

Б. Гипотеза приоритета Послания Иуды

1. Так как Послание Иуды короче, чем Второе Послание Петра, считается более вероятным, что первое было источником второго. Вполне возможно, что автор Второго Послания Петра использовал Послание Иуды, дополнив его своим собственным материалом. Но легче предположить обратное, что более короткое Послание является выдержкой из более длинного с добавлением только приветствия и славословия. Но едва ли вообще была необходимость в коротком Послании, если уже существовало Второе Послание Петра, к тому же под таким неопределенным именем, как Иуда. Этот аргумент несомненно является сильным доводом в пользу приоритета Иуды.

2. Сравнение подхода к проблеме лжеучителей также подтверждает приоритет Послания Иуды, который сразу же переходит к ее рассмотрению без длинного введения, тогда как автор Второго Послания Петра считает его необходимым. Иуда говорит о лжеучителях, как если бы он знал их лично, тогда как автор Второго Послания Петра употребляет как будущее, так и настоящее время⁷¹. Этот аргумент не столь силен, как первый, но он заслуживает внимания.

3. Тон Послания Иуды гораздо строже, чем Второго Послания Петра, что предполагает, что автор последнего посчитал необходимым смягчить тон первого. Однако если может показаться, что этим можно легче объяснить перемену тона, то это не обязательно исключает обратную связь. По крайней мере вполне возможно, что Иуда посчитал, что мягкий подход Второго Послания Петра должен быть строже ввиду особой ситуации своих читателей. Однако не существует такого критерия, который бы указывал на приоритет строгости. Мы хорошо знаем, что как строгость, так и мягкость, могут в равной мере предшествовать друг другу.

4. Если допустить, что Послание Иуды было написано раньше, то можно понять причину некоторых незначительных изменений во Втором Послании Петра. Достаточно привести один пример. В 2 Пет. 2.17 и Иуд. 12-13 говорится о безводных "облаках", гонимых ветром и внешней тьме. Во Втором Послании Петра тьма предназначается для тех, кто сравнивается с облаками и мглой, а в Послании Иуды для тех, кто сравнивается с блуждающими звездами. Если первое по мнению большинства толкователей никак не соответствует данному случаю, то последнее вполне понятно. Это можно объяснить тем, что Петр, вводя метафору Иуды, опустил звезды, если же наоборот, то Иуда видимо заметил несоответствие этой метафоры и изменил ее в своем Послании, чтобы она лучше соответствовала данному случаю, что менее вероятно (хотя тем не менее возможно)⁷². Таких примеров можно привести множество.

5. Значительно менее убедительным аргументом в пользу приоритета Послания Иуды представляется то, что некоторые ссылки во Втором Послании Петра являются косвенным отражением намеков в Послании Иуды. Так, число "семь" упоминается в Иуд. 14 и 2 Пет. 2.5⁷³, но поскольку оно стоит в совершенно разных контекстах, такой аргумент совершенно неубедителен (ср. также 2 Пет. 1.5-7 и Иуд. 20, но и здесь связь между ними весьма слабая).

6. Использование Иудой апокрифических книг и отсутствие прямых цитат из них во Втором Послании Петра считается самым убедительным доказательством того, что Послание Иуды было написано раньше, а автор Второго Послания Петра сознательно исключил эти цитаты из-за их неортодоксального характера. В поддержку этой гипотезы обычно приводится 2 Пет. 2.11 и Иуд. 9. Иуда ссылается на Архангела Михаила, а Петр только неопределенно на "Ангелов". Так и ссылку на "надутое пустословие" в 2 Пет. 2.18 Уонд⁷⁴ считает "ненужным дополнением в Иуд. 16, взятым очевидно из той же апокрифической книги". Но такой способ аргументации малоубедителен, потому что Иуда мог привести известный ему пример для подтверждения ссылки на ангелов во Втором Послании Петра. Тем не менее нельзя не согласиться с аргументом, что без послания Иуды ссылка в 2 Пет. 2.11 совершенно непонятна.

Здесь важно заметить, что во Втором Послании Петра нет ссылок на Первую книгу Еноха⁷⁵, тогда как Иуда дает из нее прямые цитаты. Это можно объяснить осторожностью автора 2 Пет., так как эта книга не считалась канонической, но возможно и то, что он не знал ее, или по крайней мере не придавал ей значения.

7. Сравнение богословия в обоих Посланиях заставило Дж. Б. Мейора⁷⁶ признать приоритет Послания Иуды. В ссылках на Бога, например, во Втором Послании Петра имеются парафразы с эллинистическим оттенком (ср. 2 Пет. 1.3-4), которых нет в Послании Иуды. Разные акценты на учении о благодати, отступничестве, наказании, возможности покаяния и эсхатологии еще не позволяют говорить о приоритете одного или другого Послания.

8. Лингвистически греческий язык Иуды более совершенен, чем язык Петра⁷⁷. И Чейз⁷⁸ считает, что использование параллельных слов и фраз в Послании Иуды более естественное, чем во Втором Послании Петра, что считается доводом в пользу приоритета Послания Иуды. Иными словами говоря, считается более вероятным, что более совершенный язык был испорчен писателем, который не очень хорошо знал греческий, чем то, что более слабый стиль был отшлифован другим писателем. Но такой вывод является спорным. Обычно приводится противоположный аргумент в пользу приоритета Евангелия от Марка перед Евангелием от Матфея. Во всяком случае трудно согласиться с таким аргументом в пользу приоритета Послания Иуды.

9. Еще одним аргументом, считающимся веским⁷⁹, является использование Иудой структуры мидраша в своем письме, которая отсутствует во Втором Послании Петра. Если он использовал это Послание Петра, то трудно себе представить, чтобы он внес эту структуру в свой источник.

В. Гипотеза приоритета Второго Послания Петра

Главными защитниками этой гипотезы являются Шпитта, Цан и Бигг, но в последнее время их мнение широко оспаривается. Эти ученые, в противоположность защитникам гипотезы приоритета Послания Иуды, считали, что автором Второго Послания Петра был

Петр, и потому оно должно было быть написано до Послания Иуды. Основанием для такого взгляда является следующее.

1. Прежде всего считается, что Иуда ссылается на Второе Послание Петра. Это основывается на особом толковании Иуд. 4 и 17. В первом случае говорится об осуждении, которое уже было предназначено (οἱ παλαί προγεγραμμένοι /hoi palai progegrammenoi/). Это понимается как ссылка на предыдущее письмо⁸⁰, которым могло быть Второе Послание Петра, потому что в нем говорится об осуждении тех же людей, которые упоминаются в Послании Иуды. Более того в Иуд. 17 читатели призываются помнить предсказание апостолов, и слова этого предсказания почти дословно повторяются в 2 Пет. 3.3. На основании этого свидетельства Цан считал, что "по обычным канонам критики мы должны сделать вывод, что Иуда знал и считал Второе Послание Петра апостольским Писанием и положил его в основу некоторых частей своего письма"⁸¹. Но эта точка зрения оспаривалась на том основании, что, во-первых, слово παλαί /palai/ (в синод, "издревле") в Иуд. 4 означает в "древности", а не "в последнее время", и является ссылкой на Первую книгу Еноха (как в ст. 14-15), а не на Второе Послание Петра⁸²; и, во-вторых, если ссылка в Иуд. 17 делается на подлинное Второе Послание Петра, то почему Петр не упоминается по имени? И почему это утверждение приписывается группе апостолов?⁸³ А также, почему оно вводится словом ελεγον /elegon/, что предлагает обычное устное учение? Ни один из этих аргументов недостаточно силен, чтобы исключить возможность ссылки Иуды на Второе Послание Петра, хотя, действительно ли он ссылается на него, это уже другой вопрос. Точно определить значение слова παλαί /palai/ Послании Иуды невозможно, и Иуда мог иметь причину говорить об апостолах во множественном числе, а не конкретно об одном каком-то. Контекст ст. 17 показывает, что утверждение это направлено против "ругателей", и апостольское свидетельство несомненно должно было быть решающим противопоставлением такого рода явлениям. Такой тип множественного числа так часто употребляется в Новом Завете, что, по-видимому, и здесь оно употреблено в общем смысле. Несомненно, что не все апостолы выражали это утверждение точно такими словами, но все они его поддерживали. В ст. 2 Пет. 3.3 читатели призываются вспомнить предсказания пророков и заповеди Господа, данные через апостолов. Иуд. 17 представляет собой сочетание обоих этих утверждений.

2. Будущее время во Втором Послании Петра и настоящее время в Послании Иуды в отношении лжеучителей также считается указанием на приоритет Второго Послания Петра. То, что было предсказано во Втором Послании Петра, в Послании Иуды теперь осуществилось. Это могло быть сильным аргументом, если бы Второе Послание Петра постоянно употребляло будущее время (но ср. 2.10, 17-18; 3.5, где стоит настоящее время). Обычно считается что, употребляя будущее время, автор Второго Послания делает это с пророческой целью для придания правдоподобности своему благовестию⁸⁴. Но лучшим объяснением сочетания времен является, скорее всего то, что теперь видно уже появления лжеучения, а развитие его предполагается в будущем. В таком случае употребление времен в Послании Иуды становятся более понятным, если оно было написано после Второго Послания Петра⁸⁵.

3. Считается непонятным, почему "апостольский" писатель (т.е. Петр или его почитатель, если это Послание не подлинно) заимствует так много материала из письма столь малоизвестного человека как Иуда, тогда как совершенно понятно, почему более значительная фигура оказывает влияние на менее значительную⁸⁶. Силу этого аргумента трудно оценить, потому что нет никакого основания считать, чтобы сам Петр не мог заимствовать материал у другого писателя (ведь он несомненно находился под влиянием Павла, как мы показали выше). Тем не менее если оба Послания являются подлинными, то

можно сказать, что Второе Послание Петра явилось основой для послания Иуды, а не наоборот. Но этому аргументу нельзя придавать большого значения, учитывая тот факт, что если Иуда был братом Господа, то он мог быть хорошо известен в широких кругах христиан⁸⁷.

4. Ни один из приведенных аргументов не является убедительным доводом в пользу приоритета Второго Послания Петра. Вопрос приоритета может быть решен путем детального сравнения стиля, но даже и здесь критерии являются почти полностью субъективными. Так, если взять, например, ссылку на "злословие" высших властей (Иуд. 8; ср. 2 Пет. 2.10), то по мнению Уонда⁸⁸ Второе Послание Петра искажает основную мысль Иуды, а по мнению Бигга⁸⁹ Иуда "изменил и исказил основную мысль Петра и совершенно уничтожил эту параллель". Очевидно оба подходят к этому вопросу с уже предвзятым мнением направления зависимости и каждый приводит свои аргументы в свою пользу. И никакое стилистическое сравнение этих двух Посланий не может дать более определенного критерия. Означает ли это, что изучение всего этого вопроса ни к чему не приведет? Некоторые предложили "средний путь", который мы изложим ниже.

Г. Гипотеза использования общего источника

Привлекательным решением этой проблемы является предложение, что оба писателя заимствовали из одного существовавшего источника, и это объясняет сходство их Посланий. Эта гипотеза не получила широкого признания, потому что едва ли этим можно объяснить столь тесное между ними сходство, и потому что ситуация в каждом Послании достаточно конкретная. По мнению Цана⁹⁰ это означает, что Иуда ссылается на утерянное послание (т.е. в Иуд. 17), которое было также использовано автором Второго Послания Петра, и поэтому он считает, что упомянутое письмо было ранним (первоначальным) Вторым Посланием Петра.

Эта гипотеза была глубоко изучена Э. Робсоном⁹¹, по мнению которого существовало несколько независимых документов такого рода (о чем мы говорили выше), и оба писателя включили их в свои Послания в своей редакторской обработке. Конечно возможно, что существовал какой-то общий документ, касавшийся нечестивцев и их осуждения, и нет ничего удивительного, что и Петр, и Иуда его использовали. Но это скорее относится к Петру, так как он очевидно ссылается на прежнее апостольское учение, и если бы это был апостольский документ, то маловероятно, чтобы его надо было включать в два других письма с целью его сохранения. Более того использовал ли его Иуда в таком виде, в котором он существовал, добавив только приветствие и доксологию? Если да, то с какой целью он это сделал? Удовлетворительного ответа на этот вопрос нельзя дать.

Если считать, что основная цель Иуды выражена в отрывке Иуд. 20-23, то это было бы понятным добавлением к гипотетическому источнику, и такую возможность нельзя полностью исключать. Однако совершенно очевидно, что должно быть существенное различие между Посланием Иуды и предполагаемым источником, и потому гипотеза общего источника является недостаточным основанием для утверждения существования последнего⁹².

Д. Гипотеза общего авторства обоих Посланий

Согласно этой теории⁹³ Иуда написал оба Послания. Она основывается на том, что 2 Пет. 3.1, где говорится о прежнем письме, предполагает Послание Иуды. Но стилистическое различие между двумя Посланиями составляет основную проблему этой теории, если не

полностью ее отвергает. А если к тому еще добавить более еврейский фон Послания Иуды по сравнению со Вторым Посланием Петра, то она представляется не более убедительной, чем предыдущие.

Е. Заключение

Эта, как и многие другие литературные проблемы новозаветной критики, не может быть решена. Она никак не влияет на проблему аутентичности этих двух Посланий⁹⁴. Но прежде чем признать неразрешенность этой проблемы, необходимо остановиться на двух аргументах, которым обычно не придается должного внимания.

Прежде всего надо решить, какая из приведенных теорий дает лучшее объяснение причины написания обоих Посланий. Если Петр написал свое Второе Послание определенным читателям такого же содержания, как и Послание Иуды, полагая, что последний коснулся вопроса о лжеучителях в своем письме к читателям, которым лжеучение не только угрожало, но уже проникло в их среду, то все становится понятным или по крайней мере возможным⁹⁵. Но если оба Послания являются подлинными, то можно предположить, что таким же образом Иуда использовал Второе Послание Петра. Однако если оба Послания были псевдонимными, то решение проблемы осложняется. Псевдоэпиграфисты обычно не вводили таким образом другой материал, как бы они ни зависели от оригинальных источников, и почему это произошло, в данном случае не находит обоснованного объяснения. Почитатель Петра, который написал письмо от имени своего учителя, но включил в него почти все Послание Иуды, выглядит скорее вымышленным, чем реальным лицом, потому что трудно себе представить, чтобы он ближе придерживался Послания Иуды, чем Первого Послания Петра. Если с другой стороны псевдо-Иуда включил в свое Послание некоторые части Послания псевдо-Петра, чтобы написать его под менее удачным псевдонимом, то такая его цель становится еще менее понятной.

Здесь необходимо отметить, что целостность Второго Послания Петра (о которой мы говорили выше) предполагает то, что если Петр использовал Послание Иуды, то он должен был изложить его своим стилем так, чтобы не было заметно швов между его "источником" и его собственными добавлениями⁹⁶. Также и словарь обоих Посланий говорит больше в пользу приоритета Второго Послания Петра, так как Иуда употребляет много слов, которых нет во Втором Послании Петра, что совершенно понятно, если Иуда использовал Петра⁹⁷. Однако оба Послания столь короткие, что трудно сделать определенный вывод. И проблема эта должна оставаться неразрешенной.

IX. ЛИТЕРАТУРНЫЕ ОСОБЕННОСТИ

Язык Послания Иуды несомненно имеет сходство с Ветхим Заветом. Считается, что писатель пользовался Септуагинтой⁹⁸. Однако такую точку зрения разделяют не все ученые. Конечно Иуда часто ссылается на Ветхий Завет, хотя прямо не цитирует его. Скорее всего он хорошо знал его текст, так как в ранней Церкви он использовался как Священное Писание. Живой и энергичный стиль писателя выражает его полное отвращение к разврату, который он видел. Иногда он говорит поэтическим языком (ср. ст. 12-13)⁹⁹. И хотя Послание не представляет собой художественное произведение, тем не менее оно написано хорошим языком, а его живость также указывает на манеру речи христианского пророка.

Указывается, что греческий язык Послания отличается отсутствием шероховатости разорванных предложений (как у Павла), силы эпиграмм (как у Иакова) и ораторской

убедительности (как в Послании к Евреям)¹⁰⁰. Словарь его богаче, чем умение связывать отдельные утверждения. По мнению Чейза "греческий язык писателя является сильным и высоким оружием, которым однако он не всегда умеет пользоваться". Трехкратные¹⁰¹ повторения наряду с хорошо продуманной доксологией, указывает на острый ум писателя¹⁰². То, как он заканчивает свое Послание славословием, имеет сходство с Посланием к Евреям. Эти два Послания являются единственными в Новом Завете, в которых доксология имеет столь отработанную форму.

Нельзя утверждать, что автор знал Писания Павла, хотя некоторые ученые уверены¹⁰³, что он знал их. Литературную зависимость трудно установить на основании отдельных фраз, которые могли широко употребляться христианами. Во всяком случае определенный вывод здесь нельзя сделать.

Х. ЦЕННОСТЬ ПОСЛАНИЯ

Из всех других книг Нового Завета Посланию Иуды очевидно придавалось наименьшее значение, и потому оно не вошло в практический канон многих отдельных церквей. Одни не видели в нем большого религиозного значения, кроме последнего славословия¹⁰⁴, другие же признавали только его историческую ценность¹⁰⁵. Но отрицать его постоянное духовное значение, значит, не заметить его главной цели, которая является важной для любого периода истории. И действительно Иуда подкрепляет свою тему Божественного суда над нечестивыми примерами из прошлого. Если примеры, которые дает Иуда для своего времени (израильтяне, Содом и Гоморра, Каин, Валаам, Корей), были уместны тогда, то все Послание должно иметь значение и для нашего времени, пока не изменится природа Божественной справедливости и характер человеческих пороков. До тех пор, пока поведение людей будет вызывать нарекания, Послание Иуды не потеряет своей силы. Пренебрежение им отражает скорее поверхностность людей, которые им пренебрегают, чем неуместность его благовестил.

СОДЕРЖАНИЕ

I. ПРИВЕТСТВИЕ (ст. 1-2) Иуда обращается к людям, которых называет возлюбленными и твердыми в вере.

II. ПРИЧИНА НАПИСАНИЯ ПОСЛАНИЯ (ст. 3-4)

Он собирался дать им наставление, но изменил свое решение, потому что вера христиан подвергалась обольщению нечестивцев, ведших распутный образ жизни и отрицавших Христа.

III. НАПОМИНАНИЯ ИЗ ПРОШЛЫХ ВРЕМЕН (ст. 5-7)

Иуда приводит три примера Божественного суда, чтобы показать несомненность возмездия нечестивцам: неверовавшие Израильтяне; падшие ангелы; жители Содома и Гоморры.

IV. НЕЧЕСТИВЦЫ (ст. 8-19)

1. Их неподчинение властям противопоставляется твердости Архангела Михаила в его споре с диаволом по поводу тела Моисея. Фактически они поступают, как бессловесные животные (ст. 8-10).

2. Их жадность к наживе сравнивается с судьбой Каина, Валаама и Корея (ст. 11).
3. Их непристойное поведение живо описывается путем поразительных метафор (ст. 12-13).
4. Их поведение было предсказано в книге Еноха, и характер их нечестия особенно проявляется в манере их речи. Они всем недовольны, лицеприятны, заботятся только о своих собственных интересах (ст. 14-16).
5. Их появление было предсказано апостолами, и отсутствие в них Духа Святого должно быть сразу же распознано (ст. 17-19).

V. НАСТАВЛЕНИЕ ВЕРУЮЩИМ (ст. 20-23)

Достаточно сказав об этих нечестивцах, Иуда теперь дает более положительное наставление. Верующие должны (1) сами укрепляться в вере; (2) молиться Духом Святым; (3) сохранять себя в любви Божьей; (4) ожидать милости Божьей; (5) помогать заблуждающимся; (6) спасать от опасности; (7) быть милостивыми; (8) гнушаться развращения. В немногих отрывках дается столь сжатое и четкое наставление.

VI. ДОКСОЛОГИЯ (ст. 24-25)

Послание заканчивается хвалой Бога, Который может сохранить Свой народ и поставить его непорочным перед славой Своей.

Примечания

¹ Свидетельства Послания см.: С. Bigg, *St. Peter and St. Jude* (ICC, 1901), pp. 307-308.

² Ср.: *Didache*, ii.7 и Иуд. 22-23; *Didache*, iii.6 и Иуд. 8-Ю.

³ Бшт (Bigg, *op. cit.*, p. 307) усматривает у него "явную ссылку на Послание". Р. Дж. Бокгем (R. J. Bauckham, *Jude, 2 Peter*, pp. 16-17) не находит убедительных доказательств какой-либо действительной зависимости этих вышеупомянутых авторов от Послания Иуды.

⁴ Ср.: Bigg, *op. cit.*, p. 14.

⁵ После комментариев на них "*fel enium cum melle misceri non congruit*" следует фрагмент: "*Epistula sane ludae et superscript! Johannis duas in Catholica habentur*".

⁶ *De cultu fern.* i.3.

⁷ Ср.: Евсевий (HE, vi. 14).

⁸ Ср. данные в работе Бигга: Bigg, *op. cit.*, p. 306.

⁹ Ср.: Bigg, *op. cit.*, p. 305.

¹⁰ HE, iii.25.3. Однако в отрывке ii.23.25 Евсевий, по-видимому, относит Послания Иуды и Иакова к категории *notha* ("сомнительных") из-за отсутствия цитирования их с указанием на имя у более древних авторов.

¹¹ Ср. ст. Мр. 6.3, где среди братьев Господа упоминается Иуда.

¹² HE, iii. 19.

¹³ Ср.: J. Moffatt, *ILNT*, p. 356.

¹⁴ *The Epistle of St. Jude and the Second Epistle of St. Peter* (1907), p. cxlviii.

¹⁵ Бшт (Bigg, *op. cit.*, p. 318) полагает, что Иуда был старше нашего Господа, и думает, что он не мог написать свое Послание много времени спустя после 65 г. Подобным образом Р. Кнопф (R. Knopf, *Die Briefe Petri und Juda* (1912), p. 207) доказывает, что к 70 г. Иуда должен был быть стариком.

¹⁶ Как делают Э. Ф. Скотт (E. F. Scott, *The Literature of the New Testament*, p. 226) и Дж.

Мoffatt (J. Moffatt, op. cit., pp. 355-356).

¹⁷ Так, см.: E. F. Scott, op. cit., p. 225; T. Henshaw, op. cit., p. 389. А. Гарнак (A. Hamack, *Die Chronologic der altchristlichen Literatur bis Eusebius* (1897), pp. 465 ff.) предполагал интерполяцию *αδελφος δε Ιακωβου* /*adelfos de Iacobou*/ ("брат Иакова"), которая растянула фразу, добавленную для того, чтобы придать этому писанию больший авторитет.

¹⁸ Ср.: W. Michaelis, *Einleitung*, p. 303.

¹⁹ Егесипп первый сослался на Иуду как на брата Господа, как показывают дошедшие до нас записи (ср.: Bigg, op. cit., p. 317).

²⁰ Теория псевдонимичности Послания Иуды сталкивается с особыми трудностями. Юлихер и Фашер (Julicher-Fascher, *Einleitung*, p. 216) затрудняются объяснить выбор имени и не могут предложить ничего лучшего, кроме как идею о том, что автор Послания принадлежал к группе, где особо почитался Иаков, и он удовлетворился выбором меньшего члена семьи Иисуса в качестве псевдонима. Р. Кнопф (R. Knopf, op. cit., p. 207) не предпринимает попыток объяснения, однако, осознавая проблему опущения почетного звания ("брат Господа"), выдвигает слабое предположение, что автор Христос, небесный Господь, не мог иметь братьев. Кюммель (Ktlmmel, ШТ, p. 428) склоняется в пользу псевдонимичной теории происхождения Послания Иуды и заключает, что она подтверждается в том случае, если Послание Иакова написано псевдо-Иаковом. Однако его рассуждения представляются ошибочными, поскольку ни один псевдонимный писатель, который хотел бы создать впечатление, что его послание написано Иудой, не упоминал бы послания, подозреваемого в псевдонимном авторстве. Если бы автор Послания Иуды не знал о псевдонимичности Послания Иакова, то в этом случае он не располагал бы ни мотивами, ни образцом для создания своего собственного псевдонимного произведения. Нет никаких параллелей подобной ситуации в обширной новозаветной псевдоэпиграфии. Как указывает Бокгем (Bauckham, op. cit., p. 14), ссылка на Иакова "более понятна на основе гипотезы аутентичности Послания, чем псевдоэпиграфии" (ср.: idem, pp. 21-23). Кантина (J. Cantinat, *Les Epitres de Saint Jacques et de Saint Jude* (1973), pp. 286-287) в большей степени склоняется в пользу псевдонимичности Послания Иуды.

²¹ Бигг (Bigg, op. cit., p. 319) цитирует Кейля (Keil) как приверженца этой точки зрения.

²² Более того Сельвин высказал идею о том, что Иуда, именем которого называется Послание, никто иной, как Иуда Варсава, который сопровождал Силу в качестве посланника с письмом от Иерусалимской церкви (Деян. 15.22): E. C. Selwyn, *The Christian Prophets and Prophetic Apocalypse*, p. 148.

²³ Ср.: Moffatt, *ILNT*, p. 357 п. Стритер (Streeter, *The Primitive Church* (1929), pp. 178-180) считает Иуду третьим епископом Иерусалима на основе скудных данных из отрывка Апостольских Установлений. Вдобавок к тем, кто отождествляет Иуду Послания с еп. Иерусалимским Р в., ср.: G. Klein, *Die zwlftf Apostel* (1961), p. 100. К этому предположению в обновленной форме прибег Эллис: E. E. Ellis, "Prophecy and Hermeneutic in Jude", in *Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity: New Testament Essays* (1978), p. 221-236.

²⁴ Как и в случае с Посланием Иакова некоторые ученые усматривают трудность в характере греческого языка, который представляется им слишком хорошим для галилеянина. Однако см. подпункт 1 пункта В раздела I главы 20 данной книги. Кантона (Cantinat, in Robert-Feuillet, *Introduction*, P, r. 607) предполагает, что некоторые эллинизированные иудеи помогали при написании Послания.

²⁵ Климент Александрийский думал, что христиане имели обыкновение называть Иуду "брат Господа", и что Иуда намеренно назвал себя "раб Иисуса Христа и брат Иакова" для того, чтобы исправить это нескромное звание (см. обсуждение этой проблемы Биггом: Bigg, op. cit., p. 318). См. рассуждения Бокгема на этот счет: Bauckham, *Jude, 2 Peter*, pp. 23-24.

²⁶ Этому мнению придерживается Бигг: Bigg, op. cit., p. 318.

²⁷ Чейз (F. H. Chase) в словарной статье "Jude, Epistle of" в Библейском словаре Гастингса (НОВ II, p. 804) предложил датировать Послание концом апостольского века, потому что он обнаружил в нем отголоски Посланий к Колоссянам и к Ефессянам.

²⁸ Ср.: E. F. Scott, *op. cit.*, p. 226.

²⁹ T. Henshaw, *op. cit.*, p. 389; J. Moffatt, ILNT, p. 357.

³⁰ Ср. сопоставление подхода Павла в связи с данным отрывком в Послании Иуды: J. В. Mayor, *op. cit.*, pp. 61 f.

³¹ Слово "общий" или "общепринятый" (*κοινῆ /come/*) понималось несколько иначе, как указание на время, когда противостояние между евреями и бывшими язычниками в Церкви уже прекратилось (ср.: Feine-Behm, *op. cit.*, p. 253). Это возможно, но представляется несколько узким толкованием этого слова. Если оно верно, то ситуация не предполагает даты написания Послания позднее Послания к Ефессянам, где стена отчуждения между христианами из евреев и христианами из язычников рухнула.

³² Ср.: E. F. Scott, *op. cit.*, p. 226. Ср.: J. Cantinat, Jude, p. 286.

³³ Третья возможность предполагала бы, что читатели сами слушали апостолов (ср.: J. W. C. Wand, *op. cit.*, p. 190). Однако указание на литературный источник представляется более вероятным.

³⁴ Уонд (J. W. C. Wand, *op. cit.*, p. 188) верно указывает, что не следует полагать, будто все апостолы ко времени написания Послания умерли.

³⁵ Vauckham, *op. cit.*, p. 13.

³⁶ Так, Э. Ф. Скотт (E. F. Scott, *loc. cit.*) уверенно заявляет: "Тот тип гностицизма, который имеется ввиду в Послании, представляет собой учение, возникшее значительно позднее апостольских времен". Однако никаких свидетельств не приводится в поддержку данного утверждения. Моффат (Moffatt, ILNT, pp. 353 ff.) на основе обзора всех имеющихся данных стал более осторожен и согласился с мнением Гарнака, описывающим это Послание как "начальную фазу развития какого-то местного, возможно синкретического, либертинизма в гностическом духе". См.: D. J. Rowston, "The most neglected Book in the New Testament", NTS 21 (1975), pp. 554-563, который думает, что Иуда использовал апокалиптику для того, чтобы противостоять зарождающемуся гностицизму, и предполагает, что цель Послания заключалась в восстановлении подлинного павлинизма. Но автор Послания, по-видимому, не использует апокалиптику, а неосознанно отражает ее (ср.: Vauckham, *op. cit.*, p. 11).

³⁷ Дж. Моффат (J. Moffatt, *op. cit.*, p. 355) предположил, что Иуд. 17 ссылается на 2 Тим. 3.1-2 и 1 Тим. 4.1 и далее. Т. Геншо (T. Henshaw, *op. cit.*) отыскивает сходства не только с Пастырскими Посланиями, но также и с писаниями Игнатия.

³⁸ Ср. работу автора данной книги: *The Pastoral Epistles* (TNT, 1957), pp. 16 ff, а также раздел PI главы 17.

³⁹ Ср.: *op. cit.*, p. 315. Р. Леконт (R. Leconte, *Les epitres catholiques*, 1953, p. 49) датирует Послание более широко последними годами апостольского века.

⁴⁰ Например, Дж. Б. Мейор: J. В. Mayor, *op. cit.*, p. cxlv. Т. Дан (T. Zahn, INT P, r. 225) предпочитает датировать Послание ок. 75 г.

⁴¹ Еще более ранняя датировка предлагалась Робинсоном (Robinson, *Redating*, p. 198), который относит как Второе Послание Петра, так и Послание Иуды к 60-62 гг.; а Бокгем (Vauckham, *op. cit.*, p. 13) утверждает, что ничто не противоречит датировке позже 50-х гг. Но он не придает большого значения аргументу Робинсона о том, что если бы Иаков к моменту написания Иудой Послания уже умер, то последний назвал бы его "блаженный", или "добрый", или "верный". Келли (J. N. D. Kelly, *The Epistles of Peter and Jude* (1969), p. 233) предлагает датировать Послание 70-ми гг. Эйберс (I. H. Eybers, "Aspects of the background of the Letter of Jude", *Neotestamentica* 9 (1975), pp. 113-123), который настаивает на иудейском происхождении читателей, полагает, что Послание написано ок. 80 г.

⁴² Дж. Моффат (J. Moffatt, *op. cit.*, p. 357) цитирует многих ученых прошлого, которые

относили Послание Иуды к периоду 130-160 гг., однако внешние данные, удостоверяющие Послание, свидетельствуют против этой теории. Э. Дж. Гудспид (E. J. Goodspeed, INT, p. 347) датирует его 125 годом.

⁴³ Так, см. работы: Н. Windisch - Н. Preisker, *Der katholischen Briefe*, p. 48; W. Michaelis, *op. cit.*, p. 303.

⁴⁴ Бокгем (Bauckham, *op. cit.*, p. 11) называет лжеучителей "странствующими харизматами", которые явно претендовали на одержимость Святым Духом, в то время как они утрачивали самооценку своим нравственными поступками.

⁴⁵ Т. Цан (T. Zahn, INT P, pp. 242 ff.) представляет очень подробное рассмотрение проблемы этих лжеучителей, включая некоторые ценные разъяснения относительно экзегетических тонкостей. Ср. также: Н. Werdermann, *Die Irrlehrer des Judas - und 2 Petrusbrief* (1913).

⁴⁶ Ср.: J. V. Mayor, *op. cit.*, p. clxxvi.

⁴⁷ J. W. C. Wand, *op. cit.*, p. 211, цит. по: Pfleiderer, *Urchristentum*, pp. 835 ff.

⁴⁸ Strom, iii.2.6-10. Ср. также упоминание Ириней (Adv. Haer. i.25.1) о том, что последователи Симона-волхва и карпократы насмеялись над ангелами.

⁴⁹ Как указывает Бокгем (Bauckham, *op. cit.*, p. 12), если Иуда противостоит гностицизму, то в этом случае его полемика полностью неуместна.

⁵⁰ Уонд (J. W. C. Wand, *op. cit.*, p. 209) толкует эти изменения иначе, утверждая, что ко времени написания Второго Послания Петра заблуждение достигло такого размаха, что прямолинейный подход Иуды был бы малоэффективен.

⁵¹ Ср. исследования редакций, свидетельствующие против отождествления лжеучителей 2 Пет. и Иуд.: J. H. Neyrey, "The Form and Background of the Polemic in 2 Peter", *JBL* 99 (1980), pp. 407-431; T. Fornberg, *An Early Church in a Pluralistic Society* (1977).

⁵² Ср.: E. E. Ellis, "Prophecy and Hermeneutic in Jude", in *Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity: New Testament Essays* (1978), pp. 221-236.

⁵³ Так, см.: Bauckham, *op. cit.*, p. 4.

⁵⁴ Бокгем (Bauckham, *Ibid.*) замечает, что Иуда использует прошедшие времена в цитируемых "текстах", и настоящие - в толкованиях.

⁵⁵ См. в поддержку данного понимания места назначения Послания: T. Henshaw, *op. cit.*, p. 390. См. также: В. Reicke, *James, Peter and Jude* (1964), F. Weiss, "The Epistle of Jude in the History of Heresiology", *Essays on the Nag Hammadi Texts in Honour of Alexander Buhlig* (ed. M. Krause, 1972), pp. 133-143.

⁵⁶ Ср.: M. Meinertz, *Einleitung* (1950), p. 258.

⁵⁷ *Op. cit.*, p. 194.

⁵⁸ Ср.: R. Knopf, *op. cit.*, p. 203.

⁵⁹ Так, см.: Bauckham, *op. cit.*, p. 16.

⁶⁰ Эта книга приводится в нескольких канонических списках. Ее цитируют Климент Александрийский и Ориген, о ней также упоминает Дидим (ср. ее фрагменты на греческом языке в работе Чарльза: R. H. Charles, *The Assumption of Moses*, 1897, pp. 107-110).

⁶¹ Ср. Мф. 15.7 (Мр. 7.6), где используется это слово для введения цитаты Ис. 29.13. Однокоренное существительное *προφήτης* /*prophetes*/ могло быть использовано даже по отношению к высказыванию языческого поэта.

⁶² *Idol*, xv; *Apol.* xxii. ⁶³ *DeVir.* 111. iv.

⁶⁴ Ср. точку зрения Дж. С. Райта (J. S. Wright, *EQ* 19 (1947), p. 102). Большинство ранних консервативных комментаторов придерживались того же мнения (ср.: Н. Alford, *The Greek Testament*, 1871, IV, p. 198, который считает это вполне возможным).

⁶⁵ В отрывке 1 Енох. 60.8 (из Книги Ноя), 37.1 и далее; ср. также символическое значение числа семь в гл. 93 ("Я родился седьмым в первую неделю").

⁶⁶ НОВ III, pp. 801-802.

⁶⁷ Бокгем (Bauckham, *op. cit.*, p. 7) признает знание Иудой Первой книги Еноха, глав 1-36,

возможно 80 и 83-90, но исследователь считает, что нет убедительных данных в пользу того, что автор Послания знал гл. 37-71, Притчи или гл. 91-107, Из этого вытекает, что копия, которой он пользовался, носила фрагментарный характер.

⁶⁸ Наиболее ясно представлено это в комментариях Мейора (Mayor), где бок о бок следуют параллельные греческие тексты.

⁶⁹ Главные параллели прослеживаются между Иуд. 4-18 и 2 Пет. 2.1-18; 3.1-3.

⁷⁰ Сходства часто простираются до параллельного использования необычных слов, разительных метафор и похожих примеров из Ветхого Завета.

⁷¹ См. дальнейшие разъяснения относительно времен ниже, в следующем пункте.

⁷² Фелконер (R. A. Falconer, *Exp.* VI, vi (1902), pp. 220-221) достаточно убедительно оспаривает это мнение на том основании, что апостол Петр едва ли бы смог выхолостить ту образность и яркость, которая присуща сильным метафорам Иуды, если бы он на самом деле позаимствовал их, как утверждают некоторые ученые..

⁷³ Дж. Б. Мейор (J. B. Mayor, *op. cit.*, p. 192) обнаруживает символическое противопоставление Ноя как восьмого (во Втором Послании Петра) и Еноха как седьмого (в Послании Иуды), однако подобный метод экзегезы нельзя считать ни очевидным, ни сколько-нибудь убедительным.

⁷⁴ *Op. cit.*, p. 133.

⁷⁵ Несмотря на попытки некоторых ученых исправить текст 1 Пет. 3.19 с тем, чтобы включить в него ссылку на Еноха. Ср.: J. R. Harris, *Exp.* VI, n (1902), pp. 317-320; но против этого мнения ср.: C. Clemen, *Exp.* VI, vi, pp. 318 ff. Э. Дж. Гудспид (E. J. Goodspeed, *JBL* 73 (1954), pp. 91-92) поддерживает данное исправление, против этого выступает Б. М. Метцгер: B. M. Metzger, *Theology Today* (1946), p. 562.

⁷⁶ *Op. cit.*, pp. xvi ff.

⁷⁷ Моултон и Говард (Moulton and Howard, *A Grammar of New Testament Greek*, P (1929), pp. 27 f.) противопоставляют Иуду, который вполне владел древнегреческой идиоматикой (цитируется мнение Мейора), и автора Второго Послания Петра, чей греческий язык представляется искусственным диалектом, который сформировался на основе изучения книг.

⁷⁸ НВВ II, p. 803.

⁷⁹ Ср.: Bauckham, *op. cit.*, p. 142.

⁸⁰ Так, см.: T. Zahn, *ШТ P*, pp. 250 f., 265.

⁸¹ Ср.: Zahn, *loc. cit.* Того же мнения придерживается Шпитта: Spilta, *Der Zweite Brief des Petrus und der Brief des Judas* (1885), pp. 145-146.

⁸² Ср.: Wand, *op. cit.*, pp. 24-25.. Автор подчеркивает четырехкратное повторение слова $\alpha\sigma\epsilon\beta\eta\sigma$ /asebeis/ и родственных ему слов в Иуд. 14-15.

⁸³ Ср.: F. H. Chase, *op. cit.*, p. 802.

⁸⁴ Ср.: Wand, *op. cit.*, p. 132.

⁸⁵ Другая возможность заключается в том, что Петр знал о деятельности лжеучителей из Послания Иуды и написал предостережение для другого круга читателей против надвигающейся опасности, что представляется более вразумительным предположением в пользу приоритета Иуды.

⁸⁶ Мейор (Mayor, *op. cit.*, p. xxiii.), который признает наиболее вероятной последнюю альтернативу, не готов настаивать на этом, поскольку существуют примеры заимствования более известных писателей у менее известных.

⁸⁷ *Op. cit.*, p. 132.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 133.

⁸⁹ *Op. cit.*, p. 217.

⁹⁰ ПМТ II, p. 266.

⁹¹ *Studies in the Second Epistle of St. Peter* (1915).

⁹² Если Второе Послание Петра требует датировки до написания Послания Иуды, то это конечно представлялось бы более веским доводом в пользу теории источников (ср.:

Vauckham, *op. cit.*, p. 142).

⁹³ Так, см.: J. A. T. Robinson, *Redating*, pp. 192-195.

⁹⁴ Некоторые ученые поддерживают аутентичность 2 Пет. и в то же время признают приоритет Послания Иуды (ср.: E. M. B. Green, *2 Peter Reconsidered*, 1961, p. 11). Цан (Zahn, *op. cit.*, p. 285) называет Гуга (Hug), Визингера (Wiesinger), Вейсса (Weiss) и Майера (Maier) среди ранних ученых, придерживающихся этой позиции.

⁹⁵ Ср.: Bigg, *op. cit.*, p. 316. Если, как полагает Бигг, Петр отправил это Послание Иуде, так как он был встревожен распространением этих заблуждений, то этим можно объяснить изменение цели написания Послания со стороны Иуды (стих 3).

⁹⁶ Ср. тщательное изучение грамматики Биггом: Bigg, *op. cit.*, pp. 224, 310.

⁹⁷ Часто упускается из виду, что, хотя параллели между этими Посланиями распространяются на широкий круг затронутых в Посланиях проблем, все же вербальное сходство далеко не столь разительно. Если статистика может в какой-то мере прояснить ситуацию, то можно привести следующие данные. Из параллельных отрывков, охватывающих 2 Пет. 1.2, 12; 2.1-4, 6,10-12, 15-18; 3.2-3 и Иуд. 2,4-13,17-18, первая группа насчитывает 297 слов, а вторая - 256, в то время как общих для обоих Посланий слов насчитывают всего 78. Это означает, что если автор Второго Послания Петра позаимствовал из Послания Иуды, то он изменил 70% словаря Иуды и еще больше добавил своих собственных слов, между тем, как если автор Послания Иуды прибег к заимствованию, то процентное соотношение становится немного выше в сочетании с уменьшением общего количества слов. Ясно, что не может быть и речи о прямом копировании или редакторском процессе. Примечательно, что из двенадцати разделов текст Иуды в пяти случаях вербально длиннее, чем текст Второго Послания, что указывает на невозможность определить, кто из авторов является более кратким или более многословным. Отрывки 2 Пет. 3.2-3 и Иуд. 17-18 обнаруживают наибольшее вербальное сходство (16 слов), именно эти места Цан приводил в качестве доказательства того, что Иуда цитирует Второе Послание Петра. Возможно, что при написании именно этого отрывка автор полагался более на свою "копию", чем на свою память. Кроме этого только одна пара отрывков обнаруживает значительные вербальные параллели: 2 Пет. 2.12 и Иуд. 10, 12а (14 слов), и только одна пара незначительно нарушает порядок следования материала между двумя Посланиями (Иуд. 11 соответствует 2 Пет. 2.15-16).

⁹⁸ F.H. Chase, *HDB P*, r. 800.

⁹⁹ C. Bigg, *op. cit.*, p. 311.

¹⁰⁰ Chase, *op. cit.*, p. 801.

¹⁰¹ Ср. обсуждение проблемы Моффатом (Moffatt, *ILNT*, p. 347) и более полное рассмотрение этого вопроса Мейором (Mayor, *op. cit.*, p. Ivi). Ср. также: E. von Dobschutz, *JBL* 50 (1931), pp. 117-147.

¹⁰² Чейз (Chase, *loc. cit.*) предполагает, что Иуда мог отразит!, те слова, которые настолько часто повторялись в литургических целях, что приобрели определенную форму; эта идея представляется допустимой.

¹⁰³ Чейз (Chase, *op. cit.*, p. 802) находит вербальные параллели в I Фес. 1.4; 2 Фес. 2.13; Рим. 1.7; 1 Кор. 1.2 с приветствием; Кол. 2.7 со ст. 20; Рим. 16.25 и далее; Ефес. 1.4; 3.20; Кол. 1.22; 1 Фес. 5.23; 2 Фес. 3.3; 1 Кор. 1.8 с доксологией. Уонд (Wand, *op. cit.*, p. 192), который связывает доксологию со стереотипной литургической формой, считает эти параллели "бесполезными в качестве доказательств литературного заимствования".

¹⁰⁴ Ср.: E. F. Scott, *Literature of the New Testament*, p. 226.

¹⁰⁵ Ср.: T. Henshaw, *New Testament Literature*, pp. 391 f.

Глава 25. Книга Откровения

I. КНИГА ОТКРОВЕНИЯ В ДРЕВНЕЙ ЦЕРКВИ

Многие христиане не уделяют этой книге должного внимания главным образом из-за ее непонятности и отличающихся от современных методов мышления и выражения¹. Но в древности это было далеко не так. Не все были уверены в ее каноничности, хотя даже и здесь сомнения появились позже. Но большинство несомненно придавало ей большое значение².

Во многих отношениях признание ее в ранней Церкви неудивительно, потому что она была написана и послана семи Асийским церквам, которые содействовали ее распространению в довольно большой области. Кроме того благовестив ее имело столь общее применение, что ее влияние быстро распространилось за пределы провинции Азия.

По всей вероятности она была известна в апостольский период, хотя не все ученые считают кажущиеся параллели доказательством ее известности в тот период. Пастырь Ерма несколько раз говорит о наступлении великих грядущих бедствий (Vis. ii.2, 5, 7, iii.6), которые по всей вероятности отражены в Откр. 2.10; 7.14, а Vis. i.1, 3 можно сравнить с Откр. 17.3 (где Дух Святой ведет пророка в пустыню). Но совершенно независимо от этих параллелей, оба писателя употребляют одинаковые образы, что можно естественно объяснить знанием Ермы нашего Апокалипсиса: например, описание Церкви в образе женщины, врага в образе зверя, саранчи, вышедшей из бездны, идея участия апостолов в духовном строительстве и описание верующих в белых одеждах и с венцами на голове³. И тем не менее вполне возможно, что обе книги отражают общую идейную среду, и их взаимозависимость является не единственным объяснением⁴. Может показаться странным, что такая эсхатологическая книга как Пастырь Ерма не имеет более явных параллелей, но их отсутствие еще не является сильным аргументом.

Параллели у Варнавы и Игнатия менее убедительны. Вар. 7.9; 21.3 можно соответственно сравнить с Откр. 1.7, 13; 22.10-11, но они еще не позволяют говорить о зависимости. У Игнатия самыми яркими являются такие параллели, как Ad Eph. XV.3 (ср. Откр. 21.3), Ad Philad. vi.1 (ср. Откр. 3.12), но они не только весьма отдаленные, но и связаны между собой исключительно вербально. И конечно такие доводы не могут быть убедительными.

В период после апостольских отцов Церкви⁵ ситуация была совершенно иной, поэтому ссылок на эту книгу гораздо больше. Иустин⁶ знал ее и считал ее автором апостола Иоанна, и этому свидетельству необходимо придавать большое значение⁷. Мелитон, еп. Сардисский (одной из семи церквей, к которой обращена книга Откровения), написал трактат об этой книге (по свидетельству Евсевия, HE, iv.26).

В Сирийской церкви она также была известна и высоко почиталась, потому что Феофил Антиохийский ее цитирует⁸. Когда Иринеи написал свою книгу против ересей, он цитирует Апокалипсис как книгу, написанную "Иоанном, учеником Господа", которого несомненно считал апостолом⁹. Так как он также упоминает древние копии этой книги, ясно, что он знал о ее существовании в значительно более ранние времена¹⁰. А также "Письмо церквам в Вьенне и Лионе" в одном месте цитирует ее как Священное Писание". Из Мураториева канона явствует, что Апокалипсис не вызывал сомнения в Римской церкви в конце II в.¹²

Тертуллиан часто цитировал эту книгу и считал ее автором апостола Иоанна¹³. Так и Климент Александрийский признавал ее апостольское авторство и цитировал ее как

Священное Писание¹⁴. То же самое можно сказать и об Оригене¹⁵. Можно привести еще много примеров ее признания, и мало книг в Новом Завете имеют столь сильное раннее удостоверение, как Апокалипсис. Но здесь необходимо сказать и о начале появления сомнений относительно этой книги.

Маркион не признавал ее, но это не вызывает удивления в виду его исключительного предпочтения Писаний Павла. Сильной критике была подвергнута эта книга со стороны секты Алоги (Alogi), группой людей, которых так прозвал Епифаний¹⁶ из-за их отвержения учения Иоанна о Логосе. Эти люди не только отвергали Евангелие от Иоанна и Апокалипсис, но и приписывали последний Коринфу¹⁷, как, например, Гай Римский¹⁸. Однако Западная церковь не посчитала эту критику серьезной, потому что после этого ни один западный писатель не сомневался в ее каноничности, кроме Иеронима, но даже и он колебался и не настаивал на своем мнении¹⁹.

На Востоке Апокалипсис подвергся более серьезной критике, особенно в комментариях Дионисия, хотя и он считал ее богодухновенной²⁰. Он главным образом выступал против апостольского авторства, которое подвергал сомнению на основании ее сравнения с Евангелием от Иоанна и считал, что обе эти книги не могли быть написаны одним и тем же автором. Большинство его аргументов были признаны и развиты современными учеными, о чем мы будем говорить ниже в связи с проблемой авторства. Евсевий²¹, который сообщает о критике Дионисия, сам был склонен согласиться с ним, хотя колебался, отнести ли ее к категории бесспорных (ὁμολογούμενα /homologoumena/) или поддельных (νοθα /notha/) книг. Лаодикийский Собор (360 г.) не признал Апокалипсис канонической книгой, а в Восточной церкви эта книга сначала не вошла в канон, потому что рукопись Пешитта (начало V в.) не включила ее в него, хотя позже Филоксенийский перевод (начало VI в.) признал ее каноничность. Некоторые сомнения относительно каноничности Апокалипсиса высказывались и в Сирийской церкви²².

II. АВТОРСТВО

Хотя автор называет себя только "Иоанном", традиционно было признано считать, что это был апостол Иоанн, и потому мы сначала остановимся на аргументах в пользу традиционного взгляда, а затем против него, и, наконец, остановимся на разных альтернативных гипотезах.

А. Аргументы в пользу апостольского авторства

1. Внешние свидетельства

Большинство этих свидетельств мы уже рассмотрели выше и здесь остановимся на тех, которые удостоверяют не только использование Апокалипсиса, но и его авторство. Во II в. и в III в. у таких писателей, как Иустин²³, Ириней, Климент, Ориген, Тертуллиан и Ипполит, апостольское авторство не вызывало никакого сомнения. И это свидетельство является столь сильным, что трудно поверить, чтобы они могли ошибаться, спутав Иоанна Апокалипсиса с апостолом Иоанном. Противники апостольского авторства обычно считают, что эти отцы Церкви не знали истинного происхождения Апокалипсиса и потому приписывали его авторство хорошо известному Иоанну, сыну Зеведееву. Это предположение часто основывалось либо на теории двух ефесских Иоаннов, которых могли легко спутать, либо на теории одного Иоанна-старца, которого потом спутали с апостолом Иоанном. Но трудно поверить, чтобы так много людей могло ошибаться, и самым правильным выводом надо считать то, что автором Апокалипсиса был Иоанн апостол.

Но защитники апостольского авторства должны учитывать появившиеся позже сомнения, особенно у Дионисия, взгляды которого оказали столь сильное влияние на Восточную церковь. Так как этот александриец с его критическим мышлением отверг апостольское авторство, его свидетельство конечно необходимо противопоставить ранним свидетельствам, о которых мы говорили выше. Дионисий сделал свой вывод на основании сравнения Апокалипсиса с Евангелием от Иоанна, учитывая прежде всего характер писателя, затем его образ мышления и стиль, а также лингвистические различия между обеими книгами.

Что касается первого, то Дионисий особенно подчеркивает тот факт, что писатель Апокалипсиса называет себя по имени, тогда как писатель Евангелия не делает этого. Здесь надо заметить, что Дионисий допускает и другие возможности идентификации Иоанна, как Иоанн Марк или второй Иоанн в Азии, из которых последний на основании предположения о двух гробах считался Иоанном Ефесским. Что касается второго момента, то Дионисий, хотя и допускает некоторое сходство, утверждает, что образ мышления автора Откровения совершенно отличается от Евангелия, где опущены такие часто упоминаемые в Евангелии понятия, как "жизнь", "свет", "истина", "благодать" и "любовь". Столь глубокой и научной оценкой свидетельств нельзя пренебречь, и особенно потому, что все доводы, которые приводит Дионисий, остаются главными аргументами противников апостольского авторства. Критику их мы рассмотрим ниже, а здесь надо оценить их историческое значение, надо ли их считать более важными, чем бесспорные удостоверения ранних христианских писателей, учитывая тот факт, что они предлагаются столь несомненно серьезным и глубоким критиком?

По поводу аргументов Дионисия можно сделать три замечания.

1. Они основываются не на древнем свидетельстве, а на субъективном суждении. Они приводятся христианином III в. и фактически имеют не большее значение, чем оценка критика XX в.
2. Оценка Дионисием греческого языка не совсем правильна, потому что он не увидел семитской окраски греческого языка Евангелия, и его предположение о наличии неточностей в Апокалипсисе опровергается современной критикой, которая обычно считает, что грамматические отклонения отнюдь не связаны с плохим знанием языка (о чем мы будем говорить ниже).
3. Гипотеза Дионисия о существовании второго Иоанна не вызывает доверия, потому что свидетельства в пользу "второго Иоанна" крайне сомнительны. Удивительно, что такой ученый, как Дионисий мог поверить рассказу путешественника о двух гробах Иоанна в Ефесе, не допуская возможности, что второй гроб мог быть придуман каким-то местным почитателем Иоанна наподобие крайнего умножения мощей в последующей истории. Во всяком случае вывод Дионисия о возможности существования двух Иоаннов сделан на основании толкования легенды, которая отвечала критическим целям Дионисия. Если Иоанн-апостол не был автором Откровения, то в Ефесе должно было быть два Иоанна, и потому эта легенда могла послужить Дионисию доводом в поддержку своей гипотезы. В этом Дионисий предвосхитил те современные критические школы, которые приписывают раннехристианской истории множество неизвестных писателей, труды которых становились все более известными, а их авторы забывались.

2. Свидетельства самой книги

Хотя Апокалипсис не претендует на авторство апостола Иоанна и это ничем косвенно не подтверждается, тем не менее внутренние свидетельства этой книги трудно объяснить, если апостол Иоанн не является ее автором. Во-первых, он был хорошо известен под таким именем в семи Асийских церквях и хорошо знал историю каждой. Более того это был человек, обладавший большой властью, который мог надеяться, что церкви признают, что то, что он написал, является откровением от Бога. Однако, хотя его книга относится к жанру апокалиптической литературы, тем не менее она отличается от еврейских апокалипсисов тем, что не приписывается почитаемому древнему имени (как Енох, Ездра или Варух)²⁴. Иоанн пророчествует от своего собственного имени, что является отходом от предания, которое могло возникнуть только от убеждения, что снова заговорил дух пророчества, и не было необходимости в псевдонимности²⁵. Но такой смелый отход мог себе позволить только автор, занимавший такое высокое положение, признание авторитета которого было бы естественно. Такого рода отход говорит в пользу апостольского авторства, хотя этот аргумент еще не является решающим. Здесь можно указать на "Апокалипсис Петра", как пример псевдонимного апокалипсиса, но ситуация и содержание этих двух книг совершенно разные. "Апокалипсис Петра" является слабой имитацией канонической книги, и, по-видимому, появился в соперничестве с ней. Поэтому ссылка на него не может служить доводом псевдоэпиграфичности Апокалипсиса Иоанна.

Сильное впечатление, которое создает книга Откровения Иоанна о личности автора, хотя и полностью соответствует апостольскому авторству, могла конечно быть написана каким-то неизвестным Иоанном, таким как Иоанн-старец или Иоанн-пророк (о чем мы будем говорить ниже). Но одна особенность, которая больше соответствует апостольскому авторству, это самоосознание писателем своей богодухновенности²⁶. В Откр. 22.9 ангел включает его в число "братьев твоих пророков". В Откр. 10.10 он символически съедает свиток, полученный из рук ангела, который затем приказывает ему пророчествовать. В Откр. 1.1, 11,19 он утверждает, что пишет Богооткровение, как он его видел. В 22.6-8 ангел заверяет его, что то, что он слышал, является истинным, и что "Бог святых пророков послал Ангела Своего показать рабам Своим, чему надлежит быть вскоре", тем самым подразумевая, что писатель был прямым преемником древних пророков. А заключение, Откр. 22.18-19, достаточно ясно показывает, что писатель сознает важность своего Писания. Жестокое наказание ждет того, кто "приложит... или отнимет что от слов книги" этой. Если и можно найти нечто подобное в псевдоэпиграфической литературе, где делаются такие заявления с целью повысить авторитет книги, то в данном случае не делается никакой попытки поднять собственный авторитет писателя, потому что авторитет этот принадлежит Самому Христу.

Внутренние свидетельства позволяют сделать вывод, что, если их нельзя считать решающими, то и возможность апостольского авторства они не исключают²⁷.

3. Сравнение с синоптическим описанием Иоанна

Если апостол Иоанн был автором, то естественно встает вопрос, соответствует ли его описание в Апокалипсисе синоптическому? Здесь можно указать на некоторые параллели. Так, Иоанн и Иаков называются "Воанергами", "сынами грома", и подобного рода описание можно найти в Откровении. Эти двое хотели, чтобы Господь ниспослал огонь с неба на Самарию, что указывает на их горячий темперамент и желание дать выход справедливому гневу. Подобное можно увидеть и у автора Апокалипсиса в его описании враждебных иудеев (2.9; 3.9), зверя и всех, кого он представляет, Рима в образе блудницы, язв и суда как выражения справедливого гнева Божия. Описание Иоанна в четвертом Евангелии дается в более мягких тонах, о чем мы будем говорить ниже. Но это сходство с

синоптическим преданием, по мнению Г. Б. Свита²⁸, "должно предостеречь нас от поспешного отрицания приписывания авторства Апокалипсиса апостолу Иоанну".

4. Связь с Евангелием и Посланиями Иоанна

Здесь мы можем только кратко указать на сходство образа мышления, которое заставило большинство ученых признать тесную связь между Откровением, Евангелием и Посланиями Иоанна, и следовательно общего их авторства. Весь этот вопрос осложняется проблемами, связанными с авторством других книг Иоанна, особенно его Евангелия. Последнюю проблему мы уже рассматривали выше. Здесь вопрос стоит об апостольском авторстве Евангелия. Если можно доказать общее авторство, то это будет по крайней мере означать, что проблему авторства Апокалипсиса нельзя разрешить отдельно от авторства других книг Иоанна, хотя конечно выдвигаемые аргументы будут выражать разные точки зрения.

Сходство между этими двумя книгами касается главным образом общих идей и богословия, но также и терминологии²⁹. Обе книги называют Христа "Словом", а это выражение нигде больше не употребляется в Новом Завете, кроме как в книгах Иоанна (Ин. 1.1; Откр. 19.13). Здесь, как и в других книгах Иоанна, Христос называется "Агнцем", хотя для этого используются разные греческие слова (*οσρνιον* /agnion/ в Откровении, *αμνος* /amnos/ в Евангелии). В обеих книгах употребляются такие иносказательные образы, как вода, источники и др. (ср. Ин. 4.10-11, 14; 7.38; Откр. 7.17; 21.6; 22.17). В обеих Христос называется Пастырем (Ин. 10.1 и далее; ср. 21.16-17; Откр. 7.17). В обеих говорится, что поклоняться Богу будут не в Иерусалимском храме (Ин. 4.21; Откр. 22.21), и делается символическая ссылка на манну (Ин. 6.31-32; Откр. 2.17). Примечательным сходством является цитата из Ветхого Завета (Ин. 19.37; Откр. 1.7), которая употребляется в одной и той же форме, отличной от Септуагинты, из Книги пророка Захарии 12.10.

Для обеих книг характерным является применение антитезисов. Противопоставление между светом и тьмой, истинной и ложью, силой Божией и силой мира сего, которые столь часто повторяются в Евангелии, лежит в основе всей концепции Апокалипсиса. Более того различные технические термины, которые характерны для Евангелия, повторяются в Откровении, такие как *αληθινος* /alethinos/, *μαρτυρια* /martyria/, *νικαν* /nican/, и такие фразы как *τηρειν τασ εντολασ* /terein tas entolas/.

Такое сходство указывают на общий идейный фон, если не на общее авторство³⁰. Их конечно необходимо противопоставить различиям, которые мы рассмотрим ниже, но здесь мы постараемся показать, какие внутренние свидетельства можно привести в пользу сильного древнего предания. Но сначала мы остановимся на еще одном аргументе, предложенном Остином Фаррером, согласно которому все книги Иоанна отличаются одним общим ритмом³¹. Сравнивая Евангелие и Апокалипсис, он нашел, что они написаны по одному и тому же образцу, что по его мнению не может быть случайностью³². Такого рода аргумент очень трудно оценить, и его убедительность несомненно будет зависеть от вескости и убедительности образов, которые приводит

О. Фаррер, но один фактор бесспорен, а именно символическое использование числа "семь" (ср., например, семь "знамений"). Такое сходство не имело бы большого значения, если бы в Новом Завете оно не было характерно только для всех книг Иоанна³³. Хотя этот фактор еще не имеет решающего значения для утверждения общего авторства, так как он может быть литературным приемом определенной школы, все же его нельзя не учитывать.

Б. Аргументы против апостольского авторства

Несмотря на сильное предание и подтверждение его внутренними свидетельствами, многие ученые не признают апостольского авторства наряду или независимо от общего авторства с четвертым Евангелием. Основания для обеих точек зрения мы рассмотрим вместе.

1. Лингвистические различия

Как мы уже говорили³⁴, еще со времен Дионисия (III в.) греческий язык этой книги вызывал проблемы. Нарушение правил грамматики несомненно. На первый взгляд создается впечатление, что писатель не знает элементарных правил согласования. Он употребляет именительный падеж вместо всех других падежей, неправильно употребляет частицы, строит разорванные предложения, добавляет ненужные местоимения, путает род, число и падеж и вводит несколько необычных конструкций³⁵. Неправильное употребление грамматических правил не вызывает сомнения. Но основная проблема в том, может ли один человек делать столь разные ошибки? И только на этом основании³⁶ многие ученые склоняются к мнению, что обе книги были написаны разными авторами, но дают этому разные объяснения.

1. Весткотт³⁷ отдает приоритет Апокалипсису и считает, что за двадцать лет Иоанн мог усовершенствовать свой греческий и написать Евангелие лучшим языком. Но едва ли с этим можно согласиться, потому что совершенно независимо от сомнительности ранней датировки Апокалипсиса его греческий язык не только неправильный, как у человека, который пишет до того, как он овладел грамматическими правилами, но является сочетанием правильных и неправильных форм в результате выбора³⁸, а не случайности, невнимательности или незнания. Может быть, не совсем верно выражение архиеп. Бенсона³⁹, когда он говорит о "безграмотной грамматике", хотя несомненно, что у автора были собственные причины употреблять необычные грамматические конструкции. Таким образом теория улучшения языка представляется несостоятельной.

2. По мнению Цана⁴⁰, апокалиптический язык находился под сильным влиянием ветхозаветных моделей, особенно если учесть, что эта книга называется пророчеством. Один и тот же автор, пишущий то пророческим, то дидактическим стилем, естественно употребил бы разный язык. Кроме того Цан считает, что, так как пророчество было дано человеку, находившемуся в экстатическом состоянии, он записал его содержание в той форме, в которой его получил и не видел необходимости отшифровать свой язык. Может быть это предположение и верно, но сила его будет зависеть от степени экстатического состояния автора⁴¹.

3. Еще одним объяснением различий может быть гипотеза секретаря, но поскольку у нас нет никаких таких сведений ни в отношении Апокалипсиса, ни в отношении Евангелия, эта гипотеза весьма проблематична. Но возможно, что кто-то, лучше владевший греческим, исправил плохой язык Евангелия, а сам автор написал Откровение⁴², что может объяснить большее число гебраизмов в Апокалипсисе, чем в Евангелии⁴³, о чем мы будем говорить ниже. Такая гипотеза объясняет как сходство, так и различие, так как она предполагает одного писателя. И кроме того необходимо отметить, что несмотря на лингвистические и грамматические различия, греческий язык Откровения обнаруживает наибольшее сходство с другими книгам Иоанна, чем к любым другим в Новом Завете.

2. Внутренние свидетельства против апостольского авторства

1) Самым сильным доводом против апостольского авторства обычно считается отсутствие внутренних свидетельств в его пользу. Так, Чарльз⁴⁴ подвергает сомнению апостольское

авторство на том основании, что Иоанн называет себя пророком, а не апостолом. Этот довод основывается на предположении, что никакой апостол не мог бы писать, не сославшись на свой апостольский авторитет. Но это неправильная точка зрения. Конечно Павел должен был утверждать свое апостольство в большинстве своих писем, но это потому, что он не был одним из двенадцати апостолов и некоторые люди не позволяли ему забывать об этом. Но другое дело с Иоанном. Ему не надо было напоминать о своем апостольстве людям, которые никогда его не оспаривали⁴⁵. Не в силу своего апостольского назначения он пишет эту книгу, а в силу своего пророческого богодухновения.

2) Считается, что этот довод против апостольского авторства поддерживается отсутствием каких-либо намеков на события, описанные в Евангелии, в которых Иоанн принимал бы участие, и тем, что он не утверждает, что знал Христа во плоти⁴⁶. Но такого рода аргумент должен быть отвергнут, потому что, если бы автор ввел в свою книгу много личных воспоминаний, как это делает автор "Апокалипсиса Петра", то его обвинили бы в переоценке своей личности, как теперь его обвиняют в обратном. Такой метод аргументации конечно субъективен. Во всяком случае в книге, где говорится о Христе в славе, едва ли уместно было много говорить о Его человеческой жизни⁴⁷.

3) Более объективным и не менее убедительным является аргумент, основанный на упоминании апостолов в Откр. 18.20; 21.14, что считается указанием на прошедший уже период⁴⁸. Если говорить о 18.20, то этот аргумент исключает автора также и из числа пророков, тогда как сам автор причисляет себя к ним (о чем мы говорили выше), и едва ли такой аргумент может иметь большой вес. В ст. 21.14 говорится, что имена двенадцати апостолов написаны на основаниях нового Иерусалима, но в число их, как полагают, не мог входить писатель. Такой же аргумент выдвигается против апостольского авторства Послания к Ефессянам на основании Ефес. 2.20; 3.5⁴⁹. Во всяком случае если апостольский автор должен был передать благовестив, в котором упоминаются апостолы, то не мог ли он изменить это благовестив и, пренебрегая мотивами скромности, как-то показать, что и он входит в их число?⁵⁰ Конечно он мог это сделать.

3. Элементы, не присущие Иоанну

Несмотря на признание сильного сходства между Апокалипсисом и другими книгами Иоанна, многие ученые считают, что различие между ними гораздо сильнее. О лингвистической проблеме мы уже говорили, и здесь нам остается рассмотреть богословские и другие различия.

1. Считается, что учения о Боге в Апокалипсисе сосредоточивается главным образом на Его творчестве и величии, тогда как в Евангелии и Первом Послании Иоанна - на Его любви⁵¹. Это верно, но они не исключают друг друга. Справедливость Божия, столь сильно подчеркнутая в Откровении, является только дополнением к любви Божией, так сильно подчеркнутой в Евангелии. Гнев Божий направлен не столько против людей, сколько против принципов зла, которые они проповедают. Бог борется с персонификацией зла. Он может ненавидеть это зло и подвергнуть его суду. Если бы этот гнев не был столь сильно выражен в Апокалипсисе, то он все равно должен был бы предполагаться как следствие характера любви Божьей. Но во всяком случае он присутствует и во многих других книгах Нового Завета, где также подчеркивается и любовь Божия (ср. Рим. 2.4-9; Мф. 22.7, 12-13; 24.28, 30; 25.12; Ин. 3.6; 9.39; 1 Пет. 4.17-18).

2. Христология в Апокалипсисе и Евангелии на первый взгляд может показаться различной, так как в Откровении Иоанна Христос предстает как всепобеждающий Мессия, Который управляет народами железной рукой, тогда как в Евангелии Он является носителем откровения и нового рождения. Но и здесь нет никакого противоречия, потому что в книге, где главной темой является суд, именно таким должен был предстать Христос. В то же время Христос Апокалипсиса является Искупителем Своего народа как Агнец Божий (1.5; 5.9; 7.14; 12.11; 14.4) и как Источник Жизни для жаждущих (21.6; 22.17). Как мы уже сказали, в обеих книгах есть концепция Слова, но по мнению некоторых ученых она используется по-разному⁵². Верно то, что в Евангелии "Слово" употреблено в абсолютном смысле, тогда как в Апокалипсисе оно уточняется описательным словом $\tau\omega\theta\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ / $\tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ / ("Божие"), но такое различие не может быть основанием для серьезного возражения.

3. Учение о Духе также не сильно отличается, несмотря на то, что в Откр. 1.4 говорится о семи духах. Обычно считается, что этого учения нет в Евангелии, но оно связано с мыслью о Заступнике, если под этим символом понимать высшую ступень совершенства⁵³. Дух обращается к церквам (гл. 2, 3), говорит с неба (14.13) и делает последнее приглашение (22.17). Нельзя согласиться с тем, что писатель Евангелия не мог выразить в такой форме работу Духа, хотя странно, что нигде не говорится о Его работе возрождения. Но и здесь другой акцент еще не дает этому объяснения.

4. Учение об эсхатологии также имеет свои отличия, так как Евангелие больше интересуется этим, а не будущий век. Это пытались объяснить подходом автора Евангелия к парусин исключительно с духовной точки зрения в противоположность синоптической, что более соответствует Апокалипсису. Современное понятие осуществленной эсхатологии Евангелия³⁴ делает неясной традиционную эсхатологию, которая также отражена в Евангелии (например, 5.25 и далее и ссылки на "последние времена"), хотя и без традиционных образов синоптиков. Так как Откровение касается эсхатологической темы, неудивительно, что в нем расставляются другие акценты, но только одностороннее толкование иоанновской эсхатологии может полностью исключить возможность общего авторства этих двух книг.

4. Исторические проблемы

В последние годы много внимания уделяется проблеме даты смерти апостола. Существует два совершенно разных предания. Согласно самому сильному преданию, Иоанн жил до старости в Ефесе, тогда как согласно другому, он претерпел мученическую смерть в то же время, что и Иаков. Однако свидетельства в пользу ранней даты смерти апостола весьма ненадежны. Тем не менее поскольку многие ученые предпочитают это предание другому, о более поздней дате смерти Иоанна, его нельзя исключить из решения вопроса авторства Апокалипсиса. Если апостол умер в то же время, что и Иаков, то он никак не мог быть автором ни Евангелия, ни Откровения, как бы ни были сильны против этого другие свидетельства. Если с другой стороны, как допускает даже противоположное предание, он принял мученическую смерть не в то же время, что Иаков, апостольского авторства нельзя полностью исключать, так как мы не знаем, когда она произошла. Однако можно предположить, что предание о ранней смерти апостола ни в коей мере не отвергает сильного предания о его поздней смерти⁵⁵.

Весь этот вопрос конечно связан с проблемой двух Иоаннов в Ефесе, о чем мы говорили выше, потому что, если согласиться с существованием одного Иоанна, который не был апостолом, то в изгнании на Патмосе должен был быть какой-то другой Иоанн. С другой

стороны, если в Ефесе было два Иоанна, то предание о ранней смерти апостола разумеется неверно.

Еще один довод против апостольского авторства выдвигается на том основании, что, если в конце I в. апостол еще был жив, то он должен был быть слишком старым, чтобы написать такую книгу, как Апокалипсис⁵⁶. Сторонники ранней даты написания Откровения естественно находят здесь меньше проблем⁵⁷. Но они остаются, если Евангелие было написано тем же автором. Эта критика имеет основание, но к ней надо относиться с большой осторожностью, так как мы не можем точно знать, в каком возрасте Иоанн был призван на апостольское служение, как и не знаем, в каком возрасте он уже не мог написать такую книгу. Если "небогодухновенный" Джордж Бернард Шоу мог еще писать в свои 90 лет, то кто может ограничивать эту возможность для "богодухновенного" апостола?

И в заключение необходимо заметить, что не так легко, если даже и не невозможно, прийти к какому-то определенному выводу. Независимо от нашей точки зрения, решение этого вопроса будет в большой степени зависеть от вескости предания о ранней смерти апостола и характера убедительности противоположного предания. Поэтому мы остановимся на разных других гипотезах, чтобы увидеть все свидетельства в их правильном свете. Достаточно только указать, что никакое свидетельство не исключает традиционного апостольского авторства.

В. Альтернативные теории

1. Иоанн-старец

Утверждение Папия о существовании "двух" Иоаннов мы уже рассмотрели выше и показали, что существование Иоанна-старца весьма сомнительно. Но так как многие ученые склонны считать, что он существовал, мы рассмотрим такие теории в свете их применимости для разрешения вопроса авторства Апокалипсиса. Сторонники теории, согласно которой Иоанн старец написал Откровение, сразу же ссылаются на утверждение Дионисия о существовании второго Иоанна. Но здесь надо заметить, что Дионисий ссылается не на Папия, а на рассказ путешественника (φασιν /*fasin*/), и его утверждение о существовании второго Иоанна является не более чем догадкой (Ἄλλον δε τινὰ οἶμαι τῶν Ἀσίου γενομένων /*Allon de tina oimai ton Asia genomenon*/). Тем не менее если согласиться с его гипотезой, то может ли она разрешить проблему авторства? По всей вероятности Дионисий считал автором Апокалипсиса одного Иоанна, а Евангелия - второго. Но современные ученые приписывают авторство Евангелия и Посланий Иоанну старцу, и в таком случае остается единственной возможностью либо считать автором Апокалипсиса апостола, если отрицать общее авторство, либо старца, если признавать его, либо какого-то третьего Иоанна, если отрицать как апостольское, так и общее авторство⁵⁸.

Совершенно независимо от возможности участия старца в составлении Евангелия, можно ли считать Иоанна-старца автором этой книги? На первый взгляд ничто не говорит против такой возможности, а так как мы ничего не знаем об этом призрачном старце, такая точка зрения вполне допустима. Основная проблема связана с тем, насколько сознательно автор использует имя "Иоанн". Если это было его имя, то он должен был думать, что все его читатели сразу же поймут, о ком идет речь. Но он также должен был знать, что, если в Ефесе жил также и апостол, то многие могли спутать этих двух Иоаннов, и тогда писатель должен был яснее сказать, кого он имел в виду. И трудно понять, почему так скоро после появления Откровения эта путаница двух Иоаннов ни у кого не вызвала сомнения. Теория

старца представляется более убедительной, но только в том случае, если считать, что Иоанн апостол никогда не жил в Ефесе, и что с начала II в. вся Церковь ошибочно считала, что он там жил.

Некоторые ученые предложили видоизмененную теорию старца, согласно которой автор Иоанн и апостол были связаны с Иоанновской школой. Считается, что эта теория может объяснить любую путаницу, которая могла возникнуть в ранней Церкви. Хотя эта теория выглядит привлекательно, она не имеет твердого основания, кроме желания показать связь с апостольским веком, но она никак не подтверждает теорию апостольского авторства⁵⁹.

2. Иоанн-пророк

Чарльз⁶⁰ должен был придумать этого третьего Иоанна, так как он приписывает другие книги Иоанну-старцу. Так как мы не знаем об Иоанне-пророке не больше, если не меньше, чем об Иоанне-старце, трудно оценить эту гипотезу Чарльза. Она фактически ничего больше не говорит, чем сама книга, т.е., что автор называет себя Иоанном и что он пророчествовал. Это фактически означает признание поражения такой гипотезы. И надо ли здесь подробно на ней останавливаться? Разные точки зрения будут давать разные ответы, но здесь вопрос стоит совершенно иначе, чем в случае такой анонимной книги, как Послание к Евреям. Могли ли этого "неопределенного" Иоанна отличить от Иоанна апостола и Иоанна старца? Было ли в этой церкви так много выдающихся христиан по имени "Иоанн", которым было достаточно только назвать свое имя, чтобы христиане сразу же поняли о ком идет речь? Едва ли это возможно, и такая теория не представляется убедительной.

Эта теория имеет те же проблемы, потому что в любом случае автор должен был надеяться быть признанным под апостольским именем⁶¹ либо человеком, приближенным к апостолу Иоанну⁶² (даже если и носил такое же имя), либо он достиг этой цели, сам того не желая.

3. Намеренный псевдоним

О беспочвенности этой теории мы уже говорили выше⁶³ и здесь хотим только добавить, что писатель никогда бы не мог издать свою книгу под именем апостола, когда было известно, что апостол уже умер, и не попытаться объяснить, почему эта книга не появилась раньше, что обычно делали авторы псевдоэпиграфий. В более поздние времена обычно пользовались таким методом, но это сразу же обнаруживалось и такая книга не имела авторитета. И здесь псевдонимность вне всякого сомнения ставит больше проблем, чем решает⁶⁴.

4. Иоанн Марк

Здесь не стоило бы говорить об этой гипотезе, если бы она не была предложена Дионисием⁶⁵, хотя он и настаивает на ее правильности. Фактически он отказался от нее на основании исторических данных, потому что Марк никогда не сопровождал Павла в Азии. И лингвистические данные не позволяют согласиться с этой гипотезой, потому что в своем Евангелии Марк нигде не проявляет тех пророческих характеристик, которые присущи автору Апокалипсиса⁶⁶.

Г. Заключение

Сделать окончательный вывод или хотя бы увидеть удовлетворительный результат из всей этой массы предположений совершенно невозможно. Самым убедительным свидетельством является раннее предание, и из-за отсутствия лучшей альтернативы его надо признать самым верным. По крайней мере такая точка зрения сразу же объясняет появление такого предания, что не делает ни одна из предложенных гипотез⁶⁷. Но многие ученые предпочитают оставить вопрос авторства открытым⁶⁸.

III. ДАТИРОВКА

Изучение проблемы датировки Апокалипсиса ставит много проблем, которые нелегко разрешить; предложено несколько гипотез, на которых мы здесь кратко остановимся. Хотя вопрос даты написания не имеет прямого отношения к нашей задаче, тем не менее он может помочь точно установить исторический фон и дать правильное толкование этой книги. Самая широко распространенная гипотеза предполагает, что Откровение Иоанна написано во время правления императора Домициана или, более точно, в конце его правления, т.е. в 90-95 гг. Основания такой датировки мы рассмотрим в первую очередь, а затем изложим альтернативные теории.

А. Аргументы в пользу времени правления Домициана

1. Культ императора

Даже поверхностное чтение Апокалипсиса создает впечатление, что фоном является один из конфликтов между правящими властями и христианской Церковью.

Противоборствующая сторона - Римская империя - персонифицирована в образе зверя, под которым очевидно имеется в виду правящий император. Всякий раз, когда речь заходит о звере, подчеркивается его требование всеобщего ему поклонения (ср. 13.4, 15-16; 14.9-11; 15.2; 16.2; 19.20; 20.4) и ношения его "начертания". И все эти утверждения можно понять только как ссылку на культ императора. Не может ли это само по себе помочь нам определить историческую ситуацию написания Апокалипсиса, правильно увязанного с определенным моментом в развитии этого культа? Конечно ответ на этот вопрос связан с датой, потому что если, с помощью культа императора определить точный период, то тем самым это очень поможет нам ответить на другие проблемы.

То, что идея поклонения императору возникла еще до появления христианства, не вызывает сомнения. Юлий Цезарь претендовал на божеские почести, и, хотя сам Август не так сильно на них настаивал, в некоторых провинциях были сооружены храмы вычесть его и Рима. Калигула потребовал всеобщего поклонения своей статуе, хотя весьма сомнительно, чтобы он добился этого. Во всяком случае никаких сведений об этом до нас не дошло, но указ о водружении статуи Калигулы в Иерусалимском храме говорит о его таких безумных планах. Еще не известно, что бы было, если бы он успел осуществить свой проект. Но в этот период развития культа ничего не соответствует ситуации, описанной в Апокалипсисе. Именно в период от Нерона до Домициана поклонение императору быстро превратилось в официальную политику, хотя не все императоры этого периода настаивали на оказание им божеских почестей (например, Веспасиан). Домициан не только претендовал на них, но даже хотел их узаконить⁶⁹. Но мы не знаем, как он расправлялся с теми, кто не оказывал ему этих почестей. До нас не дошло ни одного рескрипта или эдикта I века, который бы узаконил культ императора. Самые ранние официальные сведения об этом относятся к правлению Траяна.

Если у нас нет официальных сведений поклонения культу императора, то множество данных показывает, что позиция государства в этом вопросе должна была рано или

поздно привести к конфликту с христианской Церковью, что хорошо видно из Апокалипсиса. Конфликт этот произошел из-за того, кому следует оказывать почести, Христу или же кесарю, но можно ли считать, что он не мог возникнуть до Домициана? Многие ученые⁷⁰ разделяют такую точку зрения, хотя некоторые считают, что в Откровении Иоанна нет таких подробностей, которые бы не могли относиться ко времени Нерона.

Прежде чем говорить о проблеме гонений как фоне Апокалипсиса, надо признать, что, хотя культ императора, предполагаемый в этой книге, и может относиться к более позднему периоду правления Домициана, это еще не исключает возможности его появления в более ранний период. Иными словами, данные, основанные на культе императора, сами по себе еще не достаточны для решения проблемы датировки Откровения⁷¹.

2. Гонения

Большую важность представляет вопрос, что это было за гонение, которое либо только что началось, либо неминуемо угрожало, потому что сама книга дает много подробностей для решения этой проблемы. Сначала мы остановимся на этих подробностях, а затем рассмотрим их значение на известном историческом фоне императорских гонений.

1) Сам писатель говорит, что он был изгнан на остров Патмос за свидетельство об Иисусе Христе (1.9). Но не ясно, находился ли он там, когда писал свою книгу⁷². И во всяком случае ничего определенного не говорится о действиях императора, приведших к изгнанию. Это вполне могло быть решение местного проконсула.

2) В Пергамской церкви убит один христианин по имени Антипа, что очевидно произошло незадолго до написания письма этой церкви (2.13). Это, по-видимому, можно считать отдельным случаем гонений, потому что ничего не указывает на общее гонение в этой области.

3) Смирнская церковь предупреждается об угрозе заключения в темницу ее членов, что предполагает более широкое и организованное гонение. Возможна была и смертная казнь, так как христиане призываются быть верными до смерти⁷³.

4) Некоторые христиане уже приняли мученическую смерть (6.9), потому что писатель видит их души под жертвенником и хочет знать, когда они будут отомщены. Но речь здесь идет об общем отмщении, включая "души убиенных за слово Божие и за свидетельство, которое они имели", что вполне может предполагать как ветхозаветных, так и христианских мучеников. Все это позволяет сделать только один твердый вывод, а именно, что в какой-то предшествующий период определенные люди были убиты за свое свидетельство.

Но ничего не говорится о том, сколько насчитывалось этих мучеников, ни сколь широким было гонение, и происходили ли эти мученики из той же области, что и читатели. Это утверждение может фактически предполагать жертвы жестоких Нероновских гонений на христиан в Риме, что не очень помогает датировке Апокалипсиса.

5) В письме Филадельфийской церкви говорится о "године искушения, которая придет на всю вселенную, чтобы испытать живущих на земле" (3.10), что несомненно предполагает более чем местные гонения на христиан. Здесь, по-видимому, речь идет об угрозе, которая могла исходить только от самого императора и распространиться на весь мир. В то же

время это вселенское "искушение" можно понимать в эсхатологическом смысле испытаний непосредственно перед парусией⁷⁴ (3.11). Искушение еще очевидно не началось⁷⁵.

б) В некоторых отрывках о "великой блуднице" (т.е. Риме) говорится, что она упивалась кровью святых (17.6; 18.24; 19.2; ср. также 16.6; 20.4), что предполагает период массовых гонений, хотя нельзя быть уверенными, что они уже фактически начались, так как автор видел их в своих видениях. С другой стороны жестокие гонения явно ожидалось в недалеком будущем.

Что же касается ситуации этих гонений, то большинство ученых считает, что она лучше всего соответствует домициановскому периоду. Но каково бы ни было окончательное решение этого вопроса, имеющиеся данные не столь, как это многие полагают, убедительны. Как мы говорили выше, свидетельства о Домициановских гонениях весьма неопределенны. Тот император предал смерти своего родственника Флавия Клемента и отправил в ссылку его жену по обвинению в "безбожии" (αθεοτης /atheotes/)⁷⁶, что несомненно предполагает их принадлежность к христианству, так как из надписей известно, что жена Домицилла⁷⁷ была христианкой. Кроме того Климент Римский туманно намекает на "внезапные и постоянные несчастья и бедствия"⁷⁸, незадолго перед тем обрушившиеся на Римскую церковь. А так как обычно считается, что послание Климента относится ко времени правления императора Домициана, это его высказывание могло указывать на начало гонений, хотя и не обязательно, так как в этом послании слишком мало данных, позволяющих сделать твердый вывод. Некоторые более поздние христианские писатели говорят о Домициановских гонениях на христиан, как, например, Евсевий⁷⁹ и Сульпиций Север⁸⁰. Два других, Тертуллиан⁸¹ и Егесипп (согласно Евсевию⁸²), пишут, что Домициан прекратил гонения. И только один писатель, Оросий, отличавшийся другими несколько экстравагантными утверждениями, говорит о всеобщих гонениях⁸³. На основании этих данных можно с достаточной степенью уверенности утверждать, что Домициан преследовал отдельных римских христиан, но это еще не может однозначно свидетельствовать об угрозе гонений на христиан за пределами Рима. Однако это также не означает, что их не было, и если по другим причинам Апокалипсис Иоанна надо датировать этим периодом, то свидетельства самой книги достаточно ясно показывают, что гонения фактически распространились на Асию. Сила культа кесаря в Азии и то, что новый храм кесарю был воздвигнут в Ефесе в правление Домициана⁸⁴, допускает возможность каких-то гонений в его время⁸⁵.

3. Миф о Нероне

Многие ученые полагают, что фоном Откр. 13 и 17 является широко распространенный миф о возвращении Нерона, и так как считается, что эта форма мифа появилась только после 80 г., то Апокалипсис надо датировать после этого времени. По мнению Чарльза⁸⁶ этот миф был модификацией более ранней его формы, согласно которой Нерон на самом деле не умер, а бежал на восток (во что в это время уже не верили), и к этой гипотезе присоединились теории о Велиале и антихристе. Но предполагает ли это само Откровение? Зверь со смертельной раной, которая "исцелела" (13.3), очевидно указывает на известный в то время миф о Нероне, но в последующих своих формах этот миф рассказывал о возвращении Нерона во главе парфянской армии, чтобы вернуть утерянную власть⁸⁷, что приведет к разрушению Рима. Однако ни в гл. 13, ни 17 ничего не говорится о парфянах. Зверь предстает как воплощение зла, что совершенно ясно и без ссылки на миф о Нероне, который по Тациту стал "предметом насмешек" (ludibrium) во времена Домициана⁸⁸. Более того так как Апокалипсис описывает возвращение зверя из мертвых, то это не могло относиться к Нерону после того, как перестали верить в миф, что он на

самом деле не умер, потому что слишком много времени прошло после его исчезновения⁸⁹. Если считать, что фоном Откр. 13 и 17 является миф о Нероне, то Апокалипсис никак нельзя датировать временем Домициана, но и полностью исключить такую возможность также нельзя⁹⁰. Но с другой стороны если отрицать миф о Нероне в основе Откровения, то ссылка на возвратившегося "царя" ничего не дает для датировки Апокалипсиса⁹¹.

4. Состояние Асийских церквей

Об этом вопросе мы можем говорить более определенно, так как письма семи церквям (гл. 2 и 3) дают некоторые сведения о внутреннем состоянии Этих церквей. В некоторых из них отмечается сильный духовный упадок (например, в Ефесской, Сардисской, Лаодикийской). Знаменательно, что это произошло в двух церквах, которые опекал Павел, и потому считается, что это указывает на большой интервал после их основания⁹². Все письма создают впечатление, что эти церкви имеют длинную историю. Но трудно определить время, когда начался этот упадок. Все зависит от духовного уровня первоначальной Церкви. То, что апостольские церкви не были в этом отношении одинаковыми, ясно следует из самих Посланий Павла. Духовный упадок и появление еретических идей на благодатной почве не требует много времени. И потому необходимо относиться с большой осторожностью к приписыванию поздней даты Апокалипсису на этих основаниях⁹³.

Более веским является аргумент Чарльза⁹⁴ относительно Смирнской церкви, потому что по его мнению эта церковь была основана после 60-64 г. Он основывается на утверждении Поликарпа в его письме к филиппинцам⁹⁵, что жители Смирны⁹⁶ не знали Господа, когда Павел писал филиппинцам. Из этого Чарльз делает вывод, что письмо этой церкви едва ли могло быть написано до 75 г. Но Торрей⁹⁷ оспаривает такое толкование утверждения Поликарпа, считая, что Поликарп имел здесь в виду то, что из всех самых ранних церквей Азии и Европы Павел хвалил Филиппинскую, но в их число не входила Смирнская. Иными словами говоря, Смирнская церковь не имела столь длинной истории, как Филиппинская. Но это не обязательно требует датировки Апокалипсиса после времени Павла, хотя и может предполагать ее.

Другим, может быть, более убедительным фактором является упоминание николаитов, которые активно действовали как в Ефесской (2.6), так и в Пергамской (2.15) церкви. Они очевидно представляли собой хорошо известную секту, которую достаточно только назвать по имени. Хотя о такой же секте говорят Иринея, Ипполит, Тертуллиан, Климент Александрийский и другие, мало что известно о ее догматах и ее происхождении. Во времена Иринея считалось, что ее приверженцы были последователями Николая, упомянутого в Деян. 6.5, который стал еретиком. Если это предание верно (а тот факт, что христианина, упомянутого в Новом Завете, более позднее предание крайне редко связывало с ересью, предполагает, что это могло быть так), то такая секта должна была появиться в ранние времена⁹⁸. Однако мы все равно не можем сказать, когда она проникла в Ефесскую церковь. Возможно, что Павел видел угрозу этой опасности, когда обратился со словом к ефесским пресвитерам (Деян. 20.29-30).

Несмотря на то, что каждый рассмотренный нами фактор внутреннего состояния этих церквей можно считать указанием на царствование Домициана, надо признать, что для развития такой ситуации потребовалось бы больше времени, и скорее всего Апокалипсис надо датировать концом I века. Сильное негодование Господа по поводу положения дел в Лаодикийской церкви, конечно, более понятно через значительный период времени.

5. Аргументы на основании связи между Апокалипсисом и другими новозаветными книгами

Вероятно, наш автор использовал Евангелие от Матфея и возможно Евангелие от Луки". Если правильна широко признанная датировка этих книг (т.е. 80-85 гг.), то Апокалипсис надо датировать после этой даты, что подтверждает время правления Домициана. Но так как эта датировка Евангелий возможно и не совсем правильна, то едва ли на ней можно основывать какой бы то ни было аргумент. Кроме того источником параллелей могло быть устное предание, в котором излагалось учение нашего Господа, или даже личное знакомство .

6. Традиционная датировка Апокалипсиса

Сильным аргументом в пользу датировки этой книги временем Домициана несомненно является тот факт, что она подтверждается самым ранним и веским внешним свидетельством. Ириней¹⁰¹ особенно подчеркивает, что Апокалипсис "появился не так давно, почти в период нашего поколения, в конце царствования Домициана". Так как личные связи Иридея с Азией и знакомство с Поликарпом в юности давали ему хорошую возможность составить правильное мнение по этому вопросу, это его свидетельство надо считать весьма убедительным. Однако конечно вполне возможно, что Ириней ошибался¹⁰². Более позднее предание в основном подтверждает свидетельство Иридея¹⁰³, хотя есть некоторые данные, указывающие на принципат Нерона¹⁰⁴ и даже Клавдия¹⁰⁵, но под последним, по-видимому, предполагается Нерон Клавдий (более полное имя имп. Нерона - прим. перев.). Свидетельство этих внешних данных столь сильное, что даже Хорт¹⁰⁶, сторонник датировки Апокалипсиса нероновским временем, приходит к выводу, что "если брать только внешнее свидетельство, то предпочтение несомненно должно иметь правление Домициана". И если следовать принципу, что сильное предание должно считаться правильным, если ему не противоречат внутренние данные, то датировка временем Домициана должна говорить в его пользу¹⁰⁷. Но так как были выдвинуты аргументы в пользу более ранней даты написания, то прежде чем прийти к определенному решению, надо сначала остановиться на них.

Б. Аргументы в пользу датировки временами Нерона

1. Отождествление с шестым царем в Откр. 17.10

Сторонники датировки временами Домициана не уделили должного внимания проблеме шестого царя. Учитывая упоминание семи гор в Откр. 17.9, едва ли можно сомневаться¹⁰⁸, что Откр. 17.10 предполагает хронологическую последовательность правления римских императоров. Так как пять из них пали, то шестой должен был быть правящим императором. Идентификация этого императора будет зависеть от того, с кого начинается отсчет, с Юлия Цезаря или с Августа. В пользу первого говорит тот факт, что Светоний включает Юлия Цезаря в свою "Жизнь двенадцати Цезарей", хотя обычно считается, что римская империя началась с Августа. Это также находит подтверждение как в пророчествах Сивиллы, так и в Послании Варнавы¹⁰⁹. Тем не менее если Юлия Цезаря считать первым императором, то шестым будет Нерон, что говорит против датировки Апокалипсиса правлением Нерона, так как к этому времени Нерон уже должен был умереть.

Более естественным будет начать отсчет с Августа, который первым объявил себя императором. В таком случае Нерон должен считаться пятым царем и книгу Откровения надо датировать временем после его смерти. Но проблема встает в связи с шестым царем,

которым был либо Гальба¹¹⁰, либо Веспасиан (если пренебречь тремя второстепенными претендентами - Гальбой, Огоном и Вителлием). Но здесь необходимо отметить, что Светоний включает этих трех второстепенных претендентов в свою книгу и считает их императорами¹¹¹. Датировка Апокалипсиса правлением Гальбы избегает проблемы этих трех претендентов и относит написание Апокалипсиса ко времени вскоре после смерти Нерона¹¹². Однако этих трех претендентов можно и проигнорировать, так как, по-видимому, даже Светоний считал этих трех восставшими правителями, и на этом основании он мог бы вполне их и не учитывать. Можно сказать, что они не имели большого значения для провинций, которым была написана эта книга.

Если Гальба являлся шестым царем, то восьмым едва ли мог быть Вителлий, который пришел к власти на очень короткое время. А так как восьмым царем считается также один из предыдущих семи, вновь захвативший власть, то очевидно им мог быть только Нерон. Мы уже показали, что доводы в пользу поздней датировки мифа о воскресшем (redivinus) Нероне столь неубедительны, что не позволяют отождествить Домициана с Нероном. Но имеет ли более ранняя датировка больше оснований? Так как видение произошло в правление шестого царя, то возможны разные объяснения. Так, писатель мог опубликовать свою книгу через некоторое время после того, как написал ее, либо он записал подлинное пророчество, либо же он говорит о царях символически. В первом случае либо он, либо его редактор не исправили ошибку относительно восьмого царя (который не являлся воскресшим Нероном), что едва ли возможно¹¹³. Во втором случае книга имеет общий пророческий характер и должна датироваться временем до правления Домициана¹¹⁴ (без учета трех претендентов он является восьмым по счету императором). В третьем случае, хотя и не исключается символический язык книги¹¹⁵, явно не учитываются исторические ссылки.

2. Идентификация числа 666 (Опер. 13.18)

Много попыток было предпринято в древние времена понять это символическое число, и только в последнее время¹¹⁶ его стали вычислять на основании еврейской транскрипции имени "Нерон Кесарь" (Nero(n) Caesar - на древнееврейском языке с буквой "n" на конце в отличие от латинского Nero - прим. перев.), которое по еврейской нумерологии (т.е. сумме цифровых значений букв - прим. перев.) составляет число 666. Но здесь возникают некоторые трудности. Ириной¹¹⁷ пытался разрешить эту проблему, но утверждал, что вычисление этого числа надо делать на основании греческого языка, хотя это не помогло ему прийти к твердому выводу¹¹⁸. Верно то, что в ранние времена существовало другое текстуальное прочтение, т.е. 616¹¹⁹, которое могло предполагать "Гай Кесарь" (Калигула) либо "Нерон Кесарь" (Nero Caesar, т.е. уже без еврейской буквы "n" - существенное различие). Но такой вариант указывает на путаницу относительно этого числа в древние времена¹²⁰. Другой причиной, ставящей под сомнение вышеизложенную гипотезу, является то, что едва ли автор мог надеяться, что его азиатские читатели поймут еврейский шифр, если конечно не согласиться с мнением Торрея, что сначала эта книга была написана на арамейском языке¹²¹. Можно предположить, что первые читатели Апокалипсиса знали ключ к толкованию этого числа, но потом он был утерян¹²². Трудно однозначно что-либо утверждать относительно хронологии в связи с этим числом¹²³.

3. Предполагаемая ссылка на ситуацию после разрушения Иерусалима В Опер. 11.1 и далее дается описание города Иерусалима с уточнением размеров храма. Предполагает ли это тогда время, когда храм еще стоял? Вполне возможно, но в таком случае это описание должно относиться к периоду до 70 г. Однако здесь надо заметить, что не нужно толковать это буквально, как описание храма Ирода, хотя его формы несомненно предполагают этот храм¹²⁴. Более того Климент Римский также пишет об этом храме в

настоящем времени, но никто на этом основании не станет утверждать, что его книгу надо датировать до 70 г. Однако может быть Торрей прав, считая, что отсутствие ссылок на разрушение Иерусалима трудно себе представить в еврейской книге после 70 г. Единственная проблема здесь в том, действительно ли мы имеем дело с еврейской книгой. Если да, то этот аргумент имеет какую-то силу. Тем не менее некоторые сторонники датировки гл. 11 периодом до разрушения Иерусалима ссылаются на теорию источников¹²⁵. В поддержку датировки Апокалипсиса до разрушения говорит то, что если Вторая книга Ездры, Первая и Вторая книги Варуха, Послание Варнавы и пророчества Сивиллы упоминают разрушение Иерусалима, то книга Откровения этого не делает¹²⁶, что затрудняет датировку последней тем же временем, что и первых, особенно Вторую книгу Ездры, написанную через некоторое время после смерти Домициана.

Свидетельства в пользу датировки нероновским временем нельзя считать решающими, но они заслуживают большего внимания, чем им обычно уделяется. Основным доводом против является свидетельство Иринейя, но вполне возможно, что он здесь ошибается. Одним из объяснений этой ошибки может быть то, что он ссылается на краткий период, когда Домициан действовал от имени своего отца Веспасиана, до того как последний объявил себя главой империи¹²⁷.

В. Аргументы в пользу датировки временем правления Веспасиана Некоторые ученые датируют Апокалипсис периодом от 70-80 гг.¹²⁸ главным образом на основании отождествления шестого царя с Веспасианом, что допускает возможность написания этой книги в любое время всего периода его правления. Однако Веспасиан не настаивал на идее обожествления императора и, насколько нам известно, не преследовал Церковь. Более того период его правления отличался сравнительным спокойствием и не соответствует историческому фону Апокалипсиса. По мнению Чарльза¹²⁹ обстановка в письмах семи церквам относится к принципату Веспасиана, а писатель отредактировал их в правление Домициана. Такого рода редакторские теории¹³⁰ лишают вескости свою собственную аргументацию тем, что она зависит от них, потому что все, что противоречит данной точке зрения, слишком легко объясняется редакторскими поправками или глупостью. Если отвергнуть такой метод, то бесспорным остается тот факт, что текст 17.10 более естественно указывает на правление Веспасиана и не позволяет связывать 17.10-11, как это делает Чарльз¹³¹, с более ранними источниками. И, по-видимому, будет более правильным, учитывая тупик, к которому приводят все исторические попытки истолковывать это утверждение, рассматривать его символически¹³² и прекратить всякие вычисления даты написания на этом основании¹³³.

Из всего сказанного выше ясно следует, что точную дату Откровения Иоанна установить невозможно. Большинство ученых склонны датировать его временем Домициана, особенно в виду свидетельства Иринейя. Но если считать это внешнее свидетельство ненадежным, то нет и твердых оснований не датировать Апокалипсис временем вскоре после самоубийства Нерона.

IV. ЦЕЛЬ

Если считать, что первые три главы являются составной частью Апокалипсиса (о чем мы будем говорить ниже), то мы можем сразу же сказать, что эта книга предназначалась для особой группы людей, которые нуждались в особых наставлениях. Основная часть книги (начиная с гл. 4) предполагает более широкий круг церквей, но и не упускает из виду более определенных интересов местных церквей, как это видно из 22.16. Очевидно сначала писатель хотел, чтобы его благовестие было прочитано вслух в церквах, к

которым оно было обращено (1.3), и в таком случае его можно считать циркулярным письмом¹³⁴.

Письма семи церквам в значительной степени раскрывают внутреннее положение этих церквей, что помогает нам более или менее точно понять цель писателя. Как истинный пророк, автор должен был записать все, что открыл ему Господь об этих церквах, и передать им, как Он повелел ему (1.11). Кое-что Господь одобряет, но многое осуждает. В церквах наблюдается явная тенденция к духовному падению. Одни поддаются влиянию безнравственной среды. Другие соблазняются лжеучителями. Большинству церквей необходимо покаяться, и по крайней мере в одной церкви - Лаодикийской - материальное благополучие привело к такому духовному падению, что заставило ее отвернуться от Господа. Однако несмотря на слова критики, основной темой писем является утешение для большинства церквей. Кто готов слышать, призывается услышать, как гласит формула в конце каждого письма. Более того каждое письмо заканчивается обещанием.

Не менее остро стоит проблема возрастающего противостояния между Церковью и государством. Но все это надо было рассматривать на фоне конца времен, что заставляет Иоанна размышлять о конце "в духе". Он в ярких красках описывает разные виды суда, которым будут судиться те, чья деятельность направляется духом антихриста. Во всей книге делаются намеки на грядущее торжество христианства, но произойдет это только после того, как будут низвергнуты зверь, Вавилон (Римская империя) и даже сам сатана. Эта вера в окончательное торжество над всеми противоборствующими силами вселяла большой оптимизм в то время, когда Римская империя усиливала свою власть, а христианская Церковь была столь мала. Поэтому вся книга является благовестием надежды для тех, кто проходит или пройдет тяжелые испытания.

Но она также является предостережением для тех, кто безразличен к надвигающимся опасностям и кто не готов к ним, когда они обрушатся на них. Им необходимо показать истинную природу императорской власти, особенно если считать, что книга была написана в то время, когда титулованный глава империи требовал оказывать ему божеские почести. Ни у кого, кто прочел эту книгу, никакого сомнения не могли вызвать описанные в ней разногласия, и ни о каком компромиссе не могло быть и речи.

Так как книга пишет о торжестве добра над злом и о том, что все находится в руках Божьих, Чарльз¹³⁵ назвал ее "Божественным сводом законов международного права". В век политических интриг эта книга поддерживает убеждение, что правильное правительство дается Богом и поддерживается Богом. Ее основой несомненно является окончательное торжество Божественной справедливости. И важно понять, что основной темой ее является не отмщение, а милостивая забота Божья¹³⁶.

V. МЕСТО НАЗНАЧЕНИЯ

Непосредственное место назначения этой книги почти не вызывает сомнения, так как она явно предназначалась Асийским церквам, упомянутым в гл. 2 и 3, но не всем христианским церквам в этой провинции, потому что в I веке христиане несомненно существовали в Троеде (Деян. 20.7 и далее), Иераполе и Колоссах (ср. Кол. 2.1; 4.13, 16) и почти точно в Траллах и Магнезии, так как в начале II века Игнатий посылает им свои письма. Каким же принципом руководствовался Иоанн в своем выборе церквей? Конечно не в силу их государственной важности, хотя первые три занимали высокое положение, потому что включение таких маленьких городов, как Фиатира и Филадельфия, и исключение значительно больших городов свидетельствует против принципа государственной важности.

По мнению В. М. Рамсея¹³⁷ выбор церковей был обусловлен большой окружной дорогой, которая все их связывала и потому давала возможность распространить письма по всей провинции. Порядок их упоминания указывает на путь, которым следовал посыльный с книгой. Это предположение весьма убедительно, но нельзя упускать из виду, что Иоанн пишет свое послание как прямое откровение, непосредственно полученное от Господа, и потому можно предположить, что это были церкви, о которых он особо заботился и за которые нес особую ответственность перед Господом. Некоторые не относят их к "путевым запискам", так как книга обращена к "Ангелам" церковей¹³⁸, а не к самим церквам, что в таком Писании неудивительно. Однако письма столь явно связаны с историческими обстоятельствами, что никак нельзя предположить, что Иоанн не хотел, чтобы каждая церковь приняла к сведению обращенное к ней послание¹³⁹. И Рамсей ясно показывает, что каждое письмо не только удовлетворяет потребности церковей, но и отражает их географическое местоположение.

Поэтому можно считать, что во всей книге писатель прежде всего думает о непосредственных нуждах Азийских церковей, но также и предвидит, что благовестие о торжестве христианства над противоборствующими силами зла получит гораздо большее распространение. И трудно не увидеть, что он предполагал распространение своей книги среди более широкого круга христиан за пределами названных семи церковей. Раннее удостоверение книги показывает, что это действительно так и произошло.

VI. ИСТОЧНИКИ

Как и всякая другая книга Нового Завета, Апокалипсис был подвергнут критическому анализу источников, и мы кратко изложим здесь его результаты.

Самым очевидным источником идей и образов является Ветхий Завет. Больше всего автор использовал Книги пророков Даниила¹⁴⁰, Иезекииля¹⁴¹ и в меньшей степени Захарии, которые дали ему формы для выражения новых апокалиптических откровений. Однако он также использовал и другие части Ветхого Завета, в частности Книгу пророка Исаии (слов из которой гораздо больше, чем из любой другой), Книги пророков Иеремии, Иоиля и Исход (в параллелях с бедствиями). И действительно, из 404 стихов во всем Откровении только в 126 нет ссылок на Ветхий Завет¹⁴². Однако надо заметить, что писатель нигде не цитирует его, и даже там, где его язык подражает ветхозаветному, он редко употребляет его дословно¹⁴³. Это не сознательное построение ветхозаветного материала в мозаичной форме. Скорее язык Ветхого Завета в такой степени сформировал мысль писателя, что он не может писать, не отражая его. Как отмечает Г. Б. Свит¹⁴⁴, "его слова и мысли как бы сами собой выстраиваются в его видениях подобно сменяющимся картинам в калейдоскопе, и происходит это без всяких усилий с его стороны". Этот факт очень важен, так как это значит, что книга является гораздо большим, нежели художественным произведением. Это опыт под воздействием Святого Духа (1.10).

По мнению многих ученых источником для автора был не Ветхий Завет, а еврейские апокалипсисы, но именно потому, что с этим мнением никак нельзя согласиться, мы сначала остановились на ветхозаветном фоне Откровения. Апокалиптическую форму нашей книги несомненно можно сравнить с еврейской псевдоэпиграфией. Апокалипсисы были в моде и обычно писались от имени таких древних личностей как Енох, Авраам, Ездра или Варух, которым приписывались предсказания истории еврейского народа от его (предполагаемого автора) времени до времени реального автора, включая в том же русле продолжение истории в будущее. Это делалось с целью использовать прошлую историю, чтобы дать уверенность в истинности предсказания будущего. Если такой стиль имеет много сходства с Апокалипсисом Иоанна в символизации событий, то он имеет и много

различий, которые предполагают, что хотя писатель и знал еврейские апокалипсисы, он не зависел от них и его книга не может считаться их продолжением¹⁴⁵. Во-первых, он не использует псевдоним, а пишет от своего собственного имени. Во-вторых, он сосредотачивается не на прошлой истории, а на настоящем и будущем. В-третьих, он ближе к ветхозаветным пророкам в обличении зла и в нравственных призывах к достойной жизни. И наконец, духовное восприятие писателя совершенно отличается от прозаического и часто мрачного подхода апокалиптиков. И неудивительно, что книги последних никогда не признавались каноническими, тогда как книга первого, несмотря на много неясностей, с первых же дней считалась богодухновенной. Тем не менее это не значит, что Апокалипсис ничего не имеет общего с апокалиптическими писаниями. Чарльз¹⁴⁶ приводит восемнадцать отрывков, где, как он полагает, имеется зависимость или по крайней мере параллельные мысли. Мнения здесь могут расходиться, но мы считаем, что это еще не дает основания говорить о зависимости Апокалипсиса Иоанна от этих еврейских псевдоэпиграфических произведений. Почти все приведенные Чарльзом отрывки взяты из Первой книги Еноха. То, что автор знал ее, не вызывает сомнения, но что касается других книг, то представляется маловероятным¹⁴⁷. Так, например, в 4.6 описание херувимов больше напоминает по мнению Чарльза¹⁴⁸ такую литературу, чем Книгу пророка Иезекииля, с которой оно также несомненно имеет сходство. Более того в 6.11, где говорится, что конец света наступит тогда, когда мученики "дополняют число", почти точно повторяет 1 Енох. 47.3-4^{М9}.

Мы рассмотрели источники, которые оказали влияние на идейную основу автора. Еще надо сказать о теории, согласно которой автор использовал литературные источники, которые он включил в свою книгу. Так, Чарльз¹⁵⁰, например, находит отражение этих источников в 7.1-8; 11.1-13; 12 -13; 17 -18 и возможно в 15.5-8, из которых одни считаются греческими, а другие еврейскими. Но доводы Чарльза полностью субъективны, и потому к ним надо относиться с осторожностью. В то же время в противоположность многим ранним толкователям, он не связывает отсутствие целостности книги с использованием источников, однако если автор выражает в пророческой форме то, что, как он утверждает, является прямым откровением от Бога, то никак нельзя думать, что он так тщательно отредактировал литературные источники, как это предполагает теория Чарльза. Такого типа критический анализ не убеждает тех, кто считает видения Апокалипсиса подлинно экстатическими.

VII. ЦЕЛОСТНОСТЬ

Так как некоторые ученые считают, что в книге имеются несоответствия и отсутствие связи между расположенными рядом отрывками, были предложены разные теории использования одного или более источников и их последующего редактирования. Здесь мы можем только кратко изложить теории, которые имели широкое распространение главным образом в начале века, а теперь в основном отрицаются. Для большей ясности мы расположим их по трем основным типам.

А. Теории составления

Было предложено несколько гипотез, согласно которым редактор (или редакторы) использовал несколько независимых источников и соединил их в одно целое¹⁵¹. Одни ученые, такие как Вейланд (Weyland), Гольцман (Holtzmann), де Файе (de Faye), предполагают сочетание двух источников, тогда как другие, такие как Шмидт (P. W. Schmidt), Шгипта (Spitta) - трех либо еврейских, либо еврейских и христианских, которые были впоследствии адаптированы и модифицированы редактором. Другими формами такого типа теории была теория двух источников, из которых один был еврейским, а

другой христианским (И. Вейсс /J. Weiss/) либо оба христианско-еврейским (Брастон /Bruston/). Согласно более сложной теории, предложенной Фельтером (Volter), основной апокалипсис был написан Марком, добавившим приложение (в 68 г.), а затем вся книга была пересмотрена Керинфом в правление Веспасиана. В правление Домициана она снова была пересмотрена и исправлена. Однако против такого типа теории достаточно привести два довода. Во-первых, впечатление целостности, которое создает Апокалипсис как по форме, так и содержанию, надо приписать таланту составителя, что весьма трудно сделать. Во-вторых, все лингвистические особенности греческого языка, о которых мы говорили выше, характерны для всех частей книги и потому должны быть приписаны автору, а не редактору.

Б. Теории пересмотра и исправления

Этот тип теории предполагает один основной источник, который был подвергнут пересмотру и исправлениям. Так, по мнению Фишера¹⁵² (E. Vischer), оригинал представлял собой еврейский апокалипсис, который редактор изменил в христианских целях. Фишер объясняет впечатление целостности книги тем, что редактор, который внес дополнения, был также и переводчиком еврейского оригинала. Но вся эта теория основывается на неверном предположении, что оригинал содержал несовместимые элементы (еврейские и христианские), которые объясняются больше толкованием Фишера, чем реальными фактами. Более того, последний редактор должен был быть абсолютно слепым, чтобы не заметить этих предполагаемых противоречий. Они (как, например, описание Мессии) никак не предполагают разных авторов, а говорят о разных акцентах одного и того же автора¹⁵³.

В. Теории инкорпорации

По мнению многих ученых, которые не сомневаются в целостности книги, но в то же время предполагают использование источников, оригинальный апокалипсис представлял собой инкорпорацию (т.е. объединение в одно целое) разных фрагментов еврейской апокалиптической литературы. Эта теория была впервые предложена фон Вайцзекером¹⁵⁴ (C. von Weizsacker), которая дала толчок к появлению разных гипотез с выделением инкорпорированного материала¹⁵⁵. Такого рода теория утверждает, что, если исключить эти части, то обнаруживается один основной план. Но стал ли бы автор портить свое собственное произведение включением в него каких-то других фрагментов? В это трудно, и даже невозможно, поверить¹⁵⁶.

Г. Традиционная теория

Эта теория отрицает инкорпорирование любых источников и приписывает весь материал этой книги автору. Она лучше всего объясняет целостность Откровения и опровергает любые произвольные методы выделения источников¹⁵⁷. Она объясняет все предполагаемые различия в разных частях Апокалипсиса обычными вариациями в литературных произведениях апокалиптического типа, хотя и не отрицает влияния на автора иных, более ранних форм мысли¹⁵⁸.

VIII. СТРУКТУРА

Было выдвинуто так много и столь разных теорий плана этой книги, что здесь мы не можем все их осветить. Поэтому мы постараемся дать только краткий обзор основных типов этих теорий.

По мнению большинства толкователей Откровения его структура предполагает не последовательное описание действий, а скорее то, что каждая следующая группа видений описывает одни и те же события с разных точек зрения, и потому повторяющиеся ссылки на конец света становятся понятными. Однако эта общая категория, которую можно назвать теориями повторения, включает в себя много разных теорий структуры книги. С другой стороны некоторые теории основываются на предположении, что видения в ней тесно между собой связаны. Эти разные теории можно вкратце изложить следующим образом.

А. "Лоскутная" теория

Согласно этой теории Апокалипсис является компиляцией, но не обязательно только путем редактирования. Поэтому бесполезно искать в нем развитие мысли, так как, находясь под сильным влиянием источников, автор не мог соединить их в одно единое целое. Это хорошо показывает план Апокалипсиса, составленный Моффатом¹⁵⁹. По его мнению то, что он назвал "интермеццо", является швами между разными видениями (например, 7.1-17; 10.1 - 11.14; 14.1-20). Но вся книга создает впечатление целостности, которая обязана самому автору. Моффат говорит о "калейдоскопе видений" в книге, что хорошо отражает его точку зрения на ее структуру¹⁶⁰.

Б. Поэтическая теория

Киддл¹⁶¹ считает ненужным рассматривать Апокалипсис по какой-то строго хронологической схеме, и в этом отношении его теория несколько напоминает предыдущую. По его мнению Иоанн так хорошо владел материалом, что бессмысленно рассматривать его книгу как компиляцию. Он не продумывает точный план распределения материала своих видений, а является мистическим пророком и поэтом. Поэтому бессмысленно ожидать от него какого-либо логически построенного плана. Поэт стремится создать впечатление и не боится повторяться, но он не станет распределять свой материал по плану, который будет отвечать требованиям многих литературных критиков. Таким образом повторяющиеся темы создают впечатление неизбежности грядущего суда, и каждое повторение темы дает новую окраску всей картины. Такого рода подход весьма убедителен, потому что он исключает попытки найти в книге четко определенный план развития¹⁶².

В. Теория символизма

Тесно связанной с предыдущей является теория символики, лежащей в основе книги. Такого типа теория имела много сторонников, но новый толчок дал ей Остин Фаррер¹⁶³. Этот писатель находит в книге три последовательные линии, которые дают ключ к толкованию всего целого. Это число семь, еврейская литургия и астрология (знаки зодиака)¹⁶⁴. И неудивительно, что Фаррер объясняет все трудности Апокалипсиса своей схемой, потому что тот, кто ищет символы, найдет их всюду, где захочет¹⁶⁵. Понятное значение слов так сильно осложнилось, что теперь трудно себе представить, как бы первые читатели Апокалипсиса отнеслись к толкованию Фаррера. Он предвидел такое возражение¹⁶⁶ и считает, что они "поняли бы то, что поняли, и столько, сколько позволяло им время". Если эта теория неприемлема для менее символического образа мышления, то Фаррер предложил провокационные предположения, которые по крайней мере в какой-то степени проясняют подсознательные образы в уме автора, даже если и являются не совсем убедительным объяснением структуры книги. Можно было ожидать, что автор, который должен был возвестить столь важное благовестие, изложил бы его в более понятной форме, чем предлагает эта теория.

Г. Теория драматического произведения

Некоторые ученые предложили рассматривать Апокалипсис как драму. Более подробно эта теория была изложена Боуманом¹⁶⁷ (J. W. Bowman). Он сравнил эту книгу с современными драматическими произведениями и обнаружил, что она состоит из пролога, семиактовой пьесы и эпилога. Между каждым актом стоит отрывок, который вводит следующий акт, подобно театральному реквизиту в современной драме. По схеме Боумана 1.5-3 представляют собой первый акт этой драмы и только 1.1-4 и 22.21 были добавлены с целью придать книге форму послания. А так как число с/гмь много раз встречается в книге, оно может служить ключом к ее структуре. Так называемый "театральный реквизит" (например, 1.9-20; 4.1 - 5.14; 8.2-6; 11.19; 15.1, 8; 16.1; 17.1-2; 20.4-6) можно сравнить с приемом, которым обычно пользуются драматурги, вводя богов, чтобы дать необходимую для слушателей информацию. С другой стороны Боуман полагает, что в этих разделах Иоанн мыслит больше храмовыми, чем театральными образами¹⁶⁸. Что касается собственной концепции автора, то эта теория в какой-то мере может быть допустима, но идея "театрального реквизита" никак не могла бы прийти ему в голову.

Д. Теория плана из семи частей

Конечно никто не станет отрицать, что число семь имело особое значение для автора. Но только немногие, такие как Ленертц и Ломейер, видят в этом числе ключ ко всей структуре книги. Первый автор¹⁶⁹ видит явный разрыв в 3.22 и потому делит книгу на два главных видения, которые вместе составляют семь групп по семь. Последний¹⁷⁰ заходит еще дальше и находит семичастную структуру в строфах, а иногда и между строфами. Эта теория разработана очень досконально, и если прав Ломейер, то автор книги усовершенствовал свое литературное мастерство до такой степени, что больше внимания уделил форме, чем содержанию. Однако чтение книги создает впечатление, что она написана не литературным художником, а пророком, исключительно важное благовестие которого превосходит все литературные приемы. В то же время Ломейер обратил внимание на важный аспект связи этой книги с другими Писаниями Иоанна, которые имеют такую же семикратную структуру¹⁷¹.

Я. Коллинс¹⁷² усматривает в Апокалипсисе следующую схему: пролог, эпилог и шесть разделов по семь, два нумерованные. Попытка заключить все в семикратную структуру выглядит довольно искусственной, если в нее надо включить два нумерованных раздела, и тогда становится непонятным, почему их структура не соответствует более явно семикратному образцу. Более того эта схема включает два приложения, которые прерывают последовательность разделов¹⁷³.

Е. Теория перестановок

Все предыдущие теории предполагают, что некоторые серии видений повторяют предыдущие серии. Однако были предприняты попытки доказать строго последовательный порядок видений. Два знаменитых защитника этой точки, Чарльз и Омен доказывают ее путем текстуальных перестановок. Чарльз¹⁷⁴ считает, что последний редактор был не только глуп, но и недобросовестен. Он ввел много интерполяций (например, 1.8; 8.7-12; 14.3д-4аб; 14.15-17; 22.186-19). Чарльз поместил видения в три последовательные серии, и чтобы избежать трудности повторений, некоторые из этих видений называются "пролептическими" (например, 7.9-17; 10.1 - 11.13; 14). Каковы бы ни были преимущества метода Чарльза, его большим недостатком является то, что

последовательность плана достигается за счет исключений или перестановок, что никак не отвечает принципам научной критики.

Омен¹⁷⁵ отличается от Чарльза тем, что считает нарушение последовательности случайным, а не преднамеренным, и пытается найти объяснение современному тексту Откровения. Однако он также допускает некоторые редакторские дополнения¹⁷⁶, которые стали необходимыми, когда редактор расположил папирусные листы (хотя и неправильно) в том порядке, который ему показался правильным. Согласно этой теории, книга естественно делится на разделы почти такого же объема, что и в греческом тексте, по тридцать три строчки на каждом папирусном листе. Это потребовало значительных перестановок материала¹⁷⁷. Более того сомнения вызывают некоторые редакторские исправления, которые, по-видимому, были использованы исследователем скорее с целью подогнать текст к его теории, чем из-за внутренней необходимости. Кроме того Омен полагает, что два раздела отличаются по объему и потому должны считаться исключением. Но легче себе представить, что писатель тщательно строит семикратную структуру с многочисленными семикратными подструктурами, чем считать, что он распределяет разделы так, чтобы они точно уместились на его папирусных листах. Во всяком случае по мнению Омана некоторые оригинальные листы содержали отрывки, которые мы теперь находим в разных частях Апокалипсиса. Перестановка целых листов понятна, но возможность перераспределения фрагментов одного листа весьма сомнительна¹⁷⁸.

Ж. Теория литургической книги

Наличие многих литургических характеристик, и особенно гимнов, привели к появлению теории, согласно которой структура книги отражает примитивную форму литургии на Великий Пост. По мнению главного сторонника этой точки зрения М. Шеперда¹⁷⁹, пророк использовал литургию как общую структуру для своей книги. Так, он считает, что главы 1-3 представляют собой критический обзор, главы 4-6 Великий Пост, глава 7 - посвящение, главы 8-19 - синаксис, главы 19-22 - евхаристию. В действительности здесь можно найти несколько параллелей, но они не доказывают, что в структуре книги лежит образец для литургий, потому что у нас нет древних свидетельств о примитивной литургии. Эта проблема стоит перед всеми литургическими теориями новозаветных книг. Однако вполне возможно, что какие-то древние литургические гимны глубоко запали в душу писателя. Достоинством этой особой теории является то, что она предполагает не только целостность книги, но и ее последовательный и логический порядок¹⁸⁰.

З. Концентрическая теория

Были предприняты попытки¹⁸¹ найти концентрическую структуру в этой книге, где 1.1-8 соответствует 22.10-21; 1.9 - 3.22 соответствуют 19.11 - 22.9; 4.1 - 9.21 и 11.15-19 соответствуют 15.5 - 19.10, а отрывок 10.1 - 15.4 занимает центральное место. Вполне возможно, что первая часть Апокалипсиса постепенно подводит к центральному разделу, а последняя часть уводит от него, но связь между разными частями не достаточно убедительна. А также книга создает впечатление, что она достигает кульминации только в конце и нигде больше¹⁸².

И. Историко-пророческая проблема

Совершенно другой подход к Апокалипсису был предложен Э. Корсики¹⁸³, который считает, что вся книга указывает на первое Пришествие Христа. По его теории первая часть книги подготавливает описание смерти Христа с разных точек зрения. Опер. 17 -

19.10 развивает тему суда Божьего над историей, 19.11 - 20.15 - окончательное низвержение злых сил, а остальные главы представляют собой описание связи смерти Христа с Новым Иерусалимом. Никто не станет отрицать, что такое толкование открывает новые подходы, но в какой степени оно правильно, остается еще выяснить.

Хотя некоторые элементы многих этих теорий и правильны, трудно определить, какая теория позволяет до конца понять Апокалипсис. Многообразие предложений должно предостеречь от слишком догматических выводов¹⁸⁴.

IX. ВЕЧНОЕ БЛАГОВЕСТИЕ

История толкования этой книги нас не касается, кроме как только в том отношении, что она показывает ее непреходящее значение на все времена. Историческая школа толкования, которая считает Апокалипсис в какой-то мере пророческим предсказанием будущей истории вплоть до конца мира, не ставит ни под какое сомнение ее постоянную ценность. Эта точка зрения, которая широко поддерживалась в период Реформации, потому что она отождествляла власть Римской империи с антихристом, допускает большую гибкость и корректировку, как это показывает история толкования загадочного числа 666. Наряду с этой школой существовала и современная научная школа, которая отрицала все ссылки на будущее и ограничивала цель Апокалипсиса непосредственными обстоятельствами времени автора. Вследствие этого было бессмысленно пытаться полностью разгадать загадки этой книги, потому что ключ к ним, который хорошо знали первые ее читатели, теперь безвозвратно утерян. Логическим выводом такого толкования является то, что этой книгой можно пренебречь, так как она не имеет никакого значения для нашего времени. Другой школой толкования является футуристическая, считающая основную часть Откровения описанием событий, которые должны произойти непосредственно перед парусией. Близкой к этому толкованию является гипотеза, что главы 1-3 содержат в себе последовательные предсказания последовательных периодов в истории Церкви. Но такое толкование возможно только в случае, если отказаться от твердых экзегетических принципов. Очевидно более правильным выводом будет то, что как у и еврейских пророков, в этой книге отражены точки зрения как на непосредственное настоящее, так и на будущее, и потому она имеет как историческое, так и эсхатологическое значение.

Литературно-критический метод толкования, который уделяет основное внимание источникам и форме, сделал очень мало для возобновления интереса к этой книге, хотя и утверждает, что в значительной мере разгадал ее загадочный символизм. Хотя этот метод и пролил свет на многие темные места, он должен все-таки признать, что вечная ценность Апокалипсиса обязана не своим источникам и не своей форме, а своему благовестию.

Но проблема заключается в нахождении средств выражения этого благовестия в форме, приемлемой для нашего времени. Это привело к появлению символической школы толкования, которая использует образы для раскрытия духовных истин, независимо от первоначального исторического контекста. Она имела своих сторонников во все периоды истории Церкви. Однако ее отрыв от исторического фона неизбежно делает ее более субъективной, хотя и не лишает ее реальной духовной ценности. Более правильным толкованием будет выявление вечных ценностей этого благовестия на историческом фоне. Тогда эта книга может по праву занять свое место в каноне, потому что она формулирует принципы, которые применимы во все времена. Эти принципы можно кратко изложить следующим образом.

1. Первый принцип заключается в торжестве веры над силой. Эта самая глубокая уверенность, которая должна появиться у каждого читателя Апокалипсиса. Все могущество антагонистических сил, будь оно персонифицировано в Риме (= Вавилоне), звере или антихристе, которые во время написания книги были, по-видимому, непреодолимы, в конце низвергаются. Их коварные замыслы и злобные гонения яркими красками описываются во всей книге, но уверенность в их окончательном низвержении, которая время от времени появляется в Откровении, достигает своей наивысшей точки, когда могущественный Рим низвергается в прах и неизбежный суд обрушивается на антихриста и зверя. В конце именно Агнец одерживает победу, и эта уверенность дает утешение во все времена тем, кто казался беспомощным во времена кризиса и гонений.

2. Вторым принципом является неизбежность суда. Хотя этот принцип тесно связан с первым, его выделить отдельно, потому что его часто игнорируют, и особенно в наш век. Идея, что грех и зло во всех их проявлениях в материалистический век понесут ответ в день Страшного суда, пренебрегается в нашем беспечном обществе. Но идея суда является составной частью христианства. Она была подчеркнута нашим Господом и всеми апостолами. Если картина, которую рисует Иоанн, иногда кажется жестокой и даже ужасной, и если его дух кажется мстительным, то нельзя забывать, что суд - это страшная тема для поэта. Он пытается описать неопишное, и если для этого он использовал апокалиптические выражения своего времени, то это не должно позволить нам игнорировать его благовестив суда, потому что нашим современным литературным вкусам не нравятся эти апокалиптические формы. Суд - это идея, которая никогда не станет привлекательной, и Иоанн понимал это гораздо лучше, чем его критики в наше время.

3. Третий принцип заключается в том, что христианский подход является подлинной философией истории. Иоанн видит настоящее в свете будущего, как и в свете прошлого. Если возразить, что будущее неизвестно, и потому его метод неприемлем, то нельзя забывать, что христианский взгляд на историю предполагает движение к счастливому завершению. Без этой уверенности остается только пессимизм, который никогда не имел такого основания, как в наш ядерный век. Эта книга с ее глубокой уверенностью, что существуют конечные ценности, которые далеко превосходят претензии чистого материализма, имеет особое значение в наши дни.

Поэтому Апокалипсис является книгой утешения и увещания. Для тех, кто почти безуспешно борется с могущественными силами зла, эта книга дает особое вдохновение. А для тех, кто склонен во все века отказываться от своей веры, потому что эти силы кажутся для них непреодолимыми, эта книга призывает к терпению и дает надежду на победу¹⁸⁵.

СОДЕРЖАНИЕ

I. ПРЕДИСЛОВИЕ (1.1-3)

Иоанн называет эту книгу как откровением от Бога, так и пророчеством, которое должно читаться вслух.

II. СЕМЬ ПИСЕМ (1.4 - 3.22)

A. Введение (1.4-20)

Писатель посылает общее приветствие семи азийским церквам. Затем следует вводное видение, в котором ему приказывается написать этим церквам все, что увидит, и наконец видение Христа в этих церквах.

Б. Письма церквам (2.1 - 3.22)

Каждое направлено на преодоление особых обстоятельств данной церкви и каждое заканчивается обетованием тем, кто их преодолевает.

1. Ефесская церковь известна своим хорошим прошлым, но отсутствием любви в настоящем (2.1-7).
2. Смирнская церковь подвергается особым нападкам сатаны, и христианам, которые останутся верными в этих условиях, обещается вознаграждение (2.8-11).
3. Пергамская церковь также живет в сатанинских условиях, и те, кто поддался соблазну лжеучителей, призываются покаяться (2.12-17).
4. Фиатирская церковь поражена безнравственностью, но те, кто не поддался этому соблазну, призываются держаться того, что имеют (2.18-29).
5. Сардисская церковь описывается как мертвая, в которой только немногие не поддались соблазну порочного окружения. Эти люди призываются бодрствовать (3.1-6).
6. Филадельфийская церковь восхваляется за верность в прошлом, и ей обещается защита в грядущем всеобщем испытании (3.7-13).
7. Лаодикийская церковь осуждается за компромисс, но ей еще дается возможность покаяться (3.14-22).

III. ВИДЕНИЯ, ПРЕДВАРЯЮЩИЕ ПРОРОЧЕСТВО (4.1 - 5.14)

А. Видение Бога (4.1-11)

Писатель живым языком описывает сцену на небе, главное место в которой занимает престол Божий и поклонение Богу.

Б. Видение Христа (5.1-14)

Место действия продолжается на небе, но теперь в центре внимания находится Агнец, Он держит в руке книгу, запечатанную семью печатями, которую только Он достоин раскрыть. И снова описывается поклонение.

IV. СЕМЬ ПЕЧАТЕЙ (6.1 - 8.1)

А. Снятие четырех первых печатей (6.1-17)

После снятия каждой из первых четырех печатей появляется всадник на коне, олицетворяющий завоевание, войну, голод и смерть. После снятия пятой печати слышится вопль убиенных, и им было сказано еще немного подождать. Сразу же затем, после снятия шестой печати происходит страшное землетрясение; это Агнец изливает свой гнев.

Б. Запечатление народа Божьего (7.1-17)

После описания этой жуткой сцены гнева описывается запечатление народа Божия, представленного двенадцатью тысячами из каждого колена. Затем следует еще одно видение Агнца и поклонение Ему. Разговор между одним из старцев и писателем объясняет стечение столь великого множества поклоняющихся.

В. Седьмая печать (8.1)

После снятия седьмой печати появляются семь ангелов с трубами, но только через полчаса безмолвия.

V. СЕМЬ ТРУБ (8.2 -13.18)

А. Описание ангелов с трубами (8.2-5)

Сцена происходит на небе, когда семь ангелов с трубами готовятся вострубить. Они ожидают восьмого, чтобы повергнуть кадьницу на землю, что приводит к страшным потрясениям в естественном порядке. Это явное указание на то, что произойдет, когда вострубят трубы.

Б. Первые четыре трубы (8.6-12)

Град и огонь, вулканическое извержение, отравленная звезда и затемнение солнца, луны и звезд - все это обрушивается на Землю, после того как вострубили эти четыре трубы.

В. Предупреждение летящего ангела (8.13)

Ангел, парящий в небе, возвещает еще большую беду после того, как вострубят следующие три трубы.

Г. Пятая и шестая трубы (9.1-21)

Первая приоткрывает бездну, в которой царствует Аполлион (Губитель). Это место мук (9.1-12). Последняя показывает четырех ангелов, которые должны принести погибель, и снова дается описание жуткой картины; но несмотря на это, еще не погибшие, отказываются покаяться (9.13-21).

Д. Съеденная книжка (10.1 -11.2)

Среди грома и молний Иоанн видит ангела, держащего в руке книжку, который говорит, что, когда возгласит седьмой ангел, совершится тайна Божья. Иоанну приказывается съесть эту книжку, после чего ему говорится, чтобы он пророчествовал и измерил храм.

Е. Два небесных свидетеля (11.3-13)

Седьмая труба возгласит только после трех с половиной лет пророчества двух свидетелей. Они будут сражены зверем из бездны и убиты, но воскреснут и возвратятся на небо.

Ж. Седьмая труба (11.14-12.17)

Перед возгласом седьмой трубы Иоанн снова видит поклонение Богу, но акцент теперь ставится на гнев Божь. Под аккомпанемент грома и молнии сцена меняется и появляется беременная женщина, перед которой возникает дракон (12.1-4). Ребенок рождается, но сразу же забирается на небо, и это является сигналом для войны между Михаилом и ангельским воинством с драконом (12.5-9), победа возвещается на небе, но дракон решает преследовать женщину и ее детей, которая свидетельствовала за Иисуса (12.10-17).

Е. Звери (13.1-18)

Теперь более определенно описывается характер противоборствующих сил. Из моря выходит зверь, вид которого ужасен, но все же ему поклоняются (13.1-4). Он богохульствовал и проявлял тираническую власть (13.5-10). Другой зверь выходит из земли, он обладает особой властью обольщать чудесами и заставляет всех принять его начертание, таинственное число 666 (13.11-18).

VI. ВИДЕНИЕ ПОКЛОНЕНИЯ АГНЦУ (14.1-20)

А. Девственность мучеников (14.1-5)

Теперь на сцене появляются те, кто имеет печать Агнца на челе, и слышится песнь поклонения.

Б. Благовествование ангелов (14.6-11)

Три ангела возвещают наступление часа суда, гибель Вавилона и осуждение поклоняющихся зверю.

В. Восхваление мучеников (14.12-13)

Блаженство и покой ожидает умирающих в Господе.

Г. Жатва гнева (14.14-20)

В двух видениях Сын Человеческий и ангел, оба с серпом, собирают урожай на земле.

VII. СЕМЬ ЧАШ (15.1 - 18.24)

А. Вводная сцена (15.1-8)

Три сцены одна за другой подготавливают путь для излития чаш на землю. Семь ангелов имеют последние язвы (15.1); одержавшие победу возносят хвалу Богу (15.2-4); из небесного храма выходят ангелы с семью чашами гнева Божия (15.5-8).

Б. Чаши гнева (16.1-21)

По приказу голоса из храма одна за другой выливаются чаши гнева на землю. Первая произвела болезни, вторая - загрязнение моря, третья - загрязнение рек и источников, вода которых сделалась кровью. Четвертая - вызвала жгучую жару. Пятая - тьму и муки. Шестая - высыхание Ефрата и появление нечистых духов, подобных жабам. Седьмая - драматическое возвещение конца, когда "Вавилон" рушится, сопровождаясь ужасным землетрясением.

В. Объяснение

Сначала описывается "Вавилон", великая блудница, и перечисляются ее великие грехи (17.1-6). Затем более точно она отождествляется с имперским городом (Римом) (17.7-18). Несмотря на его огромную власть, Агнец победит его. Затем следует описание разрушения "Вавилона" (18.1-3), голос с неба, говорящий, что его ждет (18.4-8), плач о нем на земле (18.9-20) и образное описание завершения его разрушения, когда огромный камень сбрасывается в море (18.21-24).

VIII. ДАЛЬНЕЙШИЕ ВИДЕНИЯ ПОКЛОНЕНИЯ (19.1-10)

А. Гимны хвалы на небе (19.1-8)

Сначала слышится гимн Богу в благодарность за Его отмщение убиенных рабов Его, а затем следует гимн, прославляющий брак Агнца.

Б. Иоанну также приказано поклониться Богу (19.9-10)

IX. ВИДЕНИЯ СУДА АГНЦА (19.11 - 20.15)

А. Явление Царя царей (19.11-16)

В описании "Слова Божия" многое перекликается с вводным видением в гл. 1. Но здесь Он является в гневе.

Б. Низвержение зверя, лжепророка и поклоняющихся им (19.17-21) Исход кровавой битвы описывается как пир Божий для небесных птиц.

В. Сатана, скованный на тысячу лет (20.1-3) Г. Царство Христа (20.4-7)

Оно описывается как первое воскресение.

Д. Окончательная гибель сатаны (20.7-10)

Он обречен на вечные муки.

Е. Последний суд (20.11-15)

Естественный мир сей исчезает, и происходит второе воскресение, когда смерть и ад повергаются в огненное озеро.

X. ВИДЕНИЯ НОВОГО ПОРЯДКА (21.1 - 22.5)

А. Новое творение (21.1-8)

Прежний порядок сменяется новым, когда с неба сходит новый Иерусалим, где нет смерти и ада.

Б. Великолепие нового Иерусалима (21.9 - 22.5)

Описываются его двенадцать ворот, его размеры (также 12 x 12), его украшенные драгоценными камнями основания, его слава и честь, его дерево жизни с двенадцатью плодами и его вечный свет.

XI. ПОСЛЕДНИЕ УВЕЩЕВАНИЯ (22.6-21)

А. Свидетельство ангелов (22.6-7)

Б. Собственное свидетельство Иоанна (22.8)

В. Благовестие Христа (22.9-16)

Здесь также многое перекликается с введением к книге. Вся она явно предназначается перечисленным там церквам.

Г. Дух и предложение Церкви прийти (22.17)

Д. Последнее предупреждение (22.18-21)

Суровое наказание ожидает всякого, кто самовольно внесет изменение в книгу. Заканчивается Откровение молитвой и благословением.

Примечания

¹ Эта книга всегда приковывала внимание научных кругов. В статье Э. Ломейера (E. Lohmeyer) в TR n. f. 6 (1935), pp. 269-314; 7 (1935), pp. 28-62 проводится обзор множества книг и статей с 1920 по 1934 гг., посвященных книге Откровения, и количество их в наши дни не уменьшается.

² Полное исследование внешних свидетельств см. в работе: N. B. Storehouse, *The Apocalypse in the Ancient Church* (1929).

³ Vis. ii.4, Откр. 12.1 и далее; Vis. ix.6-10, Откр. 13; Vis. iv.1, 6, Откр. 9.3; Vis. iii.5, 1, Откр. 21.14; Vis. viii.2.1, 3, Откр. 6.11. Ср. также: 2.10; 3.11.

⁴ Ср.: I. T. Beckwith, *The Apocalypse of John* (1919), p. 337. Свит даже не упоминает этих параллелей с Пастырем Ермой: H. B. Swete, *The Apocalypse of St. John*, 1907, pp. cvi-cvii, однако Чарльз (R. H. Charles, *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John* (1920), I, p. xcvi n. 2) считает их возможными.

⁵ Знал ли Палий эту книгу или нет, остается невыясненным: Charles, op. cit., I, p. xcvi, HE, iii.39.

⁶ См.: Dial. 81. Ср. также его же: Apol. i.28 12.9; 20.2, где приводятся явные ссылки на Опер. 12.9; 20.2.

⁷ Как упоминает Евсевий (HE, iv.18), который сам не признавал апостольского авторства, достоверность книги нельзя ставить под сомнение.

⁸ Ср. Евсевий (HE, iv.24).

⁹ Ср.: Adv. Haer. iv.14.2, 17.6, 18.6, 21.3; v.28.2, 34.2, где он цитирует Иоанна Апокалипсиса, и iv.20.11, v.26.1, где он ссылается на "Иоанна, ученика Господа". В iii.1.1 Ириной используется эта формулировка и между прочим в дальнейшем добавляет, что этот Иоанн возлежал на груди Господа и написал Евангелие во время своего пребывания в Ефесе.

¹⁰ Ср. Евсевий (HE, v.8).

¹¹ Ср. Евсевий (HE, n. 1.58), где используется формула $\text{I}\nu\alpha \ \epsilon\eta \ \gamma\rho\alpha\phi\eta \ \pi\lambda\eta\rho\omega\theta\eta \ /hina \ he \ graphe \ plerothe/$.

¹² "Johannes enim in apocalypsi, licet septem ecclesiis scribal, tamen omnibus dicit". Некоторые

полагают, что Апокалипсис Петра занимал тот же статус, однако наиболее естественное толкование текста не поддерживает данной гипотезы, поскольку за этим утверждением следуют такие слова: "Apocalypsin etiam Johannis et Petri tantum recipimus, quam quidam ex nostris legi in ecclesia nolunt". В то же время очевидно, что некоторые считали эти Апокалипсисы равными по положению, по крайней мере для чтения в церкви.

¹³ Adv. Marcion. iii.14.

¹⁴ Paed. ii.Н9; Quis dives, 42; Strom. vi.106,107. ¹⁵ In Johann. v.3; ср. Евсевий (HE, vi.25.9).

¹⁶ Haer. U.3. ¹⁷ Ibid., li.33.

¹⁸ Согласно Евсевию (HE, iii.28.1-2). Весткотт (Westcott, On the Canon of the New Testament, p. 275, n. 2) подвергает сомнению тот факт, что Гаий упоминает Апокалипсис, скорее всего - книги, написанные в подражание.

¹⁹ Подробности ср.: Charles, op. cit., p. cii.

²⁰ Евсевий (HE, vii.25). Он упоминает о том, что до него некоторые сомневались в том, что этот труд принадлежит Иоанну, или что он является откровением.

²¹ HE, iii.24.18, 25.4. Б. М. Метцгер (B. M. Metzger, The Canon of the New Testament, p. 205) предполагает, что Евсевий Кесарийский изменил свое мнение из-за своих позднейших монтанистских воззрений. Монтанисы, как известно, в значительной степени злоупотребляли Апокалипсисом Иоанна.

²² Юнилий (Junilius) упоминает об этих сомнениях (551 г.). Намного позже Бар Еврей (Bar Hebraeus) (ум. ок. 1208 г.) считал Откровение произведением Керинфа или какого-то другого Иоанна. В Армянской церкви эта книга вплоть до XII века считалась неканонической. Подробности см. в работе Чарльза: Charles, op. cit., I, p. cii.

²³ Некоторые исследователи подвергли сомнению достоверность этих данных в пользу апостольского авторства, поскольку Иустин только в двух случаях из 47 упоминаний имени Иоанна называет его "апостолом", тогда как в 16 случаях автор называет Иоанна "учеником". Ср.: J. E. Carpenter, The Johannine Writings (1927), p. 41. Однако эти звания не представляются взаимоисключающими. Другое свидетельство в пользу апостольского авторства I века приводится в работе: A. Helmbold, NTS 8 (1961), pp. 77-79.

Исследователь цитирует апокрифическое 'Евангелие Иоанна, Где автор Апокалипсиса отождествляется с "Иоанном, братом Иакова Заведеева". Так как манускрипт включал стих Отер. 1.19, писатель по всей видимости пытался выдать себя за автора канонической книги. Поскольку данный апокриф датируется ок. 150 г., он является ранним свидетельством в пользу апостольского авторства.

²⁴ Дж. Дж. Коллинз (J. J. Collins, "Pseudonymity, Historical Reviews and the Genre of the Revelation of John", CBQ 39 (1977), pp. 329-343) отрицает фундаментальную разницу между иудейскими апокалипсисами и этой книгой. Он полагает, что отсутствие псевдонимичности вызвано тем, что пророчество в ней просто повторяется. Однако см.: S. Rowland, The Open Heaven (1982), p. 69.

²⁵ Ср.: F. C. Burkitt, Jewish and Christian Apocalypses (1914), p. 6. "Христианский Апокалипсис Иоанна... дышит новым Духом" (т.е. по сравнению с иудейскими апокалипсисами).

²⁶ Ч. К. Торрей (C. C. Torrey, The Apocalypse of John, 1958, pp. 79 f.) заходит так далеко в своих рассуждениях, что усматривает в названии этой книги как "пророчества" претензии автора на то, чтобы его труд включили в еврейские Писания. Эта теория основывается на предположении Торрея о том, что во время его написания не существовало разницы между иудеями и христианами из евреев, и автор воспринимал Церковь как состоящую исключительно из евреев (ср. Опер. 7.3-8; 21.12).

²⁷ Ср. мнение Э. Штауффера: E. Stauffer, Theology of the New Testament, 1955, pp. 40-41, который твердо настаивает на том, что эта книга, равно как и Евангелие и Послания, написана апостолом Иоанном.

²⁸ Op. cit., p. clxxxii.

²⁹ Относительно взаимосвязи Апокалипсиса и четвертого Евангелия см.: O. Bocher, "Das

Verhältnis der Apokalypse des Johannes zum Evangelium des Johannes", in *L'Apocalypse johannique* (ed. Lambrecht), pp. 167-177, 289-301. Исследователь приводит таблицу некоторых поразительных сходств между двумя книгами.

³⁰ См.: M. Rissi, *Zeit und Geschichte in der Offenbarung des Johannes* (1952), p. 56. Рисси утверждает, что стилистические и смысловые особенности указаний на последние времена в Апокалипсисе весьма напоминают особенности Евангелия от Иоанна и Посланий Иоанна. Его мнение представляется вполне оправданным.

³¹ *A Rebirth of Images* (1949), pp. 25 ff. Фарпер считает автора книги не апостолом, а приближенным к апостолам (p. 32).

³² *Ibid.*, p. 25.

³³ Ср. теорию Ломейера (Lohmeier) о намеренной семикратной структуре Первого Послания Иоанна. Подробности см. в прим. 44 к главе 23.

³⁴ См. в начале данного раздела.

³⁵ Ср. исчерпывающие примеры в разделе по грамматике Апокалипсиса в работе Чарльза: R. H. Charles, *op. cit.*, I, pp. cxvii-clix. Свит (H. B. Swete, *op. cit.*, pp. cxxii f.) приводит краткий пример - $\alpha\lambda\omicron$ \omicron $\omega\nu$ / $\alpha\rho\omicron$ $\eta\omicron$ $\omicron\nu$ / (Отар. 1.4) - оборот, который является явно излишним для нормальной грамматики.

³⁶ Например, см.: R. H. Charles, *loc. cit.* Более современное рассмотрение стиля книги ср. в работе Р. Тернера: N. Turner, in J. H. Moulton, *A Grammar of New Testament Greek*, IV (1976), pp. 145-159. Ср. также: G. Mussies, "The Greek of the Book of Revelation", in *L'Apocalypse johannique* (ed. Lambrecht), pp. 167-177.

³⁷ *The Gospel according to St. John* (1887), p. Ixxxvi.

³⁸ Таким образом Чарльз (Charles, *op. cit.*, p. clii) приходит к выводу о том, что большинство неточностей "не является простыми отклонениями или даже грубыми ошибками, как некоторые неверно полагают, а вызвано сознательным выбором автора". Чарльз думал, что многие из них представляют собой воспроизведение еврейских идиом.

³⁹ E. W. Benson, *The Apocalypse* (1900), pp. 131 ff.

⁴⁰ INT III, pp. 432 f. Ср.: W. Hendriksen, *More than Conquerors* (Tyndale Press edition, 1962), pp. 12 f.; J. B. Philipps, *The Book of Revelation* (1957), p. xiii, которые выдвигают сходное предположение.

⁴¹ Некоторые ученые, которые придерживаются мнения о том, что автор Апокалипсиса так отобрал и разместил свой материал, чтобы воспроизвести драматическое видение, предполагают, что он мог неосознанно избрать такой стиль написания, который хорошо подходит под предполагаемый пророческий и экстатический опыт (ср.: Beckwith, *op. cit.*, p. 355).

⁴² Беквит (Beckwith, *op. cit.*, p. 356), который считает это предположение весьма вероятным, приводит примеры Иосифа Флавия и Павла. Если Апокалипсис создавался на о. Патмос, то использование личного секретаря представляется маловероятным.

⁴³ Михаэлис (W. Michaelis, *op. cit.*, p. 307) подверг резкой критике Гехтера (P. Gaechter), который в различных исследованиях, опубликованных в римско-католическом издании *Theological Studies* 8 (1947), 9 (1948), 9 (1948), 10 (1949), отстаивал участие личного секретаря при написании Откровения. Если эта теория верна, то этого секретаря придется считать некомпетентным.

⁴⁴ *Op. cit.*, p. xliii.

⁴⁵ Ср.: F. J. A. Hort, *The Apocalypse of John*, I-III (1908), pp. xxxvi f. Петр действительно свидетельствует о своем апостольстве в 1 Пет. 1.1, однако это является единственным случаем такого рода, дошедшем до нас.

⁴⁶ Так, см.: Charles, *op. cit.*, p. xliii. Кеплер (T. S. Kepler, *The Book of Revelation*, 1957, p. 17) на этом основании утверждает, что автор Откровения не был очевидцем служения и смерти Иисуса.

⁴⁷ Ср.: Beckwith, *op. cit.*, p. 351.

⁴⁸ Ср.: Charles, *loc. cit.*

⁴⁹ См. в пункте В раздела I главы 13.

⁵⁰ Цан (Zahn, ШТ Ш, р. 430) цитирует в качестве параллели утверждение в Лк. 22.30 (=Мф. 19.28), в которой наш Господь говорит о двенадцати престолах для апостолов, но эти слова были обращены только к апостолам и могли быть известны только апостолам. Ср. также: F. J. A. Hort, *The Apocalypse of John*, I-III (1908), р. xxxvi.

⁵¹ Ср.: Moffatt, *ILNT*, р. 502.

⁵² Так, см.: Lohmeyer, *Die Offenbarung des Johannes* (1953), pp. 202-203. Ср. также: Moffatt, *loc. cit.*

⁵³ Чарльз (R. H. Charles, *op. cit.*, I, р. cxiv) считает эту концепцию "гротеском" и на этом основании приписывает ее редактору (р. 78). Ср. такие же фразы в 4.5; 5.6. Это могло возникнуть, как считает Свит (H. V. Swete, *op. cit.*, р. 6), из-за описания Святого Духа, работающего в семи церквях.

⁵⁴ Ср.: C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching and its Developments* (1944), pp. 65 ff.

⁵⁵ В. Буссе (W. Bousset, *Die Offenbarung des Johannes*, 1906, pp. 35-36) считал свидетельства в пользу ранней смерти ап. Иоанна столь вескими, что даже не рассматривал возможности апостольского авторства, а автором Откровения считал Иоанна старца.

⁵⁶ Ср.: Hort, *op. cit.*, р. xl.

⁵⁷ Ср.: A. Farrer, *op. cit.*, р. 23.

⁵⁸ Буссе (Bousset, *op. cit.*, р. 49) приписывал Апокалипсис Иоанну-старцу, равно как и 2 и 3 Ин., а также полагал, что свидетельство этого старца легло в основу четвертого Евангелия.

⁵⁹ Фьоренца (E. S. Fiorenza, "The Quest for the Johannine School: The Apocalypse and the Fourth Gospel", *NTS* 23 (1977), pp. 402-427) отрицал участие школы Иоанна в написании Апокалипсиса. Он думал, что автор принадлежал к пророческо-апокалиптическим кругам. Этот подход мало чем полезен в проблеме идентификации автора Откровения.

⁶⁰ *Op. cit.*, р. xliii.

⁶¹ Ср., например: T. Henshaw, *op. cit.*, р. 417. Ср.: T. F. Glasson, *The Revelation of John* (1965), который полагает, что Апокалипсис написан неизвестным Иоанном.

⁶² Так, см.: A. Farrer, *op. cit.*, р. 23.

⁶³ Ранние противники апостольского авторства прибегали к этой теории. Беквит (Beswith, *op. cit.*, р. 345) приводит мнения Землера (Semler), Фолькмара (Volkmar), Шолтау (Scholtau), Вайцзекера (Weizsacker), Вернле (Wemle) и Бекона (Bacon).

⁶⁴ Практически все современные ученые отвергают данное решение проблемы. Ср.: R. H. Charles, *op. cit.*, P, pp. 43 ff; F. Torm, *Die Psychologie der Pseudonymität im Hinblick auf die Literatur der Urchristentums* (1932), р. 29. Роуленд (C. Rowland, *The Open Heaven*, р. 69) приходит к выводу о том, что псевдонимичность не являлась сколько-нибудь существенной чертой христианских апокалипсисов, так как необходимость ее использования отпадала с приходом Святого Духа.

⁶⁵ Среди более современных ученых эту гипотезу поддерживают Гитциг (Hitzig) и отчасти Шпитта (Spitta) (ср.: Zahn, *INT* Ш, р. 434 п. 2).

⁶⁶ Ср. критику со стороны Цана (Zahn, *op. cit.*, Ш, pp. 428-429) и Свита (H. V. Swete, *op. cit.*, р. clxxvi). Дж. Н. Сандерс (J. N. Sanders, *NTS* 9 (1962), pp. 75-85) поддержал мнение о том, что Иоанн на о. Патмос являлся Иоанном Марком. Отождествление этого Иоанна с апостолом Иоанном зародилось на взгляд Сандерса в качестве еретического мнения.

⁶⁷ А. Шлаттер (A. Schlatter, *Die Briefe und die Offenbarung des Johannes*, 1950, р. 127), который принимает апостольское авторство для всех Писаний Иоанна, указывает на то, что ни один апостол не представляет столь полно основных тем Благой вести - веры в Евангелии, любви в Посланиях и надежды в Апокалипсисе. Эта же идея была ранее высказана Лютхардтом: C. E. Luthardt, *Die Lehre von den Letzten Dingen* (1870), р. 167.

⁶⁸ Ср.: Voismard, in Robert-Feuillet, *Introduction a la Bible*, II, р. 741.

⁶⁹ Домициан приказал именовать себя "наш Господь и наш Бог", но, как указывает F. F. Брюс (F. F. Bruce, *New Testament History*, р. 391), нет данных в пользу того, что это привело к конфликту с христианами.

⁷⁰ Так, см: Charles, *op. cit.*, p. xciv. Чарльз пишет: "Нет никаких свидетельств в пользу того, что конфликт между христианством и культом императора достиг той остроты, которая описывается в Апокалипсисе Иоанна в последние годы правления Домициана".

Подобного же мнения придерживаются Моффат (Moffatt, ILNT, p. 504), Беквит (I. T. Beckwith, *op. cit.*, p. 201) и Свит (H. V. Swete, *op. cit.*, pp. civ-cv).

⁷¹ Робинсон подверг критике догматизм многих комментаторов в том, что они не допускают возможности данного развития событий до времен Домициана: Robinson, *Redating*, pp. 236-237.

⁷² Ср.: Michaelis, *op. cit.*, p. 317.

⁷³ Михаэлис (Michaelis, *loc. cit.*) предполагает, что в этом месте (2.10) под искусителями имеются ввиду не имперские власти, а иудеи.

⁷⁴ Ср.: H. V. Swete, *op. cit.*, p. 56.

⁷⁵ Михаэлис (Michaelis, *op. cit.*, p. 316) считает, что данные в посланиях к семи церквям не указывают на то, что гонения проводились со стороны государства, и следовательно датировка книги временем правления Домициана представляется слишком поздней. Чарльз (Charles, *op. cit.*, p. xciv) соглашается с подобным подходом, однако относит эти ссылки к более раннему материалу по сравнению с главной частью книги, в которой они были воспроизведены.

⁷⁶ Согласно Диону Кассию: *Hist. Rom.* Ixvii. 14.

⁷⁷ Евсевий Кесарийский (*Chronicle*, p. 274) ошибочно назвал Дошциллу дочерью сестры Флавия Климента. Он также записал, что Флавий Климент отправился в изгнание, между тем как Светоний точно утверждает, что Флавию Клименту не удалось избежать экзекуции (Dom. 16). Дж. А. Т. Робинсон (J. A. T. Robinson, *Redating*, p. 232) согласен с Бо Рейке (Bo Reicke, *New Testament Era*, pp. 295-302) в том, что нападки Домициана были в большей степени направлены против аристократии, чем христиан. Несмотря на это, Рейке все же датирует Откровение Иоанна правлением имп. Домициана. Ср. рассмотрение основных причин Домициановских гонений в статье: P. Prigent, "Au temps de l'Apocalypse. III Pourquoi les persecutions?", *RHPR* 55 (1975), pp. 341-363.

⁷⁸ Первое послание Климента (1 Клим, i - в пер. К. Лейка: K. Lake, *The Apostolic Fathers*, 1912, p. 9).

⁷⁹ HE, iii.18.4.

⁸⁰ *Chronicle*, ii.31.

⁸¹ *Apology*, v.

⁸² HE, iii.20.

⁸³ Ср. цитаты из Оросил в работе: Hort, *op. cit.*, p. xxiv.

⁸⁴ Ср.: W. G. Kummel, INT, p. 467, который цитирует Р. Пьотца: R. Schütz, *Die Offenbarung des Johannes und Kaiser Domitian* (1933), pp. 18 ff.

⁸⁵ Моффат (Moffatt, ILNT, p. 504), который склоняется в пользу датировки Апокалипсиса правлением Домициана, признает недостаток данных, подтверждающих всеобщие гонения в Азии, но все же предполагает, что несколько капель дождя (т.е. отдельные незначительные случаи гонений) предупреждают о надвигающейся буре. Барнард (L. W. Barnard, NTS 10 (1963), pp. 251-260) опровергает мнение об отсутствии гонений при Домициане, которое выдвигалось со стороны Мильберна (R. L. P. Milburn, CQR 139 (1945), pp. 154-164) и Эллиот-Биннса (L. E. Elliot-Binns, *The Beginnings of Western Christendom* (1948), p. 102). Ср. также рассмотрение данной гипотезы Б. Ньюменом (B. Newman, NTS 10 (1963), pp. 133-139), который считает ее ошибочной. Исследователь уделяет большое внимание свидетельству Иринея, однако указывает на то, что Ириней не связывал Апокалипсис с этими гонениями.

⁸⁶ *Op. cit.*, I, p. xcvi.

⁸⁷ *Ibid.*, P, r. 81.

⁸⁸ *Hist.*, i.2; ср.: C. C. Torrey, *op. cit.*, p. 73.

⁸⁹ Ср.: Zahn, INT III, p. 444. Ср. также: C. Clemen, ZNTW 2 (1901), pp. 109 f; 11 (1910), pp.

⁹⁰ Свит разъясняет: "Св. Иоанн использовал эту легенду для того, чтобы показать возврат Домициана к политике репрессий Нерона "portio Neronis de crudelitate" (Tert. Apol. n)" (H. V. Swete, op. cit., pp. 163-164).

⁹¹ Примечательно, что Августин является первым христианским писателем, который упомянул о воскресении Нерона из мертвых (Civ. Dei, xx. 19.3), однако он не связывал его с Апокалипсисом. Робинсон (Robinson, Redating, p. 246) не отбрасывает миф о Нероне, однако не видит в нем оснований для поддержки поздней датировки книги. Исследователь объясняет происхождение этого мифа психологической неспособностью осознать реальность смерти имп. Нерона.

⁹² Рамсей (A. Ramsay, The Revelation and the Johannine Epistles, 1910, p. 5) полагает, что отсутствие упоминаний об апостоле Павле в послании к Ефесской церкви требует промежутка времени не менее одного поколения между деятельностью там Павла и написанием Апокалипсиса Иоанна.

⁹³ Фейне и Бем (Feine-Behm, op. cit., p. 287) крайне осторожно подходят к решению данной проблемы. Кюммель (Kummel, INT, p. 469) проявляет большую смелость по сравнению с Фейне и Бемом и настаивает на том, что ситуация в Смирнской и Лаодикийской церквях требует значительного промежутка времени после 60 г., для того, чтобы достичь до такого положения, которое нашло свое отражение в посланиях к церквям. Он склоняется в пользу датировки 90-95 гг.

⁹⁴ Op. cit., I, p. xciv, это же мнение разделяет Моффат: Moffatt, ILNT, p. 507.

⁹⁵ Ad Phil. xi.3. "Но я никогда до сих пор не воспринимал и не слышал ни о чем подобном среди вас, среди которых благословенно трудился апостол Павел, которых он восхвалял в начале своего Послания. Так как вами он хвалился во всех других церквях, которые познали Господа, а мы тогда еще не знали Его" (Lake, op. cit., p. 297).

⁹⁶ Поликарп являлся еп. Смирнским, и слово "мы" предположительно подразумевает его церковь.

⁹⁷ Op. cit., pp. 78 f. Робинсон (Robinson, Redating, p. 210) выражает удивление по поводу того, что далеко идущие выводы строятся на недостаточных основаниях. Он также отбрасывает мнение о том, что Лаодикия, которая серьезно пострадала во время землетрясения в 60-61 гг., может быть названа богатой только спустя значительный промежуток времени после этого землетрясения. Робинсон не видит никаких препятствий для признания условий, отраженных в Откр. 3, истинными для периода до 70 г.

⁹⁸ О николаитах см.: E. S. Fiorenza, "Apocalyptic and Gnosis in the Book of Revelation", JBL 92 (1973), pp. 565-581, который обращается к гностическим параллелям. Однако Махкей (W. M. Mackay, "Another Look at the Nicolaitans", EQ 45 (1973), pp. 111-115) находит свидетельства в пользу синкретизма.

⁹⁹ Чарльз (Charles, op. cit., I, p. lxxxiii) приводит подробный список параллелей, наиболее знаменательные из которых представлены в Евангелии от Матфея: Опер. 1.3, Мф. 26.18; Откр. 1.7, Мф. 24.30; Отер. 1.16, Мф. 17.2; Опер. 3.2, 16.15, Мф. 24.42-43; Отер. 3.5, Мф. 10.32 (Лк. 12.8); Откр. 6.4, Мф. 10.34; Откр. 6.12-13, Мф. 24.29 (ср. также Мр. 13.24-25; Лк. 21.25); Откр. 11.15, Мф. 4.8; Отер. 13.11, Мф. 7.15; Откр. 17.15, Мф. 20.16, 22.14; Откр. 19.7, Мф. 5.12; Отер. 21.10, ср. Мф. 4.8. Параллели с Евангелием от Луки малочисленнее, но тоже заслуживают внимания: Откр. 1.3, Лк. 11.28; Откр. 5.5, Лк. 7.13, 8.52; Откр. 6.10, Лк. 18.7-8; Отер. 6.15-16, Лк. 23.30; Откр. 6.17; Лк. 21.36; Отер. 11.3, 6, Лк. 4.25; Отер. 12.9, Лк. 10.18; Отер. 14.4, Лк. 9.57; Опер. 18.24, Лк. 11.50. Многие из этих параллелей представляют собой не более чем вербальные совпадения и не обязательно указывают на литературную зависимость. Они могут свидетельствовать всего лишь о знакомстве автора с устным преданием. Э. Ф. Скотт (E. F. Scott, The Book of Revelation, 1941, p. 30) утверждал, что писатель настолько хорошо ознакомился с апокалиптическими разделами синоптических Евангелий, что использовал их в качестве готовой структуры для своего собственного пророчества. Скотт усматривает эту структуру в Евангелии от Марка.

Однако это предположение сомнительно, хотя было бы неудивительно, если апокалиптическое учение нашего Господа оказало столь сильное влияние на мышление автора. Но у нас нет данных в пользу того, что автор сознательно смоделировал в соответствии с ним свою книгу. Омен (J. Oman, *The Book of Revelation*, 1923, p. 29) задается вопросом: обладал ли Иоанн какими-либо манускриптами других новозаветных книг, находясь в изгнании, и думает, что параллели с другими книгами вызваны скорее памятью автора, чем литературной зависимостью. Ср.: L. A. Vos, *The Synoptic Tradition of the Apocalypse* (1965), который не находит никаких доказательств тому, что автор Апокалипсиса знал синоптические Евангелия, но полагает, что он опирался на утвердившееся к тому времени раннее предание.

¹⁰⁰ Относительно параллелей между синоптическими Евангелиями и Апокалипсисом см.: R. J. Bauckham, "Synoptic Parousia Parables and the Apocalypse", *NTS* 23 (1976-7), pp. 162-176.

¹⁰¹ Adv. Naeg. v.30.3. Ф. Чейз (F. H. Chase, *JTS* 8 (1906), pp. 431-435) оспаривал то, что Иринея ссылается на Откровение Иоанна. Он доказывал, что имелся ввиду сам ап. Иоанн, а не его Писание, которое "видели".

¹⁰² Хорт (Hort, *op. cit.*, p. xxxii), который предпочитает датировать Апокалипсис временами Нерона, считал утверждение Иринея просто догадкой.

¹⁰³ Подробности ср.: H. B. Swete, *op. cit.*, p. xcix; или: Charles, *op. cit.*, I, p. xciii.

¹⁰⁴ Так, Сирийский Апокалипсис и апокрифические Деяния Иоанна.

¹⁰⁵ Епифаний: Наег. II. 12.233 (возможно основывался на мнении Ипполита).

¹⁰⁶ *Op. cit.*, p. xx.

¹⁰⁷ Попытку примирить предание с ранней датировкой предпринял Уоркмен (H. B. Workman, *Persecution in the Early Church* (1906), p. 46 n. 3). Он предположил, что послания семи церквам были написаны отдельно во времена Нерона, а весь труд вышел в свет не ранее периода правления Домициана. Этот исследователь придерживался мнения о составном характере Откровения (p. 358). Ср. более современных сторонников датировки Апокалипсиса временами Домициана: R. H. Mounce, *Revelation*, p. 36; P. Prigent, "Au temps de l'Apocalypse. I Domitien", *RHTR* 54 (1974), pp. 455-483; C. J. Hemer, *The Letters to the Seven Churches to Asia in their Local Setting* (1986), pp. 2-5.

Здесь не упоминаются аргументы в пользу более поздней датировки, которые основываются на трех незначительных моментах: а) ссылка на "день воскресный" (1.10); б) очевидная литургическая цель книги (ср. 1.3); в) предположение о том, что ангелы представляют монархических епископов. Третий аргумент весьма уязвим для критики, между тем как два других не дают никаких указаний на датировку. Мы не знаем, когда первый день недели получил название дня Господнего (воскресенья), равно как мы и не располагаем достаточными данными относительно раннехристианской литургической практики для того, чтобы относить ссылку в 1.3 к какому-либо периоду ее развития (если ее вообще понимать литургически!).

Предполагается также и другое косвенное свидетельство в пользу датировки временами Домициана, которое усматривается в ссылке в Откр. 6.6 на эдикт Домициана 92 г. о регулировании цен на зерно (ср.: Moffatt, *ILNT*, p. 507, а также: Esr. VP, vi (1908), pp. 359-369). Торрей (Torrey, *op. cit.*, p. 79) отвергает эту теорию, первоначально предложенную Рейнахом (Reinach) в 1901 г., в то время как Михаэлис (Michaelis, *loc. cit.*) считает ее "весьма неопределенной" (нем. ganz unsicher).

Нет необходимости рассматривать при обсуждении датировки столь критические аналитические воззрения, как у Фельтера (Vulter, *Das Problem der Apocalypse*, 1893, pp. 375 ff.), который относит главы 1-3 к ок. 140 г. на том основании, что они противостоят ереси Керинфа. Относительно теорий составления см. пункт А раздела УП данной главы.

¹⁰⁸ Это не исключает возможности ее толкования как вторичной футуристической ссылки в соответствии с общепринятыми еврейскими пророческими методами.

¹⁰⁹ В соответствии с этим Робинсон (Robinson, *Redating*, p. 243) трактует данные.

¹¹⁰ Этого твердо придерживается Ч. К. Торрей (C. C. Torrey, *op. cit.*, pp. 58 ff.), который датирует Откровение 68 г., вскоре после Нероновских гонений и смерти императора.

¹¹¹ Так, см.: Moffatt, *ILNT*, p. 506. Хорт (Hort, *op. cit.*, pp. xxviii-xxix) полагал, что год анархии (68 г.) необходимо понимать как простой интервал на основании комментариев Светония (*Vesp. i*) (Lohmeyer, *op. cit.*, p. 143). Другой метод подсчета царей в Откр. 17.10 выдвинут в работе: A. Strobel, *NTS* 10 (1964), pp. 443-445. Автор предполагает, что точкой отсчета должна быть смерть Христа, что делает Домициана шестым царем, который "есть". Он считает, что Послание Варнавы следует такой же модели. Если эта теория верна, то Откр. 17.11 больше не может считаться подтверждением датировки Откровения временами Нерона. Однако см.: L. Brun, *ZNTW* 26 (1927), pp. 28 ff. Последний исследователь на основании своих подсчетов приходит к выводу о том, что если считать от имп. Калигулы, то Домициан все равно окажется шестым.

¹¹² Белл (A. A. Bell, Jr., "The Date of John's Apocalypse. The Evidence of Some Roman Historians reconsidered", *NTS* 25 (1978-9), pp. 93-102) твердо настаивает на датировке Откровения временем непосредственно после смерти Нерона. Он считает единственным свидетельством против данной датировки указание Иринея Также Робинсон (Robinson, *Redating*, p. 248) относит книгу к концу 68 г. Он ссылается в поддержку своего мнения на историка древнего Рима: B. W. Henderson, *The Life and Principate of the Emperor Nero* (1903), pp. 439-443. Роулэнд (C. Rowland, *The Open Heaven* (1982), pp. 403-413) детально рассматривает проблему датировки и также приходит к выводу о 68 г. как дате написания Апокалипсиса.

¹¹³ В. Сандей (W. Sanday, *JTS* 8 (1907), pp. 489 ff.) полагал, что Откровение было написано в одно время, а переделано совсем в другое, отсюда и происходит путаница.

¹¹⁴ При этом сохраняется проблема восьмого царя, который должен быть малопригодным для его роли Вителлием; если бы это толкование было верно, то само пророчество было бы признано ошибочным.

¹¹⁵ Так, см.: Lohmeyer, *op. cit.*, p. 143, который трактовал это число как типичное апокалиптическое предание. Ломейер утверждал, что понятие "восьмой" символизирует сверхчеловеческие формы, а число "пять" считал выражением апокалиптического единства. Даже если сопоставления Ломейера с мандейскими параллелями в качестве основы для (интерпретации) Апокалипсиса уязвимы для критики, все же его опровержение буквального исторического способа толкования достойно тщательного изучения (ср. его экскурс на эту тему: *ibid.*, pp. 145-147). Ср. также: M. Kiddle, *The Revelation of St. John* (1940), pp. 349-351. См. также обсуждение этой темы Робинсоном: Robinson, *Redating*, pp. 245 f.

¹¹⁶ Согласно Цану (Zahn, *INT* III, p. 447 h. 4) впервые это отождествление предложил Фрицше (Fritzsche, 1831).

¹¹⁷ *Adv. Naer.* v.28-30.

¹¹⁸ Однако необходимо отметить, что идея подсчета цифровых значений букв по-еврейски и значение полученных чисел по отношению к персоналиям близка иудейским экзегетам. Большую ценность для сохранения закона, например, представлял подсчет суммы цифрового значения имени той женщины из Эфиопии, на которой женился Моисей, эта сумма составила 736, что совпадает с суммой фразы "честная по наружности". Таким удобным способом была оправдана согрешившая чужестранка (ср.: Carpenter, *op. cit.*, p. 137).

¹¹⁹ Это альтернативное прочтение упомянул Иринея, оно также было известно донатисту Тиконию (см. подробности в работе Цана: Zahn, *op. cit.*, p. 448).

¹²⁰ Число 616 подходило бы латинской форме "Nero Caesar" (Нерон цезарь), однако обязательное включение буквы "п" в еврейской форме имени императора подтверждается кумранскими свитками (ср.: *Discoveries in the Judean Desert of Jordan II*, eds. P. Benoit, J. T. Milik, R. de Vaux, 1961, p. 18).

¹²¹ Ср. разъяснения к его шифровке: *op. cit.*, p. 60.

¹²² Штауффер (E. Stauffer) выдвигает сомнительное предположение о том, что это число необходимо вычислять на основе официального титула правящего императора с греческого языка. Исследователь относит это число к императору Домициану, но предполагает, что подсчеты необходимо проводить, исходя из сокращения полного титула *Αυτοχρατορ Καίσαρ Δομετιανὸς Σεβαστὸς Γερμανικὸς* /*Autochraator Caesar Dometoanos Sebastos Germanicos*/ (т.е. Α. ΚΑΙ. ΔΟΜΕΤ. ΣΕΒ. ΓΕ., что в сумме составляет 666). Сокращения обычно употреблялись на монетах, однако предложенная форма не являлась общепринятой, и была избрана для надежности (см. статью "666", in *Coniectanea Neotestamentica* XI (1947), pp. 237-241). В равной степени сомнительным представляется предположение о том, что число относится к Траяну на том основании, что сумма родового имени этого императора *ULPIOS* по-гречески составляет 666 (см.: W. Hardon, *ZNTW* 19 (1920), pp. 11-29). Робинсон (Robinson, Redating, p. 235) обращает внимание на головоломку, упомянутую Светонием, которая показывает, что фраза "убил свою собственную мать" (по отношению к Нерону) соответствует греческим буквам его имени. Он придерживается мнения о том, что число Откровения указывает на Нерона

¹²³ В общем признается, что более надежной процедурой представляется сначала определение точной даты, а затем дешифровка числа. Существует гораздо больше указаний на дату написания, чем на значение этого числа.

¹²⁴ Ср.: Н. В. Swete, *op. cit.*, ad loc. Ср.: A. Feuillet, *NTS* 4 (1958), pp. 183-200, который называет ссылку на храм чистым символом.

¹²⁵ Ср.: Beckwith, *op. cit.*, p. 208; Charles, *op. cit.*, I, p. xciv.

¹²⁶ Ср.: Robinson, *op. cit.*, pp. 246 ff.

¹²⁷ Это мнение развивает Г. Эдмундсон: G. Edmundson, *The Church in Rome in the First Century* (1913), pp. 147-179.

¹²⁸ Моффат (Moffatt, *ILNT*, p. 503) ссылается в поддержку данного мнения на Вейсса (W. Weiss), Дюстердика (Dusterdieck), Бартлета (Bartlet), и Скотта (C. A. Scott).

¹²⁹ *Op. cit.*, loc. cit.

¹³⁰ Кажется, М. Э. Буамар (M. E. Boismard) благоволит подобной теории (ср. его комментарий в работе: Robert-Feuillet, *Introduction*, P, p. 742).

¹³¹ *Op. cit.*, I, p. xcvi.

¹³² Ср. обсуждение проблемы Михаэлисом: Michaelis, *op. cit.*, 316-317.

¹³³ А. Фейе (A. Feuillet, *NTS* 4 (1958), pp. 183 ff.) считает, что Откровение было написано в правление имп. Домициана, а издано как будто при Веспасиане, этот процесс он называет "датировкой задним числом" и находит ему обоснование в еврейской апокалиптической литературе.

¹³⁴ К концу книги кажется, что автор предвидит широкое ее распространение в будущем (22.18), и что в будущем возникнет жизненно важная необходимость доказательства ее единства. Ср.: Н. В. Swete, *op. cit.*, p. xcvi.

¹³⁵ *Op. cit.*, I, p. ciii.

¹³⁶ Ср. мнение о том, что основной темой Откровения является не мщение, а любовь: G. B. Caird, *The Revelation of St. John the Divine* (1966), а также: W. Klassen, *CBQ* 28 (1966), pp. 300-311, который усматривает в доминирующей идее книги ряд благословений.

¹³⁷ *The Letters to the Seven Churches of Asia* (1904), p. 183.

¹³⁸ В других местах книги слово "ангел" всегда используется для обозначения духовных существ, и есть все основания предполагать, что "ангелы-хранители" означают то же самое. Однако представляется странным, что эти ангелы осуждаются за неправильные действия в своих церквях (ср.: Н. В. Swete, *op. cit.*, pp. 21-22).

¹³⁹ Дж. Омен (J. Oman, *The Book of Revelation*, 1923, p. 28) предположил, что Иоанн на Патмосе знал об отсутствии возможности связаться с внешним миром и потому адресовал свое послание "ангелам-хранителям", которые были бы способны установить какую-то связь с церквями.

¹⁴⁰ Наиболее примечательны сопоставления с гонениями Антиоха Эпифана (Дан. 7; ср.

Опер. 13.1 и далее; 17.12; 20.4) и образом "Сына человеческого" (Дан. 7.7-13, 22; ср. Откр. 14.14; 20.4,12).

¹⁴¹ Ср. такие общие идеи, как видение престола (Иез. 10; Откр. 4.1-11); свиток, исписанный "внутри и снаружи" (Иез. 2.9-10; Откр. 5.1), и поедание этого свитка (Иез. 3.3; Откр. 10.10); четыре последствия четвертой печати (Иез. 14.21; Откр. 6.8); знак на челах (Иез. 9.4; Откр. 7.3); горящие угли, брошенные с небес на землю (Иез. 10.2; Откр. 8.5); собрание птиц как символ суда (Иез. 39.17 и далее; Откр. 19.17 и далее); Гог и Магог (Иез. 38 - 39; Откр. 20.7-10); мессианский Иерусалим (Иез. 40 - 47; Откр. 21). Ср. краткую таблицу, показывающую насколько Книга пророка Иезекииля повлияла на Апокалипсис: P. Carrington, *The Meaning of the Revelation* (1931), pp. 64-65. Относительно взаимосвязи Откровения с Книгой пророка Иезекииля см. также: A. Vanhoye, in *Biblica* 43 (1962), pp. 436-476.

¹⁴² Приводится на основании списка цитат из работ Весткотта (Westcott) и Хорта (Hort). См. список наиболее важных примеров у Свита: Swete, *op. cit.*, pp. cxxxix b'. Более исчерпывающий список представлен у Чарльза: Charles, *op. cit.*, 1, pp. Ixviii ff. По проблеме текстуальных форм Откровения вне параллелей с Ветхим Заветом ср.: L. P. Trudinger, *JTS* n. s. 17 (1966), pp. 82-88.

¹⁴³ Ср.: Н. В. Swete, *op. cit.*, p. liii.

¹⁴⁴ *Loc. cit.* Ломейер считает Ветхий Завет "атмосферой" ("Atmosphere") пророка: Lohmeyer, *op. cit.*, p. 196. О. Фаррер в своем комментарии (A. Fairer, *The Revelation of St. John the Divine* (1964), pp. 23 ff.) трактует Апокалипсис как новое прочтение Ветхого Завета в свете откровения Иисуса Христа. Исследователь полагает, что книга написана преимущественно на основе размышлений.

¹⁴⁵ Ср. статью Дж. Ледда (G. E. Ladd, "The Revelation and Jewish Apocalyptic", *EQ* 29 (1957), pp. 94-100), в которой рассматриваются эти различия. Мнение о том, что Откровение Иоанна является апокалиптической книгой, подверглось критике со стороны Калласа (J. Kallas, *JBL* 86 (1967), pp. 69-80) на том основании, что авторы апокалипсисов усматривали причину страданий в работе враждебных сил, эту идею исследователь приписывает также и Иисусу, Павлу и Луке. С другой стороны Апокалипсис Иоанна представляет осуществленную эсхатологию. Однако Джоунс (B. W. Jones, *JBL* 87 (1968), pp. 325-327) отверг эту точку зрения, так как он думает, что наиболее важной отличительной чертой Откровения Иоанна является отсутствие псевдонимичности. Ср.: A. Feuillet, *L'Apocalypse, Etat de la question* (1963), который стремится свести до минимума параллели с апокалиптикой. Роулэнд (C. Rowland, *The Open Heaven* (1982), pp. 70-72) подводит полезный итог обсуждению проблемы апокалиптического характера книги. Каллас (J. Kallas, "The Apocalypse - An Apocalyptic Book?", *JBL* 76 (1976), pp. 69-80) думает, что структура Откровения является апокалиптической, но не содержание. Эллюль (J. Ellul, *Apocalypse* (1975; англ. пер. с *L'Apocalypse. Architecture en mouvement*), pp. 14-20) указывает на основные различия.

¹⁴⁶ *Op. cit.*, I, pp. Ixxxii f.

¹⁴⁷ Чарльз (Charles, *loc. cit.*) включает в число параллелей Завет двенадцати Патриархов, Вознесение Моисея, Псалмы Соломона и Вторую книгу Еноха. Ломейер (Lohmeyer, *op. cit.*, p. 1%) признает данные параллели, но полагает, что они указывают на общее предание, а не обязательно на книги.

¹⁴⁸ *Op. cit.*, I, pp. 117ff.

¹⁴⁹ Чарльз (Charles, *op. cit.*, I, pp. 178 f) приводит также параллели с отрывком 4 Езд. 4.35, который, по-видимому, сам обязан нашему Апокалипсису, равно как и 2 Вар. 30.2.

¹⁵⁰ *Op. cit.*, p. bdi. Ср.: G. B. Caird, *ET* 74 (1962), pp. 103-105. Исследователь рассматривает источники символизма, лежащие в основе Апокалипсиса, и обнаруживает в книге следы вавилонских и ханнанских мифов.

¹⁵¹ Подробности этих теорий доступно изложены в работах: Beckwith, *op. cit.*, pp. 224 ff.;

Moffatt, ILNT, pp. 489 ff.; Bousset, op. cit., pp. 108 ff.

¹⁵² "Die Offenbarung Johannes eine judische Apokalypse in christlicher Bearbeitung", TU II, iii (1886). Сходные теории развивали следующие ученые: Гарнак (Harnack), Мартено (Martineau), Дэвидсон (S. Davidson) и фон Соден (von Soden) (ср. подробности у Моффата: Moffatt, ILNT, p. 490).

¹⁵³ Симкокс (W. H. Simcox, *The Revelation of St. John the Divine*, CGT, 1893, pp. 215-234) дает очень взвешенную критику теории Фишера (Vischer), однако он сам не убежден в своей правоте относительно единства стиля книги. Глейзбрук (M. G. Glazebrook, *The Apocalypse of St. John*, 1923, p. 16) объясняет некоторые непоследовательности предположением о том, что Апокалипсис отражает более чем двадцатилетний опыт автора, а также кажущийся беспорядок в главах 20-22 тем, что редактор внезапно прекратил свою работу перед окончательным пересмотром и внесением исправлений. Это предположение представляется по крайней мере более вероятным по сравнению с теорией Фишера, однако допускает глупость со стороны последнего редактора.

¹⁵⁴ В его книге *Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche* (1902), pp. 486 ff.

¹⁵⁵ Подобных теорий придерживаются также: Сабатье (Sabatier), Шен (Schun), Пфлейдерер (Pfleiderer), Буссе (Bousset), Юлихер (Julicher), Мак-Джифферт (McGiffert), Скотт (C. A. Scott), Чарльз (Charles) и Моффат (Moffatt, ILNT, p. 490).

¹⁵⁶ Чарльз в некоторой степени преодолевает эту проблему с помощью предположения о том, что происхождение труда связано с невежественным редактором, который был учеником автора. Тем не менее он твердо убежден в целостности Апокалипсиса Иоанна на основании грамматических сходств во всех частях книги. Чарльз использует это в качестве критерия для воссоздания первоначального текста (ср.: Charles, "Lectures on the Apocalypse", in *Schweich Lectures*, 1922, pp. 11 ff.).

¹⁵⁷ Моффат (Moffatt, ILNT, p. 491) признал, что большинство вышеперечисленных теорий поставлены в затруднительное положение тем, что он называет "чрезмерной точностью и произвольными канонами литературной критики".

¹⁵⁸ Сторонники этой теории конечно не утверждают, что книга не содержит неясностей, но они считают, что эти неясности далеко не обязательно должны быть вызваны разнородностью материала или беспорядком в его расположении. Ср. мнение в поддержку целостности Апокалипсиса в работе: M. Rissi, in *Interpretation* 22 (1968), pp. 3-17.

¹⁵⁹ ILNT, pp. 485-88.

¹⁶⁰ Карпентер (Carpenter, op. cit., p. 28) более склоняется в пользу мнения об отдельных набросках, нежели взаимосвязном порядке сцен в видениях. М. Э. Буамар (M. E. Boismard, *RB* 56 (1949), pp. 507-539) придерживается подобной позиции. Он обнаруживает две группы видений, первая из которых относится ко временам имп. Нерона, а вторая - ко временам Веспасиана или к началу правления Домициана; все эти видения были объединены, и к ним были добавлены послания церквам. В то же время Буамар не считает, что это мнение обязательно опровергает единство авторства. См. также изложение теории Буамара в Robert-Feuillet, *Introduction*, pp. 122 ff. Теорию, представляющую Откровение Иоанна в качестве непрерывной серии событий, см.: S. Giet, *L'Apocalypse et l'histoire* (1957). Двухчастную структуру книги предложил М. Гопкинс (M. Hopkins, *CBQ* 27 (1965), pp. 42-47), который усматривает в главах 4-11 торжество христианства над иудаизмом, а в главах 12 - 20 - апокалиптическую уверенность в победе над Римом. Ср. раннее предположение Г. Борнкама (G. Bornkamm, *ZNTW* 36 (1937), pp. 132 ff.) о том, что отрывок 6-8.1 представлял собой вступление, 8.2 -14.12 излагал тему приготовления, а 15 - 22.6 - последние события. Эта точка зрения избегает теории повторений в книге.

¹⁶¹ Op. cit., pp. xxvii ff.

¹⁶² Идея поэтической цели соответствует поэтической форме Откровения, наличие которой отмечено многими учеными (например: Lohmeyer, op. cit., pp. 185 f.; Charles, op. cit., pp. 41 ff.; N. W. Lund, *Chiasmus in the New Testament*, 1942, pp. 321-411). Сходные

воззрения разделяет Л. Моррис (L. Morris, Revelation, TNT, 1987, pp. 23 ff.), который считает автора "художником слова".

¹⁶³ A Rebirth of Images (1949).

¹⁶⁴ Фаррер не первым предложил связать двенадцать колен Израиля со знаками зодиака (ср.: С. Е. Douglas, JTS 37 (1936), pp. 49-56, который тем не менее полагал, что ал. Иоанн использовал древнее предание).

¹⁶⁵ Ср. критику со стороны Менсона: T. W. Manson, JTS, n.s. 1 (1949), pp. 206-208.

¹⁶⁶ Op. cit., p. 21.

¹⁶⁷ "The Revelation to John: Its Dramatic Structure and Message", in Interpretation 9 (1955), pp. 436-453. Предварительно Бенсон (E. W. Benson, The Apocalypse: Structure and Principles of Interpretation (1900), pp. 37 ff.) сопоставлял гимны Откровения с хором греческой драмы. Эта идея была подхвачена в статье: R. R. Brewer, ATR 18 (1936), pp. 71-92. Более современный автор Блевенс (J. L. Elevens, "The Genre of Revelation", Rev Exp 17 (1980), pp. 393-408) обратился к структуре и языку греческой трагедии как к образцу для написания Откровения. Вилькоккс Ср.: M. Wilcox, I Saw Heaven Opened (1975), который подразделяет книгу на пролог, восемь сцен и эпилог. Исследователь преодолевает проблему порядка следования путем теории воспоминаний.

¹⁶⁸ В своей статье о возможном влиянии греческой драмы на Апокалипсис Р. Р. Брюер (R. R. Brewer, ATR 18 (1936), pp. 74-92) отстаивает противоположную точку зрения, обнаруживая при этом сходство жертвенника в Откровении с жертвенником Дионисия перед престолом в греческих театрах.

¹⁶⁹ The Apocalypse of St. John (англ. пер. Н. J. Carpenter, 1947).

¹⁷⁰ Op. cit., pp. 185 f.

¹⁷¹ Архиеп. Бенсон (Benson, op. cit., pp. 37 ff.) придерживается промежуточной теории между семикратной и теорией, изложенной в предыдущем пункте, так как он усматривает в Апокалипсисе Иоанна связь с драмой, но саму книгу драмой не считает. Бенсон выделяет семь хоровых песен, которые подразделяют действие на семь частей.

¹⁷² The Combat Myth in the Book of Revelation (1976).

¹⁷³ Более сдержанная версия семикратной схемы предложена в работе: J. Ellul, The Apocalypse, 1975, в который автор добавляет к четырем явным группам по семь еще одну, состоящую из семи отрывков, которые вводятся формулой "и видел я". Исследователь усматривает в Откровении Иоанна диалектическую структуру в связи с противопоставлениями, такими как, например, закланный Агнец и воскресший Агнец.

¹⁷⁴ Commentary on the Revelation of St. John, I, pp. 1 ff.

¹⁷⁵ J. Oman, The Book of Revelation (1923).

¹⁷⁶ В своей второй книге Омен (Oman, The Text of Revelation. A Revised Theory, 1928) считает эти добавления повторениями, которые допустил первый редактор.

¹⁷⁷ Пересмотренный Оменом порядок первоначального следования текста: 1.9 - 3.22; 22.10-12; 10.1-11; 11.1-13; 12.1-14; 12.14 - 13.11; 13.11-18; 14.6-12; 15.5-6; 16.2-16; 8.6-11 (+ другие вставки из гл. 8); 19.11-15; 14.19-20; 19.16-21; 16.17-17.9; 17.9-18.6; 18.19-19.9; 1.7; 4.1 - 5.2; 5.2 - 6.1; 6.2-17; 7.1-17; 8.1-5; 16.4-7; 8.6-13; 9.1-7; 9.7-21; 11.14-19; 14.1-5; 13 - 14; 14.14-19; 15.1, 6 - 16.1; 15.2-4; 21.9-24; 21.24 - 22.5-6, 8-9; 16.15; 22.14-17, 20 (+ вставки из 19.10); 1.3-6; 20.1-10; 20.11 - 21.1, 3-8; 22.18-19, 21. Мак-Нейл и Вильямс (McNeile-Williams, INT, p. 259), признавая, что этот пересмотренный текст читается более гладко, все же верно указывают на то, эта теория Омена предполагает гораздо большие манипуляции с текстом чем даже его же первоначальная теория.

¹⁷⁸ Ср. критику Карпентера: Carpenter, op. cit., pp. 187-188.

¹⁷⁹ The Paschal Liturgy and the Apocalypse (1960), pp. 75-97; ср. также: E. Lohse, Die Offenbarung des Johannes (1960), pp. 48 ff. Другие исследователи также усматривали наличие в той или иной степени литургических элементов в Откровении Иоанна, особенно в форме гимнов; ср.: O. Cullman, Early Christian Worship (1953); S. Lauchli, ThZ 16 (1960), pp. 359 ff.; G. Delling, Nov. Test. 3 (1959), pp. 107 ff.; J. J. O'Rourke, CBQ 30

(1968), pp. 399-409; L. Thompson, JR 49 (1969), pp. 330 ff. Ср. мнение Кюммеля: Kummel, INT, p. 326, который оспаривает предположение о том, что литургия оказала сколько-нибудь значительное влияние на структуру Апокалипсиса.

¹⁸⁰ Иернс (К.-Р. Jirsns, *Das hymnische Evangelium*, 1971) отвергает гипотезу литургической структуры Откровения и обращает внимание на изложение евангелия в гимнах. Однако Хольц в обзоре этой книги (T. Holtz, ThLZ 97 (1972), pp. 358-360) утверждает, что Иернс неправ в том, что ограничивает благовестие Апокалипсиса гимнами.

¹⁸¹ Ср.: E. S. Fiorenza, "Composition and Structure of the Book of Revelation", CBQ 39 (1977), pp. 344-366.

¹⁸² В своем исследовании последней части Апокалипсиса Гиблин (С. Н. Giblin, "Structural and Thematic Correlations in the Theology of Revelation 16-22", *Biblica* 55 (1974), pp. 487-504) обосновывает концепцию одного суда, состоящего тем не менее из двух частей. Он думает, что рассматриваемый отрывок требует пересмотра структуры, которую предложил Фьоренца.'

¹⁸³ *The Apocalypse* (1983) (англ. пер. книги *Apocalisse prima e dope*).

¹⁸⁴ Дж. М. Корт (J. M. Court, *Myth and History in the Book of Revelation*, 1979) считает автора творческим литератором, который смешал традиционные мифы с некоторыми историческими событиями. Хилл (D. Hill, "Prophecy and Prophets in the Revelation of St. John", NTS 18 (1972), pp. 401-418) полагает, что Откровение написано христианским пророком, который оказался ближе иудейским пророчествам, чем христианским. Ламбрехт (J. Lambrecht, *L'Apocalypse johannique* (1980), pp. 103-104) на основе своих исследований структуры Апокалипсиса приходит к выводу о том, что в ней содержатся как повторения, так и последовательность, хотя настаивает на строго линейном хронологически последовательном прочтении текста книги.

¹⁸⁵ Ср.: Н. Н. Wemecke, *The Book of Revelation Speaks to us* (1954), pp. 32-33, который представляет ясную концепцию символического способа толкования текста. Ср. также: А. Burnet, *The Lord Reigneth* (1946). Некоторые исследователи сталкиваются с богословскими проблемами в Откровении. Ср. обсуждение этих проблем в работе Кюммеля: Kummel, ЮТ, pp. 472-474. Но см. статью: G. R. Beasley-Murray, "How Christian is the Book of Revelation?", in *Reconciliation and Hope* (ed. R. Banks), pp. 275-284. Относительно уместности Апокалипсиса для нашего времени ср. работу автора данной книги: D. Guthrie, *The Relevance of John's Apocalypse* (1987).

Приложение I. Собрание посланий Павла

С начала II века христианской эры письма апостола Павла сберегались не только как отдельные послания, но и как определенное собрание писаний, называемое теперь Собранием Посланий Павла. История этих писаний после смерти Павла и метод их подбора в один сборник нам не известны из-за отсутствия достаточных данных. И, может быть, самым правильным было бы не пытаться умозрительным путем восстанавливать то, что опускает история, если бы раньше уже не предпринимались такие умозрительные попытки¹. Некоторые из них влияют не только на наш подход к раннехристианской истории, но и на нашу оценку самих Посланий Павла, особенно влияния их автора. Выяснение возможного процесса компиляции является поэтому крайне важным в изучении этих Посланий.

I. ДРЕВНЕЕ УДОСТОВЕРЕНИЕ СОБРАНИЯ ПОСЛАНИЙ ПАВЛА

В нашем изучении особенно важным является тот факт, что самый ранний канон новозаветных писаний, о которых до нас дошли какие-то сведения, состоял почти исключительно из писаний Павла². То, что Маркион назвал все Собрание писем Павла "Апостоликоном", говорит о том огромном значении, которое он придавал Павлу и "Собранию" его писаний. Из замечаний Тертуллиана по поводу отношения Маркиона к Павлу видно, что это Собрание писем Павла входило в более широкое собрание новозаветных Писаний, из которого Маркион выбрал некоторые в поддержку своего собственного особого учения³. Он включил только десять Посланий Павла, исключая Пастырские⁴. Хотя многие ученые считают на этом основании, что Пастырские Послания не входили в то время в Собрание писем ап. Павла, есть веские причины полагать, учитывая это свидетельство Тертуллиана, что их отсутствие связано с известной тенденцией Маркиона опускать то, что противоречило его учению. Если "Евангелие Истины", найденное в гностической библиотеке Наг-Хаммади, принадлежит, как полагает ван Унник, Валентину, то это можно считать указанием на то, что во времена Маркиона канон Нового Завета был таким, каким мы имеем его сегодня, так как и Маркион, и Валентин жили в Риме, это может означать, что Маркион составил свой канон из ранее существовавшего, хотя и не официального канона. Но эта гипотеза ван Унника не получила широкого признания⁵.

Ко времени появления Мураториева канона (очевидно, через тридцать-сорок лет) тринадцать Посланий, которые, как считалось, входили в Собрание писем Павла, составляли две группы: Церковные Послания и частные письма. Затем это Собрание включало тринадцать или четырнадцать Посланий в зависимости от признания или непризнания ап. Павла автором Послания к Евреям, но остальные, входящие в это Собрание письма Павла, не вызывали сомнения. В кодексе Честера Бетти отсутствуют последние Послания, и то, что первоначально в него входили Пастырские Послания, теперь оспаривается, но это еще не означает, что в то время их каноничность подвергалась сомнению. В сочинениях одного сирийского отца Церкви, Ефрема, вошло еще одно письмо к коринфянам (Третье Послание к Коринфянам), но оно было взято из поддельных "Деяний Павла" и ко времени составления Сирийского канона (ок. 400 г.)⁶ и Пешитты выпало из Собрания писем Павла. Латинская средневековая церковь включила еще одно письмо, Послание к Лаодикийцам, но оно несомненно было поддельным, основанным на ссылке в Кол. 4.16.

II. ПРОБЛЕМА ПЕРВОНАЧАЛЬНОГО СОБРАНИЯ ПОСЛАНИЙ ПАВЛА

До Маркиона данные об этом Собрании очень скудные. Главным образом представлены отдельные цитаты из Апостольских отцов Церкви. Одни Послания цитировались раньше, другие позже, и настоящая проблема заключается в объяснении этих данных⁷. Здесь возможны два пути. Либо считать, что древние авторы цитировали только те Послания, которые они знали, и в таком случае Собрание писем Павла было неполным, либо авторы цитировали только из одной части полного Собрания.

А. Теории неполных Собраний

Из-за различия цитат у Апостольских отцов и разного порядка расположения Посланий у Маркиона, в Мураториевом каноне, у Тертуллиана и Оригена процесс собирания их в один сборник по мнению К. Лейка⁸ происходил постепенно. Разные церкви составляли свои собственные собрания, содержание которых очень часто различалось. Так, по мнению Лейка сначала отдельные церкви собирали некоторые Послания Павла и добавляли к своему письму или письмам, обращенных к ним, другие, о которых они слышали и которые принадлежали соседним церквям. Через некоторое время сравнение этих сборников привело к созданию полного Собрания Посланий Павла, которое было признано всей Церковью. Значительное расхождение в порядке расположения Посланий отцов Церкви и в канонических списках на первый взгляд может быть сильным доводом в пользу гипотезы Лейка. Другие ученые разделяют эту точку зрения, расходясь только в деталях⁹.

Б. Теории полного Собрания Посланий Павла

В эту категорию входят теории полного Собрания Посланий Павла, среди которых надо выделить две противоположных гипотезы. Так, согласно первой, письма Павла высоко ценились с самого начала, и в таком случае это значит, что каждая отдельная церковь стремилась не только сохранить свое (или свои) собственное письмо, но и получить копии других, о которых они могли легко услышать из-за частых сношений между азиатскими и европейскими церквями. Для удобства этот тип теории мы назвали теорией непосредственного значения, так как считается, что первые получатели признавали *общую* ценность Посланий в отличие от их прямого отношения к определенному случаю, вызвавшего их написание. Согласно второй гипотезе, теории отсутствия интереса, основанной на предположении, что через некоторое время после смерти Павла его письма обычно игнорировались.

1. Теории непосредственного значения

Одним из самых твердых сторонников этой теории был А. Гарнак¹⁰, по мнению которого сами письма оказали на их получателей такое сильное впечатление своей непреходящей ценностью, что они решили сохранить их. В подтверждение этой теории Гарнак ссылается на 2 Кор. 10.10, где апостол цитирует слова своего противника, что "в посланиях он строг и силен"; 2 Кор. 10.9; 3.1, где подтверждается его эпистолярное искусство; 1 Кор. 7.17, где предполагается, что Павел поддерживал тесные связи со "всеми церквями" очевидно через письма; и 2 Фес. 2.2; 3.17, где предполагается возможность появления ложных писем от имени ал. Павла, что говорит о большом влиянии его подлинных писем. Из этого Гарнак делает вывод, что Собрание Посланий Павла существовало еще раньше, чем это полагает Лейк, но выбор этих писем был тщательно продуман, когда они были признаны важными, а другие нет.

Очевидно, что не все написанные Павлом послания сохранились до наших дней. По крайней мере два, написанные к коринфянам не сохранились, а одно к Лаодикийцам (Кол. 4.16) несомненно затерялось. Еще много других писем, о которых не упоминается в канонических писаниях, должно было быть написано Павлом, так как у апостола была ежедневная "забота о всех церквях" (2 Кор. 11.28). Что же произошло с этими письмами? Если они были исключены, как полагает Гарнак, в процессе отбора, то на каком основании? По его мнению определяющим фактором было то, что являлось поучительным и наставительным для всех церквей вообще". Многие ученые считают маловероятным такой продуманный отбор. Некоторые модификации теории непосредственной ценности Посланий мы рассмотрим ниже, после того как изложим альтернативную теорию, называемую здесь теорией отсутствия интереса.

2. Теория отсутствия интереса

Сильным сторонником этой теории являлся Э. Дж. Гудспид¹², по мнению которого влияние Павла почти полностью потеряло силу после его смерти и возродилось только в результате появления Деяний Апостолов (датируемых им временем незадолго до 90 г., по крайней мере в их первоначальной форме, которая, как он полагает, не обязательно должна соответствовать канонической книге). Появление Деяний явилось поэтому стимулом собирания писем Павла в один сборник и их последующее опубликование. Составление этого сборника было вызвано почитанием апостола и пониманием невозможности оценить его истинную ценность только по одному Посланию¹³. Основания для этой теории можно суммировать следующим образом.

1. Отсутствие использования Посланий Павла в других новозаветных книгах до 90 г. Основанием для этого утверждения является отсутствие каких-либо следов этих Посланий в синоптических Евангелиях и Деяниях¹⁴, так как Гудспид датирует их периодом между смертью ап. Павла и 90 г., и это по его мнению означает, что Павел был забыт в этот период. Особая важность придается явному игнорированию писем Павла автором Деяний. Автор, который так глубоко почитал Павла, несомненно постарался бы получить копии всех Посланий Павла, которые он мог достать. Сила этого аргумента будет зависеть от двух факторов: поздней датировки Деяний¹⁵ и предположения, что если бы Лука знал все письма Павла, то он должен был бы упомянуть об его эпистолярной деятельности и отразить идеи Павла в своей собственной книге, которые нашел в этих письмах. Но поздняя датировка Деяний не имеет твердых оснований¹⁶, а приписывание к тому же периоду других новозаветных книг, которые по мнению Гудспида отражают влияние всех писем Павла, сильно ослабляет его точку зрения¹⁷.

2. Затем произошло внезапное возрождение интереса к письмам Павла после 90 года. Гудспид ссылается на использование Посланий Павла писателями книги Откровения, Послания к Евреям, Первого послания Климента, Первого Послания Петра, Игнатием, Поликарпом и ап. Иоанном¹⁸. Хотя не все десять Посланий Павла (Гудспид исключает Пастырские Послания) цитируются во всех этих трудах, Гудспид считает, что этих данных достаточно, чтобы утверждать широкую известность всех писем Павла в тот период.

3. Выявление всех имеющихся отрывков из писем Павла. Миттон ссылается на перемещения и интерполяции в существующих Посланиях Павла, что по его мнению объясняется отсутствием должного внимания к Посланиям на ранней стадии¹⁹. Он приводит 2 Кор. 10-13; 6.14 - 7.1; Рим. 16 и Фил. 3.16 - 4.3 в качестве примеров ранних писем, которые были включены в другие письма. Сила такого рода свидетельства будет естественно зависеть от того, считаются ли они интерполяциями или нет, но есть сильные

основания сомневаться, что это интерполяции. Если конечно согласиться с теорией интерполяций, то она поддержит ту точку зрения, что некоторые отрывки из писем Павла существовали в фрагментарной форме и были внесены первыми компиляторами в письма, которые полностью сохранились в их первоначальном виде. Но даже и в этом случае теория периода игнорирования является только выводом из свидетельства, которое, само по себе будучи гипотетическим, придает исключительно неубедительный характер такому выводу.

4. Дальнейшее обоснование касается появления канона Маркиона. По мнению некоторых ученых Пастырские Послания были опубликованы с целью остановить тенденцию еретических сект присвоить себе Послания Павла и таким образом отнять их у ортодоксальной церкви²⁰. Так, канон Маркиона и следующее за ним появление Пастырских Посланий считается свидетельством колебаний в ортодоксальной церкви относительно признаний Посланий Павла²¹. Но с таким мнением нельзя согласиться, потому что едва ли такие колебания могли рассеяться путем псевдонимной публикации Пастырских Посланий. Маловероятно, чтобы Послания, ложно приписанные Павлу, сразу же были признаны в ортодоксальных кругах, если ортодоксальность подлинных Посланий вызывала сомнение²².

5. Основания для данной теории усматривают также в использовании эпистолярной формы после 90 г. Так как Гудспид датирует все новозаветные Послания за исключением девяти Посланий Павла, аутентичность которых он признает, периодом после 90 г., он также может приписывать появление эпистолярной формы изложения влиянию эпистолярного жанра Павла в недавно опубликованном Собрании Посланий Павла. Но теория, что Павел был единственным новатором в области христианской эпистолярной литературы и что на протяжении тридцати лет ни один из авторитетов христианства не пользовался этим методом, весьма неубедительна²³, как и объяснение того, почему опубликованное Собрание Посланий имело сильное воздействие, тогда как оригинальные отдельные Послания имели столь незначительное влияние, что их по теории Гудспида совершенно игнорировали. Огромная папирологическая корреспонденция, которая была обнаружена, является достаточным доказательством широкого использования эпистолярных форм в то время, даже если примеры ее в Новом Завете имеют свои особенности.

6. Основанием для этой теории считается появление семикратных собраний писем. Если сгруппировать все Послания Павла к Коринфянам, а также и к Фессало-никийцам, то можно сказать, что Послания Павла включают в себя семь писем к церквям, подобно письмам к Асийским церквям в Апокалипсисе и группе писем Игнатия²⁴. Считается, что несколько неестественное начало Апокалипсиса связано с влиянием литературного приема, и появление Собрания Посланий Павла было обусловлено таким же мотивом²⁵. Но число семь имело такое огромное значение для автора Апокалипсиса (а оно встречается в нем пятьдесят пять раз), что едва ли нужно ссылаться здесь на семикратное Собрание Посланий Павла. Не более убедительной является предполагаемая параллель между вводным письмом в Откр. 1 и Посланием к Ефессянам, считающимся вводным письмом к Собранию, так как первые три главы Апокалипсиса имеют литературное единство и цель, которые полностью отсутствуют в Собрании Посланий Павла, начинающемся с Послания к Ефессянам²⁶.

7. Появление Послания к Ефессянам трактуется в качестве дополнительного аргумента в пользу этой теории. Можно сказать, что необходимость показать удовлетворительный мотив для появления псевдонимного Послания к Ефессянам было основной причиной для гипотезы Гудспида об опубликовании Собрания Посланий Павла. Признавая, что нельзя

отрицать авторство Павла, не объяснив причины псевдонимного опубликования его писем, Гудспид²⁷ считает, что Послание к Ефессянам является своего рода вводным обобщением ко всему Собранию специально предназначенного для тех, кто не был знаком с учением ап. Павла. Эта теория Послания к Ефессянам является в связи с этим краеугольным камнем в построениях Гудспида. Миттон²⁸ предлагает восемь причин в поддержку этой точки зрения.

а) Первоначальное Собрание очевидно было написано на двух свитках. Послание к Ефессянам, а также Первое и Второе Послания к Коринфянам могли соответственно занимать первый свиток²⁹.

б) Несколько общий характер Послания к Ефессянам и отсутствие точного адреса в первом стихе.

в) Добавление впоследствии названия "к Ефессянам" к Посланию было понятным, если оно было написано в Ефесе.

г) Использование семикратного количества писем в Апокалипсисе, о чем мы говорили выше, с его вводным письмом объясняется влиянием Собрания Посланий Павла, начинающегося с Послания к Ефессянам.

д) Письма Игнатия с вводным Посланием Поликарпа Смирнского составлены по такому же образцу.

е) Игнатий несомненно знал Первое Послание к Коринфянам и Послание к Ефессянам, но весьма сомнительно, чтобы он знал остальные (хотя Гудспид утверждает, что он знал все, кроме Второго Послания к Коринфянам и Второго Послания к Фессалоникийцам³⁰). Это можно объяснить тем, что Игнатий только недавно познакомился с опубликованным Собранием Посланий Павла и его внимание особо привлекли те, которые стояли вначале, особенно первый свиток, если права вышеизложенная точка зрения (а).

ж) Обращение в Первом Послании к Коринфянам, и не только к самим коринфянам, но и к призванным святым "со всеми призывающими имя Господа нашего Иисуса Христа, во всяком месте" (что считается добавлением редактора), подтверждает теорию, что Первое Послание к Коринфянам начинало все Собрание, перед которым стояло Послание к Ефессянам как сопроводительное письмо.

з) Странный порядок расположения Посланий в Мураториевом каноне можно объяснить тем, что переписчик изменил их порядок в двух свитках, поместив Послания к Коринфянам перед Посланием к Ефессянам и затем добавив другие Послания с Посланием к Римлянам в конце. Но Нокс³¹, который сам выдвинул эту гипотезу, признает ее гипотетический характер.

Умозрительный и неубедительный характер этих восьми причин сразу же становятся очевидными, и были предложены более убедительные теории составления Собрания Посланий Павла, которые мы и изложим ниже.

3. Теория раннего личного собрания

Гудспид выдвинул теорию, согласно которой издателем Собрания Посланий Павла был автор Послания к Ефессянам. Нокс³² и Миттон³³ считают, что собирателем их был Онисим, хотя и признают умозрительный характер такого предположения. Но не будет ли более

правильным предположить, что собирателем был кто-то из личных сотрудников апостола Павла, который видел полезность подобного Собрания вскоре после смерти Павла?

Такая гипотеза избежала бы явной слабости гипотезы Гудспида, особенно предположения о полном игнорировании Павла после его смерти. Очень трудно себе представить, чтобы после невероятной миссионерской деятельности неутомимого апостола мог наступить период полного его игнорирования, за которым в свою очередь наступил период огромного литературного влияния. Так как все главные церкви в мире того времени были основаны Павлом или находились с ним в тесном контакте, едва ли можно утверждать столь быстрое и полное его игнорирование³⁴. Он мог подвергаться критике, или некоторые его утверждения могли быть трудными для понимания, но теория игнорирования, основанная на гипотетической датировке других новозаветных книг, не отдает должного апостолу, каким он предстает в своих письмах и в Деяниях Апостолов³⁵.

Можно привести свидетельства в пользу противоположного мнения, что апостол Павел высоко почитался после его смерти. Эти данные считаются выводом путем заключения, но и они заслуживают внимания.

1. Принцип обмена письмами, поддерживаемый самим апостолом (Кол. 4.16), должен был оказать влияние на его близких сотрудников³⁶. Вполне возможно, что Павел повелел им следовать этому принципу. По во всяком случае они сами могли увидеть ценность такого обмена.

2. Апостол ободрял публичное чтение писем (1 Фес. 5.27) во всех церквях. Это конечно могло сначала относиться только к Первому Посланию к Фессалоникийцам, но несомненно, что все его Послания, обращенные к церквям, предназначались для чтения их во всех церквях³⁷. И это могло вызвать желание иметь их как можно в большем количестве.

3. То, что некоторые письма Павла были утеряны, можно объяснить не только отсутствием к ним интереса. Они могли носить характер наставлений, которые касались только непосредственных получателей и потому никогда больше не читались и не хранились. Никто кроме личных друзей Павла не мог бы лучше всего определить частный или общий характер его писаний.

4. Общее обращение в Первом Послании к Коринфянам должно было предполагать более широкое его назначение, чем только Коринфской церкви. Текстуальные данные не поддерживают теории, что общие слова были добавлены позже, когда составлялось Собрание Посланий Павла^{3*}. Однако это не означает, что когда Павел писал это Послание, он имел ввиду другие церкви, потому что оно касается специфических проблем Коринфской церкви. Но по крайней мере возможно, что апостол Павел понимал, что его провозглашение этих принципов будет полезно и для более широкого круга читателей⁹.

5. Вероятность общего характера Посланий Павла (к Римлянам и к Ефессянам) придает большую вескость предположению, что Павел сам видел, что его зрелые размышления разделяют группы церквей.

6. Самые первые апостольские отцы высоко почитали апостола, и их высказывание о нем предполагает, что их почитание признавалось всеми. Климент (Ad Cor. V.5-7) называет его "самым великим примером долготерпения". Говорит ли он так на основании Деяний или же это было общее признание? Так как он описывает детали, которых нет в Деяниях, он очевидно нашел по крайней мере часть из них в других писаниях. Так, например, он

говорит о семи заключениях Павла в темницу и о том, что он был вестником на Западе. Вполне возможно, что Климент знал Павла во время его заключения в Риме⁴⁰. Так и Игнатий очень высоко почитал апостола (ср. Ad Rom. IV.3; Ad Eph. XII.2), называя его "святым" и "благословенным", и молился, чтобы и он мог идти по его стопам. Такое высокое почитание Павла со стороны как Игнатия, так и его читателей, более вероятно, если Послания Павла почитались и ценились значительно более долгое время, чем если бы они были опубликованы не более чем двадцать лет раньше. Игнатий надеется, что его читатели без колебаний признают духовный авторитет Павла.

7. Ранняя датировка Деяний объясняет отсутствие в них ссылок на Собрание Посланий Павла⁴¹ и потому допускает возможность опубликования Посланий сразу же после смерти Павла.

В свете этих соображений можно сделать вывод, что в период после смерти ал. Павла создались самые благоприятные условия для повышения, а не ослабления интереса к его писаниям. Тихик вскоре был послан в Ликийскую долину с Посланиями к Колоссянам, Филимону и Ефесянам (если считать, что они были написаны в Риме). После этого он был в Ефесе (2 Тим. 4.12), где какое-то время также жил и Тимофей. Тит, другой сотрудник Тимофея, ходил в Далмацию (2 Тим. 4.10), а так как до этого он был на Крите, он мог по дороге заходить в Ахаию и Македонию. Хорошо известно, что он имел тесные отношения с Коринфской церковью. Сам Тимофей был в тесном контакте с Филиппийской и Фессалоникийской церквями и по всей вероятности поддерживал эту связь. Если он пошел в Рим по просьбе Павла (2 Тим. 4.9,21), то вне всяких сомнений мог получить по необходимости копию посланного туда Послания. Более того город Тимофея находился в Южной Галатии, и, так как по всей вероятности Послание Павла к Галатам было послано церквям в этой области, он мог иметь это Послание.

Услышав о смерти Павла, Тимофей, которого обычно считают преемником Павла в поддержании связи между церквями, основанными Павлом, мог увидеть необходимость поднять свой авторитет путем Собрания Посланий Павла. На это могли его побудить слова Павла предать верным людям то, "что слышал" от него. Как лучше можно было это сделать, чем не собрать письма Павла и не передать юс "как залог" разным церквям. Это хорошо соответствует собственному пониманию Павла своего учения как "залога". Более того Павел просит Тимофея принести ему "кожаные книги", и, хотя мы можем только догадываться, что это были за книги, не вызывает почти никакого сомнения, что это были копии в форме записок некоторых писем апостола. Если такое предположение не достаточно убедительно, то оно по крайней мере допускает, что Тимофей, видимо, сохранил эти книги после смерти Павла, что могло вызвать у него желание составить более полное Собрание писаний апостола Павла.

Публикация Тимофеем писем ал. Павла явилась бесценным фактором для сохранения контакта между церквями, основанными Павлом, после смерти апостола. Она также объясняет предполагаемую литературную связь этих Посланий с Посланием к Евреям и Посланиями Иоанна, Иакова и Петра. Более вероятно, что согласно этой гипотезе трудность понимания учения Павла явилась причиной ослабления его влияния, а не отсутствие непосредственного интереса было причиной их игнорирования на некоторое время. Последняя теория не учитывает огромного числа людей, которые были многим обязаны апостолу и еще были живы в этот период "игнорирования". Разве они позволили бы предать забвению память о нем? Разве они не хранили бы все его писания, когда так хорошо была известна его тенденция писать письма? Можно возразить, что первые получатели Послания к Галатам и Второго Послания к Коринфянам не были столь проницательны, чтобы сохранить их, но едва ли с этим можно согласиться, если Тимофей

их собрал, и особенно, если он знал, что эти письма вызвали желаемое изменение. Это только подняло бы их общую духовную ценность.

Так как Тимофей и его сотрудники были в контакте со всеми церквями, которым Павел написал свои Послания, то вполне вероятно, что они принимали активное участие в их собирании. Это также объясняет включение Пастырских Посланий. И таким образом влияние великого апостола было сохранено для потомков.

Примечания

¹ К. и С. Лейк (K. and S. Lake), хотя и включают в свою работу Introduction to the New Testament главу под названием "The Canonical Collection of the Pauline Epistles" (Каноническое Собрание Посланий Павла), все же заключают, что первоначальное содержание этого Собрания неизвестно (р. 100); и это мнение выражает осторожное отношение большинства ученых к данной проблеме.

² Можно процитировать 2 Пет. 3.15 и далее в качестве свидетельства существования Собрания писаний Павла, однако широко распространенные сомнения относительно аутентичности Второго Послания Петра ставят под вопрос его ценность. Если датировать 2 Пет. временем до деятельности Маркиона, то оно может послужить явным указанием на более раннее хождение Собрания Посланий Павла, однако это не проливает свет на его состав.

³ Ср.: P. Vatiffol, RB (1903), p. 26. С. Н. Turner, JTS 10 (1909), pp. 357 ff; J. Moffatt, ILNT, p. 60. Поскольку Маркион переделал Евангелие от Луки, принятое в Церкви, скорее всего, что он подобным образом использовал канон Посланий Павла. Сэлмон (G. Salmon, INT, 1892, pp. 358 ff.) на этом основании утверждает, что "церковное собрание тринадцати Посланий древнее собрания Маркиона из десяти Посланий". Ср. детальное рассмотрение канона Маркиона в работе Дана: T. Zahn, Geschichte des neutestamentlichen Kanons, I (1888), pp. 585 ff., особ. pp. 634 ff.

⁴ Беркит (F. C. Burkitt, The Gospel History and its Transmission (1911), pp. 318-319) задается вопросом, мог ли Маркион быть первым собирателем Посланий Павла, однако у нас нет свидетельств в пользу столь малоубедительного предположения. Весьма невероятно, чтобы такой еретик как Маркион мог по достоинству оценить значение Собрания Посланий Павла, особенно учитывая то, что послания Игнатия собирались с поразительной быстротой. См. критику Беркита со стороны Тернера: Turner, op. cit, pp. 358 ff.

⁵ Развитие воззрений ван Унника см. в его эссе: van Unnik, "The Gospel of Truth and the New Testament", in The Jung Codex, (ed. F. L. Cross, 1955), pp. 81-129.

⁶ Этот канон содержит две надписи "К Филиппийцам", но совершенно ясно, что дублирование представляет собой ошибку переписчика. Относительно текста канона см.: A. Souter, The Text and Canon of the New Testament (1913), p. 226.

⁷ Ср. работу Оксфордского общества (The Oxford Society): The New Testament in the Apostolic Fathers (1905), p. 137. Более полное рассмотрение проблемы см.: A. E. Barnett, Paul becomes a Literary Influence (1941). Кроме того о Игнатии см.: P. N. Harrison, Polycarp's Two Epistles to the Philippians (1936), pp. 231 ff.; J. Knox, Philemon among the Letters of Paul (1935).

⁸ The Earlier Epistles of Paul (1927), pp. 356 ff. Ср.: В. Н. Streeter, The Four Gospels (1934), pp. 536 f.; The Primitive Church (1929), pp. 159 ff.; P. N. Harrison, Polycarp's Two Epistles, pp. 235 ff. А. Дейссман сомневался в том, что Собрание возникло одномоментно, но думал, что этот процесс начался вскоре после смерти ап. Павла: A. Deissmann, Bible Studies, p. 56.

⁹ Например, Стритер (В. Н. Streeter) и Гаррисон (P. N. Harrison), см. предыдущее примечание. Данный тип теорий, хотя и представляется допустимым, все же зависит от отрицательных, а не от положительных свидетельств в их пользу, так как предполагается,

что отсутствие цитирования предполагает не существование тех или иных письменных источников. Однако по существу это относится к "аргументам молчания", к которым необходимо подходить с крайней осторожностью. Например, если Климент ссылается всего на несколько Посланий Павла, то это еще далеко не означает, что он не знал остальные Послания. Поучительным примером может послужить проблема Второго Послания к Коринфянам. Кеннеди (J. H. Kennedy, *The Second and Third Epistles to the Corinthians*, 1900, pp. 142-153) строит свою аргументацию не только на основе отсутствия цитирования Климентом 2 Кор., но также и на том, что ссылки отсутствуют даже там, где они подкрепили бы доводы автора, например, где Климент специально упоминает Первое Послание к Коринфянам, касаясь вопроса о "сеющих смуту", между тем как Второе Послание было бы более уместно. Описывая в 1 Клим. 5 ап. Павла как пример стойкости, Климент не ссылается на 2 Кор. 11, что было бы очень подходящим примером. На этих основаниях Кеннеди (pp. 153 ff.) приходит к выводу о том, что Второе Послание не публиковалось до выхода в свет Первого послания Климента. Однако те данные, на которых Кеннеди строил свою теорию, можно толковать значительно проще и естественнее. Возможно, Климент находился под сильным впечатлением 1 Кор., либо он значительно лучше понимал его. Ср. также: R. H. Strachan, *The Second Epistle to the Corinthians*, pp. xxi-xxii; G. Zuntz, *The Text of the Pauline Epistles* (1953), pp. 278-279. Последний автор предполагает, что первоначальное небольшое Собрание создавалось в Ефесе или недалеко от него, и кое-какая редакторская работа была выполнена в Коринфе.

¹⁰ Die Briefsammlung des Apostels Paulus (1926), pp. 7-8. "Op. cit., p. 10.

¹² Ср.: *New Chapters in New Testament Study*, pp. 22-49; *The Meaning of Ephesians* (1933), pp. 82 ff.; *The Key to Ephesians* (1956), pp. n ff. Миггон (C. L. Mitton, *The Formation of the Pauline Corpus of Letters*, 1955) поддерживает мнение Гудспида. Все же они не выдвинули принципиально новой теории, поскольку Цан подверг критике похожее воззрение, бытовавшее в его время: Zahn, *INT* (1909), Vol. I, p. 161. См. другие сторонников этого мнения, Барнета (A. E. Barnett, *op. tit.*) и Нокса (J. Knox, *Philemon among the Letters of Paul*, 1935).

¹³ Дж. Нокс (J. Knox, *The Early Church and the Coming Great Church* (1957), pp. 100 ff.), который придерживается этого мнения, также предполагает, что все возрастающий опыт единства Церкви мог вызвать создание Собрания Посланий Павла, которые рассматривались таким образом в качестве впечатляющего единого послания ко всей Церкви. Однако воззрения Нокса относительно разобщенности в ранней Церкви несколько преувеличены его попыткой придать большую вескость своей теории о том, что вселенская Церковь второго века представляла собой первую сколько-нибудь объединенную Церковь вообще.

¹⁴ Ср.: E. J. Goodspeed, *ИТ*, pp. 210-211; *New Chapters* (*op. cit.*), pp. 62-63.

¹⁵ Гудспид (E. J. Goodspeed, *INT*, pp. 191 ff.) выдвинул 15 доводов в пользу поздней датировки Деяний, однако большинство из них крайне субъективны.

¹⁶ См. более подробное обсуждение в разделе Р главы 8 данной книги.

¹⁷ А. Дейссман (A. Deissmann, *Light from the Ancient East* (1923), p. 246) предполагает, что Лука не отразил в своем Писании Послания Павла потому, что они в то время не были еще широко известны. Менсон в своем обзор-; книги Миттона (T. W. Manson, *ITS*, n.s. 7 (1956), pp. 286 ff.) не усматривает никаких затруднений в опущении упоминаний о Посланиях Павла как у евангелистов, поскольку перед ними стояла совершенно иная цель, так и у автора Деяний, который был в большей степени заинтересован в истории Павла, чем его богословии.

¹¹ Ср.: E. J. Goodspeed, *INT*, p. 211.

¹⁹ Ср.: *op. cit.*, pp. 25 ff. S.' G. F. Brandon, *op. cit.*, p. 215.

²⁰ Ср. рассмотрение проблемы в работе Миттона: C. L. Mitton, *op. cit.*, pp. 38 ff. Ср. также: Goodspeed, *New Chapters*, p. 185. Гарнак (A. Hamack, *The Origin of the New Testament* (1925), p. 52) выразил мнение о том, что обращение последователей Маркиона и гностиков

к трудам Павла должно было вызвать беспокойство у служителей церкви. Гарнак ссылается на Тертуллиана, который иронически называет Павла "apostolus hereticorum" (лат. "апостолом еретиков").

²¹ Ср. также: W. Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei in ältesten Christentum* (1934), pp. 215 ff. Э. Дж. Гудспид придерживается сходной точки зрения о том, что Пастырские Послания написаны единой группой для того, чтобы предотвратить возможное использование Посланий Павла Маркионом: B. J. Goodspeed, *Christianity goes to Press*, 1940, p. 60. Ср. также: F. D. Geary, 1 and 2 Timothy and Titus, fff, pp. 351 ff.

²² Более обстоятельное рассмотрение предполагаемых анги-маркионских мотивов написания Пастырских Посланий см. в пункте Г раздела I главы 17 настоящего издания.

²³ А. Дейссман (A. Deissmann, *Light from the Ancient East*, pp. 233 ff.) без колебаний относит Послания Павла к категории "нелитературных писем". Он цитирует в поддержку своего мнения фон Виламовица-Меллендорфа: U. von Wilamowitz-Moellendorff, "Die griechische Literatur des Altertums", in *Die Kultur der Gegenwart* (1907), pp. 159 f. Вместе с тем исследователь считает другие новозаветные Послания (кроме 2 и 3 Ин.)

литературными произведениями из-за отсутствия особого адресата. Э. Дж. Гудспид (B. J. Goodspeed, *New Chapters in New Testament Study*, p. 67) полагает, что остальные Послания Нового Завета написаны в подражание письмам Павла, но в соответствии с суждениями Дейссмана это может быть верно только в том случае, если Послания апостола ошибочно воспринимались как литература (*Bible Studies*, 1901, p. 56). Все же необходимо признать, что те нужды общин, которые вызвали появление Посланий Павла, могли привести к использованию эпистолярных форм с более общим адресатом.

²⁴ Необходимо отметить, что собрание посланий Поликарпа не снабжено точным указанием на количество писем, оно содержит шесть посланий к церквям и одно - к Поликарпу. Если сюда же отнести собственное вводное письмо Поликарпа, то посланий будет не семь, а восемь. Ср. замечания Менсона против семикратной теории: T. W. Manson, *JTS*, n.s. 7 (1956), pp. 286 ff. Он выдвигает следующие соображения в пользу ее отвержения: (а) фрагмент Мураториева канона говорит о семи церквях, а не о семи посланиях; (б) послания в Откр. 1-3 никогда не циркулировали отдельно, они фактически представляют собой единство; (в) Игнатий написал семь посланий, исходя из конкретных нужд церквей, а не в подражание Собранию Посланий Павла; (г) если Собрание Павла было семикратным, то после добавления Послания к Ефесянам, которое претендовало на подлинность, оно стало восьмикратным. Вне всякого сомнения, что эта критика обращает внимание на наиболее уязвимые места семикратной теории.

²⁵ Ср.: E. J. Goodspeed, *ШТ*, pp. 211-212; C. L. Mitton, *op. cit.*, p. 37.

²⁶ Мураториев канон проводит аналогию между посланиями апостола Иоанна к семи церквям и Посланиями апостола Павла, однако в нем подразумевается, что ал. Павел следует Иоанну. В Апокалипсисе число семь очевидно имеет символическое значение. В каноне это проясняется утверждением: "et Johannes enim in Apocalypsi, licet septem ecclesiis scribal, tamen omnibus dicit" (цит. по изданию Б. Ф. Весткотта: B. F. Westcott, *On the Canon of the New Testament*, 1875, p. 529).

²⁷ *INT*, pp. 231 ff. Ср.: C. L. Mitton, *The Epistle to the Ephesians* (1951), pp. 45-54.

²⁸ *The Formation of the Pauline Corpus of Letters*, pp. 66-74.

²⁹ Послания к Коринфянам и к Ефесянам могли занимать первый свиток, однако более вероятно, что эту позицию с ними разделяло Послание к Галатам, как в канонах и Маркиона и Тертуллиана. Критику теории Гудспида и Нокса (Goodspeed - Кнох) относительно порядка следования Посланий см. в статье: C. H. Vauck, *JBL* 68 (1949), pp. 351-357. Дж. Файнген (J. Finegan, *HTR* 49 (1956), pp. 85-103) объясняет различное расположение Посланий Павла на основе стихометрии и считает возможным, что в каждом отдельном случае определяющим фактором, который влиял на положение того или иного Послания, служил меняющийся метод подсчета *stichoi* (строк). Файнген допускает, что первоначальное Собрание составляло кодекс, и не видит никаких данных в

поддержку теории двух свитков. См. ответ Нокса: Кнох, HTR 50 (1957), pp. 311-314.

³⁰ Цитируется без конкретной ссылки в работе: С. L. Mitton, *op. cit.*, p. 70. Наиболее уязвимым местом этой теории представляется то, что как Климент Римский, так и Игнатий находились под столь сильным впечатлением Послания к Ефесеянам, что трудно поверить, чтобы оно вышло в свет всего на несколько лет раньше.

³¹ Ср.: Marcion and the New Testament, p. 71.

³² Ср.: Philemon among the Letters of Paul (1935). См. рассмотрение этой проблемы в разделе IV главы 18 настоящего издания.

³³ Ср.: *op. cit.*, pp. 50 ff.

³⁴ Ср.: H. A. A. Kennedy, *The Theology of the Epistles* (1919), pp. 9 ff.

³⁵ Так как Филиппинская церковь собрала послания Игнатия вскоре после того, как он написал их по пути в Рим, к месту мученичества (Ad Phil, xiii.2), трудно поверить, чтобы к Посланиям Павла выказывалось меньшее уважение.

³⁶ Ср.: T. Zahn, ШТ I, pp. 161 f.

³⁷ Ср.: G. Milligan, *The New Testament Documents* (1913), p. 211.

³⁸ Ср.: С. L. Mitton, *op. cit.*, p. 72.

³⁹ Сэлмон (G. Salmon, ШТ, p. 359) ссылается на Евсевия (iv.23) в поддержку мнения о том, что послания Дионисия имели широкое хождение в церквях еще при жизни автора.

⁴⁰ Климент в своем послании к Коринфянам (44.3 и далее) утверждает, что некоторые из его читателей были назначены на свои должности в церкви апостолами, и это предполагает преемственность свидетельства, особенно по отношению к тому апостолу, чей труд привел к возникновению Коринфской церкви. В главе 47 этого же послания автор не только обнаруживает свое знание Посланий Павла (например, 1 Кор.), но и предполагает, что его читатели в равной степени знакомы с ними.

⁴¹ Робинсон (Robinson, *Redating*, p. 87) отвергает возражение против ранней датировки книги Деяний на основании отсутствия в ней упоминаний о Посланиях. Он поддерживает мнение Кюммеля (Kummel, INT, p. 186) в том, что отсутствие упоминаний представляет собой куда более веский аргумент против датировки Деяний вторым веком. Можно согласиться с тем, что этот довод свидетельствует скорее в пользу ранней, чем поздней датировки.

Приложение II. Хронология жизни Павла

Рассматривая Послания ап. Павла, мы мало внимания уделяли их точной датировке из-за отсутствия достаточных данных для составления точной хронологии жизни Павла. Указание на относительную историческую последовательность представлялось достаточным, хотя и по этой проблеме существует много различных точек зрения. Однако отказ от установления точной даты написания того или иного Послания не означает, что изучение хронологии жизни апостола считается неважным. Это скорее связано со сложностью проблем и широким расхождением мнений относительно возможных решений этих проблем. Но на некоторые из них стоило бы обратить внимание, хотя бы для того, чтобы показать невозможность прийти к твердым выводам.

I. ОСНОВНЫЕ ХРОНОЛОГИЧЕСКИЕ ДАННЫЕ

А. Надпись в Дельфах

Самой верной точкой отсчета для хронологической схемы является надпись в Дельфах, о которой мы говорили выше в связи с датировкой Посланий к Фессалоникийцам. Она указывает на датировку письма имп. Клавдия к дельфийцам во время проконсульства Галлиона и позволяет считать началом правления последнего либо лето 51 г., либо лето 52 г. Обе датировки имеют своих сторонников. Многие ученые¹ отдают предпочтение первой датировке, поскольку она учитывает некоторый период времени до переписки Галлиона и Клавдия с 1 июня по 1 августа 52 г. (последняя точная дата относится к письму, упомянутому в надписи). Вместе с тем другие ученые не усматривают затруднений в датировке начала правления Галлиона 52 г.²

Б. Отозвание Феликса

Гораздо легче с точностью установить дату этого события, которое совпадает с концом заключения ап. Павла в Кесарии, Иосиф Флавий и Тацит указывают дату начала правления Феликса, но к сожалению их датировки не совпадают. Так, Иосиф³ считает единственным прокуратором Иудеи Кумана, а Тацит⁴ говорит, что Феликс занимал должность соправителя прокуратора. Когда в 52 г. оба прокуратора были привлечены к суду наместником Сирии Квадратом из-за столкновений между галилеянами и самаритянами, Феликс избежал суда (потому что император благоволил его брату), а Куман был осужден. По мнению Тернера⁵ единоличное прокураторство Феликса началось после 52 г.⁶

Конец этого периода будет зависеть от толкования свидетельства Евсевия, который датирует отзыв Феликса вторым годом принципата Нерона (т.е. между сентябрем 56 г. и сентябрем 57 г.). Но это утверждение Евсевия вызывает у многих ученых сомнение⁷, и они⁸ предпочитают более позднюю дату начала прокураторства Феста, т.е. 60 г. По сообщению Тацита⁹ брат Феликса Паллант оставил свой пост в 55 г., а это значит, что суд над Феликсом состоялся до этой даты, в противном случае надо полагать, что даже после своего ухода Паллант все еще имел влияние, так как суд оправдал его брата. Тацит также пишет¹⁰, что Паллант был отравлен в 62 г., когда Пoppея вышла замуж за Нерона, в результате этого брака отношение к евреям стало более благоприятным. На этом основании Тернер¹¹ полагает, что оправдание Феликса должно было произойти за некоторое время до этого и потому считает самой вероятной датой 57 г., 58 г., или 59 г. Из них датировка 58 г. обычно признается теми, кто отрицает 60г.¹²

В. Эдикт Клавдия

Об этом эдикте, упомянутом в Деян. 18.2, пишет Светоний¹³, но к сожалению он не называет точной даты. Самое раннее свидетельство о точной дате мы находим у историка V века Оросия¹⁴, который пишет, что этот эдикт был издан в пятый год правления Клавдия, т.е. 49-50 гг. Он ссылается на Иосифа Флавия, но в существующих на сегодняшний день работах Иосифа ничего о нем не говорится.

Г. Опресночные дни в Филиппах

Согласно утверждению в Деян. 20.6, Павел находился в Филиппах в "дни опресночные", после которых отправился в Троаду, надеясь быть в день Пятидесятницы в Иерусалиме (Деян. 20.16). На основании Деян. 20.6-7 Рамсей¹⁵ считает, что Павел и его спутники ушли из Филипп в пятницу, а так как Павел спешил в Иерусалим, он посчитал, что апостол должен был уйти на следующий день после окончания праздника опресноков. Это означает, что пасха в тот год приходилась на четверг, что по мнению Рамсея соответствует 57 г. Но О. Герхард¹⁶ приходит к другому выводу, считая, что согласно Деяниям, пасха приходилась на вторник, что по астрономическим данным соответствует 58 г.¹⁷ Однако Михаэлис¹⁸ на этих же основаниях предполагает 56 г., когда пасха приходилась на воскресенье или понедельник (с чем Герхард тоже согласен), и тогда Павел мог уйти из Филипп в среду. Разные схемы, которые можно построить на одних и тех же данных, показывают неубедительный характер этих данных. Во всяком случае нельзя быть абсолютно уверенным в том, что евреи всегда совершали пасху, когда фактически видели новолуние, в противном случае астрономические вычисления не имеют силы.

Д. Мученическая смерть Павла

Отцы Церкви твердо верили преданию, что и Павел, и Петр претерпели мученическую смерть при Нероне. Так, согласно 1 Клим. 5.6 оба апостола были казнены в то же время, что и огромное число христиан (что едва ли может предполагать какое-либо другое событие, кроме Нероновских гонений). Хотя это ничего нам не говорит о точной дате смерти Павла, обычно считается, что он был казнен в начале периода гонений (т.е. в 64 г.). Но многие ученые, следуя Евсевию, датируют казнь Павла концом правления Нерона (68 г.), отдаляя тем самым смерть Павла от гонений, которые явились результатом пожара, вина за который была возложена на христиан, ставших таким образом козлами отпущения (т.е. 64 г.). Однако Тернер²⁰ не доверяет этому свидетельству Евсевия, особенно потому, что Евсевий, по-видимому, относит все гонения к одному и тому же году. Многие ученые разделяют эту точку зрения на том основании, что она дает больше времени для миссионерской работы Павла после освобождения из заключения в Риме²¹. Но несмотря на это обычно предпочитается более ранняя датировка, а сама по себе она не исключает дальнейшую миссионерскую работу Павла, если можно со всем основанием согласиться с ранней датой прихода ап. Павла в Рим.

II. ДОПОЛНИТЕЛЬНЫЕ ДАННЫЕ

Из других исторических дат, которые могут помочь установлению хронологии жизни Павла, можно назвать следующее.

1. Арета (ср. 2 Кор. 11.32) стал владеть Дамаском самое раннее в 34 г., и возможно до провозглашения Калигулы императором в 37 г.²² Это значит, что первое миссионерское путешествие Павла в Иерусалим не могло состояться до этого времени (ср. Гал. 1.17,18).

2. Обычно считается, что Ирод Агриппа умер в 44 г. Это означает, что первое миссионерское путешествие Павла должно состояться после этой даты.

3. После смерти Ирода помощь бедствующим от голода была доставлена в Иерусалим, а так как Иосиф пишет, что тяжелые условия из-за голода существовали в период проконсульства Александра (46-48 г.), то эта миссия Варнавы и Савла (Деян. 11.29,30) должна была иметь место в этот период²³.

4. Тернер²⁴ полагает, что внешние свидетельства поддерживают мнение о том, что Сергей Павел не был проконсулом Кипра в 51-52 г., хотя у нас нет положительных данных в пользу точной даты его проконсульства. Но имеющиеся данные несомненно указывают на то, что первое миссионерское путешествие Павла должно относиться ко времени до 51 г.

5. Брак Феликса и Друзиллы не мог состояться до 52 г. и, потому, первое появление перед ними Павла должно было произойти после этой даты²⁵.

Из всего сказанного видно, что внешние свидетельства очень мало чем могут помочь в установлении хронологии жизни Павла. Это же касается и разных Посланий Павла, за исключением только некоторых. Можно только установить их относительную хронологию, но и ее надо рассматривать как попытку ввиду большого расхождения мнений относительно многих Посланий, например, Послания к Галатам и Пастырских Посланий. Мы приведем историческую схему, которая является несколько общей, но она систематизирует рассмотренные выше данные²⁶.

Обращение Павла	35 (32)	
Посещение Иерусалима из-за голода там	46	
Начало первого миссионерского путешествия	47	
Иерусалимский собор	49	(Гал.?)
Павел в Коринфе (второе миссионерское путешествие)	50-51 (52)	1 и 2 Фес., 1 и 2 Кор. (Тюремные Послания?) (Гал.?), Рим.
Кульминация третьего миссионерского путешествия, арест в Иерусалиме	56 (58)	
Конец заключения в Кесарии	58 (60)	
Прибытие в Рим	59(61)	
Конец первого заключения в Риме	61 (63)	(Тюремные Послания?)
(Дальнейшая миссионерская работа)		
Конец второго заключения и мученическая смерть в Риме	64 (67)	Пастырские Послания

Как мы видим, главное расхождение разных хронологических схем касается второй части этой схемы. Даты в скобках, предложенные как самые поздние, отличаются от упомянутых в один-три года. Эта схема с ее вариациями может служить полезной рабочей основой для установления хронологии жизни Павла²⁷.

III. РАЗЛИЧНЫЕ ПРЕДЛОЖЕНИЯ

Неудивительно, что были предприняты попытки пересмотреть хронологию жизни апостола Павла, и одна из них заслуживает внимания. Джон Нокс²⁸ предложил следующую схему.

Обращение	37
Первое посещение Иерусалима (через три года)	40
Евангелизационная деятельность (Сирия, Киликия, Галатия, Македония, Греция, Азия)	40-51
Второе путешествие в Иерусалим (через четырнадцать лет)	51

В своем исследовании так называемых "годов молчания" (Silent Years) Р. Осборн (R. E. Osborne, JBL 84 (1965), pp. 59-65) предположил, что в Новом Завете встречаются различные указания на деятельность апостола в этот период. Павел указывает на то, что он находился в Сирии и Киликии (Гал. 1.22). Осборн полагает, что в Галатии апостол основал церкви. Некоторые из тех испытаний, о которых упоминает Павел (2 Кор. 11.23 и далее) должны были случиться до его возвращения в Таре. Этот исследователь также относит посещение Крита (Тит. 1.5) и Никополя (Тит. 3.12) к тому же периоду. Осборн считает последнее предположение более вероятным, чем теория освобождения из заключения.

Ср. хронологическую схему событий Кюммеля (Kummel, INT, p. 255) от обращения Павла до прибытия в Иерусалим к концу второго путешествия.

Сбор помощи бедствующим и евангелизационная деятельность	51-52
Последнее путешествие в Иерусалим и арест	53

Основанием для столь радикального пересмотра хронологии жизни ап. Павла явилось недоверие свидетельству Деяний Апостолов и как следствие полное доверие внутренним свидетельствам Посланий Павла. Иными словами, попытки гармонизировать Послания с Деяниями совершенно отвергаются, и поэтому никакого значения не придается случаю с Галлионом, и следовательно надпись в Дельфах становится ненужной в схеме Нокса.

Кроме того Нокс относит события второго миссионерского путешествия к периоду до Иерусалимского собора, что никак не могло быть, если опять же совершенно не учитывать историческую последовательность книги Деяний. Объяснение Нокса относительно того, что Лука датирует Иерусалимский собор более ранним временем, чтобы избежать каких-либо инцидентов перед началом миссии к язычникам, является, как считает Огг²⁹, неубедительным, потому что тогда непонятно, почему он не поместил его перед первым миссионерским путешествием.

Спорной является и отправная точка рассуждений Нокса, потому что она предполагает длительный период времени между распятием Христа и обращением Павла, но она обусловлена его мнением, что Павел принял христианство за пределами Палестины. Это и повлияло на его датировку Иерусалимского собора. Но более вероятным является то, что обращение Павла произошло в 33 г., т.е. за четырнадцать лет до 49 г. Так как это соответствует надписи в Дельфах и поддерживает историчность описания в Деяниях. Надо заметить, что в предложениях Нокса, как и в приведенной выше схеме,

четырнадцать лет, упомянутые в Гал. 2.1 должны включать в себя три года в Гал. 1.18, с чем однако согласны не все ученые³⁰. Если между обращением апостола Павла и Иерусалимским собором прошло семнадцать лет, то обращение необходимо датировать более ранним временем³¹ ввиду надписи в Дельфах, что делает более позднюю дату собора невозможной.

Еще одним недостатком теории Нокса является то, что она отводит слишком мало времени для всей деятельности Павла во время третьего миссионерского путешествия между Иерусалимским собором и арестом Павла в Иерусалиме. Более того арест Павла мотивируется менее вероятной датой начала проконсульства Феликса (т.е. в 55 г.)³². Кроме обзорного характера расположения данных в книге Деяний, нельзя сказать, чтобы схема Дж. Нокса была убедительной. Она ничем не лучше более традиционных систем. Его утверждение, что она более равномерно располагает миссионерскую деятельность Павла в его христианской жизни, не делает убедительной его теорию, если нельзя показать традиционную равномерность этой деятельности. Но из Деяний Апостолов и Посланий ап. Павла мы можем сделать только один вывод, а именно, что мы знаем о раннем периоде меньше, чем о позднем. Это объясняется довольно простым соображением, что евангелист Лука лучше знал поздний период, который во всяком случае имел гораздо более важное значение для истории христианства, чем ранний.

Но как бы неудовлетворительно ни было наше современное знание хронологии жизни Павла, едва ли эту проблему можно разрешить путем, предложенным Ноксом, если доверять последовательности событий, изложенных в Деяниях Апостолов. И именно Тюбингенская школа в XIX в., которая впервые пошла по этому пути, и последовавшие затем умозрительные восстановления хронологии жизни апостола должны быть предостережением от дальнейших попыток строить схему без ссылок на книгу Деяний Апостолов³³.

Из более поздних попыток разрешить эту проблему можно назвать следующие, которые все же сильно различаются в деталях. Так, Доке³⁴ (S. Dockx) датирует обращение Павла 35 г., Иерусалимский собор - 48 г., прибытие в Иерусалим - 55 г. и два года, проведенные им в Риме, - 56-58 гг. Это сокращает время миссионерских путешествий. Вильхауер³⁵ (P. Vielhauer) несколько революционно датирует обращение Павла 28 г., а собор - 44 г. А. Зуль³⁶ (A. Suhl) включает три года, упомянутые в Гал. 2, в четырнадцать лет и датирует собор временем до смерти Ирода. Р. Джюет³⁷ (R. Jewett) отвергает раннюю датировку собора из-за ссылки на Арету, который умер в 39/40 г. Следуя Ноксу, этот исследователь отождествляет Гал. 2.1-10 с Деян. 18.22. Однако Людемманн³⁸ (G. Ludemann) считает, что Павел самостоятельно проповедовал в Македонии и Ахай до собора в Гал. 2.1-10. Эта схема также основывается на отсутствии доверия к Деяниям Апостолов. Веддерберн³⁹ (A. J. M. Wedderburn) датирует обращение Павла 30-32 гг., первое миссионерское путешествие - 46 г., второе - 47-51 гг., третье 52-58 гг. и прибытие в Рим - 60 г.

Все изложенное выше достаточно ясно показывает, что любые предложения относительно хронологии жизни апостола Павла могут быть только предположительными, так как разные ученые приходят к разным выводам.

Примечания

¹ Ср.: Michaelis, Einleitung, p. 152. Ср. также: L. Morris, I and 2 Thessalonians (TNT), p. 15. Ср.: Robinson, Redating the New Testament, который определенно высказывается в пользу датировки 51г. Относительно текста надписи см.: E. M. Smallwood, Documents illustrating the Principates of Gaius, Claudius and Nero (1967), p. 105. Рассмотрение датировки надписи

см. в работе: A. Plessart, Fouilles de Delphes III.4 (1970), pp. 26-32. Ср.: F. F. Bruce, Paul: Apostle of the Free Spirit (1977), p. 253.

² Ср.: Feine - Behm, Einleitung, p. 126; Wikenhauser, New Testament Introduction, p. 361.

Однако Кюммель (Kummel, INT, p. 253) относит время правления Галлиона к 51-52 гг.

³ Иудейские древности: Antiquities, XX. vi.1-3, viii.9.

⁴ Анналы, XII.54.

⁵ В словарной статье "Chronology of the New Testament", HDB I, pp. 417 f.

⁶ Это согласуется с "Хрониками" (Chronicles) Евсевия (версия Иеронима), который утверждает, что Феликс приступил к исполнению обязанностей прокуратора на одиннадцатом году правления Клавдия, если по-восточному считать началом года сентябрь (ср. дискуссию Тернера: Turner, op. cit., p. 418).

⁷ Ср.: B. W. Bacon, "A Criticism of the New Chronology of Paul", Exp. v, vii (1898), pp. 123-136.

⁸ Например, Дж. Б. Лайтфут: J. B. Lightfoot, Biblical Essays (1893); Фейне и Бем: Feine - Behm, Einleitung (1956), p. 126; А. Викинхаузер: A. Wikenhauser, New Testament Introduction (1958), p. 361.

⁹ Анналы, XIII. 14,15.

¹⁰ Анналы, XIV. 65.

¹¹ HDB I, p. 419.

¹² Относительно датировки правления Феста см.: Robinson, Redating, pp. 43-46. Не предлагая точной даты, Робинсон считает предположение Керда (Caird, ШВ I, pp. 604 ff.) о 59 г. столь же вероятным, как и любое другое.

¹³ Claudius, 25 (гл. о Клавдии в "Жизни двенадцати цезарей").

¹⁴ Hist. VP. vi.15 (цит. по: HDB I, p. 417). Ср. статью: F. F. Bruce, "Christianity under Claudius", BJRL 44 (1961-2), pp. 313-318.

¹⁵ Exp. v,i (1896), pp. 336 ff.

¹⁶ NkZ33(1922),pp.89ff.

¹⁷ Михаэлис (Michaelis, Einleitung, p. 154) цитирует Цана в поддержку своей датировки еврейской Пасхи.

¹⁸ Op.cit.p. 154.

¹⁹ Например, см. статью Дж. Б. Лайтфута (J. B. Lightfoot) в Biblical Essays (1893). Моффат (Moffatt, INT, pp. 62-63) в своем обзоре 22 хронологических схем жизни ап. Павла приводит восемь, включая схемы Цана (Zahn), Рамсея (Ramsay), Файндлея (G. G. Findlay) и Фаррара (Farrar), которые предпочитают датировать мученическую смерть Павла 67-68 гг.

²⁰ Op. cit., p. 420.

²¹ Естественно данный аргумент не имеет никакого значения для тех, кто отрицает аутентичность Пастырских Посланий.

²² Ср.: Turner, op. cit., p. 416; G. Ogg, "A New Chronology of Saint Paul's Life", ET 64 (1953), p. 123.

²³ Ср.: Turner, op. cit., pp. 416-417; Antiquities, XX. v.2.

²⁴ Op. cit, p. 417.

²⁵ Ср. описание развода Друзиллы со своим прежним мужем в "Иудейских древностях" Иосифа Флавия: Antiquities, XX. vii.1-2.

²⁶ Дж. Огг (G. Ogg, The Chronology of the Life of St. Paul, 1968) представляет тщательное исследование хронологических проблем, оказывающих влияние на датировку жизни Павла. Его хронологическая схема незначительно отличается от приведенной выше. Он датирует Иерусалимский собор 48 г., но при этом арест Павла относит к 59 г., прибытие в Рим - к 62 г., а мученическую смерть апостола - к 64 г. Огг отвергает подлинность Пастырских Посланий и потому обходится без того, чтобы учитывать время для деятельности на Востоке, или для посещения Испании. Кюммель (Kummel, INT, p. 255) предлагает датировать обращение Павла 31/32 гг., что на три года раньше датировки Огга.

²⁷ Даты, приведенные вне скобок, в большей степени соответствуют схемам Тернера (Turner, *op. cit.*, p. 424) и Михаэлиса (Michaelis, *Einleitung*, p. 153). Даты в скобках приближаются к схеме Лайтфута, однако множество ученых предпочитают промежуточные варианты (ср. обстоятельную сравнительную таблицу в работе Моффата: Moffatt, *ILNT*, pp. 62-63).

²⁸ *Chapters in a Life of Paul* (1954), а также ранее в своей же статье "The Pauline Chronology", *JBL* 58 (1939), pp. 15-29. М. Дж. Карре (M. J. Suggs, "Concerning the Date of Paul's Macedonian Ministry", *Nov. Test.* 4 (1960), pp. 60-68) поддерживает хронологическую теорию Дж. Нокса. Ср. эссе: J. C. Hurd, in *Christian History and Interpretation* (1967), pp. 225-248, в котором автор подчеркивает настоятельную необходимость при оценке хронологии рассматривать не только биографические данные жизни Павла, но и его богословие.

²⁹ *ET* 64 (1953), p. 123.

³⁰ Знаменательно, что не менее семнадцати из 22 схем, приведенных в работе Моффата (Moffatt, *op. cit.*, pp. 62-63), рассматривают период в 17, а не в 14 лет. Мнения толкователей расходятся по отношению к интерпретации слова *επειτα* /*epeita*/ в Гал. 2.1 (синод, "потом"). Это слово может обозначать промежуток времени от обращения до посещения Иерусалима, о котором там упоминается, либо от его последнего посещения апостолов. Контекст в несколько большей степени предполагает вторую точку зрения, чем первую (ср.: Burton, *Galatians*, 1921, p. 68), и она представляется более весомой многим ученым.

³¹ Дата обращения Павла должна быть тесно связана с датой распятия Христа, которая заключается в промежуток времени 29-33 гг. Дж. Огг (G. Ogg, *The Chronology of the Public Ministry of Jesus* (1940), pp. 244 ff.) придерживается наиболее поздней датировки, из чего следует, что обращение Павла не могло произойти ранее 35 г. Если Огг прав, то период в 17 лет не согласуется с промежутком времени между обращением Павла и Иерусалимским собором. Вильхауэр (P. Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur* (1978), pp. 70-81) датирует распятие очень ранним годом - 27 г., но мало кто придерживается этого мнения. Рассмотрение проблемы датировки распятия представлено в работе: Н. В. Хоэнер, "The significance of the Year of Our Lord's Crucifixion for New Testament Interpretation", in *New Dimensions* (eds. Longenecker and Tenney, 1974), pp. 115-126).

³² Ранние исследователи Гольцман (Holtzmann), Гарнак (Harnack) и Мак-Джифферт (McGiffert) вслед за Ноксом датируют арест Павла 35 г. (см. таблицу в работе Моффата: Moffatt, *op. cit.*, pp. 62-63).

³³ Бак и Тейлор (C. Buck and G. Taylor, *St. Paul: A Study of the Development of his Thought*, 1969) следуют хронологии Джона Нокса. Однако Блай (P. H. Bligh, "The Pauline Chronology of John Knox", *ET* 83 (1972), p. 216) утверждает, что Дж. Нокс опирался на неверное толкование утверждения в Гал. 2.10.

³⁴ "Chronologic de la vie de Saint Paul, depuis sa conversion jusqu'a son sejour a Rome", *Nov. Test.* 13 (1971), pp. 261-304. Доке приводит в этой работе схему датировок различных событий из жизни ап. Павла. Ср: *idem*, "Chronologic paulinienne de l'annee de la grande collecte", *RB* 81 (1974), pp. 183-195.

³⁵ *Geschichte der urchristlichen Literatur: Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Vater* (1978), pp. 70-81.

³⁶ *Paulus und seine Briefe. Ein Beitrag zur paulinischen Chronologic* (1975). Зуль подходит к решению проблемы в основном с позиций достоверных Посланий (Послания к Римлянам, к Коринфянам, к Галатам, к Филиппинцам, к Колоссянам), к Филимону, Первое Послание к Фессалоникийцам).

³⁷ *A Chronology of Paul's Life* (1979). Автор датирует обращение Павла октябрём 34 г., Иерусалимский собор - 51 г., смерть апостола - 62 г. Ср. комментарии позиции Людемана (Ludemann), представленную в работе Г.-Г. Шаде: Н.-Н. Schade, *Apokoliptische Chtistologie bei Paulus* (1981), pp. 173 ff.

³⁸ Paulus, der Heidenapostel (1980).

³⁹ "Keeping up with Recent Studies: VITJ Some Recent Pauline Chronologies", ET 92 (1981), pp. 103-108. Рассмотрение хронологии жизни и деятельности ап. Павла см. также: J. C. Hurd, "Pauline Chronology and New Testament Theology", in *Christian History and Interpretation* (eds. W. R. Farmer, C. F. D. Moule and R. R. Niebuhr, 1967), pp. 225-248; I. J. Gunther, *Paul: Messenger and Exile. A Study in the Chronology of his Life and Letters* (1972); статья К. Дж. Хемера (C. J. Hemer) в сборнике "Pauline Studies" (eds. D. A. Hagner and M. J. Harris, 1980), pp. 3-18; A. Suhl, *Paulus und seine Briefe* (1975); N. Hyldahl, *Die Paulinische Chronologie* (1987). Ср. также: H. W. Hoehner, *Chronological Aspects of the Life of Christ* (1977); E. E. Ellis, "Dating the New Testament", NTS 26 (1980), pp. 487-502. Последний исследователь оспаривает три предвзятые предположения, которые используют современные ученые при датировке событий жизни ап. Павла, - концепцию однолинейного развития событий, идею о том, что авторство зависит только от развития индивидуальных способностей автора, и предположение о замкнутости еврейской части Палестины.

Приложение III. Эпистолярная псевдоэпиграфия

I. ПРОБЛЕМА

При обсуждении аутентичности канонических Посланий, содержащих в себе указание на авторство, нельзя не остановиться на практике псевдоэпиграфии (т.е. опубликования документов под вымышленными именами). Она требует глубокого изучения, так как ее не может обойти никакая теория, которая отрицает традиционное авторство тех или иных Посланий. При рассмотрении новозаветных Посланий мы отметили, что некоторые ученые, хотя и с разной степенью уверенности, продолжают считать некоторые Послания псевдоэпиграфическими, а именно, Послание к Ефесянам, Второе Послание к Фессалоникийцам, Пастырские Послания, Послание Иакова, Первое Послание Петра и Послание Иуды. Довольно часто для оправдания такого типа теории утверждается, что псевдонимичность была широко распространенным литературным приемом в древние времена, и потому считается, что христианская Церковь могла совершенно естественно использовать такую практику. Но правильно ли такое предположение? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо рассмотреть имеющиеся свидетельства, которые могут пролить свет на такую практику.

В греко-римском, еврейском и христианском мире несомненно было очень много псевдоэпиграфических произведений. Не только многие из них сохранились, но и много ссылок на такие произведения, которые не дошли до нашего времени, встречаются у древних авторов. Всестороннее рассмотрение этого вопроса не входит в задачу нашей книги, и мы ограничимся только областью эпистолярной псевдоэпиграфии. Хотя эту форму нельзя рассматривать совершенно отдельно от всех других форм псевдоэпиграфической литературы, все же несомненно, что она является более важной, чем другие в критике новозаветных Посланий.

Профессор Ф. Торм¹ в своей монографии о психологии псевдоэпиграфии показывает, что в древних примерах такого типа литературы греческого мира выделяются два мотива: искусство обмана путем имитации и желание удовлетворить любопытство к личной жизни знаменитых людей. В последнем случае авторы старались описать не то, что сказали великие люди, а то что обычные люди думали, что они могли бы сказать². Если эти мотивы обусловили появление множества поддельных посланий в греческом секулярном мире, то количество псевдоэпиграфических писем в еврейском и христианской религиозной литературе очень незначительно. Несомненно, что в христианском мире гораздо труднее было скрыть псевдоэпиграфию, когда она выражалась в эпистолярной форме, чем в форме евангелий, деяний и апокалипсисов. Большинство иудейской псевдоэпиграфии относится к сфере апокалиптической, и потому эпистолярная форма здесь неприемлема³.

II. ПРИМЕРЫ В ИУДЕЙСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Знаменательно, что среди массы еврейской апокрифической и псевдоэпиграфической литературы только два произведения написаны в эпистолярной форме. Это Послание Иеремии и Письмо Аристея, но ни одно из них не является посланием в строгом смысле этого слова. Первое представляет собой скорее поучение, а второе - апологетическое повествование. Их надо рассматривать на фоне явной терпимости еврейского подхода к псевдоэпиграфии вообще. Причина такого обращения к псевдо-эпиграфии по мнению Чарльза⁴ заключалась в закреплении этой формы законом и прекращение пророческих изречений. Новых пророков никто не слушал, и потому всякий серьезный реформатор, который хотел пропагандировать свои взгляды, считал, что это легче делать под

вымышленным именем признанного героя прошлого. Послание Иеремии является тому примером. Автор хотел предостеречь своих современников от идолопоклонничества и сделал это посредством письма к воображаемой группе людей в Вавилоне во времена пророка Иеремии. Не только название, но и первое предложение не вызывает сомнения у читателей, что автор пишет свое послание под именем Иеремии. Имя Иеремии сразу же придавало авторитет посланию, так как он высоко почитался среди евреев и фактически его имя использовалось в других формах псевдоэпиграфической литературы, как это видно из найденных книг Кумранской библиотеки.

Совершенно естественно, что готовность еврейских авторов обращаться к такому методу выражения идей в своих апокалиптических произведениях⁵ вызвало желание у их современников выработать другие псевдонимные формы, но их упорное нежелание пользоваться псевдоэпиграфической эпистолярной литературой требует объяснения. Вероятнее всего отсутствие прецедента включения в древний канон посланий играло не последнюю роль в этом нежелании, но и большая легкость обнаружения подделки должна была быть главным фактором такого нежелания. Новая литературная форма должна была основываться на авторитетных писаниях, и это легче было сделать с помощью апокалиптических форм, чем эпистолярных. Фактически немногие лжепослания получили известность. Что касается Послания Иеремии, то несомненно, что оно считалось скорее добавлением к канонической книге, чем имитацией. Немаловажно и то, что в Вульгате оно составляет шестую главу книги пророка Варуха. Однако по общепризнанной датировке эта книга относится к периоду 400-500 лет спустя после времени пророка Иеремии. Тем не менее мотивацию этого довольно легко увидеть. По-видимому, это была реакция против настояния Иеремии, чтобы изгнанники поселились в Вавилоне без предупреждения об опасности вавилонского идолопоклонства. Следовательно это письмо предполагает другое письмо того же пророка, добавленное к канонической книге и содержащее резкое обвинение в идолопоклонстве⁶. Оно появилось под именем Иеремии, потому что должно было дополнить недостаточно обличительное каноническое отношение к вавилонскому идолопоклонству. К сожалению мы не знаем, как было воспринято первоначальное письмо. Посчитали ли его получатели, что это было давно утерянное письмо реального Иеремии или же новое, но не менее искреннее псевдопослание, которое старалось выразить то, что сказал бы Иеремия, если бы он жил в их время и хорошо знал истинную природу вавилонского поклонения? При отсутствии каких-либо положительных данных мы не можем утверждать ни одного, ни другого. Однако первое без сомнения более вероятно, потому что в противном случае вопрос мотивации псевдоэпиграфического приема остается без ответа. Если псевдонимность была единственным средством для автора достичь желаемого результата, то это должно означать только то, что получатели не знали об этом приеме, потому что в противном случае он прекрасно мог бы написать свое письмо от своего имени.

Вторым примером еврейской псевдоэпиграфии является Письмо Аристея, которое имеет явно эллинистическую окраску. Фактически оно предполагает языческого автора, хотя и направлено на прославление еврейской культуры, религии и литературы (особенно Септуапшты). Обычно его относят к периоду ок. 100 г. до Р.Х. и считается, что оно представляет собой еврейское апологетическое произведение, предназначенное для языческой среды (т.е. Александрии). Особенностью этой книги является отсутствие сведений об ее авторе, кроме как только того, что он был очевидцем начала перевода Септуагинты. Этим она отличается от произведений апокалиптических авторов, которые обычно приписывали свои труды хорошо известным и потому авторитетным личностям прошлого (например, как Енох, Моисей, Иеремия, Варух). Характер и цель этого письма не предполагают обращения к такому методу, так как оно требовало удостоверения того, кто считался очевидцем работы над этим историческим и авторитетным переводом.

Эпистолярная форма очевидно была продиктована апологетической целью и представляла собой попытку поместить произведение в исторический контекст, относившийся к значительно более раннему времени, чем время самого автора. Но здесь эпистолярная форма переходит в повествование и не имеет обычного указания на автора. Тем не менее, хотя в письме указывается адресат, брат автора Филократ, автор описывает события, как если бы он сам был очевидцем. То, что легенда о происхождении Септуагинты, описанная в этом письме, не только оказала значительное влияние на раввинистических, эллинистических и христианских авторов, но и в ходе истории приобрела много дополнений и уточнений, может быть некоторым указанием, как она была сначала принята. Вполне возможно, что данная легенда имеет все же какое-то историческое обоснование, но Аристей допускает такие исторические ошибки, которые сразу же выдают псевдоэпиграфическое происхождение этого письма⁷. Так как целью его было рекомендовать греческий перевод Священного Писания тем, кто недооценивал или вообще не знал его, или даже совершенно игнорировал его, то легко допустить, что первые читатели не замечали этих исторических ошибок. Письмо не имело бы авторитета, если бы первые его читатели не считали, что его писатель тесно связан с работой над переводом Септуагинты при египетском царе Птолемеи II Филадельфе (285-245 до Р.Х.). Но это значит, что "Аристей" был псевдонимом, употребленным для создания впечатления, что письмо было написано в глубокой древности и чтобы скрыть подлинное имя автора. Произведение такого типа содержит больше различий, чем сходств, если сравнивать его с псевдоэпиграфией в Новом Завете, потому что оно не было написано по образцу известного авторитетного писания, а также не было связано с именем авторитетного учителя. Единственным сходством была его цель дать древнее удостоверение для удовлетворения современных требований. Такую же тенденцию можно наблюдать и в более поздней псевдоэпиграфической литературе и считать ее одной из самых характерных особенностей литературы этого типа.

III. ХРИСТИАНСКИЕ НЕКАНОНИЧЕСКИЕ ПРИМЕРЫ

Не более часто, чем в еврейской псевдоэпиграфической литературе, эпистолярная форма встречается в новозаветных апокрифах, что еще раз свидетельствует о непригодности такого типа псевдоэпиграфии для апологетической и дидактической цели. Есть только шесть заслуживающих внимания примера: несколько писем Христа и Авгара, Письмо Лентула, Послания Павла к Лаодикийцам и к Коринфянам, переписка между Павлом и Сенекой и Послание Апостолов". Легендарный и вымышленный характер двух первых и двух последних сразу же обнаруживается из их содержания, и только переписка между ал. Павлом и Сенекой оказала некоторое влияние на христианскую Церковь. Более того ни один из приведенных примеров не имеет подлинно эпистолярной формы. Сразу же видно, что это только литературный прием. Однако Послания к Лаодикийцам и к Коринфянам в этом отношении стоят особняком, потому что оба написаны по образцу новозаветных Посланий Павла и оба приписываются ему на основании тех же фраз, которые мы находим в аутентичных Посланиях Павла.

Включение в книгу Деяния Павла Послания к Коринфянам (иногда называемого Третьим посланием к Коринфянам) вместе с письмом коринфян к Павлу, позволяет относительно точно установить его происхождение. Как признается сам автор этой поддельной книги Деяний, он включил этот псевдонимный материал, чтобы придать правдоподобие своему посланию и сказать то, что, как он считает, сказал бы Павел о заблуждениях во времена автора. По мнению Тертуллиана⁹ вся книга была написана из любви к Павлу. Однако впоследствии только Третье Послание Павла к Коринфянам фактически на некоторое время было признано каноническим в Восточной сирийскоязычной церкви, и это произошло, невзирая на то, что псевдонимный автор, пресвитер из провинции Асия, был

не только осужден, но и лишен сана. У нас нет основания считать, что это высоко почитаемое Послание долго и широко использовалось в Восточной Церкви в IV в.¹⁰ Оно было отвергнуто до появления Пешитты (авторитетной сирийской версии) в начале V в. А также у нас нет оснований полагать, что в период его временного включения в Сирийский канон оно считалось псевдонимным. И естественным выводом из этого будет то, что его каноничность зависела от подлинности его апостольского авторства, и то, что, когда еп. Эдесский Раввула занимался пересмотром древнесирийских текстов, он также занимался и каноном, который признал подложность Третьего Послания к Коринфянам".

Ничего определенного нельзя сказать и о происхождении Послания к Лаодикийцам, каноничность которого признавалась средневековой Церковью. Едва ли оно входило в число поддельных книг в Мураториевом каноне. Есть еще одно Послание к Лаодикийцам и одно к Александрийцам, которые были подделкой для оправдания ереси Маркиона. Но наше Послание к Лаодикийцам никак не могло быть этим посланием, так как в нем ничего не говорится в поддержку этой ереси¹². Это не более чем, как выразился Джеймс, "плохо сшитое платье из отдельных фраз Павла"¹³, главным образом из Послания к Филиппийцам. Скорее всего мотивом его написания было желание иметь письмо, которое соответствовало бы утверждению в Кол.4.16. Оно было написано из чувства глубокого почитания апостола Павла, которое не допускает даже мысли, чтобы какое-то богодухновенное писание апостола Павла могло потеряться.

IV. СПОРНЫЕ НОВОЗАВЕТНЫЕ ПРИМЕРЫ

Только на таком схематичном фоне надо подходить к проблеме возможной псевдоэпиграфии в Новом Завете. Отсутствие тесных эпистолярных параллелей того времени должно предостеречь исследователя от слишком поспешного признания такой практики в новозаветной критике. Во всяком случае ее надо скорее рассматривать не как общую религиозную тенденцию того времени, а как признанный литературный прием. Недостаточно только ссылаться на широкое секулярное использование такого приема, не предоставив доказательств, почему христианские писатели использовали нехристианские и нерелигиозные модели в своем подходе к столь важному вопросу, как их собственные религиозные писания. Можно конечно возразить, что религиозное письмо было формой, специально предназначенной и развитой нуждами христианской Церкви, но разве этого же нельзя сказать и о псевдоэпиграфических письмах? Как мы уже показали, свидетельств в пользу последних практически не существует.

Что касается внутренних данных Нового Завета, то можно согласиться с мнением, что если доказать псевдонимное авторство какого-либо новозаветного Послания, то нет необходимости искать другие подтверждающие данные. Такой точки зрения придерживаются многие ученые относительно Второго Послания Петра и, признав псевдонимичность в этом случае, они обосновывают свое предположение тем, что псевдоэпиграфия была обычной христианской практикой. Ошибочность такого подхода сразу же становится очевидной, когда такой известный приверженец новозаветной псевдоэпиграфии, как Гудспид¹⁴ утверждает, что имеющееся количество примеров облегчает эту проблему. Какие бы гипотезы псевдонимичности ни выдвигала современная критика, они сталкиваются с проблемой, которой нет в выводах, сделанных независимо от псевдонимичного происхождения. Иными словами, гипотезы псевдонимичности теряют свою силу при сравнении с достоверными произведениями, и потому требуют более убедительных оснований для своего признания. Говоря о новозаветных Посланиях и их проблемах, мы показали, что ни в одном из предполагаемых псевдоэпиграфическом Послании нет убедительных и доказательных внутренних свидетельств. Ученые, которые находят такие свидетельства в одном или более спорных Посланиях, должны признать

такое псевдоавторство, которое бы позволило рассеять все сомнения ранней Церкви относительно достоверности Послания и облегчило бы без колебаний и в крайне короткое время признать его подлинным. Если это и не невозможно, то проблемам, которые ставят эти гипотезы, крайне редко уделяется должное внимание¹⁵.

До сих пор мы рассматривали только внешние свидетельства, касающиеся эпистолярной псевдоэпиграфии как признанного религиозного литературного приема, но необходимо сказать также и о других аспектах этого вопроса. Так, Ф. Торм обратил внимание на важность психологических факторов. Нет общих правил для всех случаев. Проблема в том, позволяет ли религиозное сознание писателя пользоваться псевдонимом. Ф. Торм¹⁶ считает, что духовная жизнь писателей поддельных писем Греции и Рима не была столь глубокой, и потому их обращение к такому методу не вызывало никаких затруднений. Проблема несомненно касается больше религиозной псевдонимичности, чем секулярной. Люди глубоких религиозных убеждений, произведения которых признаются глубоко духовными, вызывают самую большую проблему, если их произведения объявляются псевдонимичными. Однако существование столь большого количества еврейских псевдоэпиграфических апокалипсисов, по крайней мере в некоторых из них есть отрывки религиозного содержания, требует объяснения. Это может быть связано только с тем, что религиозный интерес автора быть столь важен для него, что он готов был использовать сомнительные средства для достижения своей цели. Но религиозная история не приемлет принципа, что все средства хороши для достижения цели. Как раз наоборот, потому что там, где широко применялся данный принцип, как, например, в истории средневековья, это приводило к духовному упадку.

Что касается литературного аспекта, то все будет зависеть от того, действительно ли считали современники автора псевдонимичность сомнительным средством. Из того, что нам известно по этому поводу, в раннехристианский период такой метод не признавался. Осуждение асийского пресвитера, который написал Деяния Павла, показывает, что псевдонимичность не только не признавалась, но и осуждалась. Надо полагать, что этот пресвитер был осужден фактически за ересь, а не за литературную форму своего произведения, в которой она была выражена, потому что Тертуллиан ничего о ней не говорит¹⁷. Просто считалось, что писатель такого произведения не мог быть священником в христианской Церкви, даже если он это сделал из самых добрых побуждений, любви к Павлу. Так и в Мураториевом каноне поддельные письма Павла не только упоминаются, но особо отвергаются и сравниваются с подлинными Посланиями, как желчь с медом. Очевидно такие произведения поддерживали ересь Маркиона, и на этом основании могли быть отвергнуты, однако то, что они упоминались как подделка (*finctae*), имеет большое значение¹⁸.

Приблизительно к этому периоду относится высказывание Серапиона Антиохийского (ок. 190 г.), который в письме к Росской церкви в Киликии, где, как он узнал, читается Евангелие Петра, пишет: "Мы признаем Петра и других Апостолов как Христа, но как опытные люди мы отвергаем подделки под их именем, так как знаем, что наши отцы в такой форме не писали"¹⁹. Тем не менее сначала Серапион позволил, чтобы читали это Евангелие, пока не увидел, что его используют последователи Маркиона в своих еретических целях²⁰. На первый взгляд это может показаться странным, потому что с одной стороны подделка была обнаружена и эта книга отвергнута, а с другой стороны ее использование было разрешено, пока не увидели в ней лжеучения. Конечно делалось четкое различие между авторитетными писаниями и писаниями, просто разрешенными для чтения, как между апостольскими и фиктивными. Серапион не признавал никакого промежуточного характера. Фактически ни один из сделанных выводов не допускает предположения, чтобы благочестивый павлинист пользовался псевдонимностью как

признанным литературным приемом. Если в языческих кругах этот прием признавался, то в Церкви II в. едва ли, а тем более в I веке.

Единственным выводом, который можно сделать из приведенных данных является то, что если на основании критики псевдоэпиграфические книги могли быть включены в новозаветный канон, то читатели не должны были знать их истинный характер, если такой вывод правилен, то преднамеренный обман можно в какой-то степени оправдать. Однако такой обман трудно сочетается с высоким уровнем новозаветных книг, о которых идет речь. В таких вопросах обобщение может стать бессмысленным, и потому необходимо изучить каждое предполагаемое псевдоэпиграфическое произведение, чтобы выяснить, возможно ли психологически, чтобы оно было написано тем, кто сознательно обратился бы к практике, которую лидеры Церкви никак не одобряли.

Итак, если признать подделку признанным литературным приемом, то христианские авторы могли применять его без колебаний, а исследователь, который считает данное произведение псевдонимичным, должен подтвердить свой вывод тщательным психологическим анализом духовного сознания автора. Многие толкователи Послания к Ефессянам, по мнению которых оно отличается от других Посланий Павла, тем не менее воздерживаются считать его псевдонимичным на том основании, что величие идей в этом Послании никак не соответствует духовному подходу имитатора Павла. Более того мог ли предполагаемый павлинист со спокойной совестью увещевать своих читателей "говорить истину" (Ефес. 4.15, 25) и "препоясаться истиною" (Ефес. 6.14)? В Послании к Колоссянам таких утверждений нет, но даже еще более сильное требование к читателям не "говорить лжи друг другу" (Кол. 6.9) выражает такое же отношение. Во Втором Послании к Фессалоникийцам, именно в том отрывке, который вызвал больше всего споров, делается четкое различие между истиной и заблуждением (2 Фес. 2.10-12). Трудно себе представить псевдонимного автора, который мог бы написать такие слова, не видя противоречия между ними и своим собственным литературным обманом. То же самое можно сказать и о Пастырских Посланиях, потому что в них так часто говорится об "истине". Псевдоэпиграфические гипотезы должны признать, что понимание истин авторам никак не должно было противоречить литературному методу, который, как он знал, мог обмануть многих или даже всех его читателей. Нельзя согласиться с тем, что "истина" здесь касается только формального содержания Евангелия и потому не имеет отношения к литературному приему, так как мы видели причину сомневаться в том, что предложенный метод когда-либо был признанным литературным приемом. Необходимо также отметить, что в каждом из этих спорных Посланий Павла говорится об обмане и обманщиках. Из двух псевдонимных посланий Павла в Третьем Послании к Коринфянам ничего не говорится об истине или обмане, тогда как в Послании к Лао-дикийцам дважды упоминается "истина Евангельская", но это не более чем воспроизведение Гал. 2.14, что автор обычно делает, повторяя подлинные фразы Павла. В этом последнем Послании нет никаких самостоятельных идей, и именно поэтому ничего не указывает на независимого автора.

V. ИМИТАЦИЯ И ЕЕ ОБНАРУЖЕНИЕ

Здесь надо сказать еще об одном аспекте псевдонимичности. Что должен предпринять имитатор, чтобы избежать обнаружения обмана? Правилен ли будет аргумент, что имитатор избегает всего, что не характерно для апостола Павла? Если к такого рода аргументу следует подходить с осторожностью, то надо полагать, что имитатор будет всячески стараться избежать всего, что противоречит модели псевдонима. Однако такая точка зрения не находит широкого признания. Миттон, например, говорит, что "среди своих друзей имитатор, никогда не будет бояться быть обнаруженным в обмане. Любая

описка или несоответствие, любое проявление его личности в его произведении являются только доказательством подлинности его работы, потому что никакой имитатор не будет настолько глуп, чтобы сделать такую описку или внести в свое произведение любого рода несоответствие. Такой аргумент, конечно же, представляется малоубедительным. И можно даже задаться вопросом, не понимают ли при этом те исследователи, которые его приводят, слабость позиции, которую стараются защитить"²¹.

Если согласиться с такой критикой, то правильным может быть и обратное. Подлинный автор всегда должен бояться, чтобы его произведение не считалось имитацией, потому что если он хоть в чем-то отойдет от своего прежнего стиля или употребит слова, которые не употреблял прежде, или позволит проявиться своей личности в большей степени, чем раньше, то его произведение не будет подлинным. Но этого не может произойти. Главное различие между подлинным Павлом и его имитатором заключается в том, что ни один автор не станет учитывать, какое впечатление может создать другой стиль у критических читателей, тогда как имитатор не может этого не учитывать. Если он искренне пытается воспроизвести Павла, то сразу же возникает напряжение между его личностью и личностью Павла и он делает все возможное, чтобы его личность не проявилась.

Кроме того если согласиться с таким аргументом, то литературная критика будет бессмысленна, потому что имитатору дается полная свобода, тогда как подлинный автор не должен выходить за рамки своих прежних произведений. Но это не только не реально, но и психологически совершенно невозможно. Тогда любое произведение можно объявить псевдонимным на основании малейшего несоответствия, как это часто делала критика XIX в. Более верным будет считать, что любые претензии на авторство будут правильны, если они психологически возможны.

Интересным примером в этой проблеме являются два так называемые поддельные Третье Послание к Коринфянам и Послание к Лаодикийцам. Не внутреннее несоответствие и не проявление личности имитатора привели к твердому мнению, что они поддельны. Наоборот, оно основывается на силе внешних данных. Весьма важно, что из этих двух Посланий то, которое ближе всего к фразеологии Павла, получило наибольшее признание. Иными словами говоря, имитатор, который ближе всего придерживался своей модели, получил наибольшее признание.

Этот краткий обзор эпистолярной псевдоэпиграфии относительно новозаветных Посланий создает у нас впечатление, что психологические трудности создают проблемы для теории псевдонимного авторства, и их сторонники должны разрешить эти проблемы, чтобы защитить свои теории.

VI. СОВРЕМЕННЫЕ ПСЕВДОЭПИГРАФИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

После того как был написан этот раздел, ученые различных научных школ все больше стали обращаться к псевдоэпиграфическим теориям. Фактически почти все пришли к единому мнению, что псевдоэпиграфия была признанной литературной формой и нет оснований считать ее спорной. Тех же, кто продолжает оспаривать ее правомочность, становится все меньше. Но здесь встает вопрос, подтверждается ли это признание псевдонимности какими-либо новыми данными? Если нет, то это можно объяснить только желанием прийти к единому мнению. И здесь необходимо сделать несколько замечаний.

Во-первых, это моральный вопрос. М. Рист²², который считает, что христиане часто и без зазрения совести пользовались псевдоэпиграфией, определяет ее как "ложное приписывание произведения тем или иным способом кому угодно, но не реальному автору", и такое приписывание по его мнению делалось с целью обмана, что никак не соответствует усердным попыткам большинства ученых отрицать обвинение в обмане. Последнюю точку зрения разделяют такие римско-католические ученые, как Брокс (Вгох), Триллинг (Trilling), Куце (Kuss), Шелькле (Schelkle) и Труммер (Trummer) (упомянутые в работе Чайлдса²³), считающие, что псевдоэпиграфия играла религиозную роль и не считалась предосудительной. Но решение такого вопроса не должно основываться на предположениях. Это не доктринальный, а чисто исторический вопрос. Обращалась ли сама Церковь в период своего развития к псевдоэпиграфии, и если да, то существуют ли бесспорные свидетельства, что псевдоэпиграфия считалась морально оправданной.

Во-вторых, это проблема мотивации и признания ее значимости. Такими мотивами по мнению Б. М. Мецгера²⁴ могли быть: (1) Желание добиться успеха. (2) Злонамеренное стремление испортить репутацию другого человека. (3) Любовь и уважение, когда произведение приписывалось почитаемым учителям. (4) Скромность, когда писатель хотел ступать под другим именем. (5) Риторические упражнения, когда ученики писали свои произведения от имени известных философов. (6) Сочинение поддельных посланий, приписываемых знаменитым людям греческой литературы и истории. (7) Случайное приписывание переписчиками. (8) Ошибочное произведений в сборниках сочинений основному автору главным образом для удобства. (9) Собрания сочинений, касающиеся Орфея, Сивиллы и Гермеса часто содержали много псевдоэпиграфических произведений.

В-третьих, это вопрос связи между анонимностью и псевдонимностью. По мнению К. Аланда²⁵, много древних сочинений, которые сначала считались анонимными, впоследствии становились псевдонимными. Но Аланд делает сомнительное предположение, когда объясняет, что писатель, понимавший, что он пишет под воздействием Духа, прибегал к анонимности, потому что такое предположение влекло за собой другое, а именно, что писатель, который пишет под своим именем, должен объяснить, почему он это делает. А это значит, по мнению Аланда, что анонимность и псевдонимность были обычной практикой в раннехристианские времена.

Но эту теорию нельзя применить к Посланиям Павла. Те Послания, которые Аланд считает подлинными, несомненно указывают на воздействие Святого Духа, и все же Павел пишет их от своего имени. Те же Послания, которые он считает неподлинными, никак нельзя рассматривать как первоначально анонимные. Более того Аланд видит в Дидахе ключ к переходу от анонимности к псевдонимности, потому что оно написано от имени двенадцати апостолов. По его мнению, писатель считал себя богодухновенным и был признан таковым. Выбор примеров у Аланда очень странен, потому что всякая ссылка на апостолов делается совершенно иначе, чем это делал бы автор, который пишет письмо под другим именем. Если Дидахе является лучшим примером появления псевдоэпиграфии в христианской литературе, то естественно встает вопрос, почему сохранилась тенденция к личному авторству. Почему, например, Пастырские Послания были приписаны Павлу? Было ли это связано с тем, что такой метод был более эффективен, чем метод Дидахе? И почему, если Дидахе признавались работой Святого Духа, оно не было включено в канон?

По мнению Аланда псевдонимичность была "логическим выводом из предположения, что сам Св. Дух был автором"²⁶. Но это еще не объясняет, почему нужна была псевдонимичность. Если Он столь явно был автором, почему надо было приписывать имя

одного или всех Апостолов? Тезис Аланда не только не дает ответа на главный вопрос, но и делает непонятной работу Духа. Так как Послания Павла являются самыми личными и в то же время явно указывают на то, что Павел пишет под воздействием Духа, трудно предположить, как это делает Аланд, что названный автор вызвал бы больше подозрения, чем анонимное или псевдонимное сочинение²⁷.

Мейер²⁸ рассматривает проблему этически, считая, что христиане использовали псевдоэпиграфию, поскольку это представляло собой общепринятую практику. По его мнению этика здесь не играла роли. Но мы не знаем, как относились к ней в те времена. Рист²⁹ конечно более прав, когда говорит о фальсификации, а это значит, что этику никак нельзя исключать.

И. А. Зинт³⁰ (J. A. Sint) и В. Шпеер³¹ (W. Speyer) подходят к вопросу псевдоэпиграфии путем классификации. Зинт отличает мифические и религиозные произведения от литературных, но признает, что провести между ними четкую грань очень трудно. Шпеер различает три вида псевдоэпиграфии: подлинно религиозные произведения, которые приписывались какому-то божеству или мифологическому лицу; поддельные произведения, которые имитировали подлинные; и художественные произведения, которые можно классифицировать как поэзию. По его мнению большинство псевдоэпиграфов были написаны в интересах еретических учений.

Д. Мид³² (D. G. Meade) обращает внимание на проблему мотивации. Он не столько говорит о возможности псевдонимичности в библейских текстах, потому что уверен в ней, сколько пытается объяснить это практику с богословской точки зрения. Более того он определяет псевдонимичность в столь широком смысле слова, что исключает любое предположение о ней как о литературном приеме. Фактически он считает литературный подход поверхностным, а вопрос возможности нахождения литературных параллелей как не имеющий значения. Таким образом он выдвигает тезис, что литературное приписывание - это прежде всего удостоверение авторитетного предания, а не литературного происхождения³³.

Мид ссылается на три группы ветхозаветных и еврейских писаний, в которых находит то, что называет истолкованием или развитием (*Vergegenwartigung*) предания, приписывая его тому же источнику, которым пользовался автор этого предания. На основании своего изучения Исаяи, Притчей Соломона, Даниила и 1 Еноха он делает вывод, что собрание еврейских писаний предполагает непрерывность между откровением и преданием, подтверждая тем самым идею псевдонимичности.

Исследователь считает, что его выводы из еврейской литературы автоматически применимы к развитию христианской литературы. Но можно ли с этим согласиться в виду различий литературного жанра? Так и с методологией Мида можно не согласиться, потому что, несмотря на свой детальный анализ и технический метод, его исследование не лишено предвзятости.

Д. Мид вынужден признать, что псевдонимичность "в библейской практике" просуществовала недолго. Если псевдонимичность была таким признанным богословским методом, потому что признавала, например, что Павел в Пастырских Посланиях и в Послании к Ефессянам и Петр во Втором Послании Петра сами стали частью предания, то странно, что этот метод не получил более широкого применения. И перед новозаветной критикой стоит дилемма, которую данный подход не разрешает. Прежде чем говорить о новозаветной эпистолярной псевдонимичности, необходимо предположить существование соответствующих параллелей и установить какое-то звено между ними и

возможными новозаветными псевдоэпиграфическими произведениями. Мид отвергает такое требование, но не является ли именно оно основным?

Автор теории не сомневается в "явной эпистолярной псевдонимичности Пастырских Посланий"³⁴. А это значит, что он изначально имеет сильное предубеждение относительно их аутентичности. Мид считает, что они имеют много элементов из писаний Павла и "актуализируют этот материал для своего поколения"³⁵. Но очень трудно провести четкую границу между мыслью Павла и развитым преданием. Если неизвестный писатель мог так адаптировать учение Павла к новой ситуации, то трудно увидеть, на каких логических основаниях можно исключить Павла из такого широкого применения его учения. Эту дилемму не может разрешить процесс развития, потому что такой процесс можно увидеть и в бесспорных Посланиях Павла, так как апостол Павел всюду адаптировал свое учение к нуждам своих читателей.

Необходимо более подробно остановиться на главном утверждении Мида о том, что псевдонимность (в библейской практике) является удостоверением не литературного происхождения, а авторитетного предания Павла. Он требует от нас, чтобы мы поверили, что христианская Церковь приветствовала каждого, кто писал письмо, предполагающее авторство Павла, потому что то, что он делал, было развитием учения Павла. Но это значит, что в новозаветные времена литературные формы меньше волновали Церковь, чем в более поздние. Мид старается нас убедить, что такие церковные авторитеты, как Тертуллиан и Серапион, которые оба осуждали псевдонимичность, делали это только в том случае, когда она использовалась в интересах ереси. Но с таким мнением никак нельзя согласиться.

Хотя теория Мида является серьезной попыткой разрешить проблему мотивации, надо признать, что она оставляет открытым реальный вопрос, почему вообще ранняя Церковь обращалась к псевдонимичности. История канона не позволяет сделать вывод, что писания под вымышленными именами были включены в Новый Завет. А то, что внешние данные не подтверждают положительного отношения к практике псевдоэпиграфии в раннем христианстве, никак не может служить аргументом против попыток доказать такое отрицательное отношение³⁶.

Примечания

¹ Die Psychologic der Pseudonymitat im Hinblick auf die Literatur des Urchristentums (1932).

² Op. cit., p. 12. Торм (Torm) цитирует работу: J. P. Mahaffy, The Silver Age of the Greek World (1906), p. 441. Ср. также: M. Dibelius, A Fresh Approach, pp. 140-141.

³ К. Бергер (K. Berger, ZNTW 65 (1974), pp. 190-231) проводит сравнение между литературной формой апостольских писем и Апокалипсиса и обнаруживает теснейшую связь между литературными формами речей в этих книгах. Он сравнивает их с иудейскими пророческими посланиями, заветами и апокалипсисами. Однако Послания Павла, по-видимому, относятся к совершенно другой литературной форме.

⁴ The Aposcrapha and Pseudepigrapha in English (1913), vol. II, p. 1. Однако не все согласны с его предложением. Мид (D. G. Meade, Pseudonymity and Canon (1986), p. 102) отвергает это мнение на том основании, что приписывание того или иного имени объясняется стремлением указать на авторитетное предание, а не на литературное происхождение. Детальное рассмотрение еврейского подхода к псевдоэпиграфии см. в той же работе: pp. 17-102.

⁵ Ср.: L. H. Brockington, "The Problem of Pseudonymity", TTS, n.s. 4 (1953), pp. 15-22.

Исследователь настаивает на существовании пяти направлений в развитии иудейской псевдоэпиграфии, пятое из которых является апокалиптическим. Все же в этой схеме не

нашлось места эпистолярной псевдоэпиграфии. Брокингтон не касается этой проблемы, поскольку эпистолярных произведений нет в Ветхом Завете.

⁶ Ср. краткое описание содержания и цели этого Послания в работе Р. Пфейффера: R. H. Pfeiffer, *History of New Testament Times with an Introduction to the Apocrypha* (1949), pp. 426-432. Ср. статью Болла (C. J. Ball) в книге Чарльза: Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha in English* (1913), vol. I; а также: E. Schurer, *A History of the Jewish People in the Times of Jesus Christ* (n.d.), P, vol. III. p. 195. См. также пересмотренное издание (eds. S. Vermes, F. Millar and M. Goodman) vol. III. 2, pp. 743-745.

⁷ Ср.: H. G. Meecham, *The Oldest Version of the Bible* (1932), pp. 133 ff.; P. Wendland, *Der Brief des Aristee*, in *Die Pseudepigraphen zum Alien Testament* (ed. E. Kautzsch, 1900), pp. 1 ff.; H. T. Andrews, in Charles, *Pseudepigrapha* (1913), pp. 83-122; R. H. Pfeiffer, *History of the New Testament Times* (1949), p. 244 ff.

⁸ М. Р. Джеймс (M. R. James) включает в свою работу *Apocryphal New Testament* (1924) только шесть посланий, или писем из этой переписки, хотя он и упоминает о других произведениях, таких как "Письмо Христа" относительно первого дня недели (воскресенья) и "Послания Тита". Оба письма Джеймс считает бездарными, что можно сказать и о большинстве христианских апокрифических книг.

⁹ *De Baptismo*, 17.

¹⁰ Ефрем прокомментировал его, однако это послание отсутствует в Сирийском каноне, относящемся приблизительно к 400 г. (ср.: Souter, *The Text and Canon of the New Testament*, 1913, p. 226).

¹¹ Саурер (Souter, *op. cit.*, pp. 184 f.) утверждает, что предание ассирийской церкви, посредником которого являлся Татиан, происходит из Рима. Между канонам Маркиона и Сирийским канонам (а значит, и канонам Ефрема) обнаруживается разительное сходство. Третье послание к Коринфянам, опущенное в первых двух канонах, располагается в каноне Ефрема после Второго Послания к Коринфянам. Совершенно очевидно, что Ефрем считал 3 Кор. подлинным посланием Павла. В целом "Деяния Павла" имели более широкое хождение, так как Климент Александрийский, Ориген, Ипполит и "Амвросиастр", представляющие и Западную, и Восточную церкви, знали и использовали этот труд, хотя и не считали его при этом каноническим.

¹² М. Р. Джеймс (M. R. James, *op. cit.*, p. 478) допускает, что слово "выдуманный" может относиться к одному только Александрийскому посланию.

¹³ *Op. cit.*, p. 479.

¹⁴ *New Chapters in the New Testament Study* (1937), p. 172.

¹⁵ Фентон (J. C. Fenton, "Pseudonymity in the New Testament", *Theology*, 58 (February 1955), pp. 51 ff.), называя 12 возможных псевдоэпиграфов в Новом Завете, тем не менее признает проблематичный характер этого предположения. Но он подходит к решению этой проблемы с точки зрения общепринятой в то время псевдоэпиграфической практики и предположения о том, что христиане восприняли иудейскую практику. Фентон рассматривает проблему в общем, однако среди двенадцати предложенных **им** псевдоэпиграфов фигурируют 8 Посланий. Он не усматривает разницы между различными классами псевдоэпиграфии.

¹⁶ *Op. cit.*, p. 12.

¹⁷ Ср.: D. G. Meade, *Pseudonymity and Canon* (1986), p. 205.

¹⁸ Бели здесь имелось ввиду только одно Александрийское послание, то проблема остается.

¹⁹ Цит. в книге Весткотта: Westcott, *On the Canon of the New Testament* (1875), p. 386.

²⁰ Дж. Кендлиш (J. S. Candlish, "On the Moral Character of Pseudonymous Books", *Exp.* IV, iv, p. 101) считает свидетельство Серапиона указанием на то, что псевдонимность той или иной книги являлась еще недостаточным поводом для ее осуждения в том случае, если она представлялась безобидной. Все же есть данные в пользу того, что фиктивный характер произведения признавался читателями, которые считали себя ортодоксальными христианами. Скорее всего, что Серапион не имел в начале точных сведений

относительно псевдоэпиграфического характера этой книги, хотя он сам отвергает ее на основании сомнительного авторства. Вероятнее всего он не желал непременно воспрепятствовать чтению этой книги в церкви, так как он пишет: "Если только это (т. е. псевдонимичность - прим. перев.) вызывает у вас незначительные подозрения (англ. *petty jealousies*), то ее можно читать" (Westcott, *op. cit.*, p. 386). Любопытно отметить, что М. Р. Джеймс (M. R. James, *op. cit.*, p. 14) переводит на английский язык слово *μικροψυχίαν* /*micropsychian*/ (букв, русск. "малодушие") не как "*petty jealousies*" (мелкие подозрения), а как "*scruples*" (колебания).

²¹ Ephesians, pp. 28-29.

²² Это мнение М. Рист высказал в своей статье: M. Rist, "Pseudepigraphy and the Early Christians", в работе: *Studies in the New Testament and Early Christian Literature* (ed. D. E. Aune, 1972), p. 75.

²³ *The New Testament Canon*, p. 380.

²⁴ В. М. Metzger, "Literary Forgeries and Pseudepigrapha", *JBL* 91 (1972), p. 3-24. Ср. предварительно опубликованный сборник эссе о псевдонимичности: N. Brox (ed.), *Pseudepigraphie in der heidnischen und jüdisch-christlichen Antike* (1977). В этот сборник вошли статьи Кендлиша (Candlish), А. Гудемана (A. Gudemann), Гейнрици (Heinrici), Геннеке (Hennecke), Мейера (Meyer), Торма (Torm), Гефнера (Haefner), Барди (Bardy), Брокингтона (Brockington), Шпеiera (Speyer), К. В. Мюллера (C. W. Muller), Р. Сима (R. Syme) и две статьи Н. Брокса (N. Brox). Ср. также: N. Brox, *Falsche Verfasserangaben. Zur Erklärung der frühchristlichen Pseudepigraphie* (1975).

²⁵ "The Problem of Anonymity and Pseudonymity in Christian Literature of the First Two Centuries", *JTS*, n.s. 12 (1961), pp. 39 ff., перепечатано в *SPCK Collections 4, The Authorship and Integrity of the New Testament* (1965).

²⁶ *Op. cit.*, p. 8. Курт Алавд (K. Aland, "Falsche Verfasserangaben? Zur Pseudonymität im frühchristlichen Schrifttum", *Theol. Rev.* 75 (1979), pp. 1-10) вновь подтверждает свое мнение о том, что изначальная уверенность в Св. Духе должна означать, что использование действительного имени автора представляло собой исключение.

²⁷ К. М. Фишер (K. M. Fischer, "Anmerkungen zur Pseudepigraphie im Neue Testament", *NTS* 23 (1976), pp. 76-81) утверждает, что ни одно христианское писание с 60 по 100 гг. не выходило под именем его автора. Он считает это время периодом псевдоэпиграфии. Другой автор принимает сходную точку зрения: F. Laub, "Falsche Verfasserangaben in neutestamentlichen Schriften. Aspekte der gegenwertigen Diskussion um die neutestamentliche Pseudepigraphie", *Trier Theol Zeit* 89 (1980), pp. 228-242.

²⁸ "Die Pseudepigraphie als ethisch-psychologisches Problem", *ZNTW* 35 (1936), pp. 262-279.

²⁹ *Op. cit.*, p. 91.

³⁰ *Pseudonymität im Altertum, ihre Form und ihre Günde* (1960).

³¹ "Religiose Pseudepigraphie und literarische Fälschung im Altertum", in *Jahrbuch für Antike und Christentum* 8, 9 (1965-6), pp. 88-125. См. монографию этого же автора: *Die literarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum* (1971).

³² *Pseudonymity and Canon* (1986).

³³ *Ibid.*, p. 157.

³⁴ *Ibid.*, p. 122.

³⁵ *Ibid.*, p. 139.

³⁶ Краткий обзор подходов к канонической псевдоэпиграфии см. в статье автора данной книги в *SPCK Collections 4, The Authorship and Integrity of the New Testament*, pp. 14-39. Современный автор Л. Т. Джонсон (L. T. Johnson, *The Writings of the New Testament* (1986), p. 257) приходит к выводу об аутентичности всех Посланий ап. Павла на основе их литературного самоуверения, возможности связать их с определенными периодами в жизни апостола и убежденности в том, что они все однозначно "авторизованы" Павлом, что не обязательно означает фактическое написание. Джонсон полагает, что многие

теории псевдо-нимного происхождения Посланий основываются на субъективных мнениях.

Приложение IV. Дальнейшее рассмотрение синоптической проблемы

Было бы глупо утверждать, что последнее слово о синоптической проблеме уже сказано. Многообразие теорий, из которых каждая имеет свои недостатки, заставляют продолжать поиски ее решения, хотя можно считать, что все возможное уже было сделано. Даже уверенные критики обычно сомневаются, какую из предложенных гипотез можно считать окончательной. Следующие замечания являются не более чем оценкой существующего положения дел и попыткой указать на возможные пути, которые еще требуют более глубокого исследования.

I. РУКОВОДЯЩИЕ ПРИНЦИПЫ

A. Необходимость учитывать внешние свидетельства

Одной из самых трудных проблем в евангельской критике является определение места предания. Некоторые критические научные школы отвергают внешние свидетельства на том основании, что подход очевидцев не был научным, и потому они не могли сохранить достоверные предания. Другой крайностью является течение, которое рассматривает древнее свидетельство почти что как священное и потому бесспорно верное. Но ни один из этих подходов не является удовлетворительным. Первый повинен в чрезмерной модернизации, так как считает, что только то свидетельство, которое соответствует современным научным формулам, может быть правильным. Но несмотря на то, что первые христиане были людьми своего времени, в значительной мере не критического и ненаучного века, это не значит, что они легковерно относились к вопросам, которые затрагивали их веру, так как знали, что в любое время они могут быть призваны защищать свою позицию. Что же касается другой точки зрения, которая считает предание столь же важным, как внутренние свидетельства, является неоправданной, так как некоторые предания явно не точны. Никто серьезно не станет, например, утверждать, что Андрей принимал участие в составлении Евангелия от Иоанна, как это следует из Мураториева канона. Каждое предание несомненно должно быть тщательно взвешено.

Где имеется твердо удостоверенное древнее предание, там правильно будет полагать, что это предание возможно и верное, пока не будет доказано обратного. Иными словами говоря, где предание и внутренние свидетельства противоречат друг другу, там толкование последних не должно подвергаться сомнению, если нет твердой уверенности в том, что традиционный взгляд неправилен. Где внутренние свидетельства явно и бесспорно противоречат преданию, там последнее конечно должно быть отвергнуто. Примером тому может служить связь между апостолом Петром и Евангелием от Марка.

Хотя и можно спорить о связи между ними, как это делают некоторые сторонники метода "истории форм", однако многое говорит в поддержку этой связи, так как тому есть бесспорные доказательства. Иначе говоря, все существующие ранние предания позволяют утверждать вероятность того, что эта связь основана на факте, и только возможность обратного должна быть полностью отвергнута. Предположения, что что-то *могло* произойти, очень далеки от того, что в *действительности* произошло. Где предание четко и ясно утверждает последнее, там критика должна доказать, что это *не* могло произойти, прежде чем приводит свидетельства в поддержку обратного. Иными словами, возможность не должна вытеснять вероятности.

Другим фактором в оценке правильности предания об авторстве и другими подобными факторами евангельской критики является необходимость найти правильное объяснение происхождению отвергнутого предания. Слишком часто ученые обращались к методу

"догадок". Если предание не соответствует современным теориям относительно любого Евангелия, то считается, что свидетельство древнего очевидца является его догадкой. Конечно возможно, что какие-то предания построены на догадках, но выяснить это очень трудно. Например, догадывался ли Палия об еврейском происхождении Евангелия от Матфея, или же он просто отражает древнее предание? В последнем случае, что весьма вероятно, когда же появилась эта догадка в предании? То, что никто не может ответить на этот вопрос, не обязательно должно означать, что "догадка" могла и не быть, но это значит, что надо с большой осторожностью подходить к такого рода теории. Маловероятно, чтобы христиане I века, не имея на то основания, стали бы решать столь важный вопрос происхождения своей сокровенной литературы об Иисусе Христе.

В поисках любого возможного решения синоптической проблемы надо отдавать должное внимание древним преданиям. Задача состоит в том, чтобы отделить правду от неправды. Необходимо начинать с предположения, что большинство самых хорошо удостоверенных преданий основаны, по крайней мере отчасти, на факте. После исключения явно и безусловно неверных преданий, остальные должны рассматриваться как часть данных, на основании которых предлагается то или иное решение.

Б. Место личных воспоминаний в теориях развития

Мы уже говорили, что самой большой заслугой метода "истории форм" было то, что она еще раз обратилась к устному периоду, и это совершенно правильно. Но можно ли точно определить, что понимается под устным периодом? То, что этот период следовал сразу же после событий, описанных в Евангелиях, не вызывает сомнения. Но конец его гораздо труднее определить, потому что это зависит от датировки Евангелий и отношения к промежуточным письменным источникам. Обычно считается, что устный период длился около 30 лет, т.е. период жизни первого поколения христиан. Но здесь надо заметить, что это не исключает параллельного развития письменных источников. Потому более правильным будет предположить, не ограничивая устный период только 30 годами, что какое-то время устное учение было главным средством передачи христианских преданий, но дополненное литературными писаниями. Хотя об этом раннем периоде мы знаем очень мало, были проведены некоторые исследования, которые могут помочь его более точному определению.

Отправной точкой может быть более глубокое изучение еврейского предания и методов его передачи. Так, Б. Герхардссон¹, а еще раньше Г. Ризенфельг, сделали первые шаги в этом направлении. По мнению Герхардссона раввинские учителя не только учили традиционному преданию, но и излагали его в определенных формах и словах, в которых ученики могли бы его выучить наизусть. Для этого существовали различные мнемонические средства. Так как самые первые христианские проповедники были евреями, Герхардссон полагает, что они применяли раввинскую практику. Он также полагает, что таким же образом и наш Господь учил Своих учеников. Из этого следует, что основное устное предание формулировалось так, чтобы его можно было передать через катехизис. Но некоторые положения в теории Герхардссона представляются спорными.

Прежде всего, надо показать, что учение нашего Господа было таким же, что и раввинов, если считать, что они пользовались одним и тем же методами. Но не все ученые разделяют эту точку зрения. Так, например, Э. Фукс³ (E. Fuchs) утверждает, что речь ранних христиан имела творческий элемент и потому была совершенной новой. Основываясь на критике метода Герхардссона, А. Н. Вильдер⁴ (A. N. Wilder) считает, что евангельский материал был совершенно нов для обычных методов передачи. Более того

новизна форм речи Иисуса была связана с новизной Его образа жизни, который радикально отличался от образа жизни обычных раввинов. Иисус не установил никакой катехизической школы, и потому Его метод наставления должен отличаться от обычных методов запоминания, которыми пользовались еврейские учителя. Дэвис⁵ (W. D. Davies) указывает на существенную разницу акцентов между иудаизмом и христианством. Иудаизм ставил основной акцент на Тору, тогда как христианство - на Самого Иисуса. Эта перестановка акцента делает более сомнительным предположение, что Иисус учил Своих учеников тем же методом, что и раввины⁶.

Однако, хотя гипотезы Герхардссона и требуют модификации, их огромной заслугой является то, что они уделяют внимание различным факторам в среде зарождения раннехристианского предания. Запоминание было основным принципом религиозного обучения, и едва ли можно думать, что он не был использован в христианском катехизисе. Даже если наш Господь и не был обычным раввином, что не вызывает сомнения, то из этого отнюдь автоматически не следует, что Он отказывался от каких-то методов запоминания. Вероятность того, что Он неоднократно повторял свои поучения, само по себе объясняет некоторое расхождение в синоптических Евангелиях. Но если еврейский метод обучения повлиял на нашего Господа и апостолов, то это также может объяснить и много сходства, особенно в языке.

Другую важную проблему вызывает тезис Ж. Дева⁷ (J. W. Döebe), по мнению которого евангельский материал преподавался по методу раввинов, как комментарий к разным ветхозаветным отрывкам. Исключительное внимание первохристианских проповедников к ветхозаветным *свидетельствам* в сильной мере поддерживает эту точку зрения, которую в общих чертах описал Р. Гаррис⁸ (R. Harris), защищал С. Хант⁹ (S. Hunt) и модифицировал Ч. Г. Додд¹⁰ (C. H. Dodd). Но едва ли можно согласиться с тем, что теория ветхозаветного толкования объясняет большинство материала, включенного в Евангелия. Вне всяких сомнений очень важным фактором были воспоминания очевидцев событий, которые они считали исполнением ветхозаветного пророчества. Так как первые христиане были убеждены в неразрывности между Ветхим и Новым Заветом, они искали такие случаи, которые бы подчеркивали исполнение. Это делалось не только с апологетическими целями, но прежде всего из богословских соображений. Ветхозаветные Писания приобретали новое значение благодаря тесной связи между событием и исполнением. Признание этого факта позволяет исследователям происхождения Евангелий утверждать существование регулирующего влияния в устный период. Предание частично руководствовалось Священным Писанием, но были и другие ограничивающие факторы.

Слова Иисуса считались священными и заучивались наизусть из-за внутренней ценности и почитания христиан своего Господа. Это превосходило раввинскую связь между учителем и учеником¹¹. Они признавали божественную природу Иисуса, которая облекала Его слова таким авторитетом, что делалось все возможное, чтобы сохранить именно те слова, которыми Он учил. Это объясняет тот очень важный факт, что в Его изречениях встречается меньше отклонений между синоптиками, чем в повествованиях о Его делах. Если вспомнить, что Иисус признавался Господом, то трудно себе представить, чтобы первые общины могли "сочинить" евангельский материал, который можно было бы поставить на один уровень с Его аутентичным учением. Это делало бы христиан столь же великими или даже еще более великими чем Сам Христос, что никак невозможно. Поэтому устное предание никогда не позволило бы себе этого сделать. Более того как люди Духа, евангельские писатели очень бережно относились к качеству предания¹², на что крайние представители школы "истории форм" не обратили внимания.

Еще одним фактором, который требует особого внимания при решении синоптической проблемы, является возможность использования письменных заметок как пособие для запоминания. Герхардссон¹³ приводит несколько свидетельств, которые предполагают, что такие заметки использовались в еврейском устном предании, и совершенно естественно можно предположить, что христианское предание не пренебрегало такого рода пособием. Возможно, что это только предположение, но оно основывается на каком-то факте. В таком случае предание могло достичь стадии частичного закрепления задолго до появления письменных Евангелий¹⁴. Гипотетический характер этого предположения делает его для некоторых ученых неубедительным, но у нас нет оснований считать его невозможным. Вполне возможно, что очевидцы посчитали нужным записать свои воспоминания изречений Иисуса, и эти записи оказались бесценными, когда начали писаться Евангелия. Вполне возможно, что какие-то предшественники Луки использовали такие письменные заметки, но у нас нет никаких средств, чтобы доказать это.

Реальной же проблемой является определение степени, до которой устное предание может объяснить сходство синоптических Евангелий. Новозаветная критика убеждена, что в большинстве случаев устное предание объясняет расхождение, но не сходство¹⁵. Но на чем же основывается такая точка зрения? Она считает, что противоречия должны были произойти при устной передаче. Но если можно допустить такое расхождение, то определение места памяти в древнем катехизисе, особенно еврейском, как описано выше, показывает, что в устном предании есть гораздо больше сходства, чем это обычно считается. Пропорционально гораздо больше было сходств, чем расхождений, и надо думать, что степень точности была конечно не ниже, а может быть даже выше в христианском предании.

Но определяющими факторами в синоптической проблеме являются отнюдь не методы передачи, а близость писателей к источникам этих преданий. Кем же были эти писатели, авторами в полном смысле слова, или же они были не более чем редакторами или компиляторами существовавших разрозненных преданий, будь то устных или письменных?

В. Различие между авторством и редактированием в новозаветной критике

Едва ли можно провести четкую грань между авторством и редактированием, и все же какое-то различие необходимо установить, если мы хотим иметь истинную картину синоптической литературы. Теории, которые считают, что в основе Евангелий лежит свидетельство непосредственного очевидца (например, личное свидетельство Петра в Евангелии от Марка), не сталкиваются ни с какими трудностями. В таких случаях можно говорить об авторе, а не редакторе. Но есть ли основания считать это нормой?

Предисловие Евангелия от Луки подтверждает использование такого метода писателями Евангелий, хотя, что касается других Евангелий, такой полной уверенности у нас нет. Во времена Луки компиляция письменных повествований очевидно была обычным явлением. А также очевидно, что эти писания основывались на свидетельствах очевидцев и служителей слова. И едва ли здесь можно предполагать редактора в узком значении компилятора трактатов, разрозненных повествований и изречений. Каждый писатель выбирал из материала очевидца то, что больше всего соответствовало бы его цели. Но мы не можем сказать, в какой мере одинаково делали его предшественники Луки. По крайней мере можно думать, что если бы эти попытки предпринимались в наше время, то они показали бы такое же сходство противоречий, какое мы находим в синоптических Евангелиях. Иначе говоря, если два автора, описывали одно и то же событие, услышанное

от одного и того же очевидца (или группы очевидцев), то естественно, что в их описаниях должно было быть большое сходство даже в вербальных выражениях повествования.

Лука, по-видимому, хочет сказать, что он пишет не зависимо от других, так как, хотя он и говорит, что уже делались попытки составить повествования, он не говорит, что он их использовал. Фактически он тщательно исследовал те же надежные личные источники, что и его предшественники. Одного согласно общепринятой теории происхождения Евангелия от Луки, это исследование Лукой достоверного материала было в значительной степени ограничено его собственным особым материалом (L). Конечно не следует исключать и использования им письменных источников. Вполне возможно, что среди предшественников, которых упоминает Лука, был Марк и, возможно, даже Матфей. Но несомненным остается то, что особый акцент Лука ставит на свое собственное исследование.

Одним из самых важных вопросов является значение слов *ὑπερεταὶ τοῦ λόγου* /hyperetai tou logou/ ("служителей Слова") в предисловии Луки. Были ли они хранителями предания? Так как Лука особо подчеркивает, что они и очевидцы, передали (*παρέδοσαν* /paredosan/) ему и другим этот материал, вполне вероятно, что эта особая функция не только была признана, но и контролировалась. Такой фактор можно считать гипотетическим, но с большой степенью вероятности. Мы уже говорили о положении пресвитеров, но в синоптической проблеме им уделялось слишком мало внимания. Метод "истории форм" имеет тенденцию переоценивать роль общины, не уделяя должного внимания возможной роли официальных "хранителей предания". Если предположить такую возможность, то не трудно себе представить, что предание передавалось в определенных формах, одобренных в апостольских кругах. Гораздо труднее себе представить, чтобы предания о жизни и учении нашего Господа передавались в произвольной форме без одобрения ранней Церкви. Разве могли раннехристианские руководители не искать лучшего метода распространения новостей, и разве содержание учения нашего Господа не представляло для них основной интерес?

Многое говорит в поддержку мнения, что "очевидцы" и "служители Слова" в Лк. 1 составляли одну группу и что эта группа состояла главным образом из апостолов или их окружения. Если это предположение верно, то это значит, что предание удостоверялось апостолами в его основной форме и могло быть в иной форме только в том случае, если бы апостолы выпустили его из-под своего контроля, чего они никогда бы не сделали, когда могли оказывать на него влияние.

Различие между редактированием и авторством уменьшилось вследствие акцента на методе "истории редакций", в которой роль автора играет гораздо большую роль, чем в "истории форм". Тем не менее нельзя с уверенностью утверждать богословское сознание евангелистов без учета вышеизложенных соображений. Если бы евангелисты сами осознавали руководство Святого Духа, то их богословское редактирование внесло бы реальный вклад в работу Церкви.

Г. Ценность упрощения

Из-за многообразия теорий нескольких источников возникает вопрос применения более простых методов для решения синоптической проблемы. В научных кругах существует тенденция избегать простых решений, но они часто бывают ближе к истине, чем теории нескольких источников. Например, обращение к свидетельству очевидца в решении происхождения евангельского повествования несомненно является более простым методом, чем обращение к основным частям предания, сохранившихся в процессе

катехизического наставления в общине. Первое вносит меньше "неизвестных" и потому безусловно представляется более предпочтительным. Но не будет ли это чрезмерным упрощением?

Мы уже показали, что старая теория устного предания критиковалась, потому что считалось, что она не дает ответа на многие вопросы синоптической проблемы. Но то же самое можно сказать и в отношении критики источников и метода "истории форм". Простая теория двух источников стала конгломератом многих источников, прежде чем развилась в более простую теорию четырех источников, которая также никогда не считалась убедительной. Большинство ученых признают, что никто еще не предложил такой радикальной теории источников, которая разрешила бы все основные проблемы синоптических Евангелий. Еще даже более знаменательно, что сторонники метода "истории форм" были вынуждены обращаться ко многим спорным гипотезам для объяснения многообразия форм, и потому первые попытки упростить эту проблему ни к чему не привели. В то же время едва ли можно надеяться найти простой ответ на очень сложную проблему. И тем не менее самый простой ответ с наименьшим числом "неизвестных" может быть ближе к истине, чем более сложные теории.

II. ВАЖНЕЙШИЕ ФАКТОРЫ В ПОИСКАХ РЕШЕНИЯ

Из-за отсутствия достаточных данных синоптическая проблема остается нерешенной. Однако это не значит, что все в этой области вызывает сомнение, потому что некоторые ответы, несмотря на разнообразие евангельских гипотез, остаются ценными, даже если подробности происхождения Евангелий еще не выяснены.

1. Письменные Евангелия были признаны авторитетными еще в самый ранний период. Их авторитет был изначален, а не приобретен извне. Их аутентичность на этом основании не должна подвергаться сомнению. К первой половине II века они столь широко почитались, что такие еретические группы, как гностики, их признали и даже снабдили их комментариями. Но считались ли они неавторитетными до конца I века? Так как мы почти ничего не знаем об этом раннем периоде развития христианства, никаких догматических выводов нельзя сделать, равно как и исключить вероятность их авторитетности. В противном случае это означало бы, что на какой-то ранней стадии своей истории каждое Евангелие приобрело авторитет, которого оно раньше не имело, а так как это возможно и если с этим в какой-то мере можно согласиться, то тогда трудно понять, как такой процесс мог столь быстро привести к единодушию. Однако почему в этом случае предшественники Луки, которые писали на ранней стадии христианской истории, не были также признаны авторитетными. Единственным ответом может быть только то, что эти предшественники не имели своего собственного авторитета, как достоверно ни было содержание их писаний. Если считать Марка одним из предшественников Луки, то различие между Марком и другими было столь явным, что этого вопроса вообще не возникало бы. Это конечно можно объяснить известной связью между Марком и Петром. Однако все это представляет собой не более, чем область догадок. Единственно, что мы знаем точно, это то, что только существующие сегодня Евангелия признавались авторитетными, и у нас нет никаких данных (кроме как в случае четвертого Евангелия, которое не признавалось таковым небольшой группой алоги /Alogi/), чтобы их авторитет когда-либо подвергался сомнению.

2. Евангелия касаются уникальной Личности, и потому сами должны быть в какой-то мере уникальными. Сравнительное изучение еврейских и эллинистических устных и литературных методов может пролить какой-то свет на исторический фон Евангелий, но оно не может привести точных параллелей, потому что Евангелия ставят основной акцент

на Христа, а этому нет параллелей. Сама уникальность Христа говорит о том, что сообщения о Его жизни должны иметь уникальные характеристики. Поэтому какое-то различие должно предполагаться между синоптической критикой и общими литературными методами¹⁶. И на всех основаниях можно предположить, что оригинальность учения нашего Господа и оригинальность влияния Его дел на Его учеников создали уникальную ситуацию для появления уникальных сообщений о Его жизни и учении¹⁷. В противном случае не возникло бы никакой синоптической проблемы, потому что только уникальное отношение к этим сообщениям могло сохранить одинаковый авторитет трех столь одинаковых и столь же разных сообщений. Признание этой уникальности не позволяет слишком легко ссылаться на нехристианские параллели. Слишком часто евангельская критика начиналась с какого-то момента вне зависимости от появления самих Евангелий, и последние сводились к какой-либо литературной форме, к которой они не могли относиться. Одним из главных факторов в скептицизме Бульмана была невозможность признать литературную уникальность Евангелий.

3. Непосредственно вытекающим из предыдущего фактора является то, что евангельский материал составил основу христианского проповедования и учения, а не был их следствием. Сторонники "истории форм" пытаются обратить этот процесс вспять. Но первые миссионеры должны были знать определенные христианские предания, которые всеми признавались и которые они могли передать другим. И только немногие ученые отрицают этот факт, хотя степень оценки достоверных преданий не всегда была одинаковой. Нельзя утверждать, что каждый проповедник и учитель осуществлял харизматическое служение и что катехизический материал передавался спонтанно. Это несомненно было так в случае христианского благовестия, но надо ли думать, что каждый, кто сообщал факты из жизни и учения Христа полностью полагался на харизматическое вдохновение? Наш Господь обещал такое вдохновение, когда Его ученикам предстояло оказаться перед судебными властями, но это нельзя считать обычным явлением, когда бы и в каких бы обстоятельствах ни оказывались ученики. А также это не имеет прямого отношения к передаче аутентичного евангельского материала.

По-видимому, самым естественным будет предположить, что христианские предания передавались потому, что они признавались достоверными, и именно в той форме, в которой передавались. Это значит, что "формы" составляли существенную часть предания, а не были, как полагают представители метода "истории форм", придуманы общиной. Какую бы роль община ни играла в процессе передачи предания, немыслимо, чтобы она могла придумать изречения Иисуса или повествование о Его жизни. Христианские общины составляли группы людей, которые "получили" христианские предания и верили, что они были достоверны, и на их основании лично предавали свою жизнь Христу¹⁸. Ни чем другим нельзя объяснить развитие раннего христианства. Будущее школы "истории форм" будет в значительной степени зависеть от степени признания этого факта.

4. И наконец, происхождения Евангелий ничем иным нельзя объяснить, как только воздействием Святого Духа. Этому факту редко уделяется внимание в обсуждениях синоптической проблемы, потому что считается, что он относится к догматике, а не к исторической критике. Но в данном случае без него никак нельзя обойтись, потому что действие Святого Духа в происхождении Евангелий является столь же важным фактором, как и в исторической ситуации, в которой они появились. Явным обещанием Иисуса, что Святой Дух научит всему и напомнит все ученикам, что Он говорил им (Ин. 14.26), нельзя пренебречь просто потому, что оно не вмещается в категории литературной критики. Какой бы точки зрения не придерживаться относительно Евангелия от Иоанна, нельзя отрицать, что оно является свидетельством того, что непосредственные ученики получают

особую помощь от Святого Духа путем напоминания того, что Иисус сказал им, и того, что эта помощь была обещана им Самим Иисусом. Единственной альтернативой может быть только то, что Евангелие от Иоанна было попыткой оправдать самоутверждение учеников, но тогда становится непонятным учение о Духе в других местах Нового Завета.

В свете обещания нашего Господа можно сделать некоторые предположения, имеющие прямое отношение к синоптической проблеме. Прежде всего можно утверждать, что Святой Дух контролировал передачу преданий. В какой бы форме ни осуществлялась эта передача в долитературный период, нельзя себе представить, чтобы Святой Дух предоставил ее на самотек. Хранители предания были людьми Духа, прислушивались к наставлениям Духа и старались прославить Христа соответственно цели Святого Духа (Ин. 15.26; 16.13-14). Евангельские писатели относились к этой же категории. Литературная и историческая критика могут пролить свет на внешние обстоятельства и условия устного периода, но она не может говорить о психологическом и духовном факторах, которые привели к сохранению евангельских преданий в этот период.

Следующим фактором является процесс отбора материала отдельными авторами. Если Святой Дух помог запоминанию, то Он также должен был помочь выбору преданий. Несомненно, что преданий было гораздо больше, чем мы знаем, как показывает Ин. 20.30; 21.25. Поэтому автор должен был выбрать материал либо из устных сообщений очевидцев, либо из письменных источников или своих личных наблюдений. В этом они полностью положились на Святого Духа, как и случае собирания данных. Эта точка зрения не обязательно должна исключить личное участие каждого автора. Евангелие от Матфея несомненно было написано человеком, который находился под сильным впечатлением царского достоинства Иисуса и Его исполнения ветхозаветных пророчеств. Это являлось одним из руководящих принципов в его выборе и распределении материала. Однако делал он это под воздействием Святого Духа. Разные акценты четырех евангелистов, обусловившие разные методы описания, правильнее всего объяснять руководящим влиянием того же самого Духа, чем естественным богословским подходом отдельных авторов. Независимо от психологических мотивов каждого автора, духовную силу и тождественность их описаний нельзя объяснить только одной обычной интуицией. Если такая точка зрения не исключает гипотез источников относительно происхождения Евангелий, то одним из существенных недостатков всей критики источников является то, что она отводит очень мало места динамическому воздействию Духа Божия на писателей канонических Евангелий. Это неизбежно приводит к слишком механическому и косному толкованию психологии авторов Евангелий и настолько сильно привязывает авторов к их источникам, что встает очень важный вопрос почему они модифицировали их. Однако очень часто нельзя дать удовлетворительного ответа на этот вопрос и несостоятельность всей критики источников показывает отсутствие гибкости фундаментальных предпосылок. Более умеренный подход к критике источников, допускающий большую свободу автора при выборе материала из устных преданий, больше соответствует новозаветной концепции первых христиан как людей Духа.

Не менее трудной проблемой, которую ставит метод "истории форм", является воздействие Святого Духа на развитие одинаковых литературных форм, так как она считает разные церковные условия доминирующим фактором в оформлении материала. Более правильным было бы думать, что евангельский материал считался идеально подходящим для удовлетворения нужд общин из-за воздействия Святого Духа при выборе материала. Или с другой стороны Святой Дух использовал взаимодействие между устным преданием и нуждами Церкви в качестве руководящего фактора. Это имеет значение, если считать, что Евангелия явились результатом не редакторской работы в создании неразрывного повествования из массы разрозненных частей, а целенаправленного

выборочного процесса под руководством Святого Духа. Евангельские писатели были людьми Духа, целью которых было составить документ, который был бы духовно полезным в служении Церкви, и всякая теория происхождения Евангелия должна считаться с этим фактом.

III. ПРОБНАЯ ТЕОРИЯ ПРОИСХОЖДЕНИЯ ЕВАНГЕЛИЙ

В свете всего сказанного выше можно предложить пробную теорию, учитывающую все, что можно считать весомым вкладом ученых в исследование Нового Завета.

Этап 1. Апостольские проповедники уделяли исключительное внимание повествованию о Страстях Господних, но они не могли изложить его отдельно от другого материала. Поэтому в своих проповедях Петр дал связанное описание событий в жизни Иисуса (ср. его проповедь в Деян. 10.39 и далее), и оно могло стать стандартным образцом.

Этап 2. В то же время катехизические наставления давались новообращенным, что несомненно требовало определенного распределения этого материала. Основным содержанием катехизиса скорее всего были изречения Иисуса, специально выбранные под руководством Святого Духа. Такой катехизис мог иметь исключительно устную форму, либо исключительно письменную, либо смешанную. Последнее предположение весьма убедительно, и если оно верно, то позволяет полагать, что были изданы какие-то официальные трактаты в помощь учителям катехизиса. Методы, которые Церковь использовала в этом процессе, к сожалению нам не известны. Возможно, что этот первый катехизис был тесно связан с Евангелием от Матфея и существовал в своей первой форме на арамейском языке.

Этап 3. Марк, который был тесно связан с Петром и много раз слышал его проповеди, записал содержание его проповедей. В результате появилось Евангелие, в котором больше места отводилось делам, чем беседам. Вполне возможно, что Марк делал записи во время своего сотрудничества с Петром и позже использовал их, когда писал свое Евангелие. Если внешнее предание верно, то Марк и Петр были вместе в Риме, и после ухода Петра Марк записал свои воспоминания.

Этап 4. После того, как было написано евангелие от Марка, очевидно в Риме, Матфеем получил его копию и расширил его, добавив довольно большой материал поучений из катехизиса и другого материала, в который входили и личные воспоминания. Многие изречения сохранились в беседах и были использованы Матфеем, чтобы связать учение с содержанием Евангелия от Марка.

Этап 5. Лука, который лично знал Марка, решил описать ход событий с самого начала (т.е. с пришествия Иисуса). Он изучил весь материал, который мог достать, и все устные свидетельства, данные ему очевидцами. По-видимому, он имел копию Евангелия от Марка, хотя получил ее только после того, как написал черновик, состоящий из поучительного и большого повествовательного материала (если верна теория какой-то формы Прото-Луки). Основной материал поучений он взял главным образом из катехизиса, когда был в Кесарии, где очевидно оставался некоторое время. Он мог даже иметь копию Евангелия от Матфея, хотя в этом нет никакой уверенности. Но если он использовал Евангелие от Матфея, то дополнил его материалом из устного предания. Катехизис, который имел Лука, сохранил более короткие беседы, чем мы имеем в Евангелии от Матфея. Это может объяснить разное расположение изречений у Матфея и у Луки. В целом очевидно легче объяснить особенности каждого, если Лука не использовал

Матфея в качестве своего источника, но если оба независимо друг от друга заимствовали материал из катехизиса.

Этап 6. Вполне возможно, что сначала церкви пользовались только одним из трех Евангелий, потому что необязательно все они имелись в одной и той же области. Мы не можем с уверенностью определить сколько времени прошло, прежде чем все три стали известны, но обмен ими, как в случае с Посланиями Павла, вполне мог происходить. Легкость сообщения в древнем мире могла очень облегчить этот процесс. Но почему сохранились все три Евангелия? Разные акценты и содержания очевидно не помешали эвентуальному признанию всех трех. Не понимали ли первые христиане эти проблемы, или же они считали их неважными по сравнению с огромным преимуществом иметь множество свидетельств о жизни и учении Иисуса? Здесь также нельзя забывать, что они были людьми Духа, которые сразу же признали те литературные произведения, которые действительно были написаны под руководством Святого Духа, и потому считали, что сами по себе расхождения в повествованиях имеют откровенный характер.

Пройдя эти разные этапы, синоптические Евангелия могли принять формы, в которых мы их теперь знаем. Но нельзя упускать из виду экспериментальный характер этих предположений, потому что в конечном счете, наших данных недостаточно, чтобы сделать окончательный вывод. В лучшем случае мы имеем дело только с догадками, в правильности которых не можем быть уверены, но мы можем утверждать огромное влияние, которое эти Евангелия имели на ранней стадии своей истории. Если еще не сказано последнего слова об их происхождении, то их важность во всей христианской истории бесспорна.

Примечания

¹ Memory and Manuscript (1961).

² В своей статье "The Gospel Tradition and its Beginning", in StEv (1959), pp. 43-65.

³ "Die Sprache im Neuen Testament", in Das Problem der Sprache in Theologie und Kirche (ed. W. Schneemelcher, 1959), pp. 21-55.

⁴ "Form-history and the oldest tradition", in Neotestamentica et Patristica (ed. W. C. van Unnik, 1962), pp. 3-13.

⁵ "The Gospel Tradition", in Neotestamentica et Patristica, pp. 14-34. Дэвис добавил к своей книге приложение (W. D. Davies, The Setting of the Sermon on the Mount (1964), pp. 464-480), в которой подверг критике Герхардссона. Однако последний выступил с защитой своих воззрений в работе: Gerhardsson, Tradition and Transmission in Early Christianity (1964). Хотя в общем признается, что Герхардссон зашел в своих рассуждениях слишком далеко, все-таки его исследования обладают несомненной ценностью, которая заключается в том, что он обратил внимание на иудейские методы устной передачи предания. Ср. также замечания Дэвиса в статье: W. D. Davies, "Reflexions on Tradition: The Aboth revisited", in Christian History and Interpretation (eds. W. R. Farmer, C. F. D. Moule and R. R. Niebuhr, 1967), pp. 127-159; а также: E. R. Sanders, The Tendencies of the Synoptic Tradition (1960), pp. 26 ff. Б. Герхардссон вкратце излагает свои более поздние воззрения: Gerhardsson, The Origins of the Gospel Traditions (1979).

⁶ М. Смит (M. Smith, JBL 82 (1963), pp. 169-176) выступил с резкой критикой Герхардссона за неправильное представление как о раввинистическом, так и о христианском предании. Смит утверждает, что у нас нет никаких данных в пользу существования техники запоминания в иудаизме до 70 г., и далее он обращает внимание на то, что Герхардссон не принимает во внимание многие иудейские группы, а рассматривает только фарисеев. Смит полагает, что эти части Мишны, которые касались повседневной жизни (в противовес историческим трактатам), написаны раввинами во

втором веке от Р.Х. Более того между раввинистическим и новозаветным материалом существует значительная разница, что необходимо принимать во внимание, хотя это в целом по признанию критика не отвергает гипотезу Герхардссона. Вполне возможно, что различные типы материала требовали применения разных техник его запоминания, однако сведения об этом в I в. настолько скудны, что трудно сформировать какое-либо определенное мнение относительно данной проблемы. Ср. также: W. S. Green, "What's in a name? - The Problematic of Rabbinic "Biography"", in *Approaches to Ancient Judaism: Theory and Practice* (ed. W. S. Green, 1978).

⁷ "Le Role de la Tradition orale dans la composition des Evangiles synoptiques", in *La Formation des Evangiles* (ed. J. Heuschen, 1957), pp. 70-84. Ср. также: idem, *Jewish Hermeneutics in the Synoptic Gospels and Acts* (1954), pp. 177 ff.

⁸ *Testimonies*, I (1916).

⁹ *Primitive Gospel Sources* (1951).

¹⁰ *According to the Scriptures* (1952).

¹¹ Рассмотрение Иисуса Христа как Учителя представлено в книге Кертиса: W. A. Curtis, *Jesus Christ the Teacher* (1943). Автор проводит параллели между методами обучения Иисуса и методами раввинов, причем показывает превосходство в этом Христа.

¹² См. дальнейшее обсуждение этой позиции в следующем разделе.

¹³ *Memory and Manuscript* (1961), pp. 157 ff.

¹⁴ Герхардссон (Gerhardsson, *op. cit.*, p. 335) полагает, что евангелисты "работали на основе установленного особого предания об Иисусе - предания, которое частично запоминалось, а частично записывалось в отдельные записки и личные свитки, однако вне всякого сомнения, что оно не испытало влияния других авторитетных учений того времени.

¹⁵ Необходимо решительно отвергнуть искусственные методы экспериментальной проверки передачи устного предания, подобные тем, которые проводил в аудиториях В. Тейлор: V. Taylor, *Formation of the Gospel Tradition* (1935), pp. 202-209. По мнению автора эксперимента его ценность обуславливалась тем, что он проводился среди студентов, чьи мыслительные процессы во многом определяются устной передачей. К. Гробель (K. Grobel, *Form-geschichte und synoptische Quellenanalyse*, 1937, p. III) подверг резкой, уничижительной критике этот метод, исследователь назвал его абсурдным, поскольку академическая атмосфера не может правильно воспроизвести условий, при которых это устное предание передавалось.

¹⁶ Многие ученые придерживаются предвзятого мнения о том, что Евангелия необходимо рассматривать под тем же углом зрения, что и любые другие книги (ср.: V. Taylor, *The Gospels*, p. 11; T. Henshaw, *New Testament Literature*, 1952, p. 63). Однако это мнение спорно, так как Евангелия рассматривают уникальные события. В то же время эта уникальность не означает, что они вовсе не подлежат критическому исследованию. Это просто говорит о том, что не все методы, применяемые для других писаний хороши для Евангелий.

¹⁷ Вуд (H. G. Wood, *Jesus in the Twentieth Century*, 1960, p. 80), подчеркивая уникальность Евангелий, обращает внимание на отсутствие точных литературных параллелей. Ср. также: H. E. W. Turner, *Jesus, Master and Lord* (1954), pp. 29 ff. Вне всякого сомнения, что там, где этот факт учитывается, он помогает избежать многих критических спекуляций, основанных на сомнительных параллелях.

¹⁸ См.: S. H. Hooke, *Alpha and Omega*, 1961, p. 137. Автор указывает на то, что в основе текстуальной критики, критики источников и метода "истории форм" лежит представление о Евангелиях, как о произведениях человеческой мысли, посвященных раскрытию способа искупления перед Богом. Исследователь присоединяется к выступлению Остина Фаррера против подобных воззрений, которые превращают авторов Евангелий в "бесцветных учеников".

Именной указатель

Абрахаме, Израиль /Israel Abrahams/ - иудейский библеист, исследователь новозаветной истории и иудо-христианской литературы, труды которого относятся к нач. нашего века.
Август /лат. Gaius Octavius, с 44 г. до Р. Х. - Gaius Iulius Caesar Octavianus, с 27 г. до Р.Х. - imp. Caesar Augustus ("священный" - употреблялось до этого только по отношению к божествам, стало входить в титулатуру последующих императоров), англ. Augustus/ - первый римский император (27 до Р.Х. - 14 от Р.Х.), внучатый племянник и приемный сын **Цезаря**, талантливый политик, объединивший под своей властью все Средиземноморье и установивший на всем пространстве Римской империи долгожданный мир (pax Romana) после длительного периода гражданских войн (133-30 до Р.Х.), - необходимое условие для распространения Благой вести; в его правление родился Христос (Лк. 2.1).

Августин, Аврелий /лат. Sanctus Aurelius Augustinus, в православной традиции - "блаженный", англ. Augustine/ (354-430) - еп. Гишюнийский с 395 г. (по названию города близ Карфагена - Hippo Regius), отец Церкви, крещенный в 387 г. *Амвросием*, богослов, философ, экзегет, аскет, апологет, критик пелагианства и *манихейства*, автор 93 трудов в 232 книгах, среди которых "Исповедь" (лат. "Confessiones"), "О граде Божьем" (лат. "De civitate Dei") и др.

Адриан, Публий Элий /лат. Publius Aelius Hadrianus, с 117 г. - imp. Caesar Traianus Hadrianus Augustus, англ. Hadrian/ - римский император (117-138), который продолжил политику гонений своего предшественника *Траяна*.

Аланд, Курт /Kurt Aland/ (р. 1915 г.) - немецкий протестантский специалист по Новому Завету и истории Церкви, составитель и редактор широко известных критических изданий Нового Завета на греческом языке.

Алло, Эрнест Бернар /E. Bernard Allo/ (1873-1945) - французский католический экзегет, монах-доминиканец.

Альбертц, Мартин /Martin Albertz/ - немецкий протестантский модернистский библеист, сторонник метода "*истории форм*", современник *Бульмана*.

Альтхаус, (Август Вильгельм Герман) Пауль / (August Wilhelm Hermann) Paul Althaus/ (1888-1966) - немецкий лютеранский богослов и библеист, критик либерализма, проф. Эрлагенского ун-та (1925-1966).

Амвросиастер /лат., англ. Ambrosiaster/ - неизвестный автор "Commentaria in xiii epistolas beati Pauli" ("Комментарии к 13-и посланиям блаженного Павла"), названный так *Эразмом* в 1527 г.; тем самым Эразм отверг авторство *Амвросия*, принятое в Западной церкви; в 1908 г. *А. Саутер* доказал принадлежность труда "Quaestiones veteris et novi testamenti" этому же автору; скорее всего, этот римлянин жил ок. 375 г. и побывал в Испании, Италии и Риме; его экзегеза носит буквальный и практический характер и обнаруживает хорошее знакомство с иудейскими обычаями и культурой; его сочинения представляют значительный интерес для новозаветной библеистики ввиду использования им древнелатинской версии (до *Вульгаты*) Собрании писем Павла из 13 канонических Посланий (кроме Евр.).

Амвросий Медиоланский /лат. Sanctus Ambrosius Mediolanus, англ. Ambrose of Milan/ (ок. 339 - 397) - еп. Медиоланский (совр. г. Милан) с 373 г., отец Церкви, богослов, экзегет, апологет и литургист, критик арианства, всеми силами утверждал в Западной церкви никейский символ веры и сформулировал по-латыни многие христианские догматы и доктрины, в т.ч. догмат о Троице и воплощении Иисуса Христа; автор ряда сочинений, среди которых: "De Fide ad Gratium" ("О вере в благодать"), "De Spiritu Sancto" ("О Святом Духе"), "De Officiis Ministrorum", "De Mysteriis" ("О тайнах"), "De Sacramentis" ("О таинствах") и др.

Ардт, Вильям Фредерик /William Frederick Amdt/ (1880-1957) - американский лютеранский библеист, экзегет, специалист по греческому языку Нового Завета и раннехристианской литературы, один из издателей известного англо-греческого словаря

(1957).

Аулен, Густаф Эмануэль Гильдебранд /Gustaf Emanuel Hildebrand Aulen/ (1879-1977) - шведский лютеранский богослов, библиист, литургист, музыкант и деятель экуменического движения, проф. Люндского ун-та (1913-1933), еп. Странгнаса (1932-1952), с 1952 г. - почетный проф. Люнда, вместе с *А. Нигреном* и *Н. Зодербломом* - основатель "Люндской школы", которая противостояла как лютеранской ортодоксии, так и либерализму *L фон Гарнака*.

Ахтемайер, Пауль /Paul Achtemeier/ - современный немецкий протестантский богослов и библиист, специалист по Новому Завету.

Баркли, Вильям /William Barclay/ (1907-1978) - шотландский пресвитерианский библиист и экзегет, специалист по экзегезе Нового Завета, автор широко известных комментариев, проф. ун-та в г. Глазго.

Баррет, Чарльз Кингли /Charles Kingly Barrett/ (р. 1917 г.) - англиканский библиист, специалист по Новому Завету.

Барт, Карл /Karl Barth/ (1886-1968) - швейцарский модернистский богослов, библиист и философ, один из самых влиятельных протестантских богословов XX в., основатель так называемой "диалектической теологии", или "теологии кризиса", привнесшей в богословие экзистенциалистские подходы, проф. Геттингенского, Мюнстер-ского, Боннского (1922-1935) и Базельского (1935-1962) ун-тов; его богословские воззрения неоднократно менялись: будучи консервативным швейцарским кальвинистом увлекся немецким классическим протестантским либерализмом *Шлейермахера* и *Гарнака*, который он окончательно подверг критике в 1919 г. из-за дискредитации категории веры и необоснованного социального оптимизма; став родоначальником христианского модернизма (не только протестантского, но и косвенным образом католического) с его акцентом на индивидуализме и отрицанием ценностей морали и церковной организации в вопросе спасения под конец своей жизни перешел к более умеренным позициям, в частности к признанию значения этики и церковности.

Бартон, Джордж Аарон /George Aaron Barton/ (ум. 1942 г.) - американский библиист и семитолог, проф. ун-та Пенсильвании (1922-1932) и "The Divinity School of Protestant Episcopal Church" (1921-1937), служитель квакерской (1879-1918) и епископальной (с 1918 г.) церквей.

Батлер, Бейсл /Basil C. Butler/ - британский библиист, выдвинувший в своей книге "The Originality of St. Matthew" (1951) идею приоритета Евангелия от Матфея.

Баур, Фердинанд Христиан /Ferdinand Christian Baur/ (1798-1860) - немецкий протестантский либеральный богослов, историк Церкви и экзегет, проф. Тюбингенского ун-та, основатель *Тюбингенской школы*.

Бауэр, Бруно /Bruno Bauer/ (1809-1882) - немецкий философ-гегелианец, автор ряда работ по раннему христианству, написанных в критическом духе.

Бауэр, Вальтер /Walter Bauer/ (р. 1877 г.) - немецкий лютеранский историк ранней Церкви и библиист, специалист по Новому Завету, проф. Марбургского (1903-1913), Бреслауского (1913-1916) и Геттингенского (с 1918 г.) ун-тов.

Баченен, Колин /Colin O. Buchanan/ - современный англиканский богослов и библиист, еп. Астонский.

Беа, Августин /Augustin Bea/ (1881-1968) - немецкий католический богослов, библиист и деятель экуменического движения, проф. (1927-1949) и ректор (1930-1949) Григорианского ун-та в Риме, редактор научного журнала "Biblica" (1931-1951), иезуит (с 1902 г.), архиеп. иезуитской провинции в Германии (с 1921 г.), личный исповедник папы Пия XII (с 1945 г.), кардинал (с 1959 г.), видный деятель I Ватиканского собора.

Беар, Френсис Райт /Francis Wright Beare/ - британский протестантский послевоенный богослов и библиист, специалист по Новому Завету.

Бейлли, Дональд Макферсон /Donald Macpherson Baillie/ (1887-1954) - шотландский пресвитерианский богослов, пастор и экуменический деятель, специалист в области

систематического богословия.

Бекон, Бенджамин Виснер /Benjamin Wisner Bacon/ (ум. 1932 г.) - американский конгрегационалистский историк раннего христианства, библеист и библейский археолог, специалист по Новому Завету, сторонник критики источников, проф. "Yale Divinity School" (1897-1932).

Бенуа, Морис Пьер /Maurice Pierre Benoit/ (р. 1906 г.) - французский исследователь Нового Завета, католический священник.

Беркит, Френсис Крофорд /Francis Crawford Burkitt/ (1864-1935) - английский протестантский библеист, текстолог, специалист по Новому Завету и сирийским текстам Писания, предвосхитивший с консервативных позиций метод *"истории форм"*.

Берни, Чарльз Фокс /Charles Fox Burney/ (1868-1925) - англиканский библеист и семитолог, специалист по Ветхому Завету, проф. Оксфордского ун-та (1914-1925).

Берроуз, Миллар /Millar Burrows/ (р. 1889 г.) - американский протестантский богослов, кумрановед и библеист, президент "American Schools of Oriental Research" (1934-1948).

Бертон, Эрнест Дюит /Ernest Dewitt Burton/ (1856-1925) - американский баптистский библеист, проф. (с 1892 г.) и президент (с 1923 г.) ун-та в Чикаго.

Бертон, Эрнест де Вит /Ernest de Witt Burton/ - американский протестантский библеист и экзегет, автор известных комментариев к Посланию к Галатам (1921).

Биллербек, Пауль /Paul Billerbeck/ - немецкий библеист и семитолог, один из авторов "Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch" (1924).

Блейклок, Эдвард Масгрейв /Edward Musgrave Blaiklock/ (1903-1983) - новозеландский баптистский библеист, экзегет, писатель и археолог, специалист по новозаветной библеистике и археологии, уроженец Англии, проф. Оклендского ун-та (до 1968 г.), президент Баптистского союза Новой Зеландии (с 1971 г.), кавалер Ордена Британской империи за научные заслуги и общественную деятельность.

Блек, Мэтью /Matthew Black/ (р. 1908 г.) - британский протестантский библеист, специалист по Новому Завету.

Борнкам, Понтер /Gunther Bornkamm/ (р. 1905 г.) - немецкий протестантский богослов, исследователь Нового Завета, сторонник движения "Новых поисков исторического Иисуса", проф. Гейдельбергского ун-та.

Боумен, Джон Вик /John Wick Bowman/ - американский протестантский богослов, библеист и экзегет, специалист по Новому Завету, проф. Богословской Семинарии в Сан-Франциско.

Браун, Реймонд /Raymond Brown/ (р. 1928 г.) - американский библеист, специалист по новозаветной экзегетике, католический священник.

Бриггс, Чарльз Огастес /Charles Augustus Briggs/ (1841-1913) - американский либеральный библеист и богослов, специалист по Новому Завету и древнееврейскому языку, в 1893 г. отстранен из-за либеральных воззрений от служения в пресвитерианской церкви и в 1898 г. рукоположен на служение в епископальной церкви.

Бромайли, Джефффри /Geoffrey W. Bromiley/ - современный американский библеист и филолог.

Бруннер, (Генрих) Эмиль /Heinrich Emil Brunner/ (1889-1966) - швейцарский реформатский модернистский богослов и библеист, пастор кантона Гларус (1916-1924), проф. ун-та в Цюрихе (1924-1955), ближайший сподвижник *Карла Барта* и один из основателей "диалектической теологии" и "неоортодоксии".

Брюс, Фредерик Фиви /Frederick Fyvie Bruce/ (1910-1990) - шотландский протестантский (Christian Brethren) консервативный библеист, специалист по экзегезе и греческому языку Нового Завета, один из авторов "Jesus of Nazareth" (1966), проф. Шеффилдского (1947-1959) и Манчестерского (1959-1978) ун-тов.

Буамар, Мари Эмиль /Marie Emile Boismard/ (р. 1916 г.) - французский библеист, специалист по Новому Завету, католический священник.

Бультман, Рудольф Карл /Rudolph Karl Bultmann/ (1884-1976) - немецкий протестантский

модернистский богослов и историк религии, крупнейший представитель школы **"истории форм"**, выступивший в 1941 г. с богословской программой "демифологизации" Нового Завета, проф. Марбургского ун-та (1921-1951).

Буссе, Иоганн Франц Вильгельм /Johann Franz Wilhelm Bousset/ (1865-1920) - немецкий протестантский либеральный историк религий, специалист в области патристики и исследователь Нового Завета, проф. Гиссенского ун-та (1916-1920), один из основателей **школы истории религии**.

Вейсс, Бернард /Bernard Weiss/ - немецкий протестантский консервативный библеист и экзегет, основные труды которого относятся к кон. XIX в.

Вейсс, Иоганн /Johannes Weiss/ (1863-1914) - немецкий протестантский либеральный библеист, специалист по Новому Завету, во многом предвосхитивший **метод "истории форм"** и положивший начало **"эсхатологической школе"** в библеистике.

Вейссе, Христиан Герман /Christian Herman Weisse/ (1801-1866) - немецкий протестантский библеист, исследователь Нового Завета, автор гипотезы о хронологическом приоритете Евангелия от Марка.

Веспасиан, Тит Флавий /лат. Titus Flavius Vespasianus, с 69 г. - imp. Caesar Flavius Vespasianus Augustus, англ. Vespasian/ - первый в римской истории император (69-79), получивший этот титул в провинции, полководец, руководивший подавлением Иудейского восстания (66-70), был провозглашен римскими легионами в Иудее императором (июль 69 г.), окончательно захватил власть в Италии в январе 70 г.

Весткотт, Брук Фос /Brooke Fos Westcott/ (1825-1901) - англиканский библеист и богослов, еп. Даремский (1889-1901), до 1890 - проф. Кембриджского ун-та (Regius Professor - проф., кафедра которого учреждена королем).

Викгрэн, Аллен /Allen Wikgren/ - американский протестантский библеист, специалист по литературе и языку Нового Завета и раннехристианской литературы, проф. ун-та в Чикаго.

Викенхаузер, Альфред /Alfred Wikenhauser/ - немецкий протестантский библеист и богослов 1 пол. XX в., специалист по Новому Завету.

Виндиш, Ганс /Hans Windisch/ - немецкий протестантский библеист, сторонник критики источников, труды которого относятся к межвоенному периоду.

Винтер, Пауль /Paul Winter/ - немецкий протестантский библеист, специалист по Новому Завету, основные труды которого относятся к 50-м - 60-м гг. XX в.

Вителлий, Авл /лат. Aulus Vitellius, с 69 г. - imp. Caesar Vitellius Augustus Germanicus (Германский), англ. Vitellius/ - римский император (апрель - декабрь 69 г.), полководец, до 69 г. - легат в Нижней Германии, разгромивший *Отону*; после признания *Веспасиана* императором зверски убит римлянами, возмущенными его грабежами и бесчинствами.

Вреде, Вильям /William Wrede/ (1859-1906) - немецкий лютеранский либеральный библеист, исследователь Нового Завета, проф. Бреслауского ун-та (1893-1906).

Вульф, Бертрам Ли /Bertram Lee Woolf/ - британский протестантский библеист, труды которого относятся к межвоенному периоду.

Вуо, Лео /Leon Vouaux/ - французский католический библеист, специалист по Новому Завету, основные труды которого относятся к нач. XX в.

Гальба, Сервий Сульпиций /лат. Servius Sulpius Galba, англ. Galba/ - римский император (июнь 68 - январь 69), до 68 г. - легат в Северной Испании, возведенный к власти в результате восстания против *Нерона*; убит со своим приемным сыном сторонниками *Отону*.

Гарнак, (Карл Густав) Адольф фон /Karl Gustav Adolf von Harnack/ (1851-1930) - немецкий протестантский историк Церкви и богослов, один из влиятельнейших представителей либеральной теологии, проф. Берлинского ун-та (1888-1921), основатель и президент (1903-1911) Евангельского Социального Конгресса (англ. Evangelical Social Congress), директор Королевской библиотеки в Берлине (1905-1921).

Гаррис, Джеймс Рендел /James Rendel Harris/ (1852-1941) - английский конгрегационалистский (до 1880 г.) библеист, востоковед, египтолог, палеограф и лингвист,

специалист по Новому Завету, греческой палеографии и папирологии, с 1880 г. -квакер, проф. по палеографии Кембриджского ун-та (1893-1903), куратор рукописей библиотеки Джона Райленда (John Rylands Library, 1918-1925), первооткрыватель и исследователь многих древних рукописей.

Гаррисон, Эверет Фелконер /Everett Falconer Harrison/ (р. 1902 г.) - американский пресвитерианский богослов и библеист, проф. "Dallas Theological Seminary" (1928-1947) и "Fuller Theological Seminary" (1947-1980).

Гаек, Уорд, псевдоним Маршалла Шегшарда /W. Ward Gasque, E. Marshall Sheppard/ - современный канадский протестантский библеист и историк ранней Церкви.

Генгель, Мартин /Martin Hengel/ - современный немецкий протестантский библеист и историк.

Геннеке, Эдгар /Edgar Hennecke/ - немецкий специалист по новозаветной и иудео-христианской апокрифической литературе.

Генхен, Эрнст /Ernst Haenchen/ - современный немецкий протестантский библеист и историк раннего христианства, специалист по Новому Завету.

Генри, Карл Фердинанд Говард /Carl Ferdinand Howard Henry/ (р. 1913 г.) - американский баптистский богослов, библеист, евангелист, общественный деятель, редактор "Christianity Today" (1956-1968), проф. четырех семинарий, президент Американского Богословского Общества (1979-1980), редактор и издатель сборника "Jesus of Nazareth" (1966) - ответа консервативного богословия неолиберализму и идее "смерти Бога".

Гердер, Иоганн Готфрид /Johannes Gotfried Herder/ (1744-1803) - немецкий ученый, философ, поэт, впервые оценивший Библию как памятник литературы, народной поэзии, автор *устной гипотезы*.

Гертнер, Бертиль /Bertil Gartner/ - немецкий протестантский послевоенный библеист и кумрановед, специалист по Новому Завету.

Герхардссон, Биргер /Birger Gerhardsson/ (р. 1926 г.) - шведский лютеранский консервативный библеист, один из авторов книги "Jesus of Nazareth" (1966).

Гесс, Иоганн Якоб /Johann Jakob Gess/ (1741-1828) - швейцарский протестантский богослов.

Гизелер, Иоганн Карл Людвиг /Johann Karl Ludwig Gieseler/ (1792-1854) - немецкий протестантский библеист и историк Церкви, обосновавший теорию *Гердера* об устном предании как источнике синоптических Евангелий.

Гингрич, Феликс Вильбур /Felix Wilbur Gingrich/ (р. 1901 г.) - американский протестантский ("Evangelical United Brethren Church") библеист, специалист по греческому языку Нового Завета и раннехристианской литературы, один из издателей известного англо-греческого словаря (1957 г.).

Гогель, (Анри) Морис / (Henri) Maurice Goguel/ (р. 1880 г.) - французский богослов и библеист, специалист по протестантскому богословию и раннему христианству, проф. Сорбонны.

Гольцман, Генрих Юлиус /Heinrich Julius Holtzmann/ (1832-1910) - немецкий протестантский либеральный богослов и библеист, автор гипотезы "Прото-Марка".

Гоппелыг, Леонард /Leonard Goppelt/ - современный немецкий протестантский богослов и библеист, специалист по богословию Нового Завета.

Грант, Роберт Мак-Куин /Robert McQueen Grant/ (р. 1917 г.) - американский епископальный библеист и историк ранней Церкви, проф. ун-та в Чикаго (с 1953 г.).

Грант, Фредерик Клифтон /Frederick Clifton Grant/ (р. 1891 г.) - американский англиканский богослов и библеист, проф. "Union Theological Seminary" (с 1938 г.), сторонник метода "*истории форм*".

Грисбах, Иоганн Якоб /Johann Jakob Griesbach/ (1745-1812) - немецкий протестантский богослов, исследователь Нового Завета.

Гроций, Гуго /Hugo Grotius, латинизированный псевдоним от Huig van Groot/ (1583-1645) - голландский протестантский ученый, юрист, богослов и государственный деятель.

Гудспид , Эдгар Джонсон /Edgar Johnson Goodspeed/ (1871-1962) - влиятельный американский протестантский библеист, экзегет и лингвист, специалист по Новому Завету, греческому и латинскому языкам, переводчик Нового Завета (1923) и сборника *апокрифов* Нового Завета (1938) на английский, проф. ун-та в Чикаго (1902-1937), сторонник критики источников.

Даль , Нильс Альструп /Nils Alstrup Dahl/ - современный шведский протестантский богослов и библеист, специалист по богословию Нового Завета.

Дана , Джеймс /James D. G. Dunn/ - современный британский протестантский богослов, проф. Даремского ун-та.

Даньелу , Жан /Jean Danielou/ - современный французский библеист и текстолог, специалист по Новому Завету, один из издателей "Studia Evangelica".

Де-Ветте , Вильгельм Мартин Леберехт /Wilhelm Martin Leberecht de Wette/ (1780-1849) - немецкий протестантский библеист, один из основоположников библейской научной критики.

Дейссман , Густав Адольф /Gustav Adolf Deissmann/ (1866-1937) - немецкий протестантский библеист и экуменический деятель, специалист по Новому Завету, проф. Гейдельбергского (1897-1908) и Берлинского (1908-1934) ун-тов.

Денни , Джеймс /James Denney/ (1856-1917) - шотландский пресвитерианский богослов, библеист и миссионер, специалист по Новому Завету и систематическому богословию, проф. "Free Church College" (Глазго, 1897-1917), под конец своего творчества перешел от либеральных к фундаментальным евангельским позициям.

Джеймс , Монтегю Роудс /Montague Rhodes James/ - британский библеист и текстолог нач. XX в., специалист по новозаветной литературе.

Джонсон , Шерман /Sherman Johnson/ - современный американский протестантский библеист, специалист по Новому Завету.

Дибелянус , Мартин Франц /Martin Franz Dibelius/ (1883-1947) - немецкий лютеранский библеист, проф. Гейдельбергского ун-та (1915-1947), один из основоположников школы "*истории форм*".

Добшютц , Эрнст (Адольф Альфред Оскар Адальберт) фон /Ernst (Adolf Alfred Oscar Adalbert) von Dobschutz/ (ум. 1934 г.) - немецкий протестантский библеист, богослов и текстолог, специалист по Новому Завету, проф. ун-та в Галле (1913-1934).

Додд , Чарльз Гарольд /Charles Harold Dodd/ (1884-1973) - британский конгрегационалистский библеист, исследователь Нового Завета, богослов и экуменический деятель, проф. Манчестерского (1930-1935) и Кембриджского (1935-1949) ун-тов, обосновавший теорию "осуществленной эсхатологии" (англ. realized eschatology) в противовес немецкой либеральной теории "последовательной эсхатологии" (англ. consistent eschatology).

Домициан , Тит Флавий /лат. Titus Flavius Domitianus, с 81 г. - imp. Caesar Flavius Domitianus Augustus, англ. Domitian/ - римский император (81-96), сын *Веспасиана*, сводный брат и преемник *Тита*; убит в собственном дворце и предан проклятию из-за кровавых репрессий против невинных римских граждан и требований называть себя "господином" и "богом".

Драммонд , Джеймс /James Drummond/ (ум. 1918 г.) - английский протестантский библеист и богослов, проф. "New College" в Оксфорде (1889-1906).

Евсевий Кесарийский /греч. Εὐσεβίος, лат., англ. Eusebius/ (ок. 260-340) - еп. Кесарийский, "отец церковной истории", автор "Хроник" (сохранилось только в армянском пер.) и компиляционного труда "Церковная история" в 10 кн. (лат. "Historia Ecclesiae"), основная ценность которого заключается в том, что он сохранил до наших дней множество утраченных произведений раннехристианских писателей; написал также ряд апологетических, полемических, экзегетических сочинений, среди которых: "О богоявлении" (греч. περὶ τῆς θεοφανείας /peri tes theophaneias/), "О небесной иерархии" (лат. "De caeleste hierarchia"), "Об имени Божьем" (лат. "De divinis nominis"), "О церковной

иерархии" (лат. "De ecclesiastica ierarhia"), приготовление к Евангелию" (лат. "Praeparatio evangelica"), "Доказательство в пользу Евангелия" (лат. "Demonstratio evangelica") и др.
Епифаний /Eriphanus/ (ок. 315-403) - еп. Кипрский, один из отцов Восточной Церкви, аскетический писатель, ересиолог и экзегет.

Ефрем Сирий /греч. Εφραίμ Ο Σπρος, англ. Ephraim/ (нач. IV - нач. V вв.) - один из крупнейших сирийских отцов и учителей Церкви, уроженец г. Нисибис (Сирия), богослов, экзегет, проповедник и апологет, согласно Фотию, автор ок. 1000 трудов (265 переведены на русский).

Зеллин, Эрнст /Ernst Sellin/ (1867-1946) - немецкий протестантский библиист, исследователь Нового Завета, археолог.

Землер, Иоганн Соломон /Johann Salomo Semler/ (1725-1791) - немецкий протестантский богослов, один из основоположников либеральной протестантской теологии.

Игнатий, в православной традиции - Игнатий Богоносец /лат., англ. Ignatius/ (ок. 35 - ок. 107) - еп. Антиохийский, раннехристианский писатель и богослов, принявший мученическую смерть в Риме при императоре Траяне, автор семи пастырских посланий, адресованных римской и малоазийским церквям.

Иеремияс, Иоахим /Joachim Jeremias/ (1900-1979) - немецкий протестантский библиист, историк и экзегет, специалист по арамейскому языку.

Иероним Стридонский, Софроний Евсевий /лат. Sophronius Eusebius Hieronimus, англ. Jerome/ (347-420) - один из раннехристианских писателей и апологетов, vir trilinguis - "муж, владеющий тремя языками", автор "De viris illustrious" (О знаменитых мужах) и "Vitaе patrum" (Жизнеописания отцов), переводчик Библии на латинский язык (канонические книги Ветхого Завета были переведены непосредственно с еврейского - хотя и с учетом существующих греческих переводов); его переводы легли в основу *Вульгаты*.

Иоанн Златоуст /греч. Ιωάννης Ο Χρυσόστομος, от χρυσός - "золото" и στόμα - "уста", англ. Chrysostom/ (347-407) - архиеп. Константинопольский (с 397 г.), уроженец Антиохии, автор литургии, принятой в православной церкви, один из самых влиятельных экзегетов ранней Церкви.

Иосиф Флавий, римское имя Иосифа бен Матгафии (др.-евр. Йосэф бен Мат-титьяху), которое он получил, став вольноотпущенником *Веспасиана* и приняв по римскому обычаю его родовое имя (nomen gentilicium) Флавий /лат., англ. Josephus Flavius/ (37/38 - ок. 101) - уроженец Иерусалима, фарисей, назначенный в ходе Иудейской войны командиром галилейских повстанцев, перешел на сторону римлян; выдающийся историк, автор книг "Иудейские древности" (англ. "Jewish Antiquities") и "Иудейская война" (англ. "Jewish War"), содержащих наиболее ранние нехристианские сообщения об Иисусе Христе и уникальные сведения об Ироде I (Великом), Ироде Антипе, Ироде Филиппе, Иродиаде, Понтии Пилате, Феликсе, Порции Фесте, Квиринии и в целом Иудее.

Ипполит Римский /лат., англ. Hippolytus/ (ок. 170 - 235) - римский греко-язычный раннехристианский писатель, экзегет и апологет, автор "Апостольского предания", противник избрания Каллиста римским епископом (217 г.), которого Ипполит обвинял в савеллианстве, избранный одновременно с ним римским епископом (217-235); в католической традиции - первый антипапа; умер на о. Сардиния вместе со своим противником, сосланный туда на каторжные работы в ходе гонений имп. Максимиана, перед смертью призвал Римскую церковь к единству.

Ириней /Irenaeus/ (ок. 130 - ок. 202) - еп. Лионский, ученик *Поликарпа Смирнского*, автор ряда богословских трактатов, направленных в первую очередь против гностических ересей, наиболее известный из которых - "Detectio et eversio falso cog-nomitate Gnoseos" ("Обличение и опровержение лжеименного знания").

Истон, Бертон Скотт /Burton Scott Eastern/ (1877-1950) - американский библиист и богослов, служитель епископальной церкви, проф. "Western Theological Seminary" (Чикаго, 1911-1919) и "General Theological Seminary" (Нью-Йорк, 1919-1948), сторонник

метода *"истории форм"*.

Иустив Философ, или Иустин Мученик /англ. Justin the Martyr/ (ум. ок. 165 г.) - раннехристианский писатель, апологет, уроженец Сихема, автор "Диалога с Трифоном Иудеем" и двух апологий, адресованных императору Антонину Пию (138-161), принял мученическую смерть в Риме.

Каброль, Фернан /Fernand Cabrol/ (1855-1937) - французский католический библиист и литургист, бенедиктинский монах (с 1878 г.) и аббат (с 1909 г.), сторонник литургического подхода к происхождению новозаветных книг.

Каду, Сесил Джон /Cecil John Cadoux/ (1883-1947) - английский конгрегациона-листский богослов и библиист, специалист по Новому Завету, проф. "Mansfield College" в Оксфорде (1933-1947).

Калигула /лат. Gaius Iulius Caesar, с 37 г. - imp. Gaius Caesar Augustus Germanicus (лат. Caligula - букв. "сапожок"), англ. Caligula/ - римский император (37-41), впервые предпринявший попытку самообожествления, домогавшийся в 40 г. установления своих статуй в Иерусалимском храме; из-за протеста иудеев собирался расправиться с населением Иерусалима, но не успел осуществить своего намерения, так как был заколот заговорщиками.

Кальвин, латинизированный псевдоним Жана Ковена /лат. Calvinus, fr. Jean Cauvin, англ. Calvin/ (1509-1564) - видный деятель Реформации, французский богослов и юрист, переводчик и толкователь Библии.

Кампенхаузен, Ганс Фейгер фон /Hans Feiherr von Campenhausen/ (р. 1903 г.) - немецкий лютеранский историк Церкви и библиист, проф. Гейдельбергского ун-та (с 1945 г.).

Карминьяк, Жан /Jean Carmignac/ (р. 1914 г.) - французский библиист, кумрано-вед, католич. священник, автор гипотезы о древнееврейском оригинале Евангелий.

Картер, Чарльз /Charles W. Carter/ (р. 1905 г.) - американский уэслианский богослов и библиист, миссионер в Сьерра Леоне (1934-1954), проф. "Taylor University" (1959-1971), а с 1974 - "Marion College" (ныне - Индианский Уэслианский университет - "Indiana Wesleyan University"), сторонник "естественного богословия".

Кассиан /англ. Cassian/ (Сергей Сергеевич Безобразов) (1892-1965) - еп. Катанский, русский православный библиист, экзегет, автор перевода Нового Завета, в 1947-1965 гг. ректор Св.-Сергиевского Православного Богословского института в Париже.

Кедбери, Генри Джоуэл /Henry Joel Cadbury/ (1883-1974) - американский библиист, привнесший в американское протестантское богословие метод *"истории форм"*, историк христианства и борец за мир, квакер и историк квакерства.

Кеземан, Эрнст /Ernst Kasemann/ (р. 1906 г.) - немецкий протестантский библиист, исследователь Нового Завета, проф. Тюбингенского ун-та, положивший начало "новым поискам исторического Иисуса" /англ. "New Quest of the historical Jesus"/.

Кеньон, Фредерик Джордж /Sir Frederick George Kenyon/ (1863-1952) - англиканский историк, библиист, текстолог, папиролог и палеограф, директор библиотеки Королевского Музея (1909-1930), проф. Королевской Академии (1918 г.).

Керинф /греч. Κηρίνθος, лат., англ. Cerinthus/ - один из наиболее ранних представителей *гностицизма*, который по преданию приходился современником ал. Иоанну; разделял Христа и Иисуса как две особые индивидуальности, Христос вселился в Иисуса при крещении на Иордане и оставил Его перед крестной смертью.

Киприан, Фасций Цецилий /лат. Fascius Cecilius Cyprianus, англ. Cyprian/ (ок. 200-258) - еп. Карфагенский (с 248 г.), уроженец Карфагена, раннехристианский писатель, автор трактата "О единстве Церкви" и 81 послания; настаивал на равенстве римского епископа, принял мученическую смерть при имп. Галлиене (253-268).

Киттель, Герхард /Gerhard Kittel/ (1888-1948) - немецкий протестантский библиист и богослов, специалист по Новому Завету, проф. Тюбингенского (1926-1939) и Венского (1939-1943) ун-тов, автор широко известного "Богословского словаря Нового Завета" ("Theologisches Wortebuch zum Neuen Testament").

Клавдий /лат. Tiberius Claudius Drusus, с 14 г. от Р.Х. - Tiberius Claudius Nero Germanicus (Германский), англ. Claudius/ - римский император (41-54), издавший в 49 г. эдикт об изгнании из Рима иудеев и приверженцев иудейских сект из-за волнения последователей "некоего Хрестоса" (Chrestus), возможно - христиан (лат. Jesus Christus - Иисус Христос)

Климент Римский /Clement of Rome/ (ум. ок. 103 г.) - еп. Римский, автор так называемого Первого послания к коринфянам, которому приписывают множество дошедших до нас сочинений.

Климент Александрийский, Тит Флавий Климент /лат. Titus Flavius Clemens, англ. Clement of Alexandria/ (ок. 150-220) - раннехристианский богослов, философ и экзегет, автор трактатов Πρωτρεπτικά /Protreptica/ ("Увещание"), Παυδαγωγία /Paedagogē/ (букв, "воспитание", "детоводительство") и Στρώματα /Stromata/ (букв, "разноцветные подстилки", "ковры").

Концельман, Ганс /Hans Conzelmann/ (р. 1915 г.) - немецкий протестантский модернистский библеист, специалист по Новому Завету, ученик *Бульмана*, один из основоположников *метода "историупредакций"*.

Крейг, Кларенс Такер /Clarence Tucker Craig/ (1895-1953) - американский методистский библеист, специалист по Новому Завету, пастор (с 1924 г.) и деятель экуменического движения.

Кросс, Фрэнк Лесли /Frank Leslie Cross/ (р. 1900 г.) - английский библеист и религовед, проф. Оксфордского ун-та (с 1944 г.), англиканский служитель (с 1925 г.).

Кросс, Фрэнк Мур, младший /Frank Moore Cross, Jr./ (р. 1921 г.) - американский протестантский библеист и влиятельный кумрановед, один из первых исследователей кумранских текстов.

Кульман, Оскар /Oscar Cullman/ (р. 1902 г.) - влиятельный немецкий протестантский модернистский библеист, богослов, герменевтик, исследователь Нового Завета, историк Церкви, автор так называемого "историко-сотериологического" метода экзегезы (школа Heilsgeschichte), оппонент *Бульмана*, проф. Страсбургского (1927-1938), Базельского (1938-1972) ун-тов и Сорбонны (1951-1972).

Кун, Карл Георг /Karl Georg Kuhn/ - современный немецкий протестантский библеист и кумрановед.

Кюммель, Вернер Георг /Werner Georg Kummel/ - современный немецкий протестантский модернистский богослов и библеист, сторонник "Новых поисков".

Лагравж, Жозеф Мари /Marie-Joseph Lagrange/ (1855-1938) - крупнейший французский библеист, католический священник, привнесший в католическую библеистику критические методы исследования.

Лайтфут, Джозеф Барбер /Joseph Barber Lightfoot/ (1828-1889) - англиканский богослов, историк и экзегет, еп. Даремский, названный *Брюсом* "гигантом" консервативного богословия.

Лайтфут, Роберт Генри /Robert Henry Lightfoot/ (1883-1953) - британский англиканский богослов и библеист, сторонник школы *"истории форм"*.

Лахман, Карл Конрад Фридрих Вильгельм /Karl Conrad Friedrich Wilhelm Lachman/ (1793-1851) - немецкий филолог, литературовед и текстолог, исследователь мифологии, древнегерманской поэзии, античной и новозаветной литературы.

Ледд, Джордж Элдон /George Eldon Ladd/ (1911-1982) - американский баптистский консервативный богослов и библеист канадского происхождения, ведущий ученый в "Fuller Theological Seminary" (с 1950 г.), один из авторов "Jesus of Nazareth" (1966), критик модернизма и неолиберализма.

Лейк, Керсоп /Kirsopp Lake/ (1872-1946) - британский англиканский библеист и историк Церкви, специалист по литературе Нового Завета, проф. Гарвардского ун-та (1913-1938), один из редакторов пятитомного исследования Деяний Апостолов "The Beginning of Christianity" (1919-1932).

Леон-Дюфур, Ксавье /Xavier Leon-Dufour/ (р. 1912 г.) - французский библеист, экзегет,

специалист по Новому Завету, католический священник.

Лессинг, Готхольд Эфраим /Gothold Ephraim Lessing/ (1729-1781) - немецкий философ-просветитель, писатель, критик, автор идеи о том, что синоптические Евангелия являются извлечениями из *Евангелия Назореев*.

Ломейер, Эрнст /Ernst Lohmeyer/ - немецкий протестантский библеист, специалист по Новому Завету, современник *Булыпмана*.

Луази, Альфред Фирман /Alfred Firman Loisy/ (1857-1940) - французский католический богослов и экзегет модернистского направления, выдвинувший идею "веры Церкви"; в 1908 г. экскоммуницирован за свои взгляды и непризнание папских декреталий против католического модернизма, проф. истории религий в Коллеж де Франс (1909-1930).

Лютер, Мартин /Martin Luther/ (1483-1546) - глава немецкой Реформации, бывший монах-августинец, богослов и экзегет, переводчик Библии на немецкий язык.

Майер, Вальтер Артур /Walter Arthur Maier/ (1893-1950) - американский библеист, экзегет, семитолог, ассириолог, специалист по Ветхому Завету, радиопроповедник, лютеранский пастор (1930-1950) немецкого происхождения, проф. "Concordia Seminary" (1922-1950).

Мак-Артур, Гарвей /Harvey K. McArthur/ - американский протестантский богослов, библеист, специалист по Новому Завету и комментатор.

Мак-Джифферт, Артур Кушмен /Arthur Cushman McGiffert/ (1861-1933) - американский историк богословия, библеист и историк Церкви, проф. "Union Theological Seminary" (Нью-Йорк, 1893-1926); будучи близким другом и учеником *Гарнака*, склонялся в пользу концепции социального евангелия и модернизма.

Мак-Каун, Честер Чарльтон /Chester Charlton McCown/ - британский протестантский модернистский библеист и богослов, сторонник "Поисков исторического Иисуса", современник *Булыпмана*.

Маркион /Marcion/ (ок. 100 - ок. 160) - раннехристианский ересиарх, создатель первого новозаветного канона, состоявшего из отредактированных в соответствии с его доктриной Евангелия от Луки и десяти Посланий ап. Павла.

Марксен, Вилли /Willi Marxsen/ (р. 1919 г.) - немецкий протестантский модернистский библеист, специалист по Новому Завету, один из основоположников школы "*истории редакций*".

Мартин, Ральф /Ralph P. Martin/ - современный британский протестантский библеист, специалист по Новому Завету.

Маршалл, Говард Я. Howard Marshall/ - современный британский протестантский библеист и экзегет, специалист по Новому Завету.

Матье, Карл /Karl Matthiae/ - немецкий протестантский модернистский библеист, сторонник "*истории форм*", один из издателей книги "Исторический Иисус и керигматический Христос" (1962).

Маури, Люсетта /Lucetta Mowry/ - современная американская исследовательница Нового Завета и кумрановед.

Мейер, Арнольд /Arnold Meyer/ - немецкий протестантский богослов и библеист, сторонник критики источников, труды которого относятся к межвоенному периоду.

Мелитон Сардинский /англ. Melito/ (II в.) - еп. Сард (Лидия), раннехристианский писатель и апологет, автор "Апологии", адресованной ими. Марку Аврелию (ок. 170 г.), дошедшей до нас в отрывках, и недавно обнаруженной величественной пасхальной гомилии; один из первых выступал за союз Церкви и государства.

Менсон, Томас Уолтер /Thomas Walter Manson/ (1893-1958) - английский пресвитерианский библеист и пастор, проф. Манчестерского ун-та (1936-1958), автор известных книг "The Teachings of Jesus" (1931) и "The Sayings of Jesus" (1949).

Мену, Филипп /Philippe H. Menoud/ - современный французский католический библеист, специалист по Новому Завету и специалист по патристике, основные труды которого относятся к 40-м - 60-м гг.

Меррей , Джон /John Murray/ (1898-1975) - шотландский пресвитерианский богослов, член Ортодоксальной пресвитерианской церкви (с 1930 г.), проф. Вестминстерской Богословской Семинарии (Westminster Theological Seminary, 1930-1966)/

Мецгер , Брюс Меннинг /Bruce Manning Metzger/ (р. 1914 г.) - американский пресвитерианский библиист, текстолог, палеограф, специалист по текстологии Нового Завета, проф. Принстонской Богословской Семинарии (Princeton Theological Seminary, 1938-1985), председатель комиссий по переводу RSV и NRSV.

Мечен , Джон Грешам /John Gresham Machen/ (1881-1937) - американский пресвитерианский консервативный богослов и библиист, евангельский фундаменталист, выдающийся критик либерализма и модернизма.

Михаэлис , Вильгельм /Wilhelm Michaelis/ - современный немецкий протестантский библиист, специалист по Новому Завету.

Михель , Отто /Otto Michel/ - немецкий протестантский библиист и экзегет, исследователь Посланий.

Мовинкель , Зигмунд Олаф Плит /Sigmund Olaf Plytt Mowinckel/ (1884-1965) - норвежский лютеранский библиист и богослов, специалист по Ветхому Завету, проф. ун-та в Осло (с 1916 г.), автор перевода Библии на норвежский язык.

Моммзен , Теодор /Theodor Mommsen/ (1817-1903) - один из самых влиятельных историков Древнего Рима, немецкий специалист по римской истории и эпиграфике, а также истории римского права, автор "Римской истории" (1854-1856,1885).

Моррис , Леон Лемб /Leon Lamb Morris/ (р. 1914 г.) - австралийский англиканский консервативный богослов и библиист, один из авторов известной книги "Jesus of Nazareth" (1966).

Моултон , Джеймс Хоуп /James Hope Moulton/ (1863-1917) - британский протестантский библиист, папиролог и лингвист, автор известной грамматики греческого языка Нового Завета ("A Grammar of New Testament Greek", I, 1908, II (совместно с Говардом) 1929).

Моуль , Гендли Карр Глин /Hendley Carr Glyn Moule/ (1841-1920) - англиканский богослов и писатель, проф. Кембриджского ун-та (с 1899 г.), еп. Даремский (1901-1920), сменивший на этом посту *Б. Ф. Весткотта*.

Моффат , Джеймс /James Moffatt/ (1870-1944) - шотландский пресвитерианский библиист и историк Церкви, проф. "Union Theological Seminary" (Нью-Йорк, 1927-1940), автор перевода Нового (1913) и Ветхого Заветов (1924), а также широко известных комментариев на Новый Завет.

Мунк , Иоганн /Johannes Munck/ - современный немецкий протестантский библиист, специалист по Новому Завету, павлинист и историк ранней Церкви.

Нейл , Стивен Чарльз /Stephen Charles Neill/ (1900-1984) - англиканский миссиолог, миссионер, библиист, специалист по Новому Завету и историк христианства, деятель экуменического движения, еп. Тинневельский (Южная Индия, 1939-1944), помощник еп. Оксфордского (1979-1984), проф. Гамбургского ун-та (1960-1965) и унта в Найроби (1965-1973).

Нерва , Марк Кокцей /лат. imp. Caesar Marcus Cocceius Nerva Augustus, англ. Nerva/ - римский император (96-98) из знатного сенатского рода, который с целью укрепления власти усыновил *Траяна*.

Нерон /лат. Lucius Domitius Ahenobarbus (букв. "Меднобородый"), с 50 г. - Nero Claudius Drusus Germanicus Caesar, с 54 г. - imp. Caesar Nero Claudius Augustus Germanicus (Германский), англ. Nero/ (37-68) - одна из самых одиозных фигур в римской истории, римский император (54-68), филэллин, бездарный полководец и правитель, подозреваемый в поджоге Рима (64 г.), обвинивший в этом злодеянии христиан (см. *Нероновские гонения*); покончил с собой после переворота в Риме во избежание ответственности за матереубийство, братоубийство, женоубийство, массовые убийства невинных римских граждан, злоупотребление властью, оскорбление религии (культы Весты), поджог Рима и разврат.

Нибур , (Карл Пол) Рейнхольд /Karl Paul Reinhold Niebuhr/ (1892-1971) - американский евангелический и реформатский пастор, писатель, публицист и общественный деятель, один из основоположников "неоортодоксии", в своих поздних трудах подверг критике либеральную теологию.

Нибур , Гельмут Ричард /*Helmut Richard Niebuhr*/ (1894-1962) - американский богослов, евангелический и реформатский пастор, проф. "Yale Divinity School" (1931-1962), брат Рейнхольда, также критик либерализма.

Нигрен , Андерс Теодор Самуэль /Anders Theodor Samuel Nygren/ (1890-1978) - шведский лютеранский богослов и библист, проф. Люндского ун-та (1921-1948), президент Всемирной Лютеранской Федерации (1947-1952), еп. Люндский (1948-1978), деятель экуменического движения.

Нокс , Джон /John Knox/ (1900-1991) - американский богослов и библист, специалист по Новому Завету, служитель методистской церкви (до 1962 г.), с 1962 г. - епископальной, проф. ун-та в Чикаго (1939-1943), "Union Theological Seminary" (Нью-Йорк, 1943-1968), "Episcopal Seminary" (г. Остин, Техас, 1966-1972).

Нокс , Рональд Арбатнотт /Ronald Arbuthnott Knox/ (1888-1957) - английский библист, богослов, проповедник и писатель, до обращения в католичество - англиканский еп. Манчестерский, после - католический капеллан в Оксфордском университете (1926-1939), автор перевода Нового (1945) и Ветхого (1949) Заветов, автор трехтомных комментариев к Новому Завету (1953-1956).

Нокс , Уилфред /Wilfred L. Knox/ - влиятельный британский протестантский библист и специалист по истории раннего христианства нашего века.

Ньюбиджин , Джеймс Эдвард Лесли /James Edward Lesslie Newbigin/ (р. 1909 г.) - шотландский пресвитерианский богослов, миссионер (с 1936 г.) в Индии, где стал первым еп. Южно-индийской церкви, секретарь Международного Миссионерского Совета (1959-1965), еп. Мадраса (Индия, с 1965 г.), с 1978 г. - служитель Объединенной реформатской церкви.

Огг , Джордж /George Ogg/ - современный британский протестантский библист, специалист в области новозаветной хронологии.

Олбрайт , Вильям Фоксвелл /William Foxwell Albright/ (1891-1971) - американский методистский библист, специалист по библейской археологии и семитолог.

Омев , Джон Вуд /John Wood Oman/ (1860-1939) - шотландский пресвитерианский богослов, специалист по систематическому богословию, проф. (с 1907 г.) и директор (с 1922 г.) Вестминстерского Колледжа в Кембридже.

Ориген /Origen/ (ок. 185 - ок. 254) - александрийский богослов, философ, экзегет, апологет, аскет и мистик, его толкования почти всей Библии положили начало христианской аллегорической экзегезе, ересиолог, автор философско-богословского трактата "О началах", автор идеи об апокатастасисе (греч. *αποκαταστασις* - "возвращение, приведение всех вещей в первоначальное состояние"), которая в более развитой форме гласит, что в конце времен вся тварь поклонится Богу и получит прощение, включая дьявола и inferнальные силы зла, в данном виде эту теорию приписывать ему ошибочно; во время гонений, начатых императором Децием (249-251), был подвергнут жестоким пыткам, от которых умер.

Ости , Эмиль /Emile Osty/ (1887-1981) - французский католический экзегет и переводчик Библии.

Огон , Марк Сальвий /лат. Marcus Salvius Otho, англ. Otho/ - римский император (январь - апрель 69 г.) из знатного сенатского рода, составивший заговор против *Гоньбы*; погиб после поражения в битве с войсками *Вителлин*.

Папий /Papius/ (ум. ок. 160 г.) - еп. Иерапольский, согласно преданию - непосредственный ученик ал. Иоанна, автор ряда сочинений, дошедших до нас в пересказах и цитатах.

Перси , Эрнст /Ernst Percy/ - немецкий протестантский богослов и библист, специалист по Новому Завету, основные труды которого относятся к 30-м - 50-м гг.

Пик , Артур Сэмюел /Arthur Samuel Peake/ (1865-1929) - английский методистский библеист и экзегет, проф. Манчестерского ун-та (1904-1929).

Пипер , Отто Альфред /Otto Alfred Piper/ (1891-1981) - немецкий пресвитерианский библеист и экзегет, специалист по новозаветной литературе и экзегетике, с 1937 г. - проф. Принстонской Богословской Семинарии (Princeton Theological Seminary) в эмиграции, где и провел остаток жизни.

Плиний Цецилий Секунд, младший /лат. Plinius Cecilius Secundus, англ. Pliny the Youngest/ (61-114) - известный римский историк и писатель, уроженец Италии, легат и наместник провинции Вифиния, в своих письмах к *Траяну* отмечал широкое распространение христианства в Малой Азии уже в кон. I в.; сам отдавал приказы о предании пыткам и казням "упорствующих" христиан.

Плутарх /Plutarch/ (46-126) - известный римский историк, грек из Беотии, автор "Сравнительных жизнеописаний" - 23 параллельных биографий.

Полибий /Polybius/ (201-120 до Р.Х.) - известный римский историк греческого происхождения, автор "Всеобщей истории" в 40 книгах.

Поликамп /Polycarp/ (ок. 70-156) - еп. Смирнский, по свидетельству Иринейя, посвященный на это служение самим ал. Иоанном, раннехристианский писатель, богослов и церковный деятель, автор Послания к филиппийцам; претерпел мученическую смерть на костре.

Портер , Фрэнк Чемберлен /Frank Chamberlin Porter/ - британский протестантский богослов и библеист I пол. XX в.

Пфлейдерер , Отто /Otto Pfeiderer/ (1839-1908) - немецкий протестантский богослов и исследователь Нового Завета.

Райт , Джордж Эрнест /George Ernest Wright/ (1909-1974) - американский пресвитерианский библеист, богослов и специалист по библейской археологии, основатель и редактор журнала "The Biblical Archaeologist" (1937-1962), проф. "McCormick Theological Seminary" (1945-1958) и Гарвардского ун-та (1958-1974).

Рамсен , Вильям Митчелл /William Mitchell Ramsay/ (1851-1939) - шотландский исследователь Нового Завета и специалист по новозаветной истории и археологии, проф. Оксфордского (1885-1886) и Абердинского (1886-1911) ун-тов.

Редлих , Бейсл *IE.* Basil Redlich/ - британский протестантский библеист, специалист по Новому Завету, труды которого относятся к межвоенному периоду, сторонник умеренного направления в школе "*истории форм*".

Рейценштейн , Рихард /Richard Reitzenstein/ (1861-1931) - немецкий протестантский историк религии и филолог, один из основателей либеральной *школы истории религии*.

Рениан , Эрнст /Ernst Renan/ (1823-1892) - французский семитолог и исследователь раннего христианства, автор работ "Жизнь Иисуса" (1863), "Апостолы" (1866), "Святой Павел" (1869).

Ренгшторф , Карл Генрих /Karl Heinrich Rengstorff/ - современный немецкий протестантский библеист, специалист по Новому Завету.

Ризенфельд , Гаральд /Harald Riesenfeld/ - современный немецкий протестантский библеист, один из издателей "Studia Evangelica".

Ристов , Гельмут /Helmut Ristow/ - немецкий протестантский библеист, умеренный сторонник *Бульмана*, один из издателей книги "Исторический Иисус и ке-ригматический Христос" (1962), в которой приняли участие 48 исследователей.

Ричардсон , Алан /Alan Richardson/ - британский протестантский библеист, специалист по Новому Завету, современник *Бульмана*.

Робертсон , Арчибальд Томас /Archibald Thomas Robertson/ (1863-1934) - американский баптистский библеист, специалист по Новому Завету и греческому языку Нового Завета, проф. Южной Баптистской Богословской Семинарии (Southern Baptist Theological Seminary, 1888-1934).

Робинсон , Армитидж /J. Armitage Robinson/ - английский протестантский консервативный

библеист, специалист по Новому Завету кон. XIX - нач. XX вв., исследователь Посланий. **Робинсон**, Джон Артур Томас /John Arthur Thomas Robinson/ (1919-1983) - влиятельный англиканский богослов и библеист, исследователь Нового Завета, еп. Вул-вичский (1959-1969), автор широко известной книги "Honest to God" (1963).

Робинсон, Джеймс М. /James M. Robinson/ - американский протестантский богослов и библеист, сторонник школы "*истории форм*", автор "Новых поисков исторического Иисуса" (1959).

Робинсон младший, Вильям /William C. Robinson, Jr./ - современный американский протестантский библеист, оппонент школы "*историипредакций*".

Сандей, Вильям /William Sanday/ (1843-1920) - английский библеист и герменевтик, англиканский священник (1869-1883), специалист по Новому Завету, проф. Оксфордского ун-та (с 1883 г.), привнесший в англиканскую экзегетику и герменевтику критические методы исследования.

Саутер, Александр /Alexander Souter/ (1873-1949) - шотландский протестантский библеист, специалист по Новому Завету, латинской патристике и греческому языку Нового Завета, проф. Абердинского ун-та (1911-1937).

Светоний Транквилл, Гай /лат. Gaius Suetonius Tranquillus, англ. Suetonius/ (70-160) - римский историк, секретарь императора, автор "Жизни двенадцати Цезарей" - биографий римских императоров от *Цезаря до Домициана*, в которых он упоминает о *Нероновских гонениях*.

Свит, Генри Баркли /Henry Barclay Swete/ (1835-1917) - англиканский библеист, специалист по Новому Завету и патристике, викарий (1858-1865), проф. Королевского Колледжа в Лондоне (1882-1890) и Кембриджского ун-та (1890-1915), на последней должности - преемник **Б. Ф. Весткотта**, с 1911 г. - королевский капеллан.

Сельвин, Эдвард Гордон /Edward Gordon Selwyn/ (р. 1885 г.) - английский библеист и богослов, англиканский служитель (с 1909 г.).

Серфо, Люсьен /Lucien Serfaux/ (1883-1968) - бельгийский католический библеист и экзегет.

Скотт, Эрнест /Ernest F. Scott/ - американский протестантский библеист, специалист по Новому Завету и павлинист 1 пол. XX в.

Смит, Майкл /Michael A. Smith/ - современный британский библеист и историк Церкви, баптистский служитель.

Смоллн, Стивен /Stephen S. Smalley/ - современный американский протестантский консервативный библеист, специалист по Новому Завету и историк Церкви, исследователь Книг ал. Иоанна.

Сойер, Генри /Henry Sawyer/ - современный африканский протестантский богослов и библеист из Сьерра-Леоне.

Стотт, Джон Роберт Уолмсли /John Robert Walmsley Stott/ (р. 1921 г.) - англиканский писатель, библеист и миссионер, с 1945 г. - викарий, а с 1950 г. - пастор церкви "All Souls" в Лондоне, которая превратилась в центр англиканского евангелизма, и на базе которой в 1975 г. создан "Институт современного христианства".

Стоунхаус, Нед Бернард /Ned Bernard Stonehouse/ (1902-1962) - американский пресвитерианский консервативный библеист, специалист по Новому Завету, проф. Вестминстерской Богословской Семинарии (Westminster Theological Seminary, 1929-1962), с 1951 г. - редактор многотомных новозаветных комментариев "New International Commentary on the New Testament", с 1932 г. - служитель пресвитерианской церкви, перешедший в 1936 г. в Ортодоксальную пресвитерианскую церковь из-за либерализма первой.

Страбон /Strabo/ - римский историк, географ и этнограф, грек из Понта, известен своим трудом "География" (ок. 65 до Р.Х.).

Страк, Герман /Hermann L. Strack/ - немецкий библеист и семитолог, один из авторов "Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch" (1924).

Стритер , Барнет Хиллмен /Burnett Hillman Streeter/ (1874-1937) - английский либеральный богослов и философ религии, исследователь Нового Завета, с 1899 г. - декан англиканской церкви, деятель экуменического движения.

Стюарт , Джеймс Стюарт /James Stuart Stewart/ (1896-1990) - шотландский пресвитерианский богослов, пастор (с 1924 г.) и известный проповедник, проф. в "New College" в Эдинбурге (1947-1966), председатель генеральной ассамблеи церкви Шотландии (с 1963 г.).

Схиллебекс , Эдуард Корнелиус Флоренции Альфонс /Eduard Cornelius Florentius Alfons Schillebeeckx/ (р. 1914 г.) - бельгийский католический богослов и библист, доминиканский священник (с 1934 г.), специалист по Новому Завету, проф. догматики и истории богословия Ниймегенского ун-та (Нидерланды, 1958-1982), в 1979 г. экскоммунирован из-за разногласий с Римом.

Сэлмон , Джордж /George Salmon/ - британский консервативный библист, специалист по Новому Завету, историк ранней Церкви и павлинист 2 пол. XX в.

Татиан /Tatian/ (ум. ок. 175 г.) - раннехристианский писатель, апологет, ученик *Иустина Философа*, который после мученической смерти учителя удалился в Сирию и возглавил гностическую секту энкратитов ("воздержников"), автор первой евангельской гармонии (*Диатессарон*), широко распространенной в древней Церкви.

Тацит , Корнелий /Cornelius Tacitus/ (ок. 55-120) - римский историк, уроженец Галлии, автор "Истории" (в 14 кн.) и "Анналов" (в 16 кн.), в последнем труде он дает наиболее подробное из дошедших до нас описаний *Нероновских гонений*.

Тейлор , Винсент /Vincent Taylor/ (1887-1968) - английский методистский модернистский богослов и библист, преподаватель и директор (1936-1953) "Headingly College" в Лидсе, сторонник метода "*истории форм*" и критики источников.

Тенни , Мерилл Чепин /Merill Chapin Tenney/ (1904-1985) - американский баптистский библист, специалист по Новому Завету, проф. (с 1943 г.) и декан "Wheaton College Graduate School" (1947-1971), преемник Л. К. *Тиссена*.

Тертуллиан , Квинт Септимий Флорент /Quintus Septimius Florent Tertullian/ (ок. 155 - ок. 220) - раннехристианский апологет, один из первых христианских богословов, предвосхитивший в своих трудах позднейшую христологию и доктрину о Троице, уроженец Карфагена, автор ряда апологетических и полемических произведений, направленных как против язычников, так и против ереси *Маркиона* и *гностицизма*; ок. 207 примкнул к монтангаму, а еще позже основал собственную монтанист-скую секту.

Тиберий (синод. Тиверий, от греч. Τιβέριος) /лат. Tiberius Claudius Nero, с 4 от Р.Х. - Tiberius Iulius Caesar, с 14 - imp. Tiberius Caesar Augustus, англ. Tiberius/ - римский император (14-37), в "пятнадцатый же год правления" которого начал свое служение Иоанн Креститель (Лк. 3.1-3) и при котором произошли служение, смерть и Воскресение Иисуса Христа.

Тиссен , Генри Кларенс /Henry Clarence Thiessen/ (1883-1947) - американский евангелический богослов и библист из немецкой менонитской семьи, специалист по Новому Завету, проф. Далласской Богословской Семинарии (1931-1935), декан "Wheaton College Graduate School" (1938-1947).

Тит Флавий Веспасиан /лат. Titus Flavius Vespasianus, англ. Titus/ - римский император (79-81), сын и преемник *Веспасиана*; после захвата власти отцом взял штурмом Иерусалим (весна 70 г.) и отдал приказ о полном разрушении Иерусалимского храма, довершив тем самым дело отца.

Торрей , Чарльз Катлер /Charles Cutler Torrey/ (1863-1956) - американский протестантский либеральный библист и семитолог, проф. Йельского ун-та (1900-1932), президент "Общества Библейской Литературы" (с 1915 г.).

Торренс , Томас Форсит Льютаз Forsyth Torrance/ (р. 1913 г.) - шотландский пресвитерианский модернистский (на фундаменталистских позициях) богослов и деятель экуменического движения, проф. "New College" в Эдинбурге (1950-1979).

Траян , Марк Ульпий /лат. Marcus Ulpius Traianus, с 98 г. - imp. Caesar Nerva Traianus Augustus Germanicus (Германский), с 107 г. - Dacicus (Дакийский), англ. Trajan/ - римский император (98-117), провинциал (уроженец Испании), талантливый полководец и администратор, в правление которого Римская империя достигла наивысшего военного могущества и максимального территориального расширения, автор эдикта против "тайных сборищ и обществ", направленного главным образом против христиан, за которым последовала новая волна гонений и кровавых репрессий; умер от болезни на Ближнем Востоке после неудачного похода.

Трокме , Этьен /Etienne Trosme/ - современный французский католический богослов и библиист, специалист по Новому Завету.

Уоллз , Эндрю /Andrew F. Walls/ - современный британский протестантский специалист по истории христианства и миссий, миссиолог.

Уонд , Джон Вильям Чарльз /John William Charles Wand/ (1885-1977) - английский историк Церкви и библиист, проф. Оксфордского ун-та (1925-1934), еп. Брисбейнский (Австралия, 1934-1943) и еп. Лондонский (1945-1955).

Фармер , Вильям /William R. Farmer/ - современный американский протестантский богослов и библиист, специалист по Новому Завету.

Фаррар , Фредерик Вильям /Frederick William Farrar/ (1837-1903) - декан Кентерберийский, английский духовный писатель и проповедник, автор книг "Жизнь Иисуса Христа", "Жизнь и труды ап. Павла", "Первые дни христианства".

Фаррер , Остин /Austin Fairer/ (р. 1904 г.) - английский протестантский богослов и библиист, проф. Оксфордского ун-та.

Фергюсон , Эверет /Everett Ferguson/ - современный американский протестантский историк Церкви и библиист.

Фи , Гордон Дональд /Gordon Donald Fee/ (р. 1934 г.) - американский протестантский библиист, специалист по герменевтике Нового Завета, пастор Ассамблеи Церкви Бога (1958-1962), проф. "Regent College" в Ванкувере с 1988 г.

Филипс , Джон Бертрам /John Bertram Phillips/ (1906-1982) - английский библиист и писатель, автор перевода Нового Завета (1958 г.), англиканский пребендарий (1957-1960) и каноник кафедрального собора в Сейлсбери (1964-1969).

Филон Александрийский /Philo of Alexandria/ (ок. 25 до Р.Х. - ок. 50 от Р.Х.) - иудейский философ и экзегет, оказавший большое влияние на христианское богословие, автор религиозно-философской концепции Логоса.

Филсон , Флойд Вивиан /Floyd Vivian Filson/ (р. 1896 г.) - американский протестантский библиист, исследователь Нового Завета, специалист по новозаветной и раннецерковной истории, археологии и географии, декан и проф. "McCormick Theological Seminary".

Фицмайер , Джозеф /Joseph Fitzmyer/ (р. 1920 г.) - американский богослов, экзегет, семитолог, католический священник.

Флуссер , Давид /David Flusser/ (р. 1917 г.) - израильский историк религии, кумра-новед, специалист по междузаветному и новозаветному периодам, близкий к либеральному иудаизму.

Фос , Герхардус /Geerhardus Vos/ (1862-1940) - американский реформатский богослов и библиист голландского происхождения (эмигрировал из Нидерланд в 1881 г.), "отец реформатского богословия", проф. Кальвинистской Богословской Семинарии (Calvin Theological Seminary, 1888-1893) и Принстонской Семинарии (Princeton Seminary, 1893-1932).

Фрейм , Джеймс Эверет /James Everett Frame/ (р. 1868 г.) - американский пресвитерианский библиист и богослов, специалист по Новому Завету и павлинист, проф. "Union Theological Seminary" (с 1903 г.).

Фукс , Альберт /Albert Fuchs/ (р. 1937г.) - немецкий протестантский богослов и библиист.

Фукс , Эрнст /Ernst Fuchs/ - современный немецкий протестантский богослов и библиист, ученик *Бульмана*, сторонник "Новых поисков исторического Иисуса", проф.

Марбургского ун-та.

Фуллер, Реджинальд /Reginald Fuller/ - современный британский протестантский библеист, специалист по Новому Завету.

Хайдеггер, Мартин /Martin Heidegger/ (1889-1976) - известный немецкий философ-экзистенциалист, основатель особого направления в религиозном экзистенциализме, проф. Оренбургского ун-та (1928-1945).

Хантер, Арчибальд Макбрайд /Archibald Macbride Hunter/ (1906-1991) - шотландский пресвитерианский библеист, богослов и экзегет, специалист по экзегетике Нового Завета, проф. Абердинского ун-та (1945-1971).

Хедлам, Артур Кейли /Arthur Cayley Headlam/ (ум. 1945 г.) - англиканский богослов, библеист и историк раннего христианства, проф. "Church Christ" в Оксфорде (1903-1922), королевский капеллан (1922-1923), еп. Глочестерский (1923-1945).

Хемер, Колин /Colin J. Hemer/ - современный американский библеист, специалист по Новому Завету и историк ранней Церкви.

Хендерсон, Ян Лап Henderson/ (1910-1969) - шотландский пресвитерианский богослов, проф. по систематическому богословию в Глазго (1948-1969).

Хергадо, Лерри /Larry W. Hurtado/ - современный канадский исследователь религии и историк христианства.

Хирш, Эмануэль /Emmanuel Hirsch/ (р. 1888 г.) - немецкий либеральный богослов, ученик Карла Холля (1866-1926), влиятельного лютеранского либерального богослова и историка Церкви.

Цан, Теодор /Theodor Zahn/ (1838-1933) - немецкий протестантский библеист, экзегет и историк ранней Церкви, проф. Эрлагенского (1878-1888, 1892-1909) и Лейпцигского (1888-1892) ун-тов, автор множества новозаветных комментариев и трехтомного "Введения в Новый Завет" (1909).

Цезарь, Гай Юлий /лат. Gaius Iulius Caesar, англ. Julius Caesar/ (101-44 гг. до Р.Х.) - один из самых талантливых римских полководцев, триумвир (60 г.) наместник и завоеватель Галлии (58-51), пожизненный диктатор /dictator perpetuum/ (49-44), заложивший основы Римской империи; его воинское общеримское звание император /imperator/, равно как и его фамильное имя /cognomen/ Цезарь в его честь стали нарицательными для всех последующих римских императоров и входили в их титула-туру и полное имя (император в синод. - кесарь (каѵсар), от лат. Caesar).

Цицерон, Марк Туллий /лат. Marcus Tullius Cicero, англ. Cicero/ (106-43 гг. до Р.Х.) - уроженец италийской деревни (от лат. cicer - "горох"), знаменитый римский оратор, писатель и политический деятель, убежденный республиканец.

Чарльз, Роберт Генри (1855-1931) - ирландский англиканский библеист, специалист по апокрифической и псевдоэпиграфической литературе Нового и Ветхого Заветов, греческому языку и межзаветному иудаизму, проф. Тринити Колледжа в Дублине (1898-1913), каноник Вестминстерского аббатства (1913-1919), Вестминстерский архидекан (с 1919 г.).

Чедвик, Генри /Henry Chadwick/ - современный английский протестантский историк ранней Церкви и библеист, проф. Кембриджского ун-та.

Швейцер, Альберт /Albert Schweitzer/ (1875-1965) - немецкий лютеранский богослов, миссионер, врач, музыковед, пацифист, близкий "философии жизни", сторонник эсхатологической трактовки благовестия Иисуса и ранней Церкви, лауреат Нобелевской премии Мира (1952 г.), автор книги "В поисках исторического Иисуса" (англ. "In Quest of the Historical Jesus"), которая стала лозунгом либерального богословского движения.

Швейцер, Эдуард /Eduard Schweizer/ (р. 1913 г.) - швейцарский протестантский богослов и экзегет.

Шлаттер, Адольф /Adolf Schlatter/ (1852-1938) - швейцарский реформатский консервативный богослов, библеист и философ, проф. Бернского (с 1880 г.), Грисвальдского (с 1888 г.), Берлинского (с 1893 г.) и Тюбингенского (с 1898 г.) ун-тов,

переводчик Библии, автор многочисленных новозаветных комментариев и толкований.

Шлейермахер, Фридрих Эрнст Даниэль /Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher/ (1768-1834) - немецкий протестантский богослов и философ-романтик, евангелический пастор, основоположник протестантского либерализма, автор книги "Речи о религии к образованным людям ее презирающим" (1799).

Шмидт, Карл Людвиг /Karl Ludwig Schmidt/ (1891-1956) - немецкий протестантский библеист, один из основоположников школы "*истории форм*".

Шнакенбург, Рудольф /Rudolf Schnackenburg/ - современный немецкий протестантский богослов и библеист, специалист по богословию Нового Завета.

Шнемельхер, Вильгельм /Wilhelm Schneemelcher/ - современный немецкий специалист по новозаветной и иудо-христианской апокрифической литературе.

Шпитта, Фридрих /Friedrich Spitta/ (1852-1924) - немецкий протестантский экзегет, историк церкви и литургист.

Шренк, Готлеб /Gottlob Schrenk/ - немецкий протестантский библеист, экзегет и текстолог нашего века.

Штауффер, Этельберт /Ethelbert Stauffer/ (р. 1902) - немецкий лютеранский консервативный богослов и библеист, проф. Боннского (1934-1948) и Эрлагенского (с 1948 г.) ун-тов.

Штендаль, Кристер /Kristen Stendahl/ - современный немецкий протестантский библеист и кумрановед, сторонник идеи "школы Матфея".

Штраус, Давид Фридрих /David Friedrich Strauss/ (1808-1874) - немецкий ученый и писатель, представитель крайнего критического рационализма, отрицавший историчность Иисуса Христа, автор книги "Жизнь Иисуса" (1835).

Шюрер, Эмиль Иоганн /Emil Johannes Schurer/ (1844-1910) - немецкий протестантский новозаветный историк, библеист и экзегет, проф. Гиссенского (1878-1890), Кильского (1890-1895) и Геттингенского (1895-1910) ун-тов, автор пятитомной "Истории еврейского народа во времена Иисуса Христа" (1874-1890), англ. пер. "A History of the Jewish People in the Time of Jesus Christ" (5 vols., 1890-1891, 3 vols., 1973-1986).

Эбелинг, Герхард /Gerhard Ebeling/ (р. 1912 г.) - немецкий протестантский богослов, герменевтик и историк религии.

Эбрард, Иоганн Генрих Август /Johannes Heinrich August Ebrard/ (1818-1888) - немецкий протестантский богослов и литератор.

Эйхгорн, Иоганн Готфрид /Johannes G. Eichhorn/ (1752-1827) - немецкий протестантский богослов, библеист, востоковед, один из основоположников историко-критического изучения Библии.

Элерт, Вернер /Werner Elert/ (р. 1885 г.) - немецкий лютеранский богослов и историк богословия, проф. Эрлагенского ун-та (с 1925 г.).

Эллис, Эдвард Эрл /Edward Earle Ellis/ (р. 1926 г.) - американский баптистский консервативный библеист, специалист по герменевтике Нового Завета, основатель и председатель (1970-1981) Института библейских исследований (the Institute for Biblical Research), проф. "New Brunswick Theological Seminary" (Нью Джерси, 1962-1985), "Southwestern Baptist Theological Seminary" (Техас, с 1985 г.).

Эллюль, Жак /Jacques Ellul/ (1912-1994) - французский протестантский (реформатский) социолог, историк и богослов, участник движения Сопrotивления, проф. ун-та в Бордо (1946-1980).

Эразм Роттердамский, или Дезидерий, латинизированный псевдоним Герхарда Герхардса /Erasmus of Rotterdam, Desiderius, Gerhard Gerhards/ (1467-1536) - немецкий гуманист, филолог, писатель, впервые в истории книгопечатания предпринявший научно-критическое издание Нового Завета (Textus Receptus, 1516), текст которого лег в основу русского синодального перевода Св. Писания.

Эрхардт, Арнольд /Arnold Ehrhardt/ - современный немецкий протестантский историк ранней Церкви и библеист.

Юлихер, Адольф /Adolf Julicher/ (1857-1938) - немецкий протестантский историк и либеральный библеист.

Ямаучи, Эдвин /Edwin M. Yamauchi/ - современный американский религиовед, историк религии, специалист по историческому фону раннего христианства.

Глоссарий

Аггада (англ. Haggadah) - богослужебная и иудейская книга, предназначенная для пасхального седера и включавшая тексты из Библии, Талмуда, *мидраша*, а также молитвы, гимны и молитвословия. А. призвана внушить каждому верующему мысль о том, что, как утверждает Мишна, "он лично был освобожден из Египта". Создание и авторитет А. обосновывается предписанием в Исх. 13.3: "Помните сей день, в который вышли вы из Египта".

Антилегомена (от греч. ἀντιλέγω - "возражаю", "оспариваю", лат., англ. antilego-mena) - название книг Нового Завета в IV в. (со времен *Евсевия*), подлинность которых подвергалась со стороны некоторых сомнению, в противоположность "гомологумена", т. е. книгам, несомненно подлинным. А. формально почитались как Св. Писания, но не использовались во время литургии.

Апокалипсис Петра (англ. *Apocalypse of Peter*) - *апокрифический апокалипсис*, пользовавшийся большим уважением в ранней Церкви, входивший в *Мураториев канон* (ок. 190 г.). Мефодий Олимпийский причисляет этот апокалипсис к богодухновенным Писаниям (θεοπνεῦστοις γραμμασίῃ). Тем не менее он был исключен из канона Нового Завета и дошел до нас в отрывках.

Апокрифические апокалипсисы - этот вид *апокрифов* был широко распространен в ранней церкви, так как гонения со стороны властей и языческое окружение порождали в церкви безудержный профетизм и эсхатологические чаяния. Особенной популярностью пользовались наиболее ранние А. а. "*Пастырь Ерма*" и "*Апокалипсис Петра*". Известны также Апокалипсис Павла, Откровение Варфоломея, Апокалипсис Фомы, Апокалипсис Стефана и др. Позже Церковь отвергла апокалиптическую литературу, поставив под сомнение каноничность Откровения Иоанна, которое вплоть до DC в. считалось *антилегоменой*.

Апокрифические деяния - неизвестность в отношении дальнейшей судьбы большинства апостолов или стремление еретических течений сослаться на их авторитет порождали огромное количество А. д. Среди них наиболее ранние: "Деяния Петра и Павла", "Деяния Павла" (на которые ссылается *Тертуллиан*, *Климент Александрийский*, *Ориген* и *Ипполит*, не считая их каноническими, и в которые включены *Третье послание Павла к Коринфянам* с ответным письмом коринфян), "Деяния Варнавы" (V в.), "Деяния Филиппа", "Деяния Филиппа в Элладе", "Деяния Андрея" (некоторые исследователи относят эту книгу к кон. I в.), "Деяния Андрея и Матфея в стране людоедов", "Деяния и мученичество Матфея", "Деяния Фомы", "Деяния Фаддея" (III-IV вв.), "Деяния Иоанна".

Апокрифические евангелия - известно ок. 50 *апокрифических* Евангелий, среди которых наиболее распространены Протоевангелие Иакова (вероятно вышедшее из среды *евеионитов*), Евангелие Псевдо-Матфея, или Книга о рождении блаженной Марии и детстве Спасителя (42 гл.), Евангелие о рождении Марии (история Марии до Рождества в 10 главах), История Иосифа плотника (32 гл.), Арабское евангелие детства (52 гл., отдельные повествования вошли в состав Корана), *Евангелие Фомы*, Евангелие Петра, Евангелие Никодима (состоит из "Деяний Пилата" и "Сошествия Христа в ад"), *Евангелие Назореев* и др.

Апокрифические послания (англ. Epistolary Pseudepigraphy) - этот вид *апокрифической литературы* представлен слабее других, потому что производить подлоги здесь труднее. Известны "*Послание к Лаодикийцам*", "*Послание Павла к Коринфянам*" (*Третье Послание*) с ответным посланием их к апостолу, "*Послание Варнавы*", "Переписка апостола Павла с философом Сенекой" в 14 письмах, которая обязана своим происхождением сказанию о дружбе этих лиц, известная уже Иерониму (De Vir. Pl. 12), а также три послания в "Климентинах": "Послание Петра" ученикам Иакова с прилагаемой "Проповедью Петра", письмо иерусалимской общины о получении этого послания и Послание Климента к Иакову, в котором автор повествует о мученической кончине Петра

и его последних распоряжениях.

Апокрифы, апокрифическая литература (от греч. ἀποκρῦφος - "тайный, сокровенный", позднее - "подложный" (по отношению к книгам), англ. apocryphal literature) - этот термин изначально имел двойное значение: (1) книги, не предназначенные для употребления во время церковных собраний /лат. secretae et non volgatae scripturae, absconditae - книги тайные, сокрытые/; (2) книги неизвестного происхождения, по Августину - *occulta origo* /тайное происхождение/. Позже эти два значения стали сливаться. В протестантской библеистике часто употребляется другой термин - **псевдоэпиграфы, или псевдоэпиграфическая литература** (от греч. ψευδοῦς /pseudes/ - "ложный", ἐπιγραφή /epigrapho/ - зд. "приписываю", англ. pseudepigraphy), который в большей степени подчеркивает подложность А. л. Апокрифы распадаются на три группы: **А. Ветхого Завета**, А. Нового Завета и житийные А.

Апокрифы Ветхого Завета - существуют некоторые разночтения между основными ветвями христианства в понимании апокрифичности книг Ветхого Завета. В сочинении Карлштатта "De canonicis Scripturis libellus" (1520) и в позднейшем протестантском богословии ряд книг Ветхого Завета отнесен к апокрифической литературе: 2-я кн. Ездры, вставки в кн. Есфирь, Песнь трех отроков в кн. пророка Даниила (3 гл.), 13-я и 14-я гл. той же книги (история Сусанны и пр.), молитва Манассии (в кон. 2-й кн. Паралипоменон), кн. пророка Варуха, Послание Иеремии, кн. Товит, кн. Иудифь, 1-я, 2-я и 3-я кн. Маккавейские, кн. Иисуса, сына Сирахова и кн. Премудрости Соломона), между тем как в католической библеистике они считаются каноническими, а в православной - неканоническими (предназначенными не для литургии, а для назидательного чтения), но никак не **апокрифическими**. Богословы этих церквей относят к А. В. 3. эфиопскую кн. Еноха, славянскую кн. Еноха, Успение (Вознесение) Моисея, Апокалипсис Варуха, 3-ю кн. (Апокалипсис) Ездры, Апокалипсис Авраама, Завет 12 патриархов, Кн. Юбилеев (Кн. Малого Бытия), Мученичество Исаяи, Паралипомены Иеремии и Псалмы Соломона. Протестанты называют эту литературу **псевдоэпиграфической** (в отличии от **апокрифической**). Кроме того имеют хождение различные книги (Адамовы кн., 6-я и 7-я кн. Моисеевы), чье иудейское происхождение весьма сомнительно, и поэтому их нельзя относить к А. В. 3.

Апофтегмы (от греч. ἀποφθεγμα - "изречение", англ. Apophthegms) - анонимное собрание "изречений" и "деяний" отшельников Египетской пустыни, первых abbas (отцов). Происходит, по-видимому, от коптской устной традиции, записанной по-гречески в V и VI веках, в алфавитном порядке, начиная с аввы Антония и кончая аввой Ором (имя которого начинается с омеги - последней буквы греческого алфавита).

Аутентичность (от греч. αὐθεντικός - "собственной рукой совершающий", лат. authenticus - "подлинный, достоверный", англ. authenticity) - принцип соответствия письменного источника тому, что он декларирует (тип и название документа, авторство и место происхождения данного документа). А. еще не означает достоверности всех сведений, которые сообщаются в источнике, если допустить сознательное искажение фактов со стороны автора. Тем не менее установление А. путем научной критики источника позволяет выявить культурно-исторический фон его происхождения.

Варнавы послание (англ. the epistle of Barnabas) - **апокрифическое послание**, отражающее период окончательного разрыва между иудейством и христианством. Хотя предание и связывает его с именем ал. Варнавы (Деян. 4.36; 11-15), он принадлежит перу неизвестного христианского автора нач. II в. от Р.Х. Иногда включалось в новозаветный канон.

Вульгата (лат. Vulgata versio, англ. Vulgate) - латинский перевод Св. Писания, выполненный на основе еврейских текстов, **Септуагинты** и древнелатинского перевода (Itala interpretatio) **Иеронимом**, в разное время дополненный и исправленный. Тридентский собор (1546) утвердил его, и он вошел во всеобщее употребление в римско-католической церкви. Впервые В. издана при папе Сиксте V под заглавием "Biblia sacra vulgatae

editionis" (Рим, 1590), откуда она и получила свое название. В дальнейшем редактировалась и переиздавалась при папах Григории XIV, Клименте VIII и др. **Герметика** (лат., англ. Hermetica) - оккультная синкретическая философия, сложившаяся во II-III вв. на основе ряда трактатов, приписываемых Гермесу Трисмегисту (лат., англ. Hermes Trismegistus), воплощенному древнегреческому богу торговли и тайных знаний, покровителю торговцев, путешественников, воров и магов Гермесу (греч. Ερμης), почитание которого как важнейшего божества античного пантеона достигло наибольшего размаха в первые века от Р.Х., соответствует римскому богу Меркурию (лат. Mercurius). Г. основывается на иудейской нумерологии, античной цифрометрии (философия Пифагора), **гностицизме** и халдейской магии, включает также элементы египетской мифологии, **манихейства** и данных иудейско-христианской **апокрифической литературы**.

Гностицизм (от греч. γνωστικός /gnosticos/ - "познающий", лат., англ. Gnosticism) - обобщающее название совокупности синкретических религиозно-философских систем, которые сложились во II в. от Р.Х. и в которых основные доктрины и учения христианства, оторванные от их исторического контекста, переистолкованы в духе эллинистической философии и религии. Отличие Г. от других религиозно-философских синкретических учений, таких как неоплатонизм, филонизм и **герметика**, состоит в том, что Г. признает основные положения христианского вероучения, из-за чего представлял наиболее серьезную угрозу для Церкви II-III вв. Гностические учения в той или иной степени извратили христианское учение о телесном воскресении Иисуса Христа, учение о Божественной и человеческой природе Христа, учение о Боге, Св. Духе, спасении и др. Основные категории гностиков - γνωσις /gnosis/ - "знание", σοφία /sofia/ - "мудрость", πληρωμα /pleroma/ - "полнота", δυναμις /dynamis/ - "силы". С решительной критикой Г. выступили *Тертуллиан, Иринея, Климент Александрийский, Ипполит, Епифаний*.

Двух источников теория (англ. the two-document theory) - теория, обоснованная *Гольцманом* (1863), возникшая на основе концепции *Лахмана* о приоритете Евангелия от Марка (1835) и гипотезы *Вейссе* об источнике "Q" (1835). Исходя из априорного мнения о литературной зависимости синоптических Евангелий, эта теория считает источниками Евангелий от Матфея и Луки гипотетический источник "Q" и Марка. Это мнение основывается на общности материала Марка для Матфея и Луки, а также на общности материала Матфея и Луки, отсутствующего у Марка, обозначенного символом "Q" (см. *Quelle*).

Диатессарон (лат., англ. Diatessaron, от лат. diatessaron - "музыкальная кварта", слово греч. происхождения) - первая известная гармония четырех Евангелий, составленная *Татианом* в сер. II в. Вероятно, написана по-гречески, но вскоре переведена на сирийский. Представляла собой основную священную книгу для сирийско-язычных церквей вплоть до V в. - времени, когда повсеместно были приняты четыре канонических Евангелия. Текст Д. не сохранился, однако по дошедшим до наших дней фрагментам, комментариям и частичным переводам можно сделать вывод, что книга состояла исключительно из четырех Евангелий, что свидетельствует в пользу раннего авторитета канонических книг.

Диатриба (греч. διατριβα, англ. diatribe) - особый жанр древнегреческой литературы, который объединяет как научные трактаты и рассуждения, так и полемические, обличительные трактаты. После написания *Эразмом Роттердамским* знаменитого полемического трактата "Диатриба, или рассуждения о свободной воле", направленного против лютеровского понимания оправдания по вере и предопределения, это слово стало все больше употребляться во втором смысле.

Дидахе (греч. Διδαχη - "Учение", лат., англ. Didache, полное название - "Учение Господа, преподанное народам через двенадцать апостолов") - собрание этических и обрядовых установлений ранней Церкви, обнаруженное в 1875 г. в Константинополе. Возникло в кон. I в. от Р.Х. и отражает богословие раннехристианских общин Сирии и Палестины. Состоит из трех частей: (1) представляет христианский способ существования как путь жизни, противоположный пути смерти; (2) литургическая, содержащая

рассуждения о крещении и о Вечере Господней; (3) посвящается организации общин и порядку избрания епископов и диаконов.

Доксология (от греч. δόξα - "слава", "мнение" /о ком-л./, λόγος - "слово" "речь", англ. doxology) - славословие, хрестоматийный пример которого встречается в синод, в Рим. 14.24-26. В некоторых рукописях этот отрывок располагается после Рим. 16.24 (16.25-27), что представляет собой проблему текстуальной критики Послания.

Евиониты (эвиониты, англ. Ebionites) - иудействующая ересь, ведущая начало от некоего Евиона, существование которого теперь вообще не признается. Некоторые исследователи относят происхождение секты ко времени правления *Домициана* или еще раньше. Другие предполагают, что отделение Е. от Церкви произошло приблизительно в 136-138 гг., что было вызвано принятием языческих обычаев в Иерусалимской церкви.

"История редакций" метод (нем. die redaktionsgeschichtliche Methode, англ. composition-history), или критика редакций (англ. redaction criticism) - направление в библейской герменевтике и экзегетике XX в., отпочковавшееся от школы "*истории форм*", которое ставит основной акцент на индивидуальном богословии редактора той или иной книги Св. Писания в ее нынешнем виде, рассматривая их в качестве продукта редакторской работы над "формами" (Forme). Основоположники этого метода - *Г. Концельман* и *В. Марксен*.

Истории религии школа (нем. religionsgeschichtliche Schule, англ. the History of Religion School of thought) - направление в протестантской либеральной библе-истике и истории раннего христианства начала XX в., которое связывало распространение христианства с видоизменением иудейских устных и письменных преданий в форму, приемлемую для язычников. Главным предметом исследования Ш. и. р. выступали Послания. Воззрения этой школы оказали большое влияние на сторонников школы "*истории форм*".

Основатели школы - *Р. Рейцен-штейн* и *В. Буссе*.

"Истории форм" метод (нем. die formgeschichtliche Methode, англ. form-historical method), или критика форм (от англ. form criticism) - влиятельное направление в библейской герменевтике и экзегетике XX в., которое пытается выделить в тексте Св. Писания первоначальные устные литературные формы (Forme), зародившиеся в определенной историко-культурной среде (*Sitz im Leber*) и сложившиеся в устном или письменном виде в лоне той или иной религиозной общины (die *Gemeinde*), которая ответственна за происхождение данной формы. Метод И. ф. сложился на волне критики теорий письменных источников, недооценивавших устное предание, однако, привел к дискредитации историчности новозаветных событий и, в крайней форме, личности Самого исторического Иисуса. Современные тенденции в развитии школы И. ф. отличаются переходом к более умеренным позициям, в частности к признанию историчности Иисуса Христа и основных евангельских повествований. Основные представители школы И. ф. в Германии - *М. Дибелиус*, *Р. Бультман*, *К. Л. Шмидт* и *М. Альбертц*, в США - *Б. С. Истон*, *В. Банди* и *Ф. Грант*, в Великобритании - *Э. Редлих*, *Р. Лайтфут*, *В. Тейлор* и *Д. Найнгам*.

Керигма (от греч. κερτυμα - "возвешение", "проповедь", "благовестие", лат., англ. kerugma) - в Новом Завете это слово обозначало либо сам процесс проповеди (1 Кор. 2.4), либо содержание проповеди (1 Кор. 1.21). Эта категория приобрела особое значение в трудах *Ч. Г. Додда* и позднейшего модернистского богословия. К. рассматривается как установленная форма благовестия о смерти и Воскресении Иисуса Христа, потомка Давида, как исполнение ветхозаветных пророчеств, следы которой *Додд* обнаруживал, напр., в Деян. 2.14-39; 3.13-26; 1 Кор. 15.1-7, при этом противопоставляя понятия κερτυμα и διδαχη /didache/ (раннехристианское учение). Модернисты вообще отделяют исторического Иисуса (как историческую личность) от керигматического Христа (как объект христианской веры).

Лаодикийцам, послание к (англ. the epistle to the Laodiceans) - *апокрифический апокалипсис*, поводом к написанию которого вне всяких сомнений послужило упоминание о нем в Кол. 4.16. Оно также упоминается Иеронимом (De vir. 111. 5) и Феодоритом

(толкование Послания к Колоссянам, 4.16). П. к Л. представляет собой компиляцию из Посланий к Филиппинцам, Колоссянам и Ефессянам. Сохранилось только в латинском переводе.

Лекционари (англ. lectionaries) - установленный порядок богослужебных чтений (лекций) и книги, фиксирующие этот порядок. С древних времен Л. представляли собой чтение Пятикнижия по субботам. Во времена Иисуса книги пророков также подразделялись на лекции, как показывает отрывок Лк. 4.16-21. Эту практику позаимствовала христианская Церковь. Карфагенский собор (397 г.) запретил использовать для Л. что-либо иное, кроме Библии. Как правило, Л. используются в "литургических" церквях (Католическая, Англиканская, Лютеранская и Епископальная), хотя в последнее время Л. становятся все более популярными и в "проповеднических" церквях.

Логия (греч. λογία, лат., англ. logia) - древнегреческий термин, обозначающий "изречения", "слова", "высказывания". В новозаветной библеистике этой категорией обозначаются письменные источники, состоящие целиком из изречений. По словам *Папия* в древней Церкви имела хождение Л. с изречениями Иисуса Христа, которая отождествляется современными библеистами либо с Прото-Марком, либо с гипотетическим источником "Q" (*Quelle*).

Манихейство (англ. Manicheism) - религиозно-философское течение, возникшее на Ближнем Востоке в III в. от Р.Х., широко распространенное в Передней Азии и в Средиземноморье вплоть до VIII в. Основатель - перс Мани /англ. Mani, греч. Μανις, лат. Manichaeus/ (216-274/277), распятый за свое вероучение. Наряду с многими христианскими принципами М. характеризуется дуализмом Добра и Зла, присущим древнеиранскому религиозному мировоззрению (маздеизм, зороастризм, культ Митры, маздакизм), а также проповедью аскетизма как средства преодоления Зла, которое отождествлялось с материальным миром. М. выделяется среди персидских вероучений пессимистическим взглядом на исход противоборства Добра и Зла.

Мидарш (англ. midrash) - особый вид иудейской литературы, который использовался раввинами для толкования Писания. Использование М. предполагало особую технику тщательного толкования каждого стиха. Один тип М. был призван более полно истолковать Моисеев закон, другой - вывести моральные принципы или нравоучительные уроки из библейских текстов. М. мог излагаться в форме притч, изречений, легенд, историй и т.д.

Мифологическая школа - гиперкритическое течение в библеистике в XIX в., отвергающее историчность Иисуса Христа и евангельских повествований. Впервые понятие мифа в науку ввел 1835 г. гегелианец *Ф. Штраус*, который считал, что иудеи перенесли свои мессианские чаяния на личность Иисуса, а *Б. Бауэр* вообще настаивал на мифичности Христа. Для обоснования своих гипотез сторонники М. ш. были вынуждены прибегнуть к поздней датировке Евангелий (кон. II в.), предложенной *Штраусом* и *Тюбингенской школой*. Уже в кон. XIX в. эта датировка подверглась критике со стороны даже либеральных библеистов (напр. *Гарнака*) на основе все возрастающего количества текстуальных данных. Оказавшись вне сферы научной библеистики, аргументы М. ш. были взяты на вооружение обструкционистской атеистической критикой.

Мураториев канон (англ. Muratorian Canon) - список канонических книг Библии, составленный в Риме ок. 190 г., назван по имени впервые открывшего его итальянского библиографа, богослова, историка и издателя Лодовико Антонио Муратори (1672-1750).

Назореев евангелие (англ. the Gospel of Nazarenes) - *апокрифическое* евангелие на арамейском языке, которое по свидетельству *Иеронима* употреблялось в секте назореев в IV в. По мнению *Г. Э. Лессинга* это писание легло в основу синоптических Евангелий.

Назореи, или назаряне (от др.-евр. "נָזַר /nazar/ - "отказываться", "воздерживаться", англ. Nazarenes) - проповедники-аскеты в древней Иудее, давшие пожизненный или временный обет очищения перед Богом (см. Числ. 6.2-21), заключающийся в том, чтобы не пить вина,

не стричь волос, не входить ни в один дом, где находится мертвое тело, и в целом хранить себя от осквернения духовного и телесного. В дальнейшем слились с ессеями.

Нероновские гонения (англ. Nero's persecutions) - первые в истории христианства массовые гонения, происшедшие при императоре *Нероне* (54-68), который, желая отвести от себя подозрения в поджоге Рима (64 г.), обвинил в этом злодеянии христиан. В непричастности христиан к поджогу были убеждены даже враждебно настроенные по отношению к христианству римские историки (*Тацит* в "Анналах" и *Светоний* в историко-биографическом очерке "Жизнь двенадцати Цезарей"), которые не только зафиксировали факт гонений, но также и описали массовые казни и изуверскую жестокость со стороны как римских властей, так и "черни". Жертвами Н. г. пали ал. Петр и ал. Павел.

Павла к Коринфянам послание, иногда известное под названием **Третье послание к Коринфянам** (англ. the epistle to the Corinthians, или 3 Corinthians) - *апокрифическое послание*, которое возникло, по-видимому, в связи с подразумеваемым в 1 Кор. 5.9 сочинением Павла. Это послание вместе с ответным посланием коринфян входило составной частью в апокрифические "Деяния Павла" (по-видимому, были включены в "Деяния" автором). Это послание упоминает *Тертуллиан* (De Baptismo, 17), его комментирует *Ефрем Сирийский* (IV в.), некоторое время оно входило в Сирийский канон (до нач. V в.). Тем не менее Церковь осудила подлог и лишила сана автора, асийского пресвитера, невзирая на его благие намерения и соответствие ортодоксальному учению.

Парусия (от греч. παροῦσία - "прибытие", "приход", лат., англ. parousia) - Второе Пришествие нашего Господа Иисуса Христа и связанные с ним эсхатологические события. П. представляла собой предмет заветных чаяний ранних христиан, которые в обстановке жестоких преследований и нетерпимости ожидали скорого исполнения этого обещания Иисуса.

Пастырь Ерма (англ. Shepherd of Hennes) - *апокрифический апокалипсис*, написанный во II в. неизвестным автором, принадлежавшим, скорее всего, к римскому кругу, отмеченный влиянием иудаистских течений, в частности, традиции ессеев (тема "двух путей"). Посланец, который должен сообщить это откровение, - пастух (отсюда название книги). В книге содержатся интересные сведения о ранней экклезиологии. Церковь сравнивается с женщиной, то молодой, то старой, то с башней из живых камней, опирающаяся на Христа, как на скалу, и окруженная водами крещения. П. Б. выделяет необходимость покаяния, переворота духа (μετανοία) как главного средства преодоления зла.

Пролог "Против Маркиона", (Антимаркионский пролог) (англ. Anti-Marcionite Prologues) - одно из древнейших предисловий к Евангелиям (2-я пол. II в.). Направлено против попытки *Маркиона* отсечь Ветхий Завет от Нового и поставить под сомнение апостольский авторитет всех Евангелий, кроме Евангелия от Луки.

Псевдоэпиграфы, псевдоэпиграфическая литература - см. *апокрифы, апокрифическая литература*.

Септуагинта, или перевод 70 толковников (англ. the Septuagint) - в соответствии с преданием (*псевдоэпиграфическое* письмо Аристеев), греческий перевод еврейских книг Ветхого Завета, выполненный 72 толкователями (переводчиками) по просьбе египетского царя Птолемея II Филадельфа (284-247 гг. до Р.Х.) с одобрения иерусалимского первосвященника Елеазара и по инициативе царского библиотекаря Дмитрия Филарейского. Только в кон. XVII в. выяснился псевдоэпиграфический характер письма Аристеев, которое сейчас датируется I в. до Р.Х. Скорее всего перевод, который осуществлялся в разное время и по частям, был завершен в царствование Птолемея VII Еввергета II (146-117 гг. до Р.Х.). Самые ранние рукописи С. относятся к IV в. от Р.Х., наиболее точные - Ватиканский кодекс и Синайский кодекс. С. признана православной церковью богодухновенным Писанием, а ее канон лег в основу Синодального перевода Ветхого Завета.

Тюбингенская школа (англ. Tübingen school) - историко-критическая школа отрицательной новозаветной критики, основанная **Ф. Х. Бауром** (1798-1860), проф. Тюбингенского университета в Германии. Представители Т. ш. стремились к рационалистическому истолкованию генезиса христианской религии, рассматривая, в частности, евангельские рассказы как мифы.

Устная гипотеза (англ. the oral hypothesis) - предположение о том, что письменным Евангелиям предшествовало устное предание, впервые высказанное **Гердером** и обоснованное **Гизелером**. Либеральный подход допускает включение в это предание легендарных и мифических сказаний.

Фомы евангелие (англ. the Gospel of Thomas) - очень древнее и распространенное **апокрифическое евангелие**, крайне противоречивое и неоднородное, распадается, по мнению Тишендорфа на три текста: (1) "Фомы Израильянина речения о детстве Господа"; (2) "Сочинение св. Фомы о детстве Господа"; (3) "Трактат о детстве Иисуса по Фоме".

Хиазм (лат., англ. chiasmus) - стилистический прием, означающий инверсию во второй половине фразы, напр.: he rose up and down sat she.

Четырех источников теория (англ. the four-source theory) - гипотеза, представляющая собой дальнейшее развитие **теории двух источников**. Автор этой гипотезы **Б. Х.**

Стритер, осознавая недостаточность **теории двух источников** (Марка и "Q") для объяснения разночтений между Матфеем и Лукой, ввел в научный оборот еще два гипотетических источника - "M" и "L" для обозначения материала, содержащегося только у Матфея ("M") и только у Луки ("L"). По его мнению источниками Евангелия от Матфея послужили источник Марка, "Q" и "M", а для Евангелия от Луки - Марк, "Q" и "L".

Экзорцизм (от греч. ἐξορκισμ - "заклинать", лат., англ. exorcism) - практика изгнания бесов, злых сил, которыми одержим человек. Современный Э. ведет свое происхождение от персидских дуалистических верований и распространился на языческий греко-римский мир во II-III вв. В Ветхом Завете упоминается однажды в 1 Цар. 16.14-23, между тем как во времена Иисуса Христа уже являлось довольно распространенным явлением среди иудеев (см. Лк. 11.19; Лк. 9.49 = Мр. 9.38 и далее; Деян. 19.13). Сам Христос изгонял бесов (Мф. 11.4-6; Мр. 7.31-37; Лк. 11.20), что являлось удостоверением ветхозаветных пророчеств и свидетельством Божественной власти. Это послужило поводом для обвинения Иисуса со стороны иудеев в колдовстве (в Талмуде). Изгнание бесов также практиковали апостолы (Деян. 5.16; 8.7; 19.12) для подтверждения своего авторитета. В римско-католической церкви Э. рассматривался в качестве особого служения, между тем как в протестантизме это явление получило распространение в связи с харизматическим "оживлением" XX века.

Эсхатологическая школа (англ. Eschatology school) - направление в библеистике, рассматривающее эсхатологию как определяющий элемент новозаветного учения. Начало было положено работой **И. Вейсса** проповедь Иисуса о Царстве Божьем". Видным сторонником этой школы являлся **А. Швейцер**, работа которого "В поисках исторического Иисуса" стала лозунгом богословского движения протестантских модернистов XX в.

Benedictus - "Благословен Господь", торжественное пророчество Захарии, отца Иоанна Крестителя (Лк. 1.68-79), названное по первому слову этого отрывка в *Вульгате*, от лат. benedicere - благословлять.

Dass (англ. thatness) - важнейшая категория экзистенциальной философии, обозначающая в переводе с нем. "присутствие", "посюсторонность", "актуальность", "действительность", "конкретность" того или иного факта или события (от нем. определенного артикля среднего рода das), т. е. D. факта указывает не только на его "бытийствование" в сознании или воображении, но и его реальное присутствие в мире. **Р. Бульман** и сторонники крайних направлений в школе "*истории форм*" в отличие от *мифологической школы* признавали D. жизни и смерти Иисуса Христа, что однако не означало признание Его историчности.

Gemeinde - нем. "община" - категория, введенная в протестантское богословие *Лютером*. Он предпочитал это слово, а также слово *Sammlung* (букв. "собрание"), термину *Kirche* (церковь) из-за укоренившегося в последнем понятии скрытого сотериологического смысла, привнесенного католическим учением о том, что "вне церкви нет спасения" (лат. *extra ecclesia noli salutia*). Тем самым подчеркивалось, что простая принадлежность к *G.* не спасает ее члена. Спасение, как считал *Лютер*, приходит по вере (*sola fide*) и через Св. Писание (*sola Scriptura*). Эта категория приобрела совершенно иное значение для школы "истории форм". *P. Бультман* связывал появление той или иной книги Нового Завета с деятельностью *die G.* (англ. *the theory of community creativeness*), в котором отразилось "богословие общины" (нем. *Gemeindeftheologie*), а не подлинные исторические события.

Geschichte - букв. нем. "история" - слово исконно германского происхождения, происходящее от нем. глагола "geschehen", т.е. "происходить", "осуществляться". Изначально этот термин был синонимичен слову "*Historic*", однако уже *Лютер* считал последнее "естественной", "природной" историей, которая целиком определена прошлыми причинными связями, между тем как *G.* - это история, формируемая Божественной волей и Божественной милостью, она не подчиняется естественным законам и неподвластна времени. *Карл Барм* и все последующее модернистское богословие противопоставляли эти два термина, связывая *G.* с "вертикальным разрывом" истории посредством воплощения, смерти и Воскресения Иисуса Христа.

Heilsgeschichte - букв. нем. "история спасения", англ. *salvation history* - одна из важнейших категорий протестантского богословия, имеющая двойное значение: (1) Божий план спасения людей; (2) осуществление этого плана во времени, в человеческой истории (см. *Geschichte*) путем Божьей работы спасения, неизменной по сути, но разной в различных исторических условиях.

Historic - букв. нем. "история" - слово латинского происхождения (лат. *historia*), которое понимается в немецком протестантском богословии в противовес термину *Geschichte* как простая "последовательность событий, объединенная каузальными связями". *К. Барм* называл *H.* "запечатленный хаос", а *Серен Кьеркегор* считал, что человек, живущий в *H.* находится в "кризисе", страдает "болезнью к смерти".

Magnificat - "Величит душа Моя Господа", торжественные слова Марии в доме у Захарии и Елисаветы (Лк. 1.46-55), названные по первому слову этого отрывка в Вульгате, от лат. *magnificare* - возвеличивать, прославлять, восхвалять. Название литургического гимна, называемого в православной церкви песнью Богородицы, а в римско-католической - гимном Марии.

Quelle (источник '43') - букв. нем. "источник" - гипотетический источник, существование которого предложил в 1835 г. *X. Г. Вейссе* для объяснения происхождения общего для Евангелий от Матфея и Луки материала (преимущественно поучительного), отсутствующего у Марка. Относительно происхождения, содержания, целостности (или составного характера), авторства, датировки и самой реальности его существования не утихают дискуссии. Некоторые исследователи отождествляют *Q.* с устным раннехристианским преданием, другие считают его *логией*, третьи вообще отрицают его реальное существование как конкретного целостного источника, считая "*Q.*" не более чем удобным символом для обозначения особого материала, содержащегося в Евангелиях от Матфея и Луки.

Sitz im Leben - букв. нем. "место в жизни" - одна из основных категорий модернистской библеистики и школы "*истории форм*", которая обозначает культурно-исторический фон возникновения форм (*Forme*), лежащих в основе той или иной книги Нового Завета. *S. i. L.* во многом влияет на литературную форму (*Gattung*) новозаветной книги. Крайние сторонники метода "*истории форм*" допускают, что Евангелия могли сложиться не на основе подлинных исторических событий, а на основе *S. i. L.*

Testimonia - букв. лат. "свидетельство" - особый вид раннехристианской литературы, призванный обосновать служение, смерть и Воскресение Иисуса Христа ветхозаветными

свидетельствами о Нем. Некоторые библеисты считают, что одним из литературных источников Евангелия от Матфея, которое приводит множество ветхозаветных цитат, подтверждающих мессианство Христа, послужил подобный источник.

Список сокращений

англ.	английский язык, по-английски
ал.	апостол
архиеп.	архиепископ
букв.	буквально
в.	век
вв.	века
г.	год
гг.	годы
гл.	глава, главы
греч.	греческий язык (древнегреческий, койне и др.), по-гречески
др.-евр.	древнееврейский язык, по-древнееврейски
еп.	епископ
имп.	император
зд.	здесь
кн.	книга
кон.	конец
лат.	латинский язык, по-латински
напр.	например
нач.	начало
нем.	немецкий язык, по-немецки
ок.	около
особ.	особенно
пер.	перевод
перев.	переводчик
пол.	половина
прим.	примечание
проф.	профессор
Р-	родился
русск.	русский язык, по-русски
Р.Х.	Рождество Христово (начало христианского летоисчисления)
Св.	Священное, Святой
сер.	середина
синод.	Синодальный перевод Библии
см.	смотрите
совр.	современный
ср.	сравните
ст.	стих, стихи
ум.	умер

ун-т	университет
фр.	французский язык, по-французски
цит. по	цитируется по
AB	Abingdon Bible Commentary - Комментарии Библии Абингдона
ABR	Australian Biblical Review - Австралийское Библейское Обозрение
AbThANT	Abhandlungen zur Theologie des Alten and Neuen Testaments - нем. Труды по Богословию Ветхого и Нового Заветов
AD	anno Domini - от лат. от Рождества Христова
ad loc.	ad loco - от лат. то же самое место
AJTh	American Journal of Theology - Американский журнал Богословия
AncB	Anchor Bible - Толковая Библия
ATR	Anglican Theological Review - Англиканское Богословское Обозрение
Aufsteig	Aufsteig and Niedergang der Romischen Welt - нем. Взлет и Падение Римского Мира
Augs	Augsburg Commentaries - Аугсбургские Комментарии
AV	Authorized Version (King James') - Библия короля Иакова
BC	Black's New Testament Commentary - Комментарии Нового Завета Блека; а также: before Christ - до Рождества Христова
Bib Zeit	Biblische Zeitschrift - нем. Библейский журнал
BJRL	Bulletin of the John Rylands Library - Бюллетень библиотеки Джона Райленда
BTB	Biblical Theology Bulletin - Библейский Богословский Бюллетень
CB	Century Bible - Столетняя Библия
CBC	Cambridge Bible Commentary - Кембриджские комментарии Библии
CBQ	Catholic Biblical Quarterly - Католический Библейский ежеквартальный журнал
CBS	Cambridge Bible for Schools and Colleges - Кембриджская Библия для школ и колледжей
CC	Communicators Commentary - Информационный комментарий
CGT	Cambridge Greek Testament - Кембриджский Новый Завет на греческом языке
CGT, n.s.	Cambridge Greek Testament, new series - новая серия CGT
ClarB	Clarendon Bible - Кларендонская Библия
CNT	Commentaire du Nouveau Testament - фр. Комментарии к Новому Завету
CQR	Church Quarterly Review - Церковное ежеквартальное обозрение
DSB	Daily Study Bible - Библия для ежедневного изучения
EB	Etudes Bibliques - fr. Библейские Очерки
EC	Erpworth Preacher's Commentary - Эпвортский комментарий проповедника
ed.	edited by - под редакцией /кого-л./, edition - издание, editor - редактор
eds.	editors - редакторы
EOT	Expositor's Greek Testament - Толковый Новый Завет на греч.
ЕКК	Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament - нем.

	Евангелическо-католический Комментарий к Новому Завету
Enc. Bib.	Encyclopaedia Biblica - лат. Библейская Энциклопедия
EQ	Evangelical Quarterly - Евангельский ежеквартальный журнал
ET	Expository Times - ежегодный богословский сборник "Экспозитори Тайме"
etc.	et cetera - от лат. и так далее
ETL	Ephemerides Theologica Lovanienses - лат. Очерки Лованнского Богословия
EvTh	Evangelische Theologie - нем. Евангелическое Богословие
Exp.	Expositor - "Толкователь"
Exp. Bib.	Expositor's Bible - Толковая Библия
f.	following /page, verse/ - и следующий /стих, страница/
ff.	following /pages, verses/ - и следующие /стихи, стараницы/
GNC	Good News Commentary - Комментарии "Благой Вести"
GP	Gospel Perspectives - перспективы Евангелия"
HDB	Hastings' Dictionary of the Bible - Библейский словарь Гастингса
HE	Euseblus' Historia Ecclesia - "Церковная История" Евсевия на латинском языке
Herm	Hermeneia - "Герменейя"
HJP	History of the Jewish People - История еврейского народа
HNT	Handbuch <i>torn</i> Neuen Testament - нем. Справочник по Новому Завету
HTKNT	Herder's theologischer Kommentar zum Neuen Testament - нем. Богословский Комментарий к Новому Завету Гердера
HTR	Harvard Theological Review - Гарвардское Богословское Обозрение
HTS	Harvard Theological Studies- Гарвардские Богословские Исследования
Ю	Interpreter's Bible - Библия Толкователя
ibid.	ibidem - от лат. там же
ICC	International Critical Commentary - Международный критический комментарий
ГОВ	Interpreters Dictionary of the Bible - Библейский толковый словарь
idem	idem - от лат. тот же самый автор
ILNT	Introduction to the Literature of the New Testament - Введение в новозаветную литературу
imp.	imperator - лат. император, титул, который входил в состав имени римских императоров
INT	Introduction to the New Testament - Введение в Новый Завет
InterpC	Interpreters Commentary - Толковые комментарии
JBL	Journal of Biblical Literature - Журнал Библейской Литературы
JBR	Journal of Bible and Religion - Журнал Библии и Религии
JETS	Journal of the Evangelical Theological Society - Журнал Евангельского Богословского Общества
Jnr., Jr.	junior - младший
JPTh	Jahrbucher fur protestantische Theologie - нем. Ежегодник Протестантского

	Богословия
Ж	Journal of Religion - Журнал Религии
JRS	Journal of Roman Studies - Журнал Римских Исследований
JSJ	Journal for the Study of Judaism - Журнал по Исследованиям Иудаизма
JSNT	Journal for the Study of the New Testament - Журнал по Исследованиям Нового Завета
JSemS	Journal of Semitic Studies - Журнал Семитских Исследований
JTS	Journal of Theological Studies - Журнал Богословских Исследований
JTS, n-s.	Journal of Theological Studies, new series - новая серия JTS
КЕК	Kritisch-exegetischer Kommentar - нем. Критически-экзегетический Комментарий
LHB	Lietzmann's Handbuch zum Neuen Testament - нем. Справочник по Новому Завету Лицмана
LNT	Literature of the New Testament - Литература Нового Завета
loc. cit.	locus citatum - от лат. процитированное место
LXX	The Septuagint - Септуагинта
mc	Moffatt's New Testament Commentary - Комментарии Нового Завета Моффата
n.	note - примечание
NBD	New Bible Dictionary - Новый библейский словарь
NCB	New Century Bible - Библия Нового Века
NClarB	New Clarendon Bible - Новая Кларендонская Библия
NICNT	New International Commentary on the New Testament - Новый Международный Комментарий на Новый Завет
NIGTC	New International Greek Text Commentary - Новые Международные Комментарии Греческих Текстов
NkZ	Neue kirchliche Zeitschrift - нем. Новый Церковный журнал
NLC	New London Commentary - Новый Лондонский Комментарий
Nov. Test.	Novum Testamentum (Journal) - лат. Новый Завет (журнал)
NT	New Testament - Новый Завет
NTD	Neue Testament Deutsch - нем. Новый Завет по-немецки
NTS	New Testament Studies - Исследования Нового Завета
op. cit.	opus citatum - от лат. указанное сочинение
OT	Old Testament - Ветхий Завет
p.	page - страница
PC	Peake's Commentary - Комментарии Пика
Pel C	Pelican Commentary - Пеликанские Комментарии
Persp Rel Studies	Perspectives in Religious Studies - Перспективы исследований Религии
pp.	pages - страницы
Proclamation	Proclamation Commentaries - Комментарии "Провозглашение"

C	
RB	Revue Biblique - фр. Библейское Обозрение
Restor Quart	Restoration Quarterly - ежеквартальный журнал "Восстановление"
revd.	Revised - пересмотрено
Rev Exp	Review and Expositor - Обозрение и Истолкование
RevQum	Revue Qumran - фр. Кумранское Обозрение
RGG	Die Religion in Geschichte und Gegenwart - нем. Религия в Истории и Современности
RHPR	Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses - фр. Обозрение Истории и Религиозной Философии
RHR	Revue de l'Histoire des Religions - фр. Обозрение Истории Религий
RNT	Regensburger Neues Testament - нем. Регенсбургский Новый Завет
RSV	Revised Standard Version - Пересмотренный Стандартный Перевод Библии
RThPh	Revue de Theologie et de Philosophie - фр. Обозрение Богословия и Философии
RV	Revised Version - Пересмотренный Перевод Библии, 1885 г.
SBA	Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse - нем. Отчет о заседании Берлинской академии наук, философско-историческое отделение
SJT	Scottish Journal of Theology - Шотландский Журнал Богословия
SKK	Stuttgarter Kleiner Kommentar - нем. Малый Штутгартский Комментарий
SLA	Studies in Luke-Acts, ed. L. E. Keck and J. L. Martyn - Исследования по Евангелию от Луки и Деяниям Апостолов под редакцией Кека и Мартина
SNT	Die Schriften des Neuen Testaments - нем. Писания Нового Завета
StEv	Studia Evangelica - лат. Исследования Евангелия
StTh	Studia Theologica - лат. Богословские Исследования
TC	Torch Commentary - Комментарии Торча
ThBl	Theologische Blatter - нем. Богословские Записки
Theol.	Theology - "Богословие"
Theol Rev	Theologische Revue - нем. Богословское Обозрение
Theol Stud	Theological Studies - Богословские Исследования
ThLZ	Theologische Literaturzeitung - нем. Газета Богословской Литературы
ThQ	Theologische Quartalschrift - нем. Богословский ежеквартальник
ThZ	Theologische Zeitschrift - нем. Богословский журнал
TNT	Tyndale New Testament Commentary - Комментарии Нового Завета Тиндейла
TR	Theologische Rundschau - нем. Богословское Обозрение
Trier Theol	Trier Theologische Zeitschrift - нем. Трирский Богословский журнал
Zeit	
TSFBul	Theological Students Fellowship Bulletin - Бюллетень Богословского Студенческого Братства

TSK	Theologische Studien und Kritiken - нем. Богословские Исследования и Критика
TU	Texte und Untersuchungen - нем. Текст и Исследования
ТунВ	Tyndale Bulletin - Бюллетень Тиндейла
TZ	Theologische Zeitschrift - нем. Богословский журнал
V.	verse - стих
VC	Vigiliae Christianae - лат. "Христианские Бдения"
VE	Vox Evangelica - лат. "Голос Евангелия"
vol.	volume - том
VT	Vetus Testamentum (Journal) - лат. Ветхий Завет (журнал)
WC	Westminster Commentary - Вестминстерский Комментарий
Word	Word Biblical Commentary - Библейский Комментарий Слова
ZkT	Zeitschrift für katholische Theologie - нем. Журнал Католического Богословия
ZNTW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft - нем. Журнал Новозаветной Науки
ZTK	Zeitschrift für Theologie und Kirche - нем. Журнал Богословия и Церкви