

Введение в Новый Завет. Том I.

Предисловие к русскому изданию.

Книга, которую читатель держит в руках, считается лучшим «Введением в Новый Завет». Ее используют в качестве основного учебника во многих университетах, колледжах и семинариях по всему миру. Какими качествами она обязана столь высокой репутации? Во-первых, она четко и ясно написана. Это бесценное свойство для текста, который предназначен вести студентов от азов (каноничность и контекст Нового Завета, герменевтические методы) к сложным проблемам библеистики (тема оправдания верой, «поиски исторического Иисуса» и т. д.). Во-вторых, информационная насыщенность книги превышает многие справочники. (Собственно, она входит в справочную серию Anchor Bible Reference Library.) В этом своем качестве она полезна не только студентам, но и исследователям-профессионалам, начинающим разрабатывать ту или иную тему. В-третьих, для автора характерна взвешенность суждений. Почти по всем вопросам он занимает центристскую позицию, стремясь уйти от крайних и полярных мнений, и особенно – от «прогрессивных» теорий, разрекламированных в СМИ. Читатель может положиться на то, что любой рекомендуемый автором подход – образец научной респектабельности. В-четвертых, осознавая, сколь много в толковании и применении Нового Завета остается спорным и нерешенным, автор заканчивает каждую главу острыми темами «для размышления». Здесь он не навязывает свою позицию читателю, но вводит в круг существующих проблем и прививает навыки самостоятельного мышления. В-пятых, при всем акценте на историко-критический подход, автор остается чуток к духовной проблематике и нигде не забывает, что Новый Завет – документ христианской церкви. (Как ни странно, почти не существует «Введений в Новый Завет», которые уделяли бы мало-мальски серьезное внимание данной теме.) Автор подробно останавливается на том, как соотносить выводы и методы исторической критики с традиционной христианской верой, и всюду пытается отыскать «золотую середину» между крайностями фундаментализма и полной секуляризации в библеистике. В-шестых, экуменическая чуткость. Хотя автор всюду остается добрым католиком, и на книге стоит «имприматур», в ней едва ли найдутся утверждения и подходы, неприемлемые для представителей других конфессий (особенно для православных).

Автор книги, Рэймонд Браун (1928–1998) был одним из крупнейших библеистов современности, на трудах которого выросли несколько поколений исследователей, священников и пасторов. Отец Рэймонд был католическим священником и 23 года преподавал в Объединенной богословской семинарии в Нью-Йорке, готовящей пасторов разных христианских деноминаций. Он был членом Папской библейской комиссии, президентом Католической библейской ассоциации, Общества библейской литературы и Общества по исследованию Нового Завета, а также почетным доктором 24 университетов в США и Европе. Его книги и преподавательская деятельность были образцом научной респектабельности и во многом служили камертоном для библеистов с разных континентов. При этом Рэймонд Браун был выдающимся популяризатором современных достижений библеистики и талантливым ритором – его популярные книги и магнитофонные записи разошлись миллионными тиражами. В замечательной и остроумной книге, вышедшей за день до его смерти, «Беседы с евангелистом Иоанном. Чтобы вы имели жизнь» (русский перевод издательства ББИ, 2002), евангелист говорит от первого лица, а автор выступает в качестве переводчика, помогая читателю погрузиться в мир четвертого Евангелия и понять трудности и многовековые интерпретации текста. Популярным введением в Евангелия может служить и другая книга Брауна «Читая Евангелия с Церковью. От Рождества до Пасхи» (ББИ, 2002).

И все-таки, прежде всего Рэймонд Браун известен своими монументальными научными трудами: фундаментальными комментариями на Евангелие от Иоанна и Послания Иоанна, монографиями о евангельских повествованиях о рождении и страстях Иисуса (Birth of the Messiah и Death of the Messiah), работами о взаимосвязи историко-критических исследований Библии с традиционной христианской верой. Он был редактором знаменитого New Jerome Biblical Commentary. «Введение в Новый Завет» – последний большой труд Рэймонда Брауна, подводящий итог его многолетним размышлениям и исследованиям, его «лебединая песня».

Алексей Бодров, Глеб Ястребов



Библейско-богословский институт св. апостола Андрея

8 января 2007 года

Предисловие

Цель книги

Хотя название «Введение в Новый Завет» во многом говорит само за себя, необходимо дать некоторые пояснения относительно цели книги.

Во-первых, книга ориентирована на определенный круг читателей. Она представляет собой учебник и, следовательно, предназначена не для специалистов[1]. Я писал его для людей, изучающих Новый Завет самостоятельно, а также для студентов, которые проходят вводные курсы разных уровней (например, в библейских кружках, в колледжах и высших духовных учебных заведениях). Как часть серии Reference Library, это «Введение...» также предоставляет общую информацию по Новому Завету. Иными словами, я попытался написать книгу, с которой можно было бы начать изучение тех или иных мест Нового Завета, а затем и почерпнуть несколько более узкоспециальную информацию. В связи с вышесказанным отмечу также следующие моменты.

- Знание греческого языка (на котором написан Новый Завет) поможет читателям самим судить о том, что хотели сказать новозаветные авторы. Переводы часто не могут передать игру слов; более того, отдельные базовые понятия новозаветного богословия (например, *κοινωνία*) вообще не поддаются точному переводу. Однако задача книги – не отпугнуть, а воодушевить людей. Поскольку подавляющее большинство читателей, на которых я ориентируюсь, не знают греческого языка, спешу заверить: хотя без него профессионалом не станешь, вполне приличное знание Писаний можно обрести и без греческого.
- В библиографические списки я включил только труды на английском, исходя из того, что студенты могут не знать иностранных языков. Конечно, я буду принимать во внимание важные разработки, содержащиеся в книгах на других языках, но соответствующих сносок давать не буду.
- Поскольку «Введение...» предназначено для использования на курсах разных уровней (в том числе включающих задания для домашнего чтения и подготовку докладов), содержание библиографических списков довольно пестрое. В частности, указаны как книги для начинающих, так и узкоспециальные исследования; краткие и обстоятельные комментарии.
- В библиографических списках предпочтение отдается не публикациям в научных журналах, а книгам. Особый упор делается на современную литературу, хотя отмечаются и важнейшие старые труды.

Во-вторых, книга посвящена Новому Завету, а не «раннему христианству» в целом. Почему? Изучение раннего христианства вывело бы нас в область церковной истории (предмета более широкого, чем библеистика). «Религией книги» христианство можно назвать лишь с серьезными оговорками. К моменту написания первой новозаветной книги (то есть к 50 году н. э.) ученики и проповедники Христа существовали уже лет двадцать. Параллельно с христианскими общинами, создававшими примерно в 50–150 годах новозаветные книги, в некоторых регионах существовали общины, от которых до нас не дошло ни одной книги; соответственно, взгляды и верования этих общин не отражены в Новом Завете. (Более того, некоторые люди, считавшие себя учениками Христа, видимо, придерживались взглядов, отвергавшихся или осуждавшихся новозаветными авторами.) Далее, за последние нескольких десятилетий того периода, когда шло написание новозаветных книг, христиане создавали и другие произведения, сохранившиеся до наших дней (например, Дидахе, Первое послание Климента, Послания Игнатия Антиохийского, Евангелие от Петра, Протоевангелие Иакова). Хотя я буду иногда упоминать эти тексты и кратко охарактеризую их в Приложении II, основное внимание я уделю 27 книгам, которые признаны каноническим Новым Заветом[2]. На то есть законные основания: они занимают особое нормативное место в христианской жизни, литургии, вере и духовности[3]. Более того, эти книги реально существуют, чем выгодно отличаются от источников гипотетических, не сохранившихся или



Приведу пример для иллюстрации своего подхода. Многим читателям Нового Завета интересно, каким был Иисус, что Он думал о себе, и что говорил. Однако вопрос об историческом Иисусе будет рассмотрен лишь в Приложении I. Основное внимание мы уделим изучению сохранившихся Евангелий, то есть рассказам об Иисусе, написанным спустя 25–70 лет после Его смерти людьми, которые, видимо, Его даже не видели. Мы не обладаем точными рассказами, составленными при жизни Иисуса теми, кто Его знал. Более того, эти рассказы о жизни и проповеди Иисуса дошли до нас не на Его родном языке, а также в формах, на которые уже наложили отпечаток годы провозвестия о Нем[4]. В каком-то смысле такая информация может показаться ущербной. Вместе с тем, если смотреть на Евангелия под этим углом зрения, можно понять, как христиане в устных преданиях сохраняли живым и развивали образ Иисуса, отвечая на новые вопросы. Оставались ли они при этом верны Иисусу? Ответ на этот вопрос связан с богословием божественного откровения, о котором пойдет речь далее в главе 2.

В-третьих, данное «Введение...» уделяет основное внимание существующему тексту новозаветных книг, а не их предыстории. Новому Завету посвящено больше научных исследований, чем любой другой литературе сопоставимого объема. В результате появилось огромное количество теорий, объясняющих происхождение ряда новозаветных текстов комбинацией или модификацией тех или иных (гипотетических) источников. Такие исследования часто очень интересны, некоторые правдоподобны, но ни в одном из них нет полной уверенности. Изучать несохранившиеся «оригиналы» в таком вводном курсе означало бы взвалить на плечи неопытного читателя слишком много теоретических построений. Куда полезнее посвятить основную часть «Введения...» тем книгам, которые реально существуют, и предоставить читателям лишь беглый обзор основных гипотез о том, какие источники могли существовать.

Тем не менее я сделаю маленькую уступку научным теориям: книги будут рассматриваться не в канонической, а в логической и хронологической последовательности. На протяжении столетий в различных церковных списках новозаветные тексты указывались в разной последовательности и канонический порядок, характерный для наших изданий Библии, соблюдался не всегда. Иногда действуют принципы, не связанные с содержанием текстов: например, Павловы послания к общинам располагаются в соответствии с их длиной – от самого длинного до самого короткого. Как видно из оглавления данной книги, мы будем рассматривать новозаветные книги, разделив их на три группы (части II, III и IV). Первая группа («Евангелия и связанные с ними книги»): синоптические Евангелия в вероятном хронологическом порядке (Мк, Мф, Лк), затем Деян (второй том Луки), затем Евангелие от Иоанна и Послания Иоанна (1–3 ин отчасти проливают свет на проблематику Ин). Вторая группа («Павловы послания»): семь почти бесспорных по аутентичности (в вероятном хронологическом порядке), затем шесть девтеропавлулистских посланий (возможно или вероятно написанных Павловыми учениками). Третья группа (ряд текстов неясной датировки): сначала Послание к Евреям (частично связано с Павловым богословием и часто считалось 14-м Павловым посланием), затем четыре Соборных послания (начиная с 1 Петр, которое близко к Павлову богословию и послано из Римской церкви, которая, возможно, была адресатом Евр), затем Послание Иакова (подобно 1 Петр, отражение иерусалимской миссии, но враждебно Павлову лозунгу о вере и делах), затем Послание Иуды (приписывается брату Иакова) и Второе послание Петра (зависит от Иуд). Эта группа завершается Откр, которое повествует об окончательной реализации Божьего замысла во Христе.

В-четвертых, главная цель – подтолкнуть людей читать сам Новый Завет, а не просто читать о нем. Соответственно, общим вопросам и актуальной проблематике отведена лишь одна пятая книги (главы 1–6, 15–17, 25). В каждой из остальных глав рассматриваются по одному из текстов Нового Завета. Если бы я преподавал вводный курс, я бы в качестве первого задания предписывал читать соответствующий раздел Нового Завета. Многие «Введения...» исходят из того, что студенты горят желанием читать Новый Завет (или, по крайней мере, обязаны это делать); мне кажется, надо сначала показать, сколь интересны новозаветные книги, сколь актуальны они для людей. Соответственно, вопросы (часто спорные) об источниках, авторстве, датировке и т. д. я обычно выношу в конец каждой главы[5], а начинаю с «Общего анализа содержания», призванного сопровождать чтение соответствующих новозаветных книг. «Общий анализ» будет показывать ход мысли автора,



Введение в Новый Завет. Том I [filosoff.org](http://filosoff.org)  
отмечать характерные элементы, важные и интересные места. Временами он переходит почти в мини-комментарий, который пытается сделать Новый Завет понятным и интересным.

В зависимости от разных факторов главы, посвященные конкретным новозаветным книгам, построены несколько по-разному: здесь играют роль длина, значимость и сложность текста. Иногда я исходил в большей степени из интересов читателя. Местами эти факторы приходят в противоречие друг с другом. Например, Евангелия и Деяния Апостолов – самые большие по объему новозаветные книги; вместе с тем они носят повествовательный характер и более понятны, чем аргументация в Посланиях. Из писаний Павла, пожалуй, особенно важно Послание к Римлянам, но неспециалистам трудно его понять. Поэтому, если подбирать какое-то послание для более подробного изучения, я бы рекомендовал сосредоточиться на Первом послании к Коринфянам: большинство читателей легко увидят, как оно применяется к их насущным жизненным проблемам. Что касается остальных новозаветных посланий, поскольку им обычно не уделяется подробного внимания во вводных курсах, я попытался включить достаточно материала, чтобы стимулировать самостоятельное их изучение.

В-пятых, на протяжении всей книги будет уделено немало внимания религиозным, духовным и церковным вопросам, поднятым в Новом Завете. Более того, в большинстве глав последний раздел перед библиографией («Вопросы для размышления») приглашает читателей поразмыслить над проблемами, которые ставит та или иная новозаветная книга (вопросы о Боге, Христе, новозаветных персонажах, церкви и т. д.). Конечно, Новый Завет можно изучать и со светской или нейтральной точек зрения или с позиции сравнительного религиоведения, но все же большинство читателей интересуется им в связи с духовной жизнью.

Вероятно, большинство моих читателей – христиане. Сам я – католик и буду иногда показывать, как те или иные новозаветные отрывки и проблемы соотносятся с католическим учением и благочестием. В то же время я многие годы преподавал христианам всех конфессий (протестантам, англиканам, православным), поэтому глубоко неравнодушен к широкому диапазону христианских обычаев и верований, как и должно быть в нашу экуменическую эпоху[6]. Большинство основных новозаветных фигур (и, возможно, все его авторы) были иудеями; новозаветные учения играли важную (часто разрушительную) роль в иудео-христианских отношениях. Их продолжающейся актуальностью (более позитивной, я надеюсь) для этих отношений не следует пренебрегать. И наконец, Новый Завет оказал огромное влияние на общество и этику, не связанное с религиозной верой. У меня вряд ли получится отдать должное всем этим факторам, но, во всяком случае, я попытаюсь не забывать о них.

В-шестых, книга ориентирована на магистральные, а не маргинальные точки зрения. Это связано со спорами в научной среде. «Введение...» должно познакомить читателя с современным научным консенсусом. Однако определить этот консенсус нелегко. Новые и смелые теории часто привлекают внимание и приносят их авторам престижные академические должности, способствуют научной карьере. Репортажи СМИ о таких теориях могут создавать впечатление, что они завоевали признание большинства ученых. Конечно, те или иные новые концепции и впрямь получают широкое признание, но слишком часто внимание журналистов привлекают гипотезы маргинальные и малоправдоподобные[7]. Ради пользы читателей я попытаюсь сообщать о точке зрения большинства[8] – даже в тех отдельных случаях, когда я с ней не вполне согласен. Впрочем, что именно считать консенсусом – отчасти дело субъективное.

\*\*\*

Как и в предыдущих книгах, мне очень помог Дэвид Ноэль Фридман в качестве научного редактора, а проф. Джон Кселман (Уэстонский факультет богословия) оказался дотошным читателем. Эти два чрезвычайно педантичных ученых проработали каждую страницу моей рукописи, избавив меня от многих досадных ошибок. Поскольку я ориентировался на широкий круг читателей, я показывал разделы книги разным специалистам, которым глубоко признателен: Крейг Кёстер (Северо-западная семинария Лютера), Джон Мейер (Католический университет Америки), Марион Сордз (Луисвиллская пресвитерианская семинария), Филлис Трибл (Объединенная богословская семинария, г. Нью-Йорк) и Рональд Уизерап (Семинария св. Патрика, штат Калифорния). Сесил Уайт, библиотекарь Семинарии св. Патрика, значительно облегчил мой труд. Как



Введение в Новый Завет. Том I [filosoff.org](http://filosoff.org)  
 обычно, было приятно и полезно работать с редакторами из издательства «Даблдей»: Томасом Кэхиллом, Эриком Мейджором и особенно непосредственно с Марком Фрецом. Морин Каллен оказалась очень наблюдательным корректором, сделав оформление текста более последовательным. Выражаю им всем и каждому в отдельности мою искреннюю признательность.

Вводный справочный материал

Сокращения

Полезная информация о Библии в целом

Хронологическая таблица «Люди и события, имеющие отношение к Новому Завету»

Карты Палестины и Средиземноморья

Сокращения

Относительно сокращенных названий книг после фамилии автора, например, Culperper, Anatomy, см. Библиографический указатель авторов в конце данного «Введения...». Названия статей, приведенных в сносках, как правило, не указываются, за исключением тех случаев, когда необходимо избежать путаницы или подчеркнуть значение данного труда.

ВЗ Ветхий Завет

НЗ Новый Завет

КП Перевод Нового Завета еп. Кассиана (Безобразова)

СП Синодальный русский перевод Библии\*

AAS Acta apostolicae sedis

AB The Anchor Bible (Commentary Series; Garden City/New York: Doubleday)

ABD The Anchor Bible Dictionary (6 vols.; New York: Doubleday, 1992)

A/F Augsburg and/or Fortress publishers (Minneapolis)

АН Ириней, Против ересей

AJBI Annual of the Japanese Biblical Institute

AnBib Analecta Biblica

ANRW Aufstieg und Niedergang der romischen welt

Ant. Иосиф Флавий, Иудейские древности

ATR Anglican Theological Review

AugC Augsburg Commentaries (Minneapolis: Augsburg)

?? Biblical Archaeologist

BAR Biblical Archaeology Review

BBM R. E. Brown, The Birth of the Messiah (2d ed.; New York: Doubleday, 1993)

BBR Bibliographies for Biblical Research, ed. W. E. Mills (Lewiston, NY: Mellen)

BCALB R. E. Brown, The Churches the Apostles Left Behind (New York: Paulist, 1984)



- BDM R. E. Brown, The Death of the Messiah (2 vols.; New York: Doubleday, 1994)
- BECNT Baker Exegetical Commentary on the New Testament (Series; Grand Rapids: Baker)
- BEJ R. ? Brown, The Epistles of John (AB 30; Garden City, NY: Doubleday, 1982)
- BETL Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium
- BGJ R. E. Brown, The Gospel According to John (2 vols.; AB 29, 29A; Garden City, NY: Doubleday, 1966, 1970)
- BHST R. Bultmann, The History of the Synoptic Tradition (New York: Harper & Row, 1963)
- BINTC R. E. Brown, An Introduction to New Testament Christology (New York: Paulist, 1994)
- BJRL Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester
- BMAR R. E. Brown and J. R Meier, Antioch and Rome (New York: Paulist, 1983)
- BNTC Black's New Testament Commentaries (London: Black; British printing of HNTC)
- BNTE R. E. Brown, New Testament Essays (New York: Paulist, 1983; reprint of 1965 ed.)
- BR Biblical Research
- BRev Bible Review
- BROQ R. E. Brown, Responses to 101 (Questions on the Bible (New York: Paulist, 1990)
- BSac Bibliotheca Sacra
- BTB Biblical Theology Bulletin
- BulBR Bulletin for Biblical Research
- BZ Biblische Zeitschrift
- BZNW Beihefte zur ZNW
- CAC Conflict at Colossae: Illustrated by Selected Modern Studies, eds. F. O. Francis and W. A. Meeks (Sources for Biblical Study 4; Missoula, MT: SBL, 1973)
- CBA The Catholic Biblical Association
- CBNTS Coniectanea Biblica, New Testament Series
- CBQ Catholic Biblical Quarterly
- CBQMS Catholic Biblical Quarterly Monograph Series
- CC Corpus Christianorum
- CCNEB Cambridge Commentary on the New English Bible (Series; Cambridge Univ.)
- CGTC Cambridge Greek Testament Commentary (Series; Cambridge Univ.)
- CHI Christian History and Interpretation, eds. W. R. Farmer, et al. (J. Knox Festschrift; Cambridge Univ., 1967)
- CLPDNW R. ? Collins, Letters That Paul Did Not Write (Wilmington: Glazier,



1988)

CRBS Currents in Research: Biblical Studies

CSEL Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum

CTJ Calvin Theological Journal

CurTM Currents in Theology and Mission

DBS H. Denzinger and C. Bannwart, *Enchiridion Symbolorum*, rev. by A. Schonmetzer (32d ed.; Freiburg: Herder, 1965). Ссылки даются на разделы книги.

EBNT An Exegetical Bibliography of the New Testament, ed. G. Wagner (4 vols.; Macon: Mercer, 1983–1996).

EC Epworth Commentaries (London: Epworth)

ed., eds. издание, под редакцией

EH Евсевий Кесарийский, Церковная история

EJ LEvangile de Jean, ed. M. de Jonge (BETL 44; Leuven Univ., 1977)

Eng английский

ETL Ephemerides Theologicae Lovanienses

EVQ Evangelical (Quarterly

ExpTim Expository Times

FESBNT J. A. Fitzmyer, *Essays on the Semitic Background of the New Testament* (London: Chapman, 1971)

FGN The Four Gospels 1992, ed. F. Van Segbroeck (3 vols.; ENEirynck Festschrift; Leuven: Peeters, 1992)

FTAG J. A. Fitzmyer, *To Advance the Gospel: New Testament Studies* (New York: Crossroad, 1981)

GBSNT Guides to Biblical Scholarship, New Testament (Commentary Series; Philadelphia/Minneapolis: Fortress)

GCHP God's Chnst and His People, eds. J. Jervell and W. A. Meeks (N. A. Dahl Festschrift; Oslo: Universitet, 1977)

GNS Good News Studies (Commentary Series; wilmingon: Glazier)

GNTG Guides to New Testament Exegesis (Series; Grand Rapids: Baker)

GP Gospel Perspectives, eds. R. ? France and D. Wenham (Series; Sheffield: JSOT)

HBC Harper's Bible Commentary, eds. J. L. Mays et al. (San Francisco: Harper & Row, 1988)

HJ Heythrop Journal

HNTC Harper New Testament Commentary (Series; New York: Harper & Row)

HSNTA E. Hennecke and W. Schneemelcher, eds., *New Testament Apocrypha* (2 vols.; rev. ed.; Louisville: W/K, 1991–1992)

HTR Harvard Theological Review

HUCA Hebrew Union College Annual

HUT Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie



- Введение в Новый Завет. Том I [filosoff.org](http://filosoff.org)
- IB Interpreter's Bible (12 vols.); см. NInterpB
- IBC Interpretation Biblical Commentary (Series; Atlanta or Louisville: W/K)
- IBS lush Biblical Studies
- ICC International Critical Commentary (Series; Edinburgh: Clark)
- IDB The Interpreter's Dictionary of the Bible (4 vols.: Nashville: Abingdon, 1962)
- IDBS Приложение к вышеуказанной книге (1976)
- ITQ Irish Theological Quarterly
- JB «Иерусалимская Библия» (1966). См. NJB
- JBC The Jerome Biblical Commentary, eds. R. E. Brown et al. (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1968). Ссылки (например, 67.25) даются на статью (67) и раздел (25) или разделы внутри статьи. См. NJBC
- JBL Journal of Biblical Literature
- JETS Journal of the Evangelical Theological Society
- JHC Journal of Higher Criticism
- JR Journal of Religion
- JRS Journal of Religious Studies
- JSNT Journal for the Study of the New Testament
- JSNTSup JSNT Supplement Series
- JTS Journal of Theological Studies
- KENTT E. Kasemann, Essays on New Testament Themes (SBT 41; London: SCM. 1964)
- KJV Библия короля Якова (Санкционированная версия). В течение нескольких столетий это был стандартный протестантский перевод Библии на английский язык. К сожалению, в Новом Завете этот перевод часто основан не на лучшей греческой текстуальной традиции.
- LD Lectio Divina (Series; Collegeville: Liturgical)
- LS Louvain Studies
- LTPM Louvain Theological & Pastoral Monographs
- LXX число 70 латинскими цифрами. Им обозначается Септуагинта (греческий перевод Ветхого Завета). По преданию, этот перевод был выполнен (независимо друг от друга) 72 переводчиками с еврейского и арамейского языков в Александрии около 250 года до н. э. В некоторых библейских книгах (например, Иер) деление на главы в LXX сильно отличается от расположения глав в еврейском ВЗ. Нумерация псалмов в LXX обычно отстает на единицу: например, LXX Пс 21 соответствует Пс 22 в еврейской Библии (и в большинстве английских переводов). (Нумерация псалмов в Славянской Библии и СП следует LXX. – Прим. ред.)
- MNT Mary in the New Testament, eds. R. ? . Brown et al. (New York: Paulist, 1978)
- NAB «Новая американская Библия» (1970)
- NABR «Новая американская Библия» (пересмотренный перевод НЗ, 1986)
- NCBC New Century Bible Commentary (Series; Grand Rapids: Eerdmans)



Введение в Новый Завет. Том I [filosoff.org](http://filosoff.org)  
NClarBC New Clarendon Bible Commentary (Series; Oxford: Clarendon)  
NIBC New International Biblical Commentary (Series; Peabody, MA: Hendrickson)  
NICNT New International Commentary on the New Testament (Series; Grand Rapids: Eerdmans)  
NIGTC New International Greek Testament Commentary (Series; Grand Rapids: Eerdmans)  
NInterpB New Interpreter's Bible (Commentary Series; Nashville: Abingdon)  
NIV «Новый международный перевод» (Библии)  
NIVAC NIV Application Commentary (Series; Grand Rapids: Zondervan)  
NJB «Новая Иерусалимская Библия» (1985)  
NJBC The New Jerome Biblical Commentary, eds. R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1990). Ссылки (например, 67.25) даются на статью (67) и раздел (25) или параграф внутри статьи.  
NovT Novum Testamentum  
NovTSup Supplements to Novum Testamentum  
NRSV «Новый пересмотренный стандартный перевод» (Библии)  
Ns new series (of a periodical)  
NT Новый Завет  
NTA New Testament Abstracts  
NTG New Testament Guides (Sheffield: JSOT/Academic)  
NTIC The New Testament in Context (Valley Forge, PA: Trinity)  
NTIMI The New Testament and Its Modern Interpreters, eds. E. J. Epp and G. W. MacRae (Philadelphia: Fortress, 1989)  
NTM New Testament Message (Commentary Series; Collegeville: Glazier/Liturgical)  
NTR New Testament Readings (London: Routledge)  
NTS New Testament Studies  
NTSR New Testament for Spiritual Reading (Commentary Series; New York: Herder & Herder)  
NTT New Testament Theology (Series; Cambridge Univ.)  
OT Ветхий Завет  
OTP The Old Testament Pseudepigrapha, ed. J. H. Charlesworth (2 vols.: New York: Doubleday, 1983–85)  
? папирусный манускрипт (обычно с библейским текстом)  
PAP Paul and Paulinism, eds. M. D. Hooker and S. G. Wilson (London: SPCK, 1982)  
PAQ Paul and Qumran, ed. J. Murphy-O'Connor (London: Chapman, 1968)  
PBI Pontifical Biblical Institute (Press)



PC	Pelican Commentaries (Harmondsworth: Penguin)
PG	J. Migne, Patrologia graeca
PL	J. Migne, Patrologia latina
PNT	Peter in the New Testament, eds. R. E. Brown et al. (New York: Paulist, 1973)
Procc	Proclamation Commentaries (Philadelphia/Minneapolis: Fortress)
PRS	Perspectives in Religious Studies
Q	Quelle, или источник материала, который есть в Евангелиях от Матфея и Луки, но отсутствует в Евангелии от Марка
RB	Revue Biblique
ResQ	Restoration Quarterly
RevExp	Review and Expositor
RNBC	Readings: a New Biblical Commentary (Series; Sheffield: Academic)
RSRev	Religious Studies Review
RSV	«Пересмотренный стандартный перевод» (Библии)
SBL	Общество библейской литературы
SBLDS	SBL Dissertation Series
SBLMS	SBL Monograph Series
SBLRBS	SBL Resources for Biblical Study
SBLSP	SBL Seminar Papers
SBT	Studies in Biblical Theology (London: SCM; Naperville, IL: Allenson)
SJT	Scottish Journal of Theology
SLA	Studies in Luke?Acts, eds. L. E. Keck and J. L. Martyn (P. Schubert Festschrift; 2d ed.; Philadelphia: Fortress, 1980)
SNTSMS	Society for New Testament Studies Monograph Series
SP	Sacra Pagina (Commentary Series; Collegeville, MN: Glazier/Liturgical Press)
SSup	Semeia Supplement
ST	Studio Theologica
StEv	Studia Evangelica (тома, опубликованные в Texte und Untersuchungen)
STS	Searching the Scriptures: Volume Two: A Feminist Commentary, ed. ?. Schussler Fiorenza (New York: Crossroad, 1994)
TBAFC	The Book of Acts in Its First Century Setting, eds. B. W. Winter et al. (6 vols.; Grand Rapids: Eerdmans, 1993–97)
TBC	Torch Bible Commentary (Series; London: SCM)
TBOB	The Books of the Bible, ed. B. W. Anderson (2 vols.; New York; Scribner's, 1989)
TBT	The Bible Today



Введение в НОВЫЙ Завет. Том I <a href="http://filosoff.org">filosoff.org</a>	
TD	Theology Digest
TDNT	Theological Dictionary of the New Testament, eds. G. Kittel and G. Friedrich
TH	Translator's Handbook (Series; United Bible Societies)
TIM	W. R. Telford, ed. The Interpretation of Mark (2d ed.; Edinburgh: Clark, 1995)
TIMT	G. N. Stanton, ed. The Interpretation of Matthew (2d ed.; Edinburgh: Clark, 1995)
TNTC	Tyndale New Testament Commentary (Series; Grand Rapids: Eerdmans)
TPINTC	Trinity Press International NT Commentary (Series; London: SCM)
TRD	The Romans Debate, ed. K. P. Donfried (rev. ed.; Peabody, MA: Hendrickson, 1991)
TS	Theological Studies
TTC	The Thessalonian Correspondence, ed. R. F. Collins (BETL 87; Leuven: Peeters, 1990)
TZ	Theologische Zeitschrift
V. W.	СТИХ, СТИХИ
VC	Vigiliae Christianae
VE	Vox Evangelica
WBC	Word Bible Commentary (Series; Waco/Dallas: Word)
WBComp	Westminster Bible Companion (Series; Louisville: W/K)
W/K	Westminster and John Knox publishers (Louisville)
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft

Для книг Библии и рукописей Мертвого моря используются стандартные сокращения. (Относительно основных кумранских текстов см. Приложение II). Читатели иногда удивляются, когда видят ссылки вроде Мк 14:9а, 9б, 9с. Это означает, что ученый разделил Мк 14:9 на три части, обозначаемые соответственно буквами а, б и с. (Поскольку в печатных изданиях Библии обозначения а, б, с и т. д. отсутствуют, не всегда ясно, где ученый проводит грань между ними.) Некоторые вводят даже указания типа 14: аа и 14: аб, где первая часть стиха, в свою очередь, делится на две части!

Полезная информация о Библии в целом

Новый Завет не стоит особняком: вместе с книгами, которые христиане называют Ветхим Заветом, он образует Библию. Таким образом, Библия – это собрание книг; более того, мы вправе говорить даже о библиотеке, в которой Ветхий Завет представляет собой избранные священные книги древнего Израиля, а Новый Завет – избранные книги ранней церкви. Этому собранию свойственно единство, но следует остерегаться утверждений типа «Библия говорит...» Это все равно, что заявлять: «Публичная библиотека говорит...», желая процитировать Джейн Остин или Шекспира. Лучше называть определенную книгу или автора: «Исаия говорит...» или «Согласно Евангелию от Марка...», признавая тем самым, что книги Библии написаны людьми, жившими в разное время и проповедовавшими разные идеи. Конечно, все книги обретают дополнительный смысл, будучи частью Библии, но об их индивидуальных особенностях не стоит забывать.

Понятие священных книг древнего «Израиля» несколько условное. Промежуток времени от Авраама до Иисуса охватывает как минимум 1700 (а возможно, и



Введение в Новый Завет. Том I [filosoff.org](http://filosoff.org)  
более 2000 лет), и основные группы, встречающиеся в этом повествовании, обозначаются по-разному[9]. Скажем, «евреями» часто называют предков Моисея. Словом «Израиль» уместно называть конфедерацию племен, возникших после Синая и ставших царством в Ханаане/Палестине. [После смерти Соломона (около 920 года до н. э.) территория разделилась на Южное (Иудейское) и Северное (Израильское) царства. Первое имело центр в Иерусалиме, а второе – в Самарии.] Понятие «иудеи» (этимологически связано с Иудеей) относится к периоду по окончании плена и начала персидского владычества над Иудой (VI век до н. э.). Научные термины «ранний иудаизм» и «иудаизм второго храма» обозначают период между восстановлением Иерусалимского храма (после возвращения из плена; 520–515 годы до н. э.) и разрушением этого Храма римлянами (70 год н. э.). Иисус жил в конце периода второго храма.

Книги, которые составляют Ветхий Завет, были написаны в период между примерно 1000 и 100 годом до н. э. (хотя и включают в себя более ранние компоненты, устные или письменные). Название «Ветхий Завет» – христианское. Оно предполагает существование «Нового Завета» (второго собрания священных книг, посвященного Иисусу). Многие современные христиане и иудеи избегают понятия «Ветхий Завет», считая его уничижительным («ветхий» в смысле устаревший). Однако распространенные альтернативы – «Еврейская Библия» или «Еврейские Писания»[10] – проблематичны по следующим причинам.

(1) Слова «еврейская» и «еврейские» наводят на мысль о евреях как народе (см. выше), а не о еврейском языке.

(2) Некоторые части книг Ездры и Даниила, входящие в иудейский и христианский каноны, написаны на арамейском, а не на еврейском языке.

(3) Семь книг библейского канона, используемые Католической церковью и некоторыми другими церквями, сохранились полностью или в наиболее полном виде на греческом языке, а не на еврейском.

(4) Большую часть христианской истории в церкви использовалась Библия на греческом, а не на еврейском языке.

(5) Многие столетия в Западной церкви нормой была Вульгата (латинская Библия), а не Писания на еврейском языке.

(6) Понятие «Еврейские Писания» придает (видимо, сознательно) соответствующим книгам автономии, тогда как понятие «Ветхий Завет» предполагает некую взаимосвязь с Новым Заветом. Между тем не существует христианской Библии без этих двух взаимосвязанных частей. Если христиане не откажутся от понятия «Ветхий Завет» (думаю, это предпочтительно[11]), они должны четко понимать: данное понятие не уничижительное, а описательное (отличает соответствующие книги от Нового Завета). В традиционном христианском учении Ветхий Завет является Священным Писанием, столь же непреходящим, сколь и Новый Завет.

Иудеи времен Иисуса выделяли в качестве священных текстов «Закон» и «Пророков», причем состав этих двух частей был фиксирован. Однако еще не возникло единодушия относительно того, какие книги входят в состав «Писаний»[12]. Некоторые произведения (например, Псалмы) довольно рано были включены в эту категорию (см. Лк 24:44), но широкий консенсус, закрепивший полный состав Священного Писания для большинства иудеев, образовался только во II веке н. э. Все книги, признанные в то время, были из числа сохранившихся на еврейском или арамейском языках.

Что касается более раннего периода, то христиане проповедовали Иисуса на греческом языке, а потому обычно цитировали иудейские Писания по греческому переводу (особенно LXX). Эта традиция, которая пошла от александрийских иудеев, считала священными не только книги, перечисленные в сноске 4, но и некоторые другие книги, изначально написанные по-гречески (например, Премудрость Соломона) или сохранившиеся на греческом языке (хотя оригинал был еврейским или арамейским, например, Первая книга Маккавейская, Книга Товита, Сирах). Влияние LXX означало, что в Латинской, Греческой и восточной церквях[13] ветхозаветный канон больше по объему, чем то собрание Писаний, которое нашло признание среди иудеев раввинистического периода. Много столетий спустя в западной церкви некоторые деятели протестантской Реформации предпочли вернуться к более краткому иудейскому канону, но



Католическая церковь на Тридентском соборе признала каноническими еще семь книг, которые уже столетиями использовались в церковной жизни (Книги Товита, Иудифи, Первая и Вторая Маккавейские, Премудрость Соломона, Сирах, Варух и части книг Есфири и Даниила), – в протестантских изданиях Библии они фигурируют как «апокрифы», а у католиков именуются «второканоническими» [14]. Все эти книги были написаны еще до Иисуса, и, вероятно, некоторые из них были известны новозаветным авторам и цитировались ими [15]. Соответственно, даже тем исследователям Нового Завета, которые принадлежат к традициям, не включающим эти тексты в канон, полезно с ними ознакомиться. Я очень рекомендую читать то издание Библии, в состав которого входят эти книги.

Какой английский перевод Библии лучше читать? Грубо говоря, ответ на этот вопрос зависит от цели чтения. Скажем, в (обычно) торжественной богослужебной обстановке могут быть неуместны слишком разговорные переводы. С другой стороны, когда человек читает Библию в уединении, для духовного назидания и укрепления, ему иногда предпочтительнее переводы менее строгие по стилю.

Если же речь идет (как в нашем случае) о внимательном чтении и изучении, следует понимать: библейские авторы не всегда выражаются ясно; в оригинальных текстах некоторые фразы двусмысленны и малопонятны. Подчас переводчики не могут быть уверены в точном смысле. Соответственно, им приходится выбирать: либо дать дословный перевод (сохранив двусмысленность оригинала) [16], либо дать вольный перевод (сняв эту двусмысленность). Таким образом, вольный перевод отражает выбор, сделанный переводчиками, – их мнение о том, что означает спорное место; они встраивают комментарий в переводимый текст [17]. Получающийся продукт легко читается, но не подходит для учебных целей. Поэтому здесь я прошу читателей обратить внимание на ряд относительно буквальных переводов. Если это не оговорено дополнительно, имеются в виду полные издания (с апокрифами/второканоническими книгами), но оценки в основном относятся к Новому Завету.

- Новый пересмотренный стандартный перевод (New Revised Standard Version, NRSV). «Пересмотренный стандартный перевод» (Revised Standard version, RSV), поддержанный Национальным союзом церквей (США), представлял собой американскую переработку (1946–1952) Библии короля Якова (на которую все еще ориентируются многие протестанты). Не будучи полностью новым переводом, он по возможности оставался верным своему предшественнику. Несмотря на местами архаичный и высокопарный слог (например, формы «thou» и «thee»), для учебных целей ему не было равных. В 1990 году появилась его экуменическая переработка (NRSV). В NRSV меньше архаизмов и используется нейтральный в тендерном плане язык, но он несколько более вольный. Католическое издание NRSV (1993) включает в Ветхий Завет второканонические книги, располагая их в обычной католической последовательности.

- Новая американская Библия (The New American Bible, NAB). Этот католический перевод сделан с оригинальных языков (1952–1970) в сотрудничестве с протестантами. Из-за неровной редактуры перевод Ветхого Завета в нем лучше, чем перевод Нового Завета. В 1987 году появился откорректированный перевод Нового Завета, в результате чего «Новую американскую Библию» вполне можно использовать для учебных целей. Местами она использует нейтральный в тендерном плане язык.

- Новая Иерусалимская Библия (The New Jerusalem Bible, NJB). В 1948–1954 годах доминиканцы из Библейской школы в Иерусалиме подготовили французский перевод *La Sainte Bible*. Перевод сопровождался подробными (но консервативными) введением и комментариями. Английский перевод («Иерусалимская Библия» 1966) был менее научным, чем французский вариант, а также неровным в обращении к языкам оригиналов. «Новая Иерусалимская Библия» (1985), основанная на серьезном пересмотре французского перевода, значительно выше по качеству и снабжена лучшими введениями.

- Новый международный перевод (The New International Version, NIV; 1973–1978). Спонсирован Нью-Йоркским международным библейским обществом. Его часто называют консервативной альтернативой «Пересмотренному стандартному переводу». Ясный, достаточно буквальный (хотя менее буквальный, чем RSV) и несколько неровный, он может быть полезен для учебных целей. По состоянию на 1997 год, в нем еще не представлены апокрифы/второканонические книги.



- Пересмотренная английская Библия (The Revised English Bible, REB). «Новая английская Библия» (The New English Bible, NEB, 1961–1970) была подготовлена протестантскими церквями Великобритании и отличалась живым современным языком. Ветхий Завет был переведен слишком вольно и эксцентрично, но перевод Нового Завета имел значительную ценность. В 1989 году после кропотливой работы вышла в свет «Пересмотренная английская Библия», более ровная по качеству.

Следует тщательно выбирать перевод в зависимости от поставленной цели (изучение, молитва, богослужение). Совершенных переводов не бывает, и можно многое узнать, сравнивая их.

Таблица 1. Люди и события, имеющие отношение к Новому Завету

#### Карты Палестины и Средиземноморья

Новозаветные писания об Иисусе и его учениках содержат рассказ, действие которого разыгралось на исторической сцене. Поскольку речь идет о реальных людях и реальных местах, необходимо некоторое знание географии и, конечно, умение пользоваться картой. В библиографии к главе 4 приведена статья Matthews & Mouer, содержащая обзор библейских атласов; еще удобнее карты, которые содержатся во многих «Study Bibles». Две карты, которые я привожу здесь, дают самое общее представление о местности.

Карта «Палестина новозаветных времен» содержит названия важнейших мест Палестины, в которых или рядом с которыми происходит действие новозаветных повествований; указаны также приблизительные границы между областями, существовавшие в конце 20-х годов (время проповеди Иисуса). Эти границы изменились уже через десять лет после смерти Иисуса (в начале 40-х годов): вся Палестина, включая римскую провинцию Иудея, оказалась под владычеством иудейского царя Ирода Агриппы I. Границы затем снова изменились к 50-м и 60-м годам, а затем еще раз – после подавления первого иудейского восстания в 70 году н. э. Говоря о физической географии местности, следует иметь в виду три основные особенности Палестины.

- Если двигаться от побережья вглубь, то прибрежная долина переходит в горную цепь, протянувшуюся с севера на юг по центру страны.
- С восточной стороны эти горы переходят в рифтовую долину, которая содержит (опять же, вытянувшись с севера на юг) Галилейское море, долину Иордана и Мертвое море.
- Горную цепь разрывает долина Изреельская, протянувшаяся с северо-запада на юго-восток. Она позволяет напрямую попасть с побережья вглубь страны.

Карта Средиземноморья особенно полезна при изучении тех новозаветных книг, где действие происходит за пределами Палестины (особенно Павловых посланий, Деяний и Откровения). Опять же на одной карте невозможно показать ни постоянно менявшиеся в I веке границы между римскими провинциями, ни развитие сети дорог. Наша карта – лишь набросок, сочетающий ситуацию в 50-е годы (послания Павла) с важными географическими названиями, отраженными в



Введение в Новый Завет. Том I [filosoff.org](http://filosoff.org)  
различных новозаветных текстах (например, семь городов Апокалипсиса  
отмечены звездочками).

Район Средиземноморья в новозаветный период

Палестина в новозаветный период

Часть I Вводный материал, необходимый для понимания Нового Завета

Характер и происхождение Нового Завета

Как читать Новый завет

Текст Нового Завета

Социальный и политический мир новозаветных времен

Религиозный и философский мир новозаветных времен

Глава 1 Характер и происхождение Нового Завета

Выражение «Новый Завет» у нас ассоциируется прежде всего с корпусом  
христианских текстов, однако такое понимание возникло далеко не сразу.

(А) Что такое Новый «Завет»

До того как понятие «завет» было применено к корпусу писаний, оно  
относилось к особым отношениям Бога с людьми. В рассказе о евреях и Израиле  
мы слышим о «завете» (договоре, пакте[18]), посредством которого Бог дал  
обязательства Ню, Аврааму и Давиду, обещав им особую поддержку и  
благословение. Однако традиция придавала особое значение тому завету,  
который Бог заключил с Моисеем и народом Израилевым (Исх 19:5; 34:10, 27),  
и через который Израиль стал богоизбранным народом.

Почти за 600 лет до Иисуса, в тот момент, когда монархия в Иудее и  
Иерусалиме рушилась под натиском иноземных захватчиков, Иеремия, оракул от  
ГОСПОДА, изрек: «Вот наступают дни, когда Я заключу с домом Израиля и с  
домом Иуды новый завет, не такой завет, какой Я заключил с отцами их в тот  
день, когда взял их за руку, чтобы вывести их из земли Египетской... Я вложу  
закон Мой во внутренность их и на сердцах их напишу его, и буду им Богом, а  
они будут Моим народом» (Иер 31:31–33)[19]. «Новый» здесь имеет коннотацию  
«обновленный» (несмотря на оговорку «не такой, как завет, заключенный с  
отцами их»); возможно, именно этот смысл имели в виду и верующие в Иисуса,  
когда впервые заговорили о новом завете в свете образов Иеремии (2 Кор 3:6;  
Гал 4:24–26). Все отчеты о евхаристических словах Иисуса во время трапезы в  
ночь перед Его казнью[20] сообщают, что Он связывал «[новый] договор/завет»  
с собственной кровью. Таким образом, христиане верили, что через смерть и  
воскресение Иисуса Бог обновил завет; они пришли к выводу, что на сей раз  
завет включает в богоизбранный народ не только Израиль, но и язычников.  
Последующая христианская богословская рефлексия и враждебные отношения  
между христианами и некоторыми иудеями, которые не приняли Иисуса, привели  
к тезису о том, что новый завет (в значении соглашения) заменил и упразднил  
собой старый завет, заключенный с Моисеем (ср. Евр 8:6; 9:15; 12:24)[21].  
Однако Писания Израилевы остались Писаниями и для христиан.

Насколько нам известно, только со II века христиане стали называть «Новым  
Заветом» корпус своих писаний, что, в конечном счете, породило именование  
Писаний Израилевых «Ветхим Заветом». И лишь спустя несколько столетий  
христиане Латинских и Греческих церквей пришли к широкому консенсусу[22]  
относительно 27 книг, входящих в нормативное/ каноническое собрание. В  
следующем подразделе мы коротко рассмотрим историю канонизации новозаветных  
текстов.

Идея, что потенциальным читателям НЗ нужна сопутствующая информация,



Введение в Новый Завет. Том I [filosoff.org](http://filosoff.org)  
возникла давно. Подробности о книгах НЗ (авторы, обстоятельства написания) содержались в «Прологах», прилагавшихся к Евангелиям и некоторым Посланиям (с конца II века, если не раньше), а также в так называемом фрагменте Муратори (примерно того же периода)[23]. Первой, известной нам вводной работой, озаглавленной как и наша, было короткое «Введение в Божественные Писания» Адриана – своего рода трактат о герменевтике, способах толкования Библии[24]. В следующую тысячу лет различные сочинения, которые можно отнести к введениям, собирали и повторяли информацию о библейских книгах, воспринятую из преданий. Однако честь быть первым научным введением в НЗ выпала на долю серии работ, написанных в 1689–1695 годы французским священником Ришаром Симоном, который исследовал, как новозаветные книги создавались и сохранялись в различных текстах и переводах. Протестанты и католики более традиционного склада сочли его выводы скандальными.

К концу XVIII и в течение всего XIX века «Введения» стали средством выражения противоречивых мнений об истории раннего христианства, так как ученые относили различные книги НЗ к различным школам I и II веков. Отчасти эта тенденция нашла продолжение на современной американской сцене во «Введениях в НЗ», написанных Норманом Перрином (1-е издание) и Хельмутом Кестером. Однако, как видно из библиографии в конце данной главы, в наши дни существует широкое многообразие «Введений в НЗ», многие из которых не выстраивают глобальных теорий о раннехристианской истории, а просто дают информацию о книгах.

(Б) Как создавались, сберегались и собирались первые христианские книги

Многие люди полагают, что у христиан всегда была Библия, как теперь, и что христианские писания существовали изначально. На самом деле, формирование НЗ (в том числе создание и сохранение книг, написанных учениками Иисуса), произошло далеко не в одночасье.

Возникновение первых христианских книг

Как мы уже говорили во вводном разделе («Полезная информация о Библии»), во времена Иисуса у иудеев уже существовало представление о священных текстах – Законе, Пророках и других книгах; именно эти тексты первохристиане и называли Писанием. Почему же первохристиане не спешили создавать собственные книги? Одна из основных причин состояла в том, что Иисус не оставил после себя записи своего учения (в отличие от Моисея, которому предание приписывало авторство Пятикнижия). Ни из чего не видно, что Он при жизни записал хоть слово или заповедал ученикам сделать это. Соответственно, весть о Царстве Божьем, явленном в Иисусе, не опиралась на письменные тексты. Кроме того, первохристианские поколения были полны эсхатологических чаяний: они считали, что приблизились «последние времена», и что Иисус скоро вернется. Отсюда их клич: «Маранафа» (= *Marana tha*, 1 Кор 16:22); «Гряди, Господи Иисусе» (Откр 22:20). Ожидая скорого конца, христиане не стремились создавать книги для будущих поколений (ибо этих поколений не будет).

Послания. Поэтому не случайно, что первая известная нам христианская литература – письма. Они не противоречили эсхатологическому горению, ибо отвечали на острые и актуальные проблемы. Павлово авторство этих писем проясняет еще одну причину возникновения христианской литературы. Павел был странствующим апостолом, который проповедовал об Иисусе в одном городе, а затем переходил в другой. Письма были его средством общения с новообращенными, жившими вдали от него[25]. Таким образом, в 50-е годы I века н. э. Павел написал самые ранние из дошедших до нас христианских текстов: 1 Фес, Гал, Флп, Флм, 1 и 2 Кор, Рим. Каждому из этих писем присущи своя тональность и свои акценты (в зависимости того, что Павел хотел донести до адресатов). Этот факт показывает, сколь опасно делать обобщения относительно Павлова богословия. Павел был не систематическим богословом, а миссионером, который в одних ситуациях подчеркивал одни аспекты веры в Иисуса, в других – другие, доходя подчас до (кажущейся?) непоследовательности. Некоторые ученые делают иногда далеко идущие выводы на том основании, что Павел не упоминает о каких-то взглядах или обычаях. Скажем, о евхаристии он упоминает только в одном письме, да и то, в основном, из-за нарушений в евхаристической трапезе коринфской общины. Если бы ему не представился этот случай, могла бы возникнуть научная теория, что в Павловых церквях не было евхаристии (ибо разве мог Павел написать так много, не упомянув о такой важной стороне христианской жизни?).



К середине 60-х годов умерло большинство знаменитых христиан первого поколения (то есть люди, знавшие Иисуса или видевшие воскресшего Иисуса: см. 1 кор 15:3–8): например, Петр, Павел и Иаков, «брат Господа». Это способствовало возникновению работ, в большей степени предназначенных для сохранения памяти об Иисусе. Письма оставались важным средством христианской коммуникации (хотя теперь их писал не Павел, а другие от его имени, чтобы сохранить его дух). Многие ученые относят 2 Фес, Кол, Еф и Пастырские послания (1–2 Тим и Тит) к этой категории «девторопаулинистских» посланий, написанных в 70–100 годы (или даже позже), уже после смерти Павла. Одно из возможных объяснений этого феномена состоит в том, что ученики или почитатели Павла, решая проблемы, возникавшие после его смерти, спрашивали себя, как повел бы себя Павел, и исходя из этого, давали советы. Все еще решая насущные проблемы (например, лжеучителя, подложные письма), дветоропаулинистские послания часто имеют более универсальную и непреходящую тональность. Например, идея второго пришествия Иисуса не забыта, но на ней уже не делается такой упор, а 2 Фес предостерегает против тех, кто говорит о его скорейшей близости. Кол и Еф богословствуют о «церкви», а не о местных церквях (как более ранние паулинистские тексты). Структура, остаиваемая в Пастырских посланиях и состоящая из пресвитеров/епископов и дьяконов, призвана помочь церкви выжить на протяжении грядущих поколений.

По мнению многих ученых, к этому периоду после 70-х годов также относятся послания, приписываемые Петру, Иакову и Иуде, – то есть, письма от имени великих апостолов или членов семьи Иисуса, решающие проблемы более поздних христианских поколений. Опять?таки эти письма часто имеют универсальную и непреходящую тональность. Не случайно они (наряду с 1–3 Ин) впоследствии стали именоваться «Соборными» посланиями.

Евангелия. Из других появившихся литературных жанров особо выделяется «Евангелие». (В данной книге мы будем называть «евангелистами» только авторов канонических Евангелий.) Согласно широкому научному консенсусу, где?то в 60-х годах или вскоре после 70 года, было написано Евангелие от Марка, повествующее о делах и словах Иисуса (о них вышеупомянутые письма молчат). События, происшедшие за истекшие со времен Иисуса десятилетия, наложили отпечаток на повествование. Решая, какие предания отразить в своем Евангелии, евангелист исходил из того, что наиболее актуально для христиан. Например, особый упор Маркова Иисуса на необходимость страдания и креста, возможно, отражает гонения на христианских читателей Марка. Такое развитие, экспликация традиции было востребовано, ибо слушатели и читатели уже были не палестинскими иудеями времен Иисуса, а языкохристианами, которым иудейские обычаи и взгляды были чуждыми (см. Мк 7:3–4).

Евангелия от Матфея и Луки, написанные, видимо, спустя десять–двадцать лет после Евангелия от Марка, содержат гораздо больше преданий об Иисусе, особенно в плане речений (считается, что последние были во многом взяты из Q – утраченного сборника высказываний). Такое более широкое использование традиции говорит об ином церковном опыте, чем у Марка. Иная форма предания об Иисусе нашла выражение в Евангелии от Иоанна, написанном примерно в 90-е годы, – столь специфическая, что ученые всячески стараются воссоздать историю общины, стоявшей за этим произведением. Однако, хотя на каждом из канонических Евангелий лежит отпечаток ситуации, в которой оно создавалось, они увековечили для читателей конца I века (и всех последующих веков) память об Иисусе, которая не исчезла со смертью очевидцев.

Ни одно из Евангелий не упоминает имя автора, поэтому вполне возможно, что все они были созданы не теми людьми, чьими именами подписывались с конца II века (Иоанн Марк, спутник Павла, а затем и Петра; Матфей, один из Двенадцати; Лука, спутник Павла; Иоанн, один из Двенадцати)[26]. Всё же эти имена важны: они утверждают, что Иисус интерпретировался в соответствии с тем, как это делало первое и второе поколения апостольских свидетелей и проповедников.

Деяния Апостолов; Откровение; другие литературные жанры. Еще одна форма раннехристианской литературы, в большей мере, чем письма, рассчитанная на долговечность, – Деяния Апостолов. Задуманная автором как вторая часть двухтомника (первая часть – Лк, начинающееся и заканчивающееся в Иерусалиме), эта книга рассказывает, как христианство распространилось из Иерусалима и Иудеи в Самарию и дальше, до краев земли. Об атмосфере, в которой писался этот труд, можно судить по Деян 1:6–11: ученикам Иисуса не было дано знать время второго пришествия, и распространять христианство для



них – важнее, чем смотреть на небо в ожидании этого пришествия. Не случайно поэтому Деяния начинаются с Иерусалима и Двенадцати, а заканчиваются Римом и Павлом, последние слова которого связывают будущее христианства с языческим миром (28:25–28). Деяния понимают христианство как явление долговечное, которое не должно забывать о своем преемстве с Иисусом, Петром и Павлом, и должно быть уверенным: оно возникло не случайно, но под водительством Духа, полученного от Иисуса.

Откровение (греч. «Апокалипсис») – еще один жанр христианской литературы после 70-х годов. Уходя корнями в пророчества Иезекииля и Захарии, этот текст служит примером «апокалиптики». Такая апокалиптическая литература была хорошо известна в иудаизме: к ней принадлежат, в частности, Книга Даниила, Четвертая книга Ездры и Вторая книга Варуха. (Последние два текста созданы после гибели Иерусалимского храма, а значит, приблизительно в одно время с Откр.) Гонения великих мировых империй на народ Божий бросали вызов учению о том, что исторические судьбы находятся в руке Божьей. Апокалиптическая литература отвечает на это видениями событий, происходящих одновременно на небе и на земле, – видениями, которые поддаются выражению лишь на языке символов. Параллелизм между небом и землей дает уверенность: происходящее внизу – во власти высшего Бога, а земные гонения отражают борьбу между Богом и злыми духами. Одна из интересных особенностей Откр состоит в том, что апокалиптическая весть включена в послания к конкретным церквям; символическими, недоступными обычному языку описаниями качеств Бога автор напоминает своим христианским современникам: Царство Божье больше чем история, в которой они живут. Это дает им надежду и даже уверенность: через тяготы и гонения они обретут победу. К сожалению, многие современные читатели забывают об адресатах Откр и к тому же не знакомы с его жанром, с присущей ему пластичностью образов и временных символов (характерной для вышеупомянутых иудейских апокалипсисов), а потому принимают Откр за точное предсказание будущего. Однако величие «Альфы и Омеги, Первого и Последнего» (Откр 22:13) состоит не в том, что он описывает точную хронологию будущих событий.

Существовали и другие формы раннехристианской литературы, скрывавшиеся под названием «письмо»/«послание». Именно потому, что письма были основной литературной продукцией первохристиан, некоторые поздние тексты, хотя и не являлись письмами в обычном смысле слова, были классифицированы как таковые. 1 Петр и Иак – пограничные случаи: их форма имеет некоторые черты письма, но по содержанию они ближе к гомилии (1 Петр) или диатрибе (Иак). «Послание» к Евреям имеет характерную для письма концовку, но лишено эпистолярного обращения; соответственно, адресация «к евреям», присоединенная на позднем этапе к тексту, основана на анализе содержания. Его отточенный стиль характерен для эллинистической или александрийской риторики. Хотя это сочинение предполагает наличие конкретной проблемы (видимо, отход от некоторых аспектов христианства под влиянием иудаизма), оно развивает глубокую христологию Сына Божьего, во всем подобного нам, кроме греха, – превосходящего ангелов (давших Закон) с Моисеем, и заменившего Евр от ранних посланий Павла в плане стиля и аргументации. 1 Ин, которое не имеет формы письма и ни разу не упоминает Иоанна, почти не поддается классификации. Возможно, оно было попыткой применить темы Четвертого Евангелия к ситуации, в которой Иоаннова община уже не мучилась из-за изгнания из синагоги, но была раздираема внутренними разногласиями и расколами.

Таким образом, после 70 года в различных литературных жанрах христианство продолжало отвечать на проблемы и угрозы, но эти ответы настолько актуальны для христиан других эпох и стран, что часто невозможно понять конкретную проблему и ситуацию, которую автор имел в виду. Соответственно, если первые христианские тексты (подлинные письма Павла) можно достаточно точно датировать (с погрешностью в несколько лет или даже месяцев), с более поздними текстами ситуация более сложная: погрешность достигает нескольких десятилетий. Более того, для некоторых новозаветных книг (Мк, Деян, 2 Петр) разброс в датировках, предлагаемых крупными учеными, составляет от 50 до 100 лет.

Сохранение и признание христианских книг

Вышеназванные христианские тексты, скорее всего, появились приблизительно между 50 и 150 годами. Они были не только сохранены, но и стали считаться особенно священными и авторитетными. Их поставили на один уровень с



иудейскими Писаниями (Законом, Пророками и Писаниями); соответственно, последние стали именоваться «Ветхим Заветом», а сами христианские священные тексты – «Новым Заветом». Как это произошло? Здесь мы остановимся на этом вопросе кратко, оставив подробности для последующих глав, посвященных индивидуальным книгам НЗ. Собственно говоря, наши сведения о процессе канонизации в любом случае неполны[27], хотя некоторые важные факторы отбора известны.

Первый фактор: апостольское происхождение, реальное или предполагаемое. Я уже упоминал о том, как послания, не написанные лично Павлом, Петром и Иаковом, могли обретать большую значимость, ибо были написаны от имени этих апостолов, в их духе и с их властью. Евангелия, в конечном счете, были приписаны либо самим апостолам (Матфею, Иоанну), либо их сподвижникам (Марк считался спутником Петра, а Лука – Павла). Книга Откровения, содержащая видения пророка по имени Иоанн (1:1–2; 22:8), завоевала признание на Западе отчасти потому, что этот пророк отождествлялся с Иоанном апостолом. Когда Дионисий Александрийский около 250 года тонко аргументировал, что Откр не могло быть написано автором Четвертого Евангелия и Иоанновых посланий (которые также приписывались апостолу Иоанну), интерес к книге на Востоке ослабел (Евсевий, Церковная история 7.25.6–27). Противоположная судьба ожидала Послание к Евреям. Хотя его цитировали в Риме в конце I века и христиане начала II века, Евр не попало в первые западные списки священных текстов. Между тем восточные христиане с конца II века приписывали его Павлу (Евсевий, Церковная история 6.14.4), – атрибуция, которую западные церкви долго отрицали, но которая все-таки повлияла на включение Евр в канон. В IV–V веках Латинская церковь также стала считать Евр Павловым и каноническим посланием.

Тем не менее апостольское происхождение не было абсолютным критерием. Письма, написанные Павлом (или от его имени) коринфянам (2 Кор 2:4) и лаодикийцам (Кол 4:16), не уцелели. Более того, судя по 2 Фес 2:2, некоторые письма, подписанные именем Павла, сбрасывались со счета, хотя современные ученые и не знают, чем такие письма отличались от деверопоулинистских. В конце II века один епископ отверг Евангелие от Петра из-за его содержания, даже не рассматривая вопрос о том, было ли оно написано Петром. Многие апокрифы, впоследствии отвергнутые церковными властями как подложные, носили имена апостолов. Поэтому следует констатировать наличие и других критериев отбора священных книг.

Второй фактор: важность христианских общин, для которых предназначались книги. Те, для кого эти тексты создавались, сыграли роль в их сохранении и признании. По-видимому, до нас не дошла ни одна работа, адресованная общинам Иерусалима и Палестины (хотя некоторые источники Евангелий и Деяний могли иметь палестинское происхождение). Одной из причин тому было разорение данной территории во время иудейского восстания против Рима (66–70 годы н. э.). Вероятно, община в Антиохии Сирийской получила Евангелие от Матфея[28], ставшее впоследствии чрезвычайно влиятельным. Очевидно, церкви Малой Азии (например, Эфеса) и Греции сберегли бо-льшую часть НЗ (а именно, Павловы и Иоанновы писания, а также, возможно, Лк–Деян). Считается, что Римская церковь сберегла Послание к Римлянам и, возможно, Евр и Мк; она также является одним из возможных мест написания Лк–Деян. Когда около 170 года Ириней Лионский отверг притязания гностиков на апостольское происхождение их текстов (против ересей 3.3), одним из основных критериев отбора книг в новозаветный канон он считал прослеживаемые связи апостолов с основными церквами Малой Азии, Греции и, прежде всего, Рима. Этот фактор церковной рецепции (катализатором подчас было влияние какой-либо личности, упомянутой в новозаветной книге и впоследствии важной в данной церкви) может объяснить факт сохранения таких текстов, как Послание к Филимону и Послание Иуды, – факт иначе труднообъяснимый (они не особенно длинные и важные).

Третий фактор: согласие с правилом веры. Возможно, поначалу понятие «канон» (норма) применяли к стандартным верованиям христианских общин и лишь впоследствии – к стандартному собранию текстов. Важность правила веры можно проиллюстрировать рассказом из «Церковной истории» Евсевия (6.12.2–6): антиохийский епископ Серапион (около 190 года) обнаружил, что община соседней Ресской церкви пользуется Евангелием от Петра (с которым он не был знаком). Поначалу оно лишь показалось ему странноватым, но он проявил терпимость. Однако когда Серапион впоследствии выяснил, что это евангелие цитируется в поддержку докетического учения (о неполноте человеческой природы Иисуса[29]), он запретил использовать его в церкви. Согласно



Введение в Новый Завет. Том I [filosoff.org](http://filosoff.org)  
некоторым гностическим сочинениям, Иисус не умер на кресте в полном смысле этого слова, – тезис, приводивший к уничтожению христианского мученичества. В противовес четыре Евангелия и Павловы послания, которые придавали кресту и смерти Иисуса главнейшее значение, а также Деяния (с рассказом о мученической смерти Стефана), предпочитались христианскими общинами, в которых кровь мучеников оказалась семенем церкви. Причиной непростого отношения Дионисия Александрийского к Откр и причиной, по которой он исследовал вопрос об авторстве этой книги, было учение о тысячелетнем царстве Христа на Земле (Откр 20:4–5); Дионисий отвергал именно миллениаристскую/хилиастическую доктрину.

Вместе с тем при всей значимости этих трех факторов они не вполне отдают должное церковной интуиции относительно воли Духа.

#### Собирание раннехристианских текстов

Произведения различных литературных жанров, о которых мы говорили, имели разную историю канонизации. Вообще же эта история проливает свет на подходы, которые определили окончательную форму НЗ.

Письма Павла. Именем Павла подписано 13 новозаветных писем, адресованных отдельным общинам или людям и написанных в течение приблизительно полувека (или больше, если Пастырские послания были созданы позже 100 года). Если даже считать, что копии сохраняли сам Павел[30] и четыре–пять авторов девтеропоулинистских писем, мы все же не знаем, как эти копии собирались. Если копии не хранились отправителями, то письмами могли обмениваться общины–адресаты, находившиеся неподалеку друг от друга (Кол 4:16), в результате чего возникали собрания. По–видимому, однако, некоторые письма были отредактированы уже после своего отправления, а такой литературный процесс означает нечто большее, чем общинный взаимообмен. Вот одно из правдоподобных объяснений: после того как были написаны Деяния и о деятельности Павла стало широко известно, его письма стали целеустремленно собирать. По разным гипотезам, такие собрания могли осуществляться Онисимом (Флм 10), Тимофеем или авторами Павловой школы (возможно, кем–то из авторов девтеропоулинистских писем); но такие попытки должны были продолжиться и после первого послепавлова поколения. Хотя около 100–120 годов некоторые писатели (например Игнатий Антиохийский и авторы 1 Клим и 2 Петр) выдают знакомство с несколькими письмами Павла, первое ясное свидетельство большого собрания мы находим лишь несколько десятилетий спустя (Поликарп, Маркион). Признанные Маркионом 10 писем не включали Пастырские послания[31]. К концу II века 13 посланий находили все большее признание на Западе, а на Востоке скоро стала добавляться и 14–е (Евр); на Западе эта последняя книга получила широкое признание лишь к IV веку.

Евангелия. В конце концов церковью были признаны четыре Евангелия, созданные приблизительно между 65 и 100 годами. Почему именно четыре? Хотя Павел и не ссылается ни на какое письменное произведение, его предостережение против благовестил «вопреки тому, что мы благовествовали вам» (Гал 1:8–9; КП) наводит на мысль: аксиоматичным тогда было представление об одном–единственном благовестии (см. 1 Кор 15:11). Евангелие от Марка (самое раннее, по мнению большинства ученых) торжественно именуется «Евангелием [доброй вестью] Иисуса Христа (Сына Божьего)» (Мк 1:1; КП), ничем не показывая, что существовали какие–либо иные версии провозвестия. Когда спустя несколько десятилетий автор Евангелия от Матфея создал свой труд, он включил другой материал (видимо, из Q – сборника речений) в переработанный вариант Мк, очевидно, предполагая, что читателям больше не придется обращаться к этим двум более ранним источникам. Автор Третьего Евангелия знает о «многих» предыдущих повествованиях, но решает «последовательно написать» все сам, чтобы лучше донести истину до Феофила и других читателей (1:1–4; КП). Тот факт, что в Иоанновых посланиях нигде не цитируются Мк, Мф и Лк (даже в тех случаях, когда синоптические темы хорошо послужили бы автору), подсказывает, что для Иоанновой общины лишь Четвертое Евангелие было «благовестием, которое мы слышали» (1Ин 1:5; СП; ср. 3:11). Епископ Папий (около 125 года) знал о нескольких Евангелиях, но до 150 года нет никаких явных свидетельств о том, чтобы в той или иной церкви читалось в качестве авторитетного более одного Евангелия.

Более того, иногда обычай использовать только одно Евангелие был сопряжен с опасной нетерпимостью. Некоторые иудео–христиане пользовались каким–то евангелием собственного сочинения, но многие предпочитали Евангелие от



Матфея, ибо оно призывает соблюдать каждую йоту и каждую черту Закона (Мф 5:18). Очевидно, это делалось в противовес языкохристианам, которые использовали другие тексты, чтобы оправдать несоблюдение Закона. Гностические толкования на Евангелие от Иоанна появились рано, ибо оно могло оправдать гностическое неприятие мира[32]. Таким образом, концентрация только на одном Евангелии подчас служила интересам богословия, впоследствии отвергнутого многими христианами. В противовес «большая церковь» установила обычай читать более одного Евангелия[33]. После 150 года признание четырех Евангелий все более росло. Татиан попытался найти компромисс между одним и четырьмя, создав из четырех Евангелий одну гармонизированную версию (Диатессарон). В течение нескольких столетий этот компромисс признавался сироязычными церквями Востока (но не Греческими и Латинскими церквями). Ириней на Западе и Ориген на Востоке помогли укорениться мнению, что четыре отдельных Евангелия – воля Божия о церкви.

Маркион (около 100–160 года)[34] сыграл своеобразную роль катализатора в формировании новозаветного канона. Воспитанный в христианстве (возможно, даже сын епископа), этот блестящий богослов приехал с Востока в Рим около 140 года. Он провозгласил, что ветхозаветный Творец – лишь демиург («бог века сего» 2 Кор 4:4; КП), знающий только строгую справедливость. Иисуса же в человеческом образе послал в мир «иной», «чужой» Бог, – Бог всевышний и любящий[35]. С учетом все большего дистанцирования христиан от Закона, культа и синагоги (см. Павловы послания, Евр, Ин), полное отвержение Маркионом иудейского наследия неудивительно. Все же пресвитеры Римской церкви осудили его как ересь (около 144 года). После этого Маркион основал собственную церковь со своей структурой, и она просуществовала около трех столетий.

Подтверждение своей концепции Маркион находил у Павла, который, по его мнению, полностью отвергал Закон (и ВЗ). Он создал свой канон христианских писаний, подобрав их таким образом, чтобы они работали на его тезис: Евангелие от Луки (euaggelion; без Лк 1–2) и десяти Павловых посланий (apostolikon; без Пастырских посланий)[36]. Реакция на Маркионово неприятие ВЗ повлияла на последующее решение «большой церкви» сохранить ВЗ как слово Божие для христиан. Оппозиция усеченному маркионовому канону была также одним из факторов[37], подтолкнувших церковь к более широкому euaggelion (четыре Евангелия, а не только Лк) и более широкому apostolikon (как минимум 13 писем Павла, а не 10). Как расширение apostolikon можно рассматривать и признание Деяний (второй части двухтомника Луки). С их рассказом о деятельности Петра, старшего из двенадцати спутников Иисуса, предваряющим рассказ о Павле, Деяния естественно было поместить между собранием четырех Евангелий (повествующих об Иисусе) и отобранными письмами Павла. То же стремление подчеркивать роль Двенадцати, видимо, объясняет включение 1 Петр и 1 Ин. Как бы то ни было, около 200 года (плюс-минус несколько десятилетий) признание 20 книг[38] в качестве НЗ было уже широко распространено у греческих и латинских церковных авторов. Эти книги заняли свое место в каноне подле книг ВЗ.

Завершение собрания. Остальные семь текстов (Евр, Откр, Иак, 2–3 Ин, Иуд, 2 Петр) цитировались в II–IV веках, а в некоторых церквях и признавались в качестве Писания. Однако приблизительно к концу IV века на греческом Востоке и латинском Западе образовался широкий (но не абсолютный) консенсус относительно 27 книг канона[39]. Эта стандартизация предполагала, что церковь признавала книги, вызывающие некоторые сомнения у них, но авторитетные в других церквях; такой «экуменизм» отражал рост контактов и общения между Востоком и Западом. Ориген отправился в Рим и узнал о взглядах на Библию церкви, где Петр и Павел погибли мученической смертью, и которая боролась против Маркиона. В свою очередь, такие поздние западные мыслители, как Амвросий Медиоланский и Августин ознакомились с трудами Оригена, а через них – со взглядами на Библию глубоко образованных александрийских христиан. Наиболее эрудированный латинский отец церкви Иероним провел многие годы в Палестине и Сирии. Поэтому в каком-то смысле более широкий канон IV века, как и меньшее собрание конца II века, свидетельствовал об опыте того, что Игнатий Антиохийский ранее называл «кафолической церковью» (Послание к Смирнянам 8:2).

Мы никогда не узнаем все подробности того, как были написаны, сохранены, отобраны и собраны эти 27 книг, но одно бесспорно: объединенные в НЗ, они стали важнейшим средством, путем которого миллионы людей разных эпох и стран узнают об Иисусе из Назарета и первых верующих, которые проповедовали Его.



## Библиография

Чтобы ознакомиться с новозаветными темами и книгами, всегда хорошо начинать с релевантных статей в следующих шести изданиях. В свете этого мы лишь изредка будем приводить такие ссылки в библиографиях к конкретным главам.

The Anchor Bible Dictionary (6 vols.; New York: Doubleday, 1992).  
Сокращенно ABD.

The Books of the Bible, ed. B. W. Anderson (2 vols.; New York: Scribner's, 1989). Статьи о каждой их книг НЗ можно найти во 2-м томе. Сокращенно ТБОВ.

Harper's Bible Commentary, eds. J. L. Mays et al. (San Francisco: Harper & Row, 1988). Сокращенно НБС.

The Interpreters Dictionary of the Bible (4 vols. 1962; supplementary vol. 1976; Nashville: Abingdon). Сокращенно IDB и IDBS.

New Jerome Biblical Commentary, eds. R. E. Brown et al. (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1990). Сокращенно NJBC. Ссылки приводятся на статьи и разделы, а не на страницы.

The New Testament and Its Modern Interpreters, eds. E. J. Epp and G. W. MacRae (Philadelphia: Fortress, 1989). Статьи о состоянии исследований всех аспектов НЗ. Сокращенно NTIMI.

## Общая библиография по Новому Завету

NTA (журнал, выходящий с 1956 года; дает краткий обзор на английском языке всех статей и большинства книг, посвященных НЗ; самый полезный источник).

Elenchus bibliographicus biblicus (ежегодник, ранее часть журнала Biblica – самый полный индекс по всем работам о Библии).

Fitzmyer, J. P., An Introductory Bibliography for the Study of Scripture (3d ed.; Rome: PBI, 1990). Полезные и взвешенные оценки.

France, R. T., A Bibliographic Guide to New Testament Research (3d ed.; Sheffield: JSOT, 1983).

Harrington, D. J., The New Testament: A Bibliography (Wilmington: Glazier, 1985).

Hort, F., The Bible Book: Resources for Reading the New Testament (New York: Crossroad, 1983).

Hurd, J. C., A Bibliography of New Testament Bibliographies (New York: Seabury, 1966). Включает библиографию по ученым-новозаветникам.

Krenz, J., "New Testament Library. A Recommended List for Pastors and Teachers," CurTM 20 (1993), 49–53.

Langevin, P. – E., Bibliographia biblique. Biblical Bibliography... 1930–1983 (3d ed.; Quebec: Laval Univ., 1985). Охватывает всю Библию.

Metzger, B. M., Index to Periodical Literature on Christ and the Gospels (Leiden: Brill, 1966). Охватывает этап до 1961 года; а потому полезно для периода до NTA.

Martin, R. P., New Testament Books for Pastor and Teacher (Philadelphia: Westminster, 1984).

Porter, S. E., and L. M. McDonald, New Testament Introduction (Grand Rapids: Baker, 1995). Аннотированная библиография (обновляется каждые пять лет).

## Введения в Новый Завет

Некоторые самые последние и/или самые важные «Введения», представляющие

Страница 22



Beker J. C., The New Testament. A Thematic Introduction (Minneapolis: A/F, 1994).

Brown, S., The Origins of Christianity: A Historical Introduction to the New Testament (2d ed.: New York: Oxford, 1993).

Childs, B. S., The New Testament as Canon: An Introduction (Philadelphia: Fortress, 1984).

Collins, R. F., Introduction to the New Testament (New York: Doubleday, 1983).

Conzelmann, H., and A. Lindemann, Interpreting the New Testament (Peabody, MA: Hendrickson, 1988, from the 8th German ed.).

Davies, W. D., Invitation to the New Testament (Sheffield: JSOT, 1993 reprint).

Freed, E. D., The New Testament: A Critical Introduction (Belmont, CA: Wadsworth, 1986).

Fuller, R. H., A Critical Introduction to the New Testament (London: Duckworth, 1974).

Guthrie, D., New Testament Introduction (4th ed.; Downers Grove, IL: InterVarsity, 1990). Важная, очень консервативная работа. [Русский перевод: Гатри, Д., Введение в Новый Завет (Санкт-Петербург, 1996). – Прим. ред.]

Johnson, L. T., The Writings of the New Testament (Philadelphia: Fortress, 1986).

Kee, H. C., Understanding the New Testament (5th ed.; Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1993).

Koester, H., Introduction to the New Testament (2 vols.; Philadelphia: Fortress, 1982; 2d ed. vol. 1; New York: de Gruyter, 1995).

Kummel, W. G., Introduction to the New Testament (rev. enlarged ed.; Nashville: Abingdon, 1986). Классика.

Mack, B. L., Who Wrote the New Testament? The Making of the Christian Myth (San Francisco: Harper, 1995).

Martin, R. P., New Testament Foundations: A Guide for Christian Students (rev. ed.; 2 vols.; Grand Rapids: Eerdmans, 1986).

Marxsen, W., Introduction to the New Testament (Philadelphia: Fortress, 1968).

Metzger, B. M., The New Testament: Its Background, Growth, and Content (2d ed.; Nashville: Abingdon, 1983). [Уже после публикации книги Брауна вышло в свет 3-е издание этой работы, исправленное и дополненное (2003). С него сделан русский перевод: Метцгер, Б., Новый Завет: Контекст, формирование, содержание (Москва: ББИ, 2006). – Прим. ред.]

Moffatt, J., An Introduction to the Literature of the New Testament (3d ed.; Edinburgh: Clark, 1918). Научная классика.

Moule, C. E., The Birth of the New Testament (3d ed.; London: Black, 1981).

Patzia, A. G., The Making of the New Testament (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1995).

Perkins, P., Reading the New Testament (2d ed.; New York: Paulist, 1988).

Perrin, N., и D. C. Duling, The New Testament, an Introduction (3d ed.; Fort Worth: Harcourt Brace, 1994). Книга значительно переработана по сравнению с 1-м изданием Перрина. (1974).



Price, J. L., *Interpreting the New Testament* (2d ed.; New York: Holt, Rinehart and Winston, 1971).

Puskas, C. B., *An Introduction to the New Testament* (Peabody, MA: Hendrickson, 1989).

Schweizer, F., *A Theological introduction to the New Testament* (Nashville: Abingdon, 1991).

Spivey, R. A., and D. M. Smith, *Anatomy of the New Testament* (5th ed.; Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1995).

Stott, J. R. W., *Men with a Message: An Introduction to the New Testament* (rev. ed.; Grand Rapids: Eerdmans, 1995).

Wikenhauser, F., *New Testament Introduction* (New York: Herder and Herder, 1960). Перевод католической классики. Самое последнее (6-е) немецкое издание под редакцией J. Schmid вышло в 1973 году.

Wright, N. T., *The New Testament and the People of God* (Minneapolis: A/F, 1992).

#### Богословие Нового Завета

Некоторые из этих работ можно использовать как «Введения».

Balz, H., and G. Schneider, eds., *Exegetical Dictionary of the New Testament* (3 vols.: Grand Rapids: Eerdmans, 1990–1993). Очень полезное издание; содержит транслитерацию для тех, кто не умеет читать тексты в греческой графике.

Bultmann, R., *Theology of the New Testament* (2 vols.; London: SCM, 1952, 1955). Классика.

Caird, G. B., *New Testament Theology* (Oxford: Clarendon, 1994).

Conzelmann, H., *An Outline of the Theology of the New Testament* (New York: Harper & Row, 1969).

Cullmann, O., *Salvation in History* (New York: Harper & Row, 1967).

Goppelt, L., *Theology of the New Testament* (2 vols.: Grand Rapids: Eerdmans, 1981–1982).

Kittel, G., and G. Friedrich, eds., *Theological Dictionary of the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1964–1976). Немецкий оригинал опубликован в 1932–1979 годах. Классика, сокращенное название – TDNT. Существует также однотомное сокращенное издание с транслитерациями: G. W. Bromiley (Grand Rapids: Eerdmans, 1985).

Kummel, W. G., *The Theology of the New Testament According to Its Major Witnesses: Jesus – Paul? John* (Nashville: Abingdon, 1973).

Ladd, G. E., *A Theology of the New Testament*, rev. by D. A. Hagner (Grand Rapids: Eerdmans, 1993).

Leon-Dufour, X., *Dictionary of the New Testament* (San Francisco: Harper & Row, 1980).

Marxsen, W. *New Testament Foundations for Christian Ethics* (Minneapolis: A/F, 1993). Matera, F. J., *New Testament Ethics* (Louisville: W/K, 1996).

Richard, E., *Jesus: One and Many. The Christological Concept of New Testament Authors* (Wilmington: Glazier, 1988).

Richardson, F., *An Introduction to the Theology of the New Testament* (New York: Harper & Bros., 1959).

–, *A Theological word Book of the Bible* (New York: Macmillan, 1950).



Schelkle, K. – H., Theology of the New Testament (4 vols.; Collegeville: Liturgical, 1971–1978).

Spicq, C, Theological Lexicon of the New Testament (3 vols.; Peabody, MA: Hendrickson, 1994). Французский оригинал был опубликован в 1978 году.

Stauffer, J., New Testament Theology (London: SCM, 1955).

#### Канон Нового Завета

Farmer, W. R., and D. M. Farkasfalvy, The Formation of the New Testament Canon (New York: Paulist, 1983).

Gamble, H. Y., The New Testament Canon: Its Making and Meaning (Philadelphia: Fortress, 1985).

Hahneman, G. M., The Muratorian Fragment and the Development of the Canon (Oxford: Clarendon, 1992).

Lienhard, J. T., The Bible, the Church, and Authority (Collegeville: Liturgical, 1995).

McDonald, L. M., The Formation of the Christian Biblical Canon (Peabody, MA: Hendrickson, 1995).

Metzger, B. M., The Canon of the New Testament (Oxford: Clarendon, 1987). [Русский перевод: Метцгер, Б., Канон Нового Завета (Москва: ББИ, 1998). – Прим. ред.]

Souter, J., The Text and Canon of the New Testament (2d ed.; London: Duckworth, 1954).

Westcott, B. E., A General Survey of the History of the Canon of the New Testament (4th ed.; London: Macmillan, 1875). Классический труд, который приводит основные античные тексты, относящиеся к канону.

#### Обзоры новозаветных исследований

Baird, W., History of New Testament Research (несколько томов; Minneapolis: Fortress, 1992–). 1-й том рассматривает 1700–1870 годы.

Bruce, F. F., "The History of New Testament Study;" in Marshall, New (1977), 21–59.

Fuller, R. H., The New Testament in Current Study (New York: Scribner's, 1962).

Hall, D. R., The Seam Pillories of wisdom (Macon, GA: Mercer, 1990). Вдумчивый критический анализ аргументации, которая подчас встречается у новозаветников. Написан с консервативных позиций.

Harrisville, R. A., and W. Sundberg, The Bible in Modern Culture... from Spinoza to Kasemann (Grand Rapids: Eerdmans, 1995).

Hunter, A.M., Interpreting the New Testament 1900–1950 (London: SCM, 1951).

Kummel, W. G., The New Testament: The History of the Investigation of Its Problems (Nashville: Abingdon, 1972).

Morgan, R., "New Testament Theology," in Biblical Theology: Problems and Perspectives, eds. S. J. Kraftchick et al. (J. C. Beker Festschrift; Nashville: Abingdon, 1995), 104–130.

Raisanen, H., Beyond New Testament Theology (Philadelphia: Trinity, 1990).

Riches, J., A Century of New Testament Study (Valley Forge, PA: Trinity, 1993).

#### Глава 2 Как читать Новый Завет



Как мы увидели в главе 1, Новый Завет включает христианские тексты разных видов. Рассмотрим чуть детальнее, как подобные различия влияют на толкование. Этой проблемой занимается герменевтика – наука об интерпретации, поиске смысла[40]. Ей посвящено множество современных исследований.

Существуют различные способы интерпретации письменных текстов, каждый из которых именуется «критикой» (например, текстуальная критика, историческая критика, критика источников). (Слово «критика» в данном случае означает «тщательный анализ» и не имеет в подтексте «отрицательного суждения».) Раздел (А) содержит краткий обзор видов библейской критики, раздел (Б) комментирует теории боговдохновенности и откровения, раздел (В) рассматривает вопрос о буквальном значении Писания; раздел (Г) обсуждает небуквальные смыслы Писания.

#### (А) Обзор методов интерпретации (герменевтика)

Скажем прямо: исследовать виды интерпретации сложно (для начинающих иногда даже слишком сложно). Однако поскольку огромное число книг, посвященных Библии, упоминают о методах интерпретации, некоторая информация необходима. В данном подразделе содержится широкий, хотя и краткий, обзор методов. Подробнее о фундаментальных аспектах интерпретации мы поговорим позже, поэтому если новичкам покажется данный обзор сложноватым, они могут вернуться к нему впоследствии. Чтобы не уходить в абстракции, в каждом случае мы приведем конкретные примеры из Евангелий. (Но следует помнить, что данные методы применяются не только к евангельским текстам; см. подробные статьи о каждом методе с примерами в Green, Hearing и McKenzie, To Each.)

1. Текстуальная критика (текстология). Почти 2000 лет назад евангелисты написали по-гречески четыре Евангелия. Оригиналы (рукописи, вышедшие из-под их пера) не сохранились (как не сохранились и оригиналы других книг НЗ). Мы располагаем лишь большим количеством копий, сделанных от руки; эти копии изготовлены от 150 до 1300 лет позже оригиналов. Переписчики иногда ошибались или вносили в текст изменения, а потому между существующими копиями много различий (обычно мелких). Текстологи сопоставляют разночтения в греческих рукописях (а также древних переводах и цитатах из НЗ). Текстология – очень узкая специальность, но ниже, в главе 3, мы приведем самую базовую информацию, которая поможет читателям понять дебаты о «лучшем чтении» того или иного стиха, а также о различиях между библейскими переводами.

2. Историческая критика. Четыре евангелиста пытались донести до читателей определенную весть об Иисусе. Эта весть именуется буквальным смыслом (то есть то, что автор имел в виду); выявление буквального смысла – одна из задач исторической критики[41]. Во многих случаях понять буквальный смысл относительно легко; в других случаях требуется хорошее знание древних языков, грамматики, идиом, обычаев и т. д. Например, в Мк 7:11–12 (КП) Иисус говорит: «Кто скажет отцу или матери: "корван (то есть дар) то, чем ты от меня воспользовался", – вы позволяете ему уже ничего не делать для отца или матери». О каком обычае идет речь? Какова логика, стоящая за ним? Почему Марк считает этот вопрос актуальным для читателей? Без ответа на эти вопросы отрывок непонятен. Выявление буквального смысла – основа всех других форм интерпретации, поэтому далее мы посвятим ему целый раздел (В).

3. Критика источников. Это исследование источников, из которых новозаветные авторы черпали информацию. Особый интерес представляют источники Евангелий, так как, по всей видимости, евангелисты не были очевидцами жизни Иисуса. Поскольку Иисус возвещался в проповеди, на ранней стадии существовала устная традиция; затем некоторые устные предания стали записывать. Можно ли выявить и реконструировать такие источники, если они не сохранились? Близкие параллели в сохранившихся Евангелиях (особенно в первых трех – Мк, Мф, Лк) предоставляют возможность исследовать данный вопрос. Использовал ли какой-либо евангелист в качестве одного из источников какое-либо другое Евангелие? Если да, то кто от кого зависел (Матфей от Марка или Марк от Матфея)? Такие вопросы должны изучаться, хотя и не следует ставить их во главу угла. Основное внимание при толковании следует уделять самим новозаветным книгам, а не их (часто гипотетическим) источникам. Об источниках Евангелий мы подробнее поговорим далее в главе 6 (в рамках общего анализа Евангелий), а также в главах, посвященных отдельным Евангелиям.



4. Критика форм. Не все тексты мы читаем одинаково. Просматривая газету, мы исходим из предпосылки, что первая полоса обычно содержит достаточно надежные сведения, а, скажем, рекламе не всегда следует верить на слово. Или мы снимаем книгу с магазинной полки: на обложке обычно сказано, что это – беллетристика, история, биография и т. д. Одним словом, обложка поясняет литературный жанр или «форму», – информация полезная, ибо опять-таки мы подходим к разным жанрам с разными ожиданиями. Как мы видели в главе 1, НЗ включает разные жанры: например, Евангелия, письма и апокалипсис. Однако надо быть еще конкретнее. Далее в главе 6 мы обсудим, представляют ли собой Евангелия самобытный литературный жанр, или они близки к таким античным формам, как истории или биографии. Классификацию новозаветных писем в свете античных жанров мы затронем в главе 15. Такой тип исследования называется критикой форм.

Ученые изучают не только общую классификацию целых текстов, но и жанры/формы их компонентов. Некоторые такие жанры достаточно очевидны. Например, в главах, посвященных Евангелиям, мы будем рассматривать притчи и рассказы о чудесах, повествования о детстве и о страстях. Глубоко специальных знаний, однако, требует классификация форм на более продвинутом уровне. Скажем, для Евангелий они включают: максимы мудрости, пророческие и апокалиптические речения, правила/законы общинной жизни, формулы «я есмь», метафоры, сравнения, речения в рамках повествовательной канвы, короткие рассказы, развернутые повествования о чудесах, исторические повествования, неисторические легенды и т. д.[42].

Хотя более глубокий анализ жанров не входит в задачи нашей книги, некоторые аспекты критики форм важны и при менее узкоспециальном подходе. Скажем, можно изучить наличие или отсутствие ожидаемой черты в той или иной притче или рассказе о чуде, – чтобы понять, как эти притча и рассказ передавались в традиции. Допустим, например, что у Марка некая притча не содержит какую-то традиционную особенность, а у Матфея та же притча содержит эту особенность. Возможно, это означает, что вариант Мф ближе к оригиналу. Однако причуды человеческого творчества порой непредсказуемы: не исключено, что оригинальна как раз менее полная форма, а более полный вариант отражает тенденцию дополнять повествование ожидаемыми элементами.

Сама по себе критика форм ничего не говорит об историчности материала, облеченного в форму речения, притчи или рассказа о чудесах. Произносил ли Иисус это речение или эту притчу? Совершил ли Он это чудо? Действительно ли произошло то или иное сверхъестественное событие? Критика форм не способна ответить на эти исторические вопросы[43]. Интерпретаторы иногда забывают об этом, как видно хотя бы из Бультмановской классификации «легенд». Несмотря на жанр, Бультман не считает, что это рассказы о чудесах в собственном смысле слова: по его мнению, они суть назидательные религиозные рассказы, которые исторически недостоверны. Последнее суждение основано не только на идентификации формы, но и на априорной посылке о том, какие события могли и не могли иметь место. С точки зрения Бультмана, рассказы о Тайной вечере – лишь культовые легенды (ВНСТ 244–245). Однако другие исследователи указывают, что предание о евхаристической трапезе, состоявшейся в ночь перед тем, как Иисус был предан, уже существовало в те времена (середина 30-х годов), когда Павел стал христианином (1 кор 11:23–26).

5. Критика редакций. Включение индивидуальных компонентов (рассказов о чудесах, притч и т. д.) в окончательный продукт (целостное Евангелие) глубоко модифицирует их значение, а ведь читателей НЗ во многом волнует именно смысл всего Евангелия. Не случайно поэтому в новозаветной науке XX века гегемонию критики форм нарушило появление критики редакций. Критика форм занималась предысторией единств, скомпилированных евангелистами, а критика редакций (во всяком случае, то ее направление, которое можно назвать «критикой автора»)[44] признала творческую роль авторов в переработке унаследованного материала. Внимание переключилось на интересы евангелистов и плоды их трудов. Если мы более или менее точно знаем, каким материалом пользовался автор, то по внесенным им редакторским изменениям можем судить о его богословских взглядах. Например, если Мф и Лк использовали Мк, то очевидно, что они глубоко чтит Двенадцать: они опускают Марковы материалы, подчеркивающие провалы апостолов, и добавляют отрывки, где апостолы представлены в позитивном свете (Лк 9:18–22 пропускает материалы из Мк 8:27–33, а Мф 16:13–23 добавляет к ним новые). Такие суждения становятся более шаткими, когда нет уверенности относительно использованных источников, – проблема, которая мешает исследовать



Введение в Новый Завет. Том I [filosoff.org](http://filosoff.org)  
богословие Мк и Ин[45]. Однако даже если мы не знаем источников, богословские взгляды редакторов/авторов видны из созданных ими произведений. Какими бы ни были компоненты, если читать любое Евангелие как оно есть, оно несет богословскую весть. И здесь критика редакций выводит нас на нарративную критику (см. ниже).

6. Каноническая критика. В каком-то смысле этот подход[46] можно считать развитием интереса к окончательному продукту, отраженного в критике редакций. Хотя каждая из новозаветных книг является целостным произведением, все они стали Священным Писанием только как часть новозаветного собрания: взаимосвязь с другими текстами канона придает им новый смысл. (См. выше, главу 1 о том, как собирались и группировались отдельные тексты.) Если другие формы критики изучают смысл того или иного отрывка самого по себе или в контексте книги, каноническая критика исследует отрывок в свете всего НЗ или даже всей Библии. Далее в разделе (Г) мы чуть подробнее скажем об этом подходе.

7. Структурализм. Хотя критика форм и критика редакций имеют литературные компоненты, последние обрели особую значимость в других подходах. Структурализм (или семиотика) занимается новозаветными текстами в их окончательной форме[47]. Хотя интерпретаторы давно находили в общей структуре ключ к авторской интенции, и хотя излагать во «Введениях в НЗ» композицию каждой новозаветной книги стало почти признаком хорошего тона, все же «структура» в структурализме – гораздо больше, чем общая композиция. Особенно в работах французских литературоведов семиотика выросла в самый сложный метод, сродни математике. Выявляемая структура не есть очевидная глазу композиция, ибо глубинные структуры не лежат на поверхности, но помогают генерировать текст (причем автор сам может этого не осознавать). Выявлять такие структуры необходимо, чтобы воспринимать текст как когерентное целое. Часто структуралисты предлагают разработки настолько сложные, что неструктуралисты задаются вопросом: действительно ли есть толк от всех этих ухищрений и действительно ли семиотический анализ дает результаты, недоступные обычной экзегезе[48]. Предлагаю читателям самим в этом разобраться, ибо привести здесь хоть один пример нелегко. В большинстве случаев структурализм не входит в задачи нашей книги[49].

8. Нарративная критика. Гораздо очевиднее продуктивность подхода, который, будучи применен к Евангелиям, концентрируется на них как на рассказах[50]. На первый взгляд, терминология, применяемая в такой экзегезе, может показаться слишком сложной. В частности, нарративная критика проводит различие между реальным автором (человеком, который написал произведение) и имплицитным автором (выводимым из повествования), между реальной аудиторией (люди I века, которые читали/слушали написанное или даже современные читатели) и имплицитной аудиторией (предполагаемой автором при письме). Однако эти различия бессмысленны, а анализ хода повествования проливает свет на многие экзегетические проблемы.

Например, нарративную критику хорошо применять к длинным повествовательным отрывкам вроде рассказов о рождении и смерти Иисуса. Часто при фокусировке на отдельных деталях возникают проблемы, которые снимаются, если иметь в виду особенности повествования в целом, – повествования, в котором, скажем, некоторые вещи опускаются как самоочевидные. Является ли проблемой, к примеру, что Пилат знает достаточно, чтобы спросить Иисуса: «Ты ли Царь Иудейский?» (хотя эксплицитно его не информируют на сей счет). Означает ли это, что Пилат участвовал в аресте с самого начала? Более вероятное объяснение: читатель должен принять как самоочевидное, что власти объяснили Пилату ситуацию, когда привели Иисуса к нему (хотя лаконичный, движущийся в быстром темпе рассказ Мк этого не упоминает). Другая проблема: по логике вещей, невозможно, что в Мф 27:2 первосвященники отводят Иисуса к Пилату, а в Мф 27:3–5 они все еще находятся в Храме (когда Иуда возвращает тридцать серебрянников). Однако не состоит ли пафос этого рассказа именно в том, чтобы подчеркнуть одновременность? Когда евангельские отрывки читаются вслух, не делают ли слушатели тех допущений, которые замыслил автор, – или, по крайней мере, не делали ли они их до того, как ученые заметили проблему? Нарративная критика противостоит крайностям исторического исследования и помогает понять основной интерес автора.

К сожалению, некоторые ученые, которые пользуются нарративной критикой, считают герменевтически неприемлемым, происходили ли на самом деле евангельские события. Однако следует помнить два момента. С одной стороны, эффективность Евангелий во многом основана на изображении ими Иисуса в



Введение в Новый Завет. Том I [filosoff.org](http://filosoff.org)  
длинном, целостном и увлекательном повествовании (в отличие от воспоминаний о великих раввинистических мудрецах[51]). С другой стороны, христианство в очень значительной мере основано на том, что реально сказал и сделал Иисус, а потому не стоит свысока относиться к историчности.

9. Риторическая критика. Тесно связан с нарративной критикой следующий подход, который анализирует риторические стратегии, использованные автором[52]: например, подбор и структуризация материалов, выбор нужных слов. (Выделяют три рода красноречия: судебное, совещательное и торжественное; подробнее мы поговорим об этом в главе 15 в связи с посланиями.) Риторическая критика исходит из того, что письменный текст раскрывает контексты автора и читателя, поэтому занимается не только целями и методами автора, но и интересами, ценностями и эмоциями читателей прошлого и настоящего.

Нарративная и риторическая критики серьезно воспринимают Евангелия как литературу. Прежние исследователи, беря для сравнения греко-римских классиков, называли евангелия «малой литературой» {Kleinliteratur} популярного толка. Современная литературная критика в большей степени отдает должное бесспорному историческому факту: повествовательная сила Евангелий, сосредоточенных на личности Иисуса, имела уникальную эффективность, убедив миллионы людей принять христианство[53]. Хотя евангельский подход отчасти предвосхищается в иудейских житиях пророков (особенно жизни Иеремии), этим новозаветным книгам нет близкого аналога в дошедшей до нас иудейской литературе того времени.

10. Социальная критика[54]. Изучает текст как отражение и ответ на социальную и культурную среду, в которой он был написан. Рассматривает текст как окно в мир противоречивых взглядов и голосов. Различные течения с различными политическими, экономическими и религиозными позициями придали тексту такую форму, чтобы он был актуален для их проблем. Эта важная область новозаветной науки способствовала возрождению исторического анализа. Далее в главе 4 мы рассмотрим некоторый материал, на котором проводится такой анализ, а именно, социально-политический контекст НЗ; мы также покажем, как работает социальная критика.

11. Активистская критика (Advocacy criticism). Сюда можно отнести широкий круг подходов, связанных с герменевтикой освобождения, афро-американским богословием, феминистской критикой и т. д.[55]. По мнению их сторонников, достигнутые результаты необходимо использовать для изменения современной социально-политической и религиозной ситуации. (Часто говорят, что Писание следует читать только сквозь призму освобождения угнетенных.) Одно из оснований такого подхода состоит в том, что библейские авторы имели собственную общественную позицию: они были мужчинами и/или церковными лидерами, а потому отражали патриархальную или церковную точку зрения. Соответственно, в повествованиях они могли отстаивать свои позиции и подавлять альтернативы, – задача же исследователя состоит в том, чтобы восстановить эти сознательно или бессознательно замалчивавшиеся факты, пользуясь подчас мельчайшими зацепками. Другие исследователи указывают на возможный изъян этого подхода: он чреват тем, что экзегет будет проецировать на новозаветные времена свои идеалы, не осознавая, что реальная новозаветная социологическая ситуация, возможно, не благоприятствует современному активизму. Как бы то ни было, однако, все согласны: активистская критика ставит важные вопросы, которые ранее не задавались экзегетами (главным образом, белыми мужчинами из стран «первого мира»), и тем самым вносит ценный вклад в новозаветную науку.

12. Обзор. Как быть со всеми этими «критиками»? Следует комбинировать различные подходы к тексту, не превращая ни одну из «критик» в единственный метод исследования. Экзегеты, которые пользуются широким арсеналом методов, гораздо глубже поймут смысл библейского текста[56].

Чтобы описать полный спектр этого смысла, Сандра Шнайidere (S. Schneiders, Revelatory) говорит о трех «мирах»: мире за текстом, мире текста и мире перед текстом. Возьмем для иллюстрации Евангелия.

(1) Мир за текстом включает жизнь Иисуса и религиозную рефлексию над Иисусом через веру, проповедь и религиозный опыт общины.

(2) Мир текста в его нынешнем виде (как бы текст ни сложился) содержит



письменное свидетельство евангелистов, отражающее их понимание и восприятие Иисуса, а также их способность выразить это в тексте. [Подробнее см. ниже в разделе (В).] Отметим два момента. С одной стороны, хотя Евангелия и записаны, стоявшую за ними традицию возвещали устно, и письменный текст еще несет на себе отпечаток устного изложения[57]. Постулируя, что Матфей и Лука использовали Евангелие от Марка, не надо думать, будто их опора на письменный текст стерла у них из памяти все, что они слышали об Иисусе. С другой стороны, будучи записанными, евангельские тексты обрели собственную жизнь, а потому могут передавать смыслы, не вкладывавшиеся в них евангелистами и не усматривавшиеся первоначальной аудиторией.

(3) Мир перед текстом касается взаимодействия Евангелий с читателями, которые через интерпретацию входят в них, усваивают их смысл и изменяются этим смыслом. [См. ниже, последнюю часть раздела (Г).] На этом уровне интерпретации важную роль играет объяснение/комментарий к Евангелию. Также многие верующие думают, что для полного постижения текста необходима личная духовная близость к Иисусу, изображенному в Евангелиях, – утверждение, которое противоречит иногда высказываемому мнению, что объективными интерпретаторами могут быть только те, кто не связан религиозными убеждениями.

В этом вводном разделе я иллюстрировал различные герменевтические подходы на примерах из Евангелий. Однако многие из этих подходов (критика форм, критика редакций, риторическая критика и т. д.) применимы и к другим новозаветным книгам, например, Деяниям, Посланиям, Откровению, где, в частности, есть проблемы, связанные с жанровой спецификой. В главах, посвященных этим текстам, мы поговорим о возникающих герменевтических вопросах подробнее.

## (Б) Вопрос о боговдохновенности и откровении

У многих читателей обзор герменевтических методов может вызвать очевидное возражение. Все эти «критики» подходят к новозаветным книгам как к произведениям человеческим, обусловленным своей эпохой и ограниченным спецификой литературных жанров этой эпохи, вследствие чего к ним применяются те же способы интерпретации, что и к другим книгам. Однако на протяжении столетий христиане читали библейские книги не как образцы литературы, но потому что их вдохновил сам Бог. Правильна ли эта вера, и в какой степени она влияет на правила интерпретации? И как влияет на толкование Библии представление о писании как об одном из ключевых элементов в божественном откровении?

### Боговдохновенность

Относительно боговдохновенности существуют четыре разных подхода.

(1) Некоторые считают, что боговдохновенность Писаний – лишь благочестивая и наивная вера. Многие новозаветные исследования, написанные в Германии в конце XVIII века и в течение XIX века, были направлены против традиционного христианского богословия[58]. Такая направленность местами существует и поныне: некоторые ученые и преподаватели противодействуют библейскому буквализму, лишая новозаветные тексты особого религиозного статуса. Они рассматривают новозаветное христианство лишь в социологических категориях: как небольшое религиозное движение в ранней Римской империи.

(2) Не высказывая ни позитивных, ни негативных суждений о боговдохновенности, многие экзегеты считают, что в любом случае ссылаться на нее в академическом исследовании Писаний неуместно. Они выносят за скобки тот факт, что оба Завета были написаны верующими для верующих, а впоследствии сохранены верующими, чтобы укрепить веру. Когда отрывки, имеющие богословское значение, вызывают трудности в интерпретации, нельзя апеллировать к боговдохновенности или иным религиозным факторам (например, церковной традиции). Хотя того экзегеты или не хотят, в результате этого подхода учение о боговдохновенности теряет свое значение.

(3) На противоположном полюсе находятся буквалисты: с их точки зрения, боговдохновенность снимает с библейских авторов любые человеческие ограничения, а также многие герменевтические проблемы, которые мы рассматривали в предыдущем разделе. Бог всеведущ и открывает нам свое



знание через Писания; соответственно, Писание содержит ответы на вопросы всех времен, даже те, которые человеческим авторам на ум не приходили. Этому подходу часто сопутствует убежденность в абсолютной безошибочности Библии: библейские данные, имеющие отношение к научным, историческим и религиозным вопросам, объявляются непогрешимыми и не подлежащими сомнению. Поэтому на практике все библейские тексты трактуются как исторические, а расхождения (например, между рассказами Мф и Лк о детстве Иисуса) сглаживаются.

(4) Многие экзегеты пытаются найти золотую середину[59]. Они верят в боговдохновенность и важность ее для интерпретации Писания, но не думают, что Бог снимает с авторов человеческие ограничения. Согласно этому подходу, Бог, который провиденциально дал Израилю повествование об истории спасения, включающей Моисея и пророков, также дал христианам повествование о спасительной роли и вести Иисуса. Но новозаветные авторы были людьми своего времени (I век – начало II века) и обращались к своим современникам в категориях тогдашнего мировоззрения. Они не знали, что произойдет в отдаленном будущем. Их писания актуальны для последующих христиан, но не обязательно дают готовые ответы на непредсказуемые богословские и моральные проблемы грядущих веков. Бог хотел, чтобы люди решали такие проблемы, не обращаясь к готовым решениям в библейских текстах, но жизнью в Духе, который всегда дает правильное истолкование.

Позиция (4) допускает разные взгляды на безошибочность Писаний. Отметим некоторые из них.

- Первый вариант: представление о безошибочности – ложная дедукция из учения о боговдохновенности.
- Второй вариант: боговдохновенность привела к безошибочности в религиозных вопросах (но не в научных и исторических); все богословские установки в Писаниях безошибочны.
- Третий вариант: Писания неоднородны даже в религиозных вопросах, их богословская безошибочность – неполная.
- Четвертый вариант: необходимо не количественное ограничение безошибочности (сужающее ее до некоторых отрывков или некоторых вопросов)[60], а качественное: все Писание безошибочно в той степени, в какой оно служит цели, ради которой Бог его сотворил. Признание такого ограничения имплицитно заложено в одной из формулировок II Ватиканского собора: «Книги Писания учат твердо, верно и безошибочно истине, которую Бог, ради нашего спасения, восхотел запечатлеть Священными Письменами»[61]. Но даже здесь мы сталкиваемся с проблемой критерия: как узнать, что именно запечатлел Бог Священными Письменами ради нашего спасения?

На вопрос о критерии предлагаются два возможных ответа, которые отражают разделения, существующие в западном христианстве со времен Реформации.

- Первый критерий: Дух наставляет индивидуального читателя Библии в религиозной и богословской истине (то есть «частная интерпретация» Библии).
- Второй критерий: Дух дает наставление посредством церковного учения.

С каждым из этих критериев связаны свои трудности. Индивидуальная интерпретация заходит в логический тупик, когда возникает спор между двумя людьми, претендующими на то, что ими руководит Дух. Не все духи от Бога (1 Ин 4:1–3), но как узнать, который из них от Бога? Более того, по крайней мере, в «традиционных» церквях, возникших после Реформации, церковное предание разного рода (например, символы веры) играет определенную роль (эксплицитную или имплицитную) в руководстве индивидуальной интерпретацией. Что касается католиков, открыто апеллирующих к внушенному Духом церковному учению, то они часто не осознают: их церковь практически никогда не выносила решающего вердикта относительно буквального смысла какого-либо библейского отрывка (то есть относительно того, что имел в виду автор, когда его писал). Чаще всего церковь высказывала мнение об актуальном



Введение в Новый Завет. Том I [filosoff.org](http://filosoff.org)  
смысле Писания вопреки тем, кто отвергал укоренившиеся обычаи или верования как не основанные на Библии. Более того, в католичестве к церковным интерпретациям Писания отчасти применимы оговорки, касающиеся церковного учения в целом, а следовательно, эти толкования признаются исторически обусловленными[62].

С учетом того, что наше «Введение...» рассчитано на широкий круг читателей, как относиться к четырем вышеизложенным концепциям боговдохновенности? Духовные интересы большинства людей не удовлетворит ни скептицизм (1), ни молчание (2). Что касается (3), этот подход к боговдохновенности и безошибочности Писания закрывает для новозаветников возможность использования более или менее обычных герменевтических стратегий: открытому исследованию это не способствует. По-видимому, позиция (4) найдет наибольшее число сторонников среди тех, кому интересен религиозный смысл НЗ. Следовательно, при рассмотрении индивидуальных книг НЗ я буду обращать особое внимание на те отрывки, которые стали объектом жарких дискуссий в христианском мире, показывая на примерах, как в зависимости от различных взглядов на роль Духа и/или традиции в интерпретации боговдохновенного слова возникли различные богословские толкования.

### Откровение

Вопросу о боговдохновенности люди придают большое значение отчасти потому, что Писание для них занимает уникальное место в божественном откровении людям, – откровении, затрагивающем их жизни и судьбы. Опять?таки среди христиан есть разные концепции библейского откровения. Перечислим их в последовательности, которая соответствует вышеприведенному списку взглядов на боговдохновенность.

(1) Радикальные христиане отрицают само существование божественного откровения (иначе как того, что уже подразумевается в творении). Исходя из метафизических соображений или своего понимания Бога, они называют суеверием любые притязания на сообщения свыше. Соответственно, и Писание они при этом не считают божественным откровением.

(2) Некоторые могут верить в божественное откровение, но не отводят ему роли в интерпретации (как выносят за скобки и вопрос о боговдохновенности). Писание передает вполне человеческие идеи, и не вера, а логика должна определять, соглашаться с ними или нет.

(3) Многие христиане более консервативного склада считают, что каждое слово Писания отражает божественное откровение истины людям. Писание при этом фактически отождествляется с откровением. Возникает, однако, следующее возражение: некоторые отрывки из Писания (списки имен, размеры Храма, поэтические описания и т. д.) вроде бы не содержат истины (по крайней мере, той истины, которая влияет на образ жизни и спасение). На это возражение отвечали по-разному. Например, в прошлом часто прибегали к аллегорезе, отыскивая скрытый духовный смысл даже в самых прозаических отрывках. Аллегористы, в частности, исходили из предпосылки, что знание, ниспосланное Богом, важно, даже если мы не понимаем, чем именно оно важно. Эта последняя предпосылка довольно часто встречается и в наши дни, но уже без апелляции к аллегорическому методу[63].

(4) Другие христиане считают, что Писание не тождественно откровению, но содержит его. Сторонники этой точки зрения (особенно западные), однако, по-разному отвечают на вопрос: считать ли Писание единственным нормативным свидетельством откровения? Чуть упрощая, можно сказать: многие протестанты отвечают на него утвердительно, а католики – отрицательно. Однако с развитием чувства исторического развития ситуация усложнилась. Сколь бы серьезно ни пытались современные христиане стоять лишь на том, что записано в Библии, они столь далеки от мировоззрения ветхозаветных и новозаветных авторов, что не могут смотреть на духовные реалии их глазами. Помимо своей воли они используют толкования, которые возникли при решении послебиблейских проблем. Поэтому многие протестанты допускают переформулировку библейского откровения на протяжении веков. Все же обычно они не признают нормативным или богооткровенным никакое утверждение, если его нельзя хоть как-то подтвердить прямой ссылкой на Писание.

Католическая позиция также претерпела изменения. Некоторые официальные



доктрины Католической церкви нельзя напрямую вывести из Писания: например, Непорочное Зачатие Девы Марии и взятие Ее на небо. Существовало несколько популярных способов обоснования данного учения. Некоторые католики апеллируют к скрытому смыслу некоторых библейских отрывков. В частности, намек на Непорочное Зачатие Марии они усматривают в Лк 1:28 («Радуйся, Благодатная!»), а намек на взятие Ее тела на небо – в Откр 12:1 (образ женщины на небесах с солнцем, луной и звездами). Другой подход постулирует второй источник откровения (помимо Писания): а именно, Традицию, которая (как предполагается) уже была известна в I веке (но не записана) и передавалась изустно. В наши дни ни у одного из этих подходов почти нет серьезных сторонников. Более того, II Ватиканский собор отверг концепцию, включающую два источника откровения.

Согласно одной модифицированной католической точке зрения, – изложу ее, чуть упрощая, – откровение включает в себя как божественное действие ради человеческого спасения, так и интерпретацию этого действия теми, кого Бог поставил и наставил ради этой цели. Говоря об откровении как деянии, Писание предоставляет нам картину того, что Бог сделал в Израиле и Иисусе Христе. Писание содержит также интерпретацию этого действия: например, интерпретацию Синайского завета пророками, интерпретацию миссии Иисуса Им самим и апостолами. Из всех интерпретаций откровения–действия библейское – самое важное; оно указывает путь всем последующим интерпретациям; соответственно, вся последующая мысль как бы подотчетна Писанию. Всё же библейская интерпретация носит ограниченный характер, ибо отражает понимание божественного действия только в период от приблизительно 1000 года до н. э. до 125 года н. э. Согласно христианской вере, кульминацией божественного промысла стал Иисус Христос; этот акт свершен раз и навсегда (Евр 10:10), поэтому после явления Сына Божия дальнейшего откровения не требуется, – отсюда богословская аксиома о том, что откровение завершилось со смертью последнего апостола. Однако нет оснований полагать, что Бог перестал направлять развивающуюся интерпретацию этого деяния. Более того, последующая роль Духа в человеческой истории, истории церкви и ее формулировках, в писаниях отцов и богословов входит в Традицию, которая воплощает послебиблейскую интерпретацию спасительного деяния Божьего, изображенного в Писании[64]. Библия имеет уникальную значимость, ибо содержит одновременно повествование об основополагающем спасительном деянии Божьем и базовую интерпретацию этого деяния, но может существовать и последующая нормативная интерпретация этого деяния, отсутствующая в Писании. Например, восстание из смерти в славу всех верных христиан – это интерпретация спасения, открытого в НЗ; доктрина о Взятии Божьей Матери на небо отсутствует в Писании, но католики могут рассматривать ее как частный случай такой интерпретации – как толкование, выросшее из поздней новозаветной тенденции (см. Лк и Ин) рассматривать Марию в качестве одной из близких учениц.

Помимо, условно говоря, протестантских и католических теорий откровения выдвигались и другие. Однако все они сопряжены с трудностями. Вышеизложенных концепций вполне достаточно, чтобы дать читателям этих строк пищу для самостоятельных размышлений. Кое-кого из преподавателей НЗ может удивить, что я включил данный материал в книгу: они не считают уместным вдаваться в эти проблемы, чтобы не отвлекаться от объективного/научного подхода к Писанию. Однако многие из их собственных студентов наверняка имеют собственные предпосылки (подчас незамысловатые) относительно взаимосвязи откровения с Писанием, а также и вопросы относительно такой взаимосвязи. Кроме того, сознательно или неосознанно, взгляд на откровение неизбежно влияет на подход человека к Писанию, – в том числе и у так называемых агностиков.

#### (В) Буквальный смысл

В разделе (А) мы кратко рассмотрели ряд подходов к НЗ (типы «критики») – подходы, которые следует рассматривать как взаимодополняющие. Вернемся сейчас к тому из них, который положил начало современной библеистике и поныне остается базовым (хотя и оспариваемым), – исторической критике[65]. Отчасти споры вызваны отсутствием четкой дефиниции. Для многих людей историческая критика окружена аурой чистой научности: изучает источники библейских книг, их историческую ценность; обстоятельства написания, а также автора и объективное содержание. Вместе с тем многие люди, ищущие в Писании духовной пищи, считают, что исторические исследования с их частой антибогословской направленностью выхолащивают важные смыслы. Более того, критический подход вроде бы не объясняет НЗ как религиозный феномен. Уже



Введение в Новый Завет. Том I [filosoff.org](http://filosoff.org)  
несколько раз историческую критику хоронили, но, перефразируя Марка Твена, можно сказать, что слухи о ее смерти несколько преувеличены. В 1995 году, например, был основан новый научный «Журнал высшей критики» (The Journal of Higher Criticism). Обложку его украшал портрет Ф. Х. Баура, радикального представителя исторической критики, жившего 150 лет назад!

Живучесть исторической критики во многом обязана ее интересом к тому, что во многом составляет основу всех остальных форм интерпретации (хотя пылкие сторонники прочих «критик» могут отрицать этот факт). Если вынести за скобки некоторые перегибы (вроде излишнего увлечения поиском источников[66] или произвольных суждений об исторических обстоятельствах), историческая критика преследует здравую цель: узнать, что имел в виду автор той или иной библейской книги. Чтобы подчеркнуть этот аспект исторической критики (сбросив, так сказать, лишний ее «багаж») некоторые авторы (включая меня) настаивают на необходимости выявления «буквального смысла» библейских отрывков.

Буквальный смысл – это то, что библейские авторы имели в виду и пытались донести до читателей в своих произведениях. Он не исчерпывает смысл Писания, но во многом закладывает основу для смыслов, вскрываемых другими видами «критики». Если поразмыслить над компонентами дефиниции, становится ясно, что определить буквальный смысл не всегда легко.

«В своих произведениях». Новозаветные книги были написаны по-гречески около 1900 лет назад. В плане языка даже лучшие переводы не способны передать всех нюансов оригинала. В плане культуры и контекста, мировоззрение авторов и их читателей глубоко отличалось от нашего: разная среда, разные знания, разные предпосылки относительно действительности. Поэтому не следует надеяться, что чтение Нового Завета пойдет у нас с той же легкостью, с какой мы читаем современных авторов. Соответственно, попытка понять среду и взгляды новозаветных авторов заслуживает всяческого одобрения, и мы уделим ей немало места в последующих главах.

Поскольку авторы писали в разное время и в разных местах, они не всегда имели одинаковый опыт и одинаковые взгляды. Приведу несколько примеров возможных различий, влияющих на смысл. Скорее всего, большинство новозаветных авторов (или даже все они) были иудеями по рождению. Сколь глубоко они знали иудаизм и как видели свое место в нем? Какой язык был для них родным: греческий (на котором они писали) или арамейский/еврейский (и тогда им или их секретарям приходилось делать перевод)? На каком языке они читали иудейские Писания? Вопрос неспроста, ибо еврейский текст Писаний местами существенно отличается от вариантов, которые дают LXX или таргумы (арамейские переводы, обычно более поздние, чем LXX). Судя по некоторым данным, Матфей, Иоанн[67] и Павел могли знать арамейский и/или еврейский, а Марк и Лука – только греческий, но ни малейшей уверенности в том нет. Место действия в Евангелиях и Деяниях – Иерусалим, Иудея, Галилея, Антиохия и другие области античного мира; многие ли авторы бывали в местах, которые упоминают? Те, кто бывал, видимо, пишут с большим знанием дела, а те, кто не бывал, чаще прибегают к воображению или сведениям других людей.

«До читателей»[68]. Авторы обращались к конкретным аудиториям I и II веков. Как эти аудитории понимали написанное? С уверенностью сказать трудно, но следует иметь в виду несколько факторов.

(1) Авторская интенция и читательское понимание могли не совпадать. Например, с учетом вышесказанного об иудейском происхождении и мышлении ряда новозаветных авторов возникает вопрос: как понимали их языкохристианские читатели (с иудаизмом знакомые лишь отчасти)? Павловы представления о богосыновстве Иисуса, скорее всего, уходят корнями в обетование Давиду о том, что царский потомок Давида будет Богу сыном (2 Цар 7:14). Но как понимали титул «Сын Божий» слушатели/читатели[69] Павла, которые публично чествовали богов, богинь и их потомство, – по крайней мере, до тех пор, пока шокированные иудео-христианские миссионеры не устранили недоразумение? Сколь важно учитывать такие возможности при экзегезе Писаний?

(2) Хотя содержание новозаветных книг дает основания для умозаключений об авторах и адресатах, мы обычно не знаем, кому именно адресованы эти книги (за исключением конкретно названных общин из Павловых посланий). Например, Мк 7:3 разъясняет, что фарисеи, как и все иудеи, перед едой совершают



ритуальные омовения. Отсюда можно предположить, что автор был иудеем или знал об иудейских обычаях, а его аудитория не была просвещена на сей счет. Если так, мы можем учесть данную возможность, скажем, при толковании упоминания о разрывании храмовой завесы (Мк 15: 38; пар. Мф 27:51; Лк 23:45б). В Храме существовало несколько завес, разного назначения и убранства (они описаны у иудейского историка Иосифа). В зависимости от того, какая завеса имеется в виду, эпизод можно понимать по-разному. Но знали ли евангелисты (или хотя бы один из них) о подобных нюансах, видели ли они лично Храм или украшенную завесу? Более того, поняла бы Маркова аудитория туманное упоминание о какой-то конкретной храмовой завесе, если не знала об иудаизме самых элементарных вещей? И что можно сказать об аудиториях Матфея и Луки? Корректно ли говорить о буквальном «смысле» отрывка там, где первоначальные предполагаемые читатели вряд ли бы его поняли? Пожалуй, рассказ о разрывании храмовой завесы следует толковать, исходя из того значения, какое здесь усмотрел бы любой человек, бывавший в каком-либо храме: если завеса, отделяющая священное место в Иерусалимском храме, разорвалась надвое, сверху донизу, то Храм лишился места, которое делало его святилищем Божиим, выделяло его святостью из ряда других мест.

(3) Одна из проблем состоит в том, в какой мере читатели тех или иных новозаветных книг понимали «Писание» (то есть священные иудейские тексты времен Иисуса), к которым часто апеллировали евангелисты[70]? Могли ли читатели улавливать тонкие аллюзии? Когда цитировался какой-то отрывок, понимали ли они ветхозаветный контекст этого отрывка, вспоминая сразу всю релевантную перикопу? Вызывали ли слова из приведенных цитат ассоциации с другими библейскими отрывками, использующими те же понятия (как часто думают ученые)? Знали ли читатели живую иудейскую традицию, которая значительно расширяла смысл библейского текста? В различных ситуациях ответы на этот вопрос могли быть разными.

(4) Современная герменевтика не только учитывает интеллектуальную и религиозную среду читателей, но и исследует автора и аудиторию с социологических позиций. Исторические исследования церквей, к которым обращались Павел и автор Откр, активно ведутся давно, но современная социология (вооруженная достижениями в археологии), пролила свет на различия между христианами в гражданстве, достатке, образовании и социальном статусе [см. ниже, главу 4(б)]. Не всегда ученые приходят к единому пониманию социально-политической ситуации: например, одни считают, что во времена проповеди Иисуса Палестина отличалась политической нестабильностью, а другие (включая автора этих строк) особой нестабильности не видят (и, соответственно, Иисуса революционером не считают), но ситуация резко дестабилизировалась лет 15–25 спустя. Диагноз социально-политической ситуации евангельских аудиторий, в основном, опирается на внутренние свидетельства и предполагает изрядное количество домыслов.

«Что библейские авторы имели в виду и пытались донести». Такая двойная постановка вопроса отражает важный нюанс. Новозаветные авторы знали больше христианских преданий, чем донесли или даже могли донести до своей аудитории (ср. Ин 21:25!). Поэтому следует избегать негативных аргументов умолчания типа «автор не упомянул, а значит, не знал...». Например, о непорочном зачатии Иисуса сообщают только Мф и Лк. Отсутствие соответствующих упоминаний у других авторов не обязательно означает, что они о нем не знали (и уж тем более, что они его отрицали[71]), – но нельзя и предполагать, что это знание было распространенным. Экзегеза, которая на уровне буквального смысла занимается тем, что евангелисты попытались донести до читателя в письменном тексте, во многом построена на домыслах.

Более тонкий момент касается взаимосвязи между тем, что передает письменное слово, и тем, что имели в виду авторы. Есть ряд возможностей: в зависимости от мастерства автора письменный текст может передавать все, что задумал автор, или передавать лишь частично, или передавать нечто противоположное или даже такое, что автору и на ум не приходило[72]. Однако интерпретатор должен начинать с предпосылки об общем соответствии между авторским замыслом и авторским текстом. Поэтому лишь в исключительных случаях библейские экзегеты должны обращать внимание на случаи, когда письменное слово, возможно, не отражает интенцию автора.

Могут возразить: «Откуда известно, что какой-то древний автор хотел сказать нечто иное, чем предполагают его слова?» Иногда это видно из контекста или других отрывков. Вспомним, например, что Лука, в отличие от Мк/Мф, не



сообщает о бичевании Иисуса римскими солдатами; соответственно, в Лк 23:26 «они» (поведшие Иисуса на казнь) формально относится к «первосвященникам, начальникам и народу» (Лк 23:13). Многие толкователи усматривают здесь сознательную попытку Луки возложить вину за распятие на иудеев и обелить римлян. Однако небрежность в использовании антецедентов – частое явление[73]. В дальнейшем Лука четко показывает, что в распятии участвовали (римские) солдаты (23:36); в других местах он также сообщает, что язычники убили Иисуса (18:32–33; ср. Деян 4:25–27). Судя по другим новозаветным текстам, все христиане (или большинство из них) слышали и знали о роли римлян в распятии Иисуса, поэтому аудитория Луки поняла бы слово «они» (Лк 23:26) именно в этом смысле (как и последующие христианские читатели). Скорее всего, в данном случае Лука написал не совсем то, что хотел сказать.

Все же не следует злоупотреблять такими толкованиями. Часто экзегеты усматривают противоречия в повествовании, объясняя их тем, что автор скомбинировал противоречащие друг другу источники. Такие сценарии возможны, но не всегда вероятны. Повествование в том виде, в каком оно дошло до нас, древним читателям представлялось осмысленным, и мы можем видеть противоречия там, где их нет. Например, некоторые комментарии находят противоречие между Мк 14:50 («и оставив Его, бежали все», КП), Мк 14:51 («некий юноша следовал за Ним», КП) и Мк 14:54 («Петр издал последовал за Ним», КП). Действительно это так или перед нами взаимодополняющие иллюстрации провала учеников? Все бежали или отреклись (даже те, кто поначалу попытался следовать за Иисусом).

И последнее об авторской интенции: мы говорим о последнем или основном авторе той или иной новозаветной книги. Порой новозаветные авторы пользовались источниками (большая часть которых не сохранилась). Например, согласно широкому научному консенсусу, Матфей и Лука использовали не только Мк, но и Q – грекоязычное собрание речений (примерно соответствует общему материалу Мф и Лк, отсутствующему в Мк). Как мы увидим в главе 6, возникла целая индустрия исследований о Q, анализирующих точный состав и богословие этого гипотетического источника, возможные несохранившиеся речения из Q, взгляды читателей Q, характер Q как самого достоверного из известных источников об Иисусе и т. д. Конечно, такие гипотезы имеют право на существование, но все же не следует подавать гипотетические смыслы Q как авторитетные библейские/новозаветные смыслы. При экзегезе библейских книг, действительно, важно распознать их источники, однако канонический НЗ, авторитетный для христиан, состоит из целостных книг, а реконструированных источников (сколь угодно интересных).

Такая оговорка отчасти защищает новозаветную науку от частых возражений, что ученые постоянно меняют свои взгляды на композицию и источники, и христианство не может основываться на столь неопределенных результатах. На самом деле, поскольку «учеными» можно назвать великих христианских авторов античности (например, «отцов церкви»), церковь всегда опиралась на науку. Но вышеупомянутое возражение содержит здоровое зерно: церквам и их представителям нет нужды (и даже не следует) строить проповедь и создавать обычаи на гипотетических источниках. Правда, ученые расходятся и в толковании существующих книг НЗ, но здесь меньше домыслов, чем в реконструкции источников.

#### (Г) Небуквальные смыслы

Буквальный смысл библейских отрывков – базовый, но не единственный, а историческая критика – не единственная форма интерпретации. В частности, природа Библии делает особенно важными три пласта более широкого смысла.

Смысловой пласт, определяемый боговдохновенностью

Говоря выше (раздел Б) о четырех концепциях боговдохновенности, мы остановились на четвертой как самой приемлемой для тех, кого интересует духовный смысл НЗ. Для нее характерно понятие двойного авторства, божественного и человеческого, – «авторства» не в том смысле, что Бог надиктовывал текст, а люди записывали, а в том, что создание библейских книг людьми было частью божественного промысла, в результате чего ВЗ и НЗ артикулируют откровение и дают наставление народу Божьему. Если Писания боговдохновенны, естественно предположить, что в них содержится не только буквальный смысл (который имели в виду и передавали читателям авторы), но и смысл более глубокий, вложенный Богом. Этот аспект Библии широко признавался экзегетами с ветхозаветных времен (например, в Кумране) до



Введение в Новый Завет. Том I [filosoff.org](http://filosoff.org)  
Реформации (см. краткий исторический обзор в NJBC 71.31–44). Интересы христиан в данном отношении были сосредоточены в двух областях: использование ВЗ в НЗ, использование Библии в послебиблейской церковной практике и проповеди. Признавалось, что новозаветные авторы находили в ВЗ такие прообразы новозаветных событий, которые не входили в замысел первоначальных человеческих авторов, и что церковная литургия и образность в христологии, мариологии и сакраментологии усматривала в текстах такие намеки на (более поздние) верования, которые напрямую нельзя вычитать из НЗ.

Этот тип интерпретации именуется по-разному: духовный смысл, типология[74], обетование и исполнение. Основная проблема здесь заключается в критерии: как отличить реальный глубинный смысл от того, который может нам помешаться в нашей экзегетической изобретательности. Среди предлагавшихся критериев были такие: широкий консенсус (в частности, отцов церкви) относительно толкования, наличие основы в библейских образах и мотивах. Например, трактовка Мелхиседека как прообраза Христа (Евр 7) призвана обосновать литургическую интерпретацию предложения Мелхиседеком хлеба и вина (Быт 14:18) как прообраза/предвосхищения евхаристии.

В 1925–1970 годы в католических кругах был разработан такой взгляд на данную проблематику, который менее дистанцировался от академического. Он предполагал понятие *sensus plenior* (лат. «более полный смысл») Библии. *Sensus plenior* – это глубинный смысл, задуманный Богом (но не входивший в четкую интенцию человеческого автора), который обнаруживается в словах Писания при их изучении в свете дальнейшего откровения или развития в понимании откровения[75]. Один из критериев виделся в разумной однородности *sensus plenior* с буквальным смыслом. Однако с 1970-х годов католическая экзегеза в значительной мере слилась с центристским христианским подходом к Писанию, и поиск небуквальных смыслов, отраженный в доктрине *sensus plenior*, привел к разработке двух герменевтических подходов, описанных ниже.

Смысловой пласт, определяемый местом книги в каноне

Если первичный библейский смысл для нас имеет сама новозаветная книга, а не ее гипотетические источники, то на другом конце спектра книга обретает смысл в ее взаимосвязи с другими библейскими книгами. Более того, книга и является библейской лишь постольку, поскольку входит в новозаветный (и библейский) канон. Ни один новозаветный автор не знал, что его сочинение войдет в собрание 27 книг и будет читаться как актуальное спустя века и тысячелетия. Более того, некоторые авторы не были бы в восторге от того, что одним авторитетом с их книгами будут наделены книги, ставящие совершенно иные акценты. Скажем, с учетом сказанного в Гал 2:11–14 о Кифе (Петре) и «некоторых от Иакова», Павел мог бы счесть странным, что канон включает его письмо наряду с двумя письмами, приписываемыми Петру, и одним письмом, приписываемым Иакову[76]. Луке могло бы не понравиться, что между частями его двухтомника вклинился другой текст, в результате чего вторая часть стала восприниматься как произведение иного жанра. Однако каноничность книг, которые мы обсуждаем, составляет важный аспект их смысла.

В разделе (А) мы упоминали «каноническую критику», но это понятие может иметь разные оттенки. Возьмем пример из ВЗ: считается, что книга Исаии состоит из трех основных частей – Первоисаии (VIII век до н. э.), Второисаии (середина VI века до н. э.) и Третьеисаии (конец VI века до н. э. или чуть позже). Ученые пишут комментарии к каждой из этих частей, но «канонический смысл» – это смысл, который обретают эти части в контексте всей книги, а также (с дополнительными нюансами) в контексте корпуса пророческих писаний, контексте ВЗ, контексте всей Библии (куда входит и НЗ). Иными словами, канонический смысл может охватывать 800 лет интерпретации[77].

Этим каноническим аспектом часто пренебрегают в двух отношениях.

(1) Некоторые верующие простодушно считают, что Библия везде говорит одно и то же. Это не так. Например, при желании можно снять противоречие между Рим 3:28 («человек оправдывается верою, помимо дел Закона», КП) и Иак 2:24 («делами оправдывается человек, а не верою только», КП), но нельзя сказать, что перед нами идентичные позиции. Если цитировать Рим 10:4 («конец Закона



– Христос», КП), то уместно вспомнить и слова Иисуса в Мф 5:17–18: «не подумайте, что я пришел упразднить Закон... ни одна йота или ни одна черта не пройдет в Законе, пока все не сбудется» (КП). Это составит более полную картину того, что сказано в НЗ о христианском отношении к Закону. Специально или нет, церковь поместила в один канон книги, которые представляют разные точки зрения. И надо не замалчивать и умалять акценты тех или иных библейских авторов, а вырабатывать собственную позицию с учетом сосуществующих разных мнений.

(2) Ученые, признающие данное многообразие, иногда пытаются определить «центр канона» или «канон внутри канона». Нельзя не согласиться, что библейские тексты отличаются по объему и богословской глубине: скажем, было бы странно ставить Письмо Иуды и Письмо к Римлянам на одну доску. В ВЗ особый религиозный статус обрела Тора (Пятикнижие), а в НЗ – Евангелия. Традиционные церковные лекционарии отбирают для воскресных чтений самые важные тексты. Иногда в связи с этим возникали проблемы: до 1970-х годов католический лекционарий пренебрегал Евангелием от Марка, предпочитая Мф и Лк (выбор, лишавший паству возможности услышать специфическую остроту Маркова свидетельства). Такие изъяны старых обычаев были непреднамеренными, обусловленными наивной предпосылкой, что почти все Евангелие от Марка включено в Мф и Лк. Но избирательный подход в наши дни обычно сознателен. Признавая новозаветное многообразие, ученые подчас объявляют те или иные тексты неправильными, малоценными или вредными, а потому предлагают уделять им мало внимания [78] или вовсе исключить из НЗ. Апеллируя к Павлову разграничению между буквой и духом (2 Кор 3:6–8), они утверждают: не надо думать, что НЗ безошибочен – не все в нем от Духа. В частности, ученые более радикального склада критикуют тексты, отражающие какие-то аспекты «раннего католичества» (первоначальные стадии сакраментологии, иерархии, ординации, догматики и т. д.) [79]. Например, некоторые протестантские исследователи сомневаются в каноничности 2-го Письма Петра: 2 Петр 3:15–17 предостерегает против индивидуальной интерпретации Павловых посланий (имплицитный шаг к церковному контролю над экзегезой). Напротив, именно на эти библейские отрывки часто ссылаются другие христиане в обосновании более поздних церковных учений и обычаев. Иными словами, различия между современными христианами используются в качестве мерила, с помощью которого можно отделять в НЗ зерна от плевел, придавая маргинальный характер текстам, отражающим нежелательные для экзегетов тенденции. Эти богословские разработки помогли осознать новозаветное многообразие, но их решение данной проблемы сомнительно.

На протяжении истории христиане, отстаивавшие свою правоту, часто избирательно цитировали новозаветные тексты, подсознательно игнорируя некоторые из них, но при этом полагая, будто следуют НЗ в целом. Разве уместно исправлять эти перекосы, сознательно игнорируя уже какие-то иные отрывки? Не лучше ли христианам, которые хотят следовать НЗ, обратить серьезное внимание именно на самые проблематичные тексты, спросив себя: не обличают ли они ущербность в их понимании христианства? Не полезнее ли придерживаться всего канона, даже если это означает проблему многообразия? Именно тогда Писание в полной мере сможет играть роль наставника и путеводителя.

Смысловой пласт, определяемый последующим прочтением

До сих пор мы говорили о том, что имели в виду новозаветные авторы, а также о новых смыслах, который обрели их тексты в контексте всего канона. Однако этими прошедшими временами дело не исчерпывается. По мере возникновения новых проблем люди продолжали черпать в НЗ актуальные для себя смыслы; они спрашивали, что НЗ означает, а не только, что он означал. При этом часто прибегают к изобретательной предпосылке, что новозаветные тексты обращены непосредственно к нам, то есть, скажем, Павловы послания могут читаться так, словно напрямую говорят о проблемах современной паствы. Это наивно, поскольку новозаветные авторы были людьми, которые работали в конкретное время и в конкретном месте и даже о будущем судили в категориях собственного опыта.

Другой взгляд на этот вопрос ничуть не наивен. Когда книга написана, она вступает в диалог с читателями (в том числе с будущими). Согласно современным контекстуальным подходам к герменевтике (например, нарративной и риторической критике), литературное произведение – не просто письменный текст в его законченном виде: оно возникает, когда взаимодействуют письмо и



Введение в Новый Завет. Том I [filosoff.org](http://filosoff.org)  
читатель. Текст – это не просто объект, который анализирует интерпретатор, извлекая из него однозначный смысл, но структура, которая вовлекается читателем в процесс постижения смысла, а потому может иметь более одного правильного смысла. Будучи написан, текст выходит из-под авторского контроля и не может быть дважды интерпретирован в одинаковой ситуации[80].

Герменевтическая терминология – современная, но осмысленное взаимодействие с текстом происходило веками. НЗ дал толчок богословской, духовной и художественной рефлексии, которая выходила за пределы буквального смысла, но не была лишь приспособлением к духу поздних эпох. Основная проблема в оценке этой рефлексии опять же состоит в критерии: как отличить аутентичное развитие от искажения? Например, Франциск Ассизский стал одним из влиятельнейших интерпретаторов евангельских (Мф и Лк) рассказов о Рождестве, придумав устраивать модель рождественского вертепа[81]. Почтение к этой замечательной идее не мешает задаваться вопросом: не может ли сентиментальность этих сцен в определенных обстоятельствах оказаться изменой основному богословскому замыслу повествований?

Эта проблема стоит особенно остро в оценке богословских теорий, которые апеллируют к Писанию. Реформация породила очень разные богословские подходы, чьи сторонники утверждали, что основываются на НЗ; в результате западная церковь раскололась по таким вопросам, как число таинств, установленных Христом (два или семь). Это серьезная проблема, но нельзя забывать: НЗ вообще не упоминает о «таинствах», и, вероятно, в I веке не существовало общего термина для обозначения таких разнообразных священнодействий, как крещение и евхаристия. В современных экуменических дискуссиях о числе таинств придерживаются такого подхода: изучают те общие элементы в новозаветном понимании крещения и евхаристии, которые впоследствии привели к концепции «таинств», а также исследуют, существовали ли в новозаветный период другие священнодействия, которые так или иначе разделяли бы эту общность.

В последующих главах я иногда буду предлагать читателям поразмышлять над толкованиями, выходящими за рамки буквального смысла. Не расставляя точки над i, признание таких смыслов может пролить свет на последующие различия и, возможно, отвлечь от выяснения того, чья же больше основана на Библии.

## Библиография

Библиографию по конкретным подходам к НЗ см. в сносках, которые сопровождают обсуждение соответствующих форм критики.

Blount, B. K., *Cultural Interpretation: Reorienting New Testament Criticism* (Minneapolis: A/F, 1995).

Braaten, C. E., and R. W. Jenson, eds., *Reclaiming the Bible for the Church* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995).

Fee, G. D., *New Testament Exegesis: a Handbook for Students and Pastors* (rev. ed.; Louisville: W/K, 1993).

Fitzmyer, J. P., *Scripture: the Soul of Theology* (New York: Paulist, 1994). Рассматривает различные формы экзегезы.

–, *The Biblical Commission's Document: "The interpretation of the Bible in the Church"* (Subsidia Biblica 18: Rome: PBI, 1995).

Green, J. B., ed., *Hearing the New Testament: Strategies for Interpretation* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995). Сборник статей.

Luhrmann, D., *An Itinerary for New Testament Study* (Philadelphia: Trinity, 1989). Различные виды критики, включая текстологию (ср. ниже, главу 3).

McKenzie, S. L., and S. R. Haynes, eds., *To Each Its Own Meaning. An Introduction to Biblical Criticisms and Their Application* (Louisville: W/K, 1993).

McKim, D. K., ed., *A Guide to Contemporary Hermeneutics. Major Trends in Biblical Interpretation* (Grand Rapids: Eerdmans, 1986).



- Введение в Новый Завет. Том I [filosoff.org](http://filosoff.org)
- McKnight, E. V., *Meaning in Texts: The Historical Shaping of a Narrative Hermeneutics* (Philadelphia: Fortress, 1978).
- Malbon, E. S., and E. V. McKnight, eds., *The New Literary Criticism und the New Testament* QNTSup 109; Sheffield: JSOT, 1994). Различные типы критики.
- Marshall, L.H., *New Testament Interpretation* (rev. ed.; Exeter: Paternoster, 1985).
- Meyer, B. E., *Reality and Illusion in New Testament Scholarship: A Primer in Critical Realist Hermeneutics* (Collegeville: Liturgical, 1994).
- Porter, S. E., and D. Tombs, eds., *Approaches to New Testament Study* (JSNTSup 120; Sheffield: JSOT, 1995).
- Pregeant, R., *Engaging the New Testament: An Interdisciplinary Introduction* (Minneapolis: A/F, 1995). Широкий спектр методов.
- Ricoeur, P., *Essays on Biblical Interpretation* (Philadelphia: Fortress, 1975).
- Ryken, L., ed., *The New Testament in Literary Criticism* (New York: Ungar, 1984).
- Schneiders, S. ?., *The Revelatory Text: Interpreting the New Testament as Sacred Scripture* (San Francisco: Harper, 1991). [См. также 2-е издание: Schneiders, S. M., *The Revelatory Text: Interpreting the New Testament as Sacred Scripture* (Collegeville, MN: Liturgical, 1999). – Прим. ред.]
- Schottroff, L., *Let the Oppressed Go Free: Feminist Perspectives on the New Testament* (Louisville: W/K, 1993).
- Stenger, W., *Introduction to New Testament Exegesis* (Grand Rapids: Eerdmans, 1993).
- Thiselton, A. C., *New Horizons in Hermeneutics. The Theory and Practice of Transforming Biblical Reading* (Grand Rapids: Zondervan, 1992).
- Tompkins, J. P., ed., *Reader?Response Criticism: From Formalism to Post?Structuralism* (Baltimore: Johns Hopkins, 1980).
- Van Voorst, R. E., *Readings in Christianity* (Belmont, CA: Wadsworth, 1997). Интересная работа, которая комбинирует библейские тексты с документами более позднего богословия.

### Глава 3 Текст Нового Завета

В наши дни люди обычно читают Новый Завет не в греческом оригинале, а в современных переводах. Вопрос о том, где найти оригинал, довольно сложен, поэтому я изложу здесь лишь базовые сведения, которые могут быть полезны неспециалисту.

#### (А) Рукописные[82] свидетели текста

До нас дошло около 3000 полных и фрагментарных рукописей НЗ на греческом языке (II-XVII веков), а также более 2200 лекционариев (VII века и позднее) с новозаветными отрывками (перикопами), предназначенными для литургических чтений. Эти свидетели новозаветного текста в мириаде случаев не согласуются между собой (хотя существенными представляются сравнительно немногие из этих разночтений)[83]. Автографы (первоначальные рукописи новозаветных книг) не сохранились, а в ходе переписывания вкрались ошибки. Более того, не все разночтения объясняются ошибками переписчиков[84]: подчас в текст вносились сознательные изменения. Временами у переписчиков возникало желание улучшить греческий язык, модернизировать орфографию, ввести поясняющие фразы, гармонизировать Евангелия и даже опустить сомнительные (с их точки зрения) места. Казалось бы, лучший ориентир – самые древние копии греческого НЗ. Однако это не всегда так. Например, рукопись VI века может быть единственной сохранившейся копией гораздо более раннего и близкого к оригиналу варианта, и соответственно более ценным свидетельством, чем сохранившийся манускрипт II или IV века.



Введение в Новый Завет. Том I [filosoff.org](http://filosoff.org)  
Текстуальные семьи. Ученые объединяют в группы («семьи») рукописи, которые содержат сходные чтения и особенности [85], но ни одна из этих групп не может претендовать на незамутненное происхождение от оригиналов. Рассмотрим кратко наиболее признанные семьи.

Александрийская семья. К концу II века в Александрии расцвела христианская мысль. Христианские переписчики последующих столетий были тонкими знатоками греческого языка. Отсюда иногда возникает проблема: не являются ли некоторые правдоподобные чтения (в целом отличающие эту семью) оригинальными, или это просто улучшения текста переписчиком? Александрийская группа отличается более короткими чтениями.

Западная семья. Эта группа названа по западному ареалу (Северная Африка, Италия, Галлия) распространения некоторых греческих рукописей, входящих в нее. Однако к ней можно отнести и греческие рукописи, связанные с Египтом и сироязычными церквями Востока. Текстуальные варианты этой группы (часто парафразистические) длиннее, чем скупые и лаконичные александрийские чтения. Это наводит на мысль об интерполяциях. Однако у Луки в ряде важных случаев западный текст пропускает материалы, которые присутствуют в александрийском тексте: так называемые «не-интерполяции» (например, евхаристические слова в Лк 22:19б–20). Текст Деяний Апостолов почти на 1/10 длиннее, чем в александрийской традиции.

Кесарийская семья. В III–IV веках Кесария Приморская была самым важным христианским центром в Палестине и имела крупную библиотеку, в которой занимались ученые. Базовый текст этой группы (начало III века), вероятно, попал сюда из Египта. Впоследствии он распространился в Иерусалиме, а затем, через армянских миссионеров, – в Грузии. Данная традиция текста стоит между александрийской и западной.

Византийская семья (или койне) [86]. Такой текст, который объединял в себе несколько вариантов, сглаживал трудные места и гармонизировал различия, использовался в литургии византийской церкви (и стал почти нормативным начиная с VI века). Большинство ученых считают его довольно поздним и вторичным развитием текста. Все же отдельные его чтения – древние и восходят к Антиохийской церкви (около 300 года). Один из образцов этой традиции – *Textus Receptus* (см. ниже), который лежит в основе НЗ в «Библии короля Якова».

Текстуальные свидетельства. Чтобы дать представление о разнообразии древних свидетелей новозаветного текста, кратко рассмотрим некоторые из них. (Фотографии большинства из них приведены в Metzger, *Manuscripts*.) Ученые различают следующие три типа греческих рукописей.

(1) папирусы (сокращенно Р) [87]. До сего дня в Египте продолжают находить очень древние новозаветные фрагменты и книги греческого НЗ на папирусе. С 1890 года обнаружено около сотни таких текстов, относящихся к II–VIII векам. (Датировка рукописей осуществляется палеографическим методом, то есть на основании стиля письма.) Среди наиболее древних новозаветных папирусов:

- P52 (папирус Райленда 457). Кусочек папируса величиной меньше каталожной карточки, на котором записана часть Ин 18:31–34. Его датировка (около 135 года н. э.) опровергает теории о более позднем происхождении Евангелия от Иоанна.
- P46 (папирус II Честера Битти). Состоит из 86 страниц кодекса (около 200 года н. э. или ранее), которые содержат Павловы послания, включая Евр (идет вторым по счету, после Рим – в порядке убывания длины); Пастырские послания отсутствуют. Эту рукопись ученые относят к кесарийской семье.
- P66 (папирус II Бодмера). Относится примерно к 200 году. Содержит значительную часть Евангелия от Иоанна; в текст внесено большое число исправлений. Принадлежит к александрийской семье и близок к тексту Синайского кодекса (см. ниже).
- P75 (папирусы XIV–XV Бодмера). Относятся примерно к 225 году. Содержат Лк 2:18–18:18 и Лк 22:4–Ин 15:8. Принадлежат к александрийской семье и близки к тексту Ватиканского кодекса (см. ниже).



(2) Унциальные кодексы. Эти книги, состоящие из страниц, написанных на пергамене унциалами, особенно широко употреблялись в III–IX века. В начале IV века император Константин провозгласил политику терпимости к христианству, что сделало возможным существование центров образования и монастырей, где переписывались и хранились многие кодексы. Часто такие кодексы содержали полную Библию на греческом языке, а иногда и некоторые неканонические раннехристианские тексты. Известно около 300 унциальных кодексов. Из них наиболее важны следующие.

- В (Ватиканский кодекс): середина IV века. Утеряны заключительные страницы кодекса, содержащие последнюю часть НЗ. Сохранившийся текст НЗ относится к александрийскому типу. По мнению большинства текстологов, именно Ватиканский кодекс – лучший свидетель новозаветного оригинала.
- S или K (Синайский кодекс): середина IV века. Содержит полный текст НЗ, а также Послание Варнавы и «Пастырь» Ерма. Следует александрийской традиции в Евангелиях и Деяниях Апостолов, хотя в других книгах содержит западные чтения.
- A (Александрийский кодекс): начало V века. Некогда включал весь НЗ, а также 1 и 2 Послание Климента и Псалмы Соломона. К сожалению, ряд страниц утерян. В Евангелиях текст содержит византийский текст, а в остальном НЗ – александрийский.
- D (Кодекс Безы): V век. Содержит текст Мф, Ин, Лк, Мк, 3 Ин и Деян на греческом и латинском (греческий – на левых страницах, латинский – на правых). Это главный представитель западной семьи.

(3) Минускулы. Примерно с IX века унциальное письмо начинает вытесняться минускульным. До нас дошло около 2900 минускульных рукописей НЗ. Среди них можно выделить, в частности, две «семьи» (названные по именам ученых К. Лейка и У. Феррара), которые отражают кесарийскую текстуальную традицию.

Информацию об истории новозаветного текста дают не только эти рукописи, но и древние переводы НЗ: по ним можно узнать, с каким греческим текстом работали переводчики. Около 200 года появились переводы на латинский и сирийский языки. Их называют «старолатинским» и «старосирийским», чтобы отличать соответственно от более поздней Вульгаты (IV век; латинский перевод святого Иеронима, ставший стандартной Библией Западной церкви) и Пешитты (IV–V века; сирийский перевод, ставший стандартной Библией Сирийской церкви). Текстологи обычно относят старолатинский и старосирийский переводы к западной текстуальной традиции. Библейские комментарии раннехристианских авторов также дают информацию о греческом тексте (или переводе), которым располагали эти авторы.

#### (Б) Замечания об использовании свидетельств

Принимая во внимание все вышесказанное, можно сделать несколько замечаний.

- Папирусы и древние переводы показывают: многие различия между текстуальными семьями, отраженные в унциальных кодексах IV–V веков, существовали уже около 200 года. Как получилось, что всего за сто лет после написания текстов возникло такое многообразие? Видимо, причиной тому было отношение переписчиков к новозаветным текстам. Тексты воспринимались как священные в плане происхождения и содержания, но это не означало рабски дословного их воспроизведения. Предполагалось, что они будут комментироваться и толковаться, и часть таких комментариев могла включаться в текст. Позже, когда уже установившиеся понятия канона и боговдохновенности стали определять сознание, появилась тенденция сохранять точные слова. Установка Реформации на «только Писание» и ультраконсервативная концепция боговдохновенности как диктовки свыше способствовали такому подходу.
- Иногда рукописные свидетельства как таковые не позволяют определить более раннее чтение: из нескольких свидетельств ни одно не перевешивает. Тогда



надо попытаться понять ход мысли переписчиков, их богословские взгляды[88]. Например, в ряде западных манускриптов нет слов Иисуса в Лк 23:34а: «Отче, прости им, ибо не знают, что делают». Может быть, благочестивый переписчик внес эти слова в первоначальный текст Лк, так как, по его мнению, Иисус мыслил именно в этом ключе? Или какой-то переписчик, наоборот, удалил этот отрывок из копируемого варианта, так как он говорит о прощении иудейских врагов Иисуса, а отцы церкви учили, что убийцам Сына Божьего нет прощения (см. BDM 2.971–981)?

- Пафос Реформации во многом состоял в стремлении перевести Новый Завет с греческого оригинала на национальные языки: такие переводы были бы точнее и понятнее народу, чем латинская Вульгата. Стандартный английский перевод («Библия короля Якова» 1611 года) был сделан на основе эразмовского издания греческого НЗ (1516 год), особенно в том виде, как его переиздал Роберт Стефан в 1550–1551 годах – издание, именуемое в текстологии *textus receptus* («принятый текст»). К сожалению, Эразм во многом опирался на рукописи византийской традиции XII–XIII веков. В его распоряжении не было папирусов, и он не использовал унциальные кодексы, перечисленные выше. Парадоксальным образом, латинская Вульгата, переведенная на 1100 лет ранее, была основана на более качественных греческих рукописях; английский перевод с Вульгаты (Реймский Новый Завет) временами более точен, в частности, он пропускает доксологию в конце «Отче наш» («Ибо Твое есть Царство...» Мф 6:13).

- В конце XIX века ученые одержали победу: на смену неважному по качеству *Textus Receptus* пришли новые критические издания греческого НЗ, основанные на больших унциальных кодексах и других свидетельствах, открытых со времен Эразма. С тех пор эти издания постоянно модифицируются в свете новых открытий. Студентам лучше всего знакомо критическое издание Нестле–Аланда (постоянно дополняемое и обновляемое[89]); тот же текст содержит и *Greek New Testament* Объединенных библейских обществ. Восхищение перед таким плодом научных трудов не должно заслонять от нас важный факт: напечатанный в этом издании текст эклектичен, в разных стихах опирается на разные текстуальные традиции. Иными словами, до выхода в свет первого издания Нестле (1898 год), текст «Нестле–Аланда» не существовал как единое целое и никогда не читался ни в одной христианской общине. Вывод: хотя новозаветные книги каноничны, не следует канонизировать ни один конкретный греческий текст. Самое большее, на что может претендовать критическое издание греческого НЗ – это его признание в научной среде.

- Римско-католическая церковь определяла каноничность текста на основании его длительного и постоянного использованию в литургической практике, а не на основании выводов ученых о том, кто написал или переписал его. Поэтому Тридентский собор определил, что история о женщине, уличенной в прелюбодеянии (Ин 7:53–8:11) и пространный эпилог Мк (16:9–20) относятся к Священному Писанию, хотя и отсутствуют во многих свидетельствах новозаветного текста. Тем не менее, католики свободны соглашаться с мнением специалистов, что эти отрывки не входили в оригинальный текст соответствующих Евангелий.

- Как я уже говорил в начале главы, текстология – очень трудная дисциплина. Большинство студентов, начинающих изучать НЗ, находят ее либо скучной, либо слишком сложной (она требует хорошего знания греческого языка). Можно порекомендовать «Текстуальный комментарий» (*Textual Commentary*) Мейгера, который стих за стихом указывает на разночтения в греческом тексте и объясняет, почему ученые предпочитают те или иные варианты. Современные английские переводы НЗ иногда указывают в постраничных сносках варианты чтения.

Однако есть в текстологии и интересные моменты. В качестве иллюстрации предлагаю читателю взглянуть на следующие примеры разночтений и поразмыслить об их значении.

Ин 1:18: «это Бог, Единородный Сын» или «это Единородный Сын» – в первом варианте Сын назван Богом.

Лк 24:12: описание того, как Петр подбежал к гробнице Иисуса, отсутствует в некоторых свидетельствах. Если оно входило в оригинал, оно указывает на очень тесную взаимосвязь между Лк и Ин (единственным другим Евангелием, где Петр подбегает к гробнице; Ин 20:3–10).



Еф 1:1: в некоторых свидетельствах не упоминается Эфес. По одной из гипотез, это общее послание, где в начале было оставлено пустое место, которое можно было заполнить указанием конкретной общины, в которой оно читалось.

Ин 7:53–8:11: рассказ о прощении Иисусом прелюбодейки отсутствует во многих рукописях, и, видимо, отсутствовал в оригинале. Однако многие ученые полагают, что он отражает раннее предание. Почему же этот отрывок составлял проблему для переписчиков? Может быть, он противоречил раннехристианскому обычаю отказывать прелюбодеям в публичном прощении?

Мк 16:9–20 и два других альтернативных эпилога, видимо, были добавлены писцами, чтобы сгладить внезапность концовки в 16:8. Что означает отсутствие у Марка рассказов о явлениях Воскресшего? Поскольку Мк 16:9–20 присутствует в большинстве Библий, как воспринимается весь текст 16:1–20, если его читать целиком и подряд?

Библиография по текстологии НЗ

Aland, K. and B., *The Text of the New Testament* (2d ed.; Grand Rapids: Eerdmans, 1989).

Aland, B., and J. Delobel, eds., *New Testament Textual Criticism, Exegesis and Church History* (Kampen: Kok, 1995).

Birdsall, J. N., "The Recent History of New Testament Textual Criticism," ANRW (1992) II.26.1.99–197.

Comfort, P. W., *Early Manuscripts and Modern Translations of the New Testament* (Wheaton: Tyndale, 1990).

Ehrman B. D., *The Orthodox Corruption of Scripture. The Effect of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament* (New York: Oxford, 1993).

Ehrman B. D., and M. W. Holmes, eds., *The Text of the New Testament in Contemporary Research* (B. M. Metzger Festschrift; Grand Rapids: Eerdmans, 1995). Отличный научный обзор.

Elliott, J. K., and I. Moir, *Manuscripts and the Text of the New Testament* (Edinburgh: Clark, 1995). Вводный материал.

Epp, E. J., and G. D. Fee, *Studies in the Theory and Method of New Testament Textual Criticism* (Studies and Documents 45; Grand Rapids: Eerdmans, 1993).

Greenlee, J. H., *Introduction to New Testament Textual Criticism* (rev. ed.: Peabody, MA: Hendrickson, 1995). Вводный материал.

Kilpatrick, G. D., *The Principles and Practice of New Testament Textual Criticism* (BETL 96; Louvain: Peeters, 1990).

Metzger, B. M., *The Early Versions of the New Testament* (Oxford: Clarendon, 1977). [Русский перевод: Метцгер Б., Ранние переводы Нового Завета (Москва: ББИ, 2002). – Прим. ред.]

–, *Manuscripts of the Greek Bible: An Introduction to Palaeography* (New York: Oxford, 1981). Прекрасные иллюстрации важных рукописей.

–, *The Text of the New Testament* (3d ed.; New York: Oxford, 1992). [Русский перевод: Метцгер, Б., Текстология Нового Завета: рукописная традиция, возникновение искажений и реконструкция оригинала (Москва: ББИ, 1996). – Прим. ред.]

–, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (2d ed.; Stuttgart: United Bible Societies, 1994). Чрезвычайно полезная вещь.

Vaganay, L., and C. – B. Amphoux, *An Introduction to New Testament Textual Criticism* (2d ed.; Cambridge Univ., 1991).



В главе 2 мы выяснили, сколь важно знать среду и мировоззрение авторов и их аудитории. Большая часть НЗ написана в I веке н. э. Какой была политическая ситуация Палестины и всей Римской империи того времени? Какой была жизнь социума, и как это влияло на проповедь веры в Иисуса? Какой была религиозная ситуация среди иудеев и язычников? Об этом мы поговорим в главах 4 и 5. Моей задачей было дать читателю общее представление о новозаветном контексте. Более подробную информацию можно почерпнуть из библиографии в конце обеих глав.

#### (А) Политический мир новозаветных времен

Мы поговорим о Римской империи в целом и Палестине в частности, начав с предыстории: какие события предшествовали I веку н. э. Затем ради удобства мы разобьем I век на трети. Первая треть – период, когда жил Иисус. Вторая треть – время устной христианской проповеди и возникновения основных посланий Павла. Третья треть – усиление языкохристианства и время написания большинства новозаветных текстов. Чтобы не повторяться, к обзору третьей трети I века мы присоединим обзор первой половины II века (период написания последних книг).

Что предшествовало I веку н. э.

Хотя торговые связи между греческими землями и Палестиной существовали многие столетия, в 332 году до н. э. начался новый период. Завоевав Тир, Александр Македонский распространил свой контроль на Самарию и Иудею[90], которые ранее находились под владычеством Персии. Это было не просто военное завоевание, так как отныне иудеи Палестины–Сирии (а вскоре и Египта) стали частью того сплава греческой и восточной цивилизации, которую мы знаем под названием эллинистического мира[91].

323–175 годы до н. э.: владычество противоборствующих эллинистических царей в Палестине. После смерти Александра Македонского его империя была разделена между его военачальниками («диадохами» – преемниками). В политическом плане первосвященники Иудеи оказались между честолюбивыми династиями Египта (Птолемеи) и Сирии (Селевкиды), основанными греческими военачальниками. Первую сотню лет в Иудее господствовали Птолемеи. Успешно торгуя с египетскими правителями, влиятельная иудейская купеческая семья, Товиады, выдвинулась в Заиорданье; посредством политического и финансового сотрудничества иерусалимским первосвященникам обычно удавалось избежать вмешательства Птолемеев в религиозные дела. В Египте иудеи стали одним из влиятельных меньшинств, и к началу III века до н. э. процесс перевода Писаний на греческий язык (LXX) уже шел полным ходом[92].

Ситуация резко изменилась, когда в ряде кампаний (223–200 годы до н. э.) селевкидский сирийский правитель Антиох III отобрал Палестину у Птолемеев. Судя по легендам, отраженным в Третьей книге Маккавейской, в период этих кампаний иудеи ощущали притеснения со стороны Птолемеев. Что касается Антиоха, то поначалу этот новый владыка не выдвигал чрезмерных финансовых требований, он даже обещал субсидии Иерусалимскому храму. Но после поражения от римлян (190 год до н. э.), наложивших огромную контрибуцию, потребность сирийцев в деньгах резко возросла. На сирийский престол взошел сын Антиоха Селевк IV (187–175), и его военачальник Гелиодор, по преданию, сделал попытку ограбить сокровищницу Иерусалимского храма.

175–63 годы до н. э.: Антиох Эпифан, маккавейское восстание, хасмонеи, первосвященники. Тяготы селевкидского владычества усилились при следующем царе, неуравновешенном Антиохе IV Эпифане[93] (175–164). Антиох систематически добивался единства среди подданных, насаждая среди них греческую культуру и религию. Ему были на руку продажность и амбиции иерусалимских первосвященников, которых он менял. Он нападал на непокорный Иерусалим (169 и 167), убивая население и грабя храм. На храмовом жертвеннике всеожжени он водрузил статую Зевса («мерзость запустения», дан 11:31; 12:11; ср. Мк 13:14), а в городской крепости (Акра) разместил сирийский гарнизон. Эти гонения образуют контекст книги Даниила, которая использует описания вавилонских царей VI века до н. э., чтобы обличить сирийских властителей II века до н. э. В 167 году разразилось иудейское восстание под предводительством священника Маттафии из поселка Модин (к северо-западу от Иерусалима); оно длилось более 35 лет, возглавляемое по очереди сыновьями Маттафии – Иудой Маккавеем, Ионафаном и Симоном[94]. К



Введение в Новый Завет. Том I [filosoff.org](http://filosoff.org)  
восстанию примкнуло большое число глубоко благочестивых людей («хасидеев») в надежде, что победа положит конец извращению храмового богослужения селевкидами. Во время войны, которая шла с переменным успехом, сирийцы продолжали манипулировать первосвященниками, играя на их жадности и властолюбии; маккавеи же пользовались внутренними переменами в сирийской политике, стравливая претендентов на престол, и пытаясь заручиться поддержкой Рима. Среди ключевых моментов этой войны: иудейская победа в 164 году, приведшая к очищению и освящению (отсюда «Ханука») Храма; назначение Ионафана первосвященником в 152 году, взятие Акры и изгнание сирийского гарнизона в 142 году[95].

Окончательное освобождение от сирийских притязаний на Палестину было достигнуто лишь в первой половине первосвященства Иоанна Гиркана I (135/134–104 годы до н. э.), сына Симона, когда Рим признал иудейскую независимость. Гиркан разрушил самаритянское святилище на горе Гари-зим, еще больше усилив взаимную ненависть между самаритянами и иудеями. Его сын Аристокбул (104–103) принял титул царя. Такое сочетание должности первосвященника и царского титула сохранялось его преемниками в течение последующих 40 лет, с преобладанием политических интересов над религиозными. Войны, которые вел Александр Яннай (103–76) расширили границы царства. Распущенный и жестокий, он не брезговал распинать своих иудейских врагов. За ним правила его вдова Саломея (76–69), а затем два сына – Гиркан II и Аристокбул II, чьи распри за власть открыли дорогу римским войскам под предводительством Помпея, которые заняли Иерусалим и Храм в 63 году до н. э. После этого римляне стали фактическими властителями страны, хотя и действовали руками первосвященников и царьков.

65–4 годы до н. э.: римское владычество. Ирод Великий, Август. Рим предпочел инертного Гиркана II (63–41) его брату Аристокбулу на посту первосвященника. Но, используя убийство и брак, идумейский авантюрист[96] Антипатр II стал в Палестине значительной силой, сначала как один из советников Гиркана, а затем, с одобрения Юлия Цезаря, как префект с собственными правами. Ирод (Великий) умело маневрировал между покровителями во время римских гражданских войн, последовавших после убийства Цезаря (44 год до н. э.). К 37 году через жестокость и брак с семьей Хасмонеев он стал неоспоримым царем Иудеи; в 31/30 году Октавиан подтвердил его царское достоинство и расширил пределы его государства[97]. Многие иудейские подданные презирали Ирода за то, что он был иудеем лишь наполовину[98], его же симпатии были явно на стороне греко-римской культуры. Его правление ознаменовалось рядом крупных строительных проектов: на месте Самарии (древней столицы Северного царства) он построил город, назвав его Себастой; на побережье он воздвиг Кесарию Приморскую, а в Иерусалиме – Антониеву башню и царский дворец; он также расширил место Храма[99]. Мнительность относительно потенциальных противников заставила его соорудить неприступные дворцы-крепости (в частности, Махерон в Заиорданье, где годы спустя погиб Иоанн Креститель), а также погубить некоторых своих сыновей. Зверская жестокость и безумства, характерные для последних лет жизни Ирода, подсажали Матфею сюжет о том, как Ирод, желая убить Иисуса, приказал перебить всех вифлеемских младенцев в возрасте до двух лет. Ирод умер в 4 году до н. э. Иосиф Флавий рассказывает о последующей борьбе за власть: на трон посягали, используя оружие, три проходимца, но Рим, как мы увидим, предпочел разделить Иродовы владения между его сыновьями (Война 2.4.1–3; #55–65).

Несколько слов о римском мире в целом. В мартовские иды 44 года до н. э. был убит Юлий Цезарь. Затем последовала гражданская война, из которой победителем вышел Октавиан. В 27 году до н. э. Октавиан принял имя Августа. Обрядившись в тогу миротворца, этот мастер пропаганды наводнил империю памятниками в честь своих достижений. Греческие города Малой Азии стали считать день его рождения первым днем года; надпись в Галикарнасе даже величает его «спасителем мира». Алтарь, посвященный Pax Romana («Римскому миру»), был частью этого ореола. Рассказ Луки о Рождестве (Лк 2:11,14), где ангелы поют о мире на земле и возвещают: «Родился вам сегодня в городе Давидовом Спаситель, который есть Христос [Мессия] и Господь» (КП), возможно, намекает на пропаганду Августа (ср. датировку Рождества переписью, проведенной при Августе; Лк 2:1). Когда Август начинал свое правление, Рим был республикой. Постепенно он собирал в своих руках все больше «империя» (imperium; «полнота власти»), пока не получил его пожизненно с правом налагать вето на решения Сената. В результате до его последних лет Рим управлялся императором[100]. Частью политической экспансии его власти было создание новых провинций на территориях,



Введение в Новый Завет. Том I [filosoff.org](http://filosoff.org)  
подконтрольных Риму; императорские провинции были подотчетны непосредственно ему, а не Сенату, как прежде.

Первая треть I века н. э. [101]

В 4 году до н. э. умер Ирод Великий. Август разделил его владения между тремя его сыновьями [102].

- Архелай стал этнархом («правителем народа») Иудеи, Самарии и Идумеи. На этих территориях во многом протекала проповедь Иисуса.
- Ирод Антипа стал тетрархом («правителем части») Галилеи и Перее (расположенной к востоку от Иордана). Галилея – одно из важнейших мест в жизни Иисуса.
- Филипп стал тетрархом областей к востоку и северу от Галилейского озера (Лк 3:1). Он правил с 4 года до н. э. по 34 год н. э. На его территориях находились Вифсаида и Кесария Филиппова, упомянутые в Евангелиях.

Авторитаризм Архелая вызывал у его поданных такую ненависть, что они послали в Рим делегацию с просьбой сместить его (по одной из гипотез, эти события отражены в Лк 19:14). В 6 году н. э. Архелая сместили, а его территория стала имперской провинцией Иудея. Квириний, римский легат Сирии (более старой провинции), провел перепись в целях сбора налогов; это спровоцировало восстание под руководством некоего Иуды Галилеянина. Перепись Квириния упомянута в Деян 5:37 и, видимо, подразумевается в Лк 2:1–2 [103]. Восстание Иуды (оно случилось, когда Иисусу было около 12 лет и до распятия оставалось лет 25) – единственное известное нам серьезное иудейское восстание в Палестине времен юности и зрелости Иисуса. Конечно, как и всегда бывает в условиях иноземного владычества, беспорядки и трения имели место, – и все же каждому из двух тогдашних префектов (Валерию Грату и Понтию Пилату) удалось удержаться у власти по десять лет, а значит, серьезных революций не было [104]. По словам римского историка Тацита (История 5.9), «при Тиберии [14–37 годы н. э.] в Иудее царило спокойствие» [105].

Такова была Палестина зрелых лет Иисуса: коварный и тщеславный иродианский «царь» в родной Иисусу Галилее и римский префект во главе Иерусалима и Иудеи, где Иисус провел свои последние дни и был распят. По свидетельству Филона (Посольство к Гаю 38, #300) и НЗ (Лк 13:1; 23:12), отношения между Иродом (и иродианскими князьями) и Понтием Пилатом не всегда были гладкими. Спустя несколько лет после казни Иисуса Пилат жестоко расправился с одним самаритянским религиозным движением; это привело к вмешательству римского легата Сирии, который отослал Пилата в Рим (36 год н. э.) [106]. Четырехлетнее правление императора Калигулы (37–41) имело зловещую сторону и для иерусалимлян: он сделал попытку водрузить свою статую в Храме.

Вторая треть I века н. э.

Первый период прямого римского правления (префекты) в Иудее завершился в 39–40 годах. Ирод Агриппа I, которому ранее достались территории его дядьев Филиппа и Ирода Антипы, был другом и Калигулы, и нового императора Клавдия (41–54). Поэтому его сделали царем над всей Палестиной (41–44), восстановив единство царства его деда Ирода Великого. Агриппа завоевал расположение иудейских религиозных вождей и всячески старался выглядеть благочестивым. Деян 12 приписывают ему гонения на христиан, которые повлекли за собой смерть Иакова, брата Иоанна, сына Зеведея.

Агриппа умер в 44 году (его смерть красочно описана в Деян 12:20–23). Начался новый период римского правления. Но прокураторы 44–66 годов были меньшего калибра; своей порочностью, нечестностью и несправедливостью они провоцировали широкие волнения. Их произвол привел к появлению сикариев («кинжалычиков» – террористов), зелотов (безжалостных приверженцев Закона) и большому антиримскому восстанию [107]. Особое значение для христиан в последнее десятилетие этого периода имела казнь Иакова, «брата Господня» (62 год н. э.). Казни предшествовало слушание перед синедрионом, созванном первосвященником Анной II. (Вскоре прокуратор Альбин сместил Анну за противоправные действия.) Спустя еще два года, в июле 64-го, после сильного пожара в Риме император Нерон (54–68) начал преследования христиан, в ходе



Введение в Новый Завет. Том I [filosoff.org](http://filosoff.org)  
которых, согласно авторитетному преданию, Петр и Павел приняли мученическую смерть. Соответственно, к 60-м годам наиболее известные христианские персонажи Евангелий и Деяний умерли, а потому последнюю треть I века можно назвать после-апостольской.

На подавление иудейского восстания были брошены основные римские войска и лучшие военачальники. Согласно одной (не вполне надежной) традиции, иерусалимские христиане отказались примкнуть к восстанию и бежали за Иордан в Пеллу.

Последняя треть I века и начало II века

Императорская династия Флавиев правила с 69 по 96 годы. Первый ее представитель, Веспасиан, в 67 году принял военное командование в Иудее, где переломил ход войны в пользу римлян. После самоубийства Нерона (68 год) его внимание переключилось на Рим, и в 69 году легионы провозгласили его императором. Доводить до конца иудейскую кампанию остался его сын Тит, который добился успеха: в 70 году Иерусалим был взят, а Храм разрушен [108]. Арка Тита на римском форуме изображает священные иудейские предметы и пленников, триумфально доставленные в столицу в 71 году. В 70-х годах Веспасиан в наказание наложил на иудеев особый налог: две драхмы, которые они ранее отдавали на Иерусалимский храм, они отныне должны были платить в пользу храма Юпитера Капитолийского в Риме.

В 79 году Веспасиана сменил на престоле Тит. Несколькоими годами ранее он открыто жил в Риме со своей любовницей, иудейской царицей Береникой (сестрой Ирода Агриппы II). Под покровительством этих императоров (и также в Риме) иудейский историк Иосиф трудился над своей «Иудейской войной» (данное покровительство отражено во взятом им имени Флавий). В начале 90-х годов он написал еще один великий труд, «Иудейские древности» (об истории иудеев); помимо всего прочего, «Иудейские древности» содержат бесценные сведения по иудаизму I века.

Дольше всех из этой династии императоров правил Домициан (81–96), младший сын Тита. Это был мстительный тиран. Пытаясь восстановить чистоту римской религии, он казнил по обвинению в атеизме некоторых людей, симпатизировавших иудаизму. По-видимому, враждебно относился он и к христианству (см. ниже, главу 37). Все же, как видно из Первого послания Климента (Коринфской церкви от Римской церкви; около 96 года), модель римского имперского порядка начала влиять на христианское мировоззрение.

При этих трех императорах из династии Флавиев роль Иерусалима для христиан затмили другие центры, в которых находились крупные христианские общины: в первую очередь, Антиохия, Эфес и Рим. Видимо, тогда же языкохристиан стало больше, чем иудео-христиан. В синагогах взаимоотношения между иудеями и верующими в Иисуса складывались по-разному в зависимости от состава христиан (например, входили ли в их число самаритяне и неиудеи), от христианских богословских формулировок (например, применяли ли они к Иисусу титулы типа «Бог», что могло пониматься как отрицание монотеизма) и от темперамента (не выглядели ли они высокомерными в спорных вопросах; ср. Ин 9:34). В некоторых христианских общинах возникала сильная антипатия к руководителям иудейских синагог; она нашла отражение, в частности, в Евангелии от Матфея (6:2, 5; 23:6); выдвигались обвинения, что синагоги преследуют христиан (Мф 10:17; 23:34) и изгоняют их (Ин 9:22; 12:42; 16:2). Отрывки типа Ин 9:28 четко отмечают различия между учениками Иисуса и учениками Моисея. В некоторых местах НЗ «иудеи» (и их Закон) трактуются как чуждые христианам (Мф 28:15; Ин 10:34; 15:25).

Вскоре после убийства Домициана возникла новая императорская династия. Последний период, важный для нашей темы, – правление Траяна (98–117) и его преемника Адриана (117–138). Траян был толковым администратором и активно вмешивался в дела провинций. Как видно из его переписки с Плинием Младшим (легатом в провинции Вифиния), законы Траяна привели к гонению на христиан в тех областях. Плиний упоминает, что христиане собираются и поют гимны Христу «как Богу». Чтобы выстоять, христианским церквам нужна была организованная структура – проблематика, отраженная в письмах епископа Игнатия Антиохийского. Когда его везли в Рим на казнь, он написал серию писем церквам, настаивая на объединении вокруг епископа [109]. В конце правления Траяна (115–117) и в начале правления Адриана по восточной части империи прошли иудейские волнения.



Адриан попытался построить на руинах Иерусалимского храма (разрушенного в 70 году) святилище Юпитеру Капитолийскому и запретил обрезание. Это стало одной из основных причин, спровоцировавших Второе иудейское восстание под предводительством Симона Бен-Косибы, известного под именем Бар-Кохбы<sup>[110]</sup> (то есть «Сын звезды»; имелась в виду звезда Давида из числ 24:17). Согласно более поздним источникам, мессианство этого вождя признал знаменитый рабби Акива. Римляне жестоко подавили восстание, Акива принял мученическую смерть, а иудеям запретили входить в Иерусалим под страхом смерти. На месте древнего города Иерусалима был построен языческий город Элия Капитолина. Хотя родственники Иисуса, видимо, имели влияние в палестинских церквах при Домициане (Евсевий, Церковная история 3.20), этому первенству пришел конец во времена Траяна (Церковная история 3.32.6). При Адриане руководство церковью Палестины, очевидно, перешло к языкохристианам (Церковная история 4.6.3–5).

## (Б) Социальный мир новозаветных времен

Мы кратко рассмотрели, какой была общая картина политической истории Римской империи в целом и Палестины в частности. НЗ повествует о распространении христианства к западу от Палестины, особенно в городах Малой Азии и Греции. Подробно останавливаться на истории этих областей сейчас вряд ли целесообразно, ибо у каждого региона (даже каждого города) своя история. Мы проиллюстрируем это, анализируя послания Павла, когда кратко рассмотрим ряд отдельных городов. В данной главе, где мы рассматриваем вопросы общего порядка, полезнее затронуть некоторые социальные особенности средиземноморской жизни периода ранней империи.

Первые верующие в Иисуса были иудеями; не исключено даже, что все новозаветные авторы были иудеями. Воспоминания об Иисусе и писания его последователей полны ссылок на иудейские Писания, праздники, институты и традиции. Влияние иудаизма на НЗ несомненно. Однако, как мы уже видели, со времен Александра Македонского иудеи жили в эллинистическом мире. Уже за столетие до Иисуса большинство из них жили на территориях, где хозяйничали римские войска; ко времени рождения Иисуса многие иудеи (возможно, большинство иудеев) говорили по-гречески. Библейские книги, сочиненные на еврейском и арамейском, были переведены на греческий, а некоторые второканонические библейские книги (например, 2 Макк, Прем), были написаны непосредственно на греческом языке, – причем Книга Премудрости выдает как минимум общее знакомство с греческой философией<sup>[111]</sup>. Иудеи покупали товары за деньги, отчеканенные римско-греческими правителями, часто носившие изображения богов. Разными путями и в разной степени на иудеев влиял мир, значительно отличающийся от описанного в большинстве книг ВЗ. Поэтому, говоря о социальной среде создания НЗ, следует принимать во внимание далеко не только иудаизм.

Большинство христианских общин, упомянутых в НЗ, находилось в городах. Это неудивительно по ряду причин.

(1) В своих странствиях иудео-христианские проповедники пользовались римской системой дорог (первоначально проложенных для военных целей). Эти дороги приводили их в города.

(2) Иудейские торговцы также пользовались этими дорогами. Соответственно, во многих городах существовали синагогальные общины, перед которыми проповедники могли выступать<sup>[112]</sup>.

(3) Плотность населения в городах была гораздо выше, чем в сельской местности, а миссионеры хотели охватить как можно большую аудиторию.

В городах соприкасались люди разного происхождения. В Малой Азии и Сирии городские жители были вовлечены в греческую орбиту еще завоеваниями Александра Македонского, и к I веку смешанное население существовало уже более 300 лет. Греция стала полем битвы в римских гражданских войнах, а традиция отдавать военным в награду определенную территорию привела к созданию римских поселений в Греции. То, какие жители городов имели право называться гражданами, зависело от конкретных обстоятельств. Хотя в империи иудеи имели особый статус, в некоторых городах им было даровано гражданство<sup>[113]</sup>. Часто на чужаков налагались определенные ограничения: иноземцам было запрещено входить в храм Геры в Аргосе (Греция), неиудеям



был закрыт доступ в Иерусалимский храм, только греки могли получать посвящение в элевсинские мистерии (см. ниже, главу 5). В целом римская администрация старалась поддерживать мир среди различных групп населения, хотя один римский чиновник из Александрии в 38 году н. э. сочувствовал антииудейским беспорядкам.

Возможно потому, что население было смешанным и отличалось значительной мобильностью, существовала потребность «принадлежать» к чему-то. Об этом говорят многочисленные ассоциации и клубы: общества при гимназиях (чтобы развивать тело и ум); профессиональные и торговые ассоциации, которые функционировали как гильдии, союзы и братства; религиозные ассоциации для тех, кто придерживался каких-то культов, а не просто участвовал в общественном богослужении; клубы для молодежи и пожилых людей. В частности, те люди, которые не были гражданами, могли ощутить чувство общности в таких объединениях.

Иудеи были отчуждены от многих аспектов общегородской жизни в силу своей религии[114] и пищевых запретов, хотя некоторые иудейские чиновники и богатые члены общества шли на компромисс: например, предоставляли патронаж или деньги какому-то празднику. Вообще здесь все было очень индивидуально. Филон не участвовал в языческих культах[115] и даже требовал смертной казни для иудеев, впавших в подобное идолопоклонство, но это не мешало ему хвалить гимназии и ходить в театр (где представление вполне могло включать языческие культовые акты). В милете на здании театра была надпись, чествовавшая иудеев. Особо щепетильным делом была трапеза с неиудеями – не только из-за опасности съесть запрещенную пищу, но и потому, что пища могла быть посвящена какому-то языческому богу. Согласно Гал 2:12, проблема таких трапез вызвала горячую полемику среди иудео-христиан. Павел был против участия христиан в языческих культовых трапезах, связанных с жертвоприношениями (1 Кор 10:21). В то же время, исходя из того, что языческих богов не существует, он считал, что вкушение идоложертвенного не является идолопоклонством. Все же поскольку некоторые люди, не понимающие этого, могут согрешить вкушением подобной пищи, Павел призывал к чуткости (1 Кор 8:4–13). Откр 2:14, 20 высказывается более резко по этому поводу, порицая любое вкушение идоложертвенного.

Люди, не разделяющие распространенных обычаев и верований, всегда возбуждают подозрения, поэтому антииудаизм не был редкостью в империи. Тем не менее, своеобразные взгляды и обязанности иудеев были защищены законом: Юлий Цезарь даровал им ряд привилегий, подтверждавшихся впоследствии его преемниками. Христиане, видимо, попадали под эту протекцию постольку, поскольку их считали иудеями, но ситуация изменилась, когда большинство из них стали составлять языкохристиане и иудео-христиане, отвергнутые синагогами. Более того, для общества христиане были опаснее, чем иудеи. Лишь немногие обращались в иудаизм или сочувствовали ему: иудаизм состоял преимущественно из людей, которые в нем и родились. Христиане, напротив, активно обращали в свою веру других, и на протяжении большей части I века они представляли собой слишком новое явление, чтобы можно было говорить о многих христианах от рождения. Широкие антихристианские настроения нашли отклик в Деян 28:22: «Об этом направлении нам известно, что оно всюду вызывает споры» (КП). Судя по свидетельствам об официальных гонениях, подозрение вызывало необычное социальное поведение христиан: несомненно, это атеисты и антиобщественные элементы, творящие что-то неопишемое в своих тайных обрядах. Вместе с тем для самих христиан отчуждение было испытанием. Пожертвовав многими аспектами общинной жизни, христиане нуждались в ободрении. 1-е Послание Петра обращено к верующим, которые стали странниками и пришельцами (2:11), которых называли злодеями (2:12) и оскорбляли (3:9); оно утешает христиан, называя их избранным родом, царственным священством, народом святым, Божьим народом (2:9–10).

Римское правление оценивалось населением по-разному, в зависимости от предшествующей истории. Иногда оно улучшало жизнь, иногда – нет. В период ранней империи не все города имели одинаковый статус: скажем, Тарс был вольным городом, свободным от имперского налогообложения; такие города как Коринф и Филиппы из-за римского строительства и переселения относились к категории *colonia*, в которой сельскохозяйственная земля не подвергалась налогообложению. В более старых городах сохранились традиционные названия официальных должностей (Деян точно упоминают многие из этих титулов). Однако прежнее демократическое правление, когда места на государственной службе были открыты для всех граждан, постепенно сошло на нет, а предпочтение, которое отдавалось в Риме аристократической администрации,



означало, что другие классы, даже из числа граждан, не могли претендовать на определенные должности. В эпоху империи прошла реформа системы налогообложения, которое легло тяжелым бременем на людей, особенно во время гражданских войн в конце республиканского периода. Однако римских администраторов в вопросах налогов оценивали не только по их собственным действиям, но и по поведению местных чиновников, которых они нанимали. Сбор налогов отдавался на откуп лицам, предложившим максимальную цену, поэтому тяжесть налогов могла быть обусловлена не их величиной, а жадностью и безжалостностью сборщиков[116]. Деяния рисуют неоднозначную картину языческих властей, где не всегда ясно, были ли местные правители/магистраты, занимавшиеся Павлом, римлянами: в 16:22, 36–38 и 17:6–9 они несправедливы или безразличны; в 13:12 и 19:35–40 они справедливы и благожелательны.

Наличие имущественного и классового неравенства в городах Римской империи создавало проблемы для ранних христиан. Остановимся вкратце на этом вопросе, чтобы избежать анахронизмов. В НЗ часто упоминаются «нищие»[117], и читатели могут вообразить их по аналогии с нищими в современных странах третьего мира: нет крыши над головой или даже куска хлеба, и людям все время угрожает голодная смерть. Однако в Евангелиях (отчасти отражающих жизнь самого Иисуса в Галилее) «нищие» – это мелкие фермеры, у которых земли мало или она плохая, а также работники на крупных земельных владениях; в городах, где не было возможности выращивать собственные продукты, нищим приходилось труднее. Тем не менее, обе категории новозаветных «нищих» были лучше обеспечены, чем нищие современного мира. Сам Иисус (предание говорит о Его расположении к нищим), согласно Мк 6:3, был «плотником» (tekton): делал двери и мебель для каменных и глинобитных домов, а также плуги и ярма для земледельцев. Как деревенского мастерового Его можно сравнить с «представителями американского среднего класса из числа «голубых воротничков»»[118].

Что касается «рабов» (греч. *doulos*)[119], не следует представлять их по аналогии ни с английской прислужкой XIX века, ни с рабами-неграми в Америке. К новозаветным временам рабство уже существовало несколько столетий и клонилось к упадку. Число рабов в древности пополнялось за счет пиратских набегов и частых войн, предшествовавших возникновению Римской империи (в рабство продавались пленники и иногда все население покоренных городов). Мир, принесенный Августом, частично перекрыл эти ресурсы, что усугубило нехватку рабочей силы, ибо в то же время многих рабов отпускали на свободу. Между тем для работы на огромных римских земельных владениях было необходимо множество рабов. Статус рабов варьировался. Положение галерников и камнеломов было ужасным; иногда (особенно в Италии перед восстановлением империи) среди рабов вспыхивали волнения, – вспомним хотя бы восстание Спартака (73–71 годы до н. э.). В то же время у рабов были законные права, и в эпоху империи дурное обращение с рабом или его убийство считалось наказуемым преступлением. Помимо работы в торговле, сельском и домашнем хозяйстве, рабы могли быть администраторами, врачами, учителями, учеными и поэтами и накопить какой-то капитал. Более того, благородные язычники осуждали рабство, а некоторые восточные религии принимали рабов без предубеждения.

Христианские проповедники находили обращенных среди городской бедноты и рабов, но далеко не чурались и среднего класса. Больше всего было обращенных среди богачей и аристократов. Не одно лишь красноречие побудило Павла заметить: «Не много мудрых... не много сильных, не много благородных» (1 Кор 1:26; КП). Социальная напряженность ощущалась, в частности, на евхаристической трапезе. Для христианских встреч требовалось большое помещение. В такую комнату (часто на втором этаже частного дома более состоятельного христианина) приглашались и верующие из низших слоев общества, которые иным образом никогда бы туда не попали. Согласно одному из толкований 1 Кор 11:20–22, 33–34, некоторые хозяева нашли выход из такой неловкой ситуации: на начало трапезы звали только друзей, чтобы те поели и попили, а остальных приглашали приходить лишь на евхаристию. Павел осуждает такой подход как нехристианский, ибо он заставляет неимущих стыдиться. В коротком Послании к Филимону Павел пытается решить иную проблему: что делать со сбежавшим рабом, который стал христианином. Он просит хозяина принять раба назад в качестве брата и намекает, чтобы тот не наказывал его строго. Подразумевается, что желательна манумиссия. К сожалению, из того факта, что Павел (веривший в скорый конец света), не осуждал социальную структуру массового рабовладения, многие столетия делали превратные выводы: так легитимировалось христианское рабовладение, часто более жестокое, чем в



Нельзя не затронуть и проблему образования: какое образование получили Иисус и проповедники, а также их слушатели? О характере и объеме иудейского образования того времени идут жаркие научные дебаты, ибо некоторые ученые выстраивают свои представления о нем на основании Мишны (текста, созданного двумя столетиями позже; см. ниже, главу 5): они постулируют наличие как иудейских начальных школ для чтения Библии во всех городах, так и продвинутых школ для изучения Торы. Другие исследователи (Cohen, From, 120–122) настроены скептически и, видимо, столь развитой образовательной системы действительно не существовало. Однако из последнего факта не следует делать поспешных выводов относительно грамотности, ибо Иосиф Флавий считает, что иудейский закон повелевает учить детей чтению «о законах и делах их предков» (Против Апиона 2.25, #204). Исполнялось это или нет, возможно, зависело от благочестия родителей и наличия поблизости синагоги. Судя по способности Иисуса вести дискуссии о Писании, Он умел читать на еврейском языке (как и предполагает Лк 4:16–21). Возможно, аналогичным образом обстоит дело с теми Его учениками, которые имели собственное дело или профессию (рыбаки, сборщики податей), поскольку уничижительное наименование «некнижные и простецы», примененное к Петру и Иоанну (Деян 4:13), вероятно, означает лишь, что они не учились Торе.

Система греческого образования, укоренившаяся по всей Римской империи[120], выглядела следующим образом.

- Начальная стадия (около семи лет): чтение, письмо, музыка, атлетика.
- Продвинутая стадия: грамматика (особенно поэзия).
- Высшая стадия (для небольшого числа людей): риторика и философия.

Что касается влияния этой системы на Иисуса, почти нет свидетельств, что греческие школы были распространены в Палестине новозаветных времен. Хотя благодаря социальным наукам и археологии наше знание о Галилее I века н. э. значительно выросло за последние десятилетия[121], мы не вполне четко представляем тамошние реалии. Как бы то ни было, не стоит преувеличивать влияние на Иисуса таких эллинистических городов, как Тивериада на Галилейском озере (недалеко от мест, где Он проповедовал) и Сепфорис (6 км от Назарета)[122]. С одной стороны, деревенские жители настороженно относятся к городам, с другой – не исключены экономические контакты между Сепфорисом и Назаретом (например, горожане могли нанимать рабочую силу и покупать товары). Существует романтическая гипотеза о том, что Иисус работал по дереву в Сепфорисе; однако материальные контакты не обязательно означают наличие синкретизированного культурного этоса, который мог бы повлиять на Иисуса. Хотя раскопки в Сепфорисе не обнаружили признаков публичных языческих культов, которые бы ужаснули иудейских крестьян, столичный характер Сепфориса и Тивериады мог оттолкнуть от них Иисуса, который с презрением называл Ирода Антипу «лисицей» (Лк 13:32). В любом случае, в Евангелиях нет указаний на то, что Иисус был как-то связан с этими городами. Ни из чего напрямую не видно также, что Иисус или Его наиболее часто упоминаемые галилейские ученики говорили по-гречески в сколько-нибудь значительной степени, или что Он учил на этом языке. (Хотя вполне возможно, что Он и Его ученики знали какие-то греческие фразы благодаря контактам с людьми, говорящими на греческом языке на рынке или в быту.)

Что касается о Савла/Павла, хорошо знавшего греческий язык, не стихают споры относительно того, где он рос, в диаспоре или Иерусалиме (см. главу 16). Если в диаспоре, он вполне мог получить базовое греческое образование[123]. Более того, не будем забывать, что в крупном городе Тарсе существовали публичные источники образования, которые могли повлиять на Павла (например, библиотеки и театры, где ставились пьесы греческих поэтов). Некоторые христианские проповедники, возможно, получили более глубокое греческое образование: например, Аполлос (о красноречии которого упомянуто в Деян 18:25), и автор Послания к Евреям (по мнению многих, лучший греческий язык в НЗ). Но в целом книги НЗ написаны на койне, повседневном разговорном греческом языке того времени[124]. Из-за сильного семитского влияния на греческий язык некоторых книг НЗ, разговорного характера Мк и грамматических ошибок в Откр, эти сочинения могли резать



Введение в Новый Завет. Том I [filosoff.org](http://filosoff.org)  
слух культурным людям, получившим широкое образование. Тогда понятно, почему в качестве самооправдания Павел говорит, что проповедует «не словами, которым научила... человеческая мудрость» (1 Кор 2:13; КП).

#### Библиография

См. также Библиографию к главе 5 и Приложению I.

Bauckham, R. J., *Palestinian Setting*, vol. 4 of TBAFC.

Boccaccini, G., *Middle Judaism. Jewish Thought, 300 B. CE. to 200 CE.* (Minneapolis: A/F, 1991).

Bruce, F. F., *New Testament History* (London: Nelson, 1969). Очень полезно для студентов.

Cohen, S. J. D., *From the Maccabees to the Mishnah* (Philadelphia: Westminster, 1987).

Conzelmann, H., *Gentiles – Jews – Christians* (Minneapolis: A/F, 1992).

Esler, P. F., *The First Christians in Their Social worlds* (London: Routledge, 1994).

Feldman, L. H., *Jew and Gentile in the Ancient world: Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian* (Princeton Univ., 1973).

Ferguson, E., *Backgrounds of Early Christianity* (2d ed.; Grand Rapids: Eerdmans, 1993). Хороший учебник.

Freyne, S., *The world of the New Testament* (NTM 2; wilmingon: Glazier, 1980).

–, *Galilee from Alexander the Great to Hadrian 323 B. C. E. to 135 CE.* (Wilmington: Glazier. 1980).

Gager, J. G., *Kingdom and Community: The Social world of Early Christianity* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1975).

Gill, D. W. J., and C. Gempf, *Greco?Roman Setting*, vol. 2 of TBAFC.

Grabbe, L. L., *Judaism Cyrus to Hadrian* (2 vols.: Minneapolis: A/F, 1991).

Hammond, N. G. L., and H. H. Scullard, eds., *The Oxford Classical Dictionary* (2d ed.: Oxford: Clarendon, 1970). Очень полезный источник краткой информации о классической древности.

Hengel, M., *Judaism and Hellenism* (2 vols.; Philadelphia: Fortress, 1974; 1-vol. ed., 1981).

–, *Jews, Greeks and Barbarians: Aspects of the Hellenization of Judaism in the pre?Christian Period* (Philadelphia: Fortress, 1980).

Kraft, R. A., and G. W. E. Nickelsburg, eds., *Early Judaism and Its Modern Interpreters* (Atlanta: Scholars, 1986).

Leaney, A. R. C., *The Jewish and Christian world, 200 BC to AD 200* (Cambridge Univ., 1984).

Lieberman, S., *Hellenism in Jewish Palestine* (New York: Jewish Theological Seminary, 1950).

McLaren, J. S., *Power and Politics in Palestine... 100 BC?AD 70* QSNTSup 63; Sheffield: JSOT, 1991).

Malina, B J., *Windows on the world of Jesus* (Louisville: W/K, 1993).

Mendels, D., *The Rise and Fall of Jewish Nationalism* (New York: Doubleday, 1992).



- Введение в Новый Завет. Том I [filosoff.org](http://filosoff.org)
- Momigliano, E., ed., *On Pagans, Jews, and Christians* (Middletown, CT: Wesleyan, 1987).
- Moore, G. T., *Judaism in the First Centuries of the Christian Era* (3 vols.; Cambridge, MA: Harvard, 1927–1930). Классический труд.
- Neusner, J., ed., *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults* (M. Smith Festschrift; 3 vols.; Leiden: Brill, 1975).
- Neusner, J., et al., eds., *The Social World of Formative Christianity and Judaism* (Philadelphia: Fortress, 1988).
- Nickelsburg, G. W. E., "The Jewish Context of the New Testament," *InterpB* 8.27–42.
- Reicke, B., *The New Testament Era* (Philadelphia: Fortress, 1968). Старое, но все еще ценное руководство.
- Rhoads, D. M., *Israel in Revolution 6–74 CE.* (Philadelphia: Fortress, 1976).
- Riches, J., "The Social World of Jesus," *Interpretation* 50 (1996), 383–392.
- Safrai, S., and M. Stern, et al., *The Jewish People in the First Century* (2 vols.; Philadelphia: Fortress, 1974–1976).
- Sanders, J. T., *Schismatics, Sectarians, Dissidents, Deviants: The Final One Hundred Years of Jewish-Christian Relations* (Valley Forge, PA: Trinity, 1993).
- Schurer, E., *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ* (175 B. C. – A. D. 135) [rev. ed. (G. Vermes et al.); 3 vols, in 4; Edinburgh: Clark, 1973–1987]. Классический труд.
- Schwartz, D. R., *Studies in the Jewish Background of Christianity* (Tubingen: Mohr-Siebeck, 1992).
- Segal, A. F., *Rebecca's Children: Judaism and Christianity in the Roman World* (Cambridge, MA: Harvard, 1986).
- Sherwin-White, A. N., *Roman Society and Roman Law in the New Testament* (Oxford: Clarendon, 1963).
- Smallwood, E. M., *The Jews under Roman Rule* (Leiden: Brill, 1976).
- Stambaugh, J. E., and D. L. Balch, *The New Testament in Its Social Environment* (Philadelphia: Westminster, 1986).
- Tcherikover, V., *Hellenistic Civilization and the Jews* (3d ed.; Philadelphia: Jewish Publ. Society, 1966).
- White, L. E., and O. L. Yarbrough, eds., *The Social World of the First Christians* (W. A. Meeks Festschrift; Minneapolis: A/F, 1995).
- Wilson, S. G., *Related Strangers: Jews and Christianity 70–170 CE.* (Minneapolis: A/F, 1995).
- Zeitlin, S., *The Rise and Fall of the Judaean State* (3 vols.; Philadelphia: Jewish Publ. Society, 1962–1978).
- Иосиф Флавий
- Loeb Classical Library: 9 томов (оригинальный текст плюс перевод).
- Rengstorff, K. H., *A Complete Concordance to Flavius Josephus* (5 vols.; Leiden: Brill, 1973–1983).
- Cohen, S., *Josephus in Galilee and Rome* (Leiden: Brill, 1979).
- Feldman, L. H., *Josephus and Modern Scholarship* (1937–1980) (Berlin: de Gruyter, 1984). Библиография.



—, Josephus: A Supplementary Bibliography (New York: Garland, 1986).

—, "Flavius Josephus Revisited," ANRW 11.21.2 (1984). 763–862.

—, "Josephus", ABD 3.981–98.

—, and G. Hata, eds., Josephus, Judaism, and Christianity (Detroit: Wayne State Univ., 1987).

Mason, S., Josephus and the New Testament (Peabody, MA: Hendrickson, 1992).

Rajak, T., Josephus: The Historian and His Society (London: Duckworth, 1983).

Rappaport, U., ed., Josephus Flavius: Historian of Eretz?hrael in the Hellenistic?Roman Period (Jerusalem: Yad... Ben?Tsivi, 1982).

Schwartz, S., Josephus and Judaeon Politics (Leiden: Brill, 1990).

Thackeray, H. St. J., Josephus, the Man and the Histonan (New York: Jewish Institute, 1929). Классический труд.

Археология, хронология, география

Библиография по римскому периоду в Палестине (63 год до н. э. – 70 год н. э.): Meyers, E. M., et al., CRBS 3 (1995), 129–152. Не только об археологии.

Avi?Yonah, M., ed., Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land (4 vols.; London: Oxford, 1975–1978). См. новое издание под ред. Стерна (Stern).

Baez?Camargo, G., Archaeological Commentary on the Bible (Garden City, NY: Doubleday, 1986). Информация привязана к соответствующим главам и стихам Библии.

Bickerman, E. J., Chronology of the Ancient world (2d ed.; Ithaca: Cornell, 1980).

Doig, K. E., New Testament Chronology (San Francisco: Mellen, 1991).

Finegan, J., The Archaeology of the New Testament, vol. 1: The Life of Jesus and the Beginning of the Early Church (rev. ed.; Princeton Univ., 1992); vol. 2: The Mediterranean world of the Early Christian Apostles (Boulder, CO: Westview, 1981).

—, Handbook of Biblical Chronology (rev. ed.; Peabody, MA: Hendrickson, 1997).

Frend, W. H. C., The Archaeology of Early Christianity (London: Chapman, 1996).

Hoppe, L. J., The Synagogues and Churches of Ancient Palestine (Collegeville: Liturgical, 1994).

Jeremias, J., Jerusalem in the Time of Jesus (Philadelphia: Fortress, 1969). Kopp, C., The Holy Places of the Gospels (New York: Herder and Herder, 1963).

Matthews, V. H., and J. C. Moyer, "Bible Atlases: which Ones Are Best?" BA53 (1990), 220–231. Хороший обзор.

Meyers, ?. M., ed., The Oxford Encyclopedia of Archaeology in the Near East (5 vols.; New York: Oxford, 1997).

Murphy?O'Connor, J., The Holy Land: An Archaeological Guide from Earliest Times to 1700 (3d ed.; New York: Oxford, 1992).

Stern, E., The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land (4 vols.; New York: Simon & Schuster, 1993).



Yamauchi, E., *The Archaeology of New Testament Cities in Western Asia Minor* (Grand Rapids: Baker, 1980).

Wilkinson, J., *Jerusalem as Jesus Knew It: Archaeology as Evidence* (London: Thames and Hudson, 1978).

## Глава 5

### Религиозный и философский мир новозаветных времен

Иудеи данного периода были отчасти знакомы с неиудейскими религиями народов, с которыми они соприкасались; в свою очередь многие из этих народов что-то знали об иудейской религии. В обоих случаях знание было неполным и неточным, а оценкам часто сопутствовала предвзятость. Поэтому, хотя я постараюсь подойти к иудейскому<sup>1</sup>, языческому<sup>2</sup> и синкретическому религиозному миру, в котором возникло и развивалось христианство, с пониманием, читателям имеет смысл помнить, что простые люди могли понимать эти вещи иначе. Кроме того, хотя мы разделили в данной главе религиозный мир древности на «иудейский» и «неиудейский», в реальности все было не так просто. В Палестине существовало широкое эллинистическое влияние, даже в районах, где большинство жителей были иудеями, хотя ситуация в разных местах варьировалась. Глубоко греко-римские города Галилеи, например, могли быть окружены деревнями, жители которых относились к языческим взглядам и обычаям без восторга, а также деревнями, которые имели с эллинизмом более тесный контакт через торговые связи. Аналогичным образом, среди иудеев, живших в космополитических городах диаспоры, бытовали разные мнения об эллинистических институтах и культуре – от восторженного участия и аккультурации до полного отторжения и замыкания в своего рода гетто.

1 Большинство христиан первого поколения были иудеями, но в данной главе я буду говорить лишь о верованиях и обычаях тех иудеев, которые не подверглись влиянию Иисуса или вести о Нем.

2 Как я уже сказал (глава 4, сноска 25), в слово «языческий» я в данном случае не вкладываю уничижительного смысла: речь идет лишь о неиудейских и нехристианских верованиях. Что касается новозаветных времен, сюда входят те религии, чтившие греческих и римских богов, а также религии Ближнего Востока и Египта (поклонение Ваалу, Адонису, Осирису, Исиде, Митре и т. д.), о которых знали или могли знать иудеи и ранние христиане, под чьим влиянием они могли находиться и против которых могли выступать. Иудеи Вавилона соприкасались с зороастризмом. Гораздо проблематичнее говорить об иудейском контакте с индуизмом и буддизмом, который сыграл бы какую-то роль в НЗ: попытки найти следы влияния этих мировых религий на христологию пока не увенчались успехом.

#### (А) Иудейский религиозный мир

Как мы уже сказали (см. «Полезная информация»), термин «иудаизм» применим к периоду израильской истории, который начался в 539 году до н. э. с персидского освобождения пленников из Иуды, томившихся в Вавилоне, которое позволило им вернуться в Иерусалим и его окрестности<sup>3</sup>. Во многих отношениях послевоенный иудаизм был наследником дополненной религии Иудейского царства. Храм был восстановлен, совершались жертвоприношения, воспевались гимны и псалмы, отмечались главные паломнические праздники<sup>4</sup>. Постепенно возник еще один важный фактор – собрания для молитвы, благочестивого чтения, размышления и наставления (они стали называться «синагогами»)<sup>5</sup>. Феномен пророчества во многом угас, и иудаизм обрел новую окраску, начиная с проповеди Ездры о Законе (Неем 8:1–9:37) около 400 года до н. э.<sup>6</sup> На первый план все более выходило соблюдение Торы (Закона Моисеева), которое мыслилось как следствие Единобожия. Отношение к Храму до 70 года н. э. часто провоцировало разделения между иудеями, а разногласия по поводу толкования Закона существовали как до 70 года (см. кумранские тексты), так и после него.

Изображая маккавейскую борьбу при Ионафане (около 145 года до н. э.), Иосиф Флавий дает знаменитое описание: «В это время существовало среди иудеев три *haïresies* [партии, секты, школы; в позднем словоупотреблении – «ереси»], которые отличались различным друг от друга мировоззрением. Одна из этих *haïreseis* называлась фарисейской, другая саддукейской, третья



3 Со времен возвращения из плена большинство так называемых «иудеев» были потомками колена Иуды с примесью левитов и вениамитян (см. 3 Цар 12:23): например, Савл/ Павел происходил из колена Вениаминова (Рим 11:1). Престарелая Анна (Лк 2:36) была из (северного) колена Асирова. Самаритяне, утверждавшие о своем происхождении от десяти северных колен Израилевых, не считались в Палестине «иудеями»: см. F. Dexinger в E. P. Sanders, *Jewish Christian* 2.88–114.

4 Основные праздники, когда иудеи должны были идти в Иерусалим: Опресноки, Недели (Пятидесятница) и Куши (Шатры). С Опресноками постепенно соединилось празднование Пасхи (Мк 14:1), и храмовые священники заколали барашка, который съедался паломниками на пасхальной трапезе. С ходом времени появлялись новые праздники: например, День Искупления, Ханука (Освящение), Пурим. Поскольку Храм, жертвы и праздники играют определенную роль в НЗ, рекомендую читателям ознакомиться с ними подробнее (NJBC 76.42–56, 112–157).

5 Поначалу слово «синагога» обозначало «собрание», а не «здание (для собрания)». После вавилонского плена, видимо, стали появляться здания для молитвы и учения (поначалу лишь в диаспоре), но они могли использоваться и для других целей. Неизвестно, когда распространились особые синагогальные здания. Развалин синагог, построенных до 70 года н. э., очень мало. См. Норре, *Synagogues* 7–14; S. Fine, *Brev* 12 (#2; 1996), 18–26, 41.

6 Точно не известно, когда жил этот человек (1 Езд 7:6: «книжник, сведущий в законе Моисеевом, который дал Господь, Бог»); в описании его как второго Моисея присутствуют легендарные черты.

ессейской» (древности 13.5.9; #171)7. Интерпретируя этот отрывок, следует соблюдать осторожность.

(1) Вспомним современную ситуацию: деля американцев на католиков, протестантов и иудеев, часто игнорируют большое число людей, не имеющих четкой религиозной идентичности. Аналогичным образом, вполне вероятно, что различия между тремя течениями, упомянутыми Иосифом, не играли роли для многих иудеев.

(2) Различия между этими течениями не всегда были чисто религиозными (по крайней мере, религиозными в нашем понимании).

(3) Нам очень мало известно о том, как возникли эти разделения; научные концепции на сей счет во многом основаны на догадках.

(4) Не до конца понятна специфика каждого течения. Иосиф Флавий упрощает ситуацию, чтобы сделать ее более понятной для римского читателя, а информация из поздних раввинистических источников достаточно субъективна.

С учетом этих факторов я попытаюсь представить наиболее вероятную картину, исходя из имеющихся данных.

Корни саддукеев, видимо, уходят к садокидскому храмовому священству и его почитателям<sup>8</sup>. В качестве особого движения они выделились, очевидно, в маккавейскую эпоху, идентифицируя себя со священством Иерусалимского храма (тогда как другие от него отвернулись). Проблематичность такой идентификации станет очевидной, если вспомнить столетие между Маккавейским восстанием против селевкидов (175 год до н. э.) и римским вторжением (63 год до н. э.; см. выше, главу 4). Саддукеи все больше отождествлялись с правящей эллинизированной аристократией (вроде бы далекой от народа). Впрочем, о саддукеях мы знаем особенно мало: Иосиф почти ничего не сообщает, а поздние раввинистические тексты говорят о них в полемических тонах<sup>9</sup>.

7 Чуть позже, говоря о событиях 6 года н. э., Иосиф Флавий пишет: «У иудеев с давних пор существовали три философские школы, основывавшиеся на толковании древних законов: школы ессеев, саддукеев и фарисеев» (Древности 18.1.2 #11). Далее он говорит о четвертой философии, родоначальником которой был Иуда Галилеянин (18.1.6; #23); если не считать крайнего свободолюбия, ее представители во всем соглашались с фарисеями. Иуда был революционером, как и некоторые из его сыновей. [«Иудейские древности» цитируются по переводу на русский язык Г. Г. Генкеля, местами с небольшими



8 Считалось, что в идеале родословная священника должна восходить к Садоку, первосвященнику времен Давида и Соломона (1 Цар 8:17; 3 Цар 2:35; 1 Пар 29:22; Иез 44:15–16). Благочестие Сираха, которое не знает о посмертии и прославляет первосвященника Симона II как «славу своего народа» (Сир 50; около 200 года до н. э.), возможно, является предтечей саддукейской мысли.

9 Saldarini, Pharisees 299: «Реконструировать саддукеев на основании источников очень сложно и во многих отношениях невозможно».

Некоторые ученые усматривают истоки ессеев в атмосфере иудейских апокалиптических чаяний (около 200 года до н. э.)<sup>10</sup>, однако, по мнению большинства ученых, ессеи выросли из оппозиции к событиям в Храме после 152 года. То были хасидеи («благочестивые»), ранее примкнувшие к Маккавейскому восстанию (1 Макк 2:42), отчасти из-за замены сирийцами садокидских первосвященников, а впоследствии ощутившие себя преданными Ионафаном и Симоном, братьями Иуды Маккавея, которые приняли эту честь от сирийских царей<sup>11</sup>. Наши знания о ессеях значительно увеличились после открытий, сделанных у Мертвого моря в Кумране после 1947 года: найдены свитки или фрагменты около 800 рукописей, которые, по мнению большинства ученых, принадлежали библиотеке ессеев, живших на этом месте приблизительно между 150 годом до н. э. и 70 годом н. э.<sup>12</sup> В «Иудейской войне» (2.8.2–13; #119–161) Иосиф Флавий долго и восхищенно описывает необычайное благочестие и общинную жизнь ессеев, чем-то напоминавших монашеское движение<sup>13</sup>. Многие черты, упомянутые Иосифом, вроде бы подтвердились кумранскими рукописями и археологическими раскопками в Кумране. По словам Иосифа (Древности 13.5.9; #172), ессеи верили в предопределение; это может быть эллинизированной формулировкой кумранского тезиса о том, что каждым человеком руководит либо Дух Истины, либо Дух Лжи. «Учитель Праведности», почитаемый в кумранских текстах, возможно, был садокидским первосвященником, который увел этих хасидеев в пустыню, где древние евреи очищались во времена Моисея. Кумраниты считали, что Храм испорчен и им заправляют нечестивые священники. Кумраниты образовали общину «нового завета» и стремились к совершенству, чрезвычайно строго соблюдая Закон (в интерпретации Учителя), и ожидали скорого мессианского пришествия, через которое Бог истребит всякое нечестие и покарает их врагов.

фарисеи не были священническим движением и, видимо, маккавейская узурпация первосвященства мало повлияла на их взгляды. Все же их название

10 см. Garcia Martinez, People. По его мнению, кумранскую общину составляли раскольники, которые отделились от основной группы ессеев позднее, во II веке до н. э., под руководством Учителя Праведности, – в период, которым обычно датируется начало есеевского движения.

11 Из кумранских текстов нам известно об изменениях в храмовых обрядах (например, календарном расчете праздников), которые усугубили оппозицию. Относительно названия и содержания этих кумранских документов см. ниже, Приложение II; также NJBC 67.78–117 или ABD 2.85–101.

12 см. Beall, Josephus. J. A. Fitzmyer, NJ 36 (1995), 467–476 убедительно доказывает, что кумраниты были именно ессеями, а не саддукеями, как считают отдельные исследователи. Споры во многом идут вокруг 4QMMT; см. BAR 20 (#6; 1994), 48ff.

13 О ессеях говорят многие источники. В частности, о них подробно пишет Филон (О том, что каждый добродетельный свободен 12–13; #75–91), он же дает описание схожей группы в Египте – общины терапевтов (О созерцательной жизни). Краткое описание ессеев есть у Плиния Старшего (Естественная история 5.15.73).

(«отделившиеся») связано с тем, что, в конце концов, они обособились от хасмонейских преемников Маккавеев, которые, к их неудовольствию, обретали все больше светских черт. У фарисеев была концепция двух Законов: Письменного и Устного (по их мнению, также восходящего к Моисею). Их интерпретации были менее строгими, чем есеевские, но более новаторскими, чем саддукейские (саддукеи консервативно ограничивались письменным Законом)<sup>14</sup>. Например, в отличие от саддукеев, фарисеи признавали воскресение мертвых и существование ангелов – верования, которые появились в послевоенный период.



Отношения между этими движениями подчас накалялись. Приведем несколько примеров такого антагонизма, ибо они помогают понять религиозные конфликты в НЗ.

- Саддукеи. Первосвященники, связанные с саддукеями<sup>15</sup>, часто прибегали к насилию. В конце II века до н. э. некий первосвященник, видимо, пытался погубить кумранского Учителя Праведности в день, когда кумраниты праздновали по своему календарю День Искупления (1QpHab 11:2–8). В 128 году до н. э. Иоанн Гиркан разрушил самаритянское святилище на горе Гаризим, где когда-то молились Богу еврейские патриархи (Древности 13.9.1; # 255–256). Несколько десятилетий спустя Александр Яннай убил 6000 иудеев на праздник Кушей, когда (фарисеи?) оспорили его право занимать должность первосвященника (Война 1.4.3; # 88–89; Древности 13.13.5; # 372–373); позднее он распял 800 человек (по-видимому, среди них были и фарисеи), а их жены и дети были безжалостно убиты у них на глазах (Война 1.4.6; # 97; 1.5.3; # 113; Древности 13.14.2; # 380).

- фарисеи. В 135–67 годы до н. э. фарисеи подогревали в народе ненависть к первосвященникам Иоанну Гиркану (Древности 13.10.5–6; # 288, 296) и Александру Яннаю (Древности 13.15.5; # 402), а когда царица Саломея предоставила им возможность, они казнили и изгнали своих религиозных/политических противников (Древности 13.16.2; # 410–411)<sup>16</sup>.

- Ессеи. Кумраниты (видимо, ессеи) считали, что саддукейские иерархи в Иерусалиме – нечестивые священники и нарушители заповедей. Критически относились они и к фарисеям. Например, они ругали

14 Об этом сообщает Флавий (Древности 18.1.4; #16), хотя у саддукеев неизбежно должны были существовать собственные обычаи. Возможно, дело вот в чем: у них не было системы интерпретации закона, которую они осознавали бы как дополняющую Письменный Закон, тогда как фарисеи признавали, что некоторые их интерпретации не основаны напрямую на Писании.

15 По крайней мере, предположительно: в наших источниках очень немногие фигуры напрямую идентифицируются как «саддукеи».

16 E.J. Bickerman, *The Maccabees* (New York: Shoken, 1947), 103: «Раннее фарисейство было воинственным течением, которое умело ненавидеть». ? Р. Sanders, *Jewish Law* 87–88 перечисляет раввинистические упоминания о сильных внутрифарисейских разногласиях.

«Яростного Льва [первосвященника Александра Янная]... [который] учинил месть над толкователями скользкого [фарисеями], который вешает людей живыми» (4QpNah 1.4–7)\*. Восхваляя Учителя Праведности, они говорят и о некоем (есее?) – глумливом лжеце (CD?A 1.14–21).

Все эти инциденты имели место до Ирода Великого и римской префектуры в Иудее (соответственно, и до рождения Иисуса), – возможно, потому, что такие сильные правители, как Ирод и римские наместники, не потерпели бы таких религиозных междоусобиц.

В связи с НЗ и жизнью Иисуса возникают три важных вопроса.

(1) какое направление иудаизма было самым важным во времена проповеди Иисуса? Иосиф Флавий (Война 2.8.14; # 162; Древности 18.1.3; # 14) называет фарисеев ведущей сектой, чрезвычайно влиятельной среди городского населения. Это объясняет, почему до нас дошло больше преданий о конфронтации Иисуса с фарисеями, чем с какой-либо другой группой, – своего рода отражение их значимости<sup>17</sup>. Проблематичнее следующее сообщение о них Иосифа (Древности 18.1.3, 4; #15. 17): якобы «все священнодействия, связанные с молитвами или принесением жертв», исполнялись в соответствии с фарисейскими толкованиями, а саддукеям оставалось подчиняться. В нескольких случаях, где «Древности» подчеркивают значение фарисеев, «Война» (более раннее произведение) не упоминает о них. Поэтому вполне возможно, что в «Древностях» (90–е годы) Иосиф преувеличивает фарисейское влияние. Как раз тогда возрастала роль раввинов, и Иосиф, возможно, хотел убедить своих римских спонсоров, что фарисейские предшественники раввинов (см. ниже) тоже



Введение в Новый Завет. Том I [filosoff.org](http://filosoff.org)  
были значимыми<sup>18</sup>. Поэтому далеко не факт, что суд первосвященников над Иисусом проводился по правилам фарисеев (евангельские повествования практически не упоминают в этой связи о фарисеях).

(2) Кто такие фарисеи и каких взглядов они придерживались? Евангелия часто изображают фарисеев ханжами<sup>19</sup> и черствыми законниками. Подавляющее большинство ученых считают, что здесь есть преувеличение, отражающее позднюю иудео-христианскую полемику. В противовес появилась

Комментарий на книгу Наума цит. по пер. И. Д. Амусина. – Прим. ред

17 Мк содержит полдюжины столкновений с фарисеями и только одно – с саддукеями (12:18); ессеи вообще не упоминаются в НЗ. Конечно, на эти евангельские рассказы наложили отпечаток конфликты христиан с раввинами, имевшие место уже после 70 года. (Эти раввины стояли ближе к фарисеям, чем к другим течениям.) Однако сам факт конфликтов между Иисусом и фарисеями не выдуман. Одним из немногих известных нам по имени фарисеев этого периода был Савл/Павел (Флп 3:5), который, по его собственным словам, преследовал первохристиан (Гал 1:13).

18 Все «за» и «против» этого тезиса обсуждаются в BDM 1.353–357.

19 Греческое слово *hypocrites* часто переводили как «лицемер», но оно указывает не на неискренность, а именно на ханжество (см. Albright and Mann, *Matthew* схv?сххiii).

тенденция рассматривать последующих раввинов как зеркальное отображение фарисеев и проецировать на фарисеев времен Иисуса раввинистические взгляды, засвидетельствованные в Мишне (кодифицирована около 200 года н. э.), – взгляды, далекие от ханжества и жесткого законничества. В частности, известные учителя, действовавшие до гибели Храма (70 год н. э.), часто считаются фарисеями, хотя тому нет подтверждения в древних документах<sup>20</sup>. Однако это спорно. Конечно, существует определенная преемственность между фарисеями начала I века и раввинами II века; конечно, во времена Иисуса некоторые фарисеи учили высокой этике. Однако иудейский ученый Ш. Козн справедливо предостерегает против широкой атрибуции дораввинистических традиций фарисеям. (Более того, следует крайне осмотрительно использовать в евангельской экзегезе другие материалы Мишны: например, чин пасхального седера и определение кошунства. События 70 года изменили многие детали в таких вопросах, а Мишна отражает идеализированный ракурс II века). Также проблематична взаимосвязь между фарисеями и писцами-книжниками. Скорее всего, свои писцы-книжники были и в среде саддукеев и ессеев, но, видимо, большинство чиновников, получивших соответствующее образование, были все же фарисеями.

(3) Как Иисус был связан с этими течениями? Мнения ученых расходятся, и некоторые пытаются определить Иисуса в одну из групп. Ни из чего не видно, что Иисус был саддукеем: не священник и не аристократ, Он придерживался взглядов, во многом противоположным саддукейским<sup>21</sup>. Вера в ангелов и воскресение тела, а также эсхатологические чаяния, приписываемые Ему в Евангелиях, сближают Его с есеейской и фарисейской мыслью. Еще до кумранских открытий возникали смелые гипотезы о том, что Иисус был есеем. Казалось, Он подходит под образ ессеев у Иосифа Флавия и Филона: глубокое благочестие, пренебрежение земными благами, акцент на безбрачие. Когда были открыты рукописи, одни усмотрели параллель между Иисусом и Учителем Праведности, а другие предположили, что некоторые из своих идей Он почерпнул у ессеев<sup>22</sup>. Все же в НЗ ничего не сказано

20 На самом деле, в НЗ, текстах Иосифа и в Мишне лишь около дюжины человек идентифицируются по имени как фарисеи.

21 Согласно некоторым новозаветным текстам, иерусалимские первосвященники играли главную роль в осуждении Иисуса, попытках заткнуть рот Петру и Иакову (Деян 4:6; 5:17; см. «саддукеи» в 4:1; 5:17) и преследованиях Павла (Деян 24:1). Анан II, прямо названный саддукеем, приговорил к побитию камнями Иакова, «брата» Иисуса (Флавий, *Древности* 20.9.1; #199–200).

22 Относительно обоснованности подобных гипотез см. R. E. Brown, "The DDS and the NT" John and the Dead Sea Scrolls, ed. J. N. Charlesworth (New York: Crossroad, 1990), 1–8. Более работоспособна версия о кумранском влиянии на Иоанна Крестителя (без отождествления последнего с ессеями). Среди



Введение в Новый Завет. Том I [filosoff.org](http://filosoff.org)  
частичных взаимосвязей–параллелей между Крестителем и кумранитами:  
деятельность в одной области возле Иордана, акцент на водное омовение,  
приготовление пути Господу в пустыне.

о связи Иисуса с какой-то отдельной общиной; мы читаем, что Иисус бывает в Иерусалимском храме именно тогда, когда в Иерусалим стекаются другие иудейские паломники (а не в соответствии с особым календарем кумранских ессеев); Его достаточно свободное отношение к Закону далеко от ессейской суперстрогости. Чаще высказывают гипотезы об Иисусе–фарисее<sup>23</sup>, – исходя из (сомнительной) посылки, что нам известны взгляды фарисеев времен Иисуса и что они были сродни мишнаитским. Однако Евангелия, видимо, правы: Иисус не относился ни к какому конкретному течению (см. Meier, *Marginal* 1.345–349 – Он был просто благочестивым иудеем).

Не только Иисуса, но и ранних христиан пытались соотнести с кумранскими сектантами<sup>24</sup>. Иногда доходит до абсурда: скажем, отыскивают в кумранских текстах зашифрованные упоминания об Иисусе и Павле. Можно услышать конспирологические теории о заговоре христианских ученых или даже Ватикана, якобы пытающихся скрыть, что рукописи опровергают христианство. К сожалению, из-за шумихи в прессе такие фантазии лучше известны, чем серьезные исследования<sup>25</sup>. Отметим некоторые серьезные гипотезы.

(1) Влияние иудейских течений на церковные структуры. Помимо гипотезы о том, что должность христианских пресвитеров/старейшин смоделирована по образцу синагогальных старейшин, заслуживает внимания версия, согласно которой христианские блюстители/епископы (*episkopoi*) смоделированы по образцу кумранских «блюстителей».

(2) Наименования. Ранние христиане называли свое движение «Путем» и делали упор на *koīnōnía* («общность/община»). Не отражает ли это идеологию кумранских ессеев, которые ушли в пустыню приготовить путь Господу, а устав своей общины называли «Правилom единства»?

(3) Богословие. Некоторые ученые находят следы кумранского влияния в дуализме Евангелия от Иоанна, выраженном в категориях света и тьмы, правды и лжи; в борьбе между Светом миру (Иисус) и властью тьмы (Лк 22: 53), в борьбе между Духом истины и князем этого мира (Ин 16:11).

Восстание 66–70 годов и гибель Иерусалимского храма изменили картину иудаизма. Революционеры вроде сикариев, zelотов и «четвертой философии» были истреблены; кумранское ессейское поселение погибло в

<sup>23</sup> Например, Н. Fslk, *Jesus the Pharisee* (New York: Paulist, 1985) считает, что Иисус был фарисеем из последователей Гиллеля и терпел вражду со стороны фарисеев, которые были последователями Шаммая.

<sup>24</sup> О попытках отождествить некоторые кумранские фрагменты с христианскими документами см. ниже, главу 7, сноску 95.

<sup>25</sup> Здравоe опровержение подобных глупостей см. в книгах: Fitzmyer, *Responses*; García Martínez, *People*, 24–29, 194–198; и, в особенности, в O. Betz and R. Riesner, *Jesus, Qumran and the Vatican* (New York: Crossroad, 1994).

68 году; прекращение храмовых жертв ослабило позицию саддукеев, ибо их верхушка состояла из священнических семей. Не вполне ясно, в какой мере фарисеи повлияли на возникающее раввинистическое движение<sup>26</sup>. Как бы то ни было, после 70 года раввины, мудрецы Израиля, постепенно завоевали признание как наставники народа; римские власти считали иудейскими представителями тех из них, кто собрался в Ямнии (Явне) неподалеку от побережья. Приблизительно между 90 и 110 годами в Ямнии председательствовал Гамалиил II, сын и внук знаменитых толкователей Закона<sup>27</sup>. После 70 года, говоря об иудаизме, христианские тексты все больше имеют в виду именно этот возникающий раввинистический иудаизм. Временами конфликт между верующими в Иисуса и вождями иудейских синагог был острым. Он отражен в резкой антифарисейской риторике (Мф 23), упоминании о бичевании христиан в «их [то есть иудейских] синагогах» (Мф 10:17), рассказе об изгнании «ученика Его» из синагоги (Ин 9:28, 34). Ряд ученых упоминает в этой связи «биркат



Введение в Новый Завет. Том I [filosoff.org](http://filosoff.org)  
ха-миним», так называемое «благословение» (скорее уж проклятие!) против еретиков<sup>28</sup>. Однако датировка его 85 годом сомнительна, а представление о нем как об универсальном иудейском декрете против христианства и вообще (скорее всего) ошибочно. Скорее, в тех или иных местах синагоги иногда переставали терпеть христиан<sup>29</sup>. Постепенно (в начале II века?) это «благословение» против еретиков и инакомыслящих стало пониматься как включающее христиан, а гораздо позже – как сформулированное специально против них. В конце II века пути иудеев, не верящих в Иисуса, и христиан разошлись полностью, хотя в некоторых местах это могло произойти и ранее.

Читателям НЗ необходимо знать о постбиблейской иудейской литературе (большая часть которой была написана после НЗ)<sup>30</sup>.

- Таргумы – арамейские переводы библейских книг. Одни из них дословные, другие очень вольные. Делались для иудеев, которые перестали

26 Cohen, From 226–228 отмечает, что Мишна, раввинистическое сочинение, не выражает фарисейского самосознания и не подчеркивает происхождение от фарисеев. Одна из причин может состоять в том, что в фарисеях видели отчасти сектантскую ментальность (против саддукеев, против ессеев и т. д.). Раввинистическое движение было не сектантским, а открытым; полемика между раввинами не перерастала в жестокие распри. См. также Cohen, "The Significance of Yavneh," *HUCA* 55 (1984), 27–53.

27 Среди мудрецов более молодого поколения, на которых он повлиял, был рабби Акива, сыгравший важную роль в восстании Симона Бен-Козибы (Бар-кохбы), которому он оказал поддержку.

28 См. ниже, главу 11, сноску 102.

29 Причины были разными: неиудейский компонент, вольные толкования Закона христианами, идея божественности Иисуса, прозелитизм и т. д.

30 См. полезные учебники: J. Neusner, *Introduction to Rabbinic Literature* (New York: Doubleday, 1994); H. L. Strack and G. Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash* [2d printing (rev. ed.)]; Minneapolis: A/F, 1996].

говорить по-еврейски. В Кумране найдены таргумы Иова (созданы до 70 года н. э.) и парабиблейский «Апокриф Бытия» (вольный арамейский пересказ Быт). О наших дней сохранились более поздние таргумы Пятикнижия и Пророков, созданные в Палестине и Вавилоне (см. *NJBC* 68.106–115); корни древнейших из них, возможно, уходят к II веку н. э.

- Мидраши. Вольные толкования на Пятикнижие (впоследствии и на другие библейские книги), создававшиеся с III века н. э. <sup>31</sup>

- Мишна (евр. «повторение») – письменная кодификация иудейского устного закона на еврейском языке. Осуществлена около 200 года н. э. под руководством рабби Иуды ха-Наси. Название намекает на ее вторичность по отношению к (первому) Закону (Пятикнижию). Мишна приписывает свои материалы примерно 150 учителям, жившим между 50 годом до н. э. и 200 годом н. э. Однако во многом она представляет собой литературный отклик на проблему римской оккупации (особенно в связи с отсутствием Храма). Многие правила Мишны идеалистичны: например, объясняется, как должен функционировать Храм, хотя к 200 году он уже давно был разрушен.

- Тосефта (арам. «дополнение»). Еще одно собрание законов и толкований, в каком-то смысле дополняющее Мишну (и организованное аналогичным образом). Ученые обычно датируют ее III–IV веками н. э., но некоторые из ее традиций могут быть более древними.

- Талмуд (евр. «учение») – арамейский комментарий на Мишну. Есть два больших свода этих комментариев: Палестинский Талмуд (завершен в V веке) и Вавилонский Талмуд (VI век). Это богатейшая компиляция нюансированных дискуссий о заповедях, а также преданий, библейских толкований, рассказов и т. д.

Использовать эти иудейские материалы в новозаветной библеистике непросто. Проблема: поскольку почти все они были записаны после НЗ, в какой степени



они проливают свет на жизнь Иисуса и ранней церкви? Некоторые ученые, исходя из той посылки, что предания в этих (и даже еще более поздних) текстах отражают раннюю иудейскую мысль, обычаи и категории, цитируют отрывки, написанные в разбросе от 100 до 1000 лет после Иисуса. Другие исследователи (включая меня) призывают к крайней осторожности: прежде чем использовать тот или иной раввинистический материал, нужно удостовериться, что он был известен до 70 года<sup>32</sup>.

31 Творческий подход к толкованию, характерный для мидраша, иногда встречается и в более ранних текстах: см., например, рассказ об исходе в Прем 11:2сл.

32 См. J. A. Fitzmyer, *A Wandering Aramean* (SBLMS 25; Missoula, MT: Scholars, 1979), 1–27; также "Problems of the Semitic Background of the New Testament," *The Yahweh/Baal Confrontation*, eds. J. M. O'Brien and F. L. Horton, Jr. (E. W. Hamrick Festschrift; Lewiston, NY: Mellen, 1995), 80–93.

#### (Б) Неиудейский религиозный мир

Очевидно, что на Иисуса, раннехристианских проповедников и новозаветных авторов влияли и ВЗ, и послеветхозаветный иудаизм. Сложнее вопрос о том, в какой степени на них влияли неиудейские религии и философии греко-римского мира. Как мы уже говорили в разделе 4(Б), Иисус, Павел и христиане, каждый по-своему, соприкасались с этим миром, который открывал перед ними новые возможности и ставил проблемы. В данном и следующем подразделе мы обсудим более конкретный вопрос: в какой степени контакт с греко-римской культурой, образованием, экономикой и религией повлиял на их богословие, богослужение, мораль и т. д.

Что касается Иисуса, тут у нас мало информации. В синоптических Евангелиях Он почти не соприкасается с язычниками, запрещает ученикам приближаться к ним (Мф 10:5) и подражать их обычаям (Мф 6:32), выказывает иудейские предубеждения («псы» в Мк 7:27–29; «даже язычники» в Мф 5:47). Его мнение, что они многословны в своих молитвах (Мф 6:7), не обязательно основано на личных наблюдениях. Также неизвестно, в какой степени языческие религии и философии влияли на раннехристианских проповедников в Галилее.

Неиудейское влияние на Павла весьма вероятно: родом из Тарса, писал и говорил по-гречески, использовал греческие риторические приемы в своих письмах. Речь в афинском Ареопаге<sup>33</sup>, которую Деяния приписывают Павлу, обращена к эпикурейским и стоическим философам (17:17–31) и отражает общее знакомство с языческой религией и философией, однако из контекста видно, что Павел адаптируется к афинской среде в миссионерских целях, а потому не стоит делать скоропалительных выводов о серьезных влияниях на его взгляды. Более того, в письмах этого «еврея от евреев» (как он себя называет) почти нет языческих религиозных идей. Как мы увидим в следующем подразделе, более вероятно философское влияние.

Попытки вскрыть влияние языческой идеологии «божественного мужа» (*theios aner*) на евангельские повествования крайне спорны<sup>34</sup>. Некогда популярная теория о том, что раннехристианская христология (Иисус как «Господь» и «Сын Божий») представляла собой эллинизацию памяти об Иисусе под влиянием языческого политеизма, ныне находит мало сторонников. Иоаннов дуализм (свет – тьма), некогда ассоциировавшийся с неиудейской

33 Даже если эта сцена не вполне достоверна, мы видим, каким Павла помнили или представляли спустя несколько десятилетий.

34 Далеко не факт, что вообще существовала четко очерченная категория «божественного мужа». См. D. L. Tiede, *The Charismatic Figure as a Miracle worker* (SBLDS 1; Missoula, MT: Scholars, 1972); C. R. Holladay, *THEIOS ANER in Hellenistic Judaism* (SBLDS 40; Missoula, MT: Scholars, 1977); A. Pilgaard, *The New Testament and Hellenistic Judaism*, eds. P. Borgen et al. (Aarhus Univ., 1995), 101–122.

религиозной мыслью, нашел тесные параллели в кумранских текстах. Одним словом, ученым не удалось показать сколько-нибудь серьезного влияния языческой религии на богословие и христологию<sup>35</sup>.

С какой же стати исследователям<sup>35</sup> знакомиться с языческим религиозным (и философским) миром? Необходимо понимать, как мыслили люди, к которым была



обращена новозаветная весть. Например, выходцы из политеистических религий могли понять проповедь о «Сыне Божьем» в таком смысле: один греческий бог родил другого. Синкретизм был моден, поэтому было бы странно, если бы некоторые люди не попытались встроить христианское благовестие в систему собственных взглядов (ср. Симон Маг в Деян 8:9–24). Другие слушатели христианской проповеди могли приспосабливать учение Иисуса и Павла к одной из известных им философий (даже если это не приходило на ум проповедникам). Еще кто-то вообще мог счесть благовестие примитивным в философском плане. Павел не воспринимал себя как проповедника философии (1 Кор 1:22–25; 2:1–2), сколь бы ни использовал риторические приемы философов; впрочем, некоторым своим слушателям и знакомым, видевшим его образ жизни, он мог напоминать киника. Чтобы лучше понять подобные возможности, рассмотрим кратко в данном подразделе неиудейские религии, а в следующем подразделе – греко-римскую философию.

Боги и богини классической мифологии. Подобно тому как греческая культура была более влиятельным фактором в новозаветном мире, чем римская культура, тональность в греко-римской религии задавал греческий компонент. Тем не менее, к I веку культы греческих и римских божеств во многом слились, и получившийся гибрид размыл специфику обеих религий. Греческие боги были отождествлены с римскими: Зевс = Юпитер, Гера = Юнона, Афина = Минерва, Афродита = Венера, Гермес = Меркурий<sup>35</sup>, Артемида = Диана. Существовали храмы, жрецы и праздники, посвященные божеству-патрону того или иного города или региона; статуями божеств были уставлены форумы крупных городов; народные мифы рассказывали, как боги вмешиваются в дела людей<sup>36</sup>. Август содействовал традиционным

<sup>35</sup> Из комбинации Гермес = Меркурий развилась фигура Гермеса Трисмегиста («трижды величайшего»), в котором посланец богов стал мудрым воплощением божественного слова («логоса») и искупителем. Появилась обширная литература, в частности, «герметический корпус», состоящий из философских/богословских трактатов на греческом языке (II–V века н. э.), где есть некоторые параллели с идеями и выражениями Иоанна и Павла. По мнению некоторых ученых, герметизм возник из синтеза языческого гностицизма [см. ниже, раздел 5(В)] с греческой философией. Самый важный трактат для сравнительной цели – «Поймандр» (перевод в Layton, *Gnostic* 452–459), который, видимо, отражает богослужебный общинный контекст. Ученые расходятся в отношении того, кто на кого повлиял, но более вероятно, что и з и герметические тексты создавались независимо друг от друга под воздействием сходной среды.

<sup>36</sup> Это мировоззрение отражено в Деян 14:11–18: толпа в Листре принимает Варнаву и Павла за Зевса и Гермеса.

обрядам. Комические пьесы высмеивали сексуальные грешки богов, но из Деян 19:23–40 (где Павел задевает почитателей Артемиды/Дианы Эфесской) видно, сколь опасно было вставать на пути возбужденных сторонников официального культа. Тем не менее далеко не все глубоко чтили древних богов. Отсюда философские попытки демифологизации (например, отождествление Зевса с вселенским логосом), увлечение новыми религиями Востока и/или мистериальными религиями, а также дивинация, обращение к оракулам, магия (амулеты, заклинания, заговоры) и астрология<sup>37</sup>.

Поклонение императору. В I веке н. э. произошли изменения даже в официальном культе. На Востоке с его историей обожествления правителей была тенденция относиться к императору как к богу и помещать его в пантеон<sup>38</sup>. Август, которого прославляли подобным образом, отвергал обожествление, но был причислен к богам после смерти. Калигула желал, чтобы ему воздвигались статуи как богу, а Нерон считал себя богом. Домициан требовал божеских почестей и именовал себя «Господином и Богом» (последнее, видимо, объясняет ненависть Откр к римской власти как узурпатору божественных прерогатив). Плиний Младший (около 110 года н. э.) выявлял христиан по отказу принести жертву перед образом императора.

Мистериальные религии<sup>39</sup> включали тайные религиозные ритуалы и церемонии, посредством которых посвященные приобщались к бессмертной жизни богов. Посвященные – представители всех классов – объединялись в прочное братство. Некоторые исследователи усматривают именно здесь истоки использования Павлом слова *mysterion* по отношению к Христу (1 Кор 15:51; Рим 11:25; 16:25; Кол 1:26–27); на самом деле, это словоупотребление, скорее, отражает семитский фон (речь о тайных решениях небесного суда)<sup>40</sup>. Более вероятная



связь с христианством состоит в том, что вестникам победы над смертью через распятие и воскресение Иисуса приходилось конкурировать с теми культами и мифами (разнящимися от

37 Магия и астрология оказали влияние и на иудаизм. В магических папирусах римской эпохи мы находим немало иудейских материалов (еврейские обозначения Бога и транскрибированные еврейские фразы). Среди кумранских текстов есть гороскопы, а синагоги посленовозаветного периода украшались изображениями знаков Зодиака. М. Smith, *Jesus the Magician* (San Francisco: Harper & Row, 1978) отождествляет чудеса Иисуса с магией. Не принимая этого отождествления (см. Meier, *Marginal* 2.538–552), можно быть уверенными: некоторые люди, слышавшие об Иисусе, считали Его именно магом (отметим интерес к христианству, который проявляет Симон Маг в Деян 8:18–19, и попытки иудейских экзорцистов использовать имя Иисуса в 19:13).

38 См. хороший обзор в D. L. Jones, "Christianity and the Roman Imperial Cult," *ANRW II*.23.2.1023–1054; ABD 5.806–809.

39 M. W. Meyer, ed. *The Ancient Mysteries: A Sourcebook* (San Francisco: Harper & Row, 1987).

40 R. E. Brown, *The Semitic Background of the Term "Mystery" in the New Testament* (Facet Biblical Series 21; Philadelphia: Fortress, 1968). См. Н. Rahner, в J. Campbell, ed., *Pagan and Christian Mysteries* (New York: Harper, 1963), 148–178.

страны к стране), которые предлагали спасение, не настаивая на социальной и личной морали.

Рассмотрим кратко два мистериальных культа.

- Элевсинские мистерии. Самый знаменитый из греческих мистериальных культов. Был устроен в честь Деметры, богини плодородия и земледелия. Рассказывался следующий миф: дочь Деметры Персефону похитил и сделал своей женой Аид, владыка царства мертвых; опечаленная Деметра не давала посевам расти; тогда был найден компромисс – четыре месяца в году Персефона остается в подземном мире, а на остальные восемь месяцев возвращается к своей матери. Символически это связано с циклом урожая: треть года зерна скрыты в земле, две трети – всходят посевами. Ежегодные мистерии праздновались в городке Элевсин (к западу от Афин). Они дарили посвященным жизнь.

- Культ Диониса. Дионис (Вакх), сын Зевса и Семелы, был богом вина и виноделия. Различные формы легенды повествуют о его спасении от гибели. Путем определенных обрядов и употребления вина участники мистерий (часто женщины) доводили себя до экстаза, в котором находили общение с божеством–дарителем жизни. Еврипид (V век до н. э.) ярко описывает эту оргиастическую экзальтацию в трагедии «Вахканки». В 186 году до н. э. римский сенат запретил вакханалии из-за их скандального характера.

Восточные религии. Одним из самых популярных культов Римской империи был культ Исиды, пришедший из Египта. Особенно склонялись к нему женщины. По легенде, Осирис, супруг богини, был убит и разрублен на куски; Исида неустанно разыскивала части тела, а затем, собрав их, сумела с помощью магических ритуалов оживить Осириса; Осирис стал богом подземного мира<sup>41</sup>. Символически миф связан с ежегодными разливами Нила, от которых зависело плодородие земли. Против культа Исиды в Риме принимались строгие меры, но при Калигуле он был официально признан. Латинский автор II века Апулей в своем произведении «Метаморфозы» (или «Золотой Осел»)<sup>42</sup> описывает тайный обряд, посредством которого посвященный как бы разыгрывает смертный путь Осириса и обретает жизнь после смерти. Помимо этого, Исида часто почиталась как своего рода Премудрость – всеведущая владычица мироздания.

41 В некоторых формах культа Осирис был заменен синкретическим божеством Сераписом.

42 Хороший перевод этого знаменитого сочинения см. в P. G. Walsh, *Apuleius, "The Golden Ass"* (Oxford: Clarendon, 1994). [См. русское издание: Апулей, Апология или Речь в защиту самого себя от обвинения в магии.



Введение в Новый Завет. Том I [filosoff.org](http://filosoff.org)  
Метаморфозы в XI книгах. Флориды (пер. М. А. Кузьмина и С. П. Маркиша;  
Москва: Издательство Академии наук СССР, 1956). – Прим. ред.]

Сходный мотив умирающего и возрождающегося божества появляется в мифе об Адонисе, возлюбленном Афродиты. Он погиб от раны, нанесенной ему диким вепрем, и из капель его крови выросли алые анемоны (цветущие весной). Горе богини тронуло богов подземного мира, и они позволили Адонису проводить шесть месяцев в году на земле с Афродитой. Символически это связано с зимним «умиранием» и весенним возрождением природы. Культ Адониса имел финикийское происхождение; ему были посвящены ежегодные празднества.

Еще одним божеством природы был Аттис, возлюбленный Кибелы (матери богов). Он, однако, умер, оскпив себя. Обряды культа в его честь носили оргиастический характер. (Римлянам было запрещено в них участвовать.)

Существовал еще культ кабиров. Первоначально кабиры были фригийскими божествами. Этот культ включал фаллические обряды и в конце концов переплелся с некоторыми аспектами культа Диониса и даже императора.

Благодаря персидским и римским солдатам огромное распространение получил культ Митры. В нем участвовали только мужчины. Корни его уходили в персидский зороастрийский пантеон. Митраизм ввел посредника между людьми и богом света (Ахура-Маздой). Местом отправления культа обычно были митреумы (пещерные святилища), в центре которых возвышалась статуя Митры, убивающего быка. Из ран быка вырастали колосья. Символика здесь связана с победой над злом и даровании жизни посвященным, которые прошли омовение кровью.

(В) Греко-римская философия, Филон Александрийский и гностицизм

Хотя слово «философия» встречается в НЗ (Кол 2:8) лишь однажды, греко-римские философии и их комбинации с иудейскими и языческими религиозными мотивами также заслуживают внимания. Они пытались осмыслить вселенную и место человека в ней, его происхождение и участь. Иногда они подходили к монотеизму гораздо ближе, чем любая из языческих религий, и часто предъявляли гораздо большие этические требования, чем большинство религий. Мы рассмотрим каждую из философий отдельно, но эклектический подход был очень распространен: люди выбирали привлекательные элементы из различных систем.

Платонизм. Платон (427–347 годы до н. э.) сформулировал значительную часть своих взглядов в диалогах, основным оратором которых он сделал Сократа. К новозаветным временам эта философия сама по себе утратила популярность, но повлияла на другие философские школы (впоследствии ей было суждено оказать огромное влияние на отцов церкви). Ее ключевой момент состоял в том, что все видимое – только слабые тени реального, где

существуют совершенные истина и красота. Чтобы исполнить свое предназначение, нужно бежать от уз материального мира и обрести подлинный дом в мире ином. Некоторые усматривают платоническое влияние (прямое или через эллинистический иудаизм) в Иоанновом контрасте между высшим миром и низшим, а также в образе Иисуса как того, кто пришел свыше, чтобы дать истинную реальность (см. Ин 3:31; 1:9; 4:23). В ходе полемики с христианством язычники противопоставляли спокойное и радостное приятие казни Сократом поведению Иисуса перед смертью: у них вызвало насмешливое презрение, что Иисус, пав на землю, в скорби молил Отца избавить Его от этой чаши (Мк 14:33–36).

Киники. Основателем этого направления был афинянин Антисфен, который тоже учился у Сократа, но пошел в ином направлении, чем Платон. Впрочем, славу Антисфена затмил его собственный ученик Диоген Синопский (около 412–323 годов до н. э.). Киники делали упор не на абстрактное философствование, а на поведение: скромность запросов, возврат к природе, отрицание (иногда высмеивание) условностей. Рассуждать о богах им было неинтересно. Странствующие киники пользовались сократическим методом вопрошания, но задавали острые вопросы не коллегам и ученикам, а простым людям с улицы. В частности, они прибегали к «диатрибе» – своего рода педагогическому дискурсу, отличающемуся разговорным стилем, риторическими вопросами, парадоксами, апострофами и т. д. (По одной из гипотез, однако, диатриба в полном смысле слова – с тезисом, антитезисом и примерами – развивалась не в публичной проповеди, а в учебной аудитории.) Черты диатрибы мы находим местами у Сенеки, Эпиктета и Плутарха, а также Павла<sup>43</sup> (например, серия



Введение в Новый Завет. Том I [filosoff.org](http://filosoff.org)  
вопросов в Рим 3:1–9, 27–31; серия «разве не знаете?» в 1 Кор 6). Некоторые ученые, апеллируя к высказываниям в Q (общему материалу Мф–Лк), относят Иисуса к киническим проповедникам<sup>44</sup> (см. об этом Приложение I). Однако апокалиптическая эсхатология, устойчиво связываемая с Иисусом и Павлом, не вписывается в киническую мысль. По одной из гипотез, Пастырские послания обличают кинизм как лжеучение.

43 Диссертация Р. Бульмана (1910) была посвящена кинико–стоической диатрибе у Павла. Хотя это точка зрения большинства, см. важное предостережение в К. Р. Donfried, "False Presuppositions in the Study of Romans," *SVQ* 36 (1974), 332–355; репринт в TRD 102–125. Вслед за филологами–классиками он задает вопрос: корректно ли говорить о диатрибе как об особой литературной форме (т. к. многие ее черты присутствуют в обычном философском диалоге). Более того, он оспаривает тезис о том, что если Павел использует форму диалога, то этот стереотипный формат делает материал в диатрибе бесполезным для оценки исторической ситуации в общине, к которой обращено послание.

44 Downing, *Cynics*; Mack, *Lost*; см. Мэка в Р. Perkins, *Christian Century* 110 (1993), 749–751, которая справедливо отмечает, что такая картина неправдоподобно дистанцирует Иисуса от значительной части известного иудейского контекста. См. также рецензию А. Depaue на книгу Vaage, *Galilean*, в *JBL* 115 (1996), 136–138. О рискованных реконструкциях на основании Q см. ниже, главу 6 и Tuckett, "A Cynic Q?"

Эпикурейцы. Основателем этой школы был Эпикур (342–270 годы до н. э.). Мы называем эпикурейцами – да и античности не был чужд подобный стереотип – людей, знающих толк в жизненных удовольствиях, особенно еде и выпивке. Между тем Эпикур был человеком добродетельным и достойным. Он не любил мифы и абстракции, сделав мерилом истины ощущения: органам чувств можно доверять. Он хотел освободить людей от страхов и суеверий: в религии нет нужды, ибо события определяются движением атомов; богам нет особого дела до людей; смерть – это конец, и воскресения не существует. Узы между эпикурейцами крепились дружбой и взаимной заботой. Эта философская школа находила немало приверженцев среди культурных людей: назовем хотя бы римских поэтов Лукреция (95–51 годы до н. э.) и Горация (65–8 годы до н. э.). Поэтому не удивительно, что Деян 17:18, 32 включает эпикурейцев в аудиторию, которая высмеяла проповедь Павла о воле Божией и воскресении мертвых<sup>45</sup>. Эпикурейская мысль объясняет, почему Павел говорит, что весть о распятом Христе кажется грекам безумием (1 Кор 1:23).

Стоицизм. Основателем этой школы был киприот Зенон (333–264 годы до н. э.). Название ее связано с тем, что Зенон читал лекции в крытой колоннаде («стоа») в Афинах. От своего учителя–кинника он воспринял тезис о том, что добродетель – единственное благо. Стоицизм рассматривает вселенную как единый организм, пронизанный и управляемый Логосом (божественным разумом). В отличие от платонизма, здесь нет понятия об особом мире идей. Будучи частью вселенной, люди, если они живут в соответствии с естественным законом, могут сохранять спокойствие перед лицом невзгод. Влечения и страсти – лишь патология, от которой надо избавляться. Таким образом, это была система взглядов, которая стимулировала моральные ценности и работу над собой. Все же акцент на роль Логоса (почти доходящий до монотеизма) вполне уживался с мифами, ибо боги теперь понимались символически. Знаменитый гимн стоика Клеанфа (III век до н. э.)<sup>46</sup> превыше всех богов славит Зевса:

Зевс, повелитель бессмертных, властитель природы, законом

Путь указующий миру: тебя нам приветствовать должно.

Жизнью обязан тебе одному на земле многогородной

Всякий, кто в смертного доле движенью и звуку причастен.

Некоторые части этого гимна могли бы быть обращены и к Богу Израилеву. Стоики верили в детерминизм и использовали астрологию и естественные науки для познания велений рока; они учили о повторяющихся

45 Когда Павел говорит: «Если мертвые не воскресают, станем есть и пить,



Введение в Новый Завет. Том I [filosoff.org](http://filosoff.org)  
ибо завтра умрем» (1 Кор 15:32; СП), он цитирует Ис 22:13, но, возможно, намекает и на известный эпикурейский мотив.

46 Текст см. в Barrett, NT Background 67. [цит. по пер. Ф. Зелинского. – Прим. пер.]

космических циклах, каждый из которых завершается великим мировым пожаром.

В истории стоицизма можно выделить несколько периодов: например, Древняя Стоя сменилась Средней Стоей (II-I века до н. э.), в которой отдавали должное более древним учениям Платона и Аристотеля. На смену Средней Стое пришла Поздняя Стоя (I-II века н. э.): Сенека (современник Павла), Эпиктет, Марк Аврелий. Некоторые стоические формулировки отражены в Деян 17:25, 28; к стоической мысли близко Флп 4:11 («Я научился быть довольным тем, что у меня есть»; СП; см. также 1 Кор 4:11–13). Некоторые ученые считают, что использование Павлом диатрибы ближе к стоическому употреблению (Эпиктет), чем к киническому. В то же время в 1 Кор 6:12 Павел, возможно, критикует стоическую формулировку; мнение Павла (Рим 1:19, 23) о том, что идола искажают знание Бога, вверенное всем, противоположно позиции стоиков (с их точки зрения, подобные артефакты отражают человеческое стремление к божественному). См.: Malherbe, "Cultural," 19–20.

Софисты. Строго говоря, софистической философии не существовало: были только софисты. Софисты – это люди, которые переходили из города в город, зарабатывая деньги профессиональным преподаванием красноречия. Самыми видными из древних софистов были Протагор (480–411 годы до н. э.), с его практически полезными советами, и Горгий (483–376 годы до н. э.), который считал невозможным достижение положительного знания, но учил логической и красивой речи. Софисты высоко ставили материальный успех и были способны аргументировать любую точку зрения, как правильную, так и неправильную (именно поэтому слово «софистика» со временем обрело уничижительный смысл).

Во времена ранней Римской империи появилась так называемая «вторая софистика», которая разрабатывала риторику, подчеркивая ее как элемент образования<sup>47</sup>. По мнению некоторых экзегетов, стремление Павла проповедовать в Коринфе бесплатно (2 Кор 11:7–10) было отчасти в противовес обычаям софистам.

Необходимо остановиться еще на двух аспектах религиозного контекста: философии Филона Александрийского и гностицизме. Они сочетают иудейские и неиудейские мотивы.

Филон Александрийский (около 20 года до н. э. – около 50 года н. э.) происходил из семьи знатных и эллинизированных александрийских иудеев. Он получил отличное образование, прекрасно владел греческим языком, знал философию, поэзию и драму и пользовался уважением в большой иудейской общине Александрии. Он не так глубоко изучил детали Писания, как раввины, и был плохо знаком с еврейским языком, но соблюдал иудейские обычаи, знал Септуагинту и мог рассказать о своей религиозной

47 G. Anderson, *The Second Sophistic. A Cultural Phenomenon in the Roman Empire*. London: Routledge, 1993) находит повсюду множество следов софистического влияния.

традиции на языке, который был понятен эллинистическому миру. В своих многочисленных трудах Филон обсуждал политические вопросы, защищал иудеев от клеветы и доказывал, что иудаизм имеет древние и уважаемые корни; интересно его описание ессеев.

Филон пытался соединить философию с библейскими принципами – как напрямую, так и посредством аллегорического толкования Библии (особенно книги Бытия)<sup>48</sup>. Он был знаком с аристотелианством и пифагорейской нумерологией, но в первую очередь заметно влияние на него платонизма (особенно некоторых форм среднего платонизма) и стоицизма. О сошествии души в тело Филон говорил в платонических категориях. Что касается Закона Моисеева, то Филон соотносил его со стоической концепцией разумного устройства космоса (но при этом отвергал стоический детерминизм в пользу свободы воли).

Трудно сказать, повлиял ли Филон на новозаветную мысль. Послание к Евреям содержит идеи, которые близки среднему платонизму и напоминают воззрения Филона. Однако возможно, это не влияние, а просто особенности среды –



Введение в Новый Завет. Том I [filosoff.org](http://filosoff.org)  
эллинистического (александрийского?) иудаизма. Некоторые ученые проводят параллель между Иоанновой христологией Логоса («все через него возникло», Ин 1:3) и Филоновым учением о Логосе как умственной деятельности Бога при сотворении мира, как сиянии Бога, связывающем Его с людьми<sup>49</sup>. Однако не исключено, что обе разработки темы Логоса независимые и уходят корнями в персонификацию Премудрости в иудейской литературе Премудрости.

Гностицизм. Гностицизм (от греч. *gnosis*, «знание») очень плохо поддается четкому определению. Им называют особый строй религиозной мысли (часто с иудейскими и христианскими элементами), который был присущ некоторым течениям в восточной части Римской империи (Сирии, Вавилонии, Египте). О нем мы узнаем из разных источников. Во-первых, у нас есть полемические сочинения отцов церкви: опровергая гностические системы, они попутно излагали их взгляды<sup>50</sup>. Во-вторых, в 1945 году возле городка Наг-Хаммади в Египте (в 556 км южнее Каира) было обнаружено 13 древних коптских кодексов, содержащих 50 отдельных трактатов; эти кодексы были спрятаны около 400 года н. э. и, видимо, происходили из какого-то монастыря (Хенобоскион?), проникнутого гностическим влиянием. Многие из этих кодексов содержат переводы текстов, написанных по-гречески во II веке н. э. Гностические элементы можно найти также в литературе манихеев (IV-V века) и мандеев (все еще живущих в Ираке).

48 При всей своей любви к аллегорезе, Филон, однако, не брезговал и буквальными толкованиями и, возможно, проповедовал перед иудеями александрийской синагоги.

49 О влиянии Филона на Иоанна говорит R. G. Hamerton-Kelly, *Pre-existence, wisdom, and the Son of Man* (SNTSMS 21; Cambridge Univ., 1973). Отрицает его R. M. Wilson (ExpTim 65 (1953-1954), 47-49).

50 Один из основных примеров – трактат Ириней «Против ересей» (около 180 года).

Привлекательность гностицизма состояла в том, что он давал ответы на важные вопросы: откуда мы, куда и как надо идти? При всем внутреннем многообразии гностицизма, гностиков часто объединяла мысль: человеческие души произошли не из нашего материального мира (понимаемого как злой и погрязший в невежестве)<sup>51</sup>; их спасение лежит в откровении, что их подлинная родина – в небесном царстве света (греч. «плерома», то есть «полнота»), где существует иерархия божественных эманаций. Путь в это царство мыслился иногда через крещение, иногда через сложные обряды (часто включающие помазание), иногда через философскую рефлексию. Некоторые гностические группы имели собственную иерархию и фактически представляли собой альтернативную церковь<sup>52</sup>.

Относительно происхождения гностицизма высказывались разные гипотезы:

- (1) эллинизация христианства;
- (2) эллинизация иудаизма и иудейского богословия Премудрости;
- (3) корни в иранской мифологии;
- (4) комбинация греческой философии и ближневосточной мифологии;
- (5) радикальное новшество в результате восприятия мира как чуждого места.

Для названия божественных эманации используются семитские имена, но встречаются и имена языческих богов вроде Сета.

Многие гностические авторы считали, что Иисус принес откровение, позволяющее вернуться в божественный мир. В то же время некоторые особенности гностицизма, видимо, черпают образы в синкретическом иудаизме и, соответственно, христианизация выглядит вторичным элементом. Были выявлены сходства между гностицизмом и Евангелием от Иоанна: например, мотив происхождения Иисуса не от мира сего (Ин 17:16), вечной жизни как знания (Ин 17:3). Однако постулировать сильное влияние гностицизма на Иоанна проблематично: известные нам свидетельства развитого гностицизма относятся к более позднему времени, чем Четвертое Евангелие. Поэтому



Введение в Новый Завет. Том I [filosoff.org](http://filosoff.org)  
гностическую мысль можно интерпретировать как доведение его мотивов до крайности. Не исключено, что «антихристы», покинувшие Иоаннову общину (1 Ин 2:18–19), стали гностами и внесли Ин в эту среду.

51 Обычное объяснение состояло в том, что принцип зла захватил частицы света в этом мире, или было совершено падение, в процессе которого женская фигура Премудрости произвела несовершенное существо, которое стало, согласно ВЗ, создателем этого мира.

52 Некоторые феминистские исследователи считают, что гностики отводили женщинам более значимые церковные и богословские роли, чем «большая церковь». Сильные аргументы в пользу противоположного см. в D. L. Hoffmann, *The Status of women and Gnosticism in Irenaeus and Tertullian* (Lewiston, NY: Mellen, 1995).

#### Библиография

См. также библиографию к главе 4, ибо многие работы рассматривают как политический, так и религиозный контекст.

#### Документы и общая информация

Barrett, C. K., *New Testament Background: Select Documents* (rev. ed.; London: SPCK, 1987).

Boring, M. E., et al., *Hellenistic Commentary to the New Testament* (Nashville: Abingdon, 1995). Почти 1000 иудейских и неиудейских материалов, выстроенных в соответствии с отрывками из НЗ.

Cartlidge, D. R., and D. L. Dungan, *Documents for the Study of the Gospels* (rev. ed.; Minneapolis: A/F, 1994).

Crossan, J. D., *Sayings Parallel A Workbook on the Jesus Tradition* (Philadelphia: Fortress, 1986). Выстроено в соответствии с речениями Иисуса в Евангелиях.

Deissmann, P., *Light from the Ancient East. The New Testament Illustrated by Recently Discovered Texts of the Graeco-Roman World* (4th ed.; Grand Rapids: Baker, 1978; reprint of 1927 ed.). Классика.

Funk, R. W., ed., *New Gospel Parallels* (rev. ed.; Sonoma, CA: Polebridge, 1990).

Murphy, F. J., *The Religious world of Jesus* (Nashville: Abingdon, 1991).

*New Documents Illustrating Early Christianity* (ежегодное издание с переводами греческих документов).

Winter, B. W., and A. D. Clarke, *Ancient Literary Setting vol. I of TBAFC*.

#### Иудейский религиозный мир

Beall, T. S., *Josephus' Description of the Essenes Illustrated by the Dead Sea Scrolls* (SNTSMS 58; Cambridge Univ., 1988).

Holladay, C. R., *Fragments from Hellenistic Jewish Authors* (4 vols.; Chico, CA, and Atlanta: Scholars, 1983–1996).

Mason, S., *Flavius Josephus and the Pharisees* (Leiden: Brill, 1991).

Neusner, J., *Judaism in the Beginnings of Christianity* (Philadelphia: Fortress, 1984).

Saldarini, A. J., *Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society* (Wilmington: Glazier, 1988).

Sanders, E. P., *Jewish Law from Jesus to the Mishnah* (London: SCM, 1990).

—, *Judaism: Practice and Belief 63BCE–66CE* (Philadelphia: Trinity, 1992).

—, et al., eds., *Jewish and Christian Self-Definition: vol. Two: Aspects of*  
Страница 70



Введение в Новый Завет. Том I [filosoff.org](http://filosoff.org)  
Judaism in the Greco-Roman Period (Philadelphia: Fortress, 1981).

Schussler Fiorenza, E., ed., Aspects of Religious Propaganda in Judaism and Early Christianity (Notre Dame Univ., 1976).

Stemberger, G., Jewish Contemporaries of Jesus: Pharisees, Sadducees, Essenes (Minneapolis: A/F, 1995).

Stone, E. S., ed., Jewish Writings of the Second Temple Period (Compendium Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum, 2.2; Philadelphia: Fortress, 1984).

Urbach, E. S., The Sages: Their Concepts and Beliefs (2 vols.; Cambridge, MA: Harvard Univ., 1979).

#### Кумранские тексты

Cross, F. M., Jr., The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies (rev. ed.; Minneapolis: A/F, 1995).

Fitzmyer, J. S., The Dead Sea Scrolls: Major Publications and Tools for Study (SBLRBS 20, Atlanta: Scholars, 1990).

—, Responses to 101 Questions on the Dead Sea Scrolls (New York: Paulist, 1992). Очень полезное издание, в противовес сенсационной ерунде.

—, "The Dead Sea Scrolls and Early Christianity," TD 42 (1995), 303–319.

Garcia Martinez, F., The Dead Sea Scrolls Translated (Leiden: Brill, 1994).

—, and J. Trebolle Barrera, The People of the Dead Sea Scrolls: Their Writings, Beliefs, and

Practices (Leiden: Brill, 1995).

—, and D. W. Parry, A Bibliography of the Finds in the Desert of Judah, 1970–1995 (Leiden:

Brill, 1996).

Jongeling, B., A Classified Bibliography of the Finds in the Desert of Judah, 1958–1969 (Leiden: Brill, 1971).

VanderKam, J. C., The Dead Sea Scrolls Today (Grand Rapids: Eerdmans, 1994).

Vermes, G., The Dead Sea Scrolls in English (4th ed.; London: Penguin, 1995). Удобный справочник, хотя нумеруется только каждая пятая строка, так что иногда трудно найти нужную сноску.

—, The Complete Dead Sea Scrolls in English (New York: Allen Lane/Penguin, 1997).

#### Греко-римские религии и философии

Bell, H. H., Cults and Creeds in Graeco-Roman Egypt (Liverpool Univ., 1953).

Benko, S., Pagan Rome and the Early Christians (Bloomington: Indiana Univ., 1984).

Burkert, W., Greek Religion (Cambridge, MA: Harvard, 1985).

Downing, E. G., Cynics and Christian Origins (Edinburgh: Clark, 1992).

Finegan, J., Myth & Mystery: An Introduction to the Pagan Religions of the Biblical World (Grand Rapids: Baker, 1989).

Grant, E. C., ed., Hellenistic Religions: The Age of Syncretism (New York: Liberal Arts, 1953). Перевод текстов по религии, религиозным культам, философии.

—, Ancient Roman Religion (New York: Liberal Arts, 1957). Перевод текстов.



Koester, J., Introduction, vol. 1. Очень информативно.

Long, A. A., Hellenistic Philosophy (London: Duckworth, 1986).

Malherbe, A. J., "The Cultural Context of the New Testament: The Greco-Roman World," NInterpB 8.12-26.

—, Paul and the Popular Philosophies (Minneapolis: Augsburg, 1989).

Roetzel, C. J., The World That Shaped the New Testament (Atlanta: Knox, 1985).

Rose, H. R., Religion in Greece and Rome (New York: Harper & Row, 1959).  
Классический труд.

Филон Александрийский

Loeb Classical Library: десять томов (оригинальный текст плюс перевод).

Yonge, C. D., The worlds of Philo (new ed.; Peabody, MA: Hendrickson, 1993).  
Удобное однотомное издание всех сочинений Филона.

Barracough, R., "Philo's Politics," ANRW 11.21.1 (1984), 417-553.

Borgen, P., "Philo of Alexandria: A Critical and Synthetical Survey of Research since World War II," ANRW 11.21.1 (1984), 98-154.

—, "Philo of Alexandria," ABD 5.333-342.

—, "Philo's Writings," Philo John and Paul (Atlanta: Scholars, 1987), 7-16.

Goodenough, E. R., An Introduction to Philo Judaeus (2d ed.; Lanham, MD: University Press of America, 1986; reprint of 1962 ed.).

Mendelson, J., Philo's Jewish Identity (Atlanta: Scholars, 1988).

Radice, R., and D. T. Runia, Philo of Alexandria: An Annotated Bibliography 1937-1986 (Supplements to VC 8; Leiden: Brill, 1988).

Sandmel, S., Philo of Alexandria (Oxford Univ., 1979).

Terian, J., "Had the works of Philo Been Newly Discovered," BA 57 (1994), 86-97.

Wolfson, H. A., Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism (2 vols.; Cambridge, MA: Harvard, 1947). Классический труд.

ГНОСТИЦИЗМ

Foerster, W., Gnosis (2 vols.; Oxford: Clarendon, 1972-1974). Перевод  
избранных свидетельств из патристической литературы и гностических текстов.

Layton, B., The Gnostic Scriptures (Garden City, NY: Doubleday, 1987).  
Перевод избранных свидетельств из патристической литературы, документов  
Наг-Хаммади и других текстов с полезной вспомогательной информацией.

Robinson, J. M., The Nag Hammadi Library (3d ed.; San Francisco: Harper & Row, 1988). Перевод всего собрания.

Evans, C. J., et al., Nag Hammadi Texts and the Bible: a Synopsis and Index (Leiden: Brill, 1993).

Franzmann, M., Jesus in the Nag Hammadi Writings (Edinburgh: Clark, 1996).

Hedrick, C. W., and R. Hodgson, Nag Hammadi, Gnosticism, and Early Christianity (Peabody, MA: Hendrickson, 1986).

Jonas, H., The Gnostic Religion (2d ed.; Boston: Beacon, 1963).  
Классический труд.



Logan, J. H. B., *Gnostic Truth and Christian Heresy* (Edinburgh: Clark, 1995).

—, and A. J. M. Wedderburn, *The New Testament and Gnosis* (R. M. Wilson Festschrift; Edinburgh: Clark, 1983).

MacRae, G. W., *Studies in the New Testament and Gnosticism* (Wilmington: Glazier, 1987)

Pagels, E. H., *The Gnostic Gospels* (New York: Random House, 1979).

Perkins, P., *The Gnostic Dialogue: The Early Church and the Crisis of Gnosticism* (New York: Paulist. 1980).

—, *Gnosticism and the New Testament* (Minneapolis: A/F, 1993).

Rudolph, K., *Gnosis: The Nature and History of Gnosticism* (San Francisco: Harper & Row, 1983).

—, "Gnosticism," *ABD* 2.1033–1040.

Scholer, D. M., ed., *Nag Hammadi Bibliography. 1970–1994* (Leiden: Brill, 1996).

—, *Studies in Early Christianity. Vol. 5: Gnosticism in the Early Church* (New York: Garland, 1993).

Wilson, R. M., *Gnosis and the New Testament* (Philadelphia: Fortress, 1968).

Yamauchi, E., *Pre-Christian Gnosticism* (2d ed.; Grand Rapids: Eerdmans. 1983).

## Часть II Евангелия и связанные с ними книги

### Общие особенности Евангелий и синоптическая проблема

Евангелие от Марка

Евангелие от Матфея

Евангелие от Луки

Деяния Апостолов

Евангелие от Иоанна

Первое послание (письмо) Иоанна

Второе письмо Иоанна

Третье письмо Иоанна

### Глава 6 Общие особенности Евангелий и синоптическая проблема

Эта глава рассматривает два взаимосвязанных вопроса. Ученые спорят о том, является ли литературный жанр евангелия уникальным или модификацией какого-то другого жанра (иудейских житий пророков? языческой биографии?) [125]. Ответ частично зависит от взаимосвязи Евангелий с Иисусом: опирается ли древнейшее каноническое Евангелие на воспоминания об Иисусе, или оно представляет собой большей частью выдумку, проецирующую верования о Воскресшем на историю? В первых трех подразделах мы рассмотрим общие вопросы: использование слова «евангелие», происхождению евангельского жанра и три стадии формирования Евангелий.

Помимо этого есть специфические вопросы, связанные с синоптическими Евангелиями. Тесные параллели между синоптиками наводят на мысль о литературной зависимости, но кто от кого зависит? Было ли Евангелие от Марка самым ранним, впоследствии использованным Матфеем и Лукой? Были ли Мф и Лк написаны независимо друг от друга, или автор Евангелия от Луки опирался на информацию из Мф (помимо Мк)? В двух последних подразделах мы



#### Использование слова «евангелие»

В новозаветные времена слово *euaggelion* («добрая весть») обозначало не какой-то текст, а провозвестие. Оно и понятно, если учесть происхождение этого термина. За пределами христианства родственные ему греческие слова обозначали хорошие известия (особенно о победе в битве); в императорском культе хорошим известием для римского мира считалось рождение и присутствие императора. Слова из LXX, родственные *euaggelion*, выступают в качестве перевода еврейского *bsr*, которое имело аналогичные смыслы (в частности, весть о победе Израиля или победе Бога). В более широком смысле может иметься в виду весть о деяниях Божьих ради Израиля.

Ученые спорят о том, называл ли сам Иисус «евангелием» свою весть о Царстве. Несомненно, Его ученики уже делали это, включая в это понятие деяние Бога в Иисусе. В Рим 1:3–4 Павел описывает свое евангелие в категориях, вероятно, уже известных римлянам; оно включает двойную идентичность Иисуса – «от семени Давидова по плоти», «поставленный Сыном Божиим в силу, по Духу святости, в воскресении мертвых» (КП). Средоточие благовестил Павел обычно видит в страдании/смерти/воскресении Иисуса, их значении для оправдания и, в конечном счете, спасения (Рим. 1:16).

Евангелие от Марка открывается словами: «Начало евангелия Иисуса Христа» (1:1; КП). Добрая весть о деяниях Божьих отныне будет возведена через Иисуса Христа и в Иисусе Христе всем народам (13:10). Она включает царство/владычество Божие, которое проявляется в прощении Иисусом грехов, исцелении им больных, насыщении голодных, воскрешении мертвых, усмирении бури, – царство/владычество, возвещаемое в Его учениях и притчах, которые отмечают человеческие трудности и противостоят им. Иисус – Царь, которому Бог даровал победу, несмотря на распятие. Евангелия от Матфея и Луки начинаются иначе, чем Мк, но их подход аналогичен. В Мф Иисус проповедует евангелие царства (4:23; 9:35; 24:14), а в Лк используется глагольная форма *euaggelizein* («благовествовать») для описания этого действия (8:1; 16:16). Так как оба эти текста начинаются с рассказов о рождении, их версия благовестия также включает чудесное зачатие и рождение Иисуса (например, Лк 2:10). Хотя в Ин есть сходные с синоптиками материалы, отсутствуют как *euaggelion*, так и глагольная форма. Все же 1 Ин (1:5; 3:11) использует родственное слово *aggelia* («весть»), которое, возможно, обозначает текст, известный нам под именем Евангелие от Иоанна.

Со II века мы встречаем обозначение словом *euaggelion* христианских текстов[126]. Большое число письменных евангелий вызвало необходимость в их дифференциации, и к концу II века канонические Евангелия стали сопровождаться надписаниями: «Евангелие от...». С неканоническими евангелиями сопряжены следующие терминологические проблемы:

(1) «Евангелиями» себя называют относительно немногие неканонические книги. В частности, не делают этого Протоевангелие Иакова, большая часть текстов Наг-Хаммади, сохранившийся фрагмент Евангелия от Петра.

(2) Иногда «евангелиями» именуют и те неканонические тексты, которые сами себя не идентифицируют подобным образом. Иногда это словоупотребление носит нейтральный характер (например, для отличия книг об Иисусе от посланий, апокалипсисов и т. д.). Иногда оно тенденциозно, связано с желанием возвести текст до канонического статуса. В древности так порой действовали те, кого «большая церковь» считала еретиками; в наши дни это встречается у ученых-ревиизиоцистов, которые пытаются низвергнуть канон. Скажем, в издании R. J. Miller, ed., *The Complete Gospels* (Sonoma, CA: Polebridge, 1992) приводятся 17 текстов (плюс некоторые отдельные высказывания): четыре канонические Евангелия, две гипотетические реконструкции (Источник Знамений – из Ин, Q – из Мф и Лк), четыре папирусных фрагмента (у которых нет самообозначения), две книги о детстве Иисуса (ни одна из которых не называет себя евангелием), четыре собрания речений из Наг-Хаммади (ни одно из них не носит названия «евангелие»)[127], а также тайное Евангелие от Марка (которое Климент Александрийский называет дополненным вариантом канонического Мк).

Из-за всех этих терминологических сложностей имеет смысл различать две категории:



- «материалы об Иисусе» (рассказы о детстве и страстях, собрания речений и чудес, беседы с Воскресшим) – независимо от того, называли ли их «евангелиями» в древности и стоит ли называть их так сейчас;
- «евангелия», то есть полные повествования вроде четырех канонических писаний (охватывающие, как минимум, проповедь/страдания/воскресение, а также включающие чудеса и речения)[128].

Я делаю это разграничение в сугубо утилитарных целях: чтобы удобнее было обсуждать жанр полных повествовательных «евангелий»; оно не предполагает вердикта о ценности или древности «материалов об Иисусе».

#### Происхождение евангельского жанра

Как возникла идея написания Евангелий? Уходят ли их корни в ВЗ или в какой-то греко-римский жанр? Было ли Евангелие творческим прозрением Марка, которое восприняли Матфей, Лука и Иоанн? Или перед нами органичное развитие раннехристианской проповеди, причем базовая идея – еще домаркова и популярная? Обычно ученые выбирают какой-то один из перечисленных вариантов[129]. Рассмотрим их по очереди, допуская возможность комбинации различных элементов из них.

Истоки в ВЗ и послебиблейской литературе. По мнению Swartley, Israel's Scripture, структура синоптических Евангелий продиктована ветхозаветным рассказом о деяниях Бога по отношению к Израилю. Книга Иеремии сообщает о происхождении и времени пророка (1:1–3), его призвании (включая божественный замысел до его рождения; 1:4–10), речах и пророческих действиях (см. особенно дела и слова в Храме; Иер 7), предупреждении о скором падении Иерусалима; есть и своего рода повествование о страстях (Иер 26, 37–38). Хотя Иер содержит гораздо больше речей пророка, чем Евангелия – речений Иисуса, мы видим, как в одном писании могли сочетаться многие элементы, которые присутствуют и в Евангелиях.

К I веку н. э. были созданы иудейские «Жития Пророков»[130], где излагаются обстоятельства их жизни: например, рождение, знамения, яркие события, смерть, место погребения. Написаны они были, видимо, по-гречески; не исключено влияние античных биографий. (Предупреждение: не проецировать на античные биографии современные представления об этом жанре.)

Истоки в подражании светским биографиям. Богатая греко-римская литература I века до н. э. – I-II века н. э. включала разные типы биографий: например, «Жизнеописания» (знаменитых греков и римлян) Плутарха, «Жизнь двенадцати Цезарей» Светония, «Жизнь Аполлония Тианского» Филострата, «Жизнеописания знаменитых философов» Диогена Лаэртского[131]. Те из них, которые предлагались в качестве аналогов Евангелиям, имеют несколько разный характер.

(1) «Ареталогии». Иногда ученые говорят об «ареталогии» как особом биографическом жанре, где божественный муж (theios aner) со сверхъестественным даром творит чудеса. Несмотря на апелляции к Филострату, не факт, что такой жанр вообще существовал; многие из параллелей – послемарковы.

(2) «Хвалебная биография». По мнению Shuler, Genre, «хвалебные биографии» демонстрировали величие своих героев. Скажем, в случае с философами подчеркивалось их учение, идеализировались благородные стороны их жизни (чтобы читатели восхищались и подражали). Однако здесь есть проблемы с дефиницией: выявление такой жанровой разновидности предполагает принижение различий между разными ее образцами.

(3) Образы «бессмертных». Эту гипотезу предлагает Talbert, What. Люди (иногда рожденные богами) могли обрести бессмертие после кончины; существовали и бессмертные боги, которые спускались на землю, жили как люди, а потом возвращались на небо. По мнению Тэлберта, образ Иисуса у синоптиков близок к первой из этих групп, а образ у Иоанна – ко второй из этих групп. Однако эта теория содержит в себе некоторое упрощение[132].



На самом деле, между греко-римскими биографиями и Евангелиями существуют значительные различия: Евангелия анонимны, носят выраженный богословский характер, преследуют миссионерские цели[133], опираются на предание общины и читаются во время богослужения. Евангелие от Марка особенно сильно отличается от биографий, ибо те уделяют особое внимание необычному рождению и молодости героя, а также его триумфу – или, если он пал жертвой несправедливости, бесстрашию и благородному терпению. Впрочем, нельзя забывать, что таково наше научное восприятие: может статься, слушатели/читатели I века, знакомые с греко-римскими биографиями, не были столь педантичны и воспринимали Евангелия почти как жизнеописание Христа (особенно Мф и Лк, которые начинаются с рассказа о детстве).

Творчество и Евангелия. Если Евангелие от Марка – самое раннее, было ли оно уникальным творением Марка? Вопреки вышеупомянутым гипотезам, Евангелия – вещь единственная в своем роде. Конечно, идею описать деятельность Иисуса могли отчасти подсказать жизнеописания пророков и знаменитых людей, но евангелисты едва ли руководствовались просто желанием сообщить информацию [хотя такой элемент присутствует в Лк (1:3–4), которое из всех канонических Евангелий ближе всего к греко-римской биографии] или стимулировать подражание. Как мы уже видели при обсуждении слова *euaggelion*, в каком-то смысле весть должна породить отклик веры и принести спасение. Иоаннова формулировка на сей счет применима ко всем Евангелиям: «Сие написано, дабы вы уверовали, что Иисус есть Христос, Сын Божий, и, веруя, имели жизнь во имя Его» (Ин 20:31; СП).

Судя по аналогичному употреблению слова *euaggelion* у Павла (Рим 1:14; 1 Кор 15: 1–8; ср. 1 Кор 11:23–26), Марк был не первым, кто собрал материалы об Иисусе с целью спасения (хотя это Евангелие и было самым ранним из дошедших до нас полных повествований).

Много ли изобретательности требовалось для создания развернутого евангельского повествования? Ответ отчасти зависит от достоверности этого повествования: преимущественно выдумка или преимущественно факт? (О поисках исторического Иисуса см. подробнее Приложение I.) С одной стороны, ряд ученых считают значительную часть Маркова повествования выдумкой. Некоторые исследователи полагают выдумкой рассказ о страстях (как созданный, в основном, в ходе рефлексии над ВЗ). По одной из теорий, Иисус был учителем нравственности, а рассказы о чудесах и воскресении – пропаганда, призванная сделать Его конкурентоспособным среди других чудотворцев. Противоположная гипотеза: Иисус был колдуном, исцелявшим с помощью широкого арсенала средств, а поучения – лишь недостоверная претензия на респектабельность. Если какая-то из этих гипотез верна, евангелисты оказываются авторами чрезвычайно изобретательными. (См., однако, Приложение I относительно шаткости подобных гипотез.) С другой стороны, еще большее число ученых считают, что Марк во многом опирался на фактический материал. Допустим, Иисус принял омовение у Иоанна Крестителя и возвещал наступление Царства Божьего с помощью нестандартных речений/притч, исцелений и экзорцизмов; допустим, Он вызвал антипатию иудейских вождей своим вольным отношением к Закону, слишком самонадеянной (с их точки зрения) уверенностью в своей правоте и обличениями в адрес храмового руководства, – тогда появились бы материалы именно того рода, какой мы находим в Евангелиях (при всех скидках на развитие предания)[134].

Образы Иисуса. Тем не менее даже последняя из вышеназванных позиций предполагает, что евангелисты работали с преданиями избирательно. Поэтому полезно различать три образа Иисуса.

- Образ подлинного Иисуса: все, что нам интересно о Нем[135], – когда родился и умер; какими были Его родители и семья, Его отношения с ними; как рос; чем зарабатывал на жизнь в молодости; как выглядел; какие кушанья предпочитал; болел ли, был ли веселым, дружелюбным и любимым односельчанами и т. д. Евангелия не сообщают таких подробностей (одна из причин, почему Евангелия проблематично называть биографиями). Очень важно понять эту особенность, эту колоссальную избирательность в отборе евангелистами преданий, чтобы избежать анахронизмов в толкованиях.

- Образ исторического Иисуса: научный конструкт, основанный на удалении всех интерпретаций, вставок и трансформаций, которыми предположительно обросло предание в те 30–70 лет, которые отделяли жизнь Иисуса от работы



Введение в Новый Завет. Том I [filosoff.org](http://filosoff.org)  
евангелистов. Правильность конструкта зависит от критериев. За последние пару столетий выявление в Евангелиях поздних наслоений, в основном, проводилось скептиками, желавшими оспорить традиционное христианское богословие; поэтому поиски исторического Иисуса поначалу имели антиклерикальную тональность (дескать, Христос веры практически не имеет отношения к историческому Иисусу). Даже в наше время ведущие участники «семинара по Иисусу» (см. Приложение I) публично заявляют, что их цель – освободить Иисуса от церковного провозвестия. Однако Meier, Marginal, хорошо показывает, что исследование жизни Иисуса, хотя и не может претендовать на полную объективность, не обязано и быть столь тенденциозным. С учетом нашей современной любознательности такое исследование неизбежно, оправданно и даже полезно, о чем забывают некоторые ученые (вроде Люка Джонсона), критикующие крайности «семинара по Иисусу». Однако в таких исследованиях нужна осторожность. Образ исторического Иисуса – это конструкт, основанный на ограниченных данных и призванный выявить минимальное число надежных в научном плане фактов. Он сообщает лишь маленькую толику того, что составляло образ реального Иисуса, и постоянно корректируется по мере изменения научной методологии. Поскольку такое исследование снимает христологический пласт, нанесенный учениками Иисуса, во многом уходит богословская и духовная глубина образа, отчасти даже обеднение его. Идея, что христианская вера должна опираться на реконструкции исторического Иисуса, – опасное заблуждение.

- Образ евангельского Иисуса: образ, созданный евангелистом. Каждый евангелист тщательно просеял предания, отобрав те из них, которые укрепят в читателях веру, приблизят их к Богу. Естественно, на его обращение с преданиями во многом влияли потребности аудитории.

Вот почему Евангелия, написанные разными евангелистами для разных аудиторий в разное время, отличаются друг от друга.

Отмечу, что в вышеназванных случаях я сознательно не говорил о «реальном Иисусе». Жизнь реального Иисуса привлекла и убедила учеников, которые возвестили о Нем миру. Как все три образа соотносятся с «реальностью»? Подлинный Иисус: источники молчат о многих важных вещах, которые тем самым непознаваемы; поэтому функционально, для последующих поколений, этот образ реален лишь отчасти. Исторический («реконструированный») Иисус: вынося за скобки многие вещи (в частности, духовного и богословского плана), мы оказываемся особенно далеки от реального Иисуса. Как мы увидим в Приложении I, из многих реконструкций непонятно, почему такой Иисус порождал в своих учениках пылкую верность и готовность идти на мученическую смерть (засвидетельствованные источниками). Евангельский Иисус: если принять во внимание их регулярную опору на достоверные предания и созвучность их миссионерской цели задачам Иисуса, здесь мы находим максимально доступную нам близость реальному Иисусу. Как мы уже сказали в Предисловии, наше «Введение...» рассматривает прежде всего то, что содержится в НЗ, – стало быть, прежде всего Иисуса евангельского. В следующем подразделе мы кратко рассмотрим (с позиции основного русла новозаветной науки, а не маргинальных теорий), как, по-видимому, формировались Евангелия[136]. Для неспециалистов, желающих понять Евангелия, это самая важная часть данной главы.

### Три стадии формирования Евангелий

(1) Публичная проповедь Иисуса из Назарета (первая треть I века н. э.). Он совершал славные дела, устно проповедовал и общался с другими людьми (например, Иоанном Крестителем и иудейскими вождями). Иисус выбрал спутников, которые видели Его дела и слышали Его слова. Воспоминания спутников составили основу того, что мы называем «материалами об Иисусе». Уже эти воспоминания были избирательными, ибо сосредотачивались на главном (вести Иисуса), а не бытовых подробностях жизни. Современному читателю важно помнить, что перед ним воспоминания о словах и делах одного иудея, жившего в Галилее и Иерусалиме в 20-х годах I века. Проблематика, риторика, лексика и взгляды Иисуса были во многом обусловлены спецификой конкретного времени и места. Многие ошибки в понимании Иисуса и неправильные применения Его учения часто связаны с тем, что читатели абстрагируют Иисуса от Его исторической среды и воображают, что Он решал проблемы, которые на самом деле перед ним не вставали[137]. Такие ошибки иногда делают и ученые, проецируя на Иисуса неверные категории (например, крестьянин[138] или борец



(2) (Апостольская) проповедь об Иисусе (вторая треть I века н. э.). Ученики Иисуса укрепились в своей вере благодаря явлениям Воскресшего (1 Кор 15:5–7); они уверовали в то, что через воскресшего Иисуса Бог явил свою спасительную любовь к Израилю и всему миру; свою веру они отразили, в частности, в христологических титулах – Мессия/Христос, Господь, Спаситель, Сын Божий и т. д. Эта укрепленная вера обогатила воспоминания учеников о проповеди Иисуса новым смыслом. (Современные читатели, привыкшие считать журналистским идеалом беспристрастное изложение фактов, должны осознать совершенно иную атмосферу раннехристианской проповеди.) Мы называем этих проповедников апостолами, ибо они считали себя посланными (*apostellein*) воскресшим Иисусом, и их проповедь часто описывалась как керигматическое провозвестие (*kerugma*), ставящее своей задачей привести людей к вере. Постепенно круг миссионерских проповедников расширился: в него стали входить уже не только спутники Иисуса, и христианская весть обогатилась опытом новообращенных вроде Павла.

Еще один важный фактор на этом этапе – адаптация проповеди к новой аудитории. Если Иисус был галилейским иудеем первой трети I века, говорившим на арамейском языке, то спустя всего два десятилетия Его учение возвещалось уже городским жителям диаспоры (иудеям и неиудеям) на греческом языке (на котором Иисус говорил редко, если вообще говорил). Смена языка предполагала необходимость широкомасштабной трансляции, изменения лексики и метафоры, чтобы новая аудитория адекватно усвоила весть. Следы подобных изменений мы видим в Евангелиях. Иногда это касается мелких деталей: например, вместо обычной палестинской крыши, в которой можно было проделать отверстие (Мк 2:4), в Лк 5:19 появляется черепичная крыша, знакомая греческой аудитории. Иногда изменения были богословскими: например, у синоптиков и в 1 Кор 11:24 один из евхаристических компонентов именуется *soma*, «тело» (ср. более буквальный перевод *sarx*, «плоть» в Ин 6:51 и Послании Игнатия к римлянам 7:3). Это, возможно, облегчало понимание тела Христова в образном плане – как тела, членами которого являются христиане (1 Кор 12:12–27). Такое развитие предания способствовало развитию христианского богословия.

Чаще всего к этому второму этапу формирования Евангелий применяют понятие «проповедь», хотя проповеди сопутствовали и другие элементы. Например, частью христианской жизни стало богослужение (оно отражено в евангельских крещальных и евхаристических формулировках). В Мф заметно влияние катехизации. Наложили свой отпечаток на Евангелия и общинные споры, например, полемика с вождями иудейской синагоги (Мф, Ин), а также споры внутриобщинные – в частности, с восклицаниями «Господи! Господи!» (излишне восторженными христианами?).

(3) Письменные Евангелия (приблизительно последняя треть I века). Хотя первые письменные сборники (ныне утерянные) появились, видимо, еще в середине предыдущего периода, когда проповедовался «материал об Иисусе», и хотя проповедь, основанная на устном сохранении и развитии этого материала, продолжалась и во II веке [139], все четыре канонические Евангелия были написаны, видимо, где-то между 65 и 100 годами. Что касается евангелистов, то предания, восходящие к II веку и отраженные в надписаниях (примерно с 200 года или ранее), приписывали авторство двух Евангелий апостолам (Матфею и Иоанну), и еще двух – спутникам апостолов [Марку (спутнику Петра) и Луке (спутнику Павла)]. Однако, по мнению большинства современных ученых, евангелисты не были свидетелями служения Иисуса. Это меняет понимание Евангелий [140], хотя разрыв с традицией не столь резкий, как может показаться, ибо древние предания об авторстве, возможно, не всегда имели в виду окончательных авторов Евангелий. Возможно, древние атрибуции говорили, прежде всего, о том, кто изначально передал ту или иную традицию, впоследствии отраженную в Евангелии, или кто был автором одного из основных источников. См. ниже, главу 8 о том, что имел в виду Папий, когда написал: «Матфей записал по порядку речения [*logia*] на еврейском [= арамейском?] языке, переводил же их кто как мог» (см. Евсевий, Церковная история 3.39.16).

Признание того, что евангелисты не были свидетелями служения Иисуса, важно для понимания различий между Евангелиями. Если, как раньше считалось, евангелисты описывали лично виденное, непонятно, откуда взялись различия между их рассказами. Почему, скажем, очевидец Иоанн (Ин 2) относит очищение Храма к началу проповеди Иисуса, а очевидец Матфей (Мф 21) – к ее концу?



чтобы сгладить противоречие, толкователи раньше утверждали, что было два очищения: один очевидец описывает одно из них, а другой – другое[141]. Однако, если евангелисты лично не видели это событие, но взяли описание из промежуточного источника, то они (или все они) могли и не знать точной временной привязки. Не располагая точной информацией о хронологии, они придали материалам такую последовательность, которая соответствовала духовным потребностям читателей. Соответственно, последовательность событий в Евангелиях – логическая, а не всегда хронологическая. Евангелисты – это авторы, которые придавали материалам определенную форму, разрабатывали и редактировали их; они же и богословы, которые приспособляли эти материалы к определенной цели.

Можно сделать следующие выводы из данного подхода к формированию Евангелий:

- Евангелия – не стенограммы. Десятки лет развития и адаптации предания сделали свое дело. Сколь велики эти изменения? На этот вопрос можно дать ответ лишь с помощью кропотливого анализа (да и то ответ не стопроцентный, а в спектре от «возможно» до «видимо»).
- Из того, что Евангелия – не стенограммы, подчас делают вывод, что там много неправды. Однако многое зависит от цели евангелистов. Если мы ищем точного репортажа или точной биографии, то неправды действительно много. Если евангелисты хотели, прежде всего, привести читателей/слушателей к вере в Иисуса, открыв их Царству/владычеству Божьему, то адаптации оправданны и истинны, ибо облегчают поставленную цель.
- Некоторых людей такой подход к евангельской истине не удовлетворяет: если было много модификаций и адаптации, откуда известно, что евангельская весть верна вести Иисуса? Полностью полагаться на мнение ученых нельзя, ибо они совершенно по-разному оценивают степень достоверности: на одном конце спектра модификации считают минимальными, на другом – очень серьезными. Поэтому перед нами богословский вопрос, требующий богословского ответа. Христиане, которые верят в боговдохновенность, считают, что Святой Дух направлял процесс формирования Евангелий, а потому Евангелия отражают истину, возвестить которую Бог послал Иисуса.
- В истории экзегезы много времени уделялось гармонизации различий между Евангелиями, причем не только в деталях, но и в вопросах более крупных: например, как составить из очень разных рассказов Мф и Лк о детстве Иисуса одно последовательное повествование или согласовать рассказ Лк о явлениях Воскресшего (в Иерусалиме) с соответствующим рассказом Мф (на горе в Галилее). Однако это не вполне корректно и, возможно, вносит определенное искажение. С точки зрения веры, существование четырех Евангелий вместо одного – промыслительно, а потому следует отдавать должное индивидуальности каждого Евангелия. Искусственная гармонизация не обогащает, а обедняет.
- Во второй половине XX века уважение к индивидуальности каждого из Евангелий повлияло на церковную литургию и ритуал. Многие церкви вслед за католической богослужбной реформой ввели трехлетний лекционарий: в первый год по воскресеньям читаются отрывки из Мф, во второй год – из Мк, а в третий – из Лк. В католической церкви такая практика заменила годичный лекционарий, когда без видимой богословской системы чтения выбирались то из Мф, то из Лк и т. д. Одна из основных причин для реформы состояла в новообретенном понимании: евангельские перикопы должны читаться последовательно, отдавая должное богословской специфике каждого евангелиста. Скажем, одна и та же притча, присутствующая во всех трех синоптических Евангелиях, может иметь разное значение в зависимости от индивидуального контекста.

#### Синоптическая проблема

Дополнительную стадию в формировании Евангелий необходимо постулировать, чтобы объяснить взаимосвязь между первыми тремя Евангелиями, – они называются «синоптическими» (от греч. *synopsis*, «обозрение»), ибо их можно читать параллельно. Эти Евангелия имеют столь много общего, что на третьей из вышеописанных стадий, видимо, имела место зависимость одного или двух из них от третьего или какого-то общего письменного источника. Хотя данной проблеме посвящено множество научных трудов и ожесточенной полемики, большинство читателей ИЗ считают ее запутанной, неактуальной для их интересов и скучной – факт, который стимулирует меня быть кратким. В конце



Введение в Новый Завет. Том I [filosoff.org](http://filosoff.org)  
главы я приведу подробную библиографию, но хочу предупредить начинающих: поскольку освоить эту область очень непросто, возможно, им имеет смысл не вдаваться в подробности, а взять пока за ориентир наиболее распространенные научные выводы (выделенные далее курсивом).

Статистика и терминология. Мк содержит 661 стих, Мф – 1068, Лк – 1149. Примерно 80% Марковых стихов воспроизведены в Мф, и примерно 65% – в Лк[142]. Материалы из Мк, которые содержатся и у двух других синоптиков, называются «тройной традицией». Немарковы материалы, которые есть одновременно в Мф и Лк (всего около 230–235 стихов, целиком или частично), называются «двойной традицией». В обоих случаях общая последовательность многих материалов и многочисленные вербальные совпадения наводят на мысль о письменной, а не (только) устной зависимости[143]. Кратко рассмотрим основные попытки решения синоптической проблемы, включая основные доводы *pro et contra*. В заключение остановимся на значении, которое имеет теория большинства.

Теории протоевангелия/протоевангелий. Высказывалось много теорий (у некоторых из них и поныне встречаются сторонники), решающих синоптическую проблему происхождением синоптиков от текста более раннего евангелия. В XVIII веке Готхольд Эфраим Лессинг предположил, что все три синоптические Евангелия опирались на утерянное ныне евангелие, написанное по-арамейски; эту теорию разработал Иоганн Годфрид Эйхорн, который считал этот источник полным жизнеописанием Христа. В наши дни мы наблюдаем своего рода вариацию данной теории у тех исследователей, которые думают, что синоптики опирались на какие-то апокрифические евангелия. (Чуть ниже мы скажем несколько слов о Евангелии от Фомы в связи с гипотезой Q.). По мнению Мортон Смита, тайное Евангелие от Марка (текст, упоминаемый у Климента Александрийского как дополненный вариант Мк) представляет собой древнейший христианский источник; Хельмут Кёстер считает, что этот тайный Мк древнее канонического Мк. Однако большинство ученых скептически относятся к этой идее: от тайного Мк до нас дошли лишь два небольших отрывка (к тому же объясняемые как заимствования из канонических Евангелий)[144]. Доминик Кроссан не только разрабатывает версию с тайным Мк, но и пытается доказать, что рассказы о страстях во всех канонических Евангелиях восходят к более краткому варианту Евангелия от Петра. Мнение большинства ученых иное: Евангелие от Петра опирается на канонические Евангелия[145].

В более традиционном поиске протоевангелия некоторые ученые ссылаются на слова епископа Папия Иерапольского [«Матфей записал по порядку речения на еврейском (= арамейском?) языке...»]: по их мнению, имеется в виду не известный нам Мф, а более ранний сборник (иногда обозначаемый литерой М), на который опирались Мк и канонический Мф (прямо или опосредованно через Мк). Предположительно, этот гипотетический сборник содержал то, что нельзя легко объяснить зависимостью Мк от канонического Мф (или наоборот)[146]. Некоторые ученые придерживаются какой-либо сложной мультидокументарной теории: скажем, источником был не просто арамейский М, но греческий перевод М плюс арамейский сборник речений, переведенный на греческий. Наряду с письменными источниками постулируются и устные. В трехтомном французском синопсисе, изданном в 1970-е годы, М. – Э. Буамар и А. Лямуль постулируют для синоптиков четыре источника (не непосредственных, а на доевангельском уровне): документ А (палестинского и иудео-христианского происхождения, около 50 года н. э.), документ В (реинтерпретация А для языкохристиан, до 58 года н. э.), документ С (независимая палестинская традиция на арамейском языке, очень древняя), документ Q (общие материалы Мф–Лк). Фактически для решения каждого затруднения эта теория вводит какой-то новый источник. Ее нельзя ни доказать, ни опровергнуть, но большинство исследователей считают ее ненужно громоздкой. Для современной науки, в целом, характерен иной подход к синоптической проблеме: не постулировать утраченные протоевангелия и очень раннюю датировку апокрифов, но исходить из взаимосвязи между существующими каноническими Евангелиями. Это – теории взаимозависимости, к которым мы сейчас обратимся.

Теория приоритета Мф с зависимостью Лк от Мф. Эта гипотеза, восходящая к Августину (IV век) – самая древняя. До середины XX века ее придерживалось большинство католиков; есть у нее respectable сторонники и поныне (Б. Батлер, Дж. Дирдорф, Дж. Уэнем). Согласно августинианской гипотезе, канонический порядок Евангелий отражает последовательность написания и зависимость: сначала – Мф, затем – Мк (сильно сократил Мф), затем – Лк (опирался на Мк и Мф), наконец – Ин (опирался на предшественников). В 1789 году Иоганн Якоб Грисбах предложил гипотезу, по которой евангелия были



Введение в Новый Завет. Том I [filosoff.org](http://filosoff.org)  
написаны в следующем порядке: Мф, Лк, Мк[147]. В пользу приоритета Мф говорит тот факт, что именно это Евангелие с древности считалось первым. Самая серьезная проблема теории о приоритете Мф, однако, состоит в том, как объяснить Мк. С позиции августирианской теории, логика Марка вообще непонятна: зачем он выбросил такое количество материалов? Теория Грисбаха пытается решить это затруднение, расценивая Мк преимущественно как дайджест, излагающий материалы, по которым Мф и Лк согласны. Однако Мк опускает всю двойную традицию, где Мф и Лк как раз сходятся!

Использовал ли Лука Мф? В пользу утвердительного ответа говорят, прежде всего, так называемые «малые согласования» (материалы тройной традиции, где есть согласования Мф–Лк против Мк). Например, в сцене иудейского издевательства над Иисусом Мф и Лк упоминают абсолютно одинаковую фразу, отсутствующую у Мк: «Кто ударил Тебя?» – вопрос, который делает осмысленным предложение «проречь» (Мф 26:68; Лк 22:64; Мк 14:65). Если бы Лк и Мф работали независимо друг от друга, могло ли случайно произойти такое совпадение? Не резоннее ли допустить, что Лк взял этот вопрос из Мф?[148] Однако теория о зависимости Лк от Мф наталкивается на серьезные возражения (см. Fitzmyer, Luke 1.73–75). Рассмотрим некоторые из них.

(1) Противоречия между Мф и Лк. Почему Лука не попытался сгладить спорадически возникающие у него противоречия с Мф? Например, повествование Лк о детстве Иисуса не только сильно отличается от повествования Мф о детстве Иисуса, но и практически непримиримо с ним на уровне деталей: скажем, в Мф Иосиф и Мария живут в Вифлееме (2:1; «дом»), а в Лк – в Назарете (2:4–7; о доме в Вифлееме не сказано); в Мф они бегут после рождения Иисуса в Египет (2:14), а в Лк – возвращаются в Назарет (2:22, 39). Другой пример: описание Лукой смерти Иуды (Деян 1:18–19) едва ли можно согласовать с Мф 27:3–10.

(2) обращение с материалом двойной традиции. Если Лука использовал Мф, то почему он регулярно помещает материалы двойной традиции в иной контекст? Исключения составляют проповедь Иоанна Крестителя и рассказ об искушении Иисуса (см. ниже таблицу 2). Такой аргумент становится еще сильнее в случае с Августирианской гипотезой (зависимость Лк от Мф и Мк), ибо Лука близко воспроизводит последовательность Мк.

(3) Отсутствие в Лк дополнений Мф к Марковым материалам. Примеры: Мф 3:14–15; 12:5–7; 16:17–19; 21:14–16; 26:52–54.

Теории, связанные с приоритетом Марка. Первым было написано Евангелие от Марка, а Матфей и Лука опирались на него. Одна из разновидностей такого подхода постулирует также зависимость Лк от Мф, но наталкивается на трудности, изложенные выше. Теория большинства: Мф и Лк использовали Мк и работали независимо друг от друга. Двойную традицию (общие материалы Мф–Лк, отсутствующие у Мк) она объясняет через гипотезу о существовании утерянного ныне источника Q (реконструируется на основе Мф и Лк; см. следующий подраздел). Это называют теорией двух источников[149].

Можно сопоставить ее с гипотезой Грисбаха:

Теория о приоритете Мк особенно хороша тем, что решает максимальное число проблем. Она лучше всего объясняет многочисленные вербальные совпадения и совпадения в последовательности материалов между синоптиками, а также независимые друг от друга отличия Мф и Лк от Мк. Например, ни одному из евангелистов не нравились Марковы пропуски, неуклюжие греческие выражения, нелестный образ учеников и деви Марии, трудные высказывания об Иисусе. Используя Мк, они расширили Марковы материалы в свете послепасхальной веры. Главный аргумент против приоритета Мк – малые согласования (о которых см. выше). Многие из малых согласований легко объясняются[150], но есть трудные случаи.

Реалистичнее всего заключить: ни одно решение синоптической проблемы не решает всех трудностей. Современные авторы, которым доводилось писать книги, основанные на исследованиях, и которым спустя всего несколько десятилетий трудно вспомнить, как они комбинировали источники, поймут наши проблемы с реконструкцией работы евангелистов 1900 лет назад.



Гипотетические научные конструкции, видимо, представляют этот процесс несколько упрощенно. Если нам не решить всех загадок, имеет смысл трезвенно смириться с экономным и в целом удовлетворительным решением синоптической проблемы. С этими оговорками теорию приоритета Мк (как часть теории двух источников) можно рекомендовать читателям Евангелий.

Работая с приоритетом Мк, следует помнить о следующих моментах.

- После написания Мк устная традиция не иссякла. Не следует думать, что передача традиции происходила только через литературу. Однако из Папия видно, что интерес к устной традиции существовал еще во II веке (см. выше, сноску 15). Ученые расходятся во мнениях относительно того, в какой степени устные предания просто передавались из уст в уста, а в какой – заучивались по раввинистической модели[151]. По мнению многих исследователей, влияние устной традиции позволяет объяснить некоторые проблемы, которые не решает теория двух источников. Например, малое согласование Мф 26:68/Лк 22:64 против Мк 14:65 (см. выше) можно объяснить независимым использованием традиционного вопроса при игре в жмурки (BDM 1.579).

- Если Мф и Лк использовали Мк, то по изменениям, которые они вносили в Марковы материалы, можно узнать их богословские взгляды, – в этом состоит метод критики/анализа редакций. Эта стратегия широко использовалась в некоторых экуменических научных проектах, которые прослеживали развитие идей в христианстве I века, двигаясь от Мк через Мф к Лк[152].

- Добавления Мф и Лк к Маркову материалу (иногда из особого материала Мф и Лк) необязательно отражают более позднюю стадию традиции, чем Мк. Например, стихи Мф 16:17–19, вставленные между материалами, взятыми из Мк 8:29 и 8:30, имеют сильную семитскую окраску и вполне могут быть более ранними.

Существование источника Q[153]

«Q» – гипотетический источник, при помощи которого большинство ученых объясняют двойную традицию, то есть совпадения (часто вербальные) между Мф и Лк в немарковом материале[154]. В основе этой гипотезы лежит разумная логика: если Мф и Лк взаимно независимы, то они опирались на общий источник. Однако реконструировать Q непросто. По обычным оценкам, Q включает около 220–235 стихов (полностью или частично)[155]. Однако, поскольку Мф и Лк делают иногда одинаковые пропуски в Марковом материале, резонно предположить, что они и Q включили не целиком. Более того, поскольку иногда бывает, что один из двух синоптиков (Мф и Лк) включает какой-то Марков материал, а другой – не включает, то, возможно, Q включал некоторые тексты, которые сейчас относятся к особому материалу Мф и Лк[156]. Относительно последовательности материалов в Q уверенности нет (ибо в Мф и Лк он идет в разном порядке), но обычно реконструкции следуют последовательности Лк, поскольку Мф, видимо, распределил материалы Q по своим пяти большим речам (например, Нагорная проповедь в Мф 5–7, речь о миссии в Мф 10). См. таблицу 2, где показан широкий консенсус по поводу содержания Q (в последовательности Лк); далее в этой главе, если это не оговорено особо, ссылки на материал Q даются в соответствии с версификацией Лк. Q обычно реконструируют как письменный документ на греческом языке: единственным ориентиром служат два греческих Евангелия; чисто устная традиция не способна объяснить большие куски двойной традиции, расположенные в одинаковой последовательности. Поскольку Мф и Лк часто содержат вербальные расхождения в материалах, взятых из Q (как и в случае с материалами, взятыми из Мк), следует тщательно изучить тенденции каждого Евангелия, чтобы выявить, чей вариант более ранний. И еще один момент: вряд ли существовал лишь один экземпляр Q, к которому Матфей и Лука имели независимый друг от друга доступ, – возможно, некоторые вербальные различия между Мф и Лк связаны с разночтениями в рукописях Q[157].

Реконструированный Q состоит из речений и нескольких притч с абсолютным минимумом повествовательного контекста[158] и отличается выраженной сапиециальной тональностью. Найденное коптское Евангелие от Фомы (перевод с греческого оригинала, созданного, видимо, во II веке) подтверждает существование христианских сборников речений. (О взаимосвязи между Q и Евангелием от Фомы идут острые дебаты: одни ученые датируют Фому ранним периодом, а другие считают, что это евангелие возникло спустя столетие после Q и во многом зависит от синоптиков[159].) Надо полагать, как и в случае с другими евангельскими материалами, эти речения сохранялись, ибо



считались актуальными для христиан. Достаточно беглого взгляда на столбец «Содержание» в таблице 2, чтобы понять основные акценты Q. Предостережениям, обличениям и некоторым притчам присущ сильный эсхатологический пафос. Создается впечатление, что Суд близок; однако в Лк 12:39–40 говорится, что час прихода хозяина неизвестен; 17:23–24 предупреждает об обманчивых знамениях, а 19:12–27 возвещает, что пора с выгодой использовать таланты. Следовательно, ученики Иисуса должны жить праведно, соблюдая Закон (16:17), но без ханжества (11:39–44). Предстоят гонения, но Q ободряет тех, кто вынесет их ради Сына Человеческого (6:22–23).

Многие ученые приписывают Q низкую христологию: Иисус как учитель софистической или кинической мудрости. Заметим, однако, что, согласно Q, Иисус – Грядущий, который омывает Духом Святым, в соответствии с пророчеством Иоанна Крестителя (3:16–17; 7:18–23). Он больше Соломона и пророка Ионы (11:31–32). Он – Сын Человеческий, который явится для Суда (Лк 17:23–27, 30, 37), но при жизни в качестве Сына Человеческого будет отвергнут и пострадает (7:31–35; 9:57–60). Он – Сын, которому вверено все; и только Он знает Отца (10:22). Недостаточно просто называть Иисуса господином – каждый должен слушать Его слова и следовать им, чтобы выжить (6:46–49). Иерусалимляне должны благословлять Его (13:34–35), и нужно предпочесть Иисуса семье (14:26–27). Он уверенно говорит, что Его ученики воссядут в Царстве на престолах судить двенадцать колен Израилевых. Такой Иисус гораздо больше, чем просто учитель мудрости.

Здесь мы подходим к одному из самых дискуссионных аспектов современного изучения Q: многие ученые делают попытки реконструировать общину Q, ее историю, богословские взгляды и характер руководства (пророки?!), а также место написания (обычно называются Палестина или Сирия). Более того, по различным гипотезам, в Q можно различить от двух до четырех редакционных слоев (каждый со своей богословской спецификой). Что можно сказать об этих выкладках? Да, почти несомненно, что материал из Q, как и все евангельские материалы, модифицировался/редактировался до письменной фиксации в Мф и Лк; сопоставляя версии одного и того же речения в этих двух Евангелиях, мы иногда можем выявить характер изменений. Однако мнение, что мы можем мало-мальски уверенно расписать развитие традиции по четким стадиям, каждая из которых обладает своими яркими особенностями[160], предполагает маловероятную систематизацию христианской жизни. Поскольку упомянутые теории оказались широко разрекламированы, стоит, баланса ради, предупредить читателей: эти выводы активно оспариваются (причем, не только консервативными библеистами)[161].

Вот некоторые из утверждений. (В скобках я выскажу свои критические замечания.) Некоторые ученые называют Q «Евангелием», часто с тем подтекстом, что Q не менее важно, чем канонические Евангелия. Корректность подобной классификации сборника речений обосновывают ссылкой на «Евангелие» от Фомы. [Однако этот титул – поздняя вставка, сделанная, видимо, гностиками II века, которые пытались придать тексту статус. Ф. Нейринк[162] предпочитает говорить о «(Синоптическом) источнике речений Q» – как напоминание о том, что речь идет о тексте гипотетическом, которым мы реально не располагаем.] Часто предполагают, что Q было создано в какой-то одной общине, отразившей в нем свои взгляды. (Однако сборник мог составить и отдельный человек, услышав речения и притчи, приписываемые Иисусу. Действительно ли некая когерентная теология объединяет все эти разрозненные высказывания, которые часто группируются вокруг различных объединяющих мотивов? См. таблицу 2 – создается впечатление довольно случайной выборки.) Еще одна предпосылка: создатели Q достаточно полно отразили в нем свои богословские представления. (Однако, судя по тому, что Мф и Лк соединили Q с Мк, более вероятен иной расклад: Q всегда было лишь дополнением – сборником учений Иисуса, составленным для тех, кто принял рассказ о Нем.) Широко используется аргумент умолчания. Например, из отсутствия в Q упоминаний о распятии и воскресении делают вывод, что христиане Q игнорировали, отвергали или не придавали особого значения этой вере. (Однако Мф и Лк не нашли противоречия между Q и Мк с его сильным акцентом на страстях, а также между Q и собственным акцентом на воскресение. Вряд ли сразу два евангелиста взяли в качестве источника текст, с которым были не вполне согласны, – более вероятно, что Q был им созвучен, иначе они бы им не воспользовались. Более того, параллели с Q есть в Мк – неужели богословия Мк и Q столь противоречат друг другу? Где доказательства, что христиане I века верили в Иисуса, который не был особым образом выделен из людей воскресением после распятия[163]? Отрицание распятия/воскресения



Введение в Новый Завет. Том I [filosoff.org](http://filosoff.org)  
характерно для гностицизма, ясно не засвидетельствованного до II века.)

Исходя из того, что Мф и Лк использовали Q и Мк, резонно предположить, что Q возникло не позже Мк и существовало уже в 60-х годах. Некоторые исследователи, однако, недоказуемо утверждают, что Q старше, чем Мк, и является древнейшим христианским портретом Иисуса. Однако ранняя датировка Q проблематична: судя по некоторым речениям Q, со времен Иисуса прошло уже определенное время. Из Лк 11:49–52 создается впечатление, что Q знает о гонениях на христианских пророков и апостолов. В Лк 11:39–44, 46–48 выказана явная враждебность по отношению к фарисеям и учителям Закона; между тем напряженные конфликты с фарисеями, видимо, относятся к более поздней стадии развития палестинского христианства.

Рискованные гипотезы, основанные на этом гипотетическом документе, наложили отпечаток на современные поиски «исторического Иисуса» (см. Приложение I). Образ Иисуса как неапокалиптического учителя или кинического философа, у которого не было мессианского провозвестия, во многом обязан гипотезам относительно первой страты Q – образ, которым некоторые заменяют евангельского Иисуса и Иисуса церковной веры[164]. В противовес грубовато, но небезосновательно J. P. Meier, *Marginal 2.178*, советует экзегетам ежеутренне повторять: «Q – документ гипотетический. Его объем, формулировки, община, страты и редакции точно не могут быть известны». Еще резче высказывается Linnemann, "Is There". С этими оговорками большинство ученых считают: существование Q (без многих дополнительных гипотез) лучше всего объясняет совпадения между Мф и Лк в материале, которые не заимствованы ими из Мк.

Таблица 2. Материал, обычно относимый к Q

## Библиография

### Введение и евангельский жанр

Aune, D. E., "The Problem of the Genre of the Gospels," *GP 2* (1981), 9–60.

Burridge, R. J., *What Are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Biography* (SNTSMS 70; Cambridge Univ., 1992).

Goosen, G., and M. Tomlinson, *Studying the Gospels: An Introduction* (Ridgefield, CT: Morehouse, 1994). Интересно и популярно написано.

O'Grady, J. F., *The Four Gospels and the Jesus Tradition* (New York: Paulist, 1989).

Robbins, V. K., "Mark as Genre," *SBLSP 1980*, 371–399.

Shuler, P. L., *A Genre for the Gospels* (Philadelphia: Fortress, 1982).

Stanton, G. N., "Matthew: Biblos, Euaggelion, or Bios" *FGN 2.1187–1201*.

Swartley, W. M., *Israel's Scripture Traditions and the Synoptic Gospels. Story Shaping Story* (Peabody, MA: Hendrickson, 1994).

Talbert, C. H., *What Is a Gospel? The Genre of the Canonical Gospels* (Philadelphia: Fortress, 1971).

Votaw, C. W., *The Gospels and Contemporary Biographies in the Greco-Roman World* (Facet Biblical Series 27; Philadelphia: Fortress, 1970).

### Синоптическая проблема

Barr, J., *Diagram of Synoptic Relationships* (new ed.; Edinburgh: Clark, 1995).

Bellinzoni, A. J., et al., eds., *The Two-Source Hypothesis* (Macon GA:



- Введение в Новый Завет. Том I [filosoff.org](http://filosoff.org)  
 Mercer, 1985). Представляет различные точки зрения.
- Butler, B. C., *The Originality of St. Matthew* (Cambridge Univ., 1951). Августинианская гипотеза.
- Deardorff, J. W., *The Problems of New Testament Gospel Origins* (San Francisco, CA: Mellen, 1992). Августинианская гипотеза.
- Dungan, D. L., ed., *The Interrelations of the Gospels* (BETL 95; Leuven: Peeters, 1990).
- Farmer, W. R., *The Synoptic Problem* (2d ed.; Dillsboro: Western North Carolina, 1976). Защита гипотезы Грисбаха.
- , "Modern Developments of Griesbach's Hypothesis," *NTS* 23 (1976–1977), 275–295.
- , *The Gospel of Jesus: The Pastoral Relevance of the Synoptic Problem* (Louisville: W/K, 1994).
- Johnson, S. E., *The Griesbach Hypothesis and Redaction Criticism* (SBLMS 41; Atlanta: Scholars, 1991). Против гипотезы Грисбаха.
- Longstaff, T. R. W., and P. A. Thomas, eds., *The Synoptic Problem: A Bibliography 1916–1988* (Macon, GA: Mercer, 1988).
- Neirynck, F., ed., *The Minor Agreements of Matthew and Luke against Mark* (Gembloux: Duculot, 1974).
- Neville, D. J., *Arguments from Order in Synoptic Source Criticism* (Macon, GA: Mercer, 1994).
- New, D. S., *Old Testament Quotations in the Synoptic Gospels and the Two-Document Hypothesis* (Atlanta: Scholars, 1993). Против гипотезы Грисбаха.
- Orchard, B., *Matthew, Luke, and Mark* (Collegeville: Liturgical, 1976). Защита гипотезы Грисбаха.
- Orchard, B., and H. Riley, *The Order of the Synoptics. Why Three Synoptic Gospels?* (Macon, GA: Mercer, 1987). Защита гипотезы Грисбаха.
- Riley, H., *The Making of Mark* (Macon, GA: Mercer, 1989). Защита гипотезы Грисбаха.
- Stanton, G.?, *The Gospels and Jesus* (New York: Oxford, 1989).
- Gospel Truth?* (Valley Forge, PA: Trinity, 1995).
- Stein, R. H., *The Synoptic Problem* (Grand Rapids: Baker, 1987).
- Stoldt, H. – H., *History and Criticism of the Markan Hypothesis* (Macon, GA: Mercer, 1980). Против приоритета Мк.
- Strecker, G., ed., *Minor Agreements* (Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993).
- Styler, G. M., "The Priority of Mark," in Moule, *Birth* 285–316. Изложение подкреплено хорошими примерами.
- Taylor, V., *The Formation of the Gospel Tradition* (London: Macmillan, 1953). По-прежнему важное исследование.
- Theissen, G., *The Gospel in Context: Social and Political History in the Synoptic Tradition* (Minneapolis: A/F, 1991).
- Tuckett, C. M., *The Revival of the Griesbach Hypothesis* (SNTSMS 44; Cambridge Univ., 1982). Против гипотезы Грисбаха.
- Wenham, J., *Redating Matthew, Mark & Luke* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1992). Августинианская гипотеза.



Исследования Q

Boring, M. E., Sayings of the Risen Jesus (SNTSMS 46; Cambridge Univ., 1982).

–, The Continuing Voice of Jesus (Louisville: W/K, 1992). переработанный вариант вышеуказанного издания.

Catchpole, D. R., The Quest for Q (Edinburgh: Clark, 1993).

Downing, F. G., "A Genre for Q and a Socio?Cultural Context for Q," JSNT 55 (1994), 3–26.

Edwards, R. A., A Concordance to Q (Missoula, MT: Scholars, 1975).

A Theology of Q (Philadelphia: Fortress, 1976).

Fairer, ?., "On Dispensing with Q," in Studies in the Gospels, ed. D. E. Nineham (R. H. Light?fool Festschrift; Oxford: Blackwell, 1955).

Fleddermann, H. T., Mark und Q. A Study of the Overlap Texts (BETL 122; Leuven: Peeters, 1995).

Havener, I., Q: The Sayings of Jesus (Wilmington: Glazier, 1987).

Jacobson, A. D., "The Literary Unity of Q," JBL 101 (1982), 365–389.

–, The First Gospel: An Introduction to Q (Sonoma, CA: Polebridge, 1992).

Kloppenborg, J. S., The Formation of Q (Philadelphia: Fortress, 1987).

–, "Bibliography on Q," SBLSP 24 (1985), 103–126.

–, Q Parallels, Synopsis, Critical Notes & Concordance (Sonoma, CA: Polebridge, 1988).

–, "The Sayings Gospel Q: Recent Opinions on the People behind the Document," CRBS 1 (1993), 9–34. Обширная библиография

–, ed., The Shape of Q (Minneapolis: A/F, 1994).

Kloppenborg, J. S., et. al., Q Thomas Reader (Sonoma, CA: Polebridge, 1990).

Kloppenborg, J. S., and L. E. Vaage, eds., Early Christianity, Q and Jesus (Semeia 55: Atlanta: Scholars, 1992).

Linnemann, ?., "Is There a Gospel of Q?" BRev 11 (#4; Aug. 1995), 18–23, 42–43.

Luhrmann, D., "The Gospel of Mark and the Sayings Collection Q," JBL 108 (1989), 51–71.

Mack, B. L., The Lost Gospel. The Book of Q and Christian Origins (San Francisco: Harper, 1993).

Meyer, P. D., "The Gentile Mission in Q," JBL 89 (1970), 405–417.

Neirynck, R., "Recent Developments in the Study of Q," in Logia – The Sayings of Jesus, ed. J. Delobel (Leuven: Peeters, 1982), 29–75.

–, Q?Synopsis: The Double Tradition Passages in Greek (rev. ed.; Leuven: Peeters, 1995).

Piper, R. A., Wisdom in the Q?tradition (SNTSMS 61; Cambridge Univ., 1989).

–, ed., The Gospel behind the Gospels: Current Studies on Q (NovTSup 75; Leiden: Brill, 1995).

Robinson, J. M., "LOGOI SOPHON: On the Gattung of Q," in Trajectories through



Введение в Новый Завет. Том I [filosoff.org](http://filosoff.org)  
Early Christianity, eds., Robinson and H. Koester (Philadelphia: Fortress  
1971), 71–113.

–, "International Q Project," JBL 109 (1990), 499–501 и последующие годы.

–, ed., Documenta Q (Leuven: Peeters, 1996–). Первый том рассматривает реконструкции последний двух столетий. В последующих томах будут приведены материалы по каждому из 235 стихов Q.

Tuckett, C. M., "A Cynic Q?" Biblica 70 (1989), 349–376.

–, "On the Relationship between Matthew and Luke," NTS 30 (1984), 130–142.

–, Studies on Q (Edinburgh: Clark, 1995)

–, Q and the History of Early Christianity (Peabody, MA: Hendrickson, 1996).

Turner, N., "Q in Recent Thought," Exp Tim 80 (1969–1970), 324–328.

Vaage, L. E., Galilean Upstarts: Jesus' First Followers According to Q (Valley Forge, PA: Trinity, 1994).

Vassiliadis, P., "The Nature and Extent of the Q Document," NovT 20 (1978), 49–73. Worden, R. D., "Redaction Criticism of Q: A Survey," JBL 97 (1975), 532–546.

## Глава 7 Евангелие от Марка

Изучение любой новозаветной книги начинается с ее медленного и внимательного чтения. Только после этого можно осмысленно переходить к научному анализу. Это особенно касается Евангелий: обычно люди их лучше знают, а потому выработался (не всегда верный) стереотип восприятия. Для удобства читателя в разделе «Общий анализ» мы будем исследовать текст в том виде, как он до нас дошел, его особенности и специфику, а не предысторию. В главах, посвященных Евангелиям и Деяниям, этот раздел выльется в своего рода миникомментарий, в котором мы будем идти от библейского текста к мышлению и технике автора. «Общий анализ» Мк будет чуть длиннее, чем анализ Мф и Лк, ибо именно в Мк мы впервые сталкиваемся со многими особенностями Евангелий (например, притчами и описаниями чудес). Затем мы рассмотрим источники и проблему интерпретации Мк, а также авторство, место написания и датировку. В конце главы предложены темы и проблемы для размышления и библиография.

### Общий анализ

По мнению многих ученых, переломным моментом в Мк является 8-я глава (примерно на середине рассказа о служении Иисуса). Именно там, уже неоднократно столкнувшись с отвержением и непониманием, Иисус начинает говорить о необходимости – по замыслу Божьему – для Сына Человеческого пострадать, умереть и воскреснуть. Марк придает большое значение этому повороту, раскрывающему христологическую идентичность Иисуса. Читатели могут многое узнать об Иисусе из рассказов о Его притчах и чудесах, но, не усвоив весть о Его победе через страдания, они не поймут ни Его, ни призвание учеников.

### Базовые сведения

Датировка: 60–75 годы, наиболее вероятно – между 68-м и 73-м годами.

Авторство согласно традиционной (II век) атрибуции: Марк, ученик и «переводчик» Петра, которого обычно отождествляли с Иоанном Марком (из Деян), чья мать имела дом в Иерусалиме. Он сопровождал Варнаву и Петра в «первом миссионерском путешествии» и, возможно, помогал Петру и Павлу в Риме в 60-е годы. Некоторые ученые, отвергающие данную атрибуцию, допускают, что автором мог быть какой-то другой христианин по имени Марк.

Автор, выявляемый из содержания: Грекоязычный автор, который не был очевидцем служения Иисуса и неточно знал палестинскую географию. Опирался на уже сформировавшиеся предания об Иисусе (устные и, возможно, письменные); обращался к общине, которая пережила гонения и неудачи.



Место написания: По преданию, Рим (где были гонения Нерона на христиан). Другие возможные территории: Сирия, северное Заиорданье, Десятиградие, Галилея.

Единство: Нет особых оснований предполагать более одного автора. Некоторые ученые постулируют несколько редакций, чтобы объяснить различия в использовании Мк в Мф и Лк.

Целостность: Вероятно, первоначально Мк оканчивался на 16:8. Поздние переписчики добавили концовки с описанием явления/явлений Воскресшего. Каноническим чаще всего считается «пространный эпилог» (16:9–20).

Композиция: [165]

1:1–8:26: часть 1. Служение в Галилее: исцеления и проповедь

1. Вступление с рассказом об Иоанне Крестителе; первый день; споры в Капернауме (1:1–3:6).

2. Избрание Двенадцати, назидание их притчами и чудесами; непонимание среди назаретских родственников (3:7–6:6).

3. Двенадцать посланы на служение; насыщение 5000, хождение по воде; полемика; насыщение 4000; непонимание (6:7–8:26).

8:27–16:8: часть 2. Предсказание о страстях; смерть в Иерусалиме; воскресение + 16:9–20.

1. Три предсказания о страстях; исповедание Петра; преображение; учение Иисуса (8:27–10:52).

2. Служение в Иерусалиме: вход, действия и полемика в Храме; эсхатологическая речь (11:1–13:37).

3. Помазание, Тайная вечеря, страсти, распятие, погребение, пустая гробница (14:1–16:8).

4. (Поздняя вставка) эпилог с явлениями Воскресшего (16:9–20).

часть 1. Служение в Галилее: исцеления и проповедь (1:1–8:26)

Евангелие от Марка, как и другие Евангелия, предпосылает публичному служению Иисуса проповедь Иоанна Крестителя. Затем первая часть Мк описывает проповедь и чудеса Иисуса (исцеления, умножение хлебов, усмирение бури), проповедь в Галилее и ее окрестностях. Хотя Иисус вызывает острый интерес, Ему приходится противостоять бесам, непониманию (со стороны семьи и, что важнее, со стороны Двенадцати, которых Он избрал) и вражде (фарисеев и книжников).

1. Вступление с рассказом об Иоанне Крестителе; первый день; споры в Капернауме (1:1–3:6). Представляет ли собой этот отрывок единство с тремя-четырьмя подразделами или подразделы следует возвести в ранг отдельных частей? Отметим склонность Марка группировать материалы по времени (суток), теме (споры) или форме (притчи в Мк 4).

Пролог Марка (1:1–15) представляет начало благовестий Иисуса Христа [166] как исполнение Мал 3:1 и Ис 40:3. Иоанн Креститель – обетованный посланник, глашатай в пустыне, готовящий путь Господу. Эта подготовка состоит в возвещении Того, кто будет крестить Духом Святым, – Иисуса. Глас с небес, с аллюзией на Пс 2:7 и Ис 42:1, обращается к Иисусу как возлюбленному Сыну Божьему; когда Иисус выходит из воды после омовения, на Него нисходит дух [167]. Упоминание об искушениях Иисуса сатаной (врагом Духа) и аресте Иоанна Крестителя сразу намекает на то, что Иисусова весть о Царстве столкнется с серьезным сопротивлением. Некоторые экзегеты понимают Мк 1:15 в том смысле, что Царство/владычество Божие уже пришло, однако лучшим переводом глагола *eggizein*, пожалуй, будет «приблизилось» (Царство дает о себе знать, но еще не наступило окончательно). Иисус начинает с того, что призывает четырех мужчин идти за Ним и стать «рыболовами» людей (1:16–20), тем самым отводя им роль в провозвестии. Впоследствии реакции именно этих учеников будут маркировать основные части Мк.



Рассказывая о первом дне проповеди Иисуса (1:21–38), Марк описывает, как возвещалось Царство: Иисус учит со властью в капернаумской синагоге, изгоняет нечистого духа (сатана продолжает противодействовать), исцеляет тещу Симона и множество других больных и бесноватых, а на следующее утро удаляется в уединенное место для молитвы, где Его быстро разыскивают ученики с новыми просьбами. Отметим несколько моментов. Учение и проявление божественной власти в исцелениях и экзорцизмах[168] включены в провозвестие о Царстве Божьем: значит, наступление владычества Божьего многогранно. Те, кто называют себя народом Божьим, должны осознать ошибочность некоторых своих поступков и покаяться; необходимо противостоять злу, проявляющемуся в человеческих бедах, страданиях и грехах; бесовские силы должны быть сокрушены. В отличие от других людей, Иисус учит как власть имеющий, и даже бесы повинуются Ему, все это связано с Его богосыновством. В то же время Марк нигде не описывает, как Иисусу была дана такая власть; Иисус просто обладает ею по праву Того, кем является (см. выше, сноску 2). Парадоксальным образом, нечистый дух, противостоящий Ему, признает Его святым Божьим, а ученики Иисуса, следующие за Ним, не в полной мере понимают Его, несмотря на Его проповеди и чудеса.

В 1:34 Иисус запрещает бесам говорить, «ибо они знали Его». Это первый случай так называемой «мессианской тайны» (одна из ярких особенностей Мк): Иисус словно стремится скрыть свое богосыновство до тех пор, пока оно не будет явлено после Его крестной смерти. Далее мы поговорим чуть подробнее о том, как «мессианскую тайну» понимал В. Вреде, но проще всего понять этот мотив так: бесы знают, кто такой Иисус, и даже знают правильный титул, но не постигают тайны Его личности (которая, как мы увидим, включает страдания и смерть). Сочетание у Иисуса тихой молитвы с активностью отчасти можно разглядеть в 1:35–38.

Расширение деятельности Иисуса (1:39–45). Иисус проповедует, изгоняет бесов и исцеляет в галилейских городах – в регионе, который в последующих главах будет расширен. Отметим, что повеление молчать теперь распространяется и на исцеленного от проказы[169]: огласка затруднила бы Иисусу открытое передвижение. К тому же восторги по поводу чуда могли бы способствовать превратному пониманию миссии Иисуса.

Споры в Капернауме (2:1–3:6). В этом городе на берегу Галилейского озера, который теперь стал домом Иисуса, Марк помещает пять эпизодов, когда книжники и фарисеи возмущаются тем, что Иисус прощает грехи, водится с грешниками, а Его ученики не постятся и нарушают субботу. Иисус здесь изображен как Тот, кто, имея власть (2:28 «Сын Человеческий есть господин и субботы»), не вписывается в религиозные ожидания современников, в результате чего фарисеи и иродиане замышляют погубить Его. Провозвестие о Царстве Божьем теперь противостоят не только бесы, но и люди, и это противостояние нацелено против Иисуса как провозвестника.

2. Избрание Двенадцати, назидание их притчами и чудесами; непонимание среди назаретских родственников (3:7–6:6). Марк завершает предыдущий раздел и переходит к следующему при помощи резюме (3:7–12)[170], в котором показывает, что служение Иисуса привлекало людей не только из Галилеи, но и издалека. Иисус поднимается на гору и зовет к себе Двенадцать (3:13–19): Он хочет, чтобы они были с Ним, и впоследствии Он будет посылать их на проповедь (слово *apostellein* имеет тот же корень, что и «апостол»). Следующие главы показывают слова и дела Иисуса, причем Двенадцать сопровождают Его (6:7)[171]: очевидно, Иисус готовит их к самостоятельной деятельности. Отметим, что в Лк 6:13 и Деян 1:13 приводится список Двенадцати, который отличается от Маркова (и от Мф 10:2–4) одним из четырех последних имен[172]; к моменту написания Евангелий христиане знали о призвании Иисусом Двенадцати, но память о менее значительных представителях этой группы уже несколько приугасла (см. NJBC 81:137–146).

В 3:20–35 мы видим характерную для Мк структуру, которую иногда несколько неуклюже именуют «сэндвичем»[173]. В ней Марк начинает рассказ о некоем растянутом во времени событии, вклинивает в него другую сцену (как масло между кусками хлеба), описывая под конец завершение первоначального события. В данном случае: сначала родственники Иисуса с непониманием реагируют на Его новый образ жизни, когда у Него не хватает времени даже на еду (3:20–21), и решают увести Его домой; время, которое нужно на дорогу из Назарета, где они живут, до нового «дома» Иисуса в Капернауме заполняется рассказом о книжниках, которые пришли из Иерусалима (3:22–30), причем их



крайне нечуткая и враждебная реакция («в Нем Вельзевул», КП) перекликается с ранее упомянутым мнением родственников Иисуса («Он – вне себя», КП); в конце интеркаляции (3:31–35) приходят Мать и братья Иисуса, – но после начала проповеди о Царстве им уже нашлась замена («кто исполнит волю Божию, тот брат Мой и сестра и мать», КП[174]). Промежуточная сцена с иерусалимскими книжниками содержит одно из самых ясных высказываний Маркова Иисуса о сатане, царство которого противостоит Царству Божьему. С приходом Иисуса два царства сошлись в схватке. Аллегорическая притча[175] в 3:27 наводит на мысль, что сатана – силач, который обладает домом и имуществом (мир сей), а Иисус – «сильнейший», который явился связать сатану и ограбить его дом. Согласно Мк 3:28–30, непрощаемое богохульство – приписывать дела Иисуса не Святому Духу, а нечистому духу[176].

Следующий раздел (4:1–34) – собрание притч и притчевых высказываний о Царстве Божьем, большей частью использующих образ растущего семени. Хотя центром служения Иисуса стал Капернаум на берегу Галилейского моря, а сами эти притчи Марков Иисус произносит стоя в лодке, создается впечатление, что образы взяты из назаретских сел и холмов Его юности. Нет серьезных оснований сомневаться в том, что исторический Иисус учил в притчах[177]. Поскольку притчи поливалентны, конкретный смысл во многом зависит от контекста. Ученые затратили массу времени на воссоздание первоначального контекста притч, какой они имели при жизни Иисуса, отделив его от последующих христианских перетолкований и наслоений[178]. Здесь было много домыслов. Единственный несомненный контекст – место притч в Евангелиях. Иногда контексты одних и тех же притч у разных синоптиков разные: это иллюстрирует творческое использование предания евангелистами в педагогических целях.

В данном Марковом отрывке три притчи о семени (сеятель и семя, рост семени, горчичное зерно) – своего рода комментарий к тому, как идет Иисусова проповедь о Царстве[179]. В притче о сеятеле описываются разные типы почвы. Толкование, которое приведено у Марка, даже если и не восходит к самому Иисусу, видимо, близко к первоначальной идее: лишь немногие приняли весть о Царстве, но и у них были поражения. Но у семени есть своя сила, и оно поспеет в свое время; Царство – как горчичное семя, которое очень мало, но когда произрастает, то становится выше всех растений в огороде. Предполагалось, что слушатели/читатели Мк найдут в этих притчах объяснение своих неудач и разочарований в отношении христианства, а также надежду на пышный рост и огромный урожай в будущем.

В раздел о притчах включены пояснения и параболические высказывания о «цели» притч. В частности, Мк 4:11–12[180], где Иисус говорит, что посторонних Он учит притчами, чтобы они не видели, не понимали и не покались, звучит неприятно, если не учитывать библейского подхода к божественному предвидению: конечный итог событий подается как замысел Божий. (Например, в Исх 7:3 Бог говорит Моисею о своем намерении ожесточить сердце фараона, чтобы тот не послушал Моисея: ретроспективное объяснение того факта, что фараон остался непреклонным.) На самом деле, Марк описывает отрицательный результат проповеди Иисуса: большинство слушателей не поняли и не обратились. Подобно символическим видениям, которые в ВЗ приписываются Даниилу, притчи представляли собой «тайну», толкование которой Бог давал лишь избранным (дан 2:22, 27–28). Другие не понимают ее, и тайна становится источником разрушения. Ис 6:9–10, где предсказывалось, что пророку не удастся обратить иудею, широко используется в НЗ для объяснения того, почему ученикам Иисуса не удалось убедить большинство иудеев (Рим 11:7–8; Деян 28:26–27; ин 12:37–40); и Марк использует его здесь (4:12) в комментариях к притчам. На самом деле, Иисус, конечно, не собирался никого запутывать: это видно из высказываний о светильнике и тайных вещах в 4:21–23, а также резюме в 4:33–34 («притчами Он говорил им, насколько они могли слышать», КП).

Далее идут четыре чуда в 4:35–5:43. Они напоминают нынешним читателям, что мировоззрение I века н. э. значительно отличалось от нашего. Многие современные исследователи принципиально отрицают историчность чудес[181]; другие готовы допустить исцеления, совершенные Иисусом (ибо их можно соотносить с наступлением Царства как проявления милости Божьей), но отрицают «природные» чудеса вроде усмирения бури (Мк 4:35–41). Однако такое разграничение не находит поддержки в ВЗ, где Бог властвует над всем творением. Подобно болезням и несчастьям, опасная буря отражает царство зла. Соответственно в 4:39 Иисус запрещает ветру и морю, также, как Он запрещает бесу в 1:25. (Если кто-то сочтет это крайней наивностью,



вспомним, что в наши дни, когда буря приносит смерть и разрушение, люди спрашивают, как Бог это попустил, а не винят метеорологические области высокого давления.) Победа Иисуса над бурей рассматривается как действие сильнейшего (3:27), которому повинуются даже ветер и море.

Борьба Иисуса с бесовским началом еще ярче изображена в исцелении герасинского сумасшедшего (5:1–20), где Иисус изгоняет «легион». Это напоминает рассказ об одержимом в 1:27–28 (среди общих черт – признание идентичности Иисуса). Однако здесь больше красочных и выразительных моментов: например, длинное описание буйства, нужда бесов в прибежище[182], переселение бесов в свиней, подробный рассказ об исцеленном. Концовка, где исцеленный отсылается возвещать Десятиградю о деянии Господа, важен, ибо идет вразрез с пафосом «мессианской тайны». Два чуда в 5:21–43 – еще один пример Марковой интеркаляции («сэндвича»): Иисус отправляется в дом Иаира (5:21–24) и воскрешает дочь Иаира (5:35–43); время в промежутке заполнено исцелением женщины, страдавшей кровотечением (5:25–34). Отметим, что в рассказе о кровоточивой сила исходит от Иисуса, а Он не знает, куда именно. Вопрос Иисуса («кто прикоснулся к Моей одежде?»), ехидный ответ учеников и признание женщины усиливают оттенок драматичности. Однако, видимо, неумышленно все это создает впечатление, что Иисусу ведомо не все, – возможно, поэтому гораздо более краткая версия эпизода в Мф 9:20–22 опускает такие подробности. Слова Иисуса «вера твоя спасла тебя» (5:34; 10:52) показывают, что Марк понимал чудеса не как нечто механическое. В рассказе об Иаире мы читаем о тройке (Петр, Иаков, Иоанн), избранной сопровождать Иисуса[183]. Они были призваны первыми из Двенадцати и, судя по посланиям Павла и Деяниям, были особенно широко известны. «Деяние силы» состоит в возвращении девочки к обычной жизни, но, возможно, предполагалось, что христианские читатели увидят в просьбе отца («чтобы она была спасена и осталась жива», 5:23, КП) и результате (девочка «восстала», 5:42) предвестие дара вечной жизни[184]. Сцена заканчивается еще одним примером «мессианской тайны» (5:43).

В 6:1–6 Иисус возвращается в родной Назарет. Этот отрывок служит финальным обрамлением куска, начатого с взаимоотношений между Иисусом и Его «близкими» (3:21, 31–35). Его проповедь в синагоге вызывает скептицизм. Местные жители помнят Его плотником и знают Его семью[185], поэтому не видят, откуда бы у Него взялась мудрости и способности к чудесам. Иисус констатирует, что пророк не бывает в чести у себя на родине, в семье и дома[186]. Невзирая на все притчи и чудеса, которые имели место между Мк 3 и Мк 6, служение Иисуса не пробудило веру в тех, кому следует Его знать; соответственно, Его сила (которая, как мы видели, связана с верой) здесь не действует.

3. Двенадцать посланы на служение; насыщение 5000, хождение по воде; полемика; насыщение 4000; непонимание (6:7–8:26). Здесь опять возникает вопрос: представляет ли собой этот отрывок единство с подразделами или это ряд отдельных единств? Начинается он с того, что Двенадцать посланы на служение, а кончается их продолжающимся непониманием. Одна из главных тем состоит в том, что Иисусу не удается привести учеников к полноценной вере, – отсюда переход ко второй части Мк, где Иисус скажет, что лишь Его страдания и смерть приведут к этому результату.

В подразделе, посвященном миссии Двенадцати и Ироду (6:7–33), мы опять сталкиваемся с Марковой интеркаляцией: сначала Иисус посылает (аростеллеин) Двенадцать (6:7–13); в конце они возвращаются (6:30–32); в середину «сэндвича» вставлен рассказ о действиях Ирода (6:14–29). Задача учеников (проповедовать покаяние, изгонять бесов, исцелять) – продолжение миссии Иисуса, и Он наделяет их соответствующей властью. Суровые условия (без пищи, денег и вещей) давали понять, что успех зависит не от человеческих усилий; видимо, Марковы христиане ожидали аналогичной строгости от миссионеров[187]. Между началом и окончанием миссии сообщается, что царь Ирод (Антипа) казнил Иоанна Крестителя, и теперь боится, не есть ли Иисус – воскресший Креститель[188]. Участь Иоанна Крестителя – предостережение о том, что таковой может оказаться и участь Иисуса, и участь Его учеников.

Насыщение 5000 и хождение по воде составляет единство во всех четырех Евангелиях. Вариант чуда о насыщении в Ин и наличие (возможно) еще одной формы его как насыщения 4000 в Мк 8:1–9[189] (также Мф) наводит на мысль об очень ранней традиции, которая неоднократно адаптировалась в период проповеди. Перед нами интересный пример многоуровневого смысла. Самый очевидный смысл: Иисус использует свою божественную власть ради голодной



толпы, которую Ему стало жалко. Есть, однако, и ветхозаветные аллюзии: например, насыщение Елисеем ста человек хлебами (4 Цар 4:42–44) и, возможно, ниспослание манны во времена Моисея («пустынное место» в 6:32); хождение Иисуса по воде может быть намеком на переход израильянами Чермного моря посуху. (Впоследствии церковь усвоила и очень активно разработала такую традицию осмысления евангельского рассказа в свете ВЗ.) В свете церковной евхаристии читатели Мк могли усматривать еще один смысловой пласт: действия Иисуса в 6:41 предвосхищают Тайную вечерю (14:22–23), где хлеб интерпретируется как Его тело[190]. Как часть этой символики или само по себе, умножение хлебов можно рассматривать как предвосхищение мессианского пира. Таким образом, чудеса Иисуса, подобно притчам, поливалентны; более того, чудо может играть параболическую роль.

Во втором чуде (хождение по воде) Марк описывает своего рода богоявление; на божественность Иисуса намекает не только необычайность чуда, но и ответ Иисуса («это я», 6:50)[191]. Тем трагичнее, что сердца учеников остались слепы: они не сделали должных выводов ни из этого чуда, ни из умножения хлебов (6:52). Затем идет Марково резюме (6:53–56) о восторге галилейских сельчан по поводу Иисусовых исцелений, подчас совершавшихся лишь в результате прикосновения к Его одежде. Однако евангелист намекает, что такой восторг не есть подлинное понимание или подлинная вера.

Спор о ритуальной чистоте (7:1–23) – еще одна иллюстрация непонимания. Несмотря на все чудеса, фарисеев и книжников, пришедших из Иерусалима, больше всего беспокоит то, что некоторые ученики Иисуса не соблюдают ритуальную чистоту (понятие, которое Мк объясняет в 7:34). В ходе спора Иисус обличает такую узость как человеческое предание, которое пренебрегает подлинным смыслом заповеди о чистоте сердца. Отношение к Закону, отраженное в 7:8, 15, видимо, в своей основе восходит к Иисусу, а вот импликация («...тем самым Он объявляет чистой всякую пищу», 7:19, КП), по мнению многих ученых, выведена уже в ходе развития традиции. Если Иисус столь ясно высказался с самого начала, непонятны ожесточенные дебаты по поводу кошерной пищи, которые мы видим в Деяниях и посланиях Павла[192]. С враждебностью иудейских властей резко контрастирует вера сиропфинеянки (7:24–30) из земли Тирской. (Очевидно, Мк не случайно ставит рядом эти два эпизода: спор о пище и удивительная вера язычницы, по своей инициативе пришедшей к Иисусу; это были два основных вопроса, по которым ранние христиане расходились во мнениях.) Некоторым читателям не нравится ответ Иисуса (7:27): далеким от эгалитаризма образом Он отдает приоритет иудеям («детям») перед неиудеями («псами»)[193]. Это отражает неспособность принять Иисуса как иудея своего времени. Павел тоже ставит иудеев первыми (Рим 1:16), а 1 Петр 2:10 вторит ВЗ в том отношении, что язычники не имеют статус как народ. Если дочка сиропфинеянки излечивается на расстоянии, следующее чудо, излечение глухонемого (7:31–37), сопровождалось непосредственным контактом со страждущим: Иисус вкладывает ему пальцы в уши, мажет своей слюной его язык и произносит арамейское слово (транскрибированное Марком) «эффата»[194]. Мк отмечает, что сам Иисус повелевал молчать о своих чудесах, но люди, переполненные восторгом, нарушали этот запрет.

Хотя первоначально насыщение 4000 (8:1–9) могло быть дублетом более раннего эпизода, здесь оно подчеркивает силу Иисуса. Снова чудо совершается в голодной толпе, и использование глагола *eucharistein* (8:6) говорит в пользу евхаристической интерпретации[195]. Следующая сцена с учениками в лодке (8:10–21) показывает, что Иисуса вряд ли примут и поймут. После всех Его дел фарисеи являются Его испытать, требуя знамения; ученики в лодке не сделали выводов из двух чудес над хлебами. Исцеление слепого (8:22–26) – параболический комментарий к данной ситуации. Зрение восстанавливается поступенчато: после первого касания слепой начинает прозревать, но предметы расплываются (такова ситуация и с учениками); лишь после второго касания слепой полностью обретает зрение (вторая половина Мк покажет, как Иисус вернет духовное зрение ученикам – через свои страдания, смерть и воскресение).

часть 2. Предсказание о страстях, смерть в Иерусалиме, воскресение (8:27–16:8 + 16:9–20)

Тональность повествования меняется, когда Иисус трижды предрекает свою участь, – третий раз это происходит в Иерусалиме, куда Он приходит и где все должно сбыться. Во второй части Мк относительно мало чудес: Иисус словно осознает, что они не приводят учеников к пониманию. Его действия в



Иерусалиме вызывают одобрение толпы и ненависть первосвященников и книжников. Те замышляют погубить Его, и Иуда помогает им арестовать Его (после Его пасхальной трапезы с учениками). Иисуса приводят на суд первосвященника и римского наместника и осуждают на распятие. После Его смерти один римский сотник признает Его Сыном Божиим. На третий день после казни выясняется, что гробница, куда положили Его тело, пуста и юноша (ангел) возвещает: Иисус воскрес, Его можно будет увидеть в Галилее.

1. Три предсказания о страстях; исповедание Петра; преображение; учение Иисуса (8:27–10:52). Вторая часть начинается с исповедания Петра, первого предсказания о страстях и последующих событиях (8:27–9:1). Уже в части I мы встречали отрицательные отзывы об Иисусе («Он – вне себя», «в Нем Вельзевул»). В сцене с исповеданием Петра (8:27–30) видно, что существовали и более позитивные мнения: будто Иисус – это Иоанн Креститель, Илия или один из пророков. Этот представитель учеников, который был с Иисусом с 1:16, даже провозглашает Его Мессией, но Иисус опять повелевает молчать, как запрещал Он и бесам разглашать Его богосыновство (3:11–12). Конечно, Иисус действительно Мессия и Сын Божий, но обращавшиеся к Иисусу подобным образом не понимали, что мессианство и богосыновство неизбежно включают страдания. Отныне Иисус начинает подчеркивать этот момент, говоря, что Ему необходимо пострадать (8:31)[196]. Возражения Петра, отвергающего такой образ страдающего Сына Человеческого, Иисус квалифицирует как непонимание, достойное сатаны. Не только самому Иисусу надлежит пострадать, но и Его ученикам (8:34–37). Иисус предупреждает (8:38), что тех, кто постыдятся Его, постыдятся и Сын Человеческий, когда придет во славе Отца со святыми ангелами. Это примечательное христологическое утверждение, несомненно, относится к парусин (второму пришествию Христа), но не о том ли говорит и следующий стих («некоторые из стоящих здесь... не вкусят смерти, доколе не увидят Царства Божия, пришедшего в силе», 9:1, КП)? (Вариация в Мф 16:28: «...доколе не увидят Сына Человеческого, грядущего в Царстве своем», КП.) Или речь идет о преображении (описано в следующей сцене) – это сделало бы данную фразу менее проблематичной[197]?

Преображение (9:2–13) вызывает реакцию, которая опять же выдает недостаточность веры учеников. В Мк 1 во время крещения Иисуса глас с неба возвестил Его богосыновство; но тогда с ним не было учеников, и до сих пор ни один последователь Иисуса не откликнулся на Его проповедь правильным исповеданием этого богосыновства. Теперь, в начале второй части Мк, когда три ученика удостаиваются лицезрения доселе скрытой славы Иисуса (см. выше, сноску 18), небесный голос снова указывает, кто такой Иисус. Эта сцена перекликается с величайшей ветхозаветной теофанией, ибо дело происходит на горе в присутствии Моисея и Илии, которые некогда встретили Бога на горе Синай (Хорив). фраза «через шесть дней» (9:2, КП), видимо, предполагает аллюзию на Исх 24:16 (где облако окутывает Синай в течение шести дней, и лишь на седьмой день Бог взывает к Моисею). Петр неуклюже предлагает продлить пребывание, построив три шатра, подобно тому, как после синайского богоявления была сооружена Скиния (Исх 25–27; 36–38); на самом деле, он просто не знает, что сказать от испуга (Мк 9:6). Когда они спускаются с горы, разговор опять касается грядущих страстей (Сыну Человеческому должно пострадать и воскреснуть), но теперь в связи с Илией. Имплицитная идентификация Илии с Иоанном Крестителем, который пришел перед Иисусом и был убит (9:13), возможно, является результатом церковной рефлексии над взаимосвязью этих двух великих евангельских фигур в свете ВЗ.

Рассказ об одержимом мальчике (9:14–29)[198], которого не могут исцелить ученики Иисуса, пока Тот пребывает на горе, изложена Марком на редкость обстоятельно. Симптомы характерны для эпилепсии (как прямо указывает Мф 17:15), но в евангельском мировоззрении подобное зло рассматривается как одержимость бесом. Тот факт, что ученикам не удалось совершить экзорцизм, вызывает в Иисусе горькую реакцию («о, род неверный», 9:19); нехватка веры сквозит и в просьбе отца («если можешь», 9:23). Иисус повелевает «немому и глухому духу» выйти, тот подчиняется, но у читателей остается ощущение тайны в конце (9:29), когда Иисус говорит ученикам, что «таких» можно изгнать лишь молитвой.

Путь через Галилею начинается со второго предсказания Иисуса о страстях (9:30–32), которое ученики опять не понимают. (Мк 9:31 подтверждает, сколь проблематично отнести все эти предсказания к творчеству церкви: многие ученые находят в данном стихе семитские черты и древнюю традицию.) В Капернауме и позже, во время путешествия в Иудею, Иисус наставляет учеников о Царстве (9:33–10:31). Марк собрал здесь предания о важнейших, с его точки



зрения, событиях и разговорах, которые предшествуют приходу Иисуса в Иерусалим на смерть[199]. Иисус учит Двенадцать не искать первенства, а служить (9:33–35). Открытость Царства отражена (9:36–41)[200], в частности, в повелении принять ребенка (то есть малое существо) во имя Иисуса, а также в максиме «кто не против нас, тот за нас». Предостережения против соблазнения одного из «этих малых» (9:42–48) должно было восприниматься читателями Мк как актуальное и для их времени. Иисус призывает Двенадцать стать как огонь и соль (9:49–50), которые, пока не настал Суд, очищают и придают вкус.

Путешествие в Иудею, наставление народа и вопрос фарисеев составляют контекст учения Иисуса о браке и разводе (10:1–12). На основании Втор 24:1–4 фарисеи разрешали мужу выдавать разводное свидетельство (если в жене найдено «нечто противное»); раввины спорили, считать ли «противным» только очень серьезные проступки или даже пустяки. Иисус, сославшись на Быт 1:27 и 2:24 (в браке люди образуют единство), запретил расторгать брак и квалифицировал повторный брак после развода как супружескую измену. (Аналогичным образом подходили к делу кумраниты[201]). Одна из форм запрета отражена в Мф (дважды), Лк и 1 Кор 7:10–11; поэтому вполне может быть, что Иисусу действительно пришлось полемизировать с какими-то другими иудеями по данному вопросу. Ригоризм Иисусова учения вызывал уже у ранних христиан вопросы, а потому оно быстро обросло толкованиями[202]. Мк 10:12, который добавляет запрет жене разводиться с мужем (такая ситуация вообще не предполагалась в Торе), видимо, отражает адаптацию предания к нормам языкохристианской среды, где жена могла инициировать развод.

Иисус возвращается к вопросу о том, кто войдет в Царство (10:13–31). По мнению большинства экзегетов, учение о детях (10:13–16) призвано скорректировать ложное убеждение, согласно которому Царство требует особых достижений, способностей, поступков или статуса, тогда как требует оно лишь восприимчивости (хорошим символом которой являются дети). Если так, то Мк недалек от паулинистской доктрины об оправдании верой[203]. Но как взрослые люди могут выказать восприимчивость? Этот подтекст звучит в вопросе богача (10:17). В своем ответе[204] Иисус не отходит от ветхозаветных заповедей, но когда собеседник говорит о том, что соблюдает их, Иисус с любовью просит его продать имущество, а полученные деньги раздать нищим. Обязательное ли это условие для обретения жизни вечной или эти слова относятся лишь к спутникам Иисуса? Конечно, не все ранние христиане продавали имущество, и 10:24–27 показывает, что Иисус требует возможного лишь по божественным меркам, но не по человеческим. Жертвующие многим ради Иисуса будут вознаграждены и в этом веке, и в веке грядущем (10:29–31), но фраза «среди гонений», сказанная Иисусом или добавленная Марком, – важный реалистический штрих в описании их участи.

Этот реализм отражен и в третьем предсказании о страстях (10:32–34), самом подробном (ибо развязка близка). Растерявшись, Иаков и Иоанн хлопочут о первых местах в Царстве (10:35–45). В ответ Иисус спрашивает, могут ли они испить Его чашу и омыться тем омовением, которым Он омывается (то есть готовы ли они так же пострадать). (Бегство учеников в Гефсимании покажет, что их уверенное «да» было слишком оптимистично.) Уготованные Богом, избранные места существуют, но Иисус пытается втолковать ученикам: языческого устройства, при котором цари правят людьми, не должно быть в Царстве, воздвигаемом Им. Великим делом служение. «И Сын Человеческий не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих» (10:45, СП) четко определяет, в чем состоит дух этого Царства, дух, предсказанный в Ис 53:10–12.

Финальная сцена путешествия в Иерусалим происходит в Иерихоне, где Иисус исцеляет слепого Вартимея (10:46–52). Этот человек, который продолжает умолять Иисуса о милости, когда другие требуют от него молчания, символизирует многих, кто пришел ко Христу и услышал: «Вера твоя спасла тебя». В Марковом повествовании это обретение зрения – последний радостный эпизод перед трагическими событиями в Иерусалиме.

2. Служение в Иерусалиме: вход, действия и полемика в Храме; эсхатологическая речь (11:1–13:37). Повествование создает впечатление, что описываемые здесь события произошли за три дня (11:1, 12, 20). В первый день Иисус входит в Иерусалим (11:1–11). Будучи у горы Елеонской, Он посылает двух учеников, и с ними все происходит так, как Он говорит. Он садится на приведенного ими осленка (возможно, аллюзия на пророчество Зах 9:9 о грядущем иерусалимском царе); Его встречают хвалебными криками



«Осанна!», строкой из Пс 117:25 и словами «благословенно грядущее царство отца нашего Давида». Тем самым Иисус признается царем, который возродит земное давидическое царство, – честь, сопряженная с непониманием. Описание следующего и начала третьего дня опять содержит интеркаляцию («сэндвич»): проклятие смоковницы, очищение Храма, засыхание смоковницы (11:12–25) [205]. Многие считают, что глупо проклинать дерево за отсутствие плодов, если для плодов еще не сезон (как Марк сам и указывает). Однако это проклятие сходно с поведением ветхозаветных пророков, когда сама необычность действий привлекает внимание к скрытой символике (Иер 19:1–2, 10–11; Иез 12:1–7). Бесплодное дерево олицетворяет те иудейские власти, чья несостоятельность проиллюстрирована очищением Храма, который стал вертепом разбойников, а не домом молитвы для всех народов (Иер 7:11; Ис 56:7). В частности, первосвященники и книжники стремятся погубить Иисуса, и засыхание смоковницы символизирует их грядущее наказание. Элемент чуда в сцене проклятия смоковницы и ее засыхания в 11:22–25 предоставляет Иисусу возможность дать ученикам урок веры и силы молитвы [206]. (Заповедь прощать, чтобы обрести божественное прощение, напоминает мотив, который Мф 6:12 помещает в молитву Господню.)

Власти, озлобленные на Иисуса после событий в Храме, оспаривают Его авторитет (11:27–33). Это первая из сцен, в которых злонамеренные оппоненты Иисуса безуспешно пытаются посадить Его в лужу. Интересно, что, согласно Мк, с Иоанном Крестителем, несмотря на его смерть, все еще приходилось считаться. Притча о злых виноградарях (12:1–12), которые в конце концов лишаются виноградины [207], содержит тот же мотив, что и проклятие смоковницы, к большому раздражению властей. Далее Иисусу задают вопросы с подвохом фарисеи и иродиане (о подати кесарю; 12:13–17) [208], а также саддукеи (о воскресении; 12:18–27). Возможно, здесь евангелист хочет не только показать враждебность руководителей всех иудейских движений, но и дать урок читателям, перед которыми стояли сходные проблемы: приоритет Бога и надежда на воскресение. [Не вполне ясно, в какой мере Мк (или Иисус) выносил вердикт о тогдашней налоговой политике.] Марков портрет противников Иисуса несколько стилизован, но делает исключение для некоего восприимчивого книжника, который спрашивает Иисуса о главной заповеди (12:28–34) и удостоивается одобрения («недалеко ты от Царства Божия», 12:34, КП). Очень интересно начало Иисусова ответа: в нем процитирована ежедневная иудейская молитва, «Шема» («Слушай, Израиль!...», Втор 6:4) [209]. Получается, что спустя десятилетия после возникновения христианства языкохристиан наставляли иудейской молитве как отражению фундаментальной заповеди Божией! Две заповеди, акцентированные здесь Иисусом (Втор 6:5 и Лев 19:18), объединяет важность любви – любви, которую христиане со временем стали считать главной особенностью своей религии (несмотря на частое отсутствие этой особенности на практике).

В ответ на столь многие враждебные вопросы Иисус задает и свой трудный вопрос о сыне Давида (12:35–37). Независимо от того, вставал ли этот вопрос при жизни Иисуса, ранние христиане постепенно разработали учение о том, что мессианство Иисуса – далеко не только Его помазание на роль царя дома Давидова (см. FESBNT 113–126). Обличение показной набожности книжников (12:38–40) составляет фон для рассказа об искреннем религиозном чувстве – о лепте вдовы (12:41–44).

До сих пор большинство иерусалимских эпизодов имело место в Храме; на восхищение учеников храмовым великолепием Иисус, сидя на Елеонской горе, отвечает эсхатологической речью (13:1–37) – последней своей речью, повествующей о конце времен. Речь представляет собой собрание мрачных пророчеств (о гибели Храма, гонениях на учеников, необходимости быть на страже) и апокалиптических знамений (обманщики, войны, мерзость запустения, стоящая, где не должно, и небесные явления). Этот отрывок труден для интерпретации [210]. Исходя из предпосылки, что события описаны в хронологической последовательности и что Иисус знал будущее в деталях, некоторые толкователи пытались определить, что из описанного уже произошло, а что – еще нет. (Буквализм особенно искажает смысл, если символические образы из ВЗ и межзаветной апокалиптики понимаются как точное описание ожидаемых событий.) Даже противники буквалистского подхода, понимающие образный язык апокалиптики, полагают, что некоторые высказывания Мк 13 (например, о гонении в синагогах, перед правителями и царями) – своего рода пророчества задним числом, написанные в свете знаний евангелиста о прошлом [211]. Для большинства читателей в «сухом остатке» по прочтении этой речи получается следующее: с одной стороны, ученики Иисуса не должны обманываться домыслами и уверениями о скором конце; с другой стороны, им



3. Помазание, Тайная вечеря, страсти, распятие, погребение, пустая гробница (14:1–16:8). Еще один «сэндвич» (14:1–11): помазание Иисуса помещено между замыслом властей арестовать Его и предательством Иуды. Слова Иисуса («заранее помазала тело Мое для погребения», 14:8, КП) показывают, что этот замысел увенчается успехом. О неизвестной женщине, совершившей помазание, см. ниже, главу 9, сноску 33. Приготовление к Пасхе (14:12–16) не только обозначают ритуальный контекст Тайной вечери, но и иллюстрируют способность Иисуса предвещать грядущее. Последняя тема получит развитие в эпизоде, когда Иисус предскажет действия Иуды, учеников и Петра. Тайная вечеря (14:17–25), описанная в Мк очень кратко, является контекстом первого из этих предсказаний; предательство Иуды формирует резкий контраст с тем, как Иисус отдает свое тело и кровь в евхаристическом хлебе и вине.

Рассказ о страстях начинается с гефсиманского раздела (14:26–52) [212], когда Иисус переходит на гору Елеонскую. В этом переходе предсказания о бегстве учеников и отречении Петра задают трагическую тональность, а в последующих перикопках неудачи и покаянности подчеркиваются в Мк сильнее, чем в других рассказах о страстях. Марк изображает все большее одиночество Иисуса: Он отходит от группы учеников, потом от избранной тройки, потом в одиночестве падает на землю и трижды умоляет Отца избавить Его от чаши (чаши страдания, которую Он в 10:39 предлагал и ученикам!) [213].

Однако Отец молчит, а учеников Иисус трижды находит спящими, и тогда Иисус принимает волю Божию и объявляет: «Предается Сын Человеческий в руки грешников» (КП). Первый этап длинной последовательности этого предания происходит в миг, когда Иуда поцелует (драматический штрих) выдает Его толпе, посланной первосвященниками и книжниками [214]. Все ученики бегут, только какой-то юноша поначалу пытается идти за Иисусом, но и он убегает нагой. Попытки понять, кем был этот юноша, успехом не увенчались (BDM 1.294–304); он символизирует собой неудачу: те, кто оставили все, чтобы следовать за Иисусом, теперь оставили все, чтобы отойти от Него.

Иудейский суд: Иисус осуждается синедрионом и осмеивается, а Петр отрекается от Него (14:53–15:1). Арестовавшие передают Иисуса первосвященникам, старейшинам и книжникам, которые собирают синедрион [215], чтобы определить Его участь. То забегаая вперед, то возвращаясь, чтобы показать одновременность, Марк описывает две сцены: в одной Иисус смело объявляет себя Сыном Божиим, в другой Петр отрицает знакомство с Ним. Парадоксальным образом, в то самое время, когда над Иисусом издеваются как над лжепророком, сбывается Его третье пророчество об учениках. Хотя власти не поверили в мессианство/богосыновство Иисуса и Его способность разрушить храм, [216] обе темы получают подтверждение во время Его смерти. Читатели Мк, видимо, усматривали здесь предвосхищение современной им полемики, ибо, в конечном счете, христиане осмыслили разрушение римлянами Иерусалима как божественную кару за отвержение Иисуса, а богосыновство Иисуса стало одним из узловых моментов расхождений между христианами и иудеями.

Римский суд: Иисуса выдают Пилату на распятие и издеваются над Ним (15:2–20а). Иудейские власти выдают Иисуса Пилату. Марк проводит четкую параллель между двумя судилищами, высвечивая смысл каждого из них. В обоих случаях главная фигура – соответственно первосвященник и Пилат – задает основной вопрос, показывая их интересы: «Ты ли Мессия, сын Благословенного?» и «Ты ли Царь Иудейский?» [217] На иудейском суде лжесвидетельствовали, и Пилат понимает, что Иисуса выдали из зависти. Однако Иисуса осуждают на каждом из этих судов, в него плюют и над ним издеваются: члены иудейского синедриона – как над пророком, а римские солдаты – как над царем иудейским. Отвергнутый всеми, Иисус выдается Пилатом римским солдатам для распятия.

Распятие, смерть и погребение (15:20б–47). Марк упоминает о двух людях, которые помогли Иисусу перед казнью и после казни: соответственно Симон Кириинеянин (нести крест) и Иосиф Аримафейский, парадоксальным образом, они ранее с Иисусом не общались (насколько можно судить из Мк). Описание распятия полно аллюзий на ветхозаветные образы страдания праведника: например, вино со смирною в начале и с уксусом в конце (Притч 31:6–7; Пс 68:22), разделение одежд (Пс 21:19). Обозначены три временных периода: третий, шестой и девятый час (9 часов утра, полдень и три часа дня), причем трагизм нарастает. Первый период: в Мк описаны три группы у креста (прохожие, первосвященники, книжники) и сораспятые разбойники; все они



издеваются над Иисусом, и их насмешки перекликаются с темами иудейского суда (гибель Храма, мессианство). Второй период: землю окутывает тьма. Третий период: Иисус говорит лишь однажды. Свой рассказ о страстях Марк начал (14:36) молитвой Иисуса, часть которой он привел в транскрипции с арамейского («Авва, Отче... прinesi чашу сию мимо Меня»); заканчивает (15:34) он Его отчаянным криком по-арамейски, который переводит на греческий: «Элои, Элои! Ламма савахфани!... Боже мой! Боже мой! Для чего Ты оставил Меня?» (фраза из Пс 21:2[218]). Чувствуя богооставленность и не осмеливаясь более по-семейному называть Бога «Отцом», Иисус обращается к Богу, как все люди: «Боже». Однако до самой смерти Иисуса ответа нет. Но как только Он испускает дух, Бог удивительным образом оправдывает Иисуса перед всеми обвинениями иудейского суда: завеса, отделявшая святое святых Храма, разрывается, лишая это место святости, а язычник признает ту правду, которую не могли вместить первосвященники: «Истинно Человек Сей был Сын Божий».

Женщины, заботившиеся об Иисусе в Галилее и последовавшие за Ним в Иерусалим издали наблюдают за казнью. Поскольку они видят место погребения, они выступают в качестве связующего звена между смертью и обнаружением пустой гробницы, связанной с воскресением[219]. Погребает тело Иосиф Аримафейский, благочестивый член синедриона, который, по-видимому, хотел соблюсти заповедь, запрещающую оставлять тело повешенного на древе на ночь.

Пустая гробница и воскресение (16:1–8). Тело Иисуса похоронено в спешке, и ранним воскресным утром (после субботнего покоя) женщины купили благовония, чтобы умастить Его. Важный риторический вопрос («кто отвалит нам камень от входа в гробницу» 16:3) подчеркивает божественное вмешательство: гробница открыта, в ней находится какой-то юноша (скорее всего, ангел), но тела Иисуса нет. Слова юноши («Он восстал... предваряет вас в Галилее, там вы Его увидите»), знаменует торжество Сына Человеческого, трижды предсказанное Иисусом (8:31; 9:31; 10:34)[220]. Реакция женщин в 16:8 поразительна. Они ослушиваются повеления передать весть ученикам и Петру, убегают и никому ничего не говорят, потому что боятся[221]. Марк последователен: даже весть о воскресении не рождает веры, пока верующий сам не пережил страданий и не встал на крестный путь.

4. (Поздняя вставка) эпилог с явлениями Воскресшего (16:9–20). Таков научный консенсус: первоначально это Евангелие заканчивалось на 16:8. Некоторые ученые возражают, что концовка просто была утеряна (оторвалась последняя страница кодекса?), ибо Марк не мог не рассказать о явлении в Галилее, обещанном в 16:7 (как поступает Мф 28:16–20). Благовестие, завершающееся словами, что женщины, «никому ничего не сказали, ибо боялись» (16:8, КП), вызывает беспокойство[222]. Эту проблему заметили уже в древности, в результате чего текст был дополнен концовками (видимо, предназначенными сгладить неожиданный обрыв повествования). Нам известны три поздних эпилога.

Во многих изданиях Библии можно найти так называемый «пространный эпилог», который мы обсуждаем и здесь[223]. Он сообщает о трех явлениях Воскресшего (Марии Магдалине, двум ученикам в селении и одиннадцати на вечери) и вознесении. Хотя это поздняя вставка, обычный читатель воспринимает данный отрывок как продолжение 16:1–8. Женщины боялись говорить (16:8), но явление Иисуса Марии Магдалине укрепило ее в вере. Она делится этим известием с учениками Иисуса, но они реагируют скептически. Все же, когда Иисус является двум из них, они верят. В заключение, Иисус является одиннадцати, упрекает за неверие и посылает их возвестить всему миру благую весть: «Уверовавший и крещенный будет спасен». Эти три примера людей, которые поначалу ошибочно отказывались поверить свидетельству других, описаны в назидание слушателям христианской проповеди. Эпилог заканчивается утешительными словами о содействии Господа миссионерской проповеди учеников и подтверждении их слов чудесными знамениями.

#### Источники

Какими бы источниками ни пользовался Марк[224], он – подлинный автор Евангелия, который создал самостоятельное произведение. Все Евангелию присущ единый замысел, который через всю первую часть ведет во вторую часть к первому предсказанию о страстях. Упоминание о двух умножениях хлеба в заключении первой части (8:18–21) подчеркивает неверие и непонимание учеников. Повествования о двух судах над Иисусом выстроены параллельным образом. Все предсказания Иисуса об учениках полностью исполняются к



Введение в Новый Завет. Том I [filosoff.org](http://filosoff.org)  
середине рассказа о страстях, а темы, затронутые в середине (иудейский суд) реализуются в конце, когда Иисус умирает. Некоторые черты такого построения, возможно, позаимствованы из источников, но значительная часть, скорее всего, принадлежит самому Марку. Стало быть, его авторство проявляется в том, как он выстроил материал, соединил рассказы, отобрал детали для повествования и обозначил акценты. Можно ли утверждать, что он также полностью, с чистого листа, сочинил притчи, рассказы о чудесах или какие-то другие повествования? По этому поводу ученые спорят, но очевидно, что ответ зависит от характера и объема Марковых источников, а также нашей способности реконструировать их. Рассмотрим некоторые из гипотез.

Сохранившиеся источники, внешние по отношению к Мк. Тайный Мк предлагался в качестве одного из источников Мк, а краткая форма Евангелия от Петра – в качестве источника Маркова рассказа о страстях. Эта теория предполагает изрядную долю фантазии, и у нее почти нет сторонников. Интересующихся отсылаем к критическим трудам, указанным в главе 6, сносках 20–21. Согласно еще одной гипотезе, Марк знал Q и опирался на него[225], но этот тезис практически невозможно проверить, ибо Q по определению состоит из общего материала Мф–Лк, отсутствующего в Мк.

Блоки материалов, сохранившиеся в Мк. Многие ученые считают, что можно реконструировать письменный домарков рассказ (или рассказы) о страстях. К сожалению, реконструкции сильно отличаются между собой. В BDM 2.1492–1524 M. Soards дает обзор соответствующих гипотез и констатирует, что ни для одного стиха нет консенсуса относительно использованного источника. Библиисты, которые полагают, что Ин не опирался на Мк, видят в согласии между Ин и Мк намек на существование доевангельского материала о страстях, но это согласование не позволяет воссоздать текст источника. Да, какой-то домарков рассказ о страстях, видимо, существовал; однако далеко не факт, что мы располагаем методологией для его точной или пространной реконструкции.

Предлагались также источники для меньших блоков материала. Например, ведутся споры о том, были ли пять споров из 2:1–3:6 взяты из какого-то источника[226]. Многие исследователи предлагают источник (или даже устный и письменный источники) для притч в 4:1–34[227]. Что касается Марковых рассказов о чудесах, на сей счет есть несколько теорий. Например, Р. J. Achtemeier полагает, что были объединены два цикла[228], в состав каждого из которых входило чудо на море, три исцеления и чудо умножения хлебов (соответственно в 4:35–6:44 и 6:45–8:26), – в каждый из этих циклов Марк вставил блок материала (соответственно 6:1–33 и 7:1–23). Кроме того, предметом широких дебатов остается вопрос о том, лежит ли в основе Мк 13 домарков апокалипсис (см. выше, сноску 46).

Почему же не удастся достичь консенсуса? Основная причина состоит в проблематичности критериев, по которым мы выявляем редакторскую работу Марка с его гипотетическими источниками[229]. К примеру, есть тщательнейшие исследования Марковой лексики, стилистики и синтаксиса. Это очень полезно при обсуждении синоптической проблемы, отличия Маркова материала от материала Мф и Лк[230]. Куда сложнее, однако, использовать эту информацию для выявления гипотетических источников Мк. Отличался ли стиль такого источника от стиля самого Марка? Не исключено, что Марк подражал стилю источника, который почитал авторитетным (и даже священным), – подобно тому, как некоторые современные англоязычные проповедники сознательно или бессознательно перенимают лексику и стилистику Библии короля Якова. Если же стиль источника был иным, был ли он точно воспроизведен Марком (что дало бы нам возможность отличить его от Марковых добавлений)? Или, прочтя источник, Марк переформулировал его содержание в соответствии с собственным стилем? В последнем случае реконструкция источника – дело почти нереальное.

Часто для разграничения между Марковыми и немарковыми материалами ориентируются на «швы» в повествовании. Однако они не такие уж надежные указатели, как думают многие исследователи. Изучая Мк (или любое другое Евангелие), мы замечаем, что местами последовательность словно бы нарушается, ибо переход от одного раздела к другому неуклюж. Если материалы по разные стороны «шва» диссонируют, мы можем решить, что перед нами не стилистический изъян, а соединение двух изначально разных блоков. Но здесь начинаются вопросы. Соединил ли оба блока Марк или его источник? Действительно ли стык неуклюж или это лишь мерещится читателю, который не понял интенцию евангелиста? (Относительно примеров см. Meagher, Clumsy.) Тут мы должны признать, что текст в его нынешней форме, который может



Введение в Новый Завет. Том I [filosoff.org](http://filosoff.org)  
показаться нам неуклюжим, казался осмысленным окончательному автору/редактору, независимо от того, сочинял он его или только переписывал.

Опять?таки наличие в Мк стилистически разных материалов берут за критерий отличия Маркова творчества от его гипотетических источников. Но и здесь не все просто. Не менял ли Марк стилистику по ходу повествования? Если Марк не всегда последователен, то стилистический разноречивый – плохой указатель для отличия Марковых материалов от немарковых. Более того, не будем забывать о сильном влиянии устной традиции на Мк. Предания об Иисусе устно возвещались десятилетиями, и даже после письменной фиксации устное влияние сохранялось. Некоторые библеисты (например, В. Келбер; см. выше, главу 6, сноску 27), видят в Мк (первом письменном Евангелии) резкий разрыв между устностью и текстуальностью. Однако модели устности Келбер берет из дописьменных культур, а Иисус и первохристиане принадлежали иудаизму, где парадигмой сохранения слова Божьего было Писание, то есть религиозному контексту, где устность и текстуальность сочетались[231]. E. Best, *Mark, The Gospel as Story*, постулирует сильную преемственность между устной традицией и письменной формой Марка. Более того, было убедительно продемонстрировано наличие в самом Мк признаков устности[232]. Эта устность проявляется не только в том, какой материал использует Мк, но и в том, как он подает его. В контексте, где устность и текстуальность были смешаны, был ли Марк всегда последователен в обращении со своими гипотетическими источниками или вел себя по-разному (то переписывал, то перефразировал, особенно соединяя материалы из устных преданий с письменными источниками)? Такая возможность подрывает веру в реконструкции, основанные на разных стилях внутри Мк.

Я не хочу умалить значимость кропотливых исследований по поиску источников Мк: речь лишь о том, что результаты не вполне надежны. Важность данного наблюдения станет сейчас еще очевиднее.

Как интерпретировать Евангелие от Марка

Евангелие от Марка толковалось многими способами. Одна из причин тому состоит в многообразии современных методов интерпретации. Образцы применения их к Мк можно видеть в сборнике под редакцией Андерсона и Мура (см. библиографию), но по Мк написаны и солидные монографии, исследующие его с позиции критики редакций, рецептивной критики, форм структурализма, нарративной критики, социориторической критики и социополитической критики[233]. Предполагалось, в частности, полное или частичное происхождение Мк из литургии: например, будто Мк состоит из отрывков для богослужебных чтений (Каррингтон) или сформировано пасхальной крещальной литургией (юноша в белой одежде, в пасхальное воскресенье; 16:5), или службой Страстной пятницы (14:17–15:42: день, разбитый Марком на трехчасовые периоды). Bilezikian, *Liberated*, считает, что Марк взял за образец греческую трагедию, а Robbins, *Jesus*, сопоставил Мк с «Воспоминаниями о Сократе» Ксенофонта (то есть биографией учителя, набравшего учеников). Humphrey считает, что Марк ориентировался прежде всего на ветхозаветную персонификацию Премудрости (особенно в Прем).

Изучая и критически осмысляя эти подходы, можно многому научиться. Однако я хотел бы остановиться на конкретных проблемах, которые ученые обнаружили (или искусственно создали) при толковании Мк (что часто порождало принципиально разные интерпретации).

Иногда проблему создает Евангелие в его нынешнем виде, особенно в нескольких загадочных отрывках. Сюда относятся: негативная по виду цель обучения аутсайдеров притчами (4:11–12: чтобы они не поняли, не обратились и не были прощены), символика юноши, убежавшего нагим (14:51–52), и внезапная концовка, когда женщины не передали весть о воскресении и не сказали Петру и ученикам, что им нужно идти в Галилею (16:8). Однако этих отрывков не слишком много и они вполне поддаются толкованию.

Помимо этого, проблему создают некоторые научные теории. В 1901 году немецкий библеист Вильям Вреде[234] выдвинул концепцию «мессиянской тайны»: согласно Мк, Иисус – Мессия и Сын Божий, но скрывает это и велит ученикам не разглашать о его чудесных исцелениях (в результате чего только бесы знают, кто Он). Вреде считал такой расклад исторически неправдоподобным: мессиянская тайна – это (домаркова и акцентированная Марком) выдумка, целью которой было облегчить включение ранних (и немессиянских!) традиций в весть о мессиянстве Иисуса. Тезис Вреде получил очень широкое признание в



Германии; в нем усматривали одно из главных доказательств того, что Мк – произведение больше богословское, чем историческое. Однако он не безупречен. Богословский характер Мк не исключает того, что христология восходит к древнейшей традиции и, возможно, самому Иисусу (см. BINTC 73–80). Маркова тайна (которую, по мнению многих, Вреде преувеличил), возможно, уходит корнями в отвержение историческим Иисусом некоторых мессианских чаяний своего времени, а также отсутствие у него разработанных богословских формулировок для выражения своей идентичности. Как бы то ни было, по разным причинам, большинство современных ученых не считают мессианскую тайну главной темой Мк.

Высокая репутация Ф. Кермода как литературного критика обеспечила популярность его анализу Маркова повествования[235]. Пренебрежительно отзываясь о многих работах по библейской критике, Кермод подчеркивает неясность Мк: при всех своих светлых моментах это Евангелие остается загадкой (подобно притчам), произвольно исключая читателей из Царства. Вынося за скобки вопрос о том, понял ли Кермод экзегезу и не подменил ли науку искусством, можно возразить, что он изолирует Марково сочинение от его христианского богословия. Да, в Мк сильные мотивы непослушания, провала, непонимания и тьмы. Но крестная смерть Иисуса – самый мрачный момент Евангелия – не конец. Сила Божия действует, и такой аутсайдер, как римский сотник, не исключается, но приходит к пониманию. Неважно, сколь озадачены женщины у гробницы, ибо читатели не остаются в неведении: Христос воскрес и Его можно увидеть.

Проблемы интерпретации, связанные с гипотезами о том, что предшествовало Мк. С самого начала необходимы два предостережения.

(1) Постулировать опору Мф и Лк на Мк и Q, по мнению большинства ученых корректно, но источники Мк гораздо менее ясны. Вдвойне гипотетична реконструкция богословия таких гипотетических источников (как если бы источник отразил все взгляды своих составителей). И втройне гипотетичны попытки оценить богословие Мк и Ин на основании изменений, внесенных евангелистами в при работе с источниками.

(2) Библисты часто используют эти гипотетические изменения для реконструкции истории Марковой общины и/или Марковой интенции поправить других христиан. Все четыре евангелиста, независимо от того, сколь активными были их контакты с иудеями, резко осуждали их неверие в мессианство Иисуса. Однако из всех евангелистов лишь Иоанн (6:61–66; 12:42) критикует конкретные группы христиан, чья вера не отвечает его требованиям; соответственно, вполне корректно считать, что одной из целей Ин была полемика с другими христианами. Такой открытой критики в Мк не найдешь, и толковать его в аналогичном ключе рискованно.

Вот некоторые примеры, подтверждающие последнюю мысль[236]:

(1) Если Марк был знаком с тайным Мк, Евангелием от Петра и/или некоторыми гностическими апокрифами, исправляя/отвергая их, то в Мк можно видеть апологета более взвешенной и правдоподобной христологии в противовес фантастическим, экзотическим (и даже эротическим) взглядам на Христа. Например, теоретически Мк мог опустить упоминание о том, что Иисус не чувствовал боли на кресте (Евангелие от Петра), или сцену, в которой Иисус провел ночь с почти нагим юношей, воскрешенным Им из мертвых (тайный Мк). Теоретически Марк со своими упоминаниями о Двенадцати и молчанием женщин о воскресении мог поддерживать мужское авторитарное христианство против харизматического христианства, в котором женщины играли равную с мужчинами роль и получали откровения Воскресшего (гностические евангелия). Однако, хотя некоторые ученые (Кроссан, Кёстер) постулируют зависимость Мк от таких апокрифов, большинство ученых отвергают этот подход как имеющий слишком слабую фактическую базу. Не переходя на личности, следует заметить, что подобная интерпретация бьет по традиционному христианству, считающему Мк нормативным для веры.

(2) Если Марк использовал доевангельское собрание чудес, он мог спорить с присущей тому христологией «божественного мужа»[237]. (В более общем комментарии на чудеса Т. Уиден[238] говорит, что христология «божественного мужа» доминировала среди читателей Мк и ассоциировалась ими с учениками Иисуса; Мк же решил дискредитировать учеников и такую христологию,



Введение в Новый Завет. Том I [filosoff.org](http://filosoff.org)  
предполагающую чудеса без страданий.) Однако вот проблема: гипотетичны не только сборник чудес и интенция Мк в обращении с ним – не факт, что идеология «божественного» мужа вообще существовала (см. выше, главу 5(Б) и главу 6); евангельские чудеса, возможно, ближе к ветхозаветным чудесам Илии и Елисея, чем к предполагаемым чудесам эллинистических чудотворцев; эта теория может отражать современный скептицизм относительно чудес как таковых. Если допустить возможность чудес (исцеления, воскрешения мертвых, умножение хлебов и т. д.), то источник, в котором Иисус их совершает, наделяет Его сверхъестественной силой. (В Евангелии только неверующие приписывают эту Его способность Вельзевулу, а христианский источник связал бы ее с величием Иисуса или Его близостью Богу.) Мк не приводит случаев скептицизма по поводу самого факта, что Иисус творил *dynamis* («могущественные деяния»)[239]. Все же в Мк можно усмотреть критику двух подходов к чудесам. Эксплицитно Марков Иисус отказывается творить чудеса для хвастовства или доказательства своих способностей; имплицитно описания Его чудес соединены с изображением Его как учителя и страдальца. Поэтому, если Марк использовал источник, изображавший Иисуса хвастливым обладателем необычных способностей или только торжествующим чудотворцем, он исправил этот источник. Что касается учеников, Бест[240] убедительно показывает, что Марков акцент на их провалах – пастырский пример читателям, у которых не все удавалось, а не полемика с оппонентами. Читатели могут узнать себя в этих учениках.

(3) Если Марк использовал доевангельское собрание притч, не исключено, что в этом источнике Иисус был лишь бродячим софистом, разрушающим привычные стереотипы. В таком случае Марк привнес в эти материалы христологию, соединив их с материалами, изображающими Иисуса Мессией и Сыном Божиим. Такая гипотеза в некоторой степени производна от концепции «мессиянской тайны» (Вреде), но сочетается с тезисом о приоритете Q и христологии в общине Q (см. выше, главу 6 и ниже, Приложение I). Однако нехристологические домарковы стадии христианства и здесь абсолютно гипотетичны и противоречат многим фактам.

Хотя многие респектабельные новозаветники строят анализ Мк на том, как евангелист исправлял свои гипотетические источники, шаткость подобных реконструкций ставит их выводы под большое сомнение. Более того, даже в тех случаях, когда Марк действительно критикует некий образ мысли (например, христологию без страданий), эти ложные убеждения могли быть широко распространенными, а не ограниченными каким-то конкретным источником или общиной.

Чтение Евангелия ради поверхностного впечатления[241]. Это может показаться наивным, но вот практический совет: людям, которые начинают знакомиться с Мк, лучше проигнорировать как теории о сознательной туманности Мк, так и теории о его источниках. Поверхностное чтение даст лучшее представление о тексте. В частности, вероятность того, что Матфей и Лука опирались на Мк, наводит на мысль, что христология Мк широко проповедовалась[242]. Рассмотрим кратко, какая картина вырисовывается при поверхностном прочтении Мк, позволяя различным христологическим титулам (Сын Человеческий, Мессия, Сын Божий) гармонично дополнять друг друга[243].

Во исполнение пророчества Исаии и предвараемый Иоанном Крестителем, начинается новый божественный акт по избавлению народа Божьего. Из слов гласа небесного читатели сразу узнают, что Иисус – единственный в своем роде Сын Божий (аллюзия на Пс 2). Чтобы принести миру Царство/ владычество Божье, Он наделен властью учить и творить удивительные дела. Но Его испытывает и Ему противостоят сатана и бесы, которые пока обладают силой, – предзнаменование страстей. Иисусовы исцеления, усмирение бури, насыщение голодных и прощение грехов – знаки победы над злом; но бесы сопротивляются вторжению Царства Божьего на свою территорию. Сопротивление оказывают и те, кто отвергают учение Иисуса и оспаривают Его авторитет, – прежде всего фарисеи и книжники. И наконец, противодействие проявляется в том, что Иисуса не понимают даже ученики. У них свои взгляды на Царство: оно должно быть отмечено немедленным триумфом и господством над другими людьми, свойственным царям этого мира. Иисус пытается привить ученикам иные, божественные ценности: не имеющие власти более открыты владычеству Божьему, чем имеющие. Ничто не может породить более сильную потребность в Боге, чем страдания. Но уже к середине Евангелия становится ясно, что Иисус терпит неудачу, и в Его проповеди появляется мысль о том, что Ему самому предстоит страдать и умереть. (Хотя Иисус и предсказывает свое воскресение, Его слова



в Мк 13 показывают, что конец наступит не сразу, и ученикам придется пережить гонения и неудачи.) Ученики все еще не понимают; когда Иисуса арестовывают, все они бегут. В своих страданиях Иисус одинок, несправедливо осужденный первосвященником своего народа и римским наместником, осмеянный всеми. Кажется, что и Бог Его не слышит. Но в то самое мгновение, как Он испытывает до дна всю глубину страданий и умирает, Бог подтверждает, что все сказанное Им – правда. Он воскрешает из мертвых, и мы читаем, что ученики встретятся с Ним в Галилее. В том месте, где они впервые пошли за Иисусом, они опять последуют за Ним, но уже после того, как начали учиться уроку страданий.

К тому времени, когда появилось Евангелие от Марка, Иисуса Христа уже проповедовали несколько десятилетий. Чтобы оценить значение, которое имеет для христианского наследия первое из сохранившихся письменных свидетельств, поразмыслим о том, что мы знали бы об Иисусе, если бы сохранились только послания Павла. У нас было бы замечательное богословие о деянии Бога во Христе, но Иисус был бы почти совсем обезличен. Марку принадлежит честь создания Его неповторимого портрета, который он сделал частью Евангелия, живущего в веках.

#### Авторство

Надписание «Евангелие от Марка» данный текст получил только к концу II века (или, возможно, немного ранее; см. Hengel, *Studies* 64–84). В середине II века Юстин (Диалог с Трифоном иудеем 106.3) упоминает о «Воспоминаниях Петра» как содержащих отрывок, который нам известен только по Мк 3:16–17. Евсевий (Церковная история 3.39.15–16) воспроизводит предание начала II века о Марке и Матфее, которое Папий получил от «пресвитера»[244]:

Марк был толкователем/переводчиком Петра. Он точно (хотя и не по порядку) записал всё, что запомнил из сказанного и содеянного Господом. Ибо сам он не слышал Господа и не ходил с Ним; позднее он сопровождал Петра, который учил, как того требовали обстоятельства, и не собирался слова [logia] Господа располагать в порядке. Марк ничуть не погрешил, записывая всё так, как он запомнил; заботился он только о том, чтобы ничего не пропустить и не передать неверно.

Так говорит Папий о Марке. О Матфее же он сообщает следующее: «Матфей записал по порядку речения [logia] на еврейском [= арамейском?] языке, толковал/переводил же их кто как мог».

Вынося пока за скобки вопрос об исторически ценности свидетельства Папия, зададимся вопросом: о каком Марке идет речь? Ответ непрост хотя бы потому, что это имя (греч. Markos, от лат. Marcus) было распространенным (например, Марк Антоний). Из Деян мы узнаем о человеке, связанном с Петром, Павлом и Варнавой[245], который трижды назван «Иоанном, прозванным Марком», и лишь однажды (15:39) – просто Марком. В флм 24 (бесспорно подлинное письмо, посланное между 55 и 63) Павел упоминает в качестве своего соратника некоего Марка, который находился при нем там, где письмо было написано (Риме или, скорее, Эфесе во время «третьего миссионерского путешествия»). Кол 4:10 (предполагающее ту же ситуацию, что и флм, и, возможно, опирающееся на него) развивает образ этого Марка: он двоюродный брат Варнавы[246]. Согласно 1 Петр 5:13 (послание написано из Рима), Марк – «сын» Петра и находится там с ним. В 2 Тим 4:11, где Павел (как предполагается) умирает в (римской?) тюрьме, он просит привести к себе Марка, «ибо он нужен мне для служения». Из всех этих упоминаний можно составить образ Иоанна, прозванного Марком: он был знаком Петру в Иерусалиме, затем стал спутником Павла, но поссорился с ним в 46–50 годах; спустя несколько лет этот Марк помирился с апостолом и опять стал сопровождать его в путешествиях; в итоге дошел до Рима в 60-е годы, где помогал и Павлу, и Петру перед их мученической смертью.

Скорее всего, предание Папия считает именно этого (Иоанна) Марка тем, кто записал сказанное и сделанное Господом. Достоверно ли оно? С одной стороны, если Папий действительно получил его от «пресвитера», то перед нами традиция, оформившаяся в течение нескольких десятилетий после написания книги. Если кто-то хотел попросту выдумать легенду об авторстве, зачем приписывать Евангелие второстепенной фигуре? С другой стороны, внутреннее свидетельство самого Мк почти не дает сведений, подкрепляющих мнение Папия,



и содержит много такого, что ставит его под сомнение. То, что в Мк Петр – самая значительная фигура из Двенадцати и почти их представитель, не означает, что именно он был источником евангелиста. Сходное впечатление о Петре создает и Павел в Гал и 1 Кор, поэтому важность Петра просто отражает факт. Атрибуция этого греческого Евангелия Иоанну Марку, (видимо, арамеоязычному) иерусалимскому иудею, рано принявшему христианство, вообще сомнительна: Мк – видимо, не перевод с арамейского[247]; основан на преданиях (и, возможно, уже сформировавшихся источниках), полученных на греческом; есть неточности в палестинской географии[248]. (Объяснение, что Марк использует географию в богословском ключе, а потому не заботится о точности, выглядит натянутым.) Если все эти наблюдения не вяжутся с новозаветным Иоанном Марком, но есть желание найти историческое зерно в словах Папия, возможна гипотеза: поначалу традиция приписывала Мк некоему неизвестному христианину по имени Марк, образ которого затем слился с Иоанном Марком.

Не породила ли связь (Иоанна) Марка с Петром в Деян и 1 Петр засвидетельствованное у Папия предание о том, что евангелист опирался на Петра? Здесь важно точно понять свидетельство Папия. Речь не обязательно о том, что Петр говорил по-арамейски, а Марк переводил на греческий: согласно другому пониманию, Марк перефразировал проповедь Петра[249]. Папий указывает, что Марк не был очевидцем, но опирался на проповедь и придал материалам собственную последовательность, – все это соответствует впечатлению, которое мы выносим о евангелисте из самого Мк. Все же близкая и непосредственная взаимосвязь между евангелистом и Петром (очевидцем), предполагаемая Папием, проблематична; некоторые Марковы материалы выглядят вторичными по отношению к Q и другим Евангелиям. Если Папий хотя бы отчасти прав, то, возможно, «Петр» – архетипическая фигура, отождествленная с иерусалимской апостольской традицией и с проповедью, сочетающей Иисусовы учения, деяния и страдания[250]. (Выводы формализма, выявившего в Мк разные типы речений, притч, повествований, споров и т. д., не мешают такому подходу, ибо соответствующие формы сложились в ходе проповеди.) Соответственно, Папий, возможно, передает в упрощенной и схематичной форме тот факт, что Марк перекомпоновал и перефразировал материалы, полученные из стандартной проповеди, считавшейся апостольской. Это может объяснить два гипотетических, но вероятных факта: (1) в течение десятилетия Мк обрело достаточно широкую известность и признание, чтобы им воспользовались Мф и Лк, работавшие в разных местах; (2) Ин не опирался на Мк, но имеет сходные с ним черты в плане композиции и отчасти содержания. Многие ученые сбрасывают Папия со счетов, но, как видим, древние традиции вполне могут содержать историческое зерно.

Место написания и адресаты[251]

Где и для кого было написано это Евангелие? Некоторые литературоведы считают, что аудитория, подразумеваемая в тексте Мк, могла не быть реальной читательской аудиторией. Если так, то адресатов определить невозможно. Но и без этого тезиса задача сложна: в тексте нет четких указаний на то, имеем ли мы дело с мировоззрением автора, или адресатов, или сразу тем и другим.

К концу II века Климент Александрийский (см. Евсевий, Церковная история 6.14.6) называет Рим в качестве места написания Мк. Так считают и многие ученые[252]. Однако, поскольку существовало известное предание, согласно которому именно в Риме Петр претерпел мученичество, это может быть всего лишь древней дедукцией из связи, проводимой Папием между Марком и Петром. Считается, что в пользу Рима говорят некоторые внутренние факторы. Отметим некоторые из них.

- Наличие в Мк греческих заимствований из латыни и выражений, отражающих латинскую грамматику, наводят на мысль о местности, где говорят по-латыни[253]. Хотя многие латинизмы, связанные с коммерцией или военным делом, использовались по всей Римской империи, Hengel, *Studies* 29, возражает, что характеристика женщины в Мк 7:26 («гречанка и сиропиникиянка») отражает лингвистический узус Запада (и потому, возможно, Рима).

- Утверждается, что монета кодрант (греч. kodrantes; лат. quadrans; Мк 12: 42) не имела хождения на Востоке.

- Есть параллели между Мк и посланием Павла к римлянам. Например, «Он



Введение в Новый Завет. Том I [filosoff.org](http://filosoff.org)  
объявляет чистой всякую пишу» (Мк 7:19, КП) напоминает Рим 14:14: «я знаю и убежден в Господе Иисусе, что нет ничего в себе самом нечистого».

- Особый акцент на непонимание учениками Иисуса и их бегство при Его аресте наводит на мысль, что Евангелие предназначено общине, которая пережила гонения и провалы. Возможно, это были римские гонения, ибо 10:42 сурово критикует тех, кто господствует над язычниками и властвует ими. Хотя христиан гнали в разных местах, насколько нам известно, только христианская община столицы подвергалась жестоким римским гонениям до 70 года (при Нероне). Судя по 1 Клим 5:2–7 (упоминание о «ревности») и Тациту (Анналы 15:44: «по их указаниям»), некоторые христиане предали в это время других христиан.

Другие ученые локализуют адресатов Мк ближе к Палестине: в Сирии или северном Заиорданье. Если Мф и Лк были написаны в районе Антиохии (далеко не факт!), их независимое друг от друга знакомство с Мк можно объяснить тем, что Мк был написан неподалеку. Н. Кее, Community, находит намек на южную Сирию в упоминаниях Тира и Сидона (3:8 и особенно 7:24, 31) [254]. Еще один вариант – Галилея. Тезис, связанный с именем Э. Ломайера, развитый далее Р. Г. Лайтфуттом и В. Марксом, указывает на контраст между Галилеей и Иерусалимом в Мк: будущее христианской общины связано с Галилеей как с обетованной землей спасения (Мк 16:7) или как с символом неиудейского мира (на самом деле Галилея была глубоко иудейской и националистической). В. Келбер считает, что пророки Иерусалимской церкви ожидали парусин, которая защитит от римлян, но после гибели Иерусалима появилось Мк – как галилейская христианская полемика против мировоззрения иерусалимских христиан, показавшего свою несостоятельность. Однако интерес Мк к Галилее может иметь и более простое объяснение: оттуда пришел Иисус. Даже если Галилея играла какую-то роль в написании Мк, то, скорее, в качестве места написания, чем в качестве местонахождения читательской аудитории. Евангелист переводит арамейские слова так, словно читатели не знают этого языка (3:17; 7:34; 10:46; 15:22, 34), чего о галилеянах вряд ли можно сказать. Большинству галилеян не требовалось объяснять и элементарные иудейские обычаи очищения (7:3–4).

Хотя мы не знаем точно, где жили читатели Мк, можно попытаться о них кое-что узнать на основании содержания. Резюмируя: евангелист полностью или частично ориентировался на грекоязычных читателей, не знающих арамейского языка; он и/или они жили в месте, где латынь использовалась и повлияла на греческую лексику. В основном, читатели не были иудеями (евангелисту приходится объяснять иудейские обычаи очищения) [255]. Однако он ожидал от них знакомства с рядом иудейских религиозных понятий (сатана, Вельзевул, геенна, равви, осанна, аминь). По-видимому, аудитория состояла из христиан, обращенных проповедниками, прямо или косвенно знакомыми с иудео-христианской традицией.

Еще до Мк они, очевидно, много слышали об Иисусе [256]. В богословском плане, они горячо уповали на скорую парусию (отсюда Мк 13); возможно, этим чаяниям способствовали пережитые ими гонения, в ходе которых многие не выдержали испытания.

#### Датировка

Ученые, доверяющие Папию, обычно датируют Мк серединой или концом 60-х годов (перед смертью Петра или вскоре после нее) [257]. Дополнительные аргументы: отсутствие в Мк знания о точных деталях антиримского восстания 66–70 годов и упоминания о падении Иерусалима. Сторонники более поздней датировки возражают: за пределами Палестины многие не знали такие подробности; Иерусалим не стал бы упоминаться в символическом ключе, прежде чем это событие осмыслили как божественную кару за отвержение Иисуса. Все же внимание, которое уделяется падению Иерусалима и разрушению Храма Иосифом и иудейскими апокалипсисами, наводит ряд ученых на мысль, что христиане с иудейскими корнями вряд ли проигнорировали бы символический характер этих событий после того, как они произошли [258].

Верхнюю временную границу создания Мк помогают установить синоптические взаимосвязи. Если Мф и Лк опирались на Мк независимо друг от друга в 80-х или начале 90-х годов, как считает большинство ученых, то дата после 75 года маловероятна [259].



Сложнее обстоит дело с нижней временной границей: здесь четких критериев нет. В 1972 году Х. О'Каллаган попытался отождествить очень маленький греческий фрагмент из кумранского текста 7Q5 с Мк 6:52–53; поскольку на палеографических основаниях 7Q5 датируется периодом между 50 годом до н. э. и 50 годом н. э. (плюс-минус 25 лет), теоретически, Мк мог быть написан как минимум за десять лет до уничтожения кумранской общины (68 год). Почти никого из ученых не убедила эта гипотеза[260]. Согласно широкому научному консенсусу, развитый характер греческой традиции в Мк означает, что после смерти Иисуса прошло несколько десятилетий. Большинство ученых датирует Мк концом 60-х или самым началом 70-х годов.

Для размышления

(1) Как мы уже сказали, данное «Введение» исходит из приоритета Мк. Однако на протяжении веков господствовала августирианская гипотеза (Мк – немногим более, чем сжатый вариант Мф); в последнее время обсуждалась (модифицированная) гипотеза Грисбаха (Мк опирался на Мф и Лк). Интересно посмотреть, какие богословские последствия повлекла бы зависимость Мк от других синоптиков. Скажем, тогда получается, что Мк опустил молитву Господню и четыре заповеди блаженства (относительно которых Мф и Лк согласуются). Что касается христологии, то если Мк опирался на Мф (в период, когда Иисуса все чаще именовали «Богом»), то Мк 10:17–18 беспричинно усложняет Мф 19:16–17, возражая против применения к Иисусу божественного титула. Другой пример: Марк заменил утверждение (Мф 13: 58), что Иисус не совершил чудес в Назарете, словами о том, что Он не смог их совершить (Мк 6:5). Некоторые полагают, что приоритет Мф и зависимость Мк от него лучше согласуются с традиционным католическим учением, но в реальности они создают определенные сложности (в частности, с образом Марии и Петра). Получается, что Мк сознательно исключил рассказы Мф и Лк о детстве (даже их общие места, включая непорочное зачатие). Кроме того, в этом случае Мк сознательно добавил два отрывка, связанных с Марией, отсутствующие в Мф и Лк: семья Иисуса считала Его сумасшедшим (3:19б–21); родственники не чтити Его (6:4). Что касается Петра и апостолов, Мк тогда опустил Мф 16:16–19 (Петр – камень, на котором основана церковь) и Лк 22:31–34 (Петр укрепляет братьев после собственного провала). (Хотя эти отрывки не составляют двойную традицию, евангелист не мог бы не заметить, какое эффект создает их исключение.) Также Мк должен был бы сознательно пропустить обетование ученикам в Мф 19:28 и Лк 22:29–30 (согласно которому, они воссядут на престолах судить двенадцать колен Израилевых). Мк 4:38 сделал бы учеников более грубыми по отношению к Иисусу, чем в Мф 8:25. Предлагаю читателям самостоятельно поработать с синопсисами и посмотреть другие образцы мысли и методики Мк, как они выглядят в гипотезе Грисбаха.

(2) Некоторые ученые усматривают в Мк враждебную критику апостолов, вплоть до того, что после своего падения апостолы будто бы не обретают прощения. Однако вчитаемся в Мк: так ли это? Не является ли постоянное непонимание учеников естественной человеческой слабостью, так или иначе присущей, быть может, всем людям? Неужели Иисус отворачивается от учеников, даже зная об их неминуемом провале? Разве 14:28 и 16:7 не порождают уверенность, что Он вернет их к той роли, которую уготовил им, когда посылал на проповедь в 6:7–13[261]? (Могут возразить, что эти отрывки – дополнения к более раннему источнику, но ведь они принадлежат тому Евангелию, которое дошло до нас.)

(3) Если бы мы знали Мк и не знали Мф, мы были бы лишены замечательного рассказа об Ироде и волхвах, Нагорной проповеди, молитвы «Отче наш», слов об основании церкви на Петре и некоторых деталей страстей (например, самоубийство Иуды). Если бы мы знали Мк и не знали Лк, мы были бы лишены трогательного рассказа о Марии и о пастухах, некоторых красивых притч (о добром самарянине, блудном сыне) и мягких сцен в повествовании о страстях (исцеление уха раба, иерусалимлянки на крестном пути, «благоразумный разбойник»). Когда это осознают, подчас начинают смотреть на Мк как на какого-то гадкого утенка. Стоит, однако, вчитаться в Мк, как бы вынеся за скобки остальные наши знания об Иисусе, чтобы понять, сколь глубоко по-своему этот образ Иисуса.

(4) В Марковом рассказе о страстях первосвященники с книжниками и старейшинами организуют заговор против Иисуса, собирают синедрион, чтобы послать Его на казнь, приговаривают к смерти, плюют, бьют и издеваются над Ним, потом обвиняют перед Пилатом, подстрекают толпу требовать Его смерти и осыпают насмешками, когда Он уже распят. Некоторые ученые усматривают здесь антииудейскую пропаганду. Однако не все так просто. Конечно, рассказ о



страстях драматизирует происходящее, но с исторической точки зрения вполне вероятно, что храмовая верхушка и авторитеты синедриона активно участвовали в приговоре Иисусу и выдали Его римлянам для казни. В пользу этого говорят, в частности, следующие факты.

- По свидетельству Павла (спустя примерно 20 лет после распятия), иудеи участвовали в казни Иисуса (1 Фес 2:14–16).
- По свидетельству иудейского историка I века Иосифа Флавия, Пилат приговорил Иисуса к кресту «по настоянию наших влиятельных лиц» (Древности 18.3.3; # 64).
- Параллель: в 60-х годах принимались меры и против других иудеев в Иерусалиме, которые либо выдавались иудейскими вождями римскому прокуратору после побоев (Иисус, сын Анании), либо, в отсутствие римского префекта, непосредственно казнились первосвященником, созывающим синедрион (Иаков, брат Иисуса) [262].

Поначалу христиане отнюдь не мыслили иудейское участие в казни Иисуса в антииудейском ключе, ибо иудеями были не только храмовая верхушка, но и Иисус с учениками. Изображение иудейских противников Иисуса как замышляющих недоброе напоминает ветхозаветные описания заговора нечестивых против праведников. Например, в Прем 2:17–21 нечестивые говорят: «Если этот праведник есть сын Божий, то Бог защитит его... Осудим его на бесчестную смерть». Оскорбления и муки Иисуса окрашены печальными тонами Пс 21 и образом Страдальца из Ис 52–53. Были ли все иудейские власти, противостоящие Иисусу, злонамеренны? Нет, как не были нечестивцами все противники политики, предлагавшейся Иеремией шестью столетиями ранее. Между тем именно нечестивцами рисует их ВЗ, упреждая мотивы и драматизируя поступки. Иер 26 содержит очень яркие параллели к рассказу о страстях [263].

Тем не менее впоследствии рассказ о страстях был прочитан в антииудейском ключе. Одной из главных причин было обращение язычников в христианство. Иногда раннехристианские общины сталкивались с враждебностью вождей местных синагог и усматривали в этом аналог отношения властей к Иисусу. Отныне проблема вышла за рамки иудаизма: получалось, что иудеи, погубившие Иисуса, гонят (христианских) неиудеев. Это уже отличалось от ситуации с Иеремией. Как иудеи, отвергавшие Иисуса, так и последователи Иисуса считали рассказ об Иеремии частью Писания. Иудейские власти преследовали Иеремию; однако, хотя мотив ответственности за невинную кровь появляется в повествовании, никто не предлагал отомстить. Скорее, и для иудеев, и для христиан, Иеремия был выдающимся примером праведника, страдавшего от вождей народа Божьего; страдания пророка дают нам возможность подумать, что мы, считающие себя народом Божиим, сделали нашим пророкам, которых Бог послал к нам. Ситуация с Иисусом, при всей схожести сюжета, эмоционально иная, ибо христиане в итоге обособились в отдельную религию. Иудеи и христиане уже не могли сказать, что один из нас, кого Бог послал к нам, пострадал от рук наших вождей. Вместо этого христиане говорили иудеям: ваши вожди сделали зло нашему Спасителю. Для иудеев же (в прошедшие века) это означало: наши вожди поступили так с их (лже)пророком [264]. К счастью, отношение с обеих сторон сейчас меняется, но по-прежнему очень трудно преодолеть стереотипы («наше», «ваше», «их»). Читателям НЗ полезно помнить о том, когда и в какой ситуации произошло распятие и начал складываться рассказ о нем.

Библиография [265]

Комментарии и монографические серии

Achtemeier, P. J. (ABD 4.541–557; Procc, 2d ed. 1986); Anderson, H. (NCBC, 1976); Cole, R. A. (TNTC, 2d ed... 1989); Cranfield, C. E. B. (CGTC, 1959); Guelich, R. A. (chaps. 1–8; WBC, 1989); Hare, D. R. A. (WBComp, 1996); Hooker, M. D. (BNTC, 1991); Hunter, A. M. (TBC, 1974); Hurtado, L. W. (NIBC, 1989); Johnson, S. E. (BNTC, 2d ed. corrected, 1977); Juel, D. H. (AugC, 1990); Lane, W. L. (NICNT, 1974); Mann, CS. (AB, 1986); Moule, C. ED. (CCNEB, 1965); Nineham, D. E. (PC, 2d ed., 1968); Perkins, P. (NInterpV, 1994); Telford, W. R. (NTG, 1996); Williamson, L. (IBC, 1983).

Библиографии



Humphrey, H. M., A Bibliography for the Gospel of Mark, 1954–1980 (New York: Mellen, 1981); TIM 307–326; Wagner, G., EBNT (1983); Neirynck, ? et al., The Gospel of Mark: 1950–1990 (BETL; Leuven: Peeters, 1992); Mills, W. E., BBR (1994).

#### Обзоры исследований

Martin, R. P., Mark. Evangelist and Theologian (Grand Rapids: Zondervan, 1973); Kealy, S. P., Marks Gospel: A History of Its Interpretation (New York: Paulist, 1982); Matera, F. J., What Are They Saying about Mark? (New York: Paulist, 1987); Telford, W. R., TIM 1–61; также FGN 2.693–723 о домарковой традиции.

\* \* \*

См. также библиографию к главе 6 по синоптической проблеме и Q.

Ambrozic, A. M., The Hidden Kingdom – A Redaction?critical Study of the References to the Kingdom of God in Mark (CBQMS 2; Washington: CBA, 1972).

Anderson, J. C, and S. D. Moore, eds., Mark and Method (Minneapolis: A/F, 1992).

Best E., Mark: The Gospel as Story (Edinburgh: Clark, 1983). Краткое рассмотрение проблем.

–, The Temptation and the Passion: the Markan Soteriology (SNTSMS 2; 2d ed.; Cambridge Univ., 1990).

Bilezikian, G. C, The Liberated Gospel: A Comparison of the Gospel of Mark and Greek Tragedy (Grand Rapids: Baker, 1977).

Broadhead, E. K., Prophet, Son, Messiah: Narrative Form and Function in Mark 14–16 (JSNTSup 97; Sheffield: Academic, 1994). Христология.

Bryan, C. A., A Preface to Mark (Oxford Univ., 1993).

Carrington, P., According to Mark (Cambridge Univ., 1960).

Cook, J. G., The Structure and Persuasive Power of Mark. A Linguistic Approach (Atlanta: Scholars, 1996).

Davidson, O., The Narrative Jesus: A Semiotic Reading of Marks Gospel (Aarhus Univ., 1993).

Elliott, J. K., ed., The Language and Style of Mark (NovTSup 71; Leiden: Brill, 1993). Продолжение исследований С. Н. Turner, созданных в 1920–е годы.

Fowler, R. M., Let the Reader Understand: Reader?Response Criticism and the Gospel of Mark (Minneapolis: A/F, 1991).

Gundry, R. H., Mark (Grand Rapids: Eerdmans, 1993).

Hamerton?Kelly, R. G., The Gospel and the Sacred: Poetics in the Gospel of Mark (Minneapolis: A/F, 1994). миметическая теория Р. Жирара.

Heil, J. P., The Gospel of Mark as a Model for Action: A Reader?Response Commentary (New York: Paulist, 1992).

Hengel, M., Studies in the Gospel of Mark (Philadelphia: Fortress, 1985).

Humphrey, H. M., He is Risen! A New Reading of Mark's Gospel (New York: Paulist, 1992). Хиастическая структура; модель Премудрости.

Juel, D. H., A Master of Surprise: Mark Interpreted (Minneapolis: A/F, 1994).

Kee, H. C., Community of the New Age. Studies in Mark's Gospel (rev. ed.; Macon, GA: Mercer, 1983).



- Введение в Новый Завет. Том I [filosoff.org](http://filosoff.org)
- Kelber, W. H., Mark's Story of Jesus (Philadelphia: Fortress, 1979).
- Kingsbury, J. D., The Christology of Mark's Gospel (Philadelphia: Fortress, 1983).
- , Conflict in Mark (Minneapolis: A/F, 1989).
- Kinukawa, H., Women and Jesus in Mark (Maryknoll: Orbis, 1994).
- Koester, H., "History and Development of Mark's Gospel," in Colloquy on New Testament Studies, ed. B. Corley (Macon, GA: Mercer, 1983), 35–57.
- Lightfoot, R. H., The Gospel Message of St. Mark (Oxford: Clarendon, 1950).
- Mack, B. L., A Myth of Innocence. Mark and Christian Origins (Philadelphia: Fortress, 1988). Скептический исторический подход.
- Malbon, E. S., Narrative Space and Mythic Meaning in Mark (San Francisco: Harper & Row, 1986). Структурный анализ.
- Marcus, J., The Way of the Lord: Christological Exegesis of the Old Testament in the Gospel of Mark (Louisville: W/K, 1992). Исследование в контексте Второзакония.
- Marxsen, W., Mark the Evangelist (Nashville: Abingdon, 1969). Критика редакций.
- Meagher, J. C., Clumsy Construction in Mark's Gospel (Toronto: Mellen, 1979).
- Morton, A. Q., The Making of Mark (Lewiston, NY: Mellen, 1995). Нумерическая регулярность в композиции Мк.
- Myers, C., Binding the Strong Man: A Political Reading of Mark's Story ' of Jesus (Maryknoll: Orbis, 1988). Экзегеза.
- , Who Will Roll Away the Stone? (Maryknoll: Orbis, 1994). Богословие.
- Perrin, B., "Towards an Interpretation of the Gospel of Mark," in Christology and a Modern Pilgrimage, ed. H. D. Betz (Claremont, CA: New Testament Colloquium, 1971), 1–78.
- Petersen, N. R., ed., Perspectives on Mark's Gospel (Semeia 16, 1980).
- Quesnell, Q., The Mind of Mark (AnBib 38; Rome: PBI, 1969).
- Rhoads, D. M., and D. Mitchie, Mark as Story. An Introduction to the Narrative of a Gospel (Philadelphia: Fortress, 1982).
- Robbins, V. K., Jesus the Teacher: A Socio-Rhetorical Interpretation of Mark (Philadelphia: Fortress, 1984).
- , New Boundaries in Old Territories: Form and Social Rhetoric in Mark (New York: Lang, 1994).
- Robinson, J. M., The Problem of History in Mark (SBT 21; London: SCM, 1957). См. также Union Seminary Quarterly Review 20 (1964–1965), 131–147.
- Schmid, J., The Gospel according to Mark (Staten Island: Alba, 1968).
- Schweizer, E., The Good News according to St. Mark (Richmond: Knox, 1970).
- Stock, J., The Method and Message of Mark (Wilmington: Glazier, 1989).
- Taylor, V., The Gospel according to St. Mark (2d ed.; London: Macmillan, 1966). Классический труд.
- Tolbert, P. W., Sowing the Gospel: Mark's world in Literary-Historical Perspective (Minneapolis: A/F, 1989).
- Trocme, R., The Formation of the Gospel according to Mark (Philadelphia: Fortress, 1986).



Введение в Новый Завет. Том I [filosoff.org](http://filosoff.org)  
Westminster, 1975).

van Iersel, B. M. F., Reading Mark (Collegeville: Liturgical, 1988).

Via, D. O., The Ethics of Mark's Gospel – In the Middle of Time  
(Philadelphia: Fortress, 1985).

Waetjen, H. C., A Reordering of Power: A Sociopolitical Reading of Mark's Gospel (Minneapolis: A/F, 1989).

Weeden, T. J., Mark: Traditions in Conflict (Philadelphia: Fortress, 1971).  
Диссертация, выводы из которой приведены в статье в ТИМ 89–104.

Williams, J. F., Other Followers of Jesus. Minor Characters as Major Figures in Mark's Gospel (JSNTSup 102; Sheffield: JSOT, 1994).

Yarbro Collins, P., The Beginning of the Gospel: Probing of Mark in Context (Minneapolis: A/F, 1992).

## Глава 8 Евангелие от Матфея

Евангелие от Матфея (около 18300 слов на греческом языке) более чем в полтора раза больше Евангелия от Марка (около 11300 слов). Различие достигается, в основном, за счет вводного рассказа о рождении и детстве Иисуса, а также длинных проповедей, состоящих из отсутствующих в Мк речений. Исцеление слуги сотника и немого одержимого (Мф 8:5–13; 12:22–23), взятые из Q, – единственные немарковы рассказы о чудесах в служении Иисуса. В остальном Мф воспроизводит около 80% Марковых материалов.

В наши дни при обучении из всех синоптических Евангелий основной упор обычно делают на Мк. В древности же именно Евангелие от Матфея стояло первым в библейских кодексах и было главным церковным Евангелием. В плане экклезиологии оно играло фундаментальную роль, возводя основание церкви к учению самого Иисуса, – церкви, построенной на камне, которую не одолеют врата ада. Нагорная проповедь, заповеди блаженства (восемь) и «Отче наш» входят в число самых известных сокровищ христианского наследия. Четкая структура и ясность изложения, наряду с умением создать незабываемые образы, сделали Мф важнейшим Евангелием в плане церковного вероучения.

Начнем мы опять с последовательного разбора всего Евангелия, его богословия и языка. Проблема: значительная часть Матфеева сюжета параллельна Мк, а для повторов нет ни места, ни смысла. Поэтому основное внимание мы уделим тому, о чем не говорили в предыдущей главе. «Общий анализ» – не место для обсуждения источников Мф; однако все ученые согласны, что Мф содержит отрывки, параллельные Мк, а также отрывки, параллельные Лк, но отсутствующие в Мк (= Q; см. главу 6, таблицу 2); изучение совпадений и отличий позволяет лучше понять богословие Мф. [Один из видов критики редакций, о котором см. выше, главу 2(A).] Все же повторим сказанное ранее: внимание к деталям не должно заслонять от нас Мф как цельное произведение. Читателям рекомендуется сначала прочитывать раздел евангельского текста (его границы обозначены в «Анализе» жирным шрифтом) – иногда короткий, иногда в несколько глав (чтобы легче воспринимать ход повествования); для Мф вообще характерна четкая композиция. Затем можно переходить к моим пояснениям, делающим упор на специфику Мф.

### Базовые сведения

Датировка: 80–90 годы (плюс-минус 10 лет).

Авторство согласно традиционной (II век) атрибуции: Мытарь Матфей, один из Двенадцати, написал само Евангелие или сборник речений Господа на арамейском. Согласно иному пониманию, Мф включает текст, написанный Матфеем.

Автор, выявляемый из содержания: Говорил по-гречески, знал арамейский или еврейский (или оба); не был очевидцем служения Иисуса; опирался на Мк, собрание речений (Q) и другие традиции, устные и письменные. Возможно, иудео-христианин.

Место написания: Видимо, район Антиохии.



Введение в Новый Завет. Том I [filosoff.org](http://filosoff.org)  
Единство и целостность: Нет веских оснований предполагать более одного автора или наличие крупных вставок в текст.

Композиция:

1:1–2:23: Пролог. Родословие и детство Иисуса Мессии

1. Кто такой Иисус и как Он родился (1:1–25)

2. Детство Иисуса: «где» и «куда» (2:1–23)

3:1–7:29: часть 1. Весть о Царстве.

1. Повествование: служение Иоанна Крестителя, крещение Иисуса, искушения, начало галилейского служения (3:1–4:25).

2. Речь: Нагорная проповедь (5:1–7:29).

8:1–10:42: часть 2. Служение и миссия в Галилее.

1. Повествование смешано с кратким диалогом: 9 чудес, включающих исцеления, усмирение бури и экзорцизм (8:1–9:38).

2. Речь: проповедь о миссии (10:1–42).

11:1–13:52: часть 3. Вопрошания и оппозиция Иисусу.

1. Повествовательный фон для учения и диалога: Иисус и Креститель, «горе» неверующим, благодарение за откровение, споры о субботе и власти Иисуса, семья Иисуса (11:1–12:50).

2. Речь: проповедь в притчах (13:1–52).

13:53–18:35: часть 4. Христология и экклезиология.

1. Повествование смешано с большим количеством диалогов: отвержение в Назарете, насыщение 5000 и хождение по воде, споры с фарисеями, исцеления, насыщение 4000, исповедание Петра, первое предсказание о страстях, преображение, второе предсказание о страстях (13:53–17:27).

2. Речь: проповедь о церкви (18:1–35).

19:1–25:46: часть 5. Путешествие в Иерусалим и служение в Иерусалиме.

1. Повествование смешано с большим количеством диалогов: учение, притчи о Суде, третье предсказание о страстях, вход в Иерусалим, очищение Храма, столкновения с властями (19:1–23:39).

2. Речь: эсхатологическая проповедь (24:1–25:46).

26:1–28:20: кульминация: страсти, смерть и воскресение

1. Заговор против Иисуса, Тайная вечеря (26:1–29).

2. Арест, иудейский и римский суды, распятие, смерть (26:30–27:56).

3. Погребение, стража у гробницы, открытие гробницы, подкуп стражи, явления Воскресшего (27:57–28:20).

После «Анализа» мы рассмотрим источники и композицию Мф, а также авторство, место написания и датировку. В конце главы предложены темы для размышления и библиография[266].

Общий анализ

Две главы рассказа о детстве Иисуса предшествуют повествованию о Его служении. Кульминация Мф приходится на описание страстей, смерти и воскресения, и некоторые особенности этой части перекликаются с рассказом о детстве. Описание служения Иисуса в Мф помещено между повествованиями о детстве и страстях. Бросается в глаза такая композиционная особенность, как



Введение в Новый Завет. Том I [filosoff.org](http://filosoff.org)  
наличие пяти длинных речей/проповедей, маркированных схожими предложениями, но имеющих разные особенности[267]. На создание этих проповедей Матфея могли вдохновить две Марковы речи (притчи в Мк 4, эсхатология в Мк 13). Поэтому, желая описать композицию Мф, ученые обычно делят его на пять частей, каждая из которых состоит из повествования и речи. Далее мы тоже будем придерживаться этой схемы как самой удобной для первоначального ознакомления. Опять?таки она не идеальна. (Вопреки классической гипотезе Б. У. Бэкона, вряд ли Матфей пытался создать христианский аналог Пятикнижия Моисеева.) Хотя схема, отвечающая современным интересам, не обязательно совпадает с риторической структурой самого документа, весьма вероятно, что в данном случае перед нами достаточно адекватное, хотя и не полное, отражение интенции евангелиста[268].

Пролог. Родословие и детство Иисуса Мессии (1:1–2:23)[269]

Первые греческие слова Мф, *biblos geneleos* (1:1), показывают, сколь трудно с уверенностью судить о взглядах евангелиста[270].

(1) Скорее всего, эти слова означают «родословная» (Иисуса Христа), будучи переводом еврейского *sefer toledot* (Быт 5:1). Хотя в ВЗ за этой фразой следует перечисление потомков, здесь она вводит список предков Иисуса (Мф 1:2–16, где последовательно используется однокоренное греческое слово *egenosen*, «родил»).

(2) Вышеупомянутая трактовка не исключает игру слов *genesis* = «происхождение», в результате чего получается «рассказ о происхождении» (тогда он охватывает Мф 1 и включает повествование о зачатии и рождении Иисуса Христа). (Некоторые ученые включают сюда Мф 2, тогда эта фраза охватывает все, что предшествует служению, или даже 3:1–4:16 и все события до начала проповеди Иисуса.)

(3) Некоторые экзегеты связывают *genesis* в Мф 1:1 с греческим названием, данным первой книге Писаний Израйля. Таким образом, чтобы заменить Марково «Начало Евангелия Иисуса Христа, Сына Божия», Матфей использовал такое название для всего своего Евангелия, которое было бы аллюзией на израильскую историю: «книга Генезиса, вызванного Иисусом Христом, Сыном Давидовым, Сыном Авраамовым».

(4) Возможно сочетание смыслов: фраза предпосылает рассказ о предках и рождении Иисуса, но она предполагает и осмысление всей истории Иисуса как нового творения, даже более великого, чем прежнее.

1. Кто такой Иисус и как Он родился (1:1–25). Эта глава приводит родословную Иисуса и описывает Его зачатие. Матфеевой генеалогии (1:2–17) посвящено огромное количество научной литературы (см. ВВМ 57–95, 587–600). Не вполне ясно, как именно исчислялись группы по четырнадцать в 1:17, но создается впечатление, что Бог готовился к появлению Мессии с математической точностью. При такой тщательности, видимо, должна быть некая система за четырьмя упомянутыми женскими именами (Фамарь, Рахава, Руфь, Вирсавия («бывшая за Уриею»)); возможно, они предвосхищают Марию или христианский общинный опыт. Первые три женщины из списка не были израильянками, а четвертая была замужем за не израильянином. Не являются ли они прообразом тех неиудеев, которые приняли весть о Мессии, а также (для Мф) смешанной конгрегации иудеев и неиудеев? У каждой из этих четырех женщин было нечто скандальное в отношениях с мужчиной (Быт 38; Ис Нав 2; Руф 3; 2 Цар 11). Однако через них Бог продолжил мессианский род. Не предвосхищают ли они необычное зачатие Иисуса? С большей уверенностью можно судить о богословском смысле родословной в целом: она ставит Иисуса в контекст израильской истории, включающей патриархов (первые 14 имен), царей (вторые 14) и неизвестных людей (третьи 14). Тем самым Мф обыгрывает авраамические и давидические мотивы, которые есть и в других книгах НЗ (Гал 3:16; Рим 1:3).

Нарушение структуры в 1:16 (не «Иосиф родил Иисуса», а «Мария, от которой родился Иисус») предваряет необычное зачатие Иисуса (1:18–25). Как и Лк 1, но более определенно, Мф дает понять, что Мария зачала не от мужчины, а от святого духа (об историчности непорочного зачатия см. (4) в списке тем для размышления). В Матфеевом «генезисе» новый акт творения приносит миру Мессию – приносит таким способом, который подчеркивает Его уникальную связь



с Богом. В то же время Иисус – царский Сын Давидов[271], ибо Иосиф из дома Давидова признает Его своим сыном, принимая Марию в дом как жену и нарекая ребенка именем. Так иудей Иосиф, благочестиво соблюдающий Закон (1:19), становится исполнителем божественного замысла, начатого давным-давно, когда Авраам родил Исаака. Мф 1 рассказывает читателю, кто такой Иисус [Мессия, зачатый от Святого Духа, Эммануил («Бог с нами»)], и как Он родился.

2. Детство Иисуса: «где» и «куда» (2:1–23). После рождения Иисуса приходят волхвы воздать почести Царю Иудейскому (2:1–12), а замыслы Ирода расстраиваются, когда Иосиф уходит с семьей сначала в Египет, потом в Назарет (2:13–23). Волхвы – язычники, которые ведомы звездой (природное откровение для не имеющих Писаний); титул «Царь Иудейский» появится еще раз при распятии Иисуса, и снова язычники постигнут истину (27:54), тогда как обладатели и читатели Писаний не веруют. Ирод, «весь Иерусалим», первосвященники и книжники в 2:3–4, в своей тревоге и стремлении погубить Иисуса [2:20 «искавшие» (мн. ч.)], предвосхищают Пилата, «весь народ», первосвященников и старейшин из рассказа о страстях. В обоих случаях Бог разрушает планы врагов Иисуса (возвращением Иисуса из Египта и воскресением). Мф 2 углубляет ветхозаветный контекст. Если в Мф 1 был сделан упор на патриарха Иуду, сына Иакова/Израиля (как предка Давида), то теперь на передний план выходит патриарх Иосиф, другой сын Иакова/Израиля (как частичный прообраз юридического отца Иисуса – оба они толкуют сны и спасают семью бегством в Египет).

Присутствуют аллюзии и на рассказ о Моисее[272]: нечестивый правитель (фараон, Ирод) пытается убить всех младенцев мужского пола (евреев, жителей Вифлеема), и лишь одному удается спастись (Моисею, Иисусу) и стать спасителем своего народа. Волхвы – часть этой аллюзии, ибо, по иудейским легендам, фараон получил информацию от мудрецов. Позже, когда Моисей вел Израиль через Заиорданье, нечестивый царь Валак призвал с Востока Валаама (которого Филон называет *magos*), чтобы тот проклял Израиль, но вместо этого Валаам узрел восход звезды давидического царя (Числ 22–24).

И наконец, Мф вплетает в свое повествование пять интерпретирующих цитат из пророков[273], показывая, что Бог готовился к непорочному зачатию, рождению Мессии в Вифлееме, страданиям других детей у гробницы Рахили, возвращению Сына Божьего из Египта и Его жизни в Назарете. Если в Мф 1 даются ответы на вопросы «кто» и «как», то в Мф 2 библейские цитаты развивают темы «где» (родился Иисус) и «куда» (детство привело Его). Когда читатель заканчивает чтение Мф 2, перед его глазами прошел уже большой ветхозаветный фон из Закона и Пророков. Это готовит к рассказу о публичном служении Иисуса, царского Мессии из дома Давидова, единственного в своем роде Сына Божьего, который придет из Галилеи принять омовение от Иоанна Крестителя.

## Часть 1. Весть о Царстве (3:1–7:29)

1. Повествование (3:1–4:25): служение Иоанна Крестителя, крещение Иисуса, искушения, начало галилейского служения[274]. Сначала Мф воспроизводит начало Мк. Появление Иисуса предваряется служением Иоанна Крестителя (Мф 3:1–12), который проповедует в пустыне (в соответствии с пророчеством Исайи) и омывает водой, ожидая Того, кто омоет Духом Святым. Кроме того, Матфей включает взятое из Q грозное обличение и предостережение Крестителем фарисеев и саддукеев (3:7–12). Это делает объяснимым негативное отношение фарисеев к Крестителю в 21:26. В повествование о крещении Иисуса (3:13–17) Матфей делает существенную вставку, цель которой – разрешить скрытую христологическую проблему: Иоанн Креститель признает, что Иисус больше его и Сам должен омыться, но Иисус принимает крещение от него как проявление божественного замысла о Царстве («правда»; см. 6:33). В Мк глас небесный обращен к Иисусу («ты Сын Мой Возлюбленный»), а в Мф – к более широкой аудитории.

Мк 1:12–13 лишь кратко упоминал об искушении Иисуса в пустыне сатаной в течение сорока дней; Мф заимствовал из Q подробный рассказ об этом искушении (4:1–11)[275], частично созданный на основе испытаний, которые прошел Иисус за время служения. Три искушения направлены на то, чтобы исказить весть о Царстве Божьем, сделать его правлением по меркам мира сего. Дьявол предлагает Иисусу превратить камни в хлеб ради собственного насыщения; Иисус позже умножит хлеба, но только ради других людей (14:13–21; 15:32–38). Дьявол сулит Иисусу все царства мира; Иисус получит всякую власть на небе и на земле (28:18), но из рук Божьих и не стремясь к ней[276]. Искушения Иисус отмечает цитатами из Втор 6–8 (где в течение



Введение в Новый Завет. Том I [filosoff.org](http://filosoff.org)  
сорокалетнего испытания Израиля в пустыне Бог говорил через Моисея к народу, которые испытывали соблазн ополчиться против Его замысла (недовольством и идолопоклонством). В завершении (Мф 3:10), когда Иисус доказал, что Он – Сын Божий, покорный Божьей воле, сатана Его покидает.

Затем Иисус идет в Галилею, где начинает служение и зовет первых четырех учеников стать «рыболовами» человека (4:12–22). К этой последовательности, взятой из Мк, Мф добавляет географические нюансы: он связывает Капернаум с Завулоном и Неффалимом, что создает почву для интерпретирующей цитаты из Ис 8:23–9:1 о «Галилее языческой». Опять?таки Мф имеет в виду свою смешанную конгрегацию из иудеев и неиудеев. Хотя резюме о распространении благовестил (4:23–25) взято из Мк, Мф особо оговаривает, что слух об Иисусе прошел «по всей Сирии»; возможно, это уточнение связано с тем, что именно в Сирии был написан Мф (см. ниже, «Место написания»).

2. Речь: Нагорная проповедь (5:1–7:29)[277]. Это величайшее из достижений Матфея. Мф умело переплетает материал из Q[278] со своим особым материалом, создавая гармонический шедевр этического и религиозного учения. В большей степени, чем любой другой учитель морали, Иисус учит с *exousia* (то есть божественной властью), что делает возможным новое существование. Заметны параллели между Матфеевым Иисусом и Моисеем. Ветхозаветный носитель божественного откровения встретил Бога на горе, и Иисус открывает ученикам волю Божию с горы (Мф 5:1–2). Как выражение воли Божьей, после Десяти заповедей христиане больше всего чтят восемь заповедей блаженства (5:2–12)[279], видя в них четкое резюме ценностей, которые Иисус считал основными. В параллельном отрывке Луки (6:20–23), взятом из Q, содержатся только четыре заповеди блаженства (выраженные более конкретно: «вы, нищие... голодные ныне... плачущие ныне... когда ненавидят вас люди»). В своей переработке Матфей, вероятно, спиритуализировал заповеди Q («нищие духом... алчущие и жаждающие правды»), а также добавил четыре духовных заповеди («кроткие... милостивые... чистые сердцем... миротворцы»). Создается впечатление, что в община Матфея включала людей, которые не были нищими и голодными в буквальном смысле, и евангелист хотел сказать им, что Иисус принимает их (при условии, что их сердца обращены к Царству). Иисус дает эти заповеди блаженства ученикам, которые должны быть солью земли и светом миру (5:13–16).

Этика нового законодателя (5:17–48) весьма примечательна, и не только в плане влияния на христианскую мораль, но и в плане имплицитной христологии. Матфеев Иисус не призывает к отказу от Закона[280], но требует исполнения его на более глубоком уровне, исходя из понимания назначения заповедей; только так можно быть «совершенным, как совершенен Отец небесный» (5:48). На изложение Мф наложила отпечаток полемика его времени: неадекватной объявлена праведность книжников и фарисеев. В серии из шести антитез (типа «вы слышали, что сказано... но Я говорю вам...») Иисус осмеливается открыто модифицировать или корректировать сказанное Богом через Моисея. Он углубляет характер требований (например, запрещая не только убийства, но и гнев; не только супружескую измену, но и похоть); запрещает то, что Закон позволяет (например, развод[281] и клятвы); выдвигает противоположные Закону требования [не месть (Втор 19:21), а великодушие к обидчикам; не ненависть к врагам (Втор 7:2), а любовь к ним]. Иными словами, Матфеев Иисус, говоря увереннее, чем любой раввин I века, подразумевает, что Он авторитетнее Моисея; предполагается Его облеченность божественным авторитетом.

В 6:1–18 Иисус выдвигает новые требования к благочестию: милостыне, молитве и посту. Он выступает не против этих обычаев как таковых, а против показного благочестия; эта тема будет далее развита в 23:1–27, где книжники и фарисеи названы «лицемерами». (О значении этого слова см. выше, главу 5, сноску 19; о современной его актуальности см. пункт (8) в темах «Для размышления».) Молитву Господню, взятую из Q[282], апостол отчасти сформулировал по образцу тогдашних синагогальных молитв (например, почтительное «Отче наш, сущий на небесах»). Структура из шести прошений отражает любовь Матфея к порядку.

• Первые три прошения: «Да святится имя Твое, да придет Царство Твое, да будет воля Твоя и на земле и на небе». Они выражают одну и ту же мысль: пусть Бог окончательно установит свое Царство. Таким образом, эта молитва (по крайней мере, в своих ранних акцентах), была недалеко от тональности «Марана фа» («Гряди, Господи Иисусе»; 1 Кор 16:22; Откр 22:20).



- Вторые три прошения: судьба молящихся в преддверии Царства. Приход Царства будет ознаменован небесным пиром – и молящиеся просят доли этого «хлеба». Приход Царства будет ознаменован Судом – и они просят простить их, как прощали и они сами (важный для Мф критерий: 25:45). Приход Царства будет сопряжен с опасной борьбой с сатаной – и они просят избавить их от апокалиптического испытания и от Злого.

- Поздняя вставка («Ибо Твое есть Царство...») будет рассмотрена в пункте (2) раздела «Для размышления».

Взятые из Q, наставления о поведении для Царства (6:19–7:27) зовут полностью вверить себя Богу, не заботясь о мирском. Иисус заповедует прежде всего спрашивать с себя, а не с других. Он уверяет, что Бог ответит на молитвы и вводит золотое правило (7:12): «Во всем как хотите, чтобы люди поступали с вами, так с ними поступайте и вы» (КП). Предостережения об узости врат (ведущих в Царство) и опасности лжепророков, использующих «мое имя» (видимо, какие?то христиане, известные евангелисту), придают апокалиптическую тональность заключительной части проповеди. Похвала слушающему слова Иисуса (7:24–27) как строителю добротного дома – практически осуждение тех, кто Иисуса отвергает. Формула «когда Иисус окончил слова эти» (см. выше, сноску 2) знаменуют конец проповеди; попутно отмечается, что народ дивился власти, с которой учил Иисус.

## Часть 2. Служение и миссия в Галилее (8:1–10:42)

1. Повествование смешано с кратким диалогом (8:1–9:38): девять чудес[283], включающих исцеления, усмирение бури и экзорцизм; диалоги преимущественно касаются ученичества. До сих пор Матфей показывал Иисуса преимущественно проповедником и учителем Царства Божьего – Мессией слова. Теперь он возвращается к Марковой канве (добавляя несколько отрывков из Q) и сосредотачивает внимание на могущественных деяниях (чудесах) Иисуса, совершенных словом[284]. Сначала, Иисус совершает три исцеления (8:1–17): прокаженного, мальчика–слуги римского центуриона (из Q) и тещи Петра (причем резюме упоминает о многих больных). Один книжник, привлеченный силой Иисуса и выразивший готовность следовать за ним, дает Иисусу повод для учения о строгих требованиях ученичества (8:18–22). Тот факт, что идти за Иисусом важнее, чем похоронить отца (в раввинистическом учении одна из первейших обязанностей), снова отражает необычную имплицитную христологию. Эту максиму следует, видимо, понимать так: «Пусть (физически) мертвых хоронят духовно мертвые (то есть отказывающиеся принять Царство)». Власть Иисуса появляется еще в одной серии из трех чудес (8:23–9:8), взятых из Мк: Иисус усмиряет бурю, и ученики изумляются, что ветер и море повинуются Ему; изгоняет бесов, которые признают Его Сыном Божиим; исцеляет параличного, столкнувшись с сомнением в своей способности прощать грехи (прерогатива Бога). Эти чудеса тоже имеют значение для ученичества и христологии. Они перетекают в диалоги об учениках Иисуса и ученичестве (9:9–17), толчок которым дает призвание мытаря Матфея (адаптация призвания Левия в Мк). Иисус объясняет свое поведение тем, что Он пришел призвать грешников, а не праведников; что Его ученики не могут поститься, пока Он (жених) с ними; что молодое вино не наливают в старые мехи, – слова, отражающие принципиально новый характер Иисусовой Вести. Затем идет еще одна серия из трех исцелений (9:18–34): воскрешение дочери Иаира, исцеление кровоточивой, двух слепых и немого[285]. Эти отрывки подготавливают мысль: жатве нужны работники (9:35–38); это, в свою очередь, переходит в обращение Иисуса к работникам, которых Он избрал и собирается послать на проповедь.

2. Речь: проповедь о миссии (10:1–42). Эта часть, составленная в основном из материалов Мк и Q[286], поставлена в контекст послания двенадцати учеников с властью над нечистыми духами и даром исцеления. Иисус дает им свою власть возвещать Царство (ср. 10:7 и 4:17). Матфей прерывается, чтобы перечислить двенадцать апостолов[287], и соотносит миссию учеников в середине Иисусова служения с апостольским поручением после воскресения (28:16–20). Еще до распятия Иисус знал, что и другим предстоит сыграть свою роль в распространении Благой вести о Царстве. Для читателей Мф же эти наставления имеют непреходящую актуальность. Проповедь начинается в 10:5–6 с указания идти не к язычникам и самаритянам, а к «погибшим овцам дома Израилева». Как мы увидим в разделе «Место написания», данный призыв, возможно, отражает историю Матфеева христианства, в котором миссия поначалу была направлена только на иудеев, и лишь позже – на язычников (28:19:



Введение в Новый Завет. Том I [filosoff.org](http://filosoff.org)  
«научите все народы»)[288]. В требованиях Мф 10:9–10 о простоте жизни и одежды странствующих проповедников можно заметить небольшие любопытные отличия от Мк 6:8–9: например, запрещено брать даже посох и сандалии. (Может, эти вещи не нужны в ситуации Мф?) Описывая ожидаемый прием проповедникам, Мф 10:12–13, 15–16 акцентирует кару отвергающим их. Мф 10:17–22 предупреждает о судьбе проповедников, переставляя сюда материал из эсхатологической речи в Мк 13:9–12. Таким образом, согласно Мф, еще посылая учеников во время своего служения, Иисус предвидит гонения, которые выпадут послепасхальным апостолам. (Смешение двух временных периодов было бы очевидно, даже если бы мы не знали о Мк: Иисус запрещает ученикам близко подходить к язычникам, и в то же время говорит, что их будут предавать суду не только иудейские, но и языческие власти.) Хотя дух Отца Небесного и поможет преданному суду смело говорить, семьи будут разорваны. И гонимым ученикам придется бежать из города в город: «Ибо истинно говорю вам: не успеете вы обойти городов Израилевых, как придет Сын Человеческий»[289].

За предсказанием о гонениях идет утешение с обещанием божественной заботы (10:26–33). Затем Иисус говорит, что принесет миру разделение, необходимость трудного выбора (10:34–39) и серьезных жертв. Отрывок из Q в Мф 10:32–33 полон высокой христологии: Бог судит людей в зависимости от их отношения к Иисусу. Концовка проповеди (10:40–42) распространяет это и на посланцев Иисуса: принять их – значит принять Его, а принять Его – значит принять Бога, пославшего Его. Таким образом, миссия учеников включает распространение божественного спасения на всех.

### Часть 3. Вопросания и оппозиция Иисусу (11:1–13:52)

1. Повествовательный фон для учения и диалога (11:1–12:50): Иисус и Иоанн Креститель, «горе» неверующим, благодарение за откровение, споры о субботе и власти Иисуса, семья Иисуса. Поскольку этот раздел не относится к одной из пяти проповедей в Мф, его иногда относят к повествованиям. Однако повествовательные стихи здесь кратки и вводят в учение. Матфей комбинирует материалы Мк и Q и помещает их в контекст путешествий Иисуса и Его вхождений в синагоги «их» городов (например, галилейских: 11:1, 20; 12:9). Хотя ничего не сказано о возвращении учеников с миссии, они сопровождают Иисуса в 12:2, 49. Рассказ об Иоанне Крестителе и Иисусе (11:2–19) вводится эпизодом, в котором арестованный Иоанн слышит о делах Мессии; затем Мф 11:4–6 объясняет, что Иисус – именно тот Мессия, о котором пророчествовал Исаия (в 29:18–19; 35:5–6; 61:1). Иисус же объясняет, кто такой Иоанн Креститель (Мф 11:7–15). Он – больше чем пророк, он – ангельский вестник, посланный Богом вести Израиль в Обетованную землю (Исх 23:20); он – Илия, посланный подготовить Израиль к божественному вмешательству [Мал 3:1, 23–24 (4:5–6)]. Иоанн исполнил свою миссию: приготовил путь Иисусу, тем самым став величайшим человеком, рожденным до наступления царства[290]. [Из Мф 11:12–15 не вполне ясно, предшествует ли Иоанн времени царства (то есть принадлежит к периоду пророков и закона), или принадлежит ему (что вероятнее).] Апокалиптическая борьба предшествует полному наступлению Царства, и арест (а впоследствии казнь) Иоанна свидетельствует об этом. (Несомненно, читатели Мф и сами сталкивались с насилием в своей жизни.) Рассказав ученикам, кто такой Иоанн, Иисус резко обличает «это поколение» за нежелание принять ни одного из них. Комбинация 11:2 и 19 наводит на мысль, что для Мф Иисус – одновременно Мессия и божественная Премудрость[291] (но неверующее поколение не способно вместить Его деяния).

Замечание, которым заканчивается раздел об Иоанне Крестителе, переходит в восклицания «горе...», обращенные к неверующим городам возле Галилейского моря (11:20–24). Иисус теперь говорит как пророк: галилейские города, презревшие могущественные дела (чудеса) Иисуса, постигнет худшая судьба, чем города, к которым обращались Исаия (23:1) и Иезекииль (26–28), которые были осуждены в Быт 19:24–28. И все же некоторые откликнулись; о них Иисус говорит в стиле божественной Премудрости, благодаря Отца за откровение (11:25–27), данное всем, кто подобен младенцам (включая тех, кто считается ничем в мире сем). Это ликующее восклицание, взятое из Q, представляет собой образец высокой христологии, близкой к христологии Ин, где Иисус называет Себя божественным Сыном, Которому Отец отдал все (3:35; 5:22, 26–27), и где никто не знает Отца, кроме Сына (Ин 1:18; 14:9), и где Он открывает Отца избранным (Ин 17:6)[292]. Его призыв придти к Нему, обращенный к обремененным (11:28–30), который Мф добавляет к материалу Q, воспроизводит стиль и Премудрости, и Иоанна (Притч 9:3–5; Сир 24:19; 51:23; Ин 1:39; 6:44). Подобно Богу в Исх 33:14 и Премудрости в Сир 6:23–31, Иисус обещает покой тем, кто возложит на себя требования Царства, используя одни



Введение в Новый Завет. Том I [filosoff.org](http://filosoff.org)  
из самых добрых слов, какие когда-либо вкладывались в Его уста, – слова, делающие понятным Павлово восхищение «кротостью и снисхождением Христовым» (2 кор 10:1).

Затем Мф помещает учение Иисуса в контекст споров. Первый спор связан со срыванием Его учениками колосьев в субботу (12:1–8) и имеет христологическое значение, ибо Иисус не только претендует на право повторить поступок Давида, но и объявляет, что Его присутствие – нечто большее, чем Храм, и что Сын Человеческий – господин субботы. Исцеление в субботу (12:9–14) приводит к еще одному спору. Мы не обладаем достаточными сведениями из иудейских источников о том, каково было отношение к целительству в субботу во времена Иисуса, но Мф приписывает фарисеям негативное отношение (причем изображает их пекущимися более о человеческих предписаниях, чем о божественном замысле). Поправляя их, Иисус действует в духе пророков (12:7 = Ос 6:6). Споры заканчиваются зловещей нотой: фарисеи замышляют погубить Иисуса. Понимая это, Иисус уходит, и за ним идет много народу; Он исцеляет многих, как предсказано пророком (12:15–21) [293]. Прекрасный отрывок из Исаии (42:1–4) усиливает впечатление нежности и кротости Иисуса, который трости надломленной не переломит и льна курящегося не угасит.

Описание спора с фарисеями о власти Иисуса (12:22–37) во многом опирается на Мк 3:22–30. Ранее (11:2) Иоанн Креститель связывал дела Иисуса с Мессией; теперь та же идентификация («Сын Давидов») предлагается изумленному народу, когда Иисус исцеляет бесноватого слепоглухонемого (чудо, дублирующее 9:32–34; см. выше, сноску 20). Враждебно настроенные фарисеи приписывают власть Иисуса над этим бесом связи с Вельзевулом. Иисус отвергает обвинение, сравнивая свои экзорцизмы с разграблением дома силача (территории сатаны), и предупреждает, что хула на Святого Духа (то есть упрямое приписывание дьяволу божественной силы) не простится.

Тон обличения усиливается в 12:33–36 (адаптировано из Q), ибо Иисус называет фарисеев гадючьим отродьем, источниками зла, дела которых осудят их в Судный день. Когда книжники и фарисеи требуют знамения (12:38–42), Иисус предлагает им только знамения Ионы (приведшего к покаянию Ниневию) и царицы Южной (оценившей мудрость Соломона), – это аргумент а fortiori: здесь Тот, кто больше их, а это поколение не принимает Его [294]. Иисус изгоняет нечистых духов, но их возвращение (12:43–45) сделает последующее состояние нечестивого поколения хуже первоначального. Неожиданный приход матери и братьев Иисуса ставит вопрос о семье Иисуса (12:46–50). Ныне, когда возвещается Царство, ученики, исполняющие волю Отца Небесного, стали Иисусу сестрами, братьями и матерью.

2. Речь: проповедь в притчах (13:1–52) [295]. Будучи структурным центром Евангелия, эти притчи служат своего рода комментарием к отвержению Иисуса фарисеями в двух предыдущих главах. Вводя притчу о сеятеле и ее толкование (13:1–23), Матфей добавляет два элемента: интерпретирующую цитату (13:14–15) из Ис 6:9–10 (она имплицитно подразумевается в Мк) и блаженство из Q, говорящее о счастье тех, кто удостоился знания тайн Царства (13:16–17). Эта притча подчеркивает различные виды препятствий и трудностей, стоящих на пути вести о Царстве. В Мф 13:13 Иисус говорит притчами «потому что они, видя, не видят», – гораздо более легкое чтение, чем Мк 4:11–12 (где притчи рассказываются аутсайдерам, «чтобы они не видели»). Следующая притча о плевелах среди пшеницы и ее толкование (13:24–30, 36–43) вроде бы переходит к проблеме иного плана. После того как некоторые («сыны» Царства) откликнулись на проповедь, им придется сосуществовать со злыми людьми («сынами» Злого) [296]. Почему бы ни уничтожить зло? Ответ: так можно уничтожить и доброе, поэтому отделение зерен от плевел следует оставить до суда Сына Человеческого.

Пара притч о горчичном зерне и закваске (Мф 13:31–33) [297] развивает мысль: Царство начинается с малого, но имеет великое будущее; при этом используются примеры необычного роста, хорошо знакомые соответственно мужчинам и женщинам. Цель притч (13:34–35) поясняется интерпретирующей цитатой из Пс 77:2; согласно Мф, Иисус учил притчами во исполнение Писаний. После толкования притчи о плевелах идет пара притч о скрытом сокровище и драгоценной жемчужине (13:44–46). Они подчеркивают огромную ценность Царства и необходимость использовать уникальный шанс обрести его, даже если надо продать все остальное. Притча о неводе и ее толкование (13:47–50), подобно притче о пшенице и плевелах, откладывает разделение добра и зла в Царстве до конца века. Проповедь заканчивается резюмирующей притчей о



Введение в Новый Завет. Том I [filosoff.org](http://filosoff.org)  
хозяине дома, старого и нового сокровища (13:51–52). Слушатели (13:2), которые отвечают, что поняли притчи, похожи на книжников, наученных ценить новое откровение Иисуса и старое откровение Моисея[298]. Евангелист, видимо, рассматривал себя именно в таком свете.

#### часть 4. Христология и экклезиология (13:53–18:35)

1. Повествование смешано с большим количеством диалогов (13:53–17:27): отвержение в Назарете, насыщение 5000 и хождение по воде, споры с фарисеями, исцеления, насыщение 4000, исповедание Петра, первое предсказание о страстях, преображение, второе предсказание о страстях. В 13:10–11 Иисус говорил, что цель Его притч – научить учеников тайнам Царства Небесного; соответственно, теперь Он переносит основное внимание на учеников, из которых далее разовьется церковь, особенно на Петра как на камень, на котором будет построена церковь. Отвержение в Назарете (13:53–58) помогает понять, почему Иисусу необходимо сосредоточиться на учениках: даже жители Его собственного города не принимают Его. Из почтения к Иисусу и Его семье Мф убирает три момента из материалов, взятых из Мк 6:1–6: а именно, упоминания, что Иисус был плотником, в качестве пророка не имел чести «между сродниками своими» и что Ему не удалось совершить там чуда. (Замена Матфеем Маркова «плотника» на «сына плотника» положило начало художественной традиции рисовать Иосифа плотником.) Затем идет рассказ о том, как Ирод казнил Иоанна Крестителя (14:1–12) и испытывал суеверный страх перед Иисусом. Стараясь уйти от Ирода подальше, Иисус уходит в пустынное место, где насыщает 5000 человек и ходит по воде (14:13–33)[299]. О богословских эмфазах этих двух чудес (ВЗ, евхаристических и христологических) см. выше, пояснения к параллельным отрывкам в Мк в главе 7. Примечательна концовка чуда с хождением по воде в Мф: в отличие от Мк 6:52, ученики не коснеют в непонимании, но славят Иисуса как «Сына Божьего». (Марк полагал, что читатели поймут, кто такой Иисус, но Матфей предпочитает расставить точки над «i».) Большое значение имеет добавленная в Мф сцена, где Иисус зовет Петра придти к Нему по воде, а когда тот начинает тонуть, помогает ему (14:28–31). Это первый из трех петринистских материалов в Мф (см. PNT 80–83). Характерны импульсивность Петра, его недостаточная вера, а также желание Иисуса вести Петра дальше. Как человек маловерный, который утонул бы, если бы Господь не спас его, Петр – представитель учеников. Вера Петра и других учеников Иисуса растет и набирает силу от руки помощи, протянутой Иисусом.

Лодка привозит Иисуса с учениками в Генисарет, где Иисус излечивает всех больных (14:34–36), а затем разгорается спор с фарисеями и книжниками из Иерусалима относительно того, что оскверняет человека (15:1–20); в споре принимают участие народ и ученики. В Мф обличение фарисеев носит очень резкий характер: они – слепые поводыри и сажены, которые будут вырваны с корнем (15:12–14). Если в Мк 7:17 ученики спрашивают Иисуса о том, что оскверняет человека, то в Мф 15:15 этот вопрос задает Петр; Мф опускает комментарий о том, что Иисус объявил чистой любую пищу (Мк 7:19б), – комментарий, который, как мы видели, не только исторически проблематичен, но и мог показаться неуместным Матфею, не предполагавшему столь легкой отмены Закона (Мф 5:17)[300]. Далее Иисус идет в земли Тира и Силона, где исцеляет дочь хананеянки (15:21–28)[301]. Этот рассказ очень похож на рассказ об исцелении слуги сотника в 8:5–13. Когда Иисус идет вдоль Галилейского моря, резюме об исцелении многих больных (15:29–31) в Мф заменяется рассказом из Мк 7:31–37 об исцелении глухонемого (опущенного во избежание интерпретации его как магии?). Затем идет второе умножение хлебов, насыщающее 4000 человек (15:32–39).

В Мф враждебные конфронтации с фарисеями и саддукеями[302] (16:1–12) идут вслед за чудесами, которые совершает Иисус. Сам факт чудес объясняет реакцию Иисуса на требование знамения: фарисеи и саддукеи не способны понять тех знамений, которые уже даны[303]. Обличая учеников в маловерии и неполном понимании чуда с хлебами, Иисус предупреждает их против учения («закваски») фарисеев и саддукеев, которых Он отождествляет со злым и прелюбодейным поколением. (Надо полагать, это предостережение сохраняло актуальность для читателей/слушателей Мф в 80-х годах, которые могли подпасть под влияние раввинистического учения; все же оно не вполне согласуется с 23:2–3, где сказано, что ученики Иисуса должны соблюдать и делать все, что говорят им фарисеи и книжники, ибо те сидят на Моисеевом сидище.)

В тоже время вера учеников достаточно сильна, как показывает



кульминационное исповедание Петра в Кесарии Филипповой и первое предсказание о страстях (16:13–23). Помимо Маркова материала (8:27–39), где Петр исповедует мессианство Иисуса среди положительных оценок Иисуса другими людьми, Мф 16:16б включает больше петринистского материала. Здесь Петр исповедует Иисуса Сыном Бога Живого – ему открыл это Отец Небесный, а не человеческие рассуждения («плоть и кровь»). Откровение Иисусова богосыновства Павлу выражено почти таким же языком (Гал 1:16). Если то откровение сделало Павла апостолом, то это предначертало Петру[304] стать камнем, на котором Иисус построит церковь, которую не одолеют «врата ада» (то есть, видимо, разрушительная сила сатаны). Исповедание Иисуса давидическим Мессией и Сыном Божиим нужно понимать в свете пророчества 2 Цар 7: потомок Давида воцарится после него, и Бог назовет Его Своим Сыном. То обетование было вызвано желанием Давида построить Богу дом/храм; соответственно, обещание Иисуса построить церковь на Петре, который признает Его исполнением обетования Давиду, вполне логично. Ис 22:15–25 описывает назначение Елиакима новым премьер-министром иудейского царя Езекии: Бог возложил на его плечи «ключ дома Давидова; отворит он... запрет он». Мф 16:19 содержит аллюзию на эти выделенные слова: Иисус вручает Петру ключи Царства, и то, что тот свяжет/развяжет на земле, будет связано/развязано на небесах. Экзегеты спорят относительно смысла связывания/развязывания. Имеется ли в виду власть прощать/не прощать грехи (как в Ин 20:23), или некая учительная функция (где Петр – своего рода главным раввин)[305]? Наличие в данном разделе предупреждений против учения фарисеев и саддукеев, возможно, склоняет чашу весов в пользу последней гипотезы; отметим, что 23:13 обвиняет книжников и за то, что они запирают Царство Небесное от людей. [См. пункт (7) в разделе «Для размышления» относительно использования Мф 16:16–19 применительно к католическому папству] Однако, хотя Мф возвышает Петра (как человека, исповедовавшего то, что открыл ему Бог), он не убирает последующие порицание Петра (как «сатаны», который помышляет о человеческом, ибо не может вместить необходимость страстей Мессии). Более того, Мф усиливает укор, добавляя в 16:23: «Ты мне соблазн».

За этой отрезвляющей вставкой идут наставления о страдании, необходимом для ученичества (16:24–28). К счастью, здесь же появляется тема грядущей славы, причем Иисус как Сын Человеческий – ключевая фигура в этой славе: Он принесет с собой Царство, в котором Его ученикам отведена роль. Следует отметить несколько отличий от Мк 8:34–9:1. Например, в Мф 16:27 Сын Человеческий приходит со «своими» ангелами; в 16:28 речь идет о лицезрении не Царства Божьего, а «Сына Человеческого, грядущего в Царстве Своем». Когда ожидает евангелист осуществления этой надежды? Что бы ни означало Мк 9:1, Матфей едва ли имеет в виду преображение (следующий эпизод), ибо там ангелы не упоминаются. Может, речь идет о распятии и воскресении, где ангелы присутствуют? Явление Царства Сына Человеческого и явление Царства Небесного в конце времен – одно события или два? Или туманная формулировка относительно парусии связана с отсутствием у Иисуса точного знания (см. выше, сноску 24)?

Рассказ о преображении (17:1–13) также содержит уникальные Матфеевы черты[306]. Сияние лица Иисуса подобно солнцу (17:2) – аллюзия на Моисея в Исх 34:29–35 и усиливает параллель с великой синайской теофанией. Подчеркнута роль Петра: он хочет лично сделать три палатки. Глас из облака (17:6) более точно повторяет сказанное гласом небесным при крещении Иисуса (3:17: «Сей есть Сын Мой возлюбленный, в котором Мое благоволение»). Соответственно, это еще один шаг в христологической последовательности Мф, связанной с богосыновством: ангельская весть Иосифу о рождении ребенка через Духа Святого (1:20), откровение Бога о Его «Сыне» (2:15), слова гласа небесного при крещении о «Сыне Моем возлюбленном» (3:17), поклонение учеников после хождения Иисуса по воде, исповедание Петра (16:16). Таким образом, «Сын Божий» – один из основных мотивов Мф. Сцену преображения завершает вопрос об Илии (пророк присутствует на горе), и Иисус с учениками спускаются вниз[307].

В рассказе об epileptike (17:14–21) Матфей почти вдвое сокращает яркое описание эпизода в Мк[308]. Он не отрицает того, что мальчик был одержим бесом (17:18), но переносит акцент на диагноз epilepsii (17:15). Объяснение того, почему ученики не могли излечить мальчика, усилено за счет отрывка из Q о недостаточной вере учеников: вера величиной с горчичное зерно способна совершить невозможное, например, сдвинуть гору (преображения). Далее идет второе предсказание о страстях (17:22–23). То, что Мф не удаляет его как дублет (его обычная стратегия с Марковыми повторами), возможно, указывает



на фиксированную трюичность этого предсказания. Затем Мф включает еще одну сцену с Петром из своего особого материала, связанную с (храмовой?) податью (17:24–27). Этот рассказ отражает устную традицию и содержит фольклорные черты (монета во рту рыбы). Более важна затронутая проблематика. При жизни Иисуса от иудеев ожидалась выплата денег на содержание Храма[309]. Однако Мф не упоминает о Храме, и речь может идти о налоге динариями из 22:15–22. Что касается периода после 70 года (когда был написан Мф), приходят на ум два варианта: римский налог (два динария) на храм Юпитера Капитолийского в Риме, в наказание наложенный на иудеев; сбор на раввинистическую академию в Ямнии. Как бы то ни было, в данном эпизоде Петр – посредник, учащий христиан законопослушно и добровольно выплачивать налог, будучи мирными гражданами (Рим 13:6–7; 1 Петр 2:13–16). Его роль становится еще важнее, если на уровне Евангелия Матфей решает проблему, с которой столкнулись христиане после смерти Петра (о продолжении функции Петра см. пункт (7) в разделе «Для размышления»).

2. Речь: проповедь о церкви (18:1–35). Это несколько разнородное собрание этических учений, значительная часть которых адресована ученикам, составлено таким образом, что оно органично согласуется с фактом учреждения церкви (и определенного типа церкви), о котором говорит только Мф (16:18). Мф сочетает экклезиологию с христологией[310], ибо апостолам предстоит интерпретировать и учить всему, что заповедал Иисус (28:20). Тем не менее, при всей своей концепции структурированной церкви (где хранятся традиция и память об Иисусе), Мф осознает опасность: в мире сем любая структура склонна заимствовать ценности у окружающих структур. Евангелист хочет предотвратить размывание христианских ценностей. Пожалуй, для людей, которые пытаются решить актуальные церковные проблемы, это самая полезная речь в Мф[311].

Проповеди предшествует спор о том, кто больше в Царстве Небесном (18:1–5), который, видимо, взят из Мк (с серьезной адаптацией). В служении Иисуса он, возможно, имел отношение к окончательному установлению Царства Божьего с приходом Сына Человеческого. Однако, повторимся, в Мф говорится о Царстве Сына Человеческого в этом мире, поэтому мы слышим полемику, актуальную и для церкви (где неизбежно возникали устремления к власти). В системе ценностей Иисуса смиренные важнее могущественных, ибо упование на Бога открывает человека владычеству Божьему; не случайно в пример приводится ребенок. Осуждение соблазнов (18:6–9), ввергающих в грех, было актуально и для читателей Мф, если судить по спорам в Павловых общинах (1 Кор 8:13; 11:19; Рим 8:13). Адаптация евангелистом притчи Q о заблудшей овце (18:10–14), то есть о заблудшем грешнике, также имеет институциональное значение, ибо, по обычным земным меркам, организации успешны в той степени, в какой им удается позаботиться о большинстве. Политический лидер, способный сохранить 99% своих избирателей, имел бы высочайший рейтинг в истории, что отражает «принцип Каиафы» (Ин 11:49–50): лучше сгнать одному человеку, чем всему институту. Однако у Иисуса, который пришел спасти заблудших (Мф 10:6; 15:24), – иные ценности, и он «непрактично» (и в эсхатологическом ключе) заповедует: если 99 целы и невредимы, а один потерялся, надо все оставить и искать одного[312]. Ни одна крупная церковь (или, в наше время, крупный приход) не может постоянно следовать этому правилу, поскольку 99 возмутятся, что ими пренебрегают. Все же стоит помнить о ценностях Иисуса: когда они реализуются (пусть это бывает редко), именно в то мгновение и в том месте Царство Божье становится реальностью.

Далее идут, в основном, особые материалы Мф. Наставления о процедуре выговора «брату [и сестре]», о полномочиях учеников и частоте прощения (18:15–22) явно адаптированы к церковной ситуации, ибо после неудачных попыток отдельных людей переубедить оступившегося предполагается отчет перед «церковью» (= местной общиной; ср. иное значение «церкви» в 16:18). Целью этой процедуры было предотвратить слишком быстрое или слишком частое использование власти (опасность в любой структурированной общине). Карантин непокорного «как язычника и мытаря» (18:17) может показаться окончательным, особенно в свете права связывать и разрешать (18:18)[313]. Однако не будем забывать, что община Мф состояла из иудеев и неиудеев, и великое поручение заповедует идти и учить язычников (28:19). Более того, Иисус выказал особый интерес к мытарю по имени Матфей и позвал его за собой (9:9; 10:3). Поэтому отвергнутый христианин может оставаться предметом внимания и заботы. В пользу такого понимания говорит и 18:21–22 (о необходимости непрестанно прощать брата/сестру, который/которая «согрешает»; то же выражение использовано применительно к человеку, которого следует обличить, в 18:15). Петр снова (см. 17:24–27) фигурирует как человек, наделенный полномочиями,



и получает от Иисуса наставления о том, как действовать. Хотя в своих вопрошаниях он выглядит слишком вездливым (просит точную цифру!), он весьма великодушен: далеко не каждый способен прощать до семи раз кого-либо, кроме членов своей семьи. Ответ Иисуса поразителен: не семь, а семьдесят семь, то есть неопределенно большое число раз (ср. Быт 4:24). Христианин должен подражать бесконечной способности Бога к прощению, о чем говорит и яркая притча о немилосердном заимодавце (18:23–25), которая призывает Божий суд на отказывающихся прощать. Все это глубоко актуально в церковной жизни, ибо огромное число людей отворачиваются от церкви, не находя там прощения. Но лишь постольку, поскольку церкви прислушиваются к наставлениям Иисуса в данной главе, они хранят Его живой дух, а не только увековечивают Его память. И тогда исполняются слова из Мф 18:20: «Где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них».

#### Часть 5. Путешествие в Иерусалим и служение в Иерусалиме (19:1–25:46)

1. Повествование смешано с большим количеством диалогов (19:1–23:39): учение, притчи о Суде, третье предсказание о страстях, вход в Иерусалим, очищение Храма, столкновения с властями. Иисус объявил об установлении церкви и объяснил, какой она должна быть. После этого Он отправляется в Иерусалим, где предстоит осуществиться предсказаниям о смерти и воскресении Сына Человеческого.

Повествование о событиях по дороге в Иерусалим[314], начинается с примера того, каким меркам учит Иисус. Вопрос о разводе (19:1–12) поставлен в контекст испытания Иисуса фарисеями. Самая яркая особенность у Матфея здесь состоит в добавлении оговорки (19:9): «кто отпустит жену свою не по причине блуда [porneia] и женится на другой, прелюбодействует [глагол: moichasthai]» (КП); такое уточнение появляется и в Мф 5:32, но отсутствует в других формах запрета на развод (Лк, Мк, 1 Кор, хотя два последние текста по-своему адаптируют заповедь Иисуса). Данная фраза важна, прежде всего, для тех христианских церквей, которые считают запрет Иисуса на развод нормативным. Что такое porneia? Это греческое слово охватывает многие виды безнравственности, и если здесь имеются в виду все они, то запрет вроде бы обесмысливается. Некоторые экзегеты применяют данную оговорку к супружеской измене, тем самым допуская развод и повторный брак невиновной стороны. Однако супружеская измена обычно обозначается словом moicheia (как в однокоренном глаголе moichasthai, использованном в Мф). Скорее, речь идет о браках, которые у иудеев запрещались из-за слишком близкого родства[315]. Мф хочет сказать, что запрет на развод не относится к таким бракам, заключенным язычниками, уверовавшими во Христа: более того, их следует расторгать как не бывшие (см. ФАГ 91–97). Ужас учеников от подобной строгости описан только в Мф (19:10–12). В ответ Иисус говорит о возможности быть евнухами (то есть соблюдать полное воздержание) ради Царства. Как и брак без возможности развода, такой целибат имеет эсхатологическую ценность (см. Ис 56:3–5); и то, и другое налагает требования, которые мир сей считает нереальными.

Рассказывая о том, как ученики не пускали детей (19:13–15), Матфей не только опускает упоминание (Мк 10:14) о возмущении Иисуса действиями учеников, но и создает более церковную атмосферу, оправдывающую присутствие детей: «чтобы Он возложил на них руки и помолился». Рассказ о богатом юноше и последующем наставлении (19:16–30) добавляет к заповедям Декалога требование любить ближнего как самого себя (19:19); все же и это не сделает человека совершенным, если он не откажется от имущества и не пойдет за Иисусом. И опять строгость эсхатологических требований вызывает испуг учеников. В ответ Иисуса в Мф 19:28 включает важное обетование из Q о великой будущей роли учеников: в «возрождении» (palingenesis) они сядут на двенадцать престолов судить двенадцать колен Израилевых. Относительно того, имеется ли в виду под двенадцатью коленами ветхий Израиль или христианская церковь, экзегеты спорят, но в более широком смысле суд может включать всех чтущих Господа Бога (см. также Откр 21:14). Конечная награда так же переворачивает обычные роли, как и Царство: она дается не первым и могущественнейшим мира сего, но последним, кто отказался ради Иисуса от дорогих вещей (Мф 19:29–30). Мотив первого/ последнего и награды красной нитью проходит через притчу о работниках в винограднике (20:1–16), которая есть только в Мф и некоторыми учеными считается интерпретирующей иллюстрацией, с помощью которой евангелист показывает Божье владычество и милосердие, не основанное на человеческих заслугах[316].

После этих размышлений о конечной награде третье предсказание о страстях



(20:17–19) составляет парадоксальный взгляд на роль страдания в победе. Это предсказание не встречает понимания, что выражается в просьбе о местах в Царстве (20:20–28). Чтобы не порочить учеников, Мф вкладывает эту просьбу в уста не сыновей Зеведея, а их матери[317]. Двенадцати уже было обещано, что, когда Сын Человеческий воссядет во славе, они получат престолы и будут судить колена Израилевы; очевидно, это не то же самое, что сидеть по правую и левую сторону в Царстве. Почему же в данном случае Иисус высказывается иначе? Видимо, речь зашла о владычестве над другими, тогда как миссия Сына Человеческого и Двенадцати – служить. Далее путь в Иерусалим приводит Иисуса к Иерихону[318], где Он исцеляет двух слепых (20:29–34). Это явно Матфеев вариант Маркова исцеления слепого Вартимея; он отражает предпочтение Мф числу два (необходимость двух свидетелей?).

Рассказ о входе в Иерусалим (21:1–9) основан на Марковом материале с включением в 21:4–5 интерпретирующей цитаты из Ис 62:11 и Зах 9:9, подчеркивающей кротость и миролюбие мессиянского царя. Известную несуразность содержит 21:7: Иисус садится одновременно на ослицу и осленка (в ВЗ это были параллельные названия одного и того же животного)[319]. Эпизоды очищения Храма (21:10–17), проклятия и увядания смоковницы (21:22) взяты из Мк 11:12–25, но иначе скомпонованы, ибо в Мк очищение Храма помещено в середину «сэндвича» между проклятием и увяданием. В Мф очищение Храма происходит в день входа в Иерусалим (а не на следующий день, как в Мк) и поставлено в контекст, когда весь город пребывает в волнении и признает в Иисусе Пророка (Мф 21:10–11). Объединение в один эпизод проклятия и увядания усиливает элемент чуда, ибо теперь смоковница засыхает мгновенно (в Мк это было обнаружено на следующий день).

Первосвященники и старейшины спрашивают Иисуса, по какому праву Он так себя ведет (Мф 21:28–32), и Иисус ссылается на авторитет Иоанна Крестителя. К этому эпизоду Мф присоединяет из своего особого материала притчу о двух сыновьях (21:28–32). Сравнивая власти с сыном, который обещает повиноваться отцу, но не делает этого, Иисус полемически заостряет конфликт: мытари и проститутки, которые поверили Иоанну Крестителю, войдут в Царство Божье раньше первосвященников. Резкие суждения продолжаются в притче о злых виноградарях (21:33–46), ибо в стихах 43, 45 первосвященники и фарисеи понимают, что именно на них намекает Иисус, когда говорит: «Царство Божье будет отнято у вас и дано приносящему его плоды народу» (21:43). Мф имеет в виду церковь, состоящую из иудеев и неиудеев, верующих в Иисуса. Притча о брачном пире (22:1–14), по-видимому, адаптированная из Q, – еще один случай отвержения вождей. Те, кого царь позвал первыми, недостойны и не приходят; поскольку они убивают слуг, посланных с приглашением, царь отправляет войска и разрушает их город. Эта некогда независимая притча о человеке не в брачной одежде, добавленная в качестве концовки, имеет отношение к хорошо известным евангелисту реалиям: в церковь принесено и хорошее, и плохое, и даже принявшие приглашение могут оказаться осужденными. Недостойных христиан ждет та же участь, что и тех, кому ранее было дано Царство, но кто его не удержал (ср. 8:11–12). Таким образом, ни одна из этих трех притч не говорит просто о замене Израиля церковью или иудеев язычниками. Мф ставит вопрос иначе: все недостойное в иудаизме (особенно вожди) заменятся общиной из иудеев и язычников, которые уверовали в Иисуса и правильно откликнулись на требования Царства.

Как и в Мк, затем идут три вопроса с подвохом: о налоге кесарю (Мф 22:15–22), заданном фарисеями и иродиянами; о воскресении (22:23–33), заданном саддукеями; о наибольшей заповеди (22:34–40), заданном фарисеем-законником[320]. Затем Иисус сам задает вопрос фарисеям о Мессии как сыне Давида (22:41–46). Чтобы подчеркнуть превосходство Иисуса, Мф добавляет некоторые замечания: например, 22:33 сообщает, что толпа дивилась учению Иисуса, а 22:46 – что никто не посмел задавать Ему новые вопросы.

Обличение книжников и фарисеев (23:1–36) – своего рода мостик к последней большой речи и один из ярких образцов творчества в Мф[321]. На выказанную властями в ловушечных вопросах враждебность (Мф 22) Иисус теперь отвечает резкой критикой их самих: Он обвиняет их в гордыне, любви к титулам[322] и казуистике (семикратное «горе вам», которые являются почти антитезами блаженств в Мф 5). Первоначальное указание (23:2–3) соблюдать все, что скажут книжники и фарисеи (на том основании, что они сидят на месте Моисея), озадачивает, ибо в других местах Мф Иисус критикует их учения (например, 15:6; 16:11–12; 23:16–22). Не вполне удовлетворительно толкование, что Мф просто сохраняет это высказывание как прошлую традицию, хотя и не согласен с ним[323]. Книжники и фарисеи обличаются за то, что их



слова расходятся с делами, а также за то, что они действуют из низменных побуждений. (Ср. критику учеников Иисуса в 7:21–23, которые называют Иисуса Господом, но не исполняют волю Божию. См. ниже, пункт (8) в разделе «Для размышлений».) Хотя семикратное «горе вам» обращено к иудейским вождям времен Иисуса, читатели Мф, возможно, слышали в нем критику синагогальных лидеров своей эпохи[324]. (А современным христианам подобает видеть здесь предостережение об опасностях, которые таит в себе институционализированная религия, а потому не минуют и христианство.) Некоторые из «горе вам» касаются вопросов Закона, но последнее (23:29–35) ассоциирует книжников и фарисеев с убийцами пророков, мудрецов и книжников[325]. Для христиан Матфеевой церкви распятие Иисуса заостряло конфликт, а слова Иисуса: «Истинно говорю вам, что все сие придет на род сей» (23:36), с их точки зрения, сбылись в захвате Иерусалима и разрушении Храма в 70 году. Глава заканчивается апострофой к Иерусалиму (23:37–39), взятой из Q. Иисусу не удалось убедить город. Поэтому Храм оставлен и пуст, и Иерусалим более не увидит Иисуса до тех пор, пока не скажет: «Благословен Грядущий во имя Господне!».

2. Речь: эсхатологическая проповедь (24:1–25:46)[326]. Итак, Матфей подготовил нас к длинной речи о последних временах, которая завершает цикл из пяти больших речей. Серия предостережений (24:1–36) начинается с вопроса учеников в 24:3. Уловив различие в 23:38–39, они спрашивают о гибели Храма и втором пришествии[327]. Последовательность в Мф 24 сохраняет апокалипсическую неопределенность Мк 13, где переплетаются настоящее и будущее. Несколько адаптации, видимо, проливают свет на контекст и время Мф: например, двойное упоминание о лжепророках, прельщающих людей (24:11, 24), может отражать борьбу с христианской восторженностью. В Мф 24:15 предсказание о мерзости запустения явно связано с Храмом (ср. неясность Мк 13:14) и более подходит обстоятельствам осквернения римлянами святого места. Иудейское происхождение части аудитории Мф отражено в молитве о том, чтобы бегство последних времен не случилось в субботу (24:20), – щепетильный вопрос независимо от того, соблюдали ли они еще этот день или не хотели настраивать против себя других иудеев, которые его придерживались. Марк уже показал, что точный срок Конца неизвестен, и призыв стоять на страже в Мф (24:37–51) подчеркивает, что никому не дано знать, когда придет Сын Человеческий. Предостережение о том, что слугу, не ждущего своего господина, постигнет участь лицемеров (24:51), показывает: неверных христиан (возможно, особенно церковных лидеров) Бог накажет не менее строго, чем книжников и фарисеев. Тема бодрствования характерна и для притчи о десяти девах (25:1–13)[328] из особого материала Мф. Тема суда усиливается в притче о талантах (25:14–30) из Q – притче, показывающей, сколь по-разному могли Матфей и Лука (в 19:12–27) передавать один и тот же материал. Смысл этой притчи[329] состоит не в том, что надо добиваться награды заслугами, а в том, что христиане должны принципиально и творчески подходить к дару Божьему в Иисусе. Речь завершается особым материалом Мф: воцарившийся Сын Человеческий судит овец и козлов (25:31–46)[330]. Поскольку Сын Человеческий называет Бога своим «Отцом», это Сын Божий в апокалиптическом контексте суда над миром. Замечательный принцип – вердикт основан на обращении с изгоями – последнее предупреждение Матфеева Иисуса ученикам и церкви, задающее принципиально иные духовные мерки, чем у книжников и фарисеев (ср. Мф 23), а также у мира сего с его особым почтением к богатым и власть имущим.

Кульминация: страсти, смерть и воскресение (26:1–28:20)

1. Заговор против Иисуса, Тайная вечеря (26:1–29)[331]. Вкладывая в уста Иисуса предсказание о предании Сына Человеческого на Пасху (своего рода четвертое предсказание), Мф подчеркивает предведение Иисуса. В эпизоде с предательством Иуды и помазанием Иисуса (26:1–16) заговор составляет во дворце первосвященника каиафы (что готовит обстановку для иудейского суда). Сумма, выплаченная (а не просто обещанная) Иуде, точно оговорена: 30 серебряных монет (аллюзия на Зах 11:12). Рассказ о приготовлении к Пасхе (26:17–19) очень сжат и сразу переходит в рассказ о Тайной вечери (26:20–29)[332]. В Мф Иисус прямо указывает, кто Его предаст (в Мк это менее ясно выражено). Иуда не только назван по имени, но и в разговоре с Иисусом называет Его «Равви» (титул, запрещенный Иисусом в Мф 23:7–8).

2. Арест, иудейский и римский суды, распятие, смерть (26:30–27:56)[333]. В разделе о Гефсимании (26:30–56) тенденция Матфея избегать дублетов заставляет его убрать молитву Иисуса о том, чтобы этот час миновал Его (в Мк 14:35 она параллельна молению о Чаше). Помимо всего прочего, Иисус в



результате не выглядит таким отчаявшимся. Матфей также добивается трехчастности гефсиманской молитвы, добавляя в 26:42 слова второй молитвы (вторящей молитве Господней из 6:10). Во время ареста (Мф 26:49–50) Иуда опять называет Иисуса «Равви», и ответ Иисуса не оставляет у нас сомнений в том, что Он знает о планах Иуды. Так как Мф ясно дает нам понять (в отличие от Мк), что ухо у слуги первосвященника отсекает кто-то из учеников Иисуса, с моральной точки зрения важно, что Иисус не одобрил насилия. Тот факт, что Отец мог послать более двенадцати легионов ангелов, если бы Иисус попросил Его (26:53: около 72000!), смягчает молчание Отца в ответ на мольбу Иисуса пронести мимо чашу. Для Мф характерен акцент, который делается в 26:54 и 56 на исполнении библейских пророчеств (ср. многочисленные интерпретирующие цитаты в Мф).

Иудейский суд: синедрион осуждает Иисуса и насмехается над Ним; Петр отрекается от Иисуса (26:57–27:1). Матфей включает в текст имя первосвященника Каиафы и подчеркивает нечестие: с самого начала власти добиваются ложных показаний. Мф далее сообщает, что выступили два свидетеля, не называя их свидетельством ложным (в отличие от Мк). Стало быть, с точки зрения Мф, Иисус действительно говорил: «Могу разрушить Храм Божий и в три дня воздвигнуть его». Эти слова, а также тот факт, что Иисус не отвергает титул «Мессия, Сын Божий», ложатся в основу обвинения в кощунстве. О вопросе «кто ударил Тебя?», высмеивающим Иисуса как пророка-Мессию (26:68) см. выше, главу 7, пояснение к параллельному месту Мк. В Мф усилен парадокс отречения Петра в тот самый момент, когда Иисус признает себя Мессией и Сыном Божиим (ибо этот титул Петр исповедал в 16:16). Любовь Матфея к четкой структуре побуждает его ввести три разных человека (а не два, как у Мк), которые провоцируют Петра на три отречения.

Римский суд: Иисуса передают Пилату, Иуда не хочет брать на себя невинную кровь, Пилат приговаривает Иисуса, над которым затем издеваются (27:2–31a). В этой части рассказа о страстях мы видим важные эпизоды из особого материала Мф. Сюжетная линия по-прежнему следует за Мк: допрос Пилата, Варрава, вмешательство первосвященников и толпы, бичевание и передача на распятие, издевательства. В то же время особый материал Мф делает эту сцену ярче и акцентирует ответственность за казнь Иисуса, вводя тему «невинной крови». (См. ниже, пункт (в) в «Источниках» об этом типе Матфеева материала, почти каждая строка которого содержит ветхозаветные аллюзии и, возможно, напрямую заимствована из устной народной традиции.) Мф 27:3–10 прерывает повествование о римском суде рассказом о том, как Иудаотреагировал на решение иудейского суда об Иисусе. Он не хочет нести ответственность за невинную кровь (см. Мф 23:34–35; Втор 21:9; 27:25). Не хотят этого и первосвященники, поэтому на те тридцать сребренников, за которые Иуда продал Иисуса [334], они покупают поле горшечника (Зах 11:12–13; Иер 19:1–13; 32:9). Повешение Иуды перекликается с самоубийством Ахитофела (верного советника Давида, перешедшего на сторону восставшего сына Давида Авессалом), – единственный повесившийся в ВЗ (2 Цар 17:23) [335]. Как и в рассказе Мф о детстве, упомянуты откровения во сне, причем, в отличие от иудейских властей, язычники чутки к ним: жене Пилата приснилось, что Иисус – праведник (27:19). (Титул «Царь Иудейский» также встречается здесь и в рассказе о детстве.) Пилат умывает руки, чтобы показать, что он невиновен в крови Иисуса, но под конец «весь народ» говорит: «Кровь Его на нас и на детях наших» (27:24–25). Это не проклятие иудейским народом самого себя, а юридическая формула об ответственности за смерть человека, считающегося преступником. Матфей знает, однако, то, что неведомо народу: Иисус невиновен. И он считает, что ответственность (и кара) за смерть этого праведника постигла весь иудейский народ позже, когда римляне разрушили Иерусалим и Храм (отсюда упоминание о «детях») [336].

Распятие и смерть (27:31b–56) [337]. Мф 27:36 упоминает, что римские солдаты, распявшие Иисуса, сидели и стерегли Его. Поэтому исповедание сотником Иисуса как Сына Божьего слышали (языческие) спутники сотника (27:54). Матфей несколько разворачивает насмешки иудейских властей над распятым Иисусом (27:54), включая в них библейские аллюзии (Пс 21:9; Прем 2:17–18). Два напитка, предложенные Иисусу, становятся вином, смешанным с горечью, и кислым вином (27:34, 48; соответствуют желчи и уксусу в Пс 68:22). Еще одна важная вставка в Мф – тоже яркого фольклорного характера – евангелист поэтически описывает, что произошло, когда Иисус умер: не только завеса в храме разорвалась надвое сверху донизу, но земля содрогнулась, скалы расселись, гробницы отворились, и (уже после воскресения Иисуса) многие умершие святые, восстав, вошли во святой град (27:51–53). Это библейский способ описания последних времен. Если рождение Иисуса было



Введение в Новый Завет. Том I [filosoff.org](http://filosoff.org)  
отмечено знамением на небе (восход звезд), то Его смерть отмечена знамениями на земле (землетрясение) и под землей (гробницы). Его смерть влечет за собой суд над Храмом, но и воскресение святых Израиля. Изменились отношения человека с Богом, и преобразился космос.

3. Погребение, стража у гробницы, открытие гробницы, подкуп стражи, явления Воскресшего (27:57–28:20). Хотя в Мк погребение – часть рассказа о распятии, Матфей перестраивает изложение так, чтобы теснее соотнести погребение с воскресением. Композиция отчасти напоминает рассказ о детстве: пять подразделов, чередующихся по принципу благоприятные/неблагоприятные для Иисуса (ср. 1:18–2:23 и подразделы об Иосифе и Ироде). Описание погребения (27:57–61) разъясняет, что Иосиф Аримафейский был богатым человеком и учеником Иисуса. Сообщение о страже у гробницы (27:62–66) встречается только в Мф и является апологетикой, призванной опровергнуть иудейские возражения против воскресения Иисуса. Сообщничество Пилата с первосвященниками и фарисеями[338] (ставят солдат, чтобы предотвратить кражу тела) напоминает сообщничество Ирода, первосвященников и книжников в их попытках убить младенца Иисуса [2:16–18 (+ 2:4 и множественное число в 2:20)].

Как в рассказе о детстве, так и в рассказе о погребении/воскресении, средний из пяти подразделов показывает божественное вмешательство, разрушающее коварные замыслы; и рассказ Мф о пустой гробнице (28:1–10) значительно отличается от Маркова. Произошло землетрясение, с небес сошел ангел и откатил камень, а стража помертвела от ужаса. Слова ангела женщинам о победе Иисуса встречена иначе, чем в Мк: женщины радостно бегут рассказать о них ученикам, и тут сам Иисус является им. Затем идет рассказ о подкупе первосвященниками стражи (28:11–15) и их лжи, будто ученики выкрали тело. Финал наступает, когда Иисус является Одиннадцати (28:16–20) на горе в Галилее. Как мы увидим, в рассказах Лк и Ин о явлениях Воскресшего, есть типичные черты: сомнение, почтение к Иисусу и поручение. Гора в Мф – символическое место Иисусова откровения (5:1), и прославленный Иисус, говорящий с учениками, получил всякую власть на небе и земле. (Аллюзия на Дан 7:14; поэтому Meier, Vision 212, называет это приходом Сына Человеческого к своей церкви в пролептической парусин.) Поручение ученикам проповедовать всем народам в конце Мф изменяет данное в середине наставление идти только к погибшим овцам дома Израилева, а не к язычникам (10:5–6). Крещальная формула («...во имя Отца и Сына и Святого Духа»), видимо, использовалась в Матфеевой церкви[339], заменив собой более ранний обычай крестить во имя Иисуса (Деян 2:38; 8:16 и т. д.). Наставление учить все народы «соблюдать все, что Я заповедал вам», видимо, относится к содержанию пяти больших речей в Мф или даже вообще ко всему тому, что рассказал Матфей (см. 26:13). Заключительный стих («Я с вами во все дни до конца века») перекликается с божественным откровением об Иисусе через пророка Исайю в начале Мф («И нарекут имя Ему: Еммануил, что в переводе значит: с нами Бог»; 1:23, КП): они как бы обрамляют евангельское повествование.

#### Источники и особенности композиции

Сторонники приоритета Мк и существования Q (глава 6 выше) работают с этими двумя письменными источниками Мф. Мы начнем с них, а затем перейдем к другим элементам композиции, относительно которых есть широкий консенсус.

(А) Евангелие от Марка. Это главный источник Мф. Хотя евангелист мог размышлять над Евангелием от Марка, когда оно читалось на общинной литургии, судя по детальной работе, Матфей имел перед собой письменную форму Мк. Гипотеза о том, что более поздний евангелист переписал более раннее Евангелие, вполне типична для библеистики: например, Девтерономист переработал более ранний материал Пятикнижия, а Летописец (1–2 Пар) – материал в 1–4 Цар. Мк хотел сделать Иисуса понятным языческой аудитории, и Матфей (в условиях общины, в которой становилось все больше язычников) решил, что Мк хорошо подойдет ему в качестве повествовательной канвы, в которую он вставил Q, глубоко иудейское собрание учений Иисуса[340].

В целом, Матфей в значительной степени остается верным Мк, почти как переписчик. Тем не менее (небольшие) редакторские изменения, вносимые Матфеем в Марков материал, позволяют проследить богословскую мысль и особенности Мф. Отметим наиболее типичные из этих изменений.



- Матфей пишет более гладким греческим языком, чем Марк: удаляет трудные фразы и повторы, сглаживает шероховатости. Например, в Мф 15:39 меняет название неизвестного места из Мк 8:10 («Далманута»); 26:34 опускает первое указание времени из Мк 14:30 («ныне, в эту ночь»); 26:45 опускает непереводимое греческое слово *aparchēi* из Мк 14:41; 26:42 приводит слова второй гефсиманской молитвы, отсутствующие в Мк 14:29.

- Матфей опускает или изменяет Марковы материалы, которые показывают в неблагоприятном свете людей, чья последующая жизнь сделала их достойными уважения. Например, Мф убирает Мк 3:21 (где семья Иисуса считает Его сумасшедшим), Мк 8:17 (где Иисус спрашивает учеников, не огрубело ли их сердце) и Мк 9:10, 32 (где ученики не могут вместить понятие воскресения). Матфей меняет действующее лицо: вместо честолюбивых сыновей Зеведеевых (Мк 10:35) с просьбой к Иисусу в Мф 20:20 подходит их мать.

- Проявляя христологическую чуткость, Матфей более почитателен к Иисусу и избегает материалов, в которых возможности Иисуса выглядят ограниченными, или сам Он – наивным и суеверным. Например, Мф 8:25–26 корректирует укоризненный вопрос учеников Иисусу (Мк 4:38) и опускает обращение Иисуса к ветру и морю (Мк 4:39). Мф 9:22 убирает намек на то, что Иисус не знал, кто коснулся Его, и что ученики сочли Его вопрос глупым. Мф 13:55 меняет описание Иисуса как плотника (Мк 6:3) на «сына плотника». Мф 15:30–31 опускает Марков рассказ (7:32–36) об исцелении глухонемого с помощью слюны. Мф 19:16–17 переделывает Мк 10:17–18, чтобы избежать намека на то, что Иисус – не благ, а благ один лишь Бог.

Мф 21:12–13 опускает упоминание о том, что Иисус не позволял ничего проносить через храм (Мк 11:16).

- Матфей усиливает элемент чудесного. Например, в Мф 14:21 увеличено число насыщенных (5000 человек, не считая женщин и детей). В Мф 14:24 увеличено расстояние от берега, на которое уплыла лодка с учениками в сцене хождения по воде. Мф 14:35 утверждает, что Иисус исцелил всех больных. Согласно Мф 15:28, дочь ханаанейки выздоровела моментально.

(Б) Источник Q. Включая материал Q, Матфей акцентирует, что Иисус был учителем. Многие ученые пытаются выявить дополнительные особенности взглядов Матфея, прослеживая изменения, которые он вносит в Q, но поскольку Q – конструкт гипотетический и частично выводимый из Мф, лучше признать ограниченность наших возможностей и избегать шатких построений. В плане содержания Матфей почти так же точно следует Q, как и Марк. Однако материалы Q используются не однотипным образом, а их последовательность адаптируется к композиции Мф. Например, Матфей перегруппировывает материалы Q, объединяя их в речи. К группе из четырех заповедей блаженств (Лк 6:20–23) Матфей в 5:3–11 добавляет еще несколько, доводя общее число до восьми. Мф 6:9–13 расширяет молитву Господню, внося в нее дополнительные прошения, отсутствующие в Лк 11:2–4.

(В) Особый материал Мф (часто обозначается буквой М). Что касается отрывков Мф, которые отсутствуют в Мк и в Q, эти материалы неоднородны и являются предметом острых дебатов. Насколько они представляют собой творение евангелиста, и насколько взяты из его особого источника/источников (М)? Конечно, евангелист мог создать собственные произведения, взяв за образец Мк и Q[341], но создается впечатление, что он пользовался и источниками (например, в особых материалах, связанных с Петром – 14:28–31; 16:17–19; 17:24–27). Приведу для иллюстрации рассказы о детстве и страстях. В ВМ 52 я постулировал, что в рассказе о детстве Матфей использовал несколько видов необработанного материала: список патриархов и царей; мессианское родословное древо (1:13–16, к которому Матфей добавил Иосифа и Иисуса); благовещение о рождении Мессии (смоделированное по образцу ветхозаветных благовещений); рассказ о рождении с несколькими снами, включающий Иосифа и младенца Иисуса (построенный по образцу патриарха Иосифа и легенд о рождении Моисея); рассказ о волхвах и звезде (построенный по образцу мага[342] Валаама, который пришел с Востока и узрел восход звезды от Иакова). Для двух последних материалов (выделенных курсивом) я предложил в ВМ 109, 192 реконструкцию доматфеевых повествований (с оговоркой, что этот материал столь сильно отредактирован, что часто реконструкция дает лишь содержание, но не первоначальную формулировку). Аналогичным образом, моя гипотеза относительно рассказа о страстях состоит в том, что к Маркову материалу Матфей добавил из источников следующее (ВМ): самоубийство Иуды



Введение в Новый Завет. Том I [filosoff.org](http://filosoff.org)  
(27:3–10), сон жены Пилата (27:19), умывание рук Пилатом (27:24–25), поэтический катрен о событиях после смерти Иисуса (27:51б–53) и рассказ о страже у гробницы (27:62–66; 28:2–4, 11–15). К характерным чертам этого материала о рождении и страстях относятся: живое воображение (сны, убийство младенцев, невинная кровь, самоубийство, заговоры, ложь), необычные небесные и земные явления (вмешательство ангелов, движение звезды на запад и ее остановка над Вифлеемом, землетрясение, воскрешение мертвых), большое влияние Писаний (словно рассказы были составлены на основе ВЗ, а не просто сопровождалась комментариями из него), и (увы) резкая враждебность по отношению к иудеям, которые не поверили в Иисуса, при доброжелательном образе язычников (волхвы, жена Пилата). Эти особенности отражают воображение, интересы и предрассудки простых людей[343] и большей частью отсутствуют в других местах Мф. Синьор и нейринк (Senior and Neirynck), которые постулируют почти исключительную письменную зависимость Мф от Мк, считают бо́льшую часть этого материала созданием Матфея (не исключая частичное влияние каких-то традиций). Однако спросим себя: сколь вероятно, что евангелист, который близко следовал Мк и Q, ограничиваясь лишь небольшими изменениями, заполнил остальную часть текста собственными художественными фантазиями, отличающимися по тону от его редакционных изменений в Мк и Q? Скорее, Мф опирался на (устный?) источник, состоящий из фольклорных преданий об Иисусе (которые могли иметь историческое зерно, недоступное для реконструкции).

Помимо этих больших блоков материала, есть маленькие отрывки, не заимствованные Матфеем из Мк и Q. Некоторые из них, возможно, созданы евангелистом[344], другие опираются на предания. Из устной проповеди об Иисусе, породившей христианство, Матфей наверняка знал что-то об Иисусе еще до того, как прочел Мк. Поэтому возможно (и даже вероятно), что некоторые маленькие изменения связаны с использованием устной традиции[345]. В перикопах, взятых из Мк, одним из ключей к доматфееву существованию устной традиции, может быть независимое присутствие в Мф и Лк материала, который отсутствует в Мк. (Некоторые из «малых согласований»; см. пример в главе 6 о Мф 26:28/Лк 22:64, где, возможно, имело место устное влияние на обоих евангелистов.)

(Г) Интерпретирующие цитаты. Примерно в 10–14 случаях, когда Мф цитирует ВЗ (в 8 из них – Исаию), ветхозаветный текст сопровождается формулой (с небольшими вариациями): «Это все произошло, чтобы исполнилось сказанное Господом через пророка...». Из всех синоптиков эта особенность есть только у Мф[346]. Многие христиане соотносили Иисуса с Писаниями, но только Матфей стандартизировал исполнение пророческого слова. Матфей обычно не пытается интерпретировать общий контекстуальный смысл цитируемых ветхозаветных отрывков: для него важнее детали, которые напоминают новозаветные события. Некоторые экзегеты считают, что этим цитатам присущ апологетический мотив (обращенный к синагоге), но тогда можно было бы ожидать, что этих цитат будет много в рассказе о страстях, которые были «камнем преткновения для иудеев» (а не только 26:56; 27:9–10). Вероятнее всего, эти цитаты имели дидактическую цель, просвещая христианских читателей и поддерживая их веру. Некоторые из них относятся к деталям жизни Иисуса, словно подчеркивая, что вся она, до мелочей, соответствует Промыслу Божьему. Возможно, Матфей продолжает обращение к Писанию, начатое в раннехристианской проповеди, но уже в условиях устойчивых христианских общин, которые нуждаются в назидании.

Создают ли эти цитаты рассказ или присоединены к уже существующему рассказу? Пожалуй, в разных случаях имеют место оба эти варианта, но чаще всего – второй из них. Например, в рассказе о детстве в четырех случаях из пяти (1:22–23; 2:15б, 17–18, 23б) сюжетная линия сохраняет смысл и без цитат и даже развивается более гладко. Трудно представить, как рассказ в 2:13–23 мог быть составлен из трех интерпретирующих цитат, которые в нем содержатся. Мк 1:14 и Лк 4:14 утверждают, что после крещения Иисус пошел в Галилею, поэтому интерпретирующая цитата в Мф 4:12–16 не породила этот рассказ, но окрасила его упоминанием о язычниках. Иногда Матфей вводит в материал, взятый из Мк цитату, которая уже использовалась более широко (Мф 21:4–5 опирается на Зах 9:9, на который есть аллюзия и в Ин 12:15–16). Однако в большинстве случаев трудно представить, что цитаты из Мф могли использоваться независимо от их нынешнего контекста. Поэтому, скорее всего, Матфей стоял у истоков использования многих цитат, введенных данной формулой.

Что касается лингвистики, Gundry, Use, считает, что, заимствуя цитаты из Мк

Страница 126



Введение в Новый Завет. Том I [filosoff.org](http://filosoff.org)  
(даже имплицитно), Матфей близко придерживается формулировок LXX. В немарковом использовании Писания (не только интерпретирующих цитатах) Матфей свободнее. Stendahl, Schoof, напоминает, что в I веке существовало многообразие текстуальных традиций Писания – не только стандартизированная еврейская (MT) и греческая (LXX), но и разночтения в еврейском тексте, арамейские таргумы и ряд греческих переводов (подчас ближе к MT, чем LXX). Если добавить к этому списку возможность вольной передачи текста самим евангелистом, будет очень не просто решить, где формулировка библейского текста Матфеева, а где – доматфеева. В ряде случаев, когда Матфей первым заметил возможность исполнения ветхозаветного пророчества, он, по-видимому, выбрал или даже адаптировал ту формулировку, которая лучше всего служила его цели. Выбор Матфея не обязательно отражал позицию некоей школы (как думает Стендал), но он был грамотным и продуманным, достойным христианского книжника. Интерпретирующие цитаты Матфей использовал не только для демонстрации единства божественного замысла, но и в своих конкретных богословских и пастырских нуждах, обращаясь к смешанной христианской общине иудеев и неиудеев.

Напоследок одно предостережение. Хотя евангелист опирался на письменные и устные источники, его нельзя считать компилятором. Творчески разрабатывая христологию, еkkлезиологию и эсхатологию, он создал блестящее повествование об Иисусе, гармонично соединяющее все полученное им. Это повествование обратило к вере в Христа многих людей древности. С научной точки зрения, выявлять его источники полезно, но, сосредотачивая внимание на истории создания Мф, легко не увидеть за деревьями прекрасного леса – окончательный продукт.

#### Авторство

Название «Евангелие от Матфея»[347] было дано этой книге только во второй половине II века (или чуть ранее; Davies and Allison, Matthew 1.7–8). По словам Папия (около 125 года): «Матфей записал по порядку речения [logia] на еврейском [= арамейском?] языке, переводил же их кто как мог» (см. Евсевий, Церковная история 3.39.16). Выше, в главе 7, я специально привел слова Папия о Мф в их реальном контексте – после упоминания о Мк (последовательность, которая наводит на мысль, что Папий относил Мф к более позднему времени, чем Мк). (Идея приоритета Мф появляется у Климента Александрийского, Оригена и Евсевия.) Ученые спорят, подразумевал ли Папий, говоря о речениях [logia], что Матфей написал все Евангелие (как думали более поздние авторы, имея в виду канонический Мф; например, Евсевий, Церковная история 5.8.2–3). Обычное значение *logia* – «слова», поэтому под *logia* могли иметься в виду любые «откровения» Иисуса (см. Деян 7:38 о *logia* или откровениях, переданных Моисеем). Более того, поскольку Папий сообщил, что Марк был спутником Петра, записавшим *logia* Господа не по порядку, а согласно широкому консенсусу, Папий имел в виду Евангелие от Марка, то, вероятно, он говорил о каком-то евангелии, когда упоминал о записи по порядку *logia* на еврейском/арамейском[348]. Не вполне ясно, в каком значении употреблен здесь глагол *syntassein* (которое я перевел «записать по порядку»). Он не обязательно предполагает хронологическую или даже логическую последовательность: возможно, речь идет о риторической структуре или о повествовании в целом.

Каноническое Евангелие от Матфея написано на греческом языке, – может, Папий говорил о семитском оригинале, с которого оно было переведено? В этом направлении указывают три факта.

(1) В древности существовало иудейское евангелие (видимо, на арамейском языке), которым пользовались палестинские христиане и которое ассоциировалось отцами Церкви с иудео-христианами-назарейцами (особенно в алеппском районе Сирии)[349]. Упоминания об этом евангелии тесно соотносят его с Мф. Иероним утверждал, что перевел его на греческий язык и иногда рассматривает его почти как семитский оригинал, лежащий в основе Мф. Однако несколько назарейских отрывков, дошедших до нас в патристических цитатах, производят впечатление интерполяций или вторичных расширений Мф.

(2) Существуют средневековые еврейские формы Мф. Большинство ученых видят в них обратные переводы с канонического греческого Мф (часто сделанные для использования в спорах между христианами и иудеями). Однако некоторые ученые пытаются черпать в них информацию о гипотетическом еврейском оригинале Мф[350].



(3) Некоторые ученые полагают, что могут реконструировать еврейский или арамейский оригинал, лежащий в основе всего греческого канонического Мф (или его частей), исходя из предпосылки, что оригинал был написан на семитском языке[351].

Однако, по мнению подавляющего большинства ученых, Евангелие, известное нам как Мф, было сразу написано по-гречески, а не переведено с семитского оригинала. И вряд ли автором был очевидец Матфей, один из Двенадцати: с какой стати очевидцу использовать тексты неочевидца (Мк) в качестве одного из главных источников? (Могут возразить, что Матфей написал арамейское евангелие, которое было переведено на греческий уже после создания Мк и под влиянием Мк. Однако Мк повлиял не только на греческие формулировки Мф, но и на композицию, и содержание.) Поэтому Папий либо ошибся, приписывая Матфею евангелие (речения) на еврейском/арамейском либо упомянутое им еврейское/арамейское сочинение – неканонический Мф.

В последнем случае возникает вопрос: сыграл ли текст, написанный Матфеем на арамейском/еврейском какую-то роль в создании канонического Мф (что объяснило бы название)? Нельзя ли предположить, что под «речениями» Папий имеет в виду Q (один из источников канонического Мф)? Однако источник Q, реконструируемый на основе Мф и Лк, – греческий текст, прошедший несколько стадий редактирования. Значит, Папий говорит не о нем, – но, возможно, о семитском оригинале самой ранней греческой страты Q, весьма проблематичной для реконструкции? Другие ученые постулируют арамейское собрание речений, которое использовали Мф, Мк и Q. Теоретически это не исключено, но такие гипотезы объясняют одно неизвестное при помощи другого неизвестного.

В общем и целом, наиболее приемлема гипотеза большинства: канонический Мф был первоначально написан по-гречески неочевидцем, имя которого нам не известно, и который опирался на такие источники как Мк и Q. Трудно сказать, сыграло ли какую-то роль в истории источников Мф нечто, написанное на семитском языке Матфеем, одним из Двенадцати. От этих событий нас отделяет 1900 лет, и не стоит торопиться списывать на невежество или выдумку мнение Папия, жившего спустя примерно 40 лет после написания канонического Мф.

В наши дни чаще спорят о другом: был ли этот неизвестный евангелист иудео-христианином или языкохристианином? Примерно 75% библеистов склоняются к первому варианту, но есть и влиятельные сторонники языкохристианского авторства[352]. Например, с их точки зрения, Мф иногда делает ошибки, невозможные для иудейского автора: скажем, в Мф 16 фарисеи и саддукеи четырежды сведены вместе, словно их учение было одинаковым (16:12). Однако, возможно, это соединение – лишь условное обозначение врагов Иисуса в целом[353]; к тому же 22:34 показывает, что евангелист знает о различии между ними. В пользу иудео-христианского авторства говорит свидетельство Папия (Мф имеет иудейские корни). Судя по обращению евангелиста с ВЗ, он знал иврит (и, возможно, даже арамейский), что для язычника маловероятно. И еще одно соображение (хотя оно может относиться не к самому Мф, а к его источникам): Мф обнаруживает многие особенности иудейской мысли и богословия[354] – рассказ о детстве с генеалогией, параллели Иисуса с Моисеем, знание иудейских легенд, Нагорная проповедь с модификацией Закона, дебаты с фарисеями, образы авторитета Петра (ключи Царства, связывание/развязывание), заповедь слушаться сидящих на месте Моисея (23:2–3), тревога о бегстве в субботу (24:20), особый материал в рассказе о страстях (почти мидраш на ветхозаветные тексты). Поэтому иудео-христианское авторство более вероятно.

Иудео-христианин какого типа? Скорее всего, греческий язык Мф – не переводной; евангелист часто исправляет стиль Мк, встречается игра греческих слов. Такие языковые навыки наводят на мысль о воспитании в диаспоре (ср. Павел). В богословском плане евангелист не принадлежал ни к крайним консерваторам, которые были против допуска необрезанных язычников в христианские общины (см. 28:19), ни к особым либералам, отказавшимся от соблюдения Закона (см. 5:17–18). Все же отношение Мф к Закону не вполне понятно, ибо это Евангелие отражает сложные перипетии общинной истории (см. следующий раздел). Многие находят в 13:52 автопортрет евангелиста: «книжник, наученный Царству Небесному... хозяин, который выносит из сокровищницы своей новое и старое». Это уважение к прошлому отражено в Матфеевом добавлении (Мф 9:17) к Мк 2:22: сохраняется и старое, и новое. Если сравнить Матфея с Павлом, еще одним великим новозаветным автором,



Введение в Новый Завет. Том I [filosoff.org](http://filosoff.org)  
осмыслявшим Закон, то видно: они могли быть согласны по практическим вопросам и чтить десять заповедей (Мф 19:18–19; Рим 13:9), но друг у друга усмотрели бы перегибы («не нарушить Закон пришел я», Мф 5:17; «вы не под Законом», Рим 6:14–15).

Место написания и адресаты[355]

В конце II века церковные авторы считали, что Мф написан в Палестине[356]. Возможно, это было лишь догадкой, основанной на предании, что Матфей писал на еврейском/арамейском, а также на отражении в Мф споров с иудеями. Однако некоторые гипотетические указания на Палестину (например, описание поведения фарисеев; 23:5) могут отражать времена Иисуса, а не ситуацию Евангелия. По мнению большинства ученых, место написания Мф – Сирия (скорее всего, Антиохия). Аргументы таковы.

(1) Описывая, как распространялись известия об Иисусе, Матфей добавляет к Маркову материалу: «И прошел слух о Нем по всей Сирии» (Мф 4:24).

(2) Раннее иудео-христианское Евангелие от назореев, связанное с Мф (см. выше, сноску 84), имело хождение в Сирии.

(3) Мф был написан в сирийском городе, поскольку арамейский был языком сельской местности. Это аргумент спорен, но на урбанистическую местность, возможно, указывает частотность слова «город» в Мф (26 раз; тогда как «деревня» – 4 раза).

(4) Судя по огромной значимости Мф в последующем христианстве, оно было Евангелием какого-то крупного христианского центра в большом городе; Антиохия хорошо подходит.

(5) С Антиохией связаны Игнатий и «Дидахе» (самые ранние тексты, выдающие знание Мф).

Впрочем, как мы увидим, убедительнее всего соответствие внутреннего характера Мф тому, что мы знаем об антиохийской церкви.

Сочетание иудейских и неиудейских мотивов в Мф многогранно. Одни отрывки выражают интересы законопослушного иудео-христианства (5:17–20; 10:5–6; 23:1–3), другие – пересматривают Закон и иудейские обряды (5:17–48; 23:1–36). Несмотря на центральное место иудейского Закона в Мф, «иудеи» представлены аутсайдерами (28:15); см. также упоминание об «их синагогах» (10:17) и дистанцирование от иудейских властей в 23:34. Мф во многом опирается на Мк (Евангелие, адресованное языкохристианам), но опускает объяснение иудейских обычаев в Мк 7:3–4 (словно неиудейская часть Матфеевой общины была знакома с требованием чистоты при еде). Самое правдоподобное объяснение: Матфей обращался к церкви, которая некогда была преимущественно иудео-христианской, но постепенно превращалась в языкохристианскую. J. P. Meier, BMAR45–72, показал, как история христианства в Антиохии соответствует этой ситуации. В Антиохии было, видимо, больше иудеев, чем в любом другом месте Сирии, и их обряды привлекали многих язычников (Флавий, Война 7.3.3; # 45). Поэтому неудивительно, что когда после мученической смерти Стефана (около 36 года н. э., Деян 8:1) иудео-христианские эллинисты рассеялись из Иерусалима и попали в Анти-охию, они говорили о Христе и с язычниками (Деян 11:19–20). Список «пророков и учителей» в Антиохии (Деян 13:1: в начале 40-х годов?) упоминает приближенного Ирода Антипы; значит, эта христианская община могла включать людей, имевших деньги и престиж в обществе[357]. Павлова миссия к язычникам (начатая вместе с Варнавой) проходила под покровительством Антиохийской церкви, и возражения некоторых ультраконсервативных иудео-христиан против ее успеха привели к Иерусалимскому собору 49 года. После решения принимать язычников без обрезания именно в Антиохии Павел, Петр и люди от Иакова («брата Господня») серьезно разошлись во мнениях о том, в какой мере следует соблюдать иудейские пищевые запреты при совместных трапезах иудео-христиан и языкохристиан. Павел не смог отстоять свою точку зрения и покинул Антиохию, поэтому непосредственно после 50 года в христианстве тех мест задавал тон более консервативный подход к соблюдению Закона языкохристианами (как предписано в решении Иакова и Иерусалима в Деян 15:28–29, включая запрет *porneia*). Петр стремился к умеренной позиции, крепя единство общины (BMAR 40–41).



В 60-е годы, вероятно, произошло еще одно важное изменение. В Риме был казнен Петр, а в Иерусалиме – Иаков. С началом иудейского восстания (66–70 годы) христиане рассеялись из Иерусалима. Там и в Антиохии антипатия иудеев к иудео-христианам, возможно, возросла, ибо последние не участвовали в войне[358]. Репутацию антиохийских иудеев отчасти подорвал ренегат – иудей по имени Антиох, который взбудоражил язычников лживыми рассказами о намерении иудеев сжечь город (Флавий, Война 7.3.3; № 46–53). В 70-е годы после подавления римлянами первого иудейского восстания, в Ямнии (на палестинском побережье) возникла влиятельная академия; ее мудрецы были близки к фарисеям по взглядам и почитались как учителя. В антиохийском христианстве того же времени, видимо, большинством стали язычники (BMAH 47–52), а крайне консервативное крыло иудео-христиан нарушило *κοινωνία* («согласие, единство») и отделилось. От этих иудео-христиан произошли сирийские эбиониты[359] и группы, впоследствии создавшие Псевдоклиментины «Рекогниции» (где сохранилась память об Иакове Иерусалимском как великом герое).

Эти сложные перипетии в отношениях между иудео-христианами и языкохристианами согласуются со многим из того, что мы видим в Мф. Петр и Иаков были важными фигурами в Антиохии. В Мф Петр играет более заметную роль, чем в других Евангелиях (14:28–31; 16:17–19; 17:24–27); к списку Двенадцати, взятому из Мк, Мф 10:2 добавляет «первый» перед именем Петра. Материал Q, сохранный в Мф, очень близок к посланию, которое приписывается Иакову (см. ниже, главу 34)[360]. Что касается многообразия воззрений, отличавшего историю антиохийского христианства, то в Мф 10:5–6 и 15:24 резко отвергается миссия к язычникам, но Мф 28:19 заповедует ее. В рассказе о волхвах такой исход понимается как изначальный замысел Божий, но в историческом плане, не противодействие ли синагоги повело христианских проповедников к язычникам?[361] Если среди новообращенных язычников были либертинисты, злоупотребляющие христианской свободой, Мф указало бы им на ошибку. Мф 5:18 отражает почтение к малейшей букве Закона; Мф 5:21–48 очень требовательно подходит к духу Закона; Мф 19:9 вводит в запрет Иисуса на развод оговорку о рогнега (ср. 5:32). Между тем есть и разделы, которые резко критикуют внешние иудейские обычаи, а фарисеев обвиняют в законничестве и казуистике (слово *hupokrites* используется более 12 раз, а в Мк – всего дважды). Уникален отказ Мф от титула «равви» (23:7–8). Davies, Setting, убедительно доказывает, что Мф – христианский ответ на иудаизм, зарождавшийся после 70 года в Ямнии, где раввины почитались как толкователи Закона. Возможно, Матфеевы христиане жили в тени большой иудейской общины, которая относилась к ним с неприязнью. Если обе группы пользовались одними и теми же Писаниями и имели много общих взглядов, их различия тем более могли стать предметом распрей. Все это прекрасно вписывается в ситуацию Антиохии, так что церковь Матфея вполне могла быть предшественницей той Антиохийской церкви, в которой 20–30 лет спустя епископом стал Игнатий (BMAH 73–86)[362].

Остались ли христианские читатели, на которых ориентировался Матфей, в местных иудейских синагогах или были отлучены? Много зависит от того, представляют ли некоторые высказывания в Мф прошлое (до 70-х годов, см. ниже, о датировке) или настоящее евангелиста (80-е? годы). Мф 10:17 предсказывает, что учеников Иисуса будут бичевать в синагогах, – значит, Матфей знает о христианах прошлого или настоящего, которые подчинились авторитету синагоги. Согласно Мф 23:2–3, книжники и фарисеи – преемники Моисея, а потому надо соблюдать все, что они говорят (хотя и не то, что они делают). Если это описывает настоящее Мф, то Матфеевы христиане все еще находились под синагогальным послушанием. Однако пять раз в Мф встречается формула «их синагоги» (4:23; 9:35; 10:17; 12:9; 13:54), а в 23:34 Иисус обращается к книжникам и фарисеям: «Я посылаю к вам пророков, и мудрых, и книжников[363]... иных из них будете бичевать в синагогах ваших...». В 28:15 сказано: «И пронеслось слово это между иудеями до сего дня». Такой дистанцирование предполагает отделение от иудаизма[364] со стороны иудео-христиан, которые совместно с языкохристианами образовали самостоятельную церковь. См. также выше, сноску 55 о возможности того, что церковь Матфея больше не читала основную иудейскую молитву «Шема»; по одной из гипотез, Матфеева молитва «Отче наш» введена с тем, чтобы зарождающаяся церковь имела собственную молитву, аналогичную синагогальной.

#### Датировка

Большинство исследователей относят Мф к 70–100 годам, хотя некоторые



Введение в Новый Завет. Том I [filosoff.org](http://filosoff.org)  
крупные консервативные ученые пытаются датировать его временем до гибели Храма. Верхняя временная граница определяется следующим образом.

(1) Папий, возможно, работал уже около 115 года; если он знал канонический Мф, то датировка II веком исключается[365].

(2) Матфей не выказывает знания о проблеме гностицизма; если Мф написан в районе Антиохии, то, видимо, до Игнатия (около 110 года), который рассматривал гностицизм как угрозу.

(3) Игнатий, видимо, обнаруживает знание Мф 2 (в Послании к Ефессянам 19) и Мф 3:15 (в Послании к Смирнянам 1:1). «Дидахе», видимо, обнаруживает знание Мф 5:9–41 (в 1:4) и Мф 6:9–15 (в 8:2)[366].

(4) Евангелие от Петра (около 125? года) опирается на Мф.

Ученые, которые считают, что автором этого Евангелия был сам апостол Матфей, обычно отодвигают его создание на более ранний период: до 70 года (хотя теоретически апостол мог дожить и до конца I века)[367]. Однако аргументы против того, чтобы проводить нижнюю границу слишком ранним периодом, достаточно веские.

(1) Пропуск в Мф 21:13 описания Иерусалимского храма как места молитвы «для всех народов» (Мк 11:17) и упоминание в Мф 22:7 царя, сжигающего город[368], возможно, отражают разрушение Иерусалима римскими войсками в 70 году.

(2) Троичная формула в Мф 28:19 («во имя Отца и Сына и Святого Духа») – самый существенный новозаветный шаг в тринитарном направлении; естественнее датировать ее концом новозаветного периода. Аналогичным образом обстоит дело с 28:20: акцент делается не на втором пришествии Иисуса, а на Его неизменном пребывании с христианами.

(3) Полемика с фарисеями в Мф и осуждение свободного использования титула «равви» четко вписываются в атмосферу раннего раввинистического периода после 70 года.

(4) Два отрывка (27:8; 28:15) описывают моменты в рассказе Мф о страстях, которые хранятся в памяти «до сего дня», используя при этом ветхозаветный оборот, который использовался для объяснения старых географических названий (Быт 26:33; 2 Цар 6:8). Такое описание было бы неуместным, если бы Мф был написан только двадцать или тридцать лет спустя 30/33 года.

(5) Лучший аргумент: Мф использовал Евангелие от Марка, которое обычно датируется 68–73 годами.

Итог: самая вероятная датировка – 80–90 годы н. э. (плюс–минус десять лет, поскольку абсолютная точность невозможна).

Для размышления

(1) лучше всего засвидетельствованное чтение 1:16 «Иаков родил Иосифа, мужа Марии, от которой родился Иисус, называемый Христос» (КП). Существуют разночтения (ВВМ 61–64), одно из которых не называет Иосифа «мужем Марии», а другое сохраняет традиционную модель «Х родил Y», но называет Марию девой. Вряд ли эти варианты отражают иное понимание зачатия Иисуса: скорее, перед нами неловкие попытки переписчиков выправить грамматику чтения, которое засвидетельствовано лучше всего.

(2) В поздних рукописях текст молитвы Господней завершается доксологией: «Ибо Твое есть Царство, и сила, и слава во веки веков. Аминь» (Мф 6: 13). Ее нет в Иеронимовой Вульгате (которую брали за основу последующие католические переводы), но она есть, например, в Библии короля Якова (использующей в данном случае не лучшие рукописи). В результате возникла экуменическая проблема: в англоязычном мире «Отче наш» имеет две концовки. По мнению подавляющего большинства современных текстологов, доксология не принадлежит евангелисту, но является древним расширением для литургического



Введение в Новый Завет. Том I [filosoff.org](http://filosoff.org)  
употребления, основанным на 1 Пар 29:11. (Некоторые формы ее заканчиваются упоминанием об Отце, Сыне и Святом Духе.) Самое раннее свидетельство содержится в Дидахе 8:2: «Ибо Твоя есть сила и слава во веки» (после молитвы Господней, но упоминается еще дважды в евхаристическом контексте – 9:4; 10:5). Такая экуменическая ситуация была частично решена в настоящее время: во время католической мессы после молитвы Господней и короткого обращения к Богу идут слова «Ибо Твои есть Царство и сила и слава ныне и во веки».

(3) По мнению многих экзегетов, основные богословские эмфазы Мф состоят в христологии, еkkлeзиологии и эсхатологии (особенно по сравнению с Мк). Кратко остановимся на каждой из них.

- Христология. Божественное откровение об Иисусе как Мессии, Сыне Бога живого появляется в середине Евангелия (Мф 16:16); мотивы Сына Божьего и Сына Человеческого играют важную роль на всем протяжении Мф; мотив Эммануила появляется в начале и в конце. Иисус имплицитно сравнивается с Моисеем в рассказе о детстве и Нагорной проповеди; давидический параллелизм силен в генеалогии и последних днях жизни Иисуса. Иисус осмысливается и как божественная Премудрость (Мф 11:19, 27). В конце Мф Сын ставится рядом с Отцом и Святым Духом.

- Еkkлeзиология. Повсюду в Мф отражены особенности жизни матфеевой общины, а в 16:18–19 говорится об основании церкви; Мф 18 приводит качества, важные для церковной жизни. Понятие Царства Небесного<sup>[369]</sup> стало многогранным: оно охватывает и пространство истории спасения, и эсхатологическое завершение. Церковь сама не есть Царство Небесное, но место, где Иисус исповедуется Господом. В 21:43 Царство отнимается у неверующих иудейских властей и отдается достойному народу, приносящему плоды, который составляет церковь. Особое внимание к Петру среди двенадцати в особом материале Мф также имеет церковную функцию, ибо он – скала, на которой основана церковь. Речи об ученичестве (особенно Мф 18) также имеют функцию в церковной жизни.

- Эсхатология. Для Мф явление Иисуса знаменует решающий поворот в истории, и намеки на это мы видим в рассказах о детстве и страстях (из особого материала Мф), обрамляющих повествование: рождество отмечено звездой на небе; смерть Иисуса сопровождают землетрясение, воскресение святых и явление их в Иерусалиме, а воскресение Иисуса – землетрясение, сошествие ангела, чтобы открыть гробницу. В этическом учении Мф некоторые наиболее строгие требования отражают эсхатологическую мораль (см. выше, сноску 47). Эсхатологическая проповедь в Мф 24–25 гораздо длиннее параллельного места в Мк и заканчивается большой притчей о Суде над овцами и козлами. Рассказ о явлении Иисуса в конце Мф содержит аллюзии на видение Даниила о последнем торжестве, а обещанное присутствие Иисуса до скончания века вводит нас в победу Сына Человеческого.

(4) Мф 1:16,18–25 ясно описывает непорочное зачатие Иисуса. Хотя евангелиста в данном случае больше интересует богословская сторона дела (богосыновство Иисуса), ни из чего не видно, что он не верил в историческую достоверность этого зачатия. Современные ученые, однако, расходятся во мнениях. С одной стороны, многие из них не верят в него, выдвигая при этом следующие аргументы (мои комментарии даны в скобках).

- Такое чудо невозможно. (Откуда такие сведения?)

- Рассказ о непорочном зачатии – художественный вымысел, основанный на Ис 7:14 (LXX): «Вот, дева зачнет во чреве и родит сына», который цитируется в Мф 1:23. [Ясно, что еврейский текст Ис 7:14, да и, пожалуй, этот стих в LXX, непредсказывает непорочное зачатие (см. ВВМ 145–149); иудеи не ждали непорочного зачатия Мессии.]

- Это христианская адаптация языческих легенд, в которых женщина рождает от семени божества. (Эти легенды повествуют не о непорочном зачатии, а о сексуальных похождениях богов; в рассказах Мф и Лк нет сексуальных коннотаций; Мф 1–2, скорее всего, возник в иудео-христианских кругах, которые вряд ли одобрили бы подобные чуждые легенды.)

- Мф выражается символически, почти как иудейский философ Филон, который



Введение в Новый Завет. Том I [filosoff.org](http://filosoff.org)  
аллегорически описал рождение патриархов: «Ревекка, которая есть стойкость, понесла от Бога». (Филон описывает добродетели, а не реальное рождение людей.)

- Перед нами благочестивая христианская попытка скрыть тот факт, что Марию изнасиловали, и Иисус был незаконнорожденным. (Это большей частью домыслы, имеющие мало основания в НЗ; более того, такая благочестивая выдумка должна была возникнуть очень рано, ибо она есть и в Мф, и в Лк.)

С другой стороны, некоторые серьезные ученые верят, что непорочное зачатие действительно произошло. Вот их аргументы.

- О непорочном зачатии независимо друг о друга сообщают Мф и Лк; значит, этот рассказ не выдуман кем-либо из них.
- В обоих Евангелиях непорочное зачатие происходит в щекотливых обстоятельствах: Мария беременеет до того, как Иосиф (с которым она обручена) берет ее к себе в дом. Вряд ли христиане могли выдумать такую скандальную ситуацию.
- Неисторические объяснения очень слабы.
- Богословские аргументы: некоторые протестанты верят в непорочное зачатие, ибо верят в безошибочность или авторитет Библии; католики принимают его на основании церковного учения; некоторые богословы тесно соотносят его со своим пониманием божественности Иисуса. См. подробный анализ и библиографию в ВВМ 517–533, 697–712.

(5) Иисус в Мф часто описывается как учитель этики (например, в Нагорной проповеди). Несмотря на контекст I века, большинство христиан берет за ориентир обличение Иисусом показного благочестия в раздаче милостыни, молитве и посте (6:1–8, 16–18). Однако не исключено, что в XX веке Иисус мог бы бороться и с противоположным пороком. Глубоко секулярное общество часто отрицательно реагирует на любые проявления благочестия (включая молитву) и не видит смысла в посте как самоотречении. Вполне возможно, что в такой ситуации Иисус сказал бы: когда молитесь, делайте это открыто, чтобы бросить вызов тем, кто никогда не молится и считает молитву бессмысленной; когда поститесь, пусть другие это видят и иначе будут судить о комфорте. И вообще полезно подумать, нет ли в Мф и других мест, которые в нынешних условиях надо переформулировать, чтобы ответить на требования Царства Божьего. Хотя здесь необходима осторожность: при таком подходе есть риск допустить те формы поведения, которые просто приятны и удобны. Следует понимать, что в любом случае Царство предъявляет строгие требования.

(6) Как указано в Приложении II, параллели к некоторым речениям Иисуса из канонических Евангелий есть в Евангелии от Фомы. Ученые спорят, взяты ли последние из канонических текстов или независимы от них (или в разных случаях по-разному). Удобно рассмотреть проблему на примере Мф 13, где соединены притчи, взятые из Мк, Q и из М. Стих 9 Евангелия от Фомы сопоставим с Мф 13:3–8, 18–23 (сеять и семя, с толкованием; из Мк), а стих 57 Евангелия от Фомы – с Мф 13:24–30, 36–43 (плевелы среди пшеницы, с толкованием; из Q). В обоих случаях притчи у Фомы короче и не снабжены интерпретацией. Произошло ли это оттого, что версии Фомы ближе к оригиналу, или автор попросту отвергал каноническое толкование и хотел сделать притчи открытыми для использования в гностицизме? Соединенные в пару притчи о горчичном зерне и закваске (Мф 13:31–33; из Q) идут по отдельности в Евангелии от Фомы 20 и 96, где они короче и иначе выглядят: горчичное зерно дает большую ветвь, ибо падает на возделанную землю, а закваска дает огромные хлеба. Гностические ли это элементы (ср. в Евангелии от Фомы 107, заблудшая овца – самая большая из отары)? Соединенные в пару притчи о сокровище в поле и драгоценной жемчужине (Мф 13:44–46; из М) тоже идут по отдельности в Евангелии от Фомы 109 и 76, но там они уже длиннее и подчеркивают сокрытость сокровища и жемчужины. Отражает ли это гностическое представление о божественном, скрытом в материальном мире? Каноническая парность, возможно, вторична (первоначально притчи были независимы), но откуда уверенность, что Евангелие от Фомы не отражает дальнейшую перекомпоновку материалов, на сей раз в гностическом русле?



(7) Мф 16:16в-19 («ты – Петр...») – один из самых обсуждаемых новозаветных отрывков [370], большей частью из-за того, что католики обосновывают с его помощью роль папы. Судя по типично семитскому характеру фразеологии, данное высказывание не придумано евангелистом, но взято из более раннего источника. Многие ученые отрицают его принадлежность Иисусу, в частности, на том основании, что оно отсутствует в предположительно более раннем описании этой сцены в Мк, а также содержит упоминание о «церкви» (означая церковь в целом), что не свойственно традиции Иисусовых речений. Однако Бультман, ВНСТ 258, считает, что Мф сохранило более раннюю, чем у Мк, форму исповедания в Кесарии Филипповой. Более распространена другая точка зрения: Матфей добавил к Маркову рассказу об исповедании Петром мессианства Иисуса в Кесарии материал об исповедании, изначально имевший иной контекст. Логично предположить послепасхальный контекст: (1) именно тогда, согласно НЗ, Иисус оставил распоряжения о церкви; (2) именно тогда Павел получил божественное откровение об Иисусе как «Божьем Сыне», не зависящее от плоти и крови (Гал 1:16); (3) именно тогда, согласно Ин 20:23, была дана власть прощать и оставлять грехи. В любом случае этот посвященный Петру отрывок можно считать наряду с Лк 22:31–32 [Иисус обещает, что Симон (Петр) не лишится веры, несмотря на все старания сатаны, но обратится и утвердит своих братьев] и Ин 21:15–17 (Иисус трижды поручает Симону Петру пасти Его ягнят/овец) свидетельством того, что в Евангелиях, написанных в последней трети I века (то есть после смерти Петра), он остался в памяти как человек, на которого Иисус возложил особую роль в попечении о других христианах. Эти новозаветные свидетельства – одно из проявлений того, что многие богословы называют Петровой функцией в церкви (см. РНТ 157–168). Конечно, от этой новозаветной картины было еще далеко до последующей концепции, согласно которой римские епископы – преемники Петра. Такое развитие облегчали различные факторы: Рим был столицей Римской империи и, следовательно, всего языческого мира, на который все больше была нацелена христианская миссия (Деян 28:25–28); Петр (как и Павел) принял мученическую смерть в Риме; Римская церковь, считавшая Петра и Павла столпами (1 Клим 5), начала в своих посланиях проявлять заботу о других церквях империи (ВМАН 164–166). Современные христиане разделены (главным образом, по линии конфессий) по вопросу о том, считать ли папство божественным замыслом о церкви, однако, с учетом новозаветных текстов, отражающих возвышение образа Петра, противникам папства нелегко видеть в идее преемника Петра противоречие с НЗ.

(8) Крайне резкие обвинения евангелистом книжников и фарисеев в казуистике (особенно в Мф 23) [371] – вполне типичный образец полемики между разными иудейскими течениями I века до н. э. – I века н. э. [372]; временами эта критика переходила в клевету. Трагическим образом, когда христианство обособилось от иудаизма, Матфеевы обвинения стали использоваться для доказательства: христианство – честное и трезвое, а иудаизм – поверхностный и законнический. «Фарисейство» стало синонимом лицемерного самодовольства. Отрывки из Мф все еще остаются щепетильным вопросом в иудео-христианских отношениях, ибо многие из известных нам учений раввинов II века (в которых часто видят наследников фарисеев) – не казуистические, а чуткие и нравственные. Книга R. T. Herford, *The Pharisees* (New York: Jewish Theological Seminary, 1924) внесла большой вклад, обратив внимание христиан на опасность упрощенного и предвзятого отношения. В то же время некоторые ученые считают, что в раввинистических текстах мы слышим голос благочестивых иудейских интеллектуалов, возлюбивших Закон, но до этой высокой планки дотягивали не все (аналогичным образом, далеко не все христиане были как отцы Церкви). Как бы то ни было, важнее понять: Мф использует книжников и фарисеев для обличения того, чему христиане не должны подражать; соответствующее поведение христиан он обличил бы не менее сурово, чем иудеев. Казуистический подход к закону, критикуемый евангелистом, неизбежен в любой официальной религии, включая церковь. Несколько адаптируя проблематику I века к нынешним реалиям, полезно изучить Мф 23, обдумывая, какие аналоги можно найти в христианстве и/или обществе тому поведению, которое обличается евангелистом.

## Библиография

### Комментарии и монографические серии

Albright, W. F., and C. S. Mann (AB, 1971); Betz, H. D. (Hermeneia, 1995; о Мф 5–7); Boring, M. E. (NInterpB, 1994); Davies, M. (RNBC, 1993); Davies, W. D., and D. C. Allison (3 vols.; ICC, 1988, 1991, 1998); France, R. T. (TNTC, 1985); Hagner, D. A. (2 vols.; WBC, 1993, 1995); Hare, D. R. A.



Введение в Новый Завет. Том I [filosoff.org](http://filosoff.org)  
(IBC, 1993); Harrington, D. J. (SP, 1991); Hill, D. (NCBC, 1972); Kingsbury, J. D. (ProcC, 1977); Luz, U. (NTT, 1995); Meier, J. P. (ABD 4.622–641); Mounce, R. H., (NIBC, 1991); Overman, J. A. (NTIC, 1996); Riches, J. (NTG, 1996); Smith, R. H. (AugC, 1988).

#### Библиографии

Davies and Allison, Matthew, содержит прекрасную библиографию по каждому разделу Мф; Wagner, G., EBNT (1983); Mills, W. E., BBR (1993); Neirynck, F., et al., The Gospel of Matthew (1950–1995) (BETL 126; Leuven: Peeters, 1998).

#### Обзоры исследований

Harrington, D. J., Heythrop Journal 16 (1975), 375–388; Bauer, D. R. in Summary of the Proceedings of the American Theological Library Association 42 (1988), 1 19–145; Anderson, J. C, CRBS 3 (1995), 169–218; Stanton, G. N., The Interpretation of Matthew (2d ed.; Edinburgh: Clark, 1995 – сокращенно TIMT), 1–26; Senior, D. P., What Are They Saying about Matthew? (2d ed.; New York: Paulist, 1996).

\* \* \*

См. также библиографию в главе 6 по синоптической проблеме и Q.

Anderson, J. C, Matthew's Narrative Web (JSNTSup 91; Sheffield: Academic, 1994). Риторическая, нарративная критика.

Bacon, B. W., Studies in Matthew (London: Constable, 1930).

Balch, D. L., ed., Social History of the Matthean Community (Minneapolis: A/F, 1991). Сборник статей, представляющих междисциплинарный подход.

Bauer, D. R., and M. A. Powell, Treasures New and Old (Atlanta: Scholars, 1996). Важные статьи.

Blomberg, C. L., Matthew (Nashville: Broadman, 1992).

Bornkamm, G., et al., Tradition and Interpretation in Matthew (Philadelphia: Westminster, 1963). Критика редакций.

Byrskog, S. Jesus the Only Teacher (CBNTS 24; Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1994).

Учительный авторитет и передача традиции в Израиле и Мф.

Carter, W., Matthew: Storyteller, Interpreter, Evangelist (Peabody, MA: Hendrickson, 1995).

Deutsch, C, Lady Wisdom: Jesus and the Sages (Valley Forge, PA: Trinity, 1991).

Ellis, P. F., Matthew: His Mind and His Message (Collegeville: Liturgical, 1974). Преувеличение роли хиазма.

Goulder, M. D., Midrash and Lection in Matthew (London: SPCK, 1974).

Gundry, R. H., Matthew (2d ed.; Grand Rapids: Eerdmans, 1994).

Howell, D. B., Matthew's Inclusive Story (JSNRSup 42; Sheffield: Academic, 1990). Повествовательная риторика.

Kilpatrick, G. D., The Origins of the Gospel according to Matthew (Oxford: Clarendon, 1946).

Kingsbury, J. D., Matthew: Structure, Christology. Kingdom (Philadelphia: Fortress, 1975).

–, Matthew as Story (2d ed.; Philadelphia: Fortress, 1988). Нарративная критика.



–, "The Rhetoric of Comprehension in the Gospel of Matthew," NTS 41 (1995), 358–377.

Luz, U., Matthew 1–7 (Minneapolis: A/F, 1989).

–, Matthew in History (Minneapolis: A/F, 1994).

Malina, B. J., and J. H. Neyrey, Calling Jesus Names: The Social Value of Labels in Matthew

(Sonoma, CA: Polebridge, 1988).

Meier, J. P., Law and History in Matthew's Gospel (AnBib 71; Rome: PBI, 1976).

–, The Vision of Matthew (New York: Paulist, 1979). Хорошее введение

–, Matthew (Wilmington: Glazier, 1980).

Menninger, R. E., Israel and the Church in the Gospel of Matthew (New York: Lang, 1994).

Overman, J. P., Matthew's Gospel and Formative Judaism (Minneapolis: A/F, 1990).

Patte, D., The Gospel according to Matthew (Philadelphia: Fortress, 1986). Структурализм.

Powell, J. P., The Evolution of the Gospel (New Haven: Yale, 1994). Несколько эксцентричный комментарий.

Powell, J. P., God with Us: A Pastoral Theology of Matthew's Gospel (Minneapolis: A/F, 1995).

Przybylski, B., Righteousness in Matthew and His World of Thought (SNTSMS 41; Cambridge Univ., 1980).

Saldarini, A. J., Matthew's Christian-Jewish Community (Univ. of Chicago, 1994).

Schweizer, E., The Good News according to Matthew (Atlanta: Knox, 1975).

Stanton, G. N., A Gospel for a New People: Studies in Matthew (Edinburgh: Clark, 1992).

Хорошее введение.

Stock, J., The Method and Message of Matthew (Collegeville: Liturgical, 1994).

Wainwright, E. M., Toward a Feminist Critical Reading of the Gospel According to Matthew

(BZNW 60; Berlin: de Gruyter, 1991).

#### Глава 9 Евангелие от Луки

Это самое длинное из четырех Евангелий. Однако оно составляет лишь половину сочинения Луки, ибо первоначально входило вместе с Деяниями Апостолов в большой двухтомник (по длине более 1/4 НЗ), – великолепное повествование, где рассказ об Иисусе продолжается рассказом о ранней церкви[373]. Лука отходит от Мк в большей степени, чем Матфей, а в богословском отношении стоит между Мк/Мф и Ин. Хотя все евангелисты были богословами, число научных работ по богословию Луки поражает. Поскольку обычно я рассматриваю особенности и взгляды каждого евангелиста в «Общем анализе», я не буду вводить особый раздел для богословия Луки, а последую своему правилу и в данном случае (тем более что у Луки богословие особенно тесно привязано к повествованию). Частью этого богословия является и то, как евангельский рассказ об Иисусе готовит к Деян (особенно событиям с Петром, Стефаном и Павлом). В «Анализе» мы уделим внимание этой подготовке. В дальнейших разделах мы рассмотрим источники, авторство, место написания и адресатов,



Введение в Новый Завет. Том I [filosoff.org](http://filosoff.org)  
цель и датировку; глава заканчивается темами для размышления и библиографией[374].

Базовые сведения

Датировка: 85 год (плюс-минус 5–10 лет).

Авторство согласно традиционной (II век) атрибуции: Врач Лука, соратник и спутник Павла. Хуже засвидетельствовано: сириец из Антиохии.

Автор, выявляемый из содержания: Образованный, грекоязычный, литературно одаренный, читавший иудейские Писания по-гречески; не был очевидцем служения Иисуса. Опирался на Мк, собрание речений (Q) и другие традиции, устные и письменные. Видимо, воспитывался не в иудаизме, но обратился в него до того, как стал христианином. Не палестинец.

Адресат и место написания: Адресовано церквам, прямо или косвенно затронутым Павловой миссией; весьма вероятно, Греция или Сирия.

Единство и целостность: В западных греческих рукописях нет важных отрывков, которые есть в других рукописях. [Западные неинтерполяции: см. тему (1) «Для размышления».]

Композиция:

1:1–4: пролог.

1:5–2:52: Введение: детство и отрочество Иисуса.

1. Благовещения о зачатии Иоанна Крестителя и Иисуса (1:5–45; 1:56).

2. Магнификат и другие гимны (1:46–55).

3. Рассказы о рождении, обрезании и наречении Иоанна Крестителя и Иисуса (1:57–2:40).

4. Мальчик Иисус в Храме (2:41–52).

3:1–4:13: Приготовления к публичному служению.

Проповедь Иоанна Крестителя, крещение Иисуса, Его генеалогия, искушения.

4:14–9:50: Служение в Галилее.

1. Отвержение в Назарете, деятельность в Капернауме и на озере (4:14–5:16).

2. Реакции на Иисуса: споры с фарисеями, избрание Двенадцати, проповедь на равнине (5:17–6:49).

3. Чудеса и притчи, иллюстрирующие могущество Иисуса и объясняющие, кто Он; миссия Двенадцати (7:1–9:6).

4. Вопросы об идентичности Иисуса: Ирод, насыщение 5000, исповедание Петра, первое и второе предсказания о страстях, преображение (9:7–50).

9:51–19:27: Путешествие в Иерусалим.

1. От первого до второго упоминания об Иерусалиме (9:51–13:21).

2. От второго до третьего упоминания об Иерусалиме (13:22–17:10).

3. Последняя часть путешествия до прихода в Иерусалим (17:11–19:27).

19:28–21:38: Служение в Иерусалиме.

1. Вход в Иерусалим и действия в Храме (19:28–21:4).

2. Эсхатологическая речь (21:5–38).

22:1–23:56: Тайная вечеря, страсти, смерть и погребение.



1. Заговор против Иисуса, Тайная вечеря (22:1–38).
  2. Молитва и арест на Елеонской горе, иудейский и римский суд (22:39–23:25).
  3. Крестный путь, распятие, погребение (23:26–56).
- 24:1–53: явления Воскресшего в Иерусалиме и окрестностях.
1. У пустой гробницы (24:1–12).
  2. явление на дороге в Эммаус (24:13–35).
  3. явление в Иерусалиме и вознесение на небеса (24:36–53).

#### Общий анализ

Из четырех евангелистов только Лука и Иоанн сочли нужным объяснить в нескольких фразах, чему посвящены их Евангелия. Иоанн – в конце (20:30–31), а Лука – в начале.

Это одно длинное предложение, написанное более формальным стилем, чем обычно у Лк[375], и предназначенное сориентировать читателя. Экзегеты отмечают параллели с классическими прологами греческих историков (Геродота, Фукидида), а также эллинистических медицинских и научных трактатов и руководств[376]. Луке предшествовало много других авторов, а теперь берется за работу он сам. Источником для него служит предыдущее поколение: «очевидцы и служители слова». Некоторые исследователи (особенно те, которые считают, что рассказ Лк о детстве Иисуса опирается на сведения, полученные от Марии) усматривают здесь указание на две группы: очевидцы и служители. Большинство ученых, однако, относят эти слова к одной и той же группе: очевидцы его служения (то есть ученики/апостолы) стали служителями его слова. Опять же некоторые понимают фразу «тщательно исследовав... последовательно написать для тебя» (1:3) как намек на то, что евангелист был учеником апостолов и записал с их слов буквальную историю. Однако автор, видимо, лишь хочет сказать, что он добросовестно все разузнал и выстроил материалы в логическом порядке. Он объясняет «превосходнейшему Феофилу»[377] и богословский замысел:

#### Пролог (1:1–4)

укрепить уверенность в данном ему христианском наставлении. Эта уверенность касается спасительной ценности того, о чем повествуется, а не преимущественно историчности или объективности изложения, – хотя это изложение уходит корнями в предания, восходящие к первоначальным очевидцам и служителям слова. Лк–Деян – повествование (1:1: *diegesis*), написанное верующим, чтобы укрепить веру.

У Луки история и география имеют богословское значение. Опираясь на исследования Концельмана (Conzelmann, *Theology*), экзегеты проследили у Лк (с вариациями) трехчастную периодизацию истории[378]. Вот один из работоспособных вариантов.

- Первый период: Израиль (описан в Законе и Пророках; см. Лк 16:16[379]).
- Второй период: Иисус (описан в Лк; начинается с Лк 3:1).
- Третий период: Церковь (описан в Деян; начинается с 2:1 и продолжается до прихода Сына Человеческого).

Иисус – главное, что соединяет Израиль и Церковь; Его период продолжается от крещения до вознесения (Деян 1:22). Евангелист перекидывает два мостика: от ВЗ к Иисусу и от Иисуса к Церкви. В Лк 1–2 ветхозаветные фигуры, представляющие Израиль (Захария, Елисавета, пастухи, Симеон, Анна), переходят мостик навстречу евангельским героям (Мария, Иисус). В Деян 1 евангельский Иисус переходит мостик, чтобы дать наставление Двенадцати и подготовить их к сошествию Духа, который учредит Церковь через их проповедь и чудеса. Тем самым сохраняется преемственность от начала до конца божественного плана. Имея в виду этот план, приступим к первому мостику.



## Введение: Детство и отрочество Иисуса (1:5–2:52)

Можно выделить семь эпизодов: два благовещения о зачатии (Иоанна Крестителя и Иисуса), посещение Марией Елисаветы, два повествования о рождении, принесение Иисуса во Храм, двенадцатилетний мальчик Иисус в Храме. Среди ученых есть незначительные разногласия по поводу композиции и взаимосвязи эпизодов[380], но четкий параллелизм первых шести общепризнан. См. таблицу 3: она практически является комментарием к очень популярной гипотезе о том, что Лука создал два диптиха. Универсальная евангельская традиция, где Иоанн Креститель появляется на сцене до Иисуса, применена к зачатию и рождению; и теперь они представлены родственниками. В то же время очевидно: Иисус – значительнее.

1. Благовещения о зачатии Иоанна Крестителя и Иисуса (1:5–45,56). Как мы уже видели, Матфей начал рассказ о детстве с аллюзии на книгу Бытия: Авраам родил Исаака. Лука опирается на ту же первую библейскую книгу: он не упоминает напрямую Авраама и Сару, но намекает на них в образе Захарии и Елисаветы[381] – техника, похожая на фотографию при двойной экспозиции, когда один ряд фигур виден сквозь другие. Ангел Гавриил, приносящий весть, появляется в ВЗ только в Книге Даниила, которая находится ближе к концу иудейского канона (в числе Писаний – тем самым, Лука охватывает все Писания). В Дан, как и в Лк, Гавриил приходит во время литургической молитвы, и визионер немеет (Дан 9:21; 10:8–12, 15). Важнее то, что Гавриил интерпретирует 70 седмин, панорамное описание божественного замысла, в последней части которого «приведена будет правда вечная, и запечатаны будут видение и пророк, и помазан Святой святых» (Дан 9:24). Этот период времени начинается с зачатия Иоанна[382], который сыграет роль илии (Лк 1:17) – того, кто, согласно последней пророческой книге [Мал 3:23–24 (или 4:5–6)], будет послан перед наступлением дня Господня.

Если весть о зачатии Иоанна содержит аллюзии на прошлое Израиля, весть о рождении Иисуса подчеркивает начало нового этапа в истории. Не к престарелым родителям, безнадежно мечтающим о ребенке, а к Деве, изумленной мыслью о зачатии, приходит Гавриил. И зачатие свершается не от человека, а от созидающего Духа Божьего[383], Духа, который привел мир к бытию (Быт 1:2; Пс 103:30). О ребенке, которому предстоит родиться, дважды объявляет ангел. Во-первых, сбудутся чаяния Израиля, ибо Иисус будет давидическим Мессией. Гавриил возвещает это в 1:32–33, с намеком на пророческое обещание Давиду, которое было основанием мессианских чаяний (2 цар 7:9, 13–14, 16). Во-вторых, Иисус намного превзойдет эти надежды, ибо будет единственным в своем роде Сыном Божиим, имея власть через Святого Духа. Гавриил возвещает это в 1:35, предвосхищая христологический язык христианской керигмы (Рим 1:3–4). Ответ Марии («да будет мне по слову твоему»; Лк 1:38) отвечает евангельскому критерию принадлежности к семье учеников (8:21). Итак, ангел приносит благовест о том, что Иисус – Сын Давидов и Сын Божий, а Мария становится первой ученицей.

Некоторые экзегеты выделяют посещение Елисаветы (1:39–45) в отдельную сцену, сводящую героинь двух благовещений, но ее можно считать эпилогом к благовещению Марии: Мария спешит исполнить первый долг ученицы: делится благовестием с другими. Иоанн уже во чреве матери готовит людей к приходу мессии (3:15–16), а благословение Елисаветой Марии как матери Мессии, а затем как человека, поверившего слову Господа, предвосхищает приоритеты Иисуса (11:27–28).

Таблица 3·композиция рассказа Лк о детстве

Диптих благовещения (Первая стадия)

Диптих о рождении (Вторая стадия)

2. «Магнификат» (1:46–55) и другие гимны. В таблице диптихов я упомянул о «первой стадии» (написания Лк), отдавая должное расхожему тезису о том, что на втором этапе (необязательно хронологически) Лука добавил к основному рассказу гимны, взятые из греческого собрания ранних гимнов: «Магнификат»



Введение в Новый Завет. Том I [filosoff.org](http://filosoff.org)  
(«Величит душа моя Господа...»), «Бенедиктус» («Благословен...»; 1:67–79), «Слава в вышних Богу...» (2:13–14), «Ныне отпускаеши...» (2:28–32) [384]. Все их можно легко удалить из нынешнего контекста; более того, за вычетом отдельных фраз, которые, возможно, являются вставкой (например, 1:48, 76), они не имеют привязок к контексту. Гимны отражают стиль тогдашней иудейской гимнологии, как видно из 1 Макк (на греческом языке) и кумранских «Благодарственных гимнов» (на иврите): каждая строчка содержит ветхозаветные аллюзии, поэтому все в целом представляет собой мозаику библейских тем, через которые осмысливается новая ситуация. Таким образом, гимны дополняют тему обетования/осуществления в рассказах о детстве [385]. (Кроме этого, «Магнификат» построен по образцу гимна Анны, матери Самуила в 1 Цар 2:1–10.) Христология носит косвенный характер: сказано, что Бог совершил нечто исключительно важное, но это не привязано эксплицитно к деятельности Иисуса [386], – отсюда возникла гипотеза, что эти гимны возникли среди самых ранних христиан. В каком-то смысле Лука верен происхождению гимнов, вложив их в уста тех, кто первыми услышали об Иисусе. «Магнификат», который произносится Марией, первой ученицей, полон особого смысла: услышав, что ее ребенок будет Сыном Давидовым и Сыном Божиим, она воспринимает это как радостную весть для униженных и голодных, и как горе – богатым и властью имущим. В Лк ее Сын делает то же. Небесный голос говорит: «Ты Сын Мой возлюбленный» (3:22), и Иисус возвещает блаженство нищим, голодным и плачущим, и горе – богатым, сытым и смеющимся (6:20–26). Соответственно, «Магнификат» важен в богословии освобождения (ВМ 650–652).

3. Рассказы о рождении, обрезании и наречении Иоанна Крестителя и Иисуса (1:57–2:40). В этом диптихе сходство между двумя сторонами не столь близкое, как в диптихе о благовещении, ибо большее величие Иисуса стягивает на себя основное внимание. События вокруг Иоанна Крестителя перекликаются со сценой благовещения: Елисавета неожиданно нарекает сына Иоанном, и к Захарии возвращается речь. «Бенедиктус» радуется исполнению обещанного Израилю. Описание того, как Иоанн Креститель рос и укреплялся духом (1:80), напоминает рост Самсона (Суд 13:24–25) и Самуила (1 Цар 2:21).

Рождение Иисуса помещено в контекст указа императора Августа о переписи по всему миру – первой переписи в правление Сирией Квиринием. Достоверность этой хронологии сомнительна: при Августе не было переписи по всей империи (лишь ряд местных переписей), а перепись Иудеи (не Галилеи!) при Квиринии, правителе Сирии, состоялась в 6–7 году н. э. (то есть как минимум спустя 10 лет после рождения Иисуса). По-видимому, хотя Лука и любит обозначать исторический контекст происходящего, иногда он допускает ошибки [387]. Но он вкладывает в эту хронологию богословский смысл: череда промыслительных событий, начавшаяся с указа Августа, достигнет кульминации, когда Павел возвестит в Риме Благую весть (Деян 28). События, описываемые Лукой, произошли в маленьком палестинском поселке, но, называя Вифлеем градом Давидовым и ассоциируя их с римской переписью, Лука указывает на их глубинное значение для царского наследия Израиля и, в конечном итоге, для мировой Империи. Ангельская весть («родился вам сегодня в городе Давидовом Спаситель, который есть Мессия и Господь»; 2:11) напоминает имперские провозвестия. Август изображается в надписях как великий спаситель и благодетель, – Лука показывает Иисуса как фигуру еще более великую [388]. Это событие космического масштаба, что подчеркивают многочисленные ангелы, возглашая славу Богу на небесах и мир на земле (см. ниже, пункт (2) в темах «Для размышления») [389]. Пастухи, которые получают откровение об Иисусе и отвечают хвалой, в Лк эквивалентны пастухам. Однако и пастухи, и волхвы быстро уходят со сцены, так что Лука и Матфей избегают противоречия с более широкой традицией, согласно которой во время крещения Иисуса еще не было Его публичного христологического признания. Мария – единственный взрослый человек, который переходит из рассказа о детстве в рассказ о публичной деятельности Иисуса. Лк 2:19, 51 использует формулу о размышлениях, взятую из иудейских описаний визионерства (Быт 37:11; Дан 4:28 LXX), чтобы показать: Мария еще не полностью осмыслила происшедшее. Стало быть, она по-прежнему остается ученицей; ей еще предстоит узнать о том, кто такой ее Сын, – через муки Его служения и креста. Не случайно ей сказано в Лк 2:35: «И тебе самой душу пройдет меч».

Принесение Иисуса во храм (2:22–40) можно выделить в отдельную сцену, но есть параллелизм между 1:80 и 2:39–40, а потому и основания для сохранения этой сцены в структуре диптиха (см. таблицу 3). Отметим, что перед нами две важные и родственные темы: соблюдение закона родителями Иисуса [390] и принятие Иисуса Симеоном и Анной, представляющими благочестивых иудеев, которые ждали исполнения Божьих обетований Израилю. Это часть тезиса Луки о



том, что ни Иисус, ни Его провозвестие не противоречили иудаизму; например, в начале Деян он покажет тысячи иудеев, с готовностью принимающих апостольскую проповедь. Однако свет, которому суждено быть откровением для язычников и славой для Израиля – не только для возвышения, но и для падения многих в Израиле (2:32, 34).

4. Мальчик Иисус в Храме (2:41–52). Создается впечатление, что этот рассказ попал к евангелисту отдельно от другого материала, касающегося детства; в 2:48–50 нет указаний на более раннее откровение о богосыновстве Иисуса и на Его чудесное зачатие. Существовал жанр рассказов, касающихся тех лет в жизни Иисуса, которые не затронуты в канонических Евангелиях; типичный пример – апокрифическое Евангелие детства, которое подробно рассказывает «о всех событиях детства Господа нашего Иисуса Христа» в возрасте между пятью и двенадцатью годами. Они отвечали на естественный вопрос: если во время своей проповеди Иисус творил чудеса и говорил от лица Бога, когда Он обрел такую силу? При крещении? Рассказы об отрочестве пытаются показать, что Он обладал этой силой с раннего возраста (см. BINTS 126–129).

Откуда бы ни взялся отрывок 2:41–52, поместив его между рассказами о детстве и о выходе на проповедь, Лука выстроил в высшей степени убедительную христологическую последовательность. При благовещении ангел называет Иисуса Сыном Божиим (1:35); двенадцатилетний Иисус в первых своих словах в Лк дает понять, что Бог – Его Отец (2:49); в возрасте 30 лет в начале публичного служения Иисуса глас Божий возвещает: «Ты Сын Мой возлюбленный!» (3:22–23). Однако, поскольку в историческом плане такая ранняя откровенность противоречила бы последующей неосведомленности жителей Назарета относительно того, кто такой Иисус (4:16–30), Лука объясняет: Иисус послушался родителей и вернулся в Назарет (2:51), – видимо, не провоцируя больше такого рода инциденты, как бывший в Храме.

Приготовление к публичному служению: проповедь Иоанна Крестителя, крещение Иисуса, Его генеалогия, искушения (3:1–4:13)[391]

Вступление в 3:1–2 отражает чуткость евангелиста к историческому контексту и стремление показать мировое значение событий. Лука дает шесть временных привязок (видимо, около 29 года н. э.) к правлениям императора, правителей и первосвященников. Проповедь Иоанна Крестителя (3:1–20), которая полагает начало периоду Иисуса (Деян 1:22), исполняет предсказание Гавриила Захарии в Лк 1:156–16. Лука сочетает материал из Мк, Q[392] (3:76–9) и свой особый материал (3:10–15). фразой «...было слово Божие к Иоанну, сыну Захарии» (3:2) Лк ассимилирует призвание Крестителя с призванием ветхозаветного пророка (Ис 38:4; Иер 1:2 и т. д.). Пророчество Исайи, которое все четыре Евангелия связывают с Иоанном Крестителем, расширено (Ис 40:3–5): теперь оно включает слова «и увидит всякая плоть спасение Божие» (для Лк характерен богословский интерес к язычникам). Поношение, направленное в Мф 3:7 на фарисеев и саддукеев, Лк 3:7 адресует толпе – отражение тенденции Лк частично устранять местный палестинский колорит и обобщать идеи. К особому материалу Лк относится поучение Крестителя в 3:10–14, где сделан упор на обществу имущества, справедливость к нищим и доброту. Все это близко к эмфазам Иисусова учения в Лк – сходство, объясняющее ремарку в 3:18 (уже Иоанн «благовествовал»). Из синоптиков только Лк (3:15) сообщает, что в народе гадали, не Мессия ли Иоанн[393]; сразу вслед за этим Лука помещает проповедь Иоанна о Грядущем (3:16–18). Затем, выказывая любовь к порядку (1:3), в 3:19–20 Лука предвосхищает реакцию Ирода на Иоанна (из Мк 6:17–18), чтобы завершить рассказ об Иоанне до рассказа о служении Иисуса. Тем самым Лк избегает всякой субординации Иисуса по отношению к Иоанну, который в сцене крещения даже не упомянут.

Рассказ Лк о крещении Иисуса (3:21–22) указывает, что Иисус молился (одна из тем Лк, которая также ярко выделена в конце служения: 22:46[394]); в ответ Святой Дух спускается в телесном виде (образ Лк, подчеркивающий реализм; см. 24:39–43). Этот же Святой Дух, который нисходит на Иисуса в начале Лк, низойдет на Двенадцать во время Пятидесятницы в начале Деян (2:1–4). Здесь Лука прерывает повествование, чтобы изложить генеалогию Иисуса (3:23–38)[395]. Если генеалогия Мф восходит к Аврааму, то генеалогия Лк доходит до Адама (прародителя всего человечества, а не только израильтян), более того – до Бога (3:38). Локализация генеалогии перед выходом Иисуса на проповедь – подражание Исх 6:14–26, где родословная Моисея дается после его предыстории и до того, как он начинает выводить израильтян из Египта. Испытание/искушения Иисуса (4:1–13) вводятся указанием о том, что Иисус был «полон Духа Святого» – типичная для Лк



эмфаза, которая готовит к важной роли Духа в Деян (например, 6:5; 7:55). Взятый из Q рассказ Лк об искушениях, как и у Мф, корректирует ложное понимание задач Иисуса [396]. Интересно, что в отличие от Мк и Мф, Лк не упоминает о служении ангелов и уточняет, что дьявол отошел от Него до времени. При описании начала страстей, Лука единственный из синоптиков говорит о присутствии сатаны и о власти тьмы (22:3,31,53); на Елеонской горе, когда Иисус опять проходит искусы, появится ангел, чтобы укрепить Его (22:43–44).

Служение в Галилее (4:14–9:50)

Лк, с его богословской географией, привлекает внимание к возвращению Иисуса в Галилею (4:14) [397] и Его уходу оттуда в Иерусалим (9:51). Между этими двумя событиями Лк помещает большую часть повествования о публичном служении, которое заимствует у Марка, но излагает в собственном порядке.

1. Отвержение в Назарете; деятельность в Капернауме и на озере (4:14–5:16). Чтобы объяснить, почему Иисус из Назарета провел большую часть служения в Капернауме, Лука начинает с рассказа об отвержении Иисуса в Назарете (4:14–30), которое отнесено к гораздо более позднему периоду в Мк 6:1–6 и Мф 13:54–58. Сцена в Назарете значительно расширена по сравнению с Марковым «в субботу Он начал учить в синагоге»; Лк представляет это учение как комментарии Иисуса на книгу Исаии (единственное евангельское свидетельство о том, что Иисус умел читать). Отрывок Ис 61:1–2 (об амнистии угнетенным в юбилейный год [398]) используется для описания Иисуса как помазанного пророка и является программной характеристикой служения Иисуса. (Видимо, это было актуально для адресатов Лк из низших классов.) Отвержению пророка Иисуса Его земляками вторит Мк, но в Лк нет указания на то, что в число отвергших входили Его родственники (ср. Мк 6:4). Обращение Иисуса к посторонним мотивируется пророческими параллелями. Лука добавляет к Марковым материалам упоминание о том, что присутствующие пришли в ярость и попытались убить Иисуса; это как бы предвосхищает тему страстей.

Лука рассказывает о четырех событиях в Капернауме (4:31–44), который становится галилейским центром деятельности Иисуса. Первое из 21 чуда представляет собой экзорцизм, – хотя дьявол отошел до времени, Иисус сражается со многими бесами. В сцене исцеления тещи Симона (4:38–39) опущено упоминание Марка о присутствии четырех учеников-рыбаков, ибо в Лк Иисус еще не призвал их. В резюме капернаумских деяний Иисуса (4:40–41) Лк избегает преувеличения Мк 1:33 о том, что к дверям собрался весь город: возможно, это отражает чувство меры. Рассказ о событиях после ухода Иисуса в уединенное место (Лк 4:42–44) выказывает типичную для Лк универсализацию: весь народ, а не только Симон и его товарищи идут искать Иисуса. В отличие от Мк 1:39, где Иисус проходит по галилейским синагогам, Лк 4:44 локализует синагоги в Иудее. Возможно, это связано с тем, что евангелист смутно представлял себе палестинскую географию: в следующем стихе (5:1) Иисус все еще находится в Галилее, у озера. Или Иудея просто означает в данном случае «места, где живут иудеи»?

Чудесный улов и призвание учеников (Лк 5:1–11) иллюстрируют изобретательность Луки при перекомпоновке материалов. Призвание первых учеников, которое Марк поместил до четырех капернаумских эпизодов, Лука ставит после них и даже после чудесного улова, упомянутого из всех синоптиков только в Лк. Исцеление тещи Симона и чудесный улов [399] помогают понять, почему Симон и другие с такой готовностью последовали за Иисусом. Призвание Симона, который называет себя недостойным грешником, тематически значимо и подготавливает путь призванию Павла, который тоже был недостойным, ибо гнал христиан (Деян 9:1–2; Гал 1:13–15). То, что ученики «оставили все», чтобы следовать за Иисусом (Лк 5:11), иллюстрирует акцент Луки на отказе от имущества. Далее Лк рассказывает об исцелении прокаженного (5:12–16).

2. Реакции на Иисуса: споры с фарисеями; избрание Двенадцати, проповедь на равнине (5:17–6:49). Опираясь на Мк 2:1–3:6, Лука приводит серию из пяти споров (5:17–6:11), в которых участвуют фарисеи [400]. Предметы споров: паралитик, призвание Левия, пост, срывание колосьев и исцеление в субботу. В них фарисеи критикуют многие действия Иисуса: Его уверенность в своем праве прощать грехи, выбор Им спутников, отказ Его учеников от поста и срывание ими колосьев, а также исцеление в субботу. Отметим акцент на молитве Иисуса (5:16). Исцеление паралитика становится торжественнее, ибо Лука включает в аудиторию фарисеев и учителей Закона из всех селений



Галилеи, Иудеи и Иерусалима; евангелист сообщает, что с Иисусом была сила Господня, позволявшая Ему исцелять (5:17). Чтобы сделать контекст более понятным эллинистической аудитории (в Греции?), Лк 5:19 описывает черепичную крышу, а не покрытую соломой и глиной (как строили в Палестине; см. Мк 2:4). Описывая призвание Левия, из уважения к Иисусу, Лука пишет, что гнев фарисеев и книжников был направлен не на Него (как в Мк 2:16), а на Его учеников (Лк 5:30). В вопросе о посте и ответе о старом и новом, только в Лк 5:39 подчеркивается превосходство старого. Является ли это жестом уважения к христианам иудейского происхождения среди его адресатов, которым было нелегко отказаться от прежнего благочестия? Конфликты приводят к тому, что враги Иисуса замышляют заговор против Него (Лк 6:11). В отличие от Мк 3:6, Лк не упоминает здесь иродиан: видимо, это упоминание ничего не сказало бы его читателям (ср. также Лк 20:20 и Мк 12:13).

Лука переходит к позитивному отклику на Иисуса, описывая избрание Двенадцати, исцеление и проповедь народу на равнине (6:12–49) – параллель Нагорной проповеди Мф, которая была адресована Двенадцати (Мф 5:1–2)[401]. С присущим ему чувством порядка Лк переставил две сцены Мк 3:7–12 и 3:13–19 (исцеление множества народа и призвание Двенадцати[402]), в результате чего Двенадцать находятся с Иисусом, когда Он исцеляет «всех» из великого множества на равнине (Лк 6:17–19). Стало быть, проповедь на равнине, начинающаяся в 6:20, адресована всем ученикам, а не только Двенадцати. Открывают ее четыре блаженства, вторя программным формулировкам речи в назаретской синагоге. Эти блаженства у Лк направлены к тем, кто в буквальном смысле нищ, голоден, скорбен и ненавидим «ныне». Сопутствующие «горе...», возможно, созданные Лукой и напоминающие контрасты «Магнификата», намекают на социальные антагонизмы среди адресатов. Судя по схожему обличению в Иак 2:5–7; 5:1–6, причиной столь резкого неприятия была несправедливость богачей. Как мы увидим далее, иногда (не всегда!) Лк вроде бы считает, что само обладание богатством (если оно не роздано нищим) нарушает связь с Богом. Идеал Лк – иерусалимская община, где верующие отдавали собственность в общий фонд (Деян 2:44–45; 4:32–37).

Лк излагает ценности, провозглашаемые Иисусом без характерного для Мф 5:17–48 «вы слышали, что сказано... а Я говорю вам». Иногда их называют «этикой Царства», но это название больше подходит для Мф, где слово «Царство» встречается 8 раз в ходе Нагорной проповеди, чем для Лк, которое упоминает «Царство» лишь однажды за всю проповедь (6:20). Таким образом, заповедь любить ненавидящих и проклинающих имеет менее эсхатологическую тональность. Пассаж о неосуждении (6:37–42, расширенный по сравнению с Мф 7:1–5) – продолжение темы любви. Лк напоминает, что эти заповеди адресованы всем слушающим (6:27, 47), и что мало называть Иисуса «господином», но надо приносить добрый плод (6:43–49).

3. Чудеса и притчи, иллюстрирующие могущество Иисуса и объясняющие, кто Он; миссия Двенадцати (7:1–9:6). Версия рассказа об исцелении слуги сотника (7:1–10; чудо из Q), где сотник не лично приходит к Иисусу, а посылает две депутации, и где исцеляется слуга (doulos), а не мальчик/сын (ср. Мф 8:5–13; ин 4:46–54), возможно, вторична. Здесь противопоставляется вера язычника в Иисуса отвержению Его иудейскими властями. Этот язычник любит иудейский народ и построил синагогу, тем самым прообразуя Корнилия, первого языкохристианина (Деян 10:1–2). Следующее чудо, воскрешение сына наинской вдовы (7:11–17), есть только в Лк. Это поразительное проявление силы влечет за собой христологическое признание (7:16 перекликается с мотивом божественного посещения в 1:76–78) и отражает милосердие к матери, потерявшей единственного сына. (Относительно оживлений см. главу 11, сноску 41.)

Возвращаясь к материалу Q (= Мф 11:2–19), Лк приводит сцену, имеющую отношение к Иоанну (7:18–35) и разъясняющую взаимосвязь между Иоанном и Иисусом[403]. Ответ Иисуса, со ссылкой на Исаию, органично продолжает чтение Им Исаии в назаретской синагоге. Только Лк (7:29–30) далее проводит грань между всем народом (включая мытарей) и фарисеями с книжниками: первые шли к Иоанну омыться (3:10–13), вторые омыться не стали, тем самым отвергнув волю Божию. Это помогает объяснить сравнение из Q с капризными детьми, которым трудно угодить (7:31–34). Согласно Лк 7:35, Премудрость оправдана «всеми своими детьми» (то есть Иоанном, Иисусом и их учениками). Возможно, в продолжение темы недовольства Сыном Человеческим («ест и пьет» 7:34), Лука включает в контекст трапезы у Симона фарисея красивый рассказ о кающейся грешнице, которая слезами омыла и благовониями умастила ноги Иисуса (7:36–50)[404]. Она может иметь составной характер, ибо включает



Введение в Новый Завет. Том I [filosoff.org](http://filosoff.org)  
притчу о двух должниках. Та ли это история, что и помазание головы Иисуса женщиной в доме Симона прокаженного в Мк 14:3–9 и Мф 26:6–13, а также помазание ног Иисуса Марией, сестрой Марфы и Лазаря в Ин 12:1–8[405]? Экзегеты также спорят, была ли грешница прощена потому, что много любила, или она любила много потому, что уже была прощена? Оба варианта соответствуют акценту Лк на божественном прощении и ответной любви. После рассказа об этой женщине последняя часть «малой интерполяции» Лк в Маркову канву описывает галилейских учениц Иисуса (8:1–3), исцеленных от злых духов и болезней. Три из них названы по имени: Мария Магдалина, Иоанна, жена Хузы, домоправителя Ирода, и Сусанна; из них первые две появятся у пустой гробницы (24:10). Интересно, что другие Евангелия именуют галилеянок только в связи с распятием и воскресением, и лишь Лк говорит о их прошлом и о том, что они заботились (diakonein) о нуждах Иисуса и Двенадцати из своих средств, – образ верных учениц[406]. Это отчасти предвосхищает образ женщин в Деян (например, Лидия в Филиппах; 16:15).

Затем Лк включает Марков (ср. Мк 4:1–20) материал в главе о притчах (4:1–20), приводя притчу о сеятеле и ее толкование, которое прерывается объяснением цели притч (8:4–15). Любопытно упрощение рассказа о семени, которое падает в хорошую почву. Упомянут только стократный урожай (а не 30-кратный и 60-кратный), причем «семенами» названы те, кто слышат слово, сохраняют его в отзывчивом и добром сердце и приносят плод в терпении (8:15). Краткий свод параболических высказываний, сосредоточенных на светильнике (8:16–18), также заканчивается темой слушания и слышания, за которой следует приход Матери и братьев Иисуса (8:19–21). Хотя эпизод взят из Мк 3:31–35, его смысл полностью изменен. Здесь больше нет невыгодного контраста между родственниками и учениками: лишь хвала Матери и братьям как слушающим слово Божье и исполняющим его, – они олицетворяют доброе семя и соответствуют требованиям, предъявляемым к ученикам.

Затем следует серия из четырех чудес (8:22–56): усмирение бури, исцеление герасинского бесноватого[407], воскрешение дочери Иаира, исцеление кровоточивой. Рассказы о чудесах здесь развернуты, как видно из сопоставления экзорцизма в Лк 8:26–39 с 4:33–37; величие Иисуса раскрывается, когда Он являет власть над морем, бесами, долгой болезнью и смертью. Затем[408] мы читаем о том, как Он посылает Двенадцать на служение (Лк 9:1–6). Явив силу, Иисус делится ею с Двенадцатью, давая им власть над бесами[409] и отправляя возвещать Царство и исцелять (9:2, 6).

5. Вопросы об идентичности Иисуса: Ирод, насыщение 5000, исповедание Петра, первое и второе предсказания о страстях, преображение (9:7–50). Пока Двенадцать отсутствуют, мы узнаем, что Ирод обезглавил Иоанна Крестителя (Лк 9:7–9). Лука – видимо, из-за нелюбви к сенсационности – опускает рассказ Мк о пире Ирода и танце дочери Иродиады. Для Лк важен интерес «тетрарха» (3:1) к Иисусу (подготавливая 13:31 и 23:8). Тема идентичности Иисуса рассматривается в следующих сценах. Они начинаются с возвращения Двенадцати апостолов и насыщения 5000 (9:10–17), адаптированной формы Мк 6:3044. Лк затем перескакивает через Мк 6:45–8:26 («большой пропуск»), опуская все с насыщения 5000 человек до эпизода после насыщения 4000[410]. Возможно, Лк считал эти сцены дублетами и решил рассказать только одну из них; однако отличие от Маркова рассказа о насыщении 5000 человек и наличие другого варианта в Ин 6:1–15 может означать, что Лк соединил два описания в один эпизод.

По окончании «большого пропуска» Лк передает три версии об идентичности Иисуса и исповедание Петра (9:18–20), вводя их типичным для него упоминанием о молитве Иисуса. С учетом композиции Лк, слова Петра («Христос Божий» 9:20) – ответ евангелиста на вопрос Ирода («кто этот человек?» 9:9)[411]. Иисус реагирует первым предсказанием о страстях (9:21–22), но Лк (в отличие от Мк/Мф) не упоминает о том, что Петр стал перечить Иисусу и был одернут. Вместо этого дано поучение о кресте и суде (9:23–27). Пострадать должен не только Сын Человеческий, но и Его ученики, если хотят разделить Его славу. Среди интересных особенностей этой серии высказываний об ученичестве – слова о необходимости нести крест «ежедневно» и упоминание о славе Сына Человеческого как о чем-то отдельном от славы Отца (9:26). Преображение (9:28–36), помещенное в контекст молитвы Иисуса, показывает славу присутствующей уже в земной жизни Иисуса (9:32)[412]. Однако здесь же утверждаются и страдания Сына Человеческого: Иисус говорит с Моисеем и Илией о своем «исходе» к Богу через смерть в Иерусалиме. Слава и страдания подтверждены гласом Божиим, который называет Иисуса Сыном и Избранником (страдающим Рабом). Рассказ об одержимом мальчике (9:37–43а) менее явно



Введение в Новый Завет. Том I [filosoff.org](http://filosoff.org)  
говорит об эпилепсии, чем Мф 17:15, и еще более, чем Мф, сокращает яркую Маркову сцену. В частности, Лука смягчает Марков акцент на неспособности учеников исцелить ребенка, делая упор на чуде как проявлении «могущества Бога». Сходным образом во втором предсказании о страстях и споре о величии (9:43б–50) Лука опять смягчает тональность Мк: у него выходит, что ученики не поняли слова Иисуса, ибо смысл был скрыт от них; спор о том, кто из учеников больше, тоже не выглядит острым. Наименьший из учеников будет причтен к величайшим, и даже постороннему, который изгонял бесов именем Иисуса, найдется место.

#### Путешествие в Иерусалим (9:51–19:27)

Здесь Лука дает еще одно вступление (отчасти сравнимое с 3:1–2), чтобы отметить начало нового раздела. Для Иисуса приближается время быть взятым на небеса, и Он решает идти в Иерусалим, где Его ждет смерть. Согласно Лк, Иисус знает свою судьбу и принимает ее от Бога. Это длинное путешествие[413] – (искусственная) рамка для «большой интерполяции» (9:51–18:14); Лука отходит от Марковой канвы на протяжении почти всей второй половины Евангелия, вставляя крупные блоки из Q и своих особых источников (L). В этой части ярче всего проявляются особенности Лк. Материал можно разделить на три подраздела, в соответствии с ремарками в 13:22 и 17:11, где евангелист напоминает о цели путешествия[414].

1. От первого до второго упоминания об Иерусалиме (9:51–13:21). Мы уже отмечали параллели между Лк и Ин, но сейчас видим и глубокое различие между ними. Из евангелистов только Лука упоминает враждебную встречу в самаритянском селении (9:51–56), диаметрально противоположную теплоте приему, оказанному Иисусу самаритянами в Ин 4:39–42. Типичен для Лк отказ Иисуса мстить самаритянам (как предложили Иаков и Иоанн). Диалоги с тремя людьми, пожелавшими следовать за Иисусом (9:57–62), подчеркивают абсолютность требований Царства. О миссии Двенадцати мы уже читали в Мк 6:7–13, Мф 10:5–42 (включено в речь о миссии) и Лк 9:1–10. Только в Лк сообщается о второй группе посланных – Семидесяти двух (10:1–12). Похоже, что евангелист создал ее из того же материала Q, который был использован для описания миссии Двенадцати. Этот дублет, видимо, готовит к Деян, где Двенадцать играют важную роль в начале христианской проповеди, но затем инициатива переходит к другим (особенно Павлу, Варнаве и Силе). В самом Евангелии востребованность второй миссии объясняется величиной урожая (10:2). Усматривал ли евангелист здесь аллюзию на число народов в Быт 10:2–31 (LXX), тем самым предвещая окончательный итог урожая[415]? Весть о близости Царства Божьего несет в себе элемент суда, ибо далее идут восклицания «горе» неверующим городам (10:13–16).

Возвращение Семидесяти двух знаменуется радостью от подчинения бесов (10:17–20) – ср. неэмоциональное возвращение Двенадцати в 9:10. Иисус комментирует это (и, возможно, миссию известной евангелисту Церкви) как падение сатаны. Власть над змеями и скорпионами (10:19) аналогична той, что, согласно Маркову позднему Эпизоду, была дана ученикам после воскресения (16:17–18). Дальше объяснено, почему ученики радуются тому, что их имена записаны на небесах (Лк 10:20). Иисус благодарит Отца за откровение (10:21–22) – отрывок с параллелями с Ин. То, что ученики избраны Сыном, чтобы получить откровение, видно в благословении учеников (10:23–24), – макаризме, признающем все виденное ими. Следующий эпизод Лк включает вопрос законника о вечной жизни и ответ Иисуса о любви к Богу и ближнему (10:25–28)[416]. Хотя законник испытывает Иисуса, Иисусу нравится его ответ, что приводит к дальнейшему обмену репликами и притчей[417] о милосердном самаритянине (10:29–37). В казуистическом духе законник замечает: дескать, спорен вопрос о том, к кому эта заповедь применима. Однако из ответа Иисуса можно понять, что подобная постановка вопроса неправомерна, ибо любовь должна охватывать всех. (Позитивный образ самаритянина, возможно, готовит к Деян 8, где самаритяне положительно реагируют на благовестие.)

Рассказ о Марии и Марфе (10:38–42) – еще один случай, когда особый материал Лк имеет параллели с Ин (Ин 11:1–44; 12:1–8). Однако здесь есть и два важных отличия: в Лк отсутствует брат Лазарь, а в Ин дом расположен в Вифании (около 3 км от Иерусалима), а не в деревне по дороге из Галилеи и Самарии в Иерусалим. Евангелист хочет показать, что по-настоящему важно лишь одно – внимать слову Иисуса; это созвучно предыдущему ответу о любви к Богу и ближнему как главному условию вечной жизни). Он говорит, что это требование посилено. Несложны и наставления, данные в ответ на вопрос о



молитве. Версия молитвы Господней (11:1–4) короче и в некоторых отношениях древнее, чем отраженная в Мф, но и менее эсхатологична[418]. Тема молитвы продолжается в притче о настойчивом друге (11:5–8; Л), в которой присутствует местный палестинский колорит: вся семья теснится в однокомнатном доме. Чтобы подчеркнуть смысл, добавлен материал Q о настойчивости в просьбах (11:9–13). Самое важное отличие от Мф 7:7–11 – это обещание просящим в Лк 11:13: в Мф Отец небесный дает благое, а в Лк – Духа Святого (как видно в Деян).

Мирные поучения сменяются спорами и речениями о злом духе (11:14–26). Слова о борьбе между «сильным» (Вельзевул) и «сильнейшим» (Иисусом) готовят к иерусалимскому противостоянию во время страстей. Только Лука упоминает благословения, когда приоритет отдается послушанию слову Божьему, встречалась уже в 1:42–45. Типичные особенности Лк мы видим в предостерегающих знамениях для «этого поколения», параболических высказываниях о свете, и «горе» фарисеям (11:29–12:1). В отличие от Мф 12:40, где знамение Ионы состоит в трехдневном пребывании в китовое чреве (прообразующем погребение и воскресение Иисуса), Лк 11:32 (подобно Мф 12:41) толкует его как проповедь ниневитянам. Очень типично Лк 11:41: акцент на милостыне (более того, отдаче подлинно ценного). Слова, которые в Мф 23:34 Иисус говорит от своего лица (просто «я»), приписаны в Лк 11:49 «премудрости Божьей»; отсюда возникает вопрос, отождествляется ли здесь Иисус с Премудростью. Еще отличие: Мф 23:13 обвиняет книжников и фарисеев в том, что они запирают Царство небесное; согласно Лк 11:52, законники присвоили ключи от знания. Под конец Иисус в Лк призывает толпу остерегаться «закваски фарисейской, которая есть лицемерие». Здесь Лк ближе всего к характерному для Мф обличению фарисеев в «лицемерии» (см. выше, главу 5, сноску 19).

Заповедь о бесстрашном свидетельстве (12:2–12) обещает награду тем, кто провозглашает правду, и предостерегает о возмездии остальных. Даже Лк с его темой милосердия передает речение о непростительности кощунства по отношению к Духу Святому (12:10). Уверение, что «Святой Дух научит вас, что надо сказать» враждебным синагогам и светским властям (Лк 12:11–12), обретает дополнительный смысл в рассказах Деян о судах над христианами. Перикопы о жадности и притча о безумном богаче (12:13–21) характерны для Лк. Желания получить честную долю наследства и расширить торговлю сами по себе понятны, но сильный интерес к имуществу несовместим с подлинным благочестием. В идеале христиане должны жить согласно принципу «жизнь человека не зависит от его имущества» (12:15, см. Деян 2:44; 4:34). Участь богача отражает ожидание личного суда до общего суда в конце света. Отвергов, осуждающий заботу о земном (12:22–34), говорит о возможности быть благополучным без таких забот. Призыв «продавайте, что у вас есть, и отдайте как милостыню» (12:33) типичен для Лк.

Тема меняется: Иисус призывает быть на страже и хранить верность (12:35–48). В середину материала из Q (который в Мф 24:43–51 вложен в эсхатологическую речь) вставлен Лк 12:41: вопрос Петра о том, обращено ли данное учение «к нам или ко всем», остается без ответа. Однако, поскольку затем речь идет о заботливом домоправителе, видимо, бо́льшие требования возлагаются на апостолов и руководителей общин. Материал из Q, который заканчивается в 12:46 угрозой наказания небрежного слуги, уточнен в Лк 12:47–48: одно наказание ждет неимевших знание, и другое – не имевших. (Из всех евангелистов Лука тщательнее всех в рассказе о страстях отделяет народ от вождей.) Далее идет грозное предупреждение о разделах, которые повлечет за собой служение Иисуса (12:49–53). Эсхатологическим языком Иисус рассказывает об огне, который Он пришел принести на землю и о предстоящем Ему «омовении». Грядет разделение, а не мир; предсказание Лк 2:34 о том, что из-за Иисуса многие в Израиле падут и многие восстанут, теперь конкретизируется указанием на разделение в семьях. Поскольку другие высказывания утверждают мир (2:14; 19:38) и объединение семей (роль Иоанна Крестителя в 1:17), результаты служения Иисуса неоднозначны. Многие из этого ожидается в скором будущем: Иисус сетует на неспособность людей прочитать знамения времени (12:54–56). К материалу из Q, связанному со своевременным улаживанием споров (12:57–59), Лука добавляет свои примеры разрушения, призывающие к покаянию (13:1–5). Другие источники не упоминают о галилеянах, убитых Пилатом во время жертвоприношений (в Иерусалиме), и о падении башни в Силоаме (источник в Иерусалиме), хотя некоторые ученые считают, что первый инцидент объясняет вражду между Иродом (тетрархом Галилеи) и Пилатом, о которой сказано в Лк 23:12. Притча о смоковнице



(13:6–9) дает дереву еще один шанс принести плод до того, как его срубят. Многие экзегеты допускают, что она представляет собой смягченный вариант проклятия смоковницы в Мк 11:12–14, 20–23 и Мф 21:18–21 (то есть чудо стало притчей). Далее Иисус учит в субботу в синагоге и милостиво исцеляет скрюченную женщину (13:10–17), что вызывает гнев синагогального старейшины. Хотя народ радуется исцелению, оно посрамляет власти, и в нынешнем контексте, возможно, иллюстрирует, что не все покаются и послушаются. Все же притчи о горчичном зерне и закваске (13:18–21) заверяют: в конце концов Царство распространится и будет великим, несмотря на маленькое начало.

2. От второго до третьего упоминания об Иерусалиме (13:22–17:10). Напомнив о цели путешествия, Лк сообщает о заданном Иисусу вопросе: многие ли спасутся. Этот вопрос вводит материал об исключении из Царства и принятии в него (13:22–30). Многие претендующие на знание Иисуса будут выставлены вон, а посторонние со всего мира – приняты. Сообщение фарисеев о намерении Ирода убить Иисуса (13:31–33) объясняет, почему Иисус идет в Иерусалим. Читатель, видимо, должен, с одной стороны, думать, что фарисеи говорят правду, а с другой стороны, не доверять их мотивам: возможно, они пытаются удалить Иисуса со сцены (чтобы Он, спасая жизнь, покинул Галилею). Иисус знает, что, идя в Иерусалим, Он идет на смерть. (Ирод появится еще раз во время римского суда, когда Пилат передаст ему Иисуса для приговора.) Лука вкладывает в уста Иисуса печальную апострофу к Иерусалиму (13:34–35): в Иерусалиме Иисуса постигнет смерть, как постигла она там и прежних пророков, но город будет наказан за свое обращение с пророками[419].

Следующие три эпизода проходят в доме известного фарисея: субботнее исцеление больного водянкой, два наставления о поведении на пире и притча о великом пире (14:1–24). Исцеление составляет почти пару с субботним исцелением женщины в 13:10–17 и имеет аналогичный смысл. (Ср. кумранский запрет вытаскивать скотину из ямы в субботу: CD 11:13–14.) Первое поучение, рекомендуемое не занимать лучшие места на трапезе, напоминает правила хорошего тона, тем более что целью названа честь за столом (Лк 14:10). Однако оно предостерегает от самовозвеличивания. Второе поучение, призывающее приглашать не равных себе, а обездоленных, согласуется с перевернутыми ценностями Царства, где бедняки важнее богачей. Эсхатологизм эксплицитен в последней строчке (14:14): за такое поведение воздастся, когда воскреснут праведники. Притча о пире[420] говорит об отвержении тех, кто был зван первыми, ибо они поставили собственные интересы выше Царства.

Затем, не упоминая об уходе из дома фарисея, Лк приводит поучения Иисуса о цене ученичества (14:25–35), адресованные толпе, сопровождавшей Его. К особому материалу Лк относятся благоразумные притчи о необходимости рассчитывать издержки перед тем, как строить дом или начинать войну (14:28–32), – притчи, достойные какого-нибудь ветхозаветного учителя мудрости. Здесь перед нами иной пафос, чем в пророческой установке не беспокоиться о бытовых нуждах (ср. 12:22–34).

Следующая глава состоит из трех притч: о потерянной овце, потерянной монете и блудном сыне (15:1–32). Если в Мф 18:12–14 притча о заблудшей овце включена в речь о церкви, обращенную к ученикам[421], то Лука адресует ее (и две другие свои притчи) фарисеям и книжникам, которые порицали Иисуса за общение с грешниками. Упоминание о радости на небесах показывает, что эти притчи дают урок божественного милосердия и подчеркивает ценность людей, притираемых за грех. В первых двух притчах действующими лицами являются соответственно мужчина и женщина (пастух, хозяйка), что сходно с сочетанием мужчина–женщина в притчах о горчичном зерне и закваске в 13:18–21. Притча о блудном сыне подчеркивает, что старшему брату не следует ревновать отца, проявившего великодушное отношение к грешному младшему брату (ср. контекст – отношение фарисеев к грешникам). Кроме этого, мысль в 15:20 важна для понимания христианской любви. Образ отца, который бежит к младшему сыну и целует его до того, как тот произносит заготовленную покаянную речь, может служить иллюстрацией Рим 5:8 («Бог Свою любовь к нам доказывает тем, что Христос умер за нас, когда еще мы были грешниками») и 1 Ин 4:10 («Любовь в том, что не мы возлюбили Бога, но что Он возлюбил нас»).

У многих вызывает трудность притча о неверном управителе (16:1–15; Л): может показаться, что она рекомендует совершать темные дела; однако в пример здесь приведена не нечестность управляющего, а ум и энергичность[422]. К этой притче присоединены высказывания о богатстве, но неясно, где они начинаются (с 16:86, 16:9 или 16:10). В целом, они развивают мысль Лк, что деньги портят людей, а потому лучше раздавать их



беднякам, завоеывая друзей, которые помогут, когда попадут на небеса. Затем евангелист называет фарисеев «сребролюбивыми» и приводит обличение их Иисусом: они выставляют себя праведными перед людьми (Лк 16:4–15). Очевидно, законничество фарисеев составляет переход к высказываниям из Q о законе и разводе (16:16–18). Лучшее толкование стиха 16 таково: приход Иоанна Крестителя маркирует одновременно конец Закона/пророков и начало благовестия о Царстве (3:1–2, 18). Между этими двумя эпохами есть преемственность, ибо в учении Иисуса не пропадает ни одна буква Закона. Как связано речение о разводе (стих 18) с предыдущим принципом отношения к Закону? Запрет Иисуса на развод противоречит разрешению, данному мужчине в Втор 24:1–4. Хотя Лк не упоминает Быт 1:27; 2:24 (в отличие от Мк 10:6–12 и Мф 19:4–9), не стала ли эта ссылка (которая является частью Закона) элементом христианского толкования, так что запрет на развод считался согласующимся с Законом? У кумранитов это входило в благочестие. Затем осуждение богатства вновь появляется в притче о богаче и Лазаре (16:19–31; L)[423]. Разная посмертная участь объясняется не тем, что богач прожил грешную жизнь, а Лазарь – добродетельную, а тем, что жизнь богача прошла в комфорте и сытости, а жизнь Лазаря – в несчастии и голоде (16:25). Критика фарисейского сребролюбия (косвенно предостерегающая и христиан; ср. Деян 5:1–11) становится резче благодаря замечанию в конце притчи. Если они не слушают Моисея и пророков, то не послушают и вернувшегося из мертвых. Читатели и слушатели Лк воспринимали эти слова как пророческие: как видно из Деян, многие не послушают Иисуса даже после воскресения.

Тема меняется: следуют четыре не связанные между собой поучения о поведении (17:1–10). Иисус предостерегает против введения других в соблазн и делает акцент на прощении братьев, силе веры, различии между подвигом и долгом. Последнее речение, которое есть только в Лк, ставит интересную задачу: ученики Иисуса могут вообразить, что делают нечто великое, но им нужно видеть в себе лишь рабов, исполняющих свой долг.

3. Последняя часть путешествия до прихода в Иерусалим (17:11–19:27). Она начинается с очищения десяти прокаженных, включая благодарного самаритянина (17:11–19; L). Путь в Иерусалим начался с 9:51, а в 9:52 посланцы Иисуса вошли в самаритянскую деревню. Судя по тому, что в данный момент рассказа Иисус все еще проходит между Самарией и Галилеей, путешествие – искусственные рамки (причем евангелист, возможно, туманно представлял себе палестинскую географию). В то же время эти рамки объясняют, почему среди прокаженных был самаритянин (единственный прокаженный, выразивший благодарность и услышавший слова о спасении). Его реакция предвосхищает принятие самаритянами благовестия об Иисусе в Деян 8:1–25. Поскольку Иисус скоро покинет мир сей, логично, что он дает фарисеям, а затем и своим ученикам, эсхатологическое учение (17:20–37); Лк составил это учение из материалов Q и L – оно предваряет и почти дублирует эсхатологическую речь в Лк 21. Иисус здесь предостерегает, с одной стороны, от ложных уверений в том, что Царство или дни Сына Человеческого зримо наступили, а с другой стороны, от беспечной жизни без памяти о грядущем Суде. Интересны некоторые особенности Лк: Царство Божие – незримо и уже находится среди нас (см. пункт (4) в разделе «Для размышления»); Суд непредсказуемо избирателен, выбирает одного человека и оставляет другого (17:31).

Перед лицом Суда притча о судье неправедном (18:1–8; L) воодушевляет учеников через рассуждение а fortiori. Если непрерывными просьбами можно убедить безнравственного судью, то более Бог ответит на настойчивую молитву своих избранных об оправдании. Тема молитвы ведет к притче о мытаре и фарисее (18:9–14). Эта притча не только говорит о милости Божьей к грешникам, но и отмечает, что фарисей не был оправдан. Фарисей не лицемерен: он немного хвастлив, но жил по заповедям (как он их понимал). Не в том ли дело, что хотя он и благодатит Бога, он не видит своей нужды в Нем, в Его милости и прощении? Или Иисус в Лк близко подходит к мысли Павла о том, что соблюдение заповедей само по себе не оправдывает? Пример Божьей милости к отверженному мытарю приводит к рассказу о доброте Иисуса к детям (18:15–17)[424], которые представлены образцом доверия к Богу, необходимым для вхождения в Царство.

Это подводит к вопросу некоего видного человека о том, что надо делать для обретения жизни вечной, и словам Иисуса о богатстве как помехе (18:18–30). Хотя Лк теперь следует за Мк (за исключением того, что не упоминает о любящем взгляде Иисуса на богача), тема созвучна акценту Лк на необходимости продать все и раздать бедным. Даже люди, соблюдающие заповеди, должны идти дальше – не просто для того, чтобы быть совершенными



Введение в Новый Завет. Том I filosof.org  
(как в терпимой формулировке Мф 19:21), но чтобы войти в Царство. Лк 18:29 добавляет «жену» к списку того, что нужно оставить (ср. Мк 10:29) ради Царства, – нет ли здесь намек на Павла, героя Деян, который был неженат? Согласно Лк 18:30, люди, которые пошли на такие жертвы, получают «во много раз больше» в этой жизни (более осторожное обещание, чем в Мк 10:30 – «в сто раз больше... братьев, сестер, матерей, детей, земель...»). О будущей жертве самого Иисуса говорится в третьем предсказании о страстях (18:31–34). Оно близко следует за Мк 10:32–34 вплоть до предсказания, что язычники будут плевать в Сына Человеческого и бить Его, – что не происходит в рассказе Лк о страстях[425]!

Исцеление слепого при подходе к Иерихону (18:35–43) – это вариант исцеления Вартимея (Мк 10:46; при выходе из Иерихона) и исцеления двух слепых (Мф 20:29; при выходе из Иерихона). Возможно, Лука изменил место действия, ибо запланировал далее яркую сцену с Закхеем (19:1–10) в Иерихоне. Последний рассказ не только показывает доброе отношение Иисуса к сборщику податей, считавшемуся грешником, но и иллюстрирует отношение Лк к богатству: Закхей – богат, но и в его дом может прийти спасение, ибо он отдает половину имущества бедным[426]. Тема правильного использования богатства продолжается в притче о минах (19:11–27). Рассказ о вельможе, раздающем при отъезде каждому из десяти слуг по мине (один слуга превращает ее в десять мин, другой – в пять мин, а третий просто сохраняет[427]), напоминает притчу Мф 25:14–30 о человеке, которые дает трем слугам соответственно пять, два и один талант (первый превращает пять талантов в десять, второй – два таланта в четыре, а третий просто сберегает талант). В каждом случае последний слуга наказан. Эта притча зовет учеников с пользой применять откровение Иисуса о Царстве. Помимо отличий от Мф, которые могут быть редакцией общего материала из Q, похоже, что Лк вплетает сюда рассказ о вельможе, который отправился в дальнюю страну, чтобы получить царство: соотечественники ненавидели его и послали вслед ему посольство, чтобы помешать его воцарению, но он вернулся царем и убил врагов[428]. Это готовит к отвержению Иисуса в Иерусалиме, Его распятию как Царя Иудейского, возвращению по воскресении и последующему разрушению Иерусалима.

#### Служение в Иерусалиме (19:28–21:38)

В конце долгого путешествия, начавшегося в 9:51, Иисус приходит в Иерусалим, где произойдет Его «исход» к Богу[429]. На ночь Он остается в Вифагии и Вифании (возле Иерусалима), но большая часть Его деятельности сосредоточена в районе Храма, а в конце Иисус произнесет эсхатологическую проповедь.

1. Вход в Иерусалим и действия в Храме (19:28–21:4). Царский вход в Иерусалим (19:28–38) близок к Мк 11:1–10, но Лука меняет некоторые детали: вместо восторга посторонних по поводу наступления Царства – хвала учеников Иисусу как царю (ср. Ин 12:13). В Лк 7:18–19 ученики Иоанна передали Иисусу вопрос своего учителя: «Ты ли Тот, которому должно придти?» Теперь ученики Иисуса подтверждают, что это так. Лк включает рефрен о мире и славе, напоминающий «Слава в вышних Богу...» (2:14). Фарисеи просят Иисуса унять учеников, но Тот отказывается и плачет о предстоящей гибели Иерусалима (19:39–44). Это продолжает предостережения в Лк 11:49–52 и 13:34–35, но теперь шансы на благополучный результат, видимо, миновали. (Ученые дискутируют, не потому ли описание 19:43 столь точно, что евангелист создал его, основываясь на известных ему событиях, или как минимум переформулировал предание в свете их.) Печаль Иисуса показывает читателям Лк, что христианам не подобает радоваться этому разрушению. В отличие от Мк 11:11–19, где очищение Храма датировано днем после входа в Иерусалим, и подобно Мф 21:10–13, Лука приводит свою (менее жесткую) версию этого события (19:45–46), относя его ко дню входа в Иерусалим[430]. В остальном Лк начинает раздел, где бо́льшая часть материала взята из Мк, лишь с небольшими изменениями.

Иисус начинает ежедневно учить в Храме, провоцируя вопрос о своем праве это делать (19:47–20:8). В типичном резюме Лука описывает, как первосвященники и книжники хотят погубить Иисуса, а затем рассказывает, что они, встревоженные Его популярностью у «всего народа», могут лишь оспорить Его власть – вызов, на который Иисус легко отвечает вопросом об Иоанне. (Луке нет нужды объяснять читателям, что власть Иисуса – от Бога; см. 4:43.) Притча о злых виноградарях (20:9–19) обличает вождей (как они сами признают в 20:19) за то, что они не отдали плодов виноградника. Более того, 20:18 (L) вводит угрозу: отвергнутый камень не только стал краеугольным, но и



способен упасть и раздавить. Далее власти начинают следить за Иисусом и подсылают к Нему людей с провокационным вопросом о подати кесарю (20:20–26), от которого Он ловко уклоняется. Другую попытку ослабить учительский авторитет Иисуса делают саддукеи, задавая вопрос о воскресении (20:27–40), но уровень Его ответа одобряют даже книжники (стихи 39–40). Лк опускает вопрос книжника (Мк 12:28–34) о важнейшей заповеди и приводит далее вопрос самого Иисуса о сыне Давида (20:41–44). Эти конфронтации завершаются резким осуждением книжников (20:45–47). Обвинение, что они «поедают дома вдов», подводит к рассказу о лепте вдовы (21:1–4), который имеет особое звучание в Лк, хотя взят из Мк и сокращен, ибо ставит бедняков выше хвастливых богачей и дает пример полной отдачи имущества[431].

2. Эсхатологическая речь (21:5–38). Как и в Мк/Мф, восхищение храмовыми зданиями становится поводом для предсказания о разрушении Храма (21:5–6), г. это приводит к речи о последних вещах, – хотя Иисус уже призывал к эсхатологической бдительности (12:35–48) и давал эсхатологическое учение (17:20–37). В отличие от Мк/Мф, Лука помещает эту беседу в Храме, делая ее продолжением ежедневных поучений Иисуса (19:47; 20:1; 21:38); больше интереса выказано к судьбе Иерусалима (отделенной от судеб всего мира). По одному из толкований, в основном тексте речи (21:7–36), 21:8–24 относится к Иерусалиму, а 21:25–36 – ко всему миру (при пришествии Сына Человеческого[432]). Следующие детали есть только в Лк: 21:12 говорит о преследованиях за «имя» Иисуса (ср. Деян 3:6, 16; 4:10 и т. д.); 21:13–15 обещает, что когда придет время свидетельствовать, ученикам Иисуса будет дана премудрость, которой невозможно противостоять (ср. 7:35; 11:49; Деян 6:3, 10; 7:10); 21:18 уверяет, что ни один волос не упадет с головы учеников (ср. 12:17); 21:20 говорит не о Марковой мерзости запустения, а об окружении Иерусалима войсками (на основании знания о событиях 70 года?); 21:24 вроде бы предполагает длительный период между разрушением Иерусалима и последними временами (Иерусалим будет попираем «доколе не окончатся времена народов»); 21:28 говорит о будущем искуплении; 21:33 опускает указание Мк 13:32 о том, что никто, даже Сын, не знает дня и часа (мотив, который оставлен для Деян 1:7, не ограничивая знание Сына); 21:34–36 – призыв, который завершает речь предупреждением о Суде, грядущем на всю землю. После этой концовки Лк 21:37–38 кратко резюмирует, как Иисус проводил дни, и это служит переходом к рассказу о страстях.

Тайная вечеря, страсти, смерть и погребение (22:1–23:56а)

Когда Лука следует Мк, он обычно делает это с большой точностью. Рассказ о страстях – исключение из этого правила. Хотя многие ученые постулируют зависимость Лк от какого-то немаркова повествования о страстях, более вероятно, что евангелист использовал Мк и какие-то особые традиции. Возможно, здесь Лука тщательнее, чем обычно, переработал материал, желая, лучше донести до читателей столь важные мысли. В частности, в рассказах о страстях и воскресении Лк опирается на традиции, которые оставили след и в Ин.

1. Заговор против Иисуса, Тайная вечеря (22:1–38). Первую перекомпоновку материалов Лукой мы видим в рассказе о заговоре против Иисуса (22:1–6): у Мк в нее вставлена сцена с помазанием Иисуса[433], а у Лк она цельная. Лк объясняет, что сатана вошел в Иуду (ср. Ин 13:2, 27). После искушений в пустыне дьявол оставил Иисуса на время (Лк 4:13); теперь он возобновляет прямое нападение. Против Иисуса злоумышлял не только первосвященники, но и начальники храмовой стражи (22:4, 52; Деян 4:1; 5:24, 26).

Согласно Лк, Петр и Иоанн пошли вперед приготовить трапезу (22:7–38), описание которой здесь в два раза длиннее, чем в Мк или Мф. Горячее желание Иисуса разделить эту Пасху с апостолами отражает теплоту их отношений, особенно теперь, когда «настал час» (22:14–15; ср. Ин 13:1). Фразы о том, что Иисус не будет снова есть и пить, «доколе не исполнится она [Пасха] в Царстве Божьем»/«доколе Царство Божие не придет» (Лк 22:16, 18), усиливает эсхатологизм вечера, но не вполне ясно, что имеется в виду. (В Лк 24:30–31 воскресший Иисус преломит хлеб с учениками, что можно считать своего рода приходом Царства.) Более серьезная проблема состоит в том, что Иисус дважды говорит о чаше (22:17–18 и 20) – до и после слов о хлебе[434]. Вероятно, первая чаша относится к описанию обычной пасхальной трапезы (22:15–18), а вторая чаша, которой предшествует хлеб, входит в описание евхаристии (22:19–20). Последняя часть подобна описанию евхаристии в Мк 14:22–24/26:26–28, но со следующими различиями, которые выделены курсивом: «Тело Мое, за вас отдаваемое; *делайте это в воспоминание обо Мне*»



(напоминает 1 Кор 11:24: «Мое тело, за вас ломимое; это делайте в воспоминание обо Мне»); не «кровь завета», а «эта чаша есть новый завет в Моей крови, за вас изливаемой» (первая часть напоминает 1 Кор 11:25). Таким образом, могло быть два предания о Тайной вечере: одно отражено в Мк/Мф, а другое – у Павла и Луки. Праздник Пасхи несет в себе мотив воспоминания (anamnesis): «дабы ты помнил день истребления своего из земли Египетской во все дни жизни твоей» (Втор 16:3); но для христиан она связана с памятью об Иисусе. Фразы о том, что тело отдается и кровь проливается «за вас»[435], подчеркивают сотериологический смысл смерти Иисуса и евхаристии.

Мк и Мф содержат три предсказания о судьбе учеников: одно из них (об Иуде) сделано на Тайной вечере, два других (об учениках и Петре) – по дороге на Елеонскую гору. Более «упорядоченное» повествование Лука помещает в контекст Тайной вечери (как и в Ин). Предсказание о предательстве Иуды (22:21–23) – это, в основном, переработка Мк 14:18–21, за исключением того, что в Мк оно предшествует евхаристическим словам[436]. Предсказание об учениках/апостолах (Лк 22:24–30), составленное и адаптированное из Мк и Q, типично для Лк в плане своей доброжелательности. В ответ на спор учеников, кто из них главнее, Иисус хвалит их за то, что они прошли с ним все испытания, и обещает им места за столом в своем Царстве и троны, с которых они будут править двенадцатью коленами. Это почти полная противоположность Мк 14:27 (согласно которому, все они соблазняются и рассеются); более того, в отличие от Мк, Лк нигде не описывает бегство учеников после ареста Иисуса. Аналогичным образом, Лк 22:31–34 (L) смягчает предсказание о троекратном отречении Петра: сатана хочет просеять учеников, как пшеницу, но Иисус молится за Симона (Петра), чтобы его вера не оскудела. Обратившись, он должен утвердить своих «братьев» (других апостолов, всех верующих, или тех и других?). Только Лк приводит диалог, в ходе которого апостолы говорят, что у них есть два меча (22:35–38). В отличие от прежней ситуации, когда Иисус посылал их без кошель и котомки (ср. 10:4 о Семидесяти двух), отныне нужно быть готовыми: брать и кошель, и суму, и меч, ибо Иисуса причислят к преступникам. Апостолы не понимают образного языка («вот здесь два меча») и Иисус обрывает их («довольно»)[437].

2. Молитва и арест на Елеонской горе, иудейский и римский суд (22:39–23:25). После трапезы Иисус идет «по обыкновению» на гору напротив Иерусалима (ср. Ин 18:2); диалога по пути нет. Далее Иисус молится, и Его арестовывают (22:39–53). Лука упрощает яркое Марково описание отчуждения Иисуса от учеников. Здесь нет постепенного отдаления Иисуса сначала от основной массы учеников, затем от Петра, Иакова и Иоанна; нет описания чувств Иисуса и упоминания о том, что при молитве Он пал на землю. Не теряя самообладания, Иисус в Лк становится на колени, чтобы помолиться (поза, знакомая христианам; Деян 7:60; 9:40; 20:36; 21:5), молится Он только один раз (а не трижды) и находит учеников спящими только один раз (причем спят они «от печали»). Если 22:43–44 (явление ангела) не является поздней вставкой (см. BDM 1.179–186), то в Лк, в отличие от Мк/Мф, Бог сразу отвечает на молитву Иисуса (деталь, подчеркивающая близость Иисуса к Отцу). Лука ранее опустил Марково упоминание о том, что ангелы служили Иисусу после 40-дневного искушения в пустыне, но теперь ангел укрепляет Иисуса, готовя Его ко второму, более значительному испытанию.

Слова Иисуса во время ареста показывают, что Он знает о злом умысле Иуды, скрывающемся за поцелуем (Лк 22:48). В продолжение темы мечей на Тайной вечере ученики снова выказывают непонимание, предлагая пустить в ход меч. Иисус запрещает делать это (запрет, актуальный для читателей/слушателей Лк, которым угрожал арест или гонения). Из всех евангелистов только Лука сообщает, что первосвященники сами пришли на Елеонскую гору; Иисус напоминает, что Он каждый день учил в Храме, и намекает, что не было надобности приходить за Ним ночью с мечами и кольями (ср. допрос Иисуса Анной в Ин 18:20). Богословское понимание сцены евангелистом отражено в 22:53: это время – время власти тьмы. Однако даже в такой тревожный момент Иисус выказывает милосердие, исцеляя ухо слуги первосвященника, пришедшего арестовать Его (L).

В Мк/Мф (и Ин) отречение Петра вплетено (по-разному) в ночную сцену допроса Иисуса иудейскими властями; стремясь к упорядоченности, Лука помещает эти отречения (22:54–62) до иудейского суда, в результате чего Иисус находится во дворе, когда Петр отрекается от Него. Горький момент, когда Господь поворачивается и смотрит на Петра, напоминает об обещании Иисуса на Тайной вечере молиться за Петра, чтобы не оскудела его вера. Лука также помещает в обстановку ночного двора иудейские издевательства над Иисусом (22:63–65);



издеваются над Иисусом охранники (ср. Мк/Мф, где эта сцена идет после иудейского суда, и участвуют в ней члены синедриона). В ходе перекомпоновки материалов Лука упрощает рассказ об иудейском суде (22:66–71) [438], причем этот суд происходит утром. Первосвященники спрашивают Иисуса, является ли Он Мессией и Сыном Божиим. Иисус уходит от прямого ответа на первый вопрос, ибо они все равно не поверят, – мотив, который присутствует и в Ин (10:24–25, 33, 36).

Описание римского суда (23:1–25) значительно отходит от Мк. Пилату сообщается об обвинениях против Иисуса: Он сбивает с пути народ, запрещая платить налоги кесарю и объявляя себя мессианским царем. Лука знает систему римского суда (ср. обвинения на суде против Павла в Деян 24:5–9) и редактирует предание, добиваясь соответствия. Лк 23:4, 14, 22 в драматическом свете показывает невиновность Иисуса: Пилат трижды говорит, что не находит вины в Иисусе (ср. Ин 18:38; 19:4, 6, где Пилат трижды не находит вины). Только в Лк (23:6–12) есть сцена, где Пилат отправляет Иисуса к Ироду. Ирод расспрашивает Иисуса, а затем начинает издеваться – продолжение особого материала об Ироде (9:7–9), а также предвосхищение суда в Деян 25–26, где озадаченный прокуратор Фест передает Павла иродианскому царю Агриппе II для допроса. В обоих случаях (Лк 23:15; Деян 26:32) обвиняемый возвращается наместнику без признания вины. Типично для Лк замечание о том, что ситуация с Иисусом примирила вражду между Иродом и Пилатом. Иисус, который исцелил многих людей во время своей проповеди, продолжает исцелять и во время страстей. После возвращения Иисуса Пилат еще дважды пытается освободить Его, даже предлагая в качестве компромисса ограничиться бичеванием, но в итоге предает Иисуса «их воле» (Лк 23:25). В отличие от других евангелистов, Лука не сообщает о бичевании и издевательствах над Иисусом со стороны римских солдат [439]. Был ли этот пропуск сделан во избежание повтора (Иисус уже осмеян перед Иродом)?

3. Крестный путь, распятие, погребение (23:26–56). Сильно расширяя сцену крестного пути (23:26–32), Лука создает важный эпизод. Мы видим, в частности, следующую композицию, как бы триптих: в центре – распятие, по бокам – три группы, положительно относящиеся к Иисусу.

- Лк 23:26 сл.: Симон Киринеянин, большая толпа народа и «дочери Иерусалима».
- Распятие.
- Лк 23:47–49 (сразу же после смерти Иисуса): римский сотник, толпы, галилеянки.

Согласно Лк, многие иудеи радовались рождению Иисуса; теперь евангелист указывает, что и во время страстей многие иудеи хорошо к Нему относились (только теперь к картине добавил один язычник). Обращаясь к плачущим иерусалимлянкам (23:28–32), которые Ему сочувствуют, Иисус в ветхозаветной тональности продолжает начатые ранее пророчества об участии города (19:41–44). Слова «о себе и о детях ваших» означают, что тяжесть катастрофы ляжет на следующее поколение.

Описывая казнь, Лука также сильно редактирует Марка (23:33–46). Только Лука приводит слова, которые Иисус произносит в момент распятия. Текст Лк 23:34а («Отче, прости им, ибо не знают они, что делают») отсутствует в некоторых рукописях, но, возможно, не является поздней вставкой (BDM 2.971–981), ибо такая готовность прощать прекрасно вписывается в богословие Лк. Согласно Мк, во время казни над Иисусом насмехались прохожие, первосвященники и два разбойника, распятые с ним. В Лк дело обстоит иначе: народ лишь наблюдает, а насмехаются начальники, солдаты и один (!) из распятых. Разговор с другим распятым (23:40–43; L) – шедевр богословия Лк. Милосердие Иисуса намного превосходит то, о чем просит разбойник [440]: он станет первым, кто войдет в рай! Последние слова Иисуса на кресте проникнуты доверительным упованием на Бога: «Отче! В руки Твои предаю дух Мой!» (23:46); это резко отличается от восклицания в Мк, говорящего о богооставленности. Все отрицательные знаки, связанные с распятием, включая разрыв храмовой завесы, Лука помещает до смерти Иисуса, чтобы четче выделить положительные спасительные результаты этой смерти.

Чтобы пояснить эти результаты, в Лк приводятся три реакции на смерть



Иисуса, за которой следует погребение (23:47–56). Римский сотник присоединяется к свидетельству Ирода, Пилата и разбойника, распятого с Иисусом: Иисус был праведен и невинен. Толпа скорбит. Женщины, следовавшие за Иисусом, стоят вдали и смотрят; они – связующее звено с последующими событиями, ибо будут наблюдать и за погребением[441] и придут к гробнице. И последний штрих: женщины соблюдали субботу. Лука подчеркивает, что и при рождении, и при смерти Иисуса все делалось по Закону; от начала жизни до ее конца Иисус жил в рамках иудаизма.

Явления Воскресшего в окрестностях Иерусалима (24:1–53)[442]

Если Марк локализовал явления Воскресшего в Галилее, то Лука помещает все три явления Воскресшего в Иерусалиме и окрестностях. Это делает теснее связь со страстями. Более того, тем самым Лука может закончить Евангелие в том месте, где оно начиналось, в городе, который символизирует иудаизм.

1. У пустой гробницы (24:1–12). Хотя Лука следует за Мк 16:1–8, он вносит модификации: пояснения (стих 3: войдя, женщины не нашли тела), драматический вопрос (стих 5: «Что вы ищете живого среди мертвых?») и адаптации (стих 6: не явление в Галилее, а воспоминание о том, что Иисус говорил там; стих 9: женщины не молчат, а рассказывают все остальным). Лк упоминает о присутствии Иоанны (жены Хузы; 8:3). Согласно 23:12 (L; отсутствует в некоторых рукописях), хотя апостолы и не поверили женщинам, Петр побежал к гробнице, увидел погребальные пелены и ушел домой, удивляясь. Это очень близко к Ин 20:3–10 (но без упоминания о любимом ученике). Загадочно множественное число далее в 24:24: «И пошли некоторые из тех, что с нами, к гробнице».

2. Явление на дороге в Эммаус (24:13–35). Этот яркий и длинный рассказ есть только в Лк, хотя отголосок на него содержится в позднем эпилоге к Мк (16:12–13). Мы видим добротные литературные приемы: несбывшаяся надежда учеников на то, что Иисус освободит Израиль; Иисус делает вид, что хочет идти дальше. Есть любопытные элементы: точно не известно, где находился Эммаус, который здесь локализуется «в 60 стадиях» (то есть 11 км) от Иерусалима; ничего не известно о Клеопе и, тем более, его неназванном спутнике; хронология событий под конец дня под вопросом (стихи 29, 33); Лк не сообщает об обстоятельствах явления Воскресшего Симону (Петру) до вечера (стих 34)[443]. Место первого явления (путешествие) характерно для Лк; как и во время длинного путешествия в Иерусалим, в 24:27 Иисус дает важное откровение ученикам: с помощью всего Писания Он объясняет роль Мессии. В Деян апостольские проповедники делают то же, и Лука укореняет их библейские толкования в личном наставлении Иисуса. Однако, хотя сердца учеников горели, когда Иисус объяснял Писания, они узнали Его только тогда, когда Он преломил хлеб. Это готовит к (евхаристическому) преломлению хлеба в христианской общине, описанной в Деян[444], и (вместе с другими пасхальными трапезами), возможно, лежит в основе христианской веры в присутствии воскресшего Господа на евхаристическом пире.

3. Явление в Иерусалиме и вознесение на небеса (24:36–53). Как и в Ин (и, видимо, в Марковом эпилоге – 16:14–18), первое явление собравшимся ученикам в Лк (24:36–49) происходит в Иерусалиме вечером дня воскресения. Здесь Лк и Ин (20:19–29) объединяют следующие черты: Иисус появляется среди учеников со словами: «Мир вам»; упомянуты раны Иисуса (руки и ноги в Лк, руки и ребра в Ин); миссия, завещанная Иисусом включает прощение грехов и роль Духа (эксплицитную в Ин, символически обозначенную как «обещанное Отцом Моим» в Лк). Лк подчеркивает реальность явления Иисуса: Иисус вкушает пищу и говорит, что у Него есть плоть и кости. [Рассуждая о воскресшем теле, Павел мыслит его как духовное, а не состоящее из плоти и крови (1 Кор 15:44, 50).] Иисус объясняет Писание и этим ученикам – знак его фундаментального значения для понимания евангельских событий. Здесь ученикам заповедуется миссия (ср. Мф 28:18–20[445]; Ин 20:22–23) ко всем народам, начиная с жителей Иерусалима, более детальная программа которой будет изложена в Деян 1:8. Иисус завещает ученикам свидетельствовать о событиях, которые произошли с Ним во исполнение Писаний. Лука обещал в начале Евангелия, что его систематическое описание будет основано на том, что передали первоначальные очевидцы и служители слова; он явно считает, что ученики выполнили свою миссию.

далее следует сцена Вознесения (24:50–53)[446]: Иисус идет в Вифанию, благословляет учеников и возносится на небо. Ученики с радостью возвращаются в Иерусалим и Храм, восхваляя Бога. Вознесение, которое



Введение в Новый Завет. Том I [filosoff.org](http://filosoff.org)  
происходит в воскресную пасхальную ночь, завершает Лк. Действие Евангелия началось в Храме, когда ангел спустился с небес к Захарии; оно заканчивается в Храме, когда Иисус возносится на небо.

#### Источники и особенности композиции

Евангелист признает, что использовал источники: «первоначальные очевидцы и служители слова» передали рассказы о событиях, и многие уже начали составлять повествования (1:1–2). Лука часто создает переключки между Евангелием и Деян, и эта оглядка на Деян влияет на его обращение с источниками. Например, если Мф включает серьезные христологические исповедания в рассказ о служении Иисуса (например, исповедание учениками богосыновства Иисуса), Лука может отложить эту тему до апостольской проповеди в Деян. Акцент Деян на Павловы путешествия повлиял на Лк 9:51 и 19:28–29: указания Мк 10:1, 32 и 11:1 на путь Иисуса в Иерусалим использованы для создания большого рассказа о путешествии в Иерусалим (Лк 9:51–19:27), в контекст которого помещено большинство поучений Иисуса. Местами оглядка на Деян ведет к перекомпоновке материала: например, римский наместник Пилат отсылает Иисуса к Ироду (ср. в Деян 25: римский прокуратор Фест передает Павла Агриппе для вынесения приговора).

Как и в случае с Мф, мы сначала рассмотрим наиболее вероятные письменные источники (Мк и Q), а затем займемся другими преданиями.

#### Таблица 4. Использование Лукой Евангелия от Марка

(А) Евангелие от Марка[447]. Материал, взятый из Мк, составляет около 35% Лк. По мнению большинства ученых, Лука пользовался письменным текстом Мк, хотя некоторые полагают, что этот текст Мк мог не полностью совпадать с текстом Мк, который был известен Матфею. Обычно Лк воспроизводит Маркову последовательность и берет Марковы материалы большими блоками. Отметим, что Лука опускает два раздела Мк: «большой пропуск» (Мк 6:45–8:26; от первого умножения хлебов до исцеления слепого в Вифсаиде) и «малый пропуск» (Мк 9:41–10:12; искушения ко греху, учение о разводе). Причины этих пропусков не вполне ясны. Помимо богословских соображений[448], свою роль могло сыграть желание избежать повторов и вписать материал в четкую географическую канву рассказа.

Хотя, в целом, Лука довольно точно следует Мк, он вносит изменения, которые дают возможность проследить его взгляды и тенденции. Рассмотрим наиболее типичные изменения, сделанные Лукой.

- Лука улучшает греческий язык Мк, его грамматику, синтаксис и лексику. Примеры: в 4:1, 31, 38 и далее Лука опускает очень частое для Мк слово «тотчас»; в 20:22 изменяет латинизм из Мк 12:14 (*kensos* = *census*); в 20:23 заменяет «лицемерие» (Мк 12:15) более точным «лукавство».
- В прологе Лк сообщает о своем намерении изложить все тщательно и по порядку (1:3). Во исполнение этой цели он иногда перекомпоновывает материалы: например, переносит отвержение Иисуса в Назарете с более позднего периода к началу галилейского служения (Лк 4:16–30; ср. Мк 6:1–6), чтобы объяснить, почему центром галилейского служения был Капернаум; исцеление тещи Симона помещено до призвания Симона и его спутников (4:38–5:11; ср. Мк 1:16–31), чтобы естественнее выглядела готовность Симона следовать за Иисусом; отречение Петра происходит до заседания синедриона (ср. переплетение обоих эпизодов в Мк). Иногда стремление Луки к порядку приводит к ликвидации Марковых дублетов (например, второго умножения хлебов), тогда как Марк любит удваивать события и персонажей. Впрочем, это не помешало Луке ввести второе послание апостолов/учеников (9:1–2; 10:1).
- Вводя редакторские изменения в Марков материал, Лк иногда создает несообразности. Примеры: в Лк 5:30 в разговоре участвуют «книжники и фарисеи», но 5:33 говорит об «учениках фарисеев», словно сами фарисеи отсутствуют; в 18:32–33 Лука заимствует из Мк предсказание о том, что язычники будут издеваться над Иисусом, бичевать и плевать в Него, но далее в рассказе о страстях (в отличие от Мк 15:16–20) это предсказание не осуществляется; Лк меняет время отречения Петра и иудейских издевательств, но забывает вставить в соответствующее предложение имя Иисуса, в результате чего может показаться, что в Лк 22:63 быт не Иисуса («Его»), а Петра. См.



- Лука еще больше, чем Матфей, удаляет или изменяет отрывки из Мк, которые рисуют в неблагоприятном свете тех, чей дальнейший жизненный путь показал их достойными уважения. Примеры: Лк опускает Мк 3:21, 33, 34 и (в 4:24) меняет Мк 6:4, чтобы избежать ремарок, подрывающих репутацию семьи Иисуса; Лк опускает Мк 8:22–26, где подчеркивается духовная слепота учеников, и Мк 8:33, где Иисус называет Петра «сатаной»; из рассказа о страстях Лк убирает предсказание об отступничестве учеников, а также упоминание о том, что Иисус трижды застал их спящими, и их бегство (ср. Мк 14:27, 40–41, 51–52).
- Из христологических соображений Лука более почитателен к Иисусу и избегает отрывков, где Он может показаться эмоциональным, грубым или слабым. Поэтому Лк убирает Мк 1:41, 43 (где Иисус полон жалости или строг); Мк 4:39 (где Иисус обращается к морю), Мк 10:14а (где Иисус возмущается), Мк 11:15б (где Иисус опрокидывает столы менял), Мк 11:20–25 (где Иисус проклинает смоковницу), Мк 13:32 (где Иисус говорит, что Сын не знает дня и часа), Мк 14:33–34 (где Иисус тоскует и смертельно томится), Мк 15:34 (где Иисус говорит, что Бог оставил Его).
- Лука делает акцент на отказе от имущества[449] не только в своем особом материале (L), как мы увидим ниже, но и в тех изменениях, которые он вносит в Мк. Например, ученики Иисуса оставляют все (5:11, 28), а Двенадцати запрещено брать с собой даже посох (9:3).
- Лука убирает транскрибированные арамейские имена и слова (даже включенные Матфеем), видимо, потому, что они ничего не говорили аудитории, на которую он ориентировался: например, Воанергес, Гефсимания, Голгофа, «Элои, Элои, ламма савахфани»[450].
- Иногда Лука уточняет информацию Мк (видимо, для ясности или гладкости). Например, в Лк 6:6 оговаривается, что следующая сцена (Мк 3:1: «опять») произошла в «другую субботу», и что у человека болела «правая рука»; согласно Лк 22:50, отсечено было «правое ухо»; Лк 21:20 корректирует или поясняет Марково упоминание о «мерзости запустения».

(Б) Источник Q. Материал, взятый из Q, составляет чуть более 20% Лк. Он во многом носит этический характер. В отличие от Матфея, который сгруппировал речения Q в 5 больших речей, Лука, очевидно, обычно следует первоначальной последовательности материалов Q (см. таблицу 2). Местами Лука вставляет материал Q в какой-либо блок, заимствованный из Мк: например, учение Иоанна (3:7–9, 16в–18) – в первый блок, описывающий Иоанна. Однако бо́льшая часть Q вставлена в двух местах, где начинается Маркова последовательность (см. таблицу 4), а именно: меньший фрагмент материала Q в 6:20–8:3 как часть «малой интерполяции» и больший фрагмент материала Q в 9:51–18:14, «большая интерполяция» (поданная как часть путешествия Иисуса в Иерусалим). В обоих случаях Лк смешивает материалы Q с другими материалами немаркова происхождения. Как мы уже видели, разрабатывая собственное богословие, Лука по-разному адаптирует материалы Q. Однако поскольку у нас нет доступа к Q, часто трудно определить, кто из евангелистов, Матфей или Лука, лучше отражает текст Q. Это видно на примере притчи о свадебном пире (Мф 22:2–10/Лк 14:16–24) и притчи о талантах/минах (Мф 25:14–30/Лк 19:12–27), где версии Матфея и Луки сильно отличаются.

(В) Особый материал Лк (L). Около 40% Лк не взято ни из Мк, ни из Q. С учетом ссылки Луки на очевидцев/служителей слова и многих авторов, уже начавших составлять упорядоченные повествования (Лк 1:1), понятно, почему многие ученые читают, что в L евангелист опирался на ряд преданий и источников. Однако при анализе L возникают две основные трудности. Во-первых, поскольку Лука прекрасно умеет перерабатывать материалы, исключительно трудно отличить его собственное творчество от опоры на традиции и источники. Во-вторых, в тех случаях, когда евангелист использует материал, нелегко отличить опору на традиции от опоры на источники. (В данной книге мы включаем в L и то, и другое.) Мы уже сталкивались с этой проблемой, разбирая рассказы Лк о детстве и страстях. Мое частное мнение таково: Лука знал некоторые предания о рождении и смерти Иисуса и об Иоанне Крестителе, но вряд ли ему были доступны немарковы письменные источники, связанные с семьей Марии или с Иоанном. Есть отдельные согласования Мф–Лк против Мк, но я не вижу убедительных подтверждений тому, что Лука был знаком с Мф[451]. Есть и несомненные параллели между Лк и Ин, но вряд ли



Введение в Новый Завет. Том I [filosoff.org](http://filosoff.org)  
Лука знал Иоанново Евангелие: скорее, они использовали схожие традиции[452].

Тем не менее есть серьезные доводы в пользу существования, в частности, следующих источников Лк. (1) Собрание гимнов и песнопений: «Магнификат», «Бенедиктус», «Слава в вышних Богу...», «Ныне отпускаеши...» (2) Рассказ о 12-летнем Иисусе – образец жанра рассказов о юности Иисуса. (3) Давидическая генеалогия, имевшая хождение среди грекоязычных иудеев. (4) Серия притч, которая, возможно, включала следующие[453]: милосердный самаритянин, настойчивый друг, безумный богач, сухая смоковница, потерянная монета, блудный сын, Лазарь и богач, неправедный судья, мытарь и фарисей. (5) Серия рассказов о чудесах, которая, возможно, включала следующие: улов рыбы, воскрешение сына вдовы, исцеление скорченной женщины в субботу, больного водянкой и десяти прокаженных.

По-видимому, помимо этого и более крупных источников, Лука пользовался сведениями об Иоанне Крестителе (семейного происхождения), Марии (матери Иисуса), Ироде Агриппе и галилейских учениках. Некоторые из них, вероятно, дошли до евангелиста через людей, которых он упоминает: например, информация об Ироде (9:7–9; 13:31–32; 23:6–12) могла попасть к Луке через Манаина из Антиохийской церкви (Деян 13:1).

Опять?таки, как и в случае с Мф, не будем забывать, что евангелист был не просто компилятором и редактором. В прологе он упоминает о своей задумке создать упорядоченное повествование. Из полученных и сочиненных материалов он создает эпос, который начинается в Иерусалимском храме и заканчивается императорским судом в Риме. Этот эпос можно читать отдельно без знания источников[454], как, видимо, и поступали первые слушатели/читатели Лк. Лука – талантливый рассказчик: взяты хотя бы удивительной красоты рассказ о детстве Иисуса и целый ряд трогательных сцен (например, с благородным разбойником). В число материалов Л (придуманы они евангелистом или только использованы) входят одни из самых памятных отрывков во всех Евангелиях вообще (притчи о милосердном самаритянине и блудном сыне). Прав был Данте: Лука – «певец кротости Христовой». Больше чем любой другой евангелист он показал миру Иисуса, которого хочется любить. Если еще вспомнить богословские мотивы, отмеченные выше, в «Общем анализе», и то, что этот же автор написал Деяния апостолов, мы должны признать, что третий евангелист оказал огромное влияние на формирование христианства.

#### Авторство

Ко второй половине II века (название P75, Ириней, Мураториев фрагмент) авторство этой книги приписывалось Луке, спутнику Павла. Три упоминания в НЗ (Фил 24; Кол 4:14; 2 Тим 4:11) говорят о нем как о соратнике и возлюбленном враче, который был верен Павлу в одном из его последних тюремных заключений. Судя по Кол 4:11, обрезанными являются все, перечисленные до этого стиха, Лука (чье имя приводится позже) не был иудеем[455]. В пользу такой атрибуции говорят так называемые «мы-отрывки» в Деян: некоторые рассказы о путешествиях Павла (около 50–63 годов н. э.) написаны от 1-го лица множественного числа[456]. Внеканоническая информация: один пролог конца II века сообщает, что Лука был сирийцем из Антиохии, который умер в Беотии в Греции (см. Fitzmyer, Luke 1.38–39). Научный мир примерно поровну разделился в отношении того, можно ли считать эту традиционную атрибуцию текста Луке правильной[457].

Противники традиционной атрибуции обычно исходят из того, что Деян не могут принадлежать спутнику Павла, ибо данные Деян трудно примирить в историческом и богословском плане с Павловыми посланиями. Эту проблему мы оставим до следующей главы. Не слишком принципиально, был ли автор Евангелия спутником Павла, ибо в любом случае он вряд ли был спутником Иисуса[458]. Иными словами, как христианин второго/третьего поколения, он должен был опираться на традиции, переданные другими (см. выше, в разделе «Источники»).

Какую информацию о евангелисте можно вывести из Евангелия? Последнее замечание в предыдущем абзаце вроде бы подтверждается в 1:1–3, где евангелист говорит, что опирался на предания, переданные первоначальными очевидцами и служителями слова. Из всех четырех евангелистов он лучше всего владеет греческим языком и с легкостью использует разные стили[459]. В Деян он показывает знакомство с риторическими приемами греческих историков и (отчасти) греческой литературой и мыслью. Неясно, знал ли он еврейский и



арамейский язык, но LXX была ему известна: он не только цитирует ее, но и широко использует ее стиль, где уместно. Такое владение греческим языком дает основание многим ученым считать евангелиста языкохристианином. Вместе с тем он отлично знает и ВЗ, поэтому другие исследователи полагают, что он изначально принадлежал к иудейской среде. Однако ошибка в Лк 2:22 («их» ошибочно подразумевает очищение отца) маловероятна для человека, который вырос в иудаизме. Можно поискать золотую середину между гипотезами: скажем, евангелист был язычником, потом стал прозелитом/богобоязненным (то есть обратился в иудаизм или питал симпатии к нему), а впоследствии принял христианское благовестие[460].

Евангелист неточно представляет себе географию Палестины (4:44; 17:11). Поэтому он вряд ли был жителем Палестины (но мог ли он тогда быть и спутником из «мы-отрывков», который провел там 58–60 годы?). Знание Антиохийской церкви, отраженное в Деян 11:19–15:41 (кончая примерно 50 годом н. э.) иногда считают аргументом в пользу вневовозветного предания о том, что автор был антиохийцем[461] (или оно создало эту традицию?). Многие ученые считают, что евхаристическая формула в 1 Кор 11:23–25, которую Павел, по его словам, получил из традиции, взята из практики Антиохийской церкви (откуда Павел отправлялся в миссионерские путешествия). Формула в Лк 22:19–20 не заимствована из Мк, а ближе к Павлу, а потому, возможно, обусловлена контактом с Антиохийской церковью. Делались попытки доказать, что евангелист был врачом (как и Лука), указывая на якобы присущие Лк медицинские термины и подходы[462]. Однако исследования Кэдбери убедили большинство ученых в том, что медицинская терминология у Луки не больше, чем у других образованных греческих авторов, которые не были врачами[463]. Подробнее см. в разделе «Авторство» главы 10.

#### Место написания и адресаты

Традиционная атрибуция, приписывающая Евангелие антиохийцу Луке, не говорит о том, откуда и для кого оно было написано. Предание о том, что Лука был спутником Павла, наводит на мысль, что текст адресован церквям, которые возникли в ходе миссии Павла. Пролог конца II века сообщает, что Евангелие было написано в Греции (Ахайя), где Лука и умер (Fitzmyer, Luke 1.38–39).

Какие сведения можно почерпнуть из самого двухтомника? «Мы-отрывки» и подробный рассказ во второй половине Деян о событиях в жизни Павла создают вероятность того, что адресаты были как-то связаны с Павловой проповедью. Лк и Мф сильно отличаются друг от друга. Если Мф написано для Антиохийской церкви, вряд ли Лк предназначено той же аудитории (например, два столь разных рассказа о детстве не могли сформироваться в одном и том же месте у одних и тех же людей). Некоторые ученые считают, что адресатом была римская община (на том основании, что там завершается действие Деян), но Рим в финале Деян – прежде всего символический центр языческого мира. Кроме того, если это Евангелие написано для римских христиан после 70 года, можно было бы ожидать отголоска гонений при Нероне в середине 60-х. (И вообще, если римская община уже имела Мк, была ли у нее потребность еще в одном Евангелии?)

Можно попробовать сузить спектр возможностей. Последние слова Деян (28:25–28), вложенные в уста Павла, указывают, что будущее благовестил – в языческом[464], а не иудейском мире. Это прозвучало бы странно, если бы Лука обращался к преимущественно иудео-христианской аудитории[465]. О синагоге Лука пишет в иной тональности, чем Матфей. Как метко отмечает Meier, Vision 17, для Матфеевой церкви синагога стала чуждым институтом, а для адресатов Лк – всегда была таковой[466]. Как мы уже видели, Лука опускает Марковы арамейские выражения и географические названия, а также черты местного колорита (глиняная крыша, иродиане), словно они непонятны читателям, и заменяет их словами, более близкими грекам. (Стало быть, если среди адресатов были иудео-христиане, они вряд ли говорили по-арамейски.) Некоторые черты образа Иисуса в Лк отражают языческий контекст: например, начало Евангелия, повествующее о детстве и юности Иисуса, делает его отчасти похожим на эллинистическую биографию. Беседы Иисуса за трапезой можно сравнить с речами мудреца на пире (14:1–24). Нежелание изображать страдания Иисуса во время казни соответствует эллинистическому отказу от изображения эмоций[467]. Поэтому создается впечатление, что Лука писал преимущественно для языкохристиан, обращенных прямо или косвенно (через учеников) в ходе миссии Павла[468].

Под последнее описание подходят многие места. В частности, древнее



Введение в Новый Завет. Том I [filosoff.org](http://filosoff.org)  
предание, согласно которому Лк было написано в Греции и для греков, соответствует внутреннему свидетельству текста и, возможно, подтверждается деян 16:9–10 (где путешествие Павла из Малой Азии в Македонию объяснено божественным откровением). Заметьте, что я говорю о целой области: Лука писал не просто для одной домово́й церкви или даже для христиан одного города, но для христиан широкого круга, живших на большой территории.

#### Цель

С вопросом об адресатах тесно связан сложный вопрос о цели Лк–деян[469]. Здесь важно понять, как автор изображает римлян и иудеев. Поскольку Пилат трижды объявляет Иисуса невиновным, не пытается ли Лука убедить греко–римских читателей, что полную ответственность за распятие несут иудеи? Однако о вине Пилата ясно сказано в деян 4:25–28. Поскольку Деян завершается передачей Павла в Рим на суд императора, высказывалась гипотеза, что Лука замыслил свой труд как защиту Павла. Однако почему в таком случае он не сообщает о результате суда? Еще одна версия: изображая нескольких чутких римских чиновников (например, Галлион в деян 18:14–15) автор убеждает римских чиновников обращаться с христианами справедливо. Однако он описывает и слабых римских чиновников, запуганных агрессивными иудейскими вождями (Пилат, судьи в Филиппах, Феликс). И далеко не факт, что языческие власти вообще стали бы читать Лк–деян. Сходное возражение вызывает тезис O'Neill, Theology, согласно которому цель Деян – убедить образованных римлян стать христианами; еще один минус его тезиса состоит в маргинальной датировке Деян 115–130 годами (предназначенной провести аналог между Деян и апологетикой Юстина Мученика[470]).

Более вероятно, что Лука стремился помочь христианам осмыслить самих себя, особенно в условиях клеветы со стороны неверующих иудеев и язычников. Христианам требовалось знать: у истоков их веры не стоял бунт против римского владычества и неверно уподоблять Иисуса с Его учениками иудейским революционерам[471], спровоцировавшим войну с римлянами.

Что касается отношения читателей Лк к нехристианским иудеям, некоторые экзегеты находят здесь большую враждебность вплоть до того, что якобы цель Лк – отвергнуть иудеев[472]. Однако о роли (иудейского) народа в страстях Лука рассказывает более нюансированно и благожелательно, чем другие евангелисты, а в Деян пишет о приходе многих иудеев к вере в Иисуса. Да, конечно, согласно Деян, иудейские вожди в Иерусалиме и синагогах диаспоры противодействовали вести о Христе, но, во–первых, возможно, так оно и было, а во–вторых, Лукой здесь, очевидно, двигало прежде всего желание объяснить, почему христианские проповедники (особенно Павел) развернули активную работу среди язычников.

Более того, вся композиция Лк–Деян наводит на мысль о попытке объяснить статус–кво. В трехчастной истории спасения Евангелие идет после Закона и Пророков, ибо Иисус верен Израилю (в Нем Бог не изменил, а исполнил свой план); Деян отражают третью стадию, ибо Дух, сошедший после вознесения, делает служение апостолов легитимным продолжением вести Иисуса о Царстве. Откровение Петру о Корнилии, призвание Павла, соглашение Павла, Петра и Иакова в Иерусалиме – все это легитимирует Павлову миссию язычникам как часть этой преемственности. Божественным промыслом благовестие пришло из Иерусалима (столицы иудаизма) в Рим (столицу языческого мира). Языкохристианские читатели Лк–Деян получили уверение: их вера не есть случайность или искажение, но часть вечного божественного плана, включающего обращение в христианство всего римского мира. Хотя им благовествовали люди, которые лично не видели Иисуса, полученное благовестие восходит к «очевидцам и служителям слова». Поэтому цель Луки – не апологетика в спорах с врагами, а назидание собратьев–христиан[473]. Как указывает сам автор: «Чтобы ты познал достоверность того учения, в котором был наставлен» (Лк 1:4; КП). Если автор был языкохристианином, обращавшимся к языкохристианам, он писал с уверенностью в том, что «они и услышат» (Деян 28:28; КП).

#### Датировка

Тот же древний пролог, который помещает читателей Лк в Греции, сообщает, что Лука умер в возрасте 84 лет и писал позже Матфея и Марка. На основании внутренних особенностей текста нижнюю границу создания Лк–Деян можно датировать приблизительно 80 годом н. э.



(1) Лука, скорее всего, использовал Мк; Мк был написан примерно в 68–73 годах. (Поскольку Мф и Лк, видимо, писали независимо друг от друга, на основании внутренних данных невозможно определить, кто из них работал раньше.)

(2) Судя по постоянному пессимизму Лк относительно участи иудейских вождей и Иерусалима, гибель Иерусалима уже позади (70 год н. э.) [474].

Сторонники более ранней датировки основываются преимущественно на том, что действие Деян заканчивается около 60 года двухлетним заключением Павла в Риме: если бы Лука работал много позже, он описал бы дальнейшие события в жизни Павла. Однако, как мы увидим в главе 10, эта логика, видимо, сопряжена с неверным пониманием цели Деян, ибо Лука хотел не описать жизнь Павла, а показать и осмыслить распространение христианства, кульминацией которого стало прибытие великого миссионера в Рим, столицу языческой империи. Более того, связь между миссией к язычникам и поражением миссии к иудеям (см. слова Павла в 28:25–28!) столь сильно отличается от позиции самого Павла в Послании к Римлянам (главы 9–11; около 57–58 годов н. э.), что датировка Деян началом 60-х годов крайне проблематична.

Верхней границей создания Лк–Деян можно считать 100 год [475].

(1) Интерес Луки к символическому значению Иерусалима как одного из христианских центров не характерен для христианских авторов II века.

(2) Что касается Малой Азии и особенно Эфеса, похоже, что автор Деян знает лишь церковную структуру пресвитерства (Деян 14:23; 20:17). Нет никаких признаков развитой структуры, существовавшей, по свидетельству Игнатия, в этом районе в первое десятилетие II века (один епископ в каждой церкви).

(3) Автор Деян не выказывает знания писем Павла, собранных к началу II века.

Стало быть, мы имеем промежуток между 80 и 100 годами. С учетом предания о том, что автор был спутником Павла, разумнее всего предположить 85 год, плюс–минус 10 лет.

Для размышления

(1) Одна из текстуальных проблем, неуклюже названная «западные неинтерполяции» [476], влияет на толкование Лк 22:19б–20; 24:36, 6а, 12, 36б, 40, 51б, 52а и, возможно, некоторых других стихов. «Западный» текст часто дает более длинные чтения, чем другие тексты, но указанные стихи содержат более краткие чтения. Вслед за знаменитыми текстологами XIX века Весткоттом и Хортом, многие ученые и переводчики следовали «западной» краткости и опускали лучше засвидетельствованные более длинные чтения. Некоторые разночтения принципиальны: например, 22:19б–20 описывает евхаристическую чашу вина, а 24:12 – приход Петра к пустой гробнице. В последнее время, однако, обрела вес гипотеза об аутентичности этих стихов, отчасти из-за того, что они входят в P75 (самую раннюю из известных нам рукописей Лк, опубликованную в 1961 году).

(2) «Слава в вышних Богу, и на земле мир, в людях благоволение» (2:14; КП). Во втором предложении содержатся четыре понятия, три из которых очевидны: «на земле», «мир» (номинатив), «в людях» (греч. датив). Сложнее обстоит дело со словом «благоволение»: в древнейших и лучших греческих рукописях оно стоит в родительном падеже (eudokias). Отсюда пошел классический католический перевод: «...в людях доброй воли» (см. Вульгата hominibus bonae voluntatis). Менее качественные греческие рукописи дают здесь именительный падеж (eudokia), и это нравилось Лютеру, ибо Вульгата наводила на мысль, что Бог дает мир только тем, кто его заслуживает. Отсюда классический протестантский перевод: «...и на земле мир, благоволение к людям». Современные ученые обычно считают аутентичным родительный падеж и пытаются решить богословскую проблему, апеллируя к еврейским и арамейским фразам в кумранских текстах: «человек Его благой воли» и «дети Его благой воли». Соответственно, родительный падеж eudokia в Лк может означать благоволение не людей, а Бога («...людям, которым благоволил Бог»), о данной проблеме см.



(3) Исповедание Петра описывается во всех четырех Евангелиях и иллюстрирует гипотезы о взаимосвязи между Евангелиями.

Мк 8:29: «Ты – Мессия».

Мф 16:16: «Ты – Мессия, Сын Бога Живого» (далее идет наречение «Петром»).

Лк 9:20: «Мессия Божий»[477].

Ин 6:69: «Ты – Святой Божий».

Как объясняется такая ситуация в разных решениях синоптической проблемы?

- Гипотеза двух источников: Матфей и Лука по-разному расширили Мк.
- Гипотеза Грисбаха: работая с Мф и Лк, Марк ограничился единственным словом, общим для них в данном случае.
- Гипотеза зависимости Лк от Мф: Лука сократил матфееву формулу (возможно, под влиянием более краткой формы в Мк).

Что можно сказать о месте Ин в этой картине? Возможная взаимосвязь между Лк и Ин способна объяснить одинаковое генитивное уточнение («Божий») в обоих текстах. Однако вопрос сложен, ибо есть и параллели между Ин и Мф. В Ин 1:40–42 Андрей зовет своего брата Симона (Петра) и говорит ему: «Мы нашли Мессию»; когда он приводит его к Иисусу, Тот нарекает Симона Петром. В Ин 11:27 Марфа говорит: «Ты – Мессия, Сын Божий». Объясняется ли все это знакомством Ин с синоптиками или Ин и синоптики опирались на общие традиции?

(4) Лк содержит тексты, показывающие многогранность понятия Царства Божьего[478]. Нет определенности в том, подразумевает ли это понятие царство или царствование, наступило ли оно (и в какой степени) или еще нет, а также зримо оно или нет. Осязаемые образы (ворота, стол, изгнание из Царства) используются в 13:24, 28–29; в 9:27 упомянуты «некоторые из стоящих», которые «не вкусят смерти, доколе не увидят Царство Божие». Однако, согласно 17:20–21, Царство не придет приметным образом, и нельзя будет сказать ««Вот здесь» или «там»». В 11:2 Иисус учит учеников молиться о приходе Царства. В 10:9 Он заповедует им возглашать в городах: «Приблизилось к вам Царство Божие». В 11:20 Иисус говорит, что если Он перстом Божиим изгоняет бесов, «достигло вас Царство Божие»; в 11:21 Он говорит: «Царство Божие внутри/среди вас». Согласно 21:31–32 (эсхатологическая речь), при виде знамений последних времен надо сделать вывод, что «близко Царство Божье» (причем, все это случится еще при жизни «этого поколения»). Такое многообразие отражает проблему взаимосвязи между футуристической и реализованной эсхатологией, которая наложила отпечаток и на другие новозаветные тексты (см. пункт (2) раздела «Для размышления» в главе 10).

#### Библиография

#### Комментарии и монографические серии

Bock, D. L. (2 vols.; BECNT, 1994, 1996); Browning, W. R. F. (TBC, 3d ed., 1972); Caird, G. B. (PC, 1963); Craddock, F. B. (IBC, 1990); Culpepper, R. A. (NInterpV, 1995); Danker, F. W. (Procc, 2d ed., 1987); Ellis, ? E. (NCBC, 2d ed., 1974); Evans, C. A. (NIBC, 1990); Evans, C. F. (TPINTC, 1990); Fitzmyer, J. A. (2 vols.; AB, 1981, 1985); Geldenhuys, N. (NICNT, 1951); Green, J. B. (NTT, 1995); Johnson, L. T. (ABD 4.403–420; SP, 1991); Leaney, A. R. C. (BNTC, 2d ed., 1966); Marshall, L. H. (NIGTC, 1978); Morris, L. (TNTC, 1974); Nolland, J. (3 vols.; WBC, 1989, 1993); Plummer, A. (ICC, 5th ed., 1922); Reiling, J., and J. L. Swellengrebel (TH, 1971); Stoger, A. (2 vols.; NTSR, 1969); Thompson, G. H. P. (NCIarBC, 1972); Tiede, D. L. (AugC, 1988); Tinsley, E. J. (CCNEB, 1965); Tuckett, C. M. (NTG, 1996).



## Библиографии

Fitzmyer, Luke, содержит прекрасные библиографии для каждого раздела Лк. Соответственно здесь мы делаем акцент на исследованиях, изданных после 1980 года: Wagner, G., EBNT\* (1985); Van Segbroeck, F., The Gospel of Luke: A Cumulative Bibliography 1973-1988 (BETL 88; Leuven: Peeters, 1989); Green, J. B., and M. C. McKeever, Luke?Acts and New Testament Histonography\* (Grand Rapids: Baker, 1994, аннотирована); Mills, W. E., BBR (1995).

## Обзоры исследований

Barrett, C. K., Luke the Historian in Recent Study\* (London: Epworth, 1961); van Unnik, W. C, in: Keck, Studies(1966) 15-32; Talbert, CH., Interpretation30(1976), 381-395; Karris, R. J., What Are They Saying about Luke and Acts?\* (New York: Paulist, 1979); Fitzmyer, Luke 13-34; Bovon, E, Luke the Theologian: Thirty?Three Years of Research (1950-1983)\* (Allison Park, PA: Pickwick, 1987); Powell, ?. ?. , What Are They Saying about Luke?'(New York: Paulist, 1989).

Brown, S., Apostasy and Perseverance in the Theology of Luke (AnBib 36; Rome: PBI, 1969).

\*Cadbury, H. J., The Style and Literary Method of Luke (2 vols.; Cambridge, MA: Harvard Univ., 1920).

\*-, The Making of Luke?Acts (2d ed.; London: SPCK, 1958).

\*Carroll, J. T., Response to the End of History: Eschatology and Situation in Luke?Acts (SBLDS 92; Atlanta: Scholars, 1988).

Cassidy, R. J., Jesus, Politics and Society: A Study of Luke's Gospel (Maryknoll: Orbis, 1978).

\*-, and P. J. Scharper, Political Issues in Luke?Acts (Maryknoll: Orbis, 1983).

Conzelmann, H., The Theology of St. Luke (New York: Harper, 1960).

Creed, J. M., The Gospel according to St. Luke (London: Macmillan, 1930).

Danker, F. W., Jesus and the New Age: A Commentary on St. Luke's Gospel (rev. ed.; Philadelphia: Fortress, 1988).

\*Darr, J. A., On Character Building: The Reader and Rhetoric of Characterization in Luke?Acts (Louisville: W/K, 1992).

Dawsey, J. M., The Lukan Voice: Confusion and Irony in the Gospel of Luke (Macon: Mercer, 1986).

Drury, J., Tradition and Design in Luke's Gospel (London: DLT, 1976).

Edwards, O. C., Jr., Luke's Story of Jesus (Philadelphia: Fortress, 1981).

\*Ellis, E. E., Eschatology in Luke (Facet Biblical Series 30; Philadelphia: Fortress, 1972).

\*Esler, P. ?, Community and Gospel in Luke?Acts: The Social and Political Motivations of Lucan Theology (SNTSMS 57; Cambridge Univ., 1987).

\*Evans, C. A., and J. A. Sanders, Luke and Scripture: The Function of Sacred Tradition in Luke?Acts (Minneapolis: A/F, 1993).

\*Fitzmyer, J. A., Luke the Theologian (New York: Paulist, 1989).

\*Flender, H., St. Luke: Theologian of Redemptive History (Philadelphia: Fortress, 1967).

"Franklin, E., Christ the Lord: A Study in the Purpose and Theology of Luke?Acts (Philadelphia: Westminster, 1975).

\*-, Luke: Interpreter of Paul. Critic of Matthew (JSNTSup 92; Sheffield:



JSOT, 1994).

Goulder, M. D., Luke: A New Paradigm (2 vols.; JSNTSup 20; Sheffield: JSOT, 1989).

\*Harnack, A. (von), Luke the Physician: The Author of the Third Gospel and the Acts of the Apostles (New York: Putnam's, 1907).

"Hastings, ?., Prophet and Witness in Jerusalem: A Study of the Teaching of Saint Luke (Baltimore: Helicon, 1958).

—, Interpretation 48 (Oct. 1994): выпуск, посвященный Лк.

\*Jervell, J., Luke and the People of God: A New Look at Luke?Acts (Minneapolis: Augsburg, 1972).

\*—, The Unknown Paul: Essays on Luke?Acts and Early Christian History (Minneapolis: Augsburg, 1984).

\*Juel, D. H., Luke?Acts: The Promise of History (Atlanta: Knox, 1983).

Karris, R. J., Invitation to Luke (Garden City, NY: Doubleday, 1977).

—, Luke: Artist and Theologian (New York: Paulist, 1985).

\*Keck, L. E., and J. L. Martyn, Studies in Luke?Acts (P. Schubert Festschrift; Nashville: Abingdon, 1966). Сокращенно SLA.

Kilgallen, J. J., A Brief Commentary on the Gospel of Luke (New York: Paulist, 1988).

Kingsbury, J. D., Conflict in Luke: Jesus, Authorities, Disciples (Minneapolis: A/F, 1991).

Kodell, J., "The Theology of Luke in Recent Study," БТБ 1 (1971), 115–144.

\*Kurz, W. S., Reading Luke?Acts (Louisville: W/K, 1993).

\*Maddox, R., The Purpose of Luke?Acts (Edinburgh: Clark, 1982).

\*Marshall, I. H., Luke: Historian and Theologian (Grand Rapids: Zondervan, 1971).

\*Mattill, A. J., Jr., Luke and the Last Things (Dillsboro, NC: Western North Carolina, 1979).

\*Morton, A. Q., and G. H. C. MacGregor, The Structure of Luke and Acts (London: Hodder & Stoughton, 1964).

Navone, J., Themes of St. Luke (Rome: Gregorian Univ., 1970).

\*Neyrey, J. H., The Social?World of Luke?Acts (Peabody, MA: Hendrickson, 1991).

O'Collins, G., and G. Marconi, Luke and Acts (New York: Paulist, 1991).

O'Fearghail, E., Introduction to Luke?Acts: A Study of the Role of Lk 1,1–4,44 in the Composition of Luke's Two?Volume Work (AnBib 26; Rome: PBI, 1991).

\*O'Toole, R. E., The Unity of Luke's Theology: An Analysis of Luke?Acts (GNS 9; Wilmington: Glazier, 1984).

\*Ravens, D. A. S., Luke and the Restoration of Israel (JSNTSup 119; Sheffield: Academic, 1996).

Reicke, B., The Gospel of Luke (Richmond: Knox, 1964).

\*Richard, E., ed., New Views on Luke and Acts (Collegeville: Liturgical, 1990).



\*Richardson, N., The Panorama of Luke: An Introduction to the Gospel of Luke and the Acts of the Apostles (London: Epworth, 1982).

Robinson, W. C, Jr., The Way of the Lord: A Study of History and Eschatology in the Gospel of Luke (Basel: dissertation, 1962).

Schweizer, F., The Good News According to Luke (Atlanta: Knox, 1984).

\*Sheeley, S. M., Narrative Asides in Luke?Acts (JSNTSup 72; Sheffield: JSOT, 1992).

\*Shepherd, W. H., Jr., The Narrative Function of the Holy Spirit as a Character in Luke?Acts (SBLDS 147; Atlanta: Scholars, 1994).

\*Squires, J. T., The Plan of God in Luke?Acts (SNTSMS 76; Cambridge Univ., 1993).

\*Talbert, C. H., Literary Patterns, Theological Themes and the Genre of Luke?Acts (SBLMS 20; Missoula, MT: Scholars, 1974).

\*—, ed., Perspectives on Luke?Acts (Edinburgh: Clark, 1978). Важные статьи.

\*—, ed., Luke?Acts: New Perspectives from the Society of Biblical Literature Seminar (New York: Crossroad, 1984). Статьи.

—, Reading Luke. A Literary and Theological Commentary on the Third Gospel (New York: Crossroad, 1986).

\*Tannehill, R. C., The Narrative Unity of Luke?Acts: A Literary Interpretation (2 vols.; Philadelphia/Minneapolis: A/F, 1986, 1990).

\*Tiede, D. L., Prophecy and History in Luke?Acts (Philadelphia: Fortress, 1980).

\*Tuckett, C. M., ed., Luke's Literary Achievement (JSNTSup 116; Sheffield: Academic, 1995).

\*Walasky, P. W., "And So We Came to Rome": The Political Perspective of St. Luke (SNTSMS 49; Cambridge Univ., 1983). Апология, адресованная Римской империи.

\*Wilson, S. G., The Gentiles and the Gentile Mission in Luke?Acts (SNTSMS 23; Cambridge Univ., 1973).

\*—, Luke and the Law (SNTSMS 50; Cambridge Univ., 1983).

\*—, "Lukan Eschatology," NTS 16 (1969–1970), 330–347.

## Глава 10 Деяния Апостолов

Лк и Деян – два тома одной книги, поэтому разделы главы 9, посвященные цели и датировке, относятся к обоим сочинениям. После «Общего анализа» мы рассмотрим «Источники и особенности композиции», «"Лука" как историк», «Авторство», темы «Для размышления» и «Библиография».

### Базовые сведения

Датировка, авторство, место: как для Лк (см. главу 9).

Целостность: «Западный» текст содержит ряд отрывков (часто с дополнительными сведениями), которых нет в других рукописях.

### Композиция:\*

1:1–2: Введение. Приготовление Иисусовых учеников к Духу.

1. Иисус наставляет учеников и возносится на небо (1:1–11).

2. Ожидание Духа, замена Иуды (1:12–26).

2:1–8:1a: Миссия в Иерусалиме.



1. Пятидесятница, проповедь Петра (2:1–36).
2. Принятие вести, жизнь иерусалимской общины (2:37–45).
3. Деятельность и проповедь апостолов, суды над ними (3:1–5:42).
4. Эллинисты, терпимость, осуждение и мученичество Стефана (6:1–8:1a).  
8:16–12:25: Миссии в Самарии и Иудее.

1. Рассеяние из Иерусалима, Филипп и Петр в Самарии (8:16–25).
2. Филипп и эфиопский евнух на дороге в Газу (8:26–40).
3. Савл на пути в Дамаск, возвращение в Иерусалим и Таре (9:1–31).
4. Петр в Лидде, Иоппии и Кесарии, его возвращение в Иерусалим (9:32–11:18).
5. Антиохия, Иерусалим, гонения Ирода, уход Петра (11:19–12:25).

13:1–15:35: Миссия Варнавы и Савла к язычникам, одобрение в Иерусалиме.

1. Антиохийская церковь посылает Варнаву и Павла; миссия на Кипр и юго-восток Малой Азии (13:1–14:28).
  2. Иерусалимский собор и одобрение; возвращение в Антиохию (15:1–35).
- 15:36–28:31: Миссия Павла до пределов земли.

1. Из Антиохии через Малую Азию в Грецию; возвращение (15:36–18:22).
2. Из Антиохии в Эфес и Грецию; возвращение в Кесарию (18:23–21:14).
3. Арест в Иерусалиме, тюремное заключение и суды в Кесарии (21:15–26:32).
4. Путешествие в Рим в качестве заключенного (27:1–28:14a).
5. Павел в Риме (28:14–31).

#### Общий анализ

Автор не озаглавил книгу, как не озаглавил он и свое Евангелие. Более поздние церковные авторы называли ее «Деяниями», имплицитно сопоставив ее с эллинистическими сочинениями, описывающими жизнь и свершения знаменитых людей. Слово «апостолов»[479] неточное, ибо главных героя всего два: Петр (один из Двенадцати, сначала появляется с Иоанном), который выделяется в 9–10 главах, и Павел (только дважды назван апостолом, появляется сначала с Варнавой), который выделяется в 17 главах. Поэтому иногда ученые предпочитают говорить о «Деяниях Петра и Павла». В дальнейшем обсуждении мы уделим больше внимания допавлову периоду, ибо он нигде больше в НЗ подробно не описывается. Здесь мы также поговорим о преемственности Деян с образом Иисуса в Лк. Что касается раздела Деян, посвященного Павлу, то помимо анализа в данной главе, см. главу 16 (обзор жизни Павла[480]) и главу 17 (личность Павла).

Введение: приготовление Иисусовых учеников к Духу (1:1–26)

1. Иисус наставляет учеников и возносится на небо (1:1–11). В прологе (1:1–2; ср. Лк 1:1–4) автор обозначает связь второго тома с первым. Он не только снова упоминает Феофила, которому посвящено Евангелие (Лк 1:3), но и обобщает суть Евангелия: «Первую книгу я написал обо всем, Феофил, что начал Иисус совершать и чему учить до того дня, когда, дав через Духа Святого распоряжение апостолам, которых Он избрал, был вознесен»[481]. В этой новой книге начатое Иисусом продолжается через того же Духа, действующего в апостолах. Слова, выделенные курсивом, готовят к (кажущемуся?) дублету: Лк 24:50–51 говорят о вознесении Иисуса в Вифании (на горе Елеонской) вечером пасхального воскресенья, а в Деян 1:9–12 будет рассказано о вознесении Иисуса с горы Елеонской как минимум 40 дней спустя[482]. Здесь автор использует единый комплекс воскресения–вознесения



как стержневой момент. С точки зрения Бога, вознесение воскресшего Иисуса после смерти не привязано к определенному моменту времени, но с точки зрения людей, временная последовательность присутствует. В Лк вознесение зримо ограничивает деятельность Иисуса на земле; в Деян оно готовит апостолов к свидетельству о Нем до пределов земли.

Воскресший Иисус является ученикам на протяжении 40 дней после страстей (1:3–7) как подготовка к сошествию Духа. Ранняя традиция говорит о многократных явлениях Иисуса [483], но в Деян они все укладываются в 40-дневный период, что соответствует 40 дням в Лк 4:1–2, 14, которые Иисус провел в пустыне, прежде чем отправился в силе Духа начать служение в Галилее. В обоих случаях автор создает аллюзию на 40-летнее пребывание Израиля в пустыне, когда Бог готовил его к вхождению в Землю Обетованную. (О корреляции 40 лет и 40 дней см. Числ 14:34 и Иез 4:6.) Здесь этот подготовительный период позволяет Иисусу представить доказательства своего воскресения (Деян 1:3; ср. защитительную тональность Лк 24:36–43) и изложить свое понятие о Царстве. Апостолы должны ждать в Иерусалиме крещения Святым Духом, обещанного Иоанном Крестителем (Лк 3:16). Важны слова Иисуса о сроках окончательного наступления Царства: «Не вам знать времена или сроки» (Деян 1:7) [484]. Этот твердый ответ исключает спекуляции о времени конца и актуален для автора Деян в 80-х годах: если бы Конец ожидался с минуты на минуту, не имело бы смысла писать книгу для будущих читателей или предвидеть миссию, которая охватит весь мир.

Композиция второго тома намечается в Деян 1:8 в указании Иисуса апостолам: «Станете свидетелями моими в Иерусалиме и во всей Иудее и Самарии и вплоть до предела земли» [485]. История Деян начинается в Иерусалиме и закончится в Риме (глава 28), центре империи, простираясь до известных пределов земли. Подготовив учеников к будущему, Иисус возносится на небо (1:9–11). Неожиданно перед учениками появляются два мужа в белых одеждах, которые объясняют случившееся (ср. два ангела-истолкователя в сияющих одеждах у пустой гробницы; Лк 24:4–7). Поскольку вознесение происходит на горе Елеонской, куда Бог сойдет для Страшного суда и владычества над миром (Зах 14:4–21), они говорят, что Иисус вернется таким же образом, каким ушел.

2. Ожидание Духа, замена Иуды (1:12–26). В 1:12–15 перечислены те, кто ждал обещанного сошествия Духа. В Иерусалиме в верхнем помещении вместе молятся Одиннадцать (апостолы, за исключением Иуды), женщины, Мария, Мать Иисуса (хронологически последнее упоминание о ней в НЗ) и Его братья. Этот список также отражает преемственность между Лк и Деян. Апостолы могут свидетельствовать о публичном служении и воскресении Иисуса, женщины – о Его погребении и пустой гробнице (Лк 23:55–24:10), Мария – о Его рождении и юности (Лк 1–2). Согласно 1:15, число верующих составляло около 120 человек, что отражает любовь автора к числам и символическим значениям. Затем следует рассказ об избрании апостола на место Иуды. Отныне апостолов снова двенадцать (120 = 10 x 12?).

Петр берет слово и рассказывает, как Иуда утратил свое апостольство (Деян 1:16–20). Описание самоубийства Иуды в Мф 27:3–10 совершенно иное (см. BDM 2.1404–1410). Из общего в этих двух повествованиях можно заключить, что смерть Иуды была скорой и страшной и что ранние христиане осмыслили ее как кару Божию, обращаясь к ветхозаветным рассказам о смерти нечестивцев [486].

Вместо Иуды избран Матфий (Деян 1:21–26). Матфий – фигура второстепенная (больше о нем Деян не упоминают), и важен здесь не он сам, а факт избрания: число дополняется до двенадцати. В ветхом Израиле было двенадцать патриархов, представляющих двенадцать колен; со временем колено Левитово потеряло удел в Земле Обетованной (хотя имело определенные города), и для сохранения числа «12» были посчитаны сыновья Иосифа (Ефрем и Манассия). В Иисусе снова проигрывается история Израиля, поэтому учеников именно двенадцать. Последующая церковь не сохранила Двенадцать как институт; они – вечный символ всего обновленного Израиля и не могут быть заменены после смерти (Деян 12:2). Иуда отпал и потерял право сесть на один из двенадцати небесных тронов, чтобы править Израилем, как было обещано Иисусом (Лк 22:30; Мф 19:28) [487]. Как двенадцать были избраны Иисусом (Ин 15:16), так и избрание апостола на место Иуды оставлено на волю Божию и осуществляется по жребию. Теперь община готова к сошествию Духа.

Миссия в Иерусалиме (2:1–8:1a)

1. Пятидесятница, проповедь Петра (2:1–36). Праздник недель (Пятидесятница)



Введение в Новый Завет. Том I [filosoff.org](http://filosoff.org)  
назывался так потому, что отмечался через семь недель, или пятьдесят дней, после Пасхи. Это был паломнический праздник, во время которого благочестивые иудеи стекались ко Храму – главной иерусалимской святыне. В основе рассказа о сошествии Духа (Деян 2:1–13), видимо, лежат следующие события. На ближайший паломнический праздник после смерти и воскресения Иисуса, Его галилейские ученики и семья пришли в Иерусалим. По вдохновению Духа[488], они начали говорить на языках. Это было воспринято как знак того, что они должны публично проповедовать совершенное Богом в Иисусе.

Деян переосмысливают эти события в богословском ключе, показывая их центральное место в христианской истории спасения. При этом автор Деян ориентировался на смысл Пятидесятницы. Подобно другим иудейским праздникам, этот земледельческий праздник благодарения (май–июнь) обрел дополнительное значение – как память о том, что Бог сделал для своего народа в священной истории. Избавление из Египта в середине первого месяца (Исх 12) праздновалось на Пасху. В третий месяц (19:1) – еще примерно через полтора месяца – израильтяне прибыли на Синай. Поэтому Пятидесятница, отмечающаяся примерно через полтора месяца после Пасхи, стала восприниматься как день дарования синайского Завета. С этого момента Израиль стал богоизбранным народом[489].

Рассказ о синайском богоявлении (Исх 19) упоминает о громе и дыме. Филон, иудейский автор новозаветных времен, описывает, как ангелы брали сказанное Богом Моисею на вершине горы и несли на языках вниз, людям на равнине. Деян, где упоминаются шум сильного ветра и «языки наподобие огня», вторят этим метафорам и, соответственно, изображают Пятидесятницу в Иерусалиме как обновление Завета, связанного с формированием народа Божьего. Согласно Исх, в Синайском Завете люди, услышавшие призыв Бога стать Его народом и откликнувшиеся на него, были израильтянами. Говоря библейским языком, другие нации после Синая оставались «не-народом» (ср. Втор 32:31)[490]. Деян 2:9–11 описывает широкий круг народов, от восточных краев Римской империи (парфяне, мидяне, эламиты) до самих римлян, представители которых на Пятидесятницу были свидетелями действию Духа при иерусалимском обновлении Завета. Это предвосхищает широкое распространение христианской вести, которая даже язычников сделает народом Божиим (Деян 28:28)[491]. Подразумевается, что эта Пятидесятница имеет более глобальное значение, чем первая Пятидесятница на Синае.

Скептическая реакция окружающих на говорение в Духе (некоторые приняли его за пьяный бред) заставляет Петра сказать первую проповедь (2:14–36). Для Деян эта проповедь – фундаментальная формулировка благовестия[492]. Петр интерпретирует действие Духа на Пятидесятницу как знамение последних дней, предсказанное пророком Иоилем. Такое толкование органично вписывается в акцент Деян на пророчестве.

Интересно, что Петр начинает речь с цитаты из пророка и в категориях, которые мы называем ветхозаветными. Он утверждает: то, что Бог совершил в Иисусе Христе, находится в преемственности с промыслом и обетованием Божиим об Израиле. Далее Петр объясняет, что именно совершил Бог в Иисусе. Он кратко рассказывает о чудесах, распятии и воскресении Иисуса, а завершает свидетельством из Писания, что Иисус – Господь и Мессия (2:36). В каком-то смысле этот акцент на христологию отражает отход от манеры самого Иисуса, как она представлена в Лк. В Лк Иисус не говорил о себе прямо, хотя ангел и Бог свидетельствовали о Его мессианстве и богосыновстве, а ученики звали Господом. Он говорил о Царстве Божьем и его вызове общепринятым ценностям. Однако Деян подтверждают впечатление, которое создается из посланий Павла: первые проповедники перенесли центр провозвестия на Иисуса, словно не могли возвестить о Царстве, не рассказав сначала о том, через Кого оно было явлено. Христологическая идентичность воскресшего Иисуса как Мессии и Сына Божьего оказалась в центре благовестия (Рим 1:3–4).

2. Принятие вести, жизнь иерусалимской общины (2:37–45). Далее автор Деян вводит вопрос, который дает ему возможность устами Петра объяснить, как откликнуться на благовестие (2:37–41). Что людям делать, когда они поверили христологическому провозвестию (2:36–37)? Петр выдвигает определенные требования, а затем дает обетование.

(1) Необходимо «покаяться»[493]. Деян показывают преемственность между началом публичного служения Иисуса (когда Иоанн проповедовал «крещение покаяния»: Лк 3:3: *metanoia*) и началом церкви, между первым требованием в



(2) Необходимо креститься для освобождения от грехов (Деян 2:38б). Хотя Иоанн настаивал на крещении в покаяние, у Иисуса мы этого не находим. У синоптиков нигде не говорится, что Он кого-то крестил[494]. Прощение грехов осуществлялось силой Его слова. Деян тоже говорят о власти Иисуса над грехом, но теперь она осуществляется с помощью крещения; соответственно, здесь Петр вводит требование, при жизни Иисуса отсутствовавшее. Отметим роль крещения как публичного действия[495]. Петр здесь требует, чтобы люди зримо обозначили свою веру в Иисуса (так сказать, вступить в армию). Для израильской веры важно, что Бог решил спасти народ, и обновление Завета на Пятидесятницу этой концепции не меняет. Спасение имеет коллективный аспект: человек спасается как часть народа Божьего. Наступает время церкви, и ее значение для божественного плана прямо исходит из значения Израиля.

(3) Крещение должно быть «во имя Иисуса Христа». То, что Иоанн крестил, и сам Иисус был им крещен, конечно, стимулировало христианскую практику крещения. Однако Деян 18:24–19:7 проводит четкую грань между крещением Иоанновым и крещением «во имя Господа Иисуса» (19:5). Мы точно не знаем, как проходила раннехристианская церемония крещения, но скорее всего, «во имя» означало исповедание крещаемыми Того, кем был Иисус (и в этом смысле произнесение Его имени).[496] Например, «Иисус – Господь», «Иисус – Мессия (Христос)», «Иисус – Сын Божий», «Иисус – Сын Человеческий»[497]. Подобные крещальные исповедания помогают объяснить высокую частоту христологических титулов в НЗ.

(4) Обещание (2:38–39): «И примите дары Духа Святого. Ибо обещание принадлежит... всем... кого бы ни призвал Господь Бог наш». (Хотя здесь звучит призыв к слушателям изменить свою жизнь, приоритет в обращении остается за Богом.) На Петра и его спутников сошел Святой Дух, и они обещают, что тот же Святой Дух будет дан всем верующим. В христианстве нет людей второго сорта, и равенство в обретении Духа будет реализовано, когда начнется крещение язычников (Деян 10:44–48). К этому принципу апеллировали, когда возникали неизбежные споры по поводу особых ролей (1 Кор 12).

Согласно Деян 2:41, из слушателей проповеди Петра около трех тысяч человек выполнили эти требования и крестились. Далее описана их жизнь. Здесь автор Деян очень тщательно просеял и обработал известные ему предания, поэтому его рассказ носит глубоко богословский характер. Резюме в 2:42–47 называет четыре особенности общинной жизни ранних верующих[498]. Несколько идеалистически Деян рисуют первые годы иерусалимского христианства (примерно до 36 года) как время единодушия[499] (1:14; 2:46; 4:24; 5:12). Упомянутые четыре особенности мы рассмотрим в следующем порядке: *κοινωνία*, молитвы, преломление хлеба, учение апостолов.

(1) *κοινωνία* («товарищество», «община»). Практика крещения отражала тягу к единению, и верующие быстро образовали отдельную группу. Судя по широкому распространению в НЗ термина *κοινωνία* (от греч. *κοινος* – «общий»), верующие глубоко ощущали свою общность. Иногда это слово переводят как «товарищество»; буквальный смысл – «общение»: Дух сплавляет людей в «общину». Понятие *κοινωνία*, возможно, отражает какое-то более раннее семитское название иудео-христиан, сопоставимое с самообозначением кумранитов как «йахад» (евр. «целостность, единство»)[500]. Согласно Деян 2:44–5:11, общинники практиковали добровольную общность имущества. Хотя автор Деян и преувеличивает («все имущество»), общность имущества у кумранитов показывает, что такая практика было возможна для группы иудеев, убежденных в наступлении последних времен, а потому не видевших смысла в материальном обогащении[501]. Однако не привел ли такой «христианский социализм» к обнищанию иерусалимской общины? Павел упоминает нищих (христиан) Иерусалима, для которых он собирал деньги (Рим 15:26; Гал 2:10; 1 Кор 16:1–3). Желание языкохристиан из отдаленных церквей поделиться частью имущества с иерусалимскими иудео-христианами было для Павла осязаемым доказательством общности, *κοινωνία*, связывающей христиан, – внешним проявлением общей веры и общего спасения, лежащих в основе «общины». Важность сохранения этой общности можно видеть на примере Гал 2:9, где Павел считает иерусалимское решение о язычниках (около 49 года) большим успехом, поскольку лидеры Иерусалимской церкви подали ему и Варнаве руку *κοινωνία*. С точки зрения Павла, разрыв *κοινωνία* между церквями иудеев и язычников противоречил бы единству Бога и единству Духа[502].



(2) Молитвы. Молитвы друг за друга были еще одним аспектом *koīnōnīa*, и Павловы письма красноречиво свидетельствуют о его постоянных молитвах за основанные им общины. Как молились первые иудео-христиане? Будучи иудеями, они читали те же молитвы, что и раньше, а новые молитвы слагали по иудейским образцам. К числу последних автор Деян, возможно, отнес бы гимны/песни из рассказа Лк о детстве (сочиненные, видимо, христианами и вложенные евангелистом в уста персонажей своего Евангелия). Как и иудейские гимны того времени (например, из 1 Макк и 1QH), они полны ветхозаветных аллюзий. Кроме того, ранние христиане могли воспринять особенности молитвы Иисуса (ср. молитву Господню в Лк 11:2–4, некоторые прошения которой похожи на прошения синагогальных молитв). Постепенно христианская молитва сосредоточилась на упоминании и восхвалении совершенного Иисусом.

(3) Преломление хлеба. Согласно Деян, ранние христиане (например, Петр и Иоанн) часто или даже ежедневно молились в храме (2:46; 3:1; 5:12, 21, 42). Значит, у первых иудео-христиан не произошло изменения в обычном молитвенном распорядке. «Преломление хлеба» (по-видимому, евхаристия) дополняло, а не заменяло жертвоприношения и участие в храмовой службе. Отметим последовательность в 2:46: «Днем они совместно усердствовали в храме... преломляя хлеб дома». Как ранние христиане понимали евхаристию? В середине 50-х годов Павел (1 кор 11:23–26) упоминает о порядке совершения евхаристии, который был передан ему (видимо, в 30-х годах): «Ибо всякий раз, как вы едите этот хлеб и пьете чашу, – вы смерть Господа возвещаете, пока Он не придет». Воспоминание о смерти Господа может быть связано с иудейским обычаем истолковывать элементы пасхальной трапезы (евр. *zikkaron*; греч. *anamnesis*), – но в центре внимания уже не исход, а распятие/воскресение. Слова «пока Он не придет» отражают эсхатологизм, который присущ молитве Господней и «Марана фа» (*Marana' aiha*: «Господь наш, приди!»), а здесь связан со смыслом священной трапезы. Упоминания о явлениях Воскресшего на трапезах (Лк 24:30, 41–43; ин 21:9–13; Мк 16:14), когда Иисуса узнавали в преломлении хлеба (Лк 24:35), возможно, связано с верой в Его присутствие на евхаристии[503]. Ритуальная пища, которую вкушали лишь верующие в Иисуса, была одним из важнейших проявлений *koīnōnīa* и способствовала формированию христианского самосознания.

(4) Учение апостолов. Писания, особенно Закон и Пророки, были авторитетом для всех иудеев, в том числе первых иудео-христиан. Поэтому раннехристианское учение носило глубоко иудейский характер[504]. Вопросы, в которых Иисус модифицировал Закон или отошел от обычных толкований, были сохранены в памяти и стали ядром особого учения. Передавая его, христианские проповедники применяли его к ситуациям, с которыми сам Иисус не сталкивался[505]. Именно эту расширенную форму Иисусова учения Деян, видимо, именуют апостольским учением. Оно было вторично по отношению к учению иудейских Писаний, но имело авторитет в конкретных вопросах, которых касалось. После письменной фиксации соответствующие документы постепенно стали превращаться в самостоятельный корпус Писаний.

Эти четыре особенности отражают одновременно преемство с иудаизмом и христианскую самобытность. Здесь мы видим два противоположных вектора: на близость христиан с братьями-иудеями, которых они встречали на синагогальных собраниях, и на самостоятельное развитие. Однако такие внешние факторы, как отвержение и реакция, видимо, имели место еще до выделения христиан в особое религиозное течение (см. следующие главы Деян). А пока, в главах 3–5, автор показывает на примере Петра и Иоанна ранние (до 36 года) отношения христиан с их братьями-иудеями.

3. Деятельность и проповедь апостолов, суды над ними (3:1–5:42). Резюме в 2:43 (чудеса апостолов) и 2:46 (ежедневное посещение Храма) готовят яркий рассказ об исцелении хромого (3:1–10). Иисус начал служение с демонстрации целительной силы владычества/Царства Божьего, и все изумлялись (Лк 4:31–37). Петр и апостолы продолжают Его миссию с той же властью. Исцеляют они «во имя Иисуса Христа Назорея» (Деян 3:6), то есть властью небесного Христа, а не своими силами. «Ради веры во имя Его, имя Его укрепило сего [хромого]» (3:16)[506].

Согласно Лк, Иисус проповедовал и исцелял. В Деян по тому же принципу за актом исцеления следует проповедь Петра (3:11–26). Петр рассказывает об Иисусе иудеям. Как в проповеди Петра на Пятидесятницу[507], здесь много ветхозаветных аллюзий. Проповедь на Пятидесятницу началась со ссылки на



Иоиля, а эта проповедь заканчивается (3:22–26) призывом, основанным на Втор 18:15 (обещание Моисея, что Бог воздвигнет пророка, подобного ему). В 3:19 снова появляется требование «покаяться»/«изменить мысли» (*metanoiein*), но теперь оно более конкретизировано. Иудеи Иерусалима предали и отвергли Иисуса, слугителя Божьего, перед лицом Пилата, когда тот хотел освободить Его (3:13 = Лк 23:16); они отвергли Святого и Праведного, но просили за убийцу (3:14 = Лк 23:18–19, 25: Варавву). Однако они сделали это по неведению (3:17 = Лк 23:34a) [508], как и их начальники, в связи с чем им предоставлен шанс обратиться. Перед лицом апостольской проповеди неведение уже не извинительно, и изменение ума/сердца необходимо, чтобы Бог послал с небес на землю помазанника Иисуса (Деян 3:19–21). Согласно дальнейшему повествованию Деян, из народа многие обратились, но большинство иудейских вождей – нет.

Апостольская проповедь и ее успех (4:4 – пять тысяч) провоцируют арест Петра и Иоанна (4:1–22). Отношение самого Иисуса к воскресению вызвало оппозицию саддукеев, «отвергающих воскресение» (Лк 20:27–38), и теперь священники и саддукеи озабочены тем, что Петр и Иоанн возвещают в Иисусе воскресение из мертвых (Деян 4:2). Против них собран синедрион, состоящий из правителей, старейшин, книжников и первосвященников (4:5–6), – как против Иисуса был собран синедрион из старейшин народа, первосвященников и книжников (Лк 22:66). (В обоих случаях не упомянуто о прямом участии фарисеев, что может отражать историческую реальность.) На допросе речь заходит прежде всего о чуде: «Каким именем вы это сделали?» Петр отвечает: «Именем Иисуса Христа Назорея, которого вы распяли, которого Бог поднял из мертвых... нет другого имени под небом среди людей, которым подобает нам спастись» (Деян 4:10, 12).

Раздраженные смелостью апостолов, которые не получили формального религиозного образования [509], начальники синедриона обрывают спор и запрещают Петру и Иоанну говорить от имени Иисуса (4:18). Однако Петр, менее чем два месяца назад отрекшийся от Иисуса в доме первосвященника, не молчит о Христе теперь, сразу перед несколькими первосвященниками (4:19–20). Из всех Евангелий только в Лк (22:31–32) говорится, что Иисус молился, чтобы Петр сохранил веру и, обратившись, утвердил своих братьев, хотя сатана хотел сеять его и других, как пшеницу. Здесь мы видим, что молитва исполнилась: Петр с Иоанном вышли из синедриона непреклонными и рассказали собратьям–верующим о том, что произошло. Этот рассказ включает торжествующую благодарственную молитву Богу (Деян 4:23–31), где иерусалимские противники Иисуса (Ирод и Пилат, язычники и «народы» Израиля) сравниваются с теми, кто произносит угрозы в адрес Его учеников. Все верующие исполнены Святого Духа и, укрепленные таким образом, смело продолжают говорить слово Божье (4:31) [510].

Чтобы показать, что у учеников Иисуса «было одно сердце и одна душа», в резюме (4:32–35) подчеркнуты некоторые моменты, упомянутые в предыдущем резюме в 2:42–47, в частности, то, что «все у них было общим» (*koīnos*). Далее следуют два примера. Первый (4:36–37): Варнава продал поле и принес деньги апостолам для внесения в общий фонд. Это не только положительный пример *koīnonia*, но и подготовка дальнейшего повествования. Варнава – левит, и в Деян 6:7 будет сказано, что многие священники (выходцы из колена Левия) уверовали. Более того, Варнава – «родом киприот», и когда позже в Антиохии он станет миссионером и спутником Павла, они сначала поедут на кипр (13:1–4).

Другой пример, с Ананией и Сапфирой (5:1–11), – отрицательный и иллюстрирует божественную кару тем, кто покушается на чистоту общины. Ни один рассказ так хорошо не улавливает израильскую ментальность ранних верующих. Двенадцать должны воссесть на престолы для суда над Израилем (Лк 22:30), и здесь через Петра осуществляется суд над обновленным Израилем. В ВЗ (Ис Нав 7) попытка Израиля с победой пройти за Иерихон в центр Земли Обетованной была сорвана, ибо Ахан утаил вещи, которые должны были быть посвящены Богу; тем самым Израиль согрешил и нуждался в очищении. Только когда Ахан был предан смерти, а все его имущество сожжено, Израиль смог продолжить свое существование как народ, который должен быть совершенным, как совершенен Бог. Аналогичным образом обновленный Израиль осквернен лукавым сокрытием имущества, по словам Анании, якобы полностью внесенного в общий фонд. Сатана вошел в Иуду, одного из Двенадцати, заставив его выдать Иисуса (Лк 22:34), а теперь он вошел в сердце Анании, верящего в Иисуса, и заставил его солгать Святому Духу (Деян 5:3). Скверна искореняется решением Петра, которое приводит в действие смертный приговор, вынесенный Богом.



Введение в Новый Завет. Том I [filosoff.org](http://filosoff.org)  
Именно в описании страха, порожденного этим вмешательством, в Деян впервые употребляется термин «церковь» (5:11)[511].

Второе столкновение апостолов с синагегом (5:12–42), имеющее много параллелей с первым, иллюстрирует склонность автора применять для усиления симметричные парные отрывки. На сей раз речь идет не об одном акте исцеления, а о «многих знамениях и чудесах». Даже люди из окрестных селений стали приносить больных, чтобы апостолы, прежде всего Петр, исцелили их. Снова первосвященник и саддукеи приказывают арестовать апостолов, но их замыслы нарушает ангел, который освобождает апостолов, и они возвращаются в Храм. Парадоксальным образом, саддукеи не верят в ангелов. Синагег, созданный для обсуждения апостолов, вынужден снова отдать приказ об их аресте. Как и в случае с арестом Иисуса (Лк 22:6), приходится принимать меры предосторожности, чтобы не вызвать возмущение народа (Деян 5:26). Петр демонстрирует свое непочтение к первосвященнику, говоря памятную фразу: «Богу подобает повиноваться больше, чем людям. Затем он произносит христологическую проповедь, словно надеется обратить синагег (5:30–32).

Слушатели приходят в такую ярость, что хотят убить апостолов (5:33), но вмешивается известный фарисей Гамалиил I (который в то время, видимо, жил в Иерусалиме). Ученые ведут бесконечные споры, достоверна ли эта часть сцены[512]. Но гораздо важнее то место, которое эта сцена занимает в общем повествовании Луки. В Деян фарисеи не упоминаются как противники учеников Иисуса, а здесь фарисей Гамалиил выступает за терпимое отношение к ним[513]. Далее, приведя примеры потерпевших неудачу движений, Гамалиил подводит итог: «Если этот план и это дело от людей, то оно будет погублено, но если оно от Бога, то вы не сможете погубить их»[514]. Позиция Гамалиила одерживает верх. Апостолов, бичевав, отпускают, и синагег без возражений соглашается оставить их в покое. Апостолы продолжают каждый день проповедовать Христа в храме и дома (5:42).

4. Эллинисты, терпимость, осуждение и мученичество Стефана (6:1–8:1a)[515]. После собрания синагега, где выступил Гамалиил, в Деян начинается (около 36 года?) описание периода, во время которого тесно связанная с Двенадцатью ветвь Иерусалимской церкви не преследовалась, если не считать короткого правления иудейского царя Ирода Агриппы I в Палестине (41–44 годы, Деян 12:1–23)[516]. (Этот период закончится в 62 году, когда Иаков, брат Господа и глава Иерусалимской церкви, будет казнен.) Это вполне возможно, потому что на протяжении этих лет (36–40, 45–62 годы) Павел смог приехать в Иерусалим, по меньшей мере, три раза и встречался там с лидерами церкви без всякого намека на секретность.

Однако устранение внешней угрозы не означало, что все благополучно. После описания картины единомыслия церкви неожиданно начинается рассказ о разделении среди иерусалимских христиан (Деян 6:1–6). Это разделение навлечет преследование на одну из групп и в конце концов приведет к великому миссионерскому предпринятию. Вероятно, здесь Деян опираются на старую традицию, поэтому описание отрывочно. Совместное имущество уже не служит признаком *κοινωνία*, ибо две группы иудейских верующих иерусалимской общины ссорятся из-за него. Почему? Тот факт, что одна из групп названа «эллинистами» и ее лидеры носят греческие имена (6:5), наводит на мысль, что они были иудеями, которые говорили (только?) по-гречески и прошли аккультурацию в греко-римской цивилизации. По контрасту можно заключить, что ко второй группе, названной «евреями», принадлежали люди, говорившие на арамейском или иврите (иногда также на греческом) и в культурном отношении более близкие к иудейскому мировоззрению[517]. Кроме культурной, разницы была, видимо, еще и богословская. Апостолы, явно принадлежавшие к «евреям», не перестали молиться в Храме (2:46; 3:1; 5:12, 21). Однако Стефан, будущий лидер эллинистов, высказывается так, словно Храм утратил значение (7:48–50). Более того, известно, что иудеи того периода расхолись по вопросу о том, был ли Иерусалимский храм единственным местом на земле, где можно приносить жертвы Богу. Таким образом, нет ничего невероятного в том, что иудеи, которые придерживались по этому поводу разных взглядов, поверили в Иисуса. Так или иначе, расхождение во взглядах среди иерусалимских христиан привело к финансовому конфликту (как и многие внутрицерковные споры с тех пор), ибо «евреи» (явно бо?льшая группа) пытались склонить эллинистов к согласию, закрыв доступ к общим средствам их вдовам, которые, видимо, всецело зависели от этой поддержки.

Пытаясь справиться с этой проблемой, Двенадцать созывают «множество» учеников (вероятно, технический термин, означавший тех, кто мог голосовать)



для решения вопроса. На этом собрании Двенадцать уходят от ясных и простых решений. Хотя они сами принадлежат к «евреям», они не требуют, чтобы эллинисты подчинились или покинули общину. Более того, они отказываются взять на себя распределение общего имущества. Конкретнее, они не хотят, чтобы их втягивали в прислуживание у столов[518] для надзора за справедливой раздачей пищи. Вместо этого они хотят позволить эллинистам иметь собственных лидеров и распределителей общего имущества.

Эта короткая сцена наводит на размышления.

(1) Нигде больше мы так ясно не видим уникальную роль Двенадцати в поддержании целостности обновленного народа Божьего. Они сохраняют *κοινωνία*, приняв решение, что эллинисты должны оставаться полноправными братьями и сестрами во Христе.

(2) Принятие предложения Двенадцати говорит о выборе ранней церкви в пользу плюрализма и того, что мы теперь стали называть «иерархией вероучения». Культурные и богословские противоречия, существовавшие в Иерусалиме между «евреями» и «эллинистами», видимо, были расценены как нечто менее важное, чем их общая вера в Иисуса. Большинство веривших в Иисуса очень рано решили, что лучше терпимо относиться к определенным расхождениям в практике и теории, чем разрушить *κοινωνία*, основанную на христологии (но см. сноску 23 выше).

(3) Что касается церковной структуры, Иисус не оставил никакого проекта того, как должно было управляться сообщество верующих в Него. К тому времени, которое описывается в Деян 6 (около 36 года?), число верующих увеличилось, и они стали вступать в споры друг с другом. Эти два социологических фактора всегда приводят к необходимости четче определить лидерство. Соответственно, мы узнаем, что семь человек стали руководителями эллинистов. Вероятно, в то же время руководители возникли у еврейской части христианской общины, ибо с того времени Иаков (брат Господа) и старейшины (пресвитеры) появляются как руководители Иерусалимской церкви наряду с апостолами (Деян 11:30; 12:17; 15:2; 21:18). Выбор руководителей в 6:6 происходит в контексте молитвы и возложения рук. Хотя развитие церковной структуры отражает социологическую необходимость, в собственном христианском понимании данный воскресшим Христом Святой Дух управляет церковью таким образом, что основополагающие структурные изменения воспринимаются как воплощение воли Иисуса Христа в отношении церкви.

(4) Как описано в Деян, Двенадцать внесли хорошее предложение, которое было одобрено «множеством» иерусалимской общины. Однако никто из присутствующих на собрании не мог предвидеть, сколь глобальные последствия будет иметь их решение[519]. Удерживая эллинистов в рамках христианской *κοινωνία*, иерусалимская община берет ответственность за действия и проповеди лидеров эллинистов. Решение первосвященников и синедриона косвенно распространяло неприязненную терпимость на всех верящих в воскресшего Иисуса, но это не значило, что они стали бы терпеть нападки на Храм со стороны учеников Иисуса, как они не стали бы терпеть такие нападки со стороны других иудеев.

Резюме (6:7) о распространении слова Божьего и обращении священников подготавливает сцену для конфликта, в центре которого оказывается Стефан (6:8–8:1a). Стефан, самый выдающийся среди эллинистов, вызывает враждебность у посетителей иерусалимской синагоги, в которую ходили в основном иудеи из других земель. Они ведут его в синедрион и выдвигают (ложные) обвинения относительно общего смысла его проповеди. В целом они касаются его слов, направленных против Моисея и Закона, в частности – слов о том, что Иисус разрушит иерусалимское святилище. В своей длинной речи (Деян 7:2–53) в ответ на обвинения по поводу Храма Стефан выразит радикальный смысл своих высказываний в кульминационном утверждении: «Высочайший не живет в рукотворных домах» (7:48).

В Деян приводятся речи Петра и Павла, но ни одна из них не разработана так тщательно, как речь Стефана[520]. Его обзор священной истории от патриарха Авраама до входа Израиля в Землю Обетованную под руководством Моисея и Иисуса Навина привлекает внимание ученых, ибо элементы этого обзора, по-видимому, отражают не стандартное понимание ВЗ. Некоторые даже предположили, что здесь мы видим какие-то самаритянские влияния[521] (ср. миссия в Самарии, которая вскоре будет предпринята эллинистами). Последние



стихи поразительно дерзки в устах подсудимого: Стефан обвиняет слушателей в предательстве и убийстве праведника Иисуса, подобно тому, как их отцы гнали пророков. Неудивительно, что эти обвинения довели гнев на Стефана до точки кипения: он был выведен из города и забит камнями (7:54–60). Эта сцена действительно значима, и не только потому, что Стефан был первым христианским мучеником, но и потому, что его смерть в Деян так близка по описанию к смерти Иисуса в Лк. В обоих случаях говорится о Сыне Человеческом одесную Бога (Лк 22:69; Деян 7:56), упоминается молитва о прощении палачей (Лк 23:34а; Деян 7:60), умирающий передает свой дух на небо (Лк 23:46; Деян 7:59). В образе Петра Деян показывают преемственность с целительством и проповедью Иисуса, в образе Стефана показывается преемственность со смертью Иисуса. Как смерть Иисуса не была Его концом, поскольку апостолы обрели Его Дух для продолжения Его деятельности, так и смерть Стефана не была его концом, ибо ее видит юноша по имени Савл (7:58). Он одобряет эту смерть (8:1а), но ему суждено продолжить дело Стефана.

#### Миссия в Самарии и Иудее (8:1в–12:25)

1. Рассеяние из Иерусалима, Филипп и Петр в Самарии (8:1в–25). В Деян 1:8 был изложен божественный план миссионерства: «Станете свидетелями Моими в Иерусалиме и во всей Иудее и Самарии и вплоть до предела земли». Мы узнали о свидетельстве (martyria) в Иерусалиме, кульминацией которого стала мученическая смерть Стефана, а теперь нам предстоит узнать о проповеди в двух соседних районах, ибо эллинисты рассеялись по Иудее и Самарии (8:1б; 9:31) [522]. Значительный шаг по перемещению за пределы Иерусалима для проповеди более широкой аудитории был не результатом некоего плана, а результатом гонений. Христиане, высланные из Иерусалима и ставшие миссионерами в других областях, были эллинистами, сторонниками самых радикальных взглядов на иудейское почитание Храма. Сама по себе миссионерская деятельность могла бы быть нейтральной по отношению к иудаизму, но поскольку ораторами были эллинисты, она вынужденно стала центробежной силой. Те, кто был обращен к Иисусу эллинистами, не имели глубокой связи с основными чертами иудейского культа.

Согласно Деян 8:5, эллинисты отправились к самаритянам и, следовательно, начали проповедовать Иисуса неиудеям. [Позже (11:19–20) некоторые проповедовали язычникам в Финикии, Антиохии и на Кипре.] Эллинисты идеально подходили для евангелизации Самарии, поскольку самаритяне не признавали Иерусалимский храм единственным местом поклонения [523]. Их успешная проповедь привлекает внимание Симона Мага [524]. Однако ему противостоит Петр, а не Филипп, эллинист, последователь Стефана: Иерусалимская церковь, узнав об успехе эллинистов, послала Петра и Иоанна, чтобы самаритяне могли принять Святой Дух [525]. Симон захотел иметь силу апостолов и предложил за это деньги, чем обессмертил свое имя в слове «симония». Петр велит ему покаяться, однако, в отличие от молитвы Стефана за врагов, это поощрение раскаяния здесь уточняется. Его результат зависит от того, сможет ли Симон измениться в своем сердце (8:22–23). На обратном пути в Иерусалим Петр и Иоанн тоже проповедуют самаритянам (8:25).

2. Филипп и эфиопский евнух на дороге в Газу (8:26–40). В еще большей степени евангелизация эллинистов затрагивает южную часть Иудеи, что демонстрирует географическое распространение христианства. Эфиопский евнух, сановник кандаки [526], происходит из экзотического района Африки (вероятно, не современная Эфиопия, а Судан или Нубия к югу от Египта – один из «пределов земли»). Он читает Исаию, и способность эллиниста Филиппа истолковать пророка для объяснения Христа преемственно по отношению к толкованию воскресшим Иисусом Писания для своих учеников (Лк 24:27, 44–45). И хотя Втор 23:1 не позволяло кастрату войти в сообщество Израиля, Филипп без колебаний выполняет просьбу евнуха о крещении в сообществе обновленного Израиля. (Действовал ли Филипп на основании эсхатологической доброжелательности Ис 56:3–5 к евнухам?) Эта открытость подготавливает нас к принятию язычников, и на этом месте автор Деян останавливается, чтобы рассказать нам о Савле/Павле, который станет великим посланником к язычникам.

3. Савл на пути в Дамаск, возвращение в Иерусалим и Тарс (9:1–30). Рассказав здесь об обращении Савла/Павла, автор потом дважды повторит этот рассказ от лица самого Павла в двух его речах самозащиты (22:3–21; 26:2–23) [527]. В более поздних версиях к рассказу об обращении будут добавлены слова о том, что Павел призван обратить язычников. Но пока автор довольствуется поэтапным повествованием: о миссии Павла сказано Анании, исцелившему и крестившему его, но не самому Павлу. И все же, учитывая все



то, что должно быть сделано через этот «избранный сосуд» (9:15), автор Деян очень заинтересован в описании его обращения, совершенного самим Иисусом[528]. Сцена написана ярко и трогательно: «Савл, Савл, что ты меня гонишь?» (9:4). Первоначальное нежелание Анании иметь дело с Савлом, несмотря на указание Господа, говорит о том, что в прошлом Савл был жестоким врагом. Деян предусмотрительно сообщают, что Савл получил Святой дух (9:17), так что свидетельство Павла в конечном итоге будет иметь такую же силу, как и свидетельство Петра и других, получивших Святой Дух в Пятидесятницу. В согласии с предшествующим вниманием Деян к христологическим убеждениям находится проповедь новообращенного об Иисусе, что «Он есть Сын Божий» (9:20). Деян также закладывают основу для будущей совместной деятельности Варнавы с Павлом, сообщая, что именно Варнава выступил в защиту Павла перед теми в Иерусалиме, кто не поверил в обращение гонителя[529]. Видимо, повинаясь реальной хронологии, автор Деян откладывает на потом рассказ о делах Савла/Павла, говоря, что он вернулся в Тарс (9:30). Великая миссия Павла будет описана позже, после того, как автор расскажет нам больше о Петре. Частичное наложение этих двух фигур в процессе повествования помогает автору показать, что оба проповедуют одно и то же Евангелие.

4. Петр в Лидде, Иоппии и Кесарии, его возвращение в Иерусалим (9:31–11:18). Первый из Двенадцати возглавлял апостольскую миссионерскую деятельность в Иерусалиме (Деян 2–5), но когда церковь начала распространяться в Иудею и Самарию, центральное место заняли эллинисты и Савл (а Петр был вызван в основном для того, чтобы противостоять Симону Магу). Однако теперь, когда церковь находится в мире (9:31 – промежуточное резюме), Петр вновь выходит на первый план. До этого мы видели, что Петр мог исцелять и проповедовать. То, как Петр исцеляет Энея в Лидде (9:32–35), приказав ему встать, довольно точно повторяет исцеление Иисусом расслабленного (Лк 5:24–26). Еще больше сходства между воскрешением Петром Тавифы в Иоппии (9:36–43) и воскрешением Иисусом дочери Иаира (Лк 8:49–56)[530]. Нет такой власти, которой не обладала бы церковь: ей дана даже власть над смертью. Однако теперь мы уходим от параллелей со служением Иисуса и перемещаемся в новую область. Повествование Лк об Иисусе начинается и заканчивается в Иерусалимском храме. То, что дальше совершает Петр, служит началом цепи событий, которые выведут христианство за рамки иудаизма и приведут его к язычникам[531] и в Рим, представляющий пределы земли.

В 10:1–48 автор от третьего лица рассказывает, как Петр, ведомый Духом, крестил Корнилия (и его домашних), язычника, который участвовал в синагогальных молитвах и отвечал моральным требованиям иудаизма.[532] В 11:1–18 расхождение между этим и собственным рассказом Павла в Гал 1:15–22, согласно которому после откровения он не пошел в Иерусалим для встречи с апостолами, а отправился сразу в Аравию. Затем, по словам Павла, он вернулся в Дамаск, а по прошествии трех лет отправился на пятнадцать дней в Иерусалим, где виделся и говорил только с Кифой (Петром) и Иаковом, а потом отправился в Сирию и Киликию (все еще не известный лично церквам Христовым в Иудее). Возможно, неточно написанная Павлом краткая сводка событий, произошедших двадцать лет назад. Возможно и то, что автор Деян слышал только упрощенную версию событий. См. ниже, главу 16, раздел А. Петр от первого лица повторяет рассказ о случившемся, защищая свой поступок перед христианами Иерусалима. (Как и в случае с повторением рассказа об обращении Павла, такой повтор свидетельствует о ключевой важности события.) В рассказе Деян выделяются шесть подразделов, (а) 10:1–8. Благочестивому римскому сотнику Корнилию из Кесарии в видении является ангел Божий и велит послать в Иоппию за Симоном, которого называют Петром, (б) 10:9–16. В Иоппии Петра посещает видение: пища, традиционно считающаяся ритуально нечистой, на самом деле не такова, (в) 10:17–23а. Пока Петр обдумывает видение, к нему приходит посланный Корнилием человек, который приглашает его прийти в дом Корнилия. (г) 10:23д–33. Корнилий принимает Петра, и они сравнивают свои видения, (д) 10:34–49. Петр произносит проповедь, и Святой Дух сходит на присутствующих в доме необрезанных, поэтому Петр велит им креститься, (е) 11:1–18. Вернувшись в Иерусалим, Петр вынужден оправдывать свое смелое крещение язычников.

Поскольку и Петру, и Корнилию были небесные видения, читатели должны понять: это произошло исключительно по воле Божьей. Это смысловое ударение, вероятно, необходимо из-за спорного характера двух затронутых здесь вопросов.



(1) Ограничены ли язычники иудейскими правилами, связанными с кошерной пищей? Мысль о том, что в глазах Бога вся пища ритуально чиста (10:15), создает значительный разрыв с иудейскими обычаями, разрыв, который теперь поддерживается не только радикалами-еллинистами, но и первым из Двенадцати. Постепенно вырисовывается предел, до которого новое вино нельзя влить в мехи ветхие (Лк 5:37). Часто современные иудейские и христианские ученые, изучающие историю этого раннего периода и сожалеющие о великом расколе, который произошел между христианами и иудеями, полагают, что если бы в I веке было больше терпимости и понимания с обеих сторон, раскола можно было бы избежать. Однако, вдумываясь в учение Иисуса, можно предположить, что заложенные в нем радикальные мотивы были несовместимы с важнейшими принципами и обычаями иудаизма[533].

(2) Должны ли язычники быть обрезаны для получения крещения и благодати Христа?[534] Те, кто настаивал на том, что язычники должны быть обрезаны (то есть должны стать иудеями), прямо или косвенно утверждали, что принадлежность к иудеям важнее для получения Божьей благодати, чем вера в Христа. В 10:34–49 о Петре сказано, что он отверг это слово и делом. Ученые спорят, достоверно ли изображение Петра как первого, кто принял необрезанных язычников в христианскую *κοινωνία*. На основе 11:19–20 можно возразить, что первыми, кто это сделал, были еллинисты, и ясно, что впоследствии величайшим защитником этой практики был Павел. Однако поскольку Павел говорит, что Петр (Кифа) общался с язычниками в Антиохии (Гал 2:11–12) и, возможно, в коринфе (1 кор 1:12; 9:5), в основе Деян может лежать память о том, что среди иерусалимских лидеров именно Петр первым продемонстрировал такую открытость. Отсюда и привлекательность Петра или его образа для обеих сторон христианского сообщества[535]. В любом случае в Деян 10:44–48 принятие Корнилия описано как значительный шаг, который сопровождался сошествием Духа. Это выразилось в том, что слушатели Петра начали говорить языками, как в Пятидесятницу. Таким образом, начало языкохристианской церкви сравнимо с началом церкви обновленного израиля[536].

За радикальный характер сделанного и провозглашенного Петром братья в Иерусалимской церкви поначалу упрекают его в 11:2–3: «Ты вошел к людям необрезанным и ел с ними». Неясно, была ли эта «партия обрезания» принципиально против того, чтобы язычники обращались к вере в Иисуса, или она просто считала, что язычники могут быть обращены после того, как они станут иудеями. Петр в ответ рассказывает о своих видениях и о том, как Дух сошел на дом Корнилия. Этот аргумент от опыта успокаивает партию обрезания (на какое-то время) и ведет к принятию язычников в существующие иудео-христианские группы (11:18). Однако вопрос не был полностью разрешен, как будет показано в Деян 15, после рассказа об активной миссии к язычникам.

5. Антиохия, Иерусалим, гонения Ирода, уход Петра (11:19–12:25). Теперь внимание переключается с церкви Иерусалима на церковь Антиохии (11:19–26). Здесь ученики Иисуса впервые названы христианами – именем, под которым они с тех пор будут известны. Автор, применяя свой прием синхронного изображения, снова обращается к истории еллинистов, прерванной в главе 8, когда они были изгнаны из Иерусалима в Самарию. Позже нам будет рассказано, что они также пошла в Финикию, на Кипр и в Антиохию (Сирийскую). Сначала они проповедовали только иудеям, но потом постепенно начали благовествовать и язычникам. Хотя Петр, христианин из «евреев», и принял одну языческую семью в общину, активная деятельность по обращению язычников была, по-видимому, начата еллинистами. Когда об этом услышали в Иерусалиме, в Антиохию для проверки был послан Варнава, который одобрил происходящее (11:22–23). Варнава воспользовался этим случаем для того, чтобы привести в Антиохию Савла, о котором мы последний раз слышали в 9:30. Таким образом, пока Иерусалимская церковь в лице Петра предпринимает первые шаги по принятию нескольких язычников, церковь Антиохии развивается как второй великий центр христианства, более энергично участвующий в миссии[537].

Развитие церкви на базе Антиохии – благо, ибо как раз в это время Иерусалим и Иудея особенно ослаблены голодом, предсказанным Агавом (11:27–30), и изменившейся политической ситуацией, при которой прямое римское правление было заменено в 41–44 годах иудейским царством. Последнее привело к гонениям на христиан при Ироде Агриппе I (12:1–23). Голод предоставляет христианам Антиохии шанс продемонстрировать *κοινωνία*, поделившись



имуществом с более бедными верующими Иудеи. Гонения дают христианам Иерусалима возможность свидетельствовать через мученичество, поскольку Иоанн, сын Зеведеев, брат Иакова и один из Двенадцати, предан смерти[538]. Если доселе в Лк-Деян была тенденция проводить различие между иудейским народом (более доброжелательным к Иисусу) и его правителями, в Деян 12:3, 11 иудейский народ и враждебность Ирода к христианам связаны между собой. Читатели подготавливаются к такому положению дел, при котором иудаизм и христианство не просто отличны друг от друга, но и враждебны друг другу.

Арест Петра создает большую опасность, но Бог вмешивается через ангела и освобождает его, как Бог уже вмешивался через ангела для освобождения Петра, когда тот был арестован синагегом (5:19). Позже землетрясение освобождает Павла, находящегося в тюрьме в Филиппах (16:26). Эти случаи божественного вмешательства показывают заботу Бога о великих проповедниках[539]. Слова о том, что Петр после спасения от Ирода пошел «в другое место» (12:17), дали почву художественной, но, вероятно, ошибочной традиции, согласно которой Петр тогда отправился в Рим и основал там церковь. То, что Петр, покидая Иерусалим, велит уведомить Иакова («брата» Иисуса, не входившего в Двенадцать), было также ошибочно истолковано как передача Иакову руководства церковью (и даже первенства). Однако нужно провести четкое различие между ролями двух этих людей. Петр, первым из Двенадцати увидевший воскресшего Иисуса, всегда называется первым среди них, и по этой причине он всегда будет играть уникальную роль в церкви в целом. Нет свидетельств того, что Петр когда-либо был местным руководителем Иерусалимской церкви – руководящая роль была отвергнута Двенадцатью в 6:2. Вероятно, как только для еврейской части Иерусалимской церкви было учреждено руководство, оно было возложено на Иакова, что вполне логично, поскольку он был связан с Иисусом родственными узами[540]. В любом случае уход Петра из Иерусалима не был окончательным: он вернулся в город к моменту собрания, описанного в Деян 15 (около 49 года). Красочный рассказ в Деян о неудачных гонениях заканчивается описанием (12:23) посланной Богом на царя Ирода Агриппу ужасной смерти («изъеденный червями»). Она напоминает смерть великого врага Израиля царя Антиоха Епифана в 2 Мак 9:9. Оба рассказа представляют собой богословскую интерпретацию внезапной смерти: тех, кто посмел поднять руку на народ Божий, постигает Божье наказание.

Рассказы о голоде и гонениях в Иерусалиме завершаются на торжествующей ноте (12:24–25). Гонитель повержен, слово Божье растет и распространяется, Варнава и Савл возвращаются в Антиохию, взяв с собой Иоанна Марка (евангелиста?).

Миссия Варнавы и Савла к язычникам, одобрение в Иерусалиме (13:1–15:35) [541]

1. Антиохийская церковь посылает Варнаву и Павла; миссия на Кипр и юго-восток Малой Азии (13:1–14:28). Этот раздел начинается с краткого описания Антиохийской церкви (13:1–3). Если в Иерусалиме есть апостолы (то есть Двенадцать), то в Антиохии есть пророки и учителя, среди которых автор называет Варнаву и Савла[542]. Варнава назван первым, Савл – последним. Только во время миссии имя «Павел» начнет последовательно употребляться вместо имени «Савл», а порядок упоминания Павла и Варнавы измениться на противоположный (например, 13:13, 43). Другими словами, во время этой миссии великий проповедник обретет свою идентичность и статус.

О пророках и учителях Антиохии нам говорится, что они «служили [leitourgein] Господу и постились». Как было обещано в Лк 5:34–35, пришли дни, когда жених был отнят, и пост стал частью жизни ранней церкви. Что представляло собой это «служение Господу»? Была ли это евхаристия?[543] В этом контексте молитвы и поста на Варнаву и Савла возлагают руки. Здесь не следует употреблять анахронизм и называть это рукоположением. Этим жестом церковь Антиохии поручала Варнаве и Савлу миссию, которая часто считается первым Павловым путешествием и датируется приблизительно 46–49 годами.

Вместе с Иоанном Марком Варнава и Савл отправляются на Кипр (13:4–12), родину Варнавы, где выступают в иудейских синагогах. Поскольку в собственных писаниях Павел говорит об обращении язычников, ученых интересует, насколько точно в этом случае свидетельство Деян. Однако Павловы письма адресованы церквям, евангелизированным во время более поздних миссионерских путешествий, совершенных в те времена, когда Павел приступил к обращению язычников, – эти новые шаги могли родиться из эксперимента, если Павел (как сообщает Деян) добился с язычниками большего



Введение в Новый Завет. Том I [filosoff.org](http://filosoff.org)  
успеха[544]. Встреча на Кипре Савла с лжепророком и волхвом Вариисусом и победа над ним служат параллелью со встречей Петра и Симона Мага в Самарии. Враги благовестил – не просто земные силы (как Павел ясно укажет в своих письмах).

Переезд с Кипра в Антиохию Писидийскую в Малой Азии (13:13–50) мог быть более опасным продолжением миссии, чем описано в Деян, и это, возможно, заставило Иоанна Марка расстаться с остальными и вернуться в Иерусалим. Как мы увидим позже (15:37–39), этот уход оставил у Павла неприятные впечатления. События в Антиохии Писидийской автор преподносит фактически как образец Павловой миссии. Здесь Павел (с этих пор называющийся так) произносит в синагоге проповедь (13:16–41), которая в своем обращении к ВЗ и кратком изложении того, что Бог совершил в Иисусе, мало чем отличается от проповедей, ранее произнесенных Петром[545]. Таким образом, мы получаем картину единой вести, которую проповедают Петр и Павел – две величайшие фигуры ранней церкви[546]. В деян 13:42–43 сообщается о том, что реакция иудеев и симпатизирующих им на проповедь была в целом положительная, однако, согласно 13:44–49, в следующую субботу со стороны «иудеев» была проявлена враждебность, поэтому Павел и Варнава обратили свой призыв к язычникам.

Иудеи Антиохии продолжают быть враждебными, поэтому Павел и Варнава изгнаны из Писидии и вынуждены идти в Иконию (13:51–14:5). Однако этот отпор, по-видимому, не привел их в уныние, ибо они «исполнялись радости и Святого Духа» (13:52). В Икони, где они провели достаточно долгое время, события и реакция на них были в значительной степени теми же, поэтому они снова вынуждены уходить – на этот раз в ликаонские города Листру и Дервию (14:6–21a). О Павле говорится, что в Листре он исцелил хромого от рождения (как Петр исцелил хромого от рождения в 3:1–10). Целительная сила Иисуса, перешедшая к Петру в отношении иудеев Иерусалима, перешла к Павлу в отношении язычников. Живая реакция язычников, приветствовавших Варнаву и Павла как богов Зевса и Гермеса[547], хорошо отражает дух другого мира, где весть о едином Боге (14:15–18) никогда в действительности не имела корней, что еще больше усложняет проповедь Христа. Враждебность иудеев из предыдущего города преследует Павла: он побит камнями и оставлен умирать. (В своих письмах Павел красноречиво описывает свои страдания за Христа, включая побитие камнями, например, в 2 Кор 11:23–27.) Но Павел приходит в себя, а затем отправляется с Варнавой в Дервию. Они возвращаются той же дорогой через города Малой Азии и затем плывут обратно в Антиохию Сирийскую (14:21b–28). В мимоходом сказанной фразе (14:23) Деян замечают, что они рукоположили пресвитеров (или старейшин) в каждой церкви. Многие ученые сомневаются, что эта форма церковной структуры существовала в столь ранний период[548]. Но мы, по крайней мере, можем заключить, что к последней трети I века, когда были написаны Деян, в этих церквях существовали пресвитеры, и их статус воспринимался как часть наследия Павла. Путешествие кончается тем, что Павел и Варнава сообщают пославшей их церкви Антиохии: «Бог... открыл язычникам дверь веры» (14:26–27).

2. Иерусалимский собор и одобрение; возвращение в Антиохию (15:1–35). Действия Павла не по душе иерусалимской партии обрезания, которая посылает в Антиохию людей (15:1), чтобы воспрепятствовать принятию язычников без обрезания. Казалось бы, этот вопрос был уже урегулирован в Иерусалиме (Деян 11), когда Петр оправдывал свое принятие язычника Корнилия без обрезания. Однако одно дело – принять несколько язычников в значительной по численности иудео-христианскую общину, а другое дело – столкнуться с целыми церквями язычников, такими, что были основаны Павлом. Такие церкви были недостаточно тесно связаны с иудаизмом, чтобы чтить иудейские Писания. В Рим 11:13–26 можно видеть Павлово понимание миссии к язычникам: язычники – ветвь дикой маслины, привитая на дерево Израиля, и, следовательно, через ревность весь Израиль придет к вере в Христа и будет спасен. Партия обрезания, видимо, была гораздо более реалистична в своем страхе, что Павел начал процесс, благодаря которому христианство станет практически полностью религией язычников, – что, в итоге, и произошло. (Ультраконсерваторы, при всех своих недостатках, часто лучше прогнозируют результаты новшеств, чем предлагающие эти новшества люди умеренных взглядов.) Языкохристиане стали уже не ветвью, привитой на дерево Израиля, но самим деревом. Чтобы предотвратить катастрофу, оппоненты Павла выступают против принципа, согласно которому принимаются язычники, не ставшие иудеями (то есть необрезанные). Они вызвали такие волнения, что Павлу и Варнаве пришлось отправиться в Иерусалим (15:2–3) для обсуждения этого вопроса. Далее следует отчет о том, что можно считать самым важным собором[549] в истории



Введение в Новый Завет. Том I [filosoff.org](http://filosoff.org)  
христианства, поскольку имплицитно Иерусалимский собор (15:4–29) постановил, что христиане вскоре должны выйти за рамки иудаизма и выделиться в отдельную религию, которая достигнет пределов земли.

К счастью, у нас есть два сообщения об этом событии, одно в Деян 15, другое – в Гал 2; комбинируя их, можно составить представление о том, что произошло. Исследователи склонны больше доверять свидетельству Павла как очевидца и отвергать свидетельство Деян как позднюю идеализацию. Нет сомнений, что автор Деян что-то упрощает и сглаживает, но ведь и Павел смотрел на вещи под собственным субъективным углом зрения. Например, в Гал 2:1 Павел говорит: «Я пошел в Иерусалим вместе с Варнавой, взяв с собой и Тита», а в Деян 15:2 сказано: «Было постановлено, чтобы Павел и Варнава и некоторые другие из них шли... в Иерусалим». То, что идти в Иерусалим их отрядила Антиохийская церковь, видимо, точнее отражает события, хотя Павел (в качестве одного из пунктов самозащиты в Гал) и выделяет свою инициативу в сотрудичестве.

Согласно Деян, те, кто был в Иерусалиме, имели власть решить этот вопрос. Павел пренебрежительно говорит о «так называемых столпах», чья репутация ничего для него не значит, но сам этот титул предполагает, что их репутация значила что-то для других, и, в конце концов, Павел не мог оставаться в одиночестве. Несмотря на то, что он получил благовестие (о благодати, свободно дарованной язычникам) через откровение Иисуса Христа и не переменялся бы, даже если бы ангел сказал ему это сделать (Гал 1:8,11–12), он допускает возможность того, что мог подвизаться напрасно (Гал 2:2). Если это нечто большее, нежели просто риторический прием, Павел, возможно, признавал власть «столпов». Если бы они отказали его церквам язычников в *κοινωνία* с материнской церковью Иерусалима, это привело бы к разделению, которое отрицало бы саму природу церкви. Следовательно, несмотря на уверенность Павла в правильности евангелизации, у него были сомнения, связанные с результатами Иерусалимского собора относительно евангелизированных им общин.

Решение взять с собой Тита, необрезанного язычника (Гал 2:3), – ход умный. Возможно, некоторые из христиан-фарисеев, защищавших обрезание [550], никогда не видели ни одного из необрезанных язычников, которым они отказывали в праве называться истинными христианами. Оказавшись лицом к лицу с теми, кто явно верит в Христа, всегда сложнее сказать им прямо в глаза: «Вы не христиане, ибо не согласны со мной». Другим предусмотрительным шагом Павла (Гал 2:2) было сначала изложить свои аргументы в частном порядке тем в Иерусалиме, кто обладал авторитетом.

Первоначальная реакция властей часто бывает осторожной, но когда она выражена в частном порядке, ее можно впоследствии изменить без потери лица. Прямая публичная конфронтация с властями обычно свидетельствует в основном о неадекватности.

Публичная дискуссия в Иерусалиме составляет ядро рассказа. В ней участвуют четыре стороны; две из них предсказуемы (то есть сторонники обрезания и Павел), одна менее предсказуема (Петр) и еще одна совсем непредсказуема (Иаков). Исходя из цели Гал, понятно, что хочет подчеркнуть Павел: свою роль, свою самостоятельность и признание столпами легитимности своего благовестия. Деян уделяют меньше внимания Варнаве и Павлу (15:12), помещая их рассказ между словами Петра (15:7–11) и словами Иакова (15:13–21). При такой композиции создается впечатление, что именно последний расставляет точки над *i*. Нужно читать между строк. На обсуждение была вынесена миссионерская деятельность Павла и Варнавы (особенно Павла). Однако многое зависело от позиции Иакова: именно за ним последовала бы Иерусалимская церковь. Это подразумевается в Гал 2:9, где имя Иакова помещается первым в списке «столпов», перед именами кифы (Петра) и Иоанна.

Какие аргументы высказывались участниками дискуссии? Павел рассказывает о своей деятельности среди язычников (Деян) и о своей проповеди им (Гал), то есть о том, как такие люди пришли к вере без обрезания. Аргументы Петра также основаны на опыте (Деян): Бог послал Святого Духа на необрезанного корнилия. Слова Иакова более аргументированы и, как можно было ожидать от консервативного христианина из «евреев», основаны на Писаниях. Пророки предсказывали приход язычников, и Закон Моисеев разрешал необрезанным язычникам жить среди народа Божьего, если они воздерживались от определенных нечистых вещей, перечисляемых Иаковом. К сожалению, мы не слышим здесь аргументов партии обрезания, приводится только простое



Интересно, что не сказано ни слова об Иисусе. Ни один из сторонников принятия язычников без обрезания не ссылается на Иисуса и Его прямое указание. Причина ясна: такого указания Иисус не давал. Более того, не исключено, что именно сторонники обрезания ссылались на Иисуса и на отсутствие Его санкции для столь радикального расхождения с Законом. Даже Павел пишет, что Иисус «родился под Законом» (Гал 4:4). Видимо, перед нами ситуация, которая впоследствии часто повторялась в христианской истории: противники реформ ссылались на то, что Иисус никогда так не поступал, а сторонники реформ апеллировали к Духу Христову[551]. Так или иначе, Деян и Гал согласны, что Петр (с Иоанном) и Иаков сохранили *κοινωνία* с Павлом и его церквями язычников. Теперь открыт путь к свободной и эффективной евангелизации до пределов земли. На самом деле, путь этот вел также прочь от иудаизма. Хотя Спасителем язычников был иудей, подвластный Закону, христианство вскоре будет считаться религией, чуждой иудаизму, особенно тому иудаизму, для которого Закон приобретет только еще большее значение с падением Храма.

Павел и Варнава отправляются обратно в Антиохию (15:30–35) с письмом, в котором поясняется, что от обращенных из язычников не следует требовать обрезания. Однако язычники должны воздерживаться от четырех вещей, запрещенных в Лев 17–18 инородцам, живущим среди народа Израиля. Четыре запрета:

- запрет на вкушение идоложертвенного;
- запрет употребление в пищу крови;
- запрет на «удавленину» (то есть мясо животных, которые не были ритуально заколоты);
- запрет на инцест (*porneia*, «блуд», но здесь это касается кровных родственников).

Это то, за что выступал Иаков, говоря на Иерусалимском соборе (15:20). Если мы сравним это с рассказом Павла в Гал 2:11 сл., мы поймем, что ситуация была, конечно, более сложной.

Из комбинации двух источников информации можно заключить следующее. Павел и Варнава возвращаются в Антиохию с хорошей новостью, что язычники признаны свободными от обрезания. Однако разгорается борьба по поводу того, должны ли язычники соблюдать пищевые запреты, которые соблюдают иудео-христиане, состоящие в церкви с ними. Павел считает, что не должны, и Петр придерживается этой свободной практики до тех пор, пока от Иакова не приходят люди, требующие большей принципиальности[552]. Петр соглашается с Иаковом, к большому возмущению Павла. Потеря Павлом такого важного союзника, возможно, была одной из причин его ухода в следующее миссионерское путешествие. Письма Павла показывают, что в евангелизированных им церквях (где язычники, видимо, составляли большинство) обращенные не были ограничены иудейскими законами приема пищи. В том районе, где влиянием обладал Иаков (Деян 15:23: церкви Антиохии, Сирии и Киликии, где большинство, по-видимому, составляли иудео-христиане), языкохристиане были ограничены такими правилами. Иерусалимский собор сохранил *κοινωνία* относительно сути обращения: язычникам не обязательно становиться иудеями. Однако это не гарантировало единого образа жизни. Павел считал свободу от правил приема пищи настолько важной, что называет это «истиной благовестил» (Гал 2:14), другие же, очевидно, не считали этот вопрос настолько значительным.

Миссия Павла до пределов земли (15:36–28:31).

Вторая часть Деян – почти исключительно рассказ о Павле. Спор о пищевых запретах здесь уже не фигурирует. Вместо этого мы узнаем, сколь широка была область охвата миссионерского путешествия, которое дважды привело Павла в Коринф и продолжалось с 50 по 58 год. Скорее всего, именно в это время Павел написал большинство из его сохранившихся писем, которые считаются подлинными. Решение Иерусалимского собора, позволившее церквям свободно принимать язычников, и спор в Антиохии, который оставил Павла практически в



1. Из Антиохии через Малую Азию в Грецию; возвращение (15:36–18:22). В антиохийском споре Варнава и Иоанн Марк, возможно, приняли сторону людей от Иакова, ибо в Деян, где хранится молчание по поводу борьбы Павла и Петра, сообщается о ссоре Павла с Варнавой и Марком (15:36–39), после которой они не могли больше путешествовать вместе. Поэтому, отправляясь со следующей миссией, Павел берет с собой Силу (15:40–41) [553]. Сначала Павел проходит через Сирию и родную Киликию, затем вновь посещает Листру и Дервию (16:1–5). Во время этого визита происходит обрезание Тимофея. Историческая достоверность этого события оспаривается учеными, которые считают невероятным, что Павел мог изменить свою точку зрения на обрезание даже для того, чтобы привлечь новых сторонников. Однако если Тимофей считался иудеем, у нас нет явных свидетельств того, что, по мнению Павла, и иудео-христиане должны перестать делать обрезание (см. выше, сноску 55).

Павел идет дальше через Фригию и Галатию в Троаду (16:6–10). В последнем из этих мест он получает видение, в котором некий македонянин просит его о помощи, что заставляет Павла сменить направление и идти в Грецию. Автору Деян это представляется божественным вдохновением. (Повествование от первого лица множественного числа начинается в Троаде и продолжается при переходе в Филиппы – возможно, таким образом автор своим личным участием повышает оценку данного момента; см. ниже, раздел «Авторство».) Распространение христианской веры в Македонии (а значит, в Европе, хотя континент в Деян не выделяется) представлено как ясный знак судьбы, и в ретроспективе громадный вклад, внесенный двумя тысячелетиями европейского христианства, оправдывает эту оценку. Автор Деян не мог и мечтать, что призыв македонянина в конце концов принесет христианство в такие дальние пределы земли, о каких в I веке даже не было известно. [554]

Проповедь Евангелия в Филиппах (16:11–40) демонстрирует нам лучшее и худшее в миссии к язычникам. Великодушная открытость и поддержка Лидии [555], язычницы, почитающей иудаизм, служит образцом христианского братства. С другой стороны, финансовые и юридические проблемы, воплощенные в образе девушки, одержимой духом прорицания, напоминают, что Павел находится в чужом, суеверном мире. Сцена с чудесным образом отворившимися дверями тюрьмы повторяет сцены чудесного освобождения Павла из тюрьмы и показывает, что Бог не оставляет своего посла к язычникам. Сложности, возникшие с судом над Павлом, поскольку он – римский гражданин, демонстрируют нам, как рано христиане ради выживания вынуждены были пользоваться всеми доступными средствами, не исключая и римский закон. Повествование от первого лица множественного числа заканчивается, когда Павел покидает Филиппы. Возможно, анонимный спутник оставался в городе в течение семи лет, пока Павел не вернулся обратно в Филиппы (20:6, 51–58 годы).

В Фессалониках (17:1–9) Павел сталкивается с тем же сопротивлением иудеев, которое мешало его миссии в Малой Азии до Иерусалимского собора. Список обвинений, выдвинутых против Павла и его сторонников в 17:6–7, напоминает список обвинений, выдвинутых против Иисуса перед Пилатом в Лк 23:2 (это список есть только в Лк). Далее мы увидим сходство в том, как обращались с Иисусом и с Павлом, и этот параллелизм соответствует богословию Лк–Деян. Противодействие иудеев вынуждает Павла идти дальше в Верию (17:10–14). Здесь автор показывает беспристрастие местных иудеев и сообщает нам, что они более великодушны и менее вздорны.

Однако фессалоникийские иудеи преследуют Павла, и он поспешно уходит в Афины (17:15–34). Как ранее автор Деян демонстрирует ощущение судьбы при повороте Павла в Европу, так здесь он показывает высокую оценку того, что Афины значат для греческой культуры, подробно описывая пребывание там Павла. Он создает драматический контекст, описывая эпикурейских и стоических философов (17:18) [556], которые пытаются приспособить новое учение к своим категориям. Автору известна агора, народная площадь (17:17), и холм Ареопаг (17:19). Он излагает проповедь, произнесенную там, на отличном греческом языке, куда включает упоминание о том, что в городе много храмов и статуй. Обыгрывание алтаря неведомого бога, а также философские и поэтические цитаты свидетельствуют о культурном подходе к вести о Христе, что отличается от других проповедей Деян. Мастерской деталью в этой сцене можно считать реакцию на красноречие Павла со стороны космополитической аудитории: некоторые издеваются, некоторые пытаются избавиться от Павла, некоторые верят [557]. Отсюда Павел пойдет прямо в



Коринф, и в 1 Кор 2:1–2 он описывает то, что может быть усвоенным уроком: «Когда я приходил к вам, братия, приходил возвещать вам свидетельство Божие не в превосходстве слова или мудрости, ибо я рассудил быть у вас незнающим ничего, кроме Иисуса Христа, и притом распятого».

Пребывание Павла в Коринфе (18:1–18) представляет дополнительный интерес. Здесь Павел пишет 1 Фес, самое раннее из сохранившихся христианских сочинений. Много позже он также посылает корреспонденцию в Коринф, что позволяет нам узнать об этой Павловой церкви больше, чем о какой-либо другой. Акила и Прискилла (Приска), с которыми он знакомится здесь, еще сыграют большую роль в письмах и в деятельности Павла. (В Деян постоянно употребляется имя Прискилла, у Павла – Приска.) Они пришли из Рима (возможно, уже христианами), а потом вернутся обратно и станут одними из тех, кто связывал Павла с Римом («сотрудниками... во Христе Иисусе»), пока он сам не прибыл туда (Рим 16:3). Мы видим, как Павел формирует круг соратников и друзей, которые будут связаны с ним всю его жизнь (см. ниже, главу 17). Слова об изготовлении палаток в начале пребывания Павла в Коринфе напоминают нам о том, что, как он указывает в своих письмах, он обычно сам себя содержал и не просил слушателей о финансовой помощи для себя (см. также Деян 20:33–35). Здесь мы снова видим враждебность иудеев, и Павла приводят на суд римского проконсула Галлиона – присутствие этой фигуры в Коринфе служит важнейшим ключом к датировке Павловой миссии 51–52 годов. Нежелание римского чиновника участвовать в иудейских религиозных спорах – часть общей картины периода до правления Нерона, когда Рим еще не был враждебен к христианам как таковым. Возвращение из Коринфа в Антиохию (18:19–20) описано в кратком (и несколько путаном) сообщении о том, что Павел по дороге проходит через Эфес, Кесарию и Иерусалим («церковь» в 18:22?).

2. Из Антиохии в Эфес и Грецию; возвращение в Кесарию (18:23–21:14). Через некоторое время Павел отправляется из Антиохии через Галатию и Фригию (18:23). Пока Павел в пути, нам рассказывается об Аполлосе из Александрии, который находится в Эфесе (18:24–28), а затем, в начале пребывания Павла в Эфесе [19:1–40(41)], – и о других людях, веривших в Иисуса, но получивших только крещение Иоанново и ничего не знавших о Святом Духе. Автор практически не дает объяснений тому, как такое могло случиться. Были ли эти люди обращены кем-то, кто знал Иисуса во время Его земного служения, но покинул Палестину еще до распятия и воскресения?

Павел остается в Эфесе около трех лет[558]. Деян 19:11–19 вызывает дополнительный интерес тем, что рисует Павла как чудотворца и описывает попытки иудейских экзорцистов изгонять злых духов именем Иисуса (ср. Лк 9:49–50). Проблемы языкохристиан отражены в большинстве писем, посланных Павлом из Эфеса (Гал? Флм? Флп? 1 Кор?). Рефрен «Господне слово возрастало» (Деян 19:20, КП; ср. 6:7; 12:24) показывает, что теперь у христианства, наряду с Иерусалимом и Антиохией, появился новый крупный центр – Эфес, и что служение Павла отмечено благословением, как и служение Двенадцати. В Деян 19:21 впервые обозначен конечный план Павла идти в Рим через Грецию и Иерусалим – значимое предвосхищение того, как закончится книга. Красочное описание мятежа серебряных дел мастеров, произошедшего вокруг храма Артемиды Эфесской [19:23–40(41)], служит окончанием пребыванием Павла в городе.

Кратко описаны путешествия Павла через Македонию в Грецию (20:1–3а), то есть в Коринф, где он находился в течение трех месяцев. (В этот период, в 57–58 годах, он пишет 2 Кор до прихода в Коринф и Рим из Коринфа.) Затем он идет обратно через Македонию и Филиппы (20: 3б–6). Повествование от первого лица множественного числа возобновляется в тот момент, когда Павел поворачивает из Филипп в Троаду, где он воскрешает мертвого (20:7–12), как Петр воскресил Тавифу в Иоппии (9:36–42). Интересно, означает ли преломление Павлом хлеба в 20:11, что он вел евхаристическое собрание. Спеша прибыть в Иерусалим на Пятидесятницу (58 год), Павел плывет вдоль берегов Малой Азии в Милет, минуя Эфес (20:13–16).

В Милете он произносит красноречивую прощальную проповедь, обращенную к пресвитерам церкви Эфеса (20:17–38). Она важна с точки зрения того, как автор Деян воспринимает пресвитеров (ср. выше, 14:23), которые унаследовали от Павла заботу о церкви. В Пастырских посланиях содержится информация, наводящая на мысль о том, что Павел (по-видимому, после путешествия в Рим и освобождения из тюрьмы) возвращается в Малую Азию в середине 60-х годов. Деян не выказывают знания об этом, и прощальная проповедь содержит



последние распоряжения Павла, отдаваемые тем, кого он больше не увидит (20:25, 38)[559]. Она начинается с *apologia pro vita sua* (20:18–21), когда Павел размышляет над своим служением Господу, что уступает место предсказанию уз и скорбей, ожидающих его. Этот человек, впервые узнавший о Христе в Иерусалиме около двадцати лет назад, во время суда над Стефаном и его убийства, теперь ведом Духом обратно в тот же город, где он будет предан суду под крики людей, требующих его смерти (см. 22:22). В этом зловещем контексте Павел дает наставления пресвитерам, которых он оставляет за собой пасти стадо, где Святой Дух сделал их блюстителями[560]. Как видно из 1 Петр 5:1–4, сравнение пресвитеров с пастухами было в ходу в конце I века. Хотя этот образ предполагает власть, акцент делается на обязанности оберегать стадо, то есть на пастырской заботе. Самая актуальная опасность (как и в Пастырских посланиях), это лжеучение: «люди, говорящие превратное, чтобы увлечь учеников за собой» (Деян 20:30; КП). Павел подчеркивает, что он сам себя содержал, не желая ни от кого ни серебра, ни золота (20:33–35); другие новозаветные тексты также советуют пресвитерам воздерживаться от разлагающей любви к деньгам (1 Петр 5:2; тит 1:7; 1 тим 3:3) – постоянного искушения, поскольку пресвитеры заведовали общими фондами.

После прощания в Милете обратное путешествие в Палестину продолжается, и Павел прибывает в Тир (Деян 21:1–6), где снова происходит драматическое прощание. Затем Павел идет в Кесарию (21:7–14), где в дом к Филиппу-эллинисту и его четырем пророчествующим дочерям приходит пророк Агав и символически предостерегает Павла о тюремном заключении. Так путь Павла в Иерусалим, где его ждут неминуемые страдания, повторяет путь Иисуса в Иерусалим, где Он был схвачен и предан смерти (Лк 9:51; 13:33).

3. Арест в Иерусалиме, тюремное заключение и суды в Кесарии (Деян 21:15–26:32). Кульминация наступает, когда Павел восходит в Иерусалим (21:15–17). Повествование от первого лица множественного числа прекращается в 21:18 и не возобновляется еще в течение шести глав, то есть двух лет. Павла принимают Иаков и старейшины (21:18–25), которым он сообщает о своем успехе у язычников. Они в ответ сообщают ему о своих успехах у иудеев. Деян не могут скрыть неудовольствие, которое вызвали у иерусалимских христианских властей (ложные) слухи о том, чему учил Павел[561]. Благонамеренный план, направленный на то, чтобы Павел продемонстрировал свою лояльность иудаизму с помощью очищения и посещения Храма (21:24), выполнить не удастся, ибо фанатики поднимают мятеж, утверждая, что Павел осквернил святое место (21:26–30), введя туда язычников. Только вмешательство римского трибуна когорты с солдатами (21:31–40) спасает Павла от расправы. Однако после ареста Павел протестует на греческом языке, заявляя что он – римский гражданин. Ему позволено обратиться к толпе на арамейском.

В защитительной речи (22:1–21) Павел рассказывает о своем обращении и его последствиях. Некоторые вариации отличают этот рассказ от первоначального в 9:1–30 (например, ср. 9:7 и 22:9). Речь провоцирует конфликт (22:22–29): толпа реагирует с яростью, но римское гражданство Павла заставляет трибуна защитить его. На следующий день Павел предстает перед синедрионом (22:30–23:11). Он провоцирует разногласия между саддукеями и фарисеями по поводу воскресения. [Здесь есть параллели с допросом Иисуса в синедрионе и Его разговором с саддукеями по вопросу о воскресении (Лк 20:27).] Хотя трибун спасает Павла от жестокой расправы, видение Господа предупреждает его, что он должен будет свидетельствовать в Риме. Племянник Павла пресекает план иудеев убить Павла (Деян 23:12–22), и Павел послан в Кесарию к римскому префекту Феликсу (23:23–35). В сцене суда над Павлом в присутствии Феликса (24:1–27), прокуратора Палестины в 52–60 годы, есть параллели с судом Пилата над Иисусом. Первосвященник и иудейские старейшины представляют Феликсу список обвинений (24:5–6), которые напоминают обвинения синедриона первосвященников и старейшин против Иисуса (Лк 23:1–2). Интересно, что говорит о себе Павел в Деян 24:14: «Но в том я признаюсь тебе, что на Пути, который они называют ересью, я действительно служу Богу отцов наших, веруя всему, что согласно с Законом и что написано у Пророков» (КП)[562]. Согласно Деян, Феликс знал о Пути (24:22). Павел говорит, что принес в Иерусалим собранные пожертвования (24:17), косвенно подкрепляя многочисленные свидетельства в его письмах о сборе пожертвований для Иерусалима (особенно Рим 15:25–28). Феликс надеется получить взятку (Иосиф Флавий подтверждает его продажность) и оставляет Павла в тюрьме[563] в Кесарии на два года (58–60 годы), пока он сам остается в должности прокуратора.



Павла допрашивает фест (25:1–12), следующий прокуратор, правивший в 60–62 годы, но заключенный отказывается от предложенного фестом суда над ним в Иерусалиме и требует суда кесаря. Драматический талант автора проявляется в лаконичном ответе римлянина: «Ты потребовал суда кесаря, к кесарю отправишься» (25:12; КП). Здесь подчеркивается параллелизм с судом над Иисусом в Лк, ибо фест отправляет Павла к царю Ироду Агриппе II (25:13–26:32), чтобы тот выслушал его<sup>[564]</sup>, как Пилат отправил Иисуса к Ироду (Лк 23:7). И снова иродианский царь не находит заключенного виновным. Здесь в третий раз пересказывается история обращения Павла на дороге в Дамаск (Деян 26:9–20).

4. Путешествие в Рим в качестве заключенного (27:1–28:14а). Здесь снова используется повествование от первого лица множественного числа. Деян подробно рассказывают о длинном морском путешествии сначала к берегам Сирии, далее через Кипр и вдоль южного берега Малой Азии, потом к южному берегу Крита, а затем, в шторм, к Мальте, Сицилии и, наконец, к западному берегу Италии, где они высадились в Путеоле около Неаполя. Это путешествие, вероятно, началось в конце лета 60 года и закончилось в 61 году. Спасение от шторма и змеиного укуса показывает заботу Бога о Павле, чье беспокойство о спутниках на корабле и исцеления, совершенные им на Мальте, говорят о том, что он продолжает оставаться миссионером. Яркие подробности, связанные с кораблями и кораблевождением, правдоподобны, хотя некоторые ученые со скепсисом отвергают весь этот рассказ как исторически недостоверный.

5. Павел в Риме (28:14в–31). Прибытие Павла в Рим после долгого и опасного морского путешествия описано в несколько зловещей фразе: «И вот мы пришли в Рим» (28:14б). Это последний шаг, предсказанный воскресшим Иисусом в 1:8: «Станете свидетелями моими в Иерусалиме и во всей Иудее и Самарии и вплоть до предела земли». К тому времени – к началу 60-х годов – христианские общины существовали в Риме уже примерно двадцать лет. Но в повествовании, сосредоточенном на Петре и Павле, кульминация наступает, когда великий миссионер приходит в столицу. Парадоксальным образом, римские власти, пославшие Павла в Рим из-за его требования суда императора, способствуют христианизации империи. До самого конца Деян показывают обращение Павла к местным иудеям, где он утверждает, что не сделал ничего «против... отеческих обычаев». Деян 28:21 важно, поскольку здесь автор показывает, что иудейская община в Иерусалиме находилась в тесном контакте с иудейской общиной в Риме (что может быть реальным фактом)<sup>[565]</sup>. Павлова проповедь не имеет здесь успеха. Последние из приписанных ему в книге слов свидетельствуют, что он, отчаявшись быть услышанным иудеями, окончательно поворачивается к язычникам, которые услышат<sup>[566]</sup>. В резюме, которым заканчиваются Деян, говорится, что Павел два года успешно проповедовал в Риме.

#### Источники и особенности композиции

В этом разделе мы рассмотрим различные элементы, из которых состоят Деян: а) традиции и/или источники; б) речи; в) резюме.

А) Традиции и/или источники. В главе 9 («Источники») мы видели, что автор Лк не только упоминает первоначальных свидетелей, от которых идет традиция об Иисусе («кому от начала довелось быть очевидцами и служителями слова»), но и достаточно точен в использовании письменных источников (Мк, Q). Некоторые считают, что в Деян он действует более волю и многое придумывает от себя. Частично он действует так: если предания об Иисусе могли тщательно передаваться христианами, то к апостолам и церквям поначалу не существовало такого интереса, а потому ранних преданий о них почти не дошло. (Скептики допускают, что автор мог опираться на более поздние традиции церкви своего времени, полные легендарными дополнениями; см. Naepchen, Acts, 81–89.) Однако в письмах, бесспорно принадлежащих Павлу, есть свидетельства обратного<sup>[567]</sup>. Более того, поскольку автор указывает на преемственность, посвящая оба тома Лк–Деян Феофилу, нет оснований полагать, что тщательное исследование всего с начала, обещанное в Лк 1:3, заканчивается с окончанием Евангелия. Таким образом, стоит рассмотреть следующий вопрос: какими источниками традиций, использованных и развитых в Деян, располагал евангелист? Были ли у него письменные или, по крайней мере, уже сформировавшиеся источники?

При обсуждении Лк мы видели, что источником для некоторых особых материалов Лк (L) могли служить персонажи Деян (например, для сведений об Ироде Антипе – Манаил; Деян 13:1). Если предположить, что автор был спутником Павла, упомянутым в «мы-отрывках», слова «войдя в дом Филиппа благовестника» и о



приходе туда Агава (21:8–10) наводят на мысль, что один или оба этих человека были источником рассказов о Филиппе с эллинистами и Агаве в Деян 6:5; 8:5–40; 11:27–28. Если традиция точна в том отношении, что автором был Лука из Антиохии, не общался ли он там с Варнавой, который и рассказал ему о «первом миссионерском путешествии» Павла, совершенном с Варнавой и Марком (двоюродным братом Варнавы: кол 4:10)?[568]

Помимо людей, послуживших источником информации, предполагаются также письменные источники. Ученые обращают внимание на два момента. 1) В Деян в хронологическом порядке (с частичными наложениями) рассказано о деятельности трех разных групп/людей в трех географических областях. Это апостолы в Иерусалиме, эллинисты, которые были изгнаны из Иерусалима и сыграли роль в развитии церкви Антиохии и, наконец, Павел, чья миссионерская деятельность, начавшаяся в Антиохии, распространилась на запад «до предела земли». 2) Дублиеты (например, главы 4 и 5) в первой половине Деян могут объясняться как результат смешения двух источников. Следовательно, источники часто выделяют такие (предполагая, что первые два переплетаются) [569]:

- иерусалимский (Кесария, Палестина): 1:6–2:40; 3:1–4:31; 4:36–5:11; 5:17–42; 8:54–40; 9:32–11:18; 12:1–23.
- антиохийский (эллинисты): 6:1–6; 6:8–8:4; 11:19–30; 15:3–33.
- паулинистский: 9:1–30; 13:3–14:28; 15:35–28:31, включающий «мы-отрывки» (см. ниже, сноску 98)

Вряд ли автор присутствовал при большинстве описываемых им событий (за исключением «мы-отрывков»). Но и вряд ли он все выдумал. Очевидно, он пользовался какой-то информацией или традицией. Но были ли эти традиции уже оформлены в когерентные источники? Аргумент от стиля интересен, но не снимает проблему. Некоторые считают, что первая часть написана в типично семитском стиле, и постулируют иерусалимский источник[570]. И все же аргументы стиля не вполне убедительны, ибо этот автор способен к стилизации под старину, когда описывает события в иудейском контексте[571], – в данном случае Палестина противопоставлена языческим областям к западу, в контексте которых происходит последующее повествование. Более того, другие ученые находят черты лексики и стилистики Луки в разных разделах Деян, поэтому, вне зависимости от того, использовал ли автор свободные традиции или когерентные источники, он мог переработать материал, которым пользовался. Если подытожить: ничего, подобного консенсусу относительно использования источников Мк и Q в Лк, не существует в отношении Деян. Кроме того, открытым остается вопрос: какова историческая ценность Деян? Это будет обсуждаться в следующем подразделе.

Б) Речи. Приблизительно треть Деян составляют речи Петра, Стефана, Павла и Иакова[572]. Автор предпочитает не объяснять позиции людей в повествовании от 3-го лица, а создавать речи от лица этих людей. Почему автор пользуется такой техникой? По одной из гипотез, это просто эллинистический литературный прием, цель которого – сделать повествование интереснее и живее. Если конкретнее, это считается приемом античных историко-биографов, которые составляли речи и приписывали их знаменитым людям. Фукидид (История, 1.22.1.) говорит, что хотя он и пытался точнее передать общий смысл сказанных слов, он вкладывал в уста героев то, что, с его точки зрения, они должны были сказать в той или иной ситуации[573]. Не указывает ли это на возможную комбинацию воспоминаний с толкованием историка? В случае с Деян мы снова должны признать, что (как можно заключить из ограниченного количества «мы-отрывков») сам автор не присутствовал при произнесении большинства этих речей.

Более консервативные ученые считают, что ученики говоривших присутствовали при речах и запомнили эти речи, а потому соответствующие отрывки Деян во многом достоверны. Согласно другому мнению, реальных воспоминаний не существовало, и речи целиком и полностью сочинены Лукой. Однако возможен дифференцированный подход. Например, речи Павла, относящиеся к тому или иному конкретному случаю[574], могут быть вольными сочинениями автора Деян, интерпретирующими точку зрения великого миссионера. С другой стороны, несколько стереотипные керигматические речи Петра (2:14–36; 3:12–26; 4:8–12; 5:29–32; 10:34–43) и Павла (13:16–41), который говорит в той же



манере, что и Петр, могли быть воссозданы в Деян на основе воспоминаний о стиле ранней апостольской проповеди. Как мы видели, речь Стефана почти уникальна по своему мировоззрению и акцентам. Некоторые используют это как доказательство того, что Деян основаны на традиции даже в некеригматических речах. Однако каким бы ни было происхождение материала речей, выводы об их чисто литературных и историографических особенностях недостаточно показывают значение этих речей в богословском пафосе Деян. В них находит отражение христианское осмысление божественного исторического плана.

В) Резюме. В своем Евангелии Лука использовал и развил некоторые резюме из Мк, а также добавил свои собственные. В рассказе Деян о деятельности в Иерусалиме, резюме (2:42–47; 4:32–35; 5:11–16; 6:7) изображают рост и святость общины в ее золотой век и указывают этапы развития. Последняя функция далее осуществляется через краткие предложения (9:31; 12:24; 16:5; 19:20; 28:30–31). Эти связующие звенья облегчают чтение, делают рассказ более связным. Некоторые резюме содержат имевшиеся у автора сведения о первых христианах Иерусалима. Рассмотрим, сколь точны эти сведения.

«Лука» как историк

Мы увидели талант автора как богослова и рассказчика, но оставили открытым вопрос о его способностях историка. Поскольку в начале двухтомника делается заявка на упорядоченное повествование, основанное на сведениях, дошедших от первоначальных очевидцев, а также на проверку полученной информации (Лк 1:1–3), вполне можно ставить вопрос об историчности. Однако сколь многое знал автор о ранней Иерусалимской церкви, о распространении христианства и о Павле? Ответы ученых на этот вопрос идут по спектру от «полностью выдуманно» до «очень достоверно»[575].

Перед обсуждением деталей все должны признать, что сообщения Деян очень выборочны в хронологическом и географическом отношении. По-видимому, в главах 1–8 рассматривается трехлетний период, а в главах 9–28 – почти двадцатипятилетний период. На этом промежутке времени описано очень небольшое количество событий. Сосредоточившись на иерусалимских христианах и перемещении в Антиохию, Деян не рассказывает о том, когда и как ученики Иисуса попали в Дамаск (9:2). Автор предоставляет информацию о путешествиях Павла на запад, но ничего не говорит о распространении христианских миссионеров в восточную Сирию и северную Африку, а также о первоначальной евангелизации Рима (см., однако, сноску 12). Таким образом, даже если все, о чем говорит автор, точно с исторической точки зрения, его повествование схематично.

Как много известно автору Деян о ранних церквях Иерусалима и Антиохии? Поскольку у нас нет другого источника, в деталях рассказывающего об этом периоде, многое мы не можем проверить, например, притеснения Петра и Иоанна иудейскими священниками, мученическую смерть и само существование Стефана, убийство Иакова, сына Зеведеева, Иродом Агриппой. (Однако только убежденный скептик скажет, что все эти события вымышлены.) Два фактора могут содействовать разумной оценке историчности: выявление правдоподобия с помощью того, что мы можем узнать о жизни иудеев и христиан того времени из других источников, а также выявление доказуемых ошибок в повествовании. Что касается правдоподобия, следует учесть желание автора утвердить веру феофила. Например, нет сомнений, что автор идеализирует жизнь ранних христиан в Иерусалиме, преувеличивая быстроту и частоту обращений, святость жизни, щедрость в отказе от имущества и единодушие. Косвенно он признает такое упрощение, в качестве исключения рассказывая об обманщиках Анании и Сапфире и о разделении между евреями и эллинистами. Но если делать поправку на эту идеализацию, картина ценностей, деятельности и организации ранней апокалиптической иудео-христианской общины вполне правдоподобна, особенно с учетом кумранских параллелей. Что касается новозаветных параллелей, большое значение, которое приписано Петру и Иоанну, подтверждается Гал 2:9, а роль Петра как главного миссионера-проповедника из Двенадцати подтверждается Гал 2:7 и 1 Кор 9:5. Как мы видели, многие ученые связывают разногласия между евреями и эллинистами (Деян 6) с разным отношением к Храму. Если так, то информация Деян, что Самарию евангелизировали не Двенадцать, а те, кто не были лояльны к Иерусалимскому храму, может отчасти подтверждаться Ин 4:23, 37–38.

Что касается доказуемых ошибок, самые явные из них – из истории Палестины, а не из истории христианства. Мы не знаем, действительно ли старейшина Гамалиил (возможно, из-за противоречий с саддукеями) выступил за терпимость



к первым ученикам Иисуса (Деян 5:34–39), но его речь в значительной своей части, по-видимому, сочинена Лукой. Лк 2:2, вместе с Лк 1:5, неточно датирует перепись Квирина. В Деян 5:37 существует аналогичная неточность в датировке восстания Иуды Галилеянина, направленного против этой переписи (см. сноску 33). Ко времени написания Деян римская италийская когорта была в Сирии и могла при необходимости использоваться в Кесарии. Возможно, 10:1 анахронично в датировке ее присутствия там около 39 года. Но такие мелкие неточности не означают, что следует отвергнуть общую историческую достоверность изображения раннего христианства в Деян (мы же не будем отрицать общую достоверность работ Иосифа Флавия, несмотря на неточности и расхождения между «Иудейскими древностями» и «Иудейской войной»).

Много ли было известно автору Деян о миссионерских путешествиях Павла? Об этом мы подробнее поговорим ниже, в разделе «Авторство», в связи с тем, мог ли автор быть спутником Павла в тот ограниченный период, который описан в «мы-отрывках». (Мы сравним изображение автором связи Павла с Иерусалимом и его знание богословия Павла с тем, что можно заключить из писем самого Павла.) Здесь нас интересуют обстоятельства путешествий Павла. Уже давно британские ученые Дж. Б. Лайтфут и У. Рэмси указали, что автор Деян точно воспроизводит очень отличающиеся друг от друга титулы провинциальных и имперских чиновников в разных городах (например, 13:12; 17:6; 18:12; 19:31, 35). Эта точность часто подтверждается датированными надписями, обнаруженными в этих городах. В целом, книга также точно воспроизводит границы и местоположение районов и провинций в 50-е годы. Эти наблюдения важны для опровержения тезиса, что Деян – недостоверное сочинение середины II века. По прошествии такого долгого времени даже очень дотошный исследователь вряд ли смог бы воспроизвести подобные детали с такой точностью. Кроме того, многое из написанного в Деян хорошо соотносится с тем, что мы можем установить по письмам самого Павла (см. главу 16, таблицу 5).

Учитывая, что он не был очевидцем событий, о которых рассказывает, а также то, что повествование очень выборочно, автор не заслуживает плохой оценки за историческую точность. Хотя его стиль ближе к библейскому, чем к классическому историческому, он вполне мог бы стать кандидатом в члены братства эллинистических историков, хотя президентом этого общества его, возможно, и не избрали бы. И все же, оценивая Луку как историка, стоит помнить, что этот автор, никогда не называвший свое

Евангелие евангелием, также никогда не называл Деян историей. И то и другое он считал *diægesis*, «повествованием» [576]. Повествование, которое он ведет в Деян, направлено, прежде всего, на то, чтобы утвердить верующих (Лк 1:4) и укрепить их посредством богословского мировоззрения. Следовательно, какие бы исторические факты ни были сохранены в Деян, все они поставлены на службу богословию и пастырской проповеди.

## Авторство

В главе 9 («Авторство») мы видели, что автор Лк, возможно, был язычником (сирийцем из Антиохии?), который был обращен в иудаизм или увлечен им за несколько лет до обращения его христианскими проповедниками. Древнее церковное предание и внутренний анализ Деян добавляют, что он был спутником Павла. Это связано с несколькими взаимосвязанными допущениями: «мы-отрывки» [577] исторически достоверны; в этих отрывках речь идет только о двух людях (Павел и его неназванный спутник); спутником, говорившим от имени «мы», был автор Деян. Давайте рассмотрим эти допущения.

Нет особых оснований сомневаться в достоверности «мы-отрывков» в том общем смысле, что Павел совершил эти путешествия. Но был ли у него какой-то конкретный спутник (знакомый с деталями), или это «мы» – просто литературная условность при описании морских путешествий? В. К. Робинс в известной статье [578] приводит примеры использования местоимения первого лица множественного числа при описании подобных морских путешествий в греко-римской литературе того времени. Однако Фицмайер изучил эти примеры и нашел их неубедительными [579]. Также не факт, что они удовлетворительно объясняют «мы» в Деян. Если «мы» – просто условность, то почему эта форма не используется при описании всех морских путешествий в Деян, а появляется только в некоторых местах повествования, отделенных друг от друга годами? Более того, в первом «мы-отрывке» (Деян 16:10–17) Павел находится на земле – в Филиппах – во всех стихах, кроме двух. (См. также 20:7–12; 21:15–18 во втором и третьем «мы-отрывках».) Наконец, вполне вероятно, что «мы» в Деян



Введение в Новый Завет. Том I [filosoff.org](http://filosoff.org)  
соотносимо с «мы» в Лк 1:1–2, а последнее не имеет отношения к морским путешествиям.

Согласно более простому объяснению, «мы-отрывки» автобиографичны и составляют что-то вроде дневника, описывающего моменты, когда его автор был с Павлом. Из этого обычно заключают, что автор дневника был автором всей книги Деяний апостолов, тем более что по своему общему стилю и интересам отрывки с «мы» не выделяются на фоне других мест книги. Однако ученые, которые не могут согласовать изображение Павла в Деян с «реальным» Павлом из его собственных писем, предположили, что автор воспользовался дневником настоящего спутника Павла и включил отрывки из него в соответствующие моменты повествования, выстроенного вокруг них. Перед тем как остановиться на таком громоздком решении, мы должны выяснить, насколько на самом деле Деян и письма Павла не согласуются между собой.

В Деян сообщается информация о ранних годах жизни Павла. Он был родом из Тарса, и звали его Савлом. Он воспитывался и учился в Иерусалиме и, видимо, приехал туда не один, поскольку в 23:16 говорится о сыне его сестры в Иерусалиме. Деян рассказывают, что после обращения Павел вернулся Тарс (9:30), а потом отправился в Антиохию (11:25–26), однако, ничего не говорится о жизни и деятельности Павла в Тарсе. Большая часть этой информации отсутствует в письмах Павла, но не противоречит им, хотя то, что Павел воспитывался в Иерусалиме, а не в Тарсе, оспаривается (см. главу 16).

Реальная проблема при отождествлении автора Деян со спутником Павла из «мы-отрывков» связана с его знанием богословия и миссионерской деятельности Павла. Мы уже знаем, что Деян вполне хорошо вписываются в контекст античной историографии. Однако те, кто сомневаются в том, что автор действительно был спутником Павла, подчеркивают расхождения между Деян и письмами Павла: по их мнению, спутник Павла был бы точнее. Они часто представляют расхождения как противоречия. Например, Conzelmann, Acts XTV, неверно излагает факты: «Лука отказывает в титуле апостола даже Павлу». Однако в Деян 14:14 сказано об «апостолах Варнаве и Павле»! Этот отрывок 14:14 часто сбрасывается со счетов на том (недоказуемом) основании, что здесь Деян имеют в виду апостолов церкви Антиохии, то есть несколько более низкий титул. (Может ли само повествование Деян привести читателей к этой мысли?) Но даже если это так, слова Концельмана об «отказе» неуместны, ибо факты говорят только о том, что в Лк–Деян слово «апостолы» обычно означает двенадцать (таково, вероятно, было общепринятое словоупотребление в последней четверти I века, например, Мф 10:2; Откр 21:14). Ни из чего не видно, что автор сознательно отказывает в этом титуле Павлу – вряд ли это уничижение Павла, главного героя всей второй половины Деян.

Однако важные противоречия есть. Самые заметные примеры: рассказ Деян о возвращении Павла в Иерусалим после обращения около 36 года и принятие Павлом пищевых запретов после Иерусалимского собора 49 года. Также Деян не выказывают знания писем Павла[580] и хранят молчание по поводу многих существенных богословских тем этих писем. Фильхауэр в своей знаменитой статье[581] попытался доказать, что характерное для Лк естественное богословие, взгляд на соблюдение Закона Моисеева, христология (без предсуществовавшего или мирового Христа) и эсхатология (нет предчувствия близкого конца) отличаются от Павловых. Однако другие ученые не видят таких противоречий[582]. По крайней мере, стоит обращать внимание не только на различия, но и на сходства. Например:

- Евхаристическая формула в Лк 22:19–20 очень близка к формуле в 1 Кор 11:23–25.

- О том, что первым, кому явился воскресший Иисус, был Симон Петр, говорится в Лк 24:34 и 1 Кор 15:5.

- Образ Павла в Деян как чудотворца подтверждается в 2 Кор 12:2 и Рим 12:18–19.

- Хотя в Деян не выделена тема оправдания, а предпочитается прощение грехов, в 13:38–39 говорится и о том, и о другом, а также утверждается, что оправдание достигается верой в Христа, а не соблюдением Закона (см. также 15:8–9).

- Христология богосыновства Иисуса, выраженная в Деян 13:33, недалеко от

Страница 186



Рим 1:3–4.

- Естественное богословие, с идеей богопознания через творение, присутствует в Деян 17:24–30 и Рим 1:19–21; 2:15.
- Хотя акцент Деян на преемственности Христа со священной историей Израиля трудно примирить с радикальным апокалиптическим пониманием христианской новизны, выраженным в Гал[583] он не противоречит Рим 9–11.

Фицмайер, считая автором «мы-отрывков» Луку, указывает, что спутник из этих отрывков был с Павлом только в определенные моменты[584]. Употребление «мы» начинается с пребывания в Троаде во время «второго миссионерского путешествия» около 50 года. Следовательно, спутник, говорящий от имени «мы», мог иметь только приблизительные знания о предшествующих событиях. Первый «мы-отрывок» кончается, когда Павел со спутником уходят из Троады в Филиппы, а следующий начинается, когда Павел отплывает из Филипп (20:5) на обратном пути в Палестину в 58 году. Надо полагать, спутник из «мы-отрывков» остается в Филиппах на протяжении всего семилетнего периода (пока Павел путешествует в Коринф, потом обратно в Палестину и Антиохию, прибывает в Эфес и остается там долгое время, а затем опять отправляется в Коринф). Если это так, то он не был с Павлом, когда тот отсылал 1 Фес, Гал, Флп, Флм, 1–2 Кор и Рим (согласно их наиболее вероятной датировке – см. главу 16, таблицу 6). Это объясняет, почему спутник, если он действительно написал Деян, не знал об этих письмах или содержащемся в них богословии, оформившемся в ситуациях, с которыми сталкивался Павел.

Этот сценарий весьма правдоподобен, но, как признает Фицмайер, проблемы остаются.

(1) Первая проблема – Послание к Филиппийцам, написанное «из уз». Разве не должен был спутник из «мы-отрывков» знать об этом письме? Есть три предположения относительно датировки Флп: 54–56 годы (из Эфеса), 58–60 годы (из Кесарии Приморской), 61–63 годы (из Рима). Спутник из «мы-отрывков» был с Павлом в Палестине в 58–60 годах (но был ли он в Кесарии или оставался в Иерусалиме?), он также путешествовал с Павлом в Рим в 60–61 годах (но поскольку «мы-отрывок» кончается в Деян 28:16, мы не знаем, оставался ли он там с Павлом те два года, о которых говорится в 28:30). Видимо, имеет смысл предположить, что Флп написано в Эфесе в 54–56 годы (см. главу 20); но тогда, если спутник из «мы-отрывков» был в Филиппах в 50–58 годы, он был там, когда это письмо пришло. Если это был Лука, почему он не упомянут в письме?[585] С другой стороны, филиппийцы больше других Павловых общин заботились о благополучии Павла, никогда не забывая посылать ему помощь во время его миссионерской деятельности (Флп 4:14–18) и тюремных заключений. Могло ли это быть потому, что тот, кто пришел в Филиппы как спутник Павла, оставался там, руководя общиной и заботясь о том, чтобы она не забывала об обратившем ее апостоле? Мог ли он быть «истинным соработником» (КП) из Флп 4:3?

(2) Вторая проблема связана с идеей, что поскольку спутник из «мы-отрывков» не был с Павлом с 50 по 58 год, он мог быть не знаком с богословием, сложившимся в результате споров, которые отражены в письмах того периода, или, по крайней мере, мог не находиться под влиянием этого богословия. Однако он был с Павлом во время долгих путешествий после 58 года и должен был узнать от него об этих спорах и богословии, выработанном в ответ на них. Но это возражение теряет часть своей силы, если Деян были написаны через несколько десятилетий после смерти Павла, когда его борьба с иудействующими стала отдаленным воспоминанием и уже не была актуальна. При оценке Деян нужно учитывать, что некоторые расхождения с письмами Павла могут объясняться не тем, что автор не знал точку зрения Павла, а тем, что он выделял то, что считал наиболее подходящим для передачи другому поколению. Например, разве он не мог, зная о проблемах Павла с коринфскими христианами (отраженных в четырех или более письмах и воспитательном визите), предпочесть промолчать на эту тему, чтобы не смущать читателей? Автор мог знать и об убеждении Павла, что весь Израиль будет спасен приходом к Христу (см. Рим 11:25–26; около 57/58 годов), но теперь, двадцать пять лет спустя, уже считать такой оптимизм неоправданным (Деян 28:25–28). Честно ли было со стороны автора Деян приспосабливать Павла к позднейшей ситуации, вкладывая в его уста другую точку зрения? Этот вопрос подразумевает, что у Павла была только одна точка зрения на эту проблему, –



а это допущение ставится под сомнение тем разнообразием позиций, которое засвидетельствовано в бесспорных письмах Павла. Был ли Павел всегда так оптимистичен в отношении перспектив проповеди среди иудеев, или просто Рим было специально предназначено для общины, преданной иудаизму? Мог ли автор Деян отразить более пессимистическое (возможно, не основное) направление Павловой мысли, с которым он был согласен? Возможно, древние авторы часто были бы поражены, узнав, какие их взгляды сочтут в будущем противоречивыми.

Подведем итоги. Не исключено, что некий человек (второстепенная фигура), бывший спутником Павла на небольших отрезках его миссионерских путешествий, написал Деян через несколько десятилетий после смерти апостола, – если сделать скидку на то, что автор не знал подробностей о юности Павла, упростил и перегруппировал информацию (как он поступил и в Евангелии, когда брал материалы из Мк), а также богословски переосмыслил некоторые Павловы эмфазы с учетом современной ситуации. Нет уверенности, что это был Лука, как утверждает традиция II века, но хороших альтернативных кандидатов тоже не видно. Лука только однажды упоминается в бесспорных письмах Павла (Флм 24) и дважды – в девето-паулинистских (Кол 4:14; 2 Тим 4:11), поэтому Лука вряд ли был самым очевидным персонажем Павловых писем, которого можно было бы выбрать в качестве мнимого автора[586]. Ничто не противоречит тому, что Лука был с Павлом в тех местах и в те моменты, которые указаны в «мы-отрывках», и он подходит под определение второстепенной фигуры. Это предположение относительно авторства может быть рекомендовано в большей степени, чем другие теории. Однако «не исключено» – единственный статус, на который оно может претендовать.

Для размышления

1) С Деян связана более серьезная текстуальная проблема, чем с любой другой книгой НЗ. Разбирая Лк, мы видели (глава 9, тема 1), что западная семья текстуальных свидетельств дает более короткие версии для восьми или более стихов. «Западный» текст Деян примерно на 1/10 длиннее, чем «египетский» или «александрийский»![587] (Отделение Деян от Лк, возможно, привело к различной текстуальной истории.) Дополнительный материал включает словосочетания, части предложений и целые стихи; см. 13:27; 15:29; 18:27; 19:1 и 28:31 (Fitzmyer, JBC 45.7). На основании рукописей и патристических цитат невозможно понять, какой вариант более ранний. Согласно мнению большинства текстологов, восточный текст ближе к оригиналу, а западный – скорее, парафраз, включающий добавленные переписчиками глоссы (6:8; 7:55), пояснения (15:34; 16:35-40) и эмфазы[588]. Однако не все так просто. Добавочная информация в «западном» тексте соответствует по стилю основному тексту, она часто нейтральна и иногда, по-видимому, указывает на дополнительные точные сведения (12:10; 19:9; 20:15; 28:16). Для решения этой проблемы большинство ученых обращается к теории двух различных редакций Деян (а не списывает все на искажения переписчиков). Варианты теории двух редакций таковы.

- Лука – автор обеих редакций, и второй редакцией был либо восточный текст как более тщательно обработанная версия, либо «западный» текст как развернутая версия.
- «Западный» текст создал второй переписчик, внося в первый текст примечания, которые оставил Лука.
- Первоначальной редакцией был «западный» текст, а сокращенная версия создана во II веке для широкого круга читателей или просто как более тщательно обработанное сочинение.
- Первоначальная редакция Деян не сохранилась; ее можно воссоздать по «западному» тексту, автор которого использовал ее как основной источник; «восточный» текст был создан другим автором, переработавшим «западный» текст с учетом первоначального текста, к которому он имел независимый доступ[589].

Каким бы ни было решение этой проблемы, большинство комментариев основано на «восточной», более краткой, версии.



2) В вопросе конечного установления Царства Божьего (и парусин) слова Деян 1:7 «не вам знать времена или сроки, которые установил Отец Своей властью» (КП) стали ответом большой Церкви: это произойдет, но неизвестно, когда и как. Апокалиптики часто не соглашались и всячески пытаются вычислить время и обстоятельства конца. До сих пор они всегда ошибались в датах, а потому христиане большой церкви обычно плохо относятся к подобным выкладкам, усматривая здесь сплошной фанатизм. Однако ярко апокалиптическое христианство имеет свои плюсы. Если христиане, расписывающиеся в своем незнании «времен и сроков» начинают пренебрегать учением о втором пришествии Иисуса, им может прийти в голову мысль самостоятельно построить Царство Божье. Апокалиптики уверены, что Конец – целиком во власти Бога, а люди способны построить лишь вавилонскую башню. Возможно, христианам следует с одинаковым рвением исповедовать не только убеждение, что они не могут знать «времена и сроки», но и убеждение, что некогда Бог все же установит свое Царство (к удивлению многих).

3) Многие проповеди и речи в Деян начинаются с подробного изложения ветхозаветной истории. На это стоит обратить внимание в современной проповеди [590]. Многие столетия после того, как Бог впервые призвал еврейских рабов и сделал их народом Израилевым, их самосознание было подвергнуто испытанию относительно того, действительно ли что-то изменилось с этим призванием, особенно когда они потеряли Землю Обетованную и были изгнаны. Другими словами, они уже прошли через то, что часто будет случаться с христианами в столетия после Иисуса. И иудеям, и христианам требовалась вера для того, чтобы видеть проявления Бога на протяжении всей долгой истории, когда временами казалось, что Бог отсутствует. НЗ покрывает слишком короткий промежуток времени и слишком заполнен успехами, чтобы преподать христианам подобные уроки. В качестве конкретного примера скажу, что в течение многих веков ВЗ (за исключением стихов из Пс) не читался в католических церквях по воскресеньям и люди оставались в неведении относительно уроков, которые там преподаны. После II Ватиканского собора это упущение было исправлено, но все же на ВЗ редко проповедуют. Проповедники опираются на Евангелия даже тогда, когда актуальные вещи по и теме сказаны именно в отрывке из ВЗ!

4) Для человека, которого часто сравнивают (правомерно или неправомочно) с другими основателями религий, Иисус на удивление мало пекся об «организации». Да, мы читаем, что Он призвал Двенадцать оставить свою работу и следовать за ним. Однако в остальном Он оставлял без дальнейшего руководства тех, кто встречался с ним и был тронут Его делами и словами. В Евангелиях сказано, что они возвращались в свои города и деревни и с воодушевлением рассказывали об увиденном и услышанном, но нет свидетельств, что они образовывали какие-то особые «группы» при жизни Иисуса. После Воскресения Его ученики стали спланировать верующих. Требование крещения было первым шагом к объединению. Более того, ни из чего не видно, что на миссионерскую проповедь человек мог ответить согласием («да, я верю в Иисуса») и спокойно уйти. Напротив, такой человек становился членом общины. Каждый был оправдан и мог спастись, но не просто как отдельный индивид. Известно, что в наши дни между христианскими церквями существуют расхождения в вероучении. Однако, возможно, существует более фундаментальное разделение – на тех, кто считает, что «церковь» важна, и тех, для кого христианство – исключительно вопрос «Иисуса и меня», и для кого не существует понятия спасения как части народа или церкви.

5) В первом описании крещения верующих (2:38–41), Деян говорят о крещении «во имя Иисуса». С самого начала ключевым моментом здесь было то, что люди думали и исповедовали об Иисусе. (Позднейшие символы веры – развернутое выражение убеждений, высказывавшихся при крещении.)

В этом состояло резкое отличие от иудаизма. Если кто-то и мог сказать, что иудеи – «Моисеевы ученики» (Ин 9:28), никто никогда не пытался определять их в соответствии с их убеждениями относительно личности Моисея. Необходимость выразить центральное место Иисуса в общине нового завета сделала христианство религией вероучения в смысле, отличном от иудаизма. Было бы интересно как-нибудь в воскресенье попросить всех присутствующих в церкви написать на бумаге одно предложение, объясняющее, что такое христианин. Наверняка, часто будут ссылаться на этику, например, «христианин – тот, кто любит ближнего». Конечно, невозможно быть истинным христианином, не делая того, чему учил Иисус, но такого определения через этику недостаточно. Христиане – не единственные, кто любит друг друга. Во многих ли ответах отразилось бы самое древнее и основополагающее



6) Как и другие аспекты образа ранней церкви в Деян, понятие *koínonia* («общение», вводится в 2:42) требует особого внимания в наши дни. Позор, что христианские церкви разорвали *koínonia* друг с другом. Цель экуменизма – попробовать восстановить эту общность. После Реформации XVI века протестантские церкви продолжают дробиться снова и снова, и хотя есть и обратные процессы, острые вопросы вызвали новые разделения. Католики гордились своим единством, но в XX веке, после самореформации на II Ватиканском соборе, и у них начались разделения. Ультраконсерваторы считают, что церковь ушла слишком далеко от «старых добрых времен», либералы убеждены, что церковь уходит от них недостаточно быстро; при этом и те и другие резко критикуют папу за то, что он не встает на их сторону. Всем христианам нужно напомнить: разрыв *koínonia* не воспроизводит ценности ранней церкви.

7) В начале Деян отражено множество иудейских черт в жизни и деятельности первохристиан. Иудейская модель могла также повлиять на выбор христианами времени евхаристической трапезы. То, что пустая гробница была обнаружена ранним утром в воскресенье, способствовало сосредоточению внимания христиан на дне, который к концу I века стал называться «днем Господним». Однако здесь могла повлиять иудейская суббота: до захода солнца в субботу иудео-христиане были ограничены в передвижении, а потом уже свободно могли проходить большие расстояния, чтобы собраться в доме другого верующего для преломления хлеба на евхаристии. Этим могут объясняться древние христианские воспоминания о праздновании в ночь с субботы на воскресенье.

8) Анализ Деян 6:1–6 позволяет увидеть развитие церковной структуры не только как следствие социальной необходимости, но и как следствие руководства Духа. Поэтому определенные базовые аспекты структуры многие христиане считают неизменными. Другими словами, по аналогии с Воплощением, в церкви и ее структуре может быть человеческое и божественное. Признание этого позволит несколько адаптировать церковную структуру к современным потребностям, не создавая при этом ощущения, что каждое поколение должно заново изобретать велосипед. Здесь сложно решить, что может быть изменено, и в этом решении должен сыграть роль Дух, действующий в церкви и среди христиан.

9) Один из основных вопросов Деян 10, 11 и 15 – проблема принятия в христианскую *koínonia* язычников без обрезания. Этот вопрос не был решен при жизни Иисуса, ибо Он не демонстрировал особого интереса к язычникам[591]. В наши дни на обоих полюсах церковного спектра есть люди, которые считают, что они могут обращаться к словам и делам Иисуса для решения любого церковного вопроса (на уровне прихода, области и церкви в целом). Но если Иисус не решил самого главного вопроса христианской миссии, возможно, что с помощью Его засвидетельствованных слов можно решить большинство из обсуждаемых проблем церкви более позднего времени. Как решается вопрос обрезания в Деян? Петр действовал не по своей инициативе и не на основании своей мудрости: Бог показал ему, что он не должен считать что-либо нечистым (Деян 10:28). Если Корнилий получил видение от Бога, это значит, что Бог нелицеприятен (10:34). Необрезанный Корнилий может быть крещен, поскольку на него сошел Святой Дух (10:47). Иными словами, здесь показан пример того, как христиане столкнулись с непредвиденной проблемой и решили ее. И сделано это было не путем обращения к неведомой составленной Иисусом для церкви[592], а с помощью (данного Святым Духом) прозрения о замысле Христа о Церкви.

#### Библиография

Относительно всех перечисленных ниже категорий см. также главу 9, раздел «Библиография» по Лк, особенно сочинения, отмеченные звездочкой. Относительно образа Павла в Деян см. главу 16, раздел «Библиография».

#### Комментарии и монографические серии

Barrett, C. K. (2 vols.; ICC, 1994, 1998); Bruce, F. F. (NICNT, 2d ed., 1988); Conzelmann, H. (Hermeneia, 1987); Hanson, R. P. C. (CClarBC, 1967); Johnson, L. T. (SP, 1992); Krödel, G. A. (AugC, 1986); Liefeld, W. L. (GNT, 1995); Marshall, L. H. (TNTTC, 1980; NTG, 1992); Munck, J. (AB, 1967); Neil, W. (NCBC, 1973); Ringe, S. H. (WBCComp, 199); Williams, D. J. (NIBC, 1990); Williams, R. R. (TBC, 1965); Willimon, W. H. (IBC, 1988).



## Библиографии

Mattill, A. J., Jr., and M. B., A Classified Bibliography of Literature on the Acts of the Apostles (Leiden: Brill, 1966); Wagner, G., EBNT (1985); Mills, W. E., A Bibliography of the Periodical Literature on the Acts of the Apostles: 1962-1984 (Leiden: Brill, 1986); BBR (1996).

## Обзоры исследований

Dupont, J., The Sources of the Acts: The Present Position (New York: Herder and Herder, 1964); Gasque, W. ?., A History of the Criticism of the Acts of the Apostles (Tubingen: Mohr/Siebeck, 1975).

The Book of Acts In Its First Century Setting, eds. B. W. Winter et al. (6 vols.; Grand Rapids: Eerdmans, 1993-1997). Статьи почти по всем аспектам Деян.

Brown, R. E., A Once and Coming Spirit at Pentecost (Collegeville: Liturgical, 1993). Краткий комментарий.

Bruce, F. F., Commentary on the Book of Acts (Grand Rapids: Eerdmans, 1980).

Cadbury, H. J., The Book of Acts In History (New York: Harper, 1955).

Cassidy, R. J., Society and Politics in the Acts of the Apostles (Maryknoll: Orbis, 1987).

Dibelius, M., Studies in the Acts of the Apostles (London: SCM, 1956). Очень важные статьи.

Dupont, J., The Salvation of the Gentiles: Studies in the Acts of the Apostles (New York: Paulist, 1979).

Easton, B. S., Early Christianity: The Purpose of Acts and Other Papers (Greenwich, CT:: Seabury, 1954).

Foakes Jackson, F. J., and K. Lake, eds., The Beginnings of Christianity: The Acts of the Apostles (5 vols.; London: Macmillan, 1920-1933). Море полезной информации. 4-й том содержит перевод и комментарий.

Gaventa, B. R., "Towards a Theology of Acts," Interpretation 42 (1988), 146-157.

Goulder, M. D., Type and History in Acts (London: SPCK, 1964).

Haenchen, E., The Acts of the Apostles (Philadelphia: Westminster, 1971).

Harnack, A. (von), New Testament Studies III: The Acts of the Apostles (London: Williams and Newgate, 1909). Старая классика.

Hemer, C. J., The Book of Acts In the Setting of Hellenistic History (WUNT 49; Tubingen: Mohr/Siebeck, 1989).

Hengel, M., Acts and the History of Earliest Christianity (Philadelphia: Fortress, 1979).

Karris, R. J., Invitation to Acts (Garden City, NY: Doubleday, 1978).

Knox, W., The Acts of the Apostles (Cambridge University, 1948).

Lentz, J. C., Jr., Luke's Portrait of Paul (SMTSMS 77; Cambridge University, 1993).

Levinsohn, S. H., Textual Connections in Acts (SBLMS 31; Atlanta: Scholars, 1987).

Ludemann, G., Early Christianity According to the Traditions in Acts: A Commentary (Philadelphia: Fortress, 1989).



Введение в Новый Завет. Том I [filosoff.org](http://filosoff.org)  
Mattill, A. J., Jr., "The Date and Purpose of Acts: Rackham  
Reconsidered," CBQ 40 (1978), 335–350.

O'Neill, J. C., The Theology of Acts in Its Historical Setting (2d ed.;  
London: SPCK, 1970).

Pervo, R. I., Profit with Delight: The Literary Genre of the Acts of the  
Apostles (Philadelphia: Fortress, 1987).

Pervo, R. I., Luke's Story of Paul (Minneapolis: A/F, 1990).

Reimer, J. R., Women in the Acts of the Apostles (Minneapolis: A/F, 1993).

Rosenblatt, M. – E., Paul the Accused: His Portrait in the Acts of the  
Apostles (Collegeville: Liturgical, 1995).

Taylor, J., "The Making of Acts: A New Account," RB 97 (1990), 504–524.

van Unnik, W. C., "Luke's Second book and the Rules of Hellenistic  
Historiography," in Les Actes des Apôtres, ed. J. Kremer (Gembloux: Duculot,  
1979).

walker, W. O., "Acts and the Pauline Corpus Reconsidered," JSNT 24 (1985),  
3–23.

Wilcox, M., The Semitisms of Acts (Oxford: Clarendon, 1965).

#### Глава 11 Евангелие от Иоанна

Мы начнем с ярких стилистических особенностей Ин. Затем, как и в предыдущих главах, мы последовательно рассмотрим четвертое Евангелие в той форме, в какой оно до нас дошло, и поговорим о происхождении этого Евангелия. Этим теориям посвящены подразделы «Ин как подлинное Евангелие?», «Сравнение с синоптическими Евангелиями», «Единство и последовательность Ин», «Авторство и любимый ученик», «Влияния на Иоаннову мысль», «История Иоанновой общины». В конце главы помещены разделы «Для размышления» и «Библиография».

#### Базовые сведения

Датировка: 80–110 годы. Те, кто считают, что Ин было отредактировано после написания его основным автором, часто относят основную часть к 90-м годам, а добавления редактора – к 100–110 годам, то есть примерно ко времени написания 3 Ин.

Авторство согласно традиционной (II век) атрибуции: Иоанн, сын Зеведеев, один из двенадцати.

Автор, выявляемый из содержания: Относил себя к традиции любимого ученика. Если был редактор, он тоже мог принадлежать к этой традиции. Возможно, существовала Иоаннова школа пишущих учеников.

Место написания: Согласно традиции и вполне вероятно – район Эфеса, хотя некоторые склоняются к Сирии.

Единство: Некоторые постулируют комбинацию источников (источник «знамений»; сборник речей, рассказ о страстях), другие – наличие нескольких редакций. В любом случае основная часть Ин была, по-видимому, написана одним автором, а позднейшие добавления внес редактор (глава 21; возможно, 1:1–18); однако нет текста Ин, в котором не было бы этих «вставок».

Целостность: Рассказ о женщине, уличенной в прелюбодеянии (7:53–8:11) – вставка, отсутствующая во многих рукописях. См. ниже, раздел (1).

#### Композиция:

1:1–18: Пролог. Вступление к земной жизни воплощенного Слова.

1:19–12:50: часть 1. Книга Знамений. Слово открывает себя миру и «своим», но они не принимают его.

1. Первые дни откровения Иисуса ученикам под разными титулами (1:19–2:11).



2. От первого до второго чуда в Кане; тема замещения и различных реакций на Иисуса (главы 2–4): превращение воды в вино, очищение Храма, Никодим, самаритянка у колодца, исцеление сына царедворца.

3. Ветхозаветные праздники и их замещение; темы жизни и света (главы 5–10):

Суббота: Иисус – новый Моисей – замещает предписание о покое в субботу (5:147);

Пасха: Хлеб жизни (мудрость откровения и евхаристия) заменяет манну (6:1–71);

Куши: Источник живой воды и Свет мира заменяет церемонии воды и света (главы 7:1–10:21);

Обновление Храма: Иисус освящается вместо алтаря Храма (10:22–42)

4. Воскрешение Лазаря и последующие события (главы 11–12): Лазарь воскрешен к жизни, Иисус осужден на смерть синедрионом, сестра Лазаря Мария возливает на Иисуса масло перед погребением, вход в Иерусалим, конец общественного служения и наступление часа, о котором свидетельствует приход язычников.

13:1–20:31: часть 2. Книга Славы. Принимающим Его Слово показывает свою славу, возвращаясь к Отцу через смерть, воскресение и вознесение. Слово полностью прославлено и передает Дух жизни.

1. Последняя вечеря и последняя речь (главы 13–17).

а) Последняя вечеря (глава 13): трапеза, омовение ног, предательство Иуды, вступление к беседе (заповедь любви, предсказание отречений Петра);

б) Последняя речь Иисуса (главы 14–17):

Раздел первый (глава 14): уход Иисуса, божественное пребывание, Параклет.

Раздел второй (главы 15–16): виноградная лоза и ветви, ненависть мира, свидетельство Параклета, повторение тем раздела первого.

Раздел третий (глава 17): «Священническая молитва».

2. Страсти и смерть Иисуса (главы 18–19): арест, допрос у Анны и отречения Петра, суд Пилата, распятие, смерть и погребение.

3. Воскресение (20:1–29): четыре сцены в Иерусалиме (две – у гробницы, две – в комнате);

Заключение Евангелия (20:30–31). Изложение цели написания.

21:1–25: Эпilog. Явления воскресшего Иисуса в Галилее; второе заключение.

Стилистические особенности[593]

Ин – Евангелие, в котором стиль и богословие неразрывно связаны, как мы увидим далее.

1. Поэтический формат. В нескольких разделах Ин многие исследователи находят формальный поэтический стиль, даже разделение на строфы – например, в Прологе и, возможно, в Ин 17. Но предмет, который мы здесь обсуждаем, гораздо шире – это уникальный торжественный стиль Ин, который многие называют полупоэтическим. Характерной чертой этой поэзии служит не параллелизм строк (как в ВЗ) и не рифма, а ритм, то есть строки примерно равной длины, каждая из которых составляет предложение. Вне зависимости от того, считаем ли мы необходимым печатать текст в поэтическом формате[594], очевидным остается тот факт, что в Ин Иисус говорит более торжественно, чем в синоптических Евангелиях. Одно из объяснений этой особенности основано на ВЗ, где божественной речи (речи Бога через пророков или речи персонифицированной Премудрости Божьей) сообщаются поэтические черты для выделения ее на фоне более прозаической человеческой речи. Иоаннов Иисус – от Бога, следовательно, Его словам подходит торжественный и сакральный тон.



2. Непонимание[595]. Хотя Иисус явился с неба и говорит об «истинном» и «реальном» (то есть о небесной реальности), Слово, ставшее плотью, вынуждено использовать земной язык для проповеди. Для преодоления этого противоречия при описании Себя или передаче вести Иисус часто пользуется образным языком или метафорами[596]. В последующем диалоге вопрошатель выражает недопонимание образа или метафоры, воспринимая только буквальный смысл. Это непонимание, связанное с Иоанновым богословием воплощения, превратилось в литературный прием (см. Ин 2:19–21; 3:3–4; 4:10–11; 6:26–27; 8:33–35; 11:11–13).

3. Двойные смыслы[597]. Двойной смысл часто встречается в словах Иисуса: иногда он способствует непониманию, иногда показывает многогранность откровения.

- Обыгрывается разное значение (греческих или еврейских) слов. Иногда собеседник Иисуса имеет в виду одно значение, а Иисус – другое. [Разные понятия в 3:3–8 (см. сноску 20)]; «вознесенный» в 3:14; 8:28; 12:34 (распятие и возвращение к Богу); «вода живая» в 4:10 («проточная» и «дающая жизнь»); «умереть за» в 11:50–52 («вместо» и «ради»).

- Автор Ин часто дает несколько уровней смысла в одном и том же рассказе или в одной и той же метафоре. Это вполне объяснимо, если вспомнить об обстоятельствах, при которых было написано Евангелие, и о том, что оно включает несколько временных уровней[598]. Существует смысл, соответствующий историческому контексту общественного служения Иисуса, но может быть и второй смысл, отражающий ситуацию христианской общины. Например, предсказанное Иисусом в 2:19–22 разрушение и восстановление Храма перетолковано и отнесено к распятию и воскресению тела Иисуса. Слова о Хлебе жизни, по-видимому, относятся к божественному откровению и мудрости в 6:35–51, а в 6:51b–58 – к евхаристии. Образу Агнца Божьего (1:29, 36) можно приписать целых три смысла: апокалиптического агнца, пасхального ягненка и страдающего раба, идущего на заклание как агнец.

- Дублетные речи. Иногда создается впечатление, что в той или иной речи Иисуса говорится, по сути, то же самое, что в речи, уже произнесенной ранее (вплоть до совпадения стихов). Ниже мы обсудим возможные причины такой ситуации (см. раздел «Единство»). Редактор, который обрабатывал Ин после того, как евангелист закончил основную часть работы, нашел в традиции другие варианты речей, частично повторяющие те, что были включены евангелистом, и добавил их в соответствующие места, чтобы они не были утеряны. (Ср. 3:31–36 и 3:7–18; 5:26–30 и 5:19–25; 10:9 и 10:7–8; 10:14 и 10:11; 16:4b–33 и глава 14.) Временами в дублирующих материалах чувствуется другой тон.

4. Ирония[599]. Своеобразную комбинацию двойного смысла и непонимания можно встретить, когда противники Иисуса отпускают в Его адрес уничижительные, ехидные, скептические или неадекватные по смыслу замечания. Парадоксальным образом, эти высказывания часто оправдываются в том смысле, какой не предполагали их авторы (3:2; 4:12; 6:42; 7:35; 9:40; 11:50).

5. *Inclusio* и переходы. Продуманность композиции Ин явствует из некоторых приемов. *Inclusio* – это соответствие деталей в начале и конце раздела. Иногда это может происходить в крупных блоках текста: 1:1 и 20:28; 1:28 и 10:40. Иногда в небольших: 1:19 и 1:28; 2:11 и 4:54; 9:2–3 и 9:41; 11:4 и 11:40.

Для связки разделов евангелист любит использовать «поворотную» идею или отрывок, где завершается предыдущая тема и вводится новая. Например, чудо в Кане завершает рассказ о призвании учеников в главе 1 (здесь исполняется обещанное в 1:50) и начинает следующую часть – 2:1–4:54 (от первого чуда в Кане до второго). Вторым чудом в Кане этот раздел оканчивается, но указание на власть Иисуса даровать жизнь (4:50) служит подготовкой к следующей части (5:1–10:42), где власть Иисуса над жизнью будет испытана.

6. Вставные эпизоды и примечания[600]. Часто Иоанн вставляет примечания, в которых объясняет значение семитских понятий, названий или имен (например, «Мессия», «Кифа», «Силоам», «Фома» в 1:41, 42; 9:7; 11:16), поясняет реалии и географические отсылки (например, 2:9; 3:24; 4:8; 6:71; 9:14, 22–23;



11:5,13) и излагает богословские взгляды (например, пояснение с более поздней точки зрения в 2:21–22; 7:39; 11:51–52; 12:16, 33 и защита божественности Иисуса в 6:6, 64). Кое-что здесь может отражать ситуацию, при которой традиция, передававшаяся сначала в одном контексте (палестинском или иудейском), теперь провозглашается в другом (диаспора или язычники).

#### Общий анализ

имеет смысл обратить пристальное внимание на детали, кратко описанные в начале главы, ибо, как показано выше, композиция Ин тщательно продуманна для иллюстрации выбранных евангелистом тем[601].

#### пролог (1:1–18)

Пролог[602], служащий вступлением к Евангелию, – это гимн, в котором сформулировано Иоанново понимание Христа. Божественное существо [Слово Божье (1:1,14), которое также свет (1:5,9) и единственный Сын Божий (1:14, 18)] приходит в мир и становится плотью. И хотя Он отвергнут «своими», Он дает власть тем, кто принимает Его, стать детьми Божиими, чтобы они были причастны к божественной полноте – этот дар отражает терпеливую любовь Бога[603] и превосходит дар любви, выразившийся в даровании Закона через Моисея. Это поэтическое описание схождения Слова в мир и грядущего возвращения Сына к Отцу (1:18) основано на ветхозаветном образе персонифицированной Премудрости (особенно Сир 24 и Прем 9), в начале бывшей с Богом при сотворении мира, а потом поселившейся среди людей, когда Закон был явлен Моисею. В соответствии с традицией, согласно которой служение Иоанна Крестителя было связано с началом служения Иисуса, Пролог дважды прерывается: для того, чтобы упомянуть Иоанна до прихода света в мир (1:6–8), и для того, чтобы рассказать о свидетельстве Иоанна Крестителя об Иисусе уже после того, как Слово стало плотью (1:15). Это свидетельство будет еще упоминаться в следующей далее Части первой.

#### Часть 1. книга Знамений (1:19–12:50)

В этой части Евангелия показано, как Иисус приводит людей к вере в Него, в то же время вызывая враждебность у многих «иудеев». В конце части (12:39–40) Иоанн цитирует Ис 6:10, где сказано, что Бог ослепил их глаза и ожесточил сердца, чтобы они не видели. Так эта «книга» иллюстрирует тему из Пролога (Ин 1:11): «К своим пришел, и свои Его не приняли» (КП).

1. Первые дни откровения Иисуса ученикам под разными титулами (1:19–2:11). На примере нескольких отдельных дней (1:29, 35, 43; 2:1)[604] Ин показывает постепенное признание того, кто есть Иисус. В первый день (1:19–28) Иоанн Креститель объясняет собственную роль, отвергая хвалу в свой адрес и предсказывая приход Того, кого он будет недостойн. На следующий день (1:29–34) Иоанн Креститель объясняет роль Иисуса. Как подобает «посланному от Бога» (1:6), Иоанн проницательно узнает в Иисусе существовавший прежде Агнца Божьего и избранного Богом (или Сына Божьего – спорное прочтение, 1:34). На другой день (1:35–42) за Иисусом следует Андрей и еще один ученик Иоанна (тот, который в части второй станет любимым учеником?). Андрей называет Иисуса Учителем и Мессией. Симон (брат Андрея) приведен к Иисусу, дающему ему имя «Кифа» (то есть, «камень» = Петр, ср. Мк 3:16; Мф 16:18). На следующий день (Ин 1:43–51) он (Андрей, Петр или Иисус?) находит Филиппа, который, в свою очередь, находит Нафанаила; Иисуса определяют как Того, кто описан в Законе Моисеевом и у пророков, как Сына Божьего и Царя Израилева. Но Иисус обещает, что они увидят гораздо больше, и называет себя Сыном Человеческим, на которого ангелы Божьи восходят и нисходят. Это «гораздо большее», по-видимому, начнется в Кане на третий день (2:1–11), когда Иисус превратит воду в вино, и Его ученики уверуют в Него.

В этом первом разделе заметны некоторые Иоанновы богословские эмфазы. Повествование окрашено судебной атмосферой: например, «иудеи»[605] расспрашивают Иоанна, который свидетельствует и не отрекается. – указание на то, что какая-то часть Иоанновой традиции оформилась в судебном контексте, возможно, в контексте синагогального суда, где христиан допрашивали по поводу их веры в Иисуса. Что касается христологии, евангелист вряд ли случайно помещает в эти первые дни исповедание Иисуса под многими традиционными титулами, которые мы находим в разных местах синоптиков, и чаще всего – в более поздний период служения Иисуса (см. Мф 16:16). Фактически создается впечатление, что евангелист хочет изобразить



известную по другим Евангелиям христологическую традицию как элементарную, а затем начать свое Евангелие с того, чем другие заканчиваются. В других Евангелиях видение Сына Человеческого, сопровождаемого ангелами, будет только в конце времен, а для Иоанна это происходит во время земного служения Иисуса, поскольку Сын Человеческий уже пришел с неба[606]. В этом разделе также описывается ученичество. В 1:38 Иисус спрашивает: «Что вы ищете?» (КП), а далее следует 1:39: «Пойдите и увидите». Однако первые последователи становятся верующими только после того, как они остаются с Иисусом. Затем ученики последовательно возвещают об Иисусе другим, и их христологическое восприятие углубляется с каждым шагом, что иллюстрируется все более «высокими» титулами, которые даются Иисусу.

2. От первого до второго чуда в Кане (главы 2–4). Сцена в Кане – «начало знамения»[607] (2:11). Она, подобно двери, одновременно закрывает первоначальное откровение и открывает следующий крупный подраздел, заканчивающийся в 4:54. (В 4:54 об исцелении сына царедворца, о котором объявлено в Кане, говорится, что «это уже во второй раз сотворил знамение Иисус, придя из Иудеи в Галилею» (КП).) Тема замены проходит через все действия и слова Иисуса в трех главах, тем самым выделяя эти главы.

Первое чудо в Кане (2:1–11), которое Ин называет знамением, состоит в том, что Иисус заменяет воду, предназначенную для иудейских омовений (в каменных сосудах, вмещающих более 450 литров), вином. Вино прекрасно, и распорядитель удивляется, зачем лучшее вино оставили на самый конец. Это символизирует откровение и мудрость, которую Иисус принес от Бога [Притч 9:4–5; Сир 24:20(21)], и исполняет ветхозаветное обетование об избытке вина во дни Мессии (Ам 9:13–14; Быт 49:10–11). Здесь вплетается мотив матери Иисуса, чья семейная просьба от имени новобрачных («вина нет у них») поначалу отвергнута Иисусом на том основании, что еще не пришел Его час[608]. Однако настойчивость Матери, которая сочетается с доверием к Его воле («что скажет Он вам, то сделайте»), заставляет Его выполнить ее просьбу, как при втором знамении в Кане царедворец добивается выполнения своей просьбы после данного ему отказа (Ин 4:47–50; ср. Мк 7:26–29). Мать Иисуса снова появится у подножья креста (Ин 19:25–27), и здесь ее участие в ученичестве станет полным, поскольку она будет названа матерью любимого ученика. Между тем, в переходном стихе (2:12) говорится, что мать и «братья Иисуса» последовали за Ним в Капернаум, но не сказано, что они пошли с Ним, когда Иисус начал свое общественное служение, направившись в Иерусалим.

В следующем разделе (2:13–22), где рассказывается о происходившем в Иерусалиме перед Пасхой[609], говорится об отношении Иисуса к Храму. У этого раздела Ин есть синоптические параллели: изгнание торговцев из Храма (Мк 11:15–19, 27–28 и пар.), произошедшее незадолго до казни Иисуса, и свидетели в синедрионе в ночь перед распятием, ложно показавшие, что Иисус обещал разрушить Храм (Мк 14:58; Мф 26:61, ср. Деян 6:14). В Ин эти сцены соединены и помещены в начало служения Иисуса, слова о Храме произносятся Иисусом (сформулированы они, однако, не как «Я разрушу», а как «разрушьте храм сей»), а заменой Храму будет не другой храм, а тот же самый, который будет восстановлен. Оставим в стороне неразрешимый вопрос о том, какая из этих традиций более достоверна с исторической точки зрения, а отметим две специфические Иоанновы эмфазы. С самого начала показывая враждебность «иудеев», Ин иллюстрирует полную несовместимость между Иисусом и «своими», которые не приняли Его (см. Ин 1:1). Также в интерпретации Ин Храм – это тело Иисуса, «разрушенное» «иудеями», но снова воздвигнутое Иисусом[610]. Таким образом, Иерусалимский храм, превращенный в рынок, заменяется телом Иисуса как святым местом. Согласно 2:23–25, многие в Иерусалиме поверили в Иисуса из-за совершаемых им знамений, но Он не доверял их вере, потому что она остановилась на чудесном аспекте знамений, не восприняв того, что было ознаменовано. Это промежуточное замечание представляет нам одного из потенциальных верующих в Иисуса, который появится в следующем подразделе.

Сцена с Никодимом (3:1–21) – первый из важных Иоанновых диалогов. Этот фарисей, член синедриона, приходит к Иисусу «ночью» (ибо еще не принадлежит к свету) и говорит, что Иисус – «учитель, пришедший от Бога». Под этим Никодим подразумевает «воздвигнутый Богом», хотя Иисус в буквальном смысле пришел от Бога. Никодим – типичный представитель маловерия[611], как становится ясно, когда Иисус объясняет, что только рождение свыше, то есть рождение от воды и Духа, позволяет войти в Царство Божье[612]. Иоаннов Иисус имеет в виду жизнь Божию, получаемую через рождение человека от Бога («свыше»), что происходит при крещении водой и получении Духа Божьего. Никодим же думает о естественном рождении от матери-иудейки, которое делает



Введение в Новый Завет. Том I [filosoff.org](http://filosoff.org)  
человека членом избранного народа, считающегося в ВЗ сыном Божиим (Исх 4:22; Втор 32:6; Ос 11:1). Это отрицается Иисусом в Ин 3:6: от плоти может родиться только плоть. То есть Иисус в Ин радикально изменяет смысл понятия «дети Божьи» и оспаривает какой-либо привилегированный статус, вытекающий из естественного рождения. Характерная ирония Ин видна в 3:9–11: Никодиму, который пришел со словами «мы знаем», но не понимает, противопоставляется Иисус, говорящий от имени тех, кто действительно верит: «Мы говорим о том, что знаем, и свидетельствуем о том, что видели». Уверенность Иисуса в необходимости родиться свыше происходит из того, что Он сам родился свыше. Диалог превращается в монолог, когда Никодим скрывается во тьме, из которой явился (он еще появится с сомнением, как тайный последователь, в 7:50–52 и, наконец, открыто в 19:39–42). В 3:15–21 Иисус первый раз провозглашает основное положение Иоаннова богословия спасительного воплощения: Он – Сын Божий, который пришел в мир и принес жизнь Божью, поэтому все, кто верит в Него, имеют жизнь вечную, и тем самым суд над ними уже свершился[613].

Последнее свидетельство Иоанна Крестителя об Иисусе (3:22–30), продолжающее 1:15, 19:34, помещено в контекст крещения, осуществляемого самим Иисусом[614] (что усиливает крещальный смысл «воды и Духа» в 3:5). Оппозиция учеников Крестителя к Иисусу позволяет Крестителю еще раз пояснить, что он – не Христос, и сказать о величии Того, к чьему приходу он готовит. Здесь употребляется образ лучшего друга жениха, присматривающего за домом невесты (Израиля) в ожидании прихода жениха (Иисуса), который заберет ее в свой дом.

Стиль загадочной речи в 3:31–36 совпадает со стилем Иоаннова Иисуса, и здесь, как кажется, повторяется сказанное в 3:7, 11–13, 15:18. Это подтверждает тезис, согласно которому некий редактор дополнил труд евангелиста, добавив к нему уже содержащийся там материал в другой форме. Однако, судя по контексту, это речь Иоанна Крестителя. Как и Иисус, он был послан Богом, так не может ли он говорить, как Иисус? Следующие далее стихи 4:1–3 служат для указания на географическое перемещение из Иудеи в Галилею.

По пути Иисус останавливается в Самарии у источника около города Сихем/Сихарь. Диалог с самаритянкой и последующие события (4:4–42) – первая яркая иллюстрация литературного таланта евангелиста. Здесь создан персонаж (нечто большее, чем просто конкретный человек), который олицетворяет один из вариантов правильного отклика на Иисуса[615]. Этот рассказ говорит о том, как человек впервые приходит к вере, и о многочисленных препятствиях на пути. Обиженная на несправедливое отношение иудеев к самаритянкам, женщина вначале отвечает отказом на просьбу Иисуса дать Ему напиться. Иисус не реагирует на выпад, а Сам предлагает ей «воду живую». Женщина понимает «воду живую» как воду проточную и презрительно спрашивает Иисуса, не считает ли Он себя больше Иакова. Парадоксальным образом, Иисус действительно больше Иакова, но Он снова не дает увести себя от главного и объясняет, что имеет в виду воду, текущую в жизнь вечную, воду, пьющий которую никогда больше не будет испытывать жажду. Мастерскими штрихами Иоанн показывает, как женщину привлекает перспектива не ходить больше к колодцу. Затем, в Иоанновом стиле, Иисус переводит разговор на мужа женщины, чтобы достичь успеха другим способом. Она отвечает полуправдой, и всезнающий Иисус показывает свою осведомленность о ее пяти мужьях и о том, что человек, с которым она сейчас живет, не муж ей[616]. Само продолжение разговора говорит о том, что попыткам Иисуса привести женщину к вере не помешает ее неправедная жизнь, хотя она и обязана это признать. Столкнувшись с такой осведомленностью о ее жизни, женщина, в конце концов, переходит на религиозный уровень и пытается избежать дальнейших расследований, предвзяв богословский спор между иудеями и самаритянами о том, следует ли поклоняться Богу в Иерусалимском храме или на горе Геризим. И снова Иисус не дает ей перевести разговор: хотя спасение действительно от иудеев, приходят (и уже пришли) времена, когда этот вопрос потеряет значимость, ибо поклонение в этих священных местах будет заменено поклонением в Духе и истине. Сообразительная женщина снова пытается избежать обсуждения ее собственной жизни, заговорив об отдаленном будущем, когда явится Мессия[617], но и тут Иисус не дает ей ускользнуть. Его ответ «это я» требует от нее веры здесь и сейчас.

далее (4:27–39) Ин применяет двухуровневую технику: показывает реакцию вернувшихся учеников на центральную сцену у колодца, в то время как женщина уходит, отправляясь назад в деревню. Хотя ученики были доселе с Иисусом, они столь же буквально воспринимают слова Иисуса о пище, сколь женщина – слова о воде. Осторожные слова женщины: «не Он ли Мессия?», означают, что



она ищет подтверждения, которое и получает от самаритян из своей деревни, поверивших после встречи с Иисусом (4:40–42). Их слова «уже не по твоим рассказам веруем; ибо мы сами услышали» (КП) отражают мысль Ин о том, что все должны вступить в личный контакт с Иисусом. Возможно, этот рассказ отражает историю Иоанновой общины, в которую самаритяне вошли вместе с иудеями, но это не очевидно. Более явно здесь продолжение темы замены (теперь это замена поклонения в Храме) и противопоставление более искренней веры самаритян и маловерия Никодима и жителей Иерусалима (2:23–25).

Этот раздел заканчивается вторым знамением в Кане (4:43–54). Оно напоминает первое знамение тем, что здесь проситель тоже получает отказ, но продолжает настаивать, поэтому его просьба удовлетворена. Рассказ о сыне (huios) царедворца – вероятно, третий вариант рассказа о слуге (pais) сотника, который есть в Мф 8:5–13 и Лк 7:1–10 в несколько разной форме. Различия такого рода могли возникнуть в устной традиции. Так например, слово «мальчик» (одно из значений pais) может переводиться и как «слуга», и как «сын». В следующих далее переходных стихах 4:43–45 говорится о недостатке веры, из-за которого пророк не имеет чести в своем отечестве (ср. Мк 6:4; Лк 4:24)[618]. Это создает контраст с верой царедворца, который вернулся домой, поверив, что сказанное Иисусом исполнится, благодаря чему вся Его семья в конце концов пришла к вере (ср. Деян 10:2; 11:14; 16:15, 34). Никодиму Иисус говорил о (дающем жизнь) рождении свыше, самаритянке – о воде, текущей в жизнь вечную, теперь Он дарит жизнь сыну царедворца. Это подготавливает нас к ключевому высказыванию следующего раздела, в котором говорится, что Сын дарует жизнь тем, кому хочет (5:21).

3. Ветхозаветные праздники и их замещение (главы 5–10). Тема жизни, которая будет развиваться в главах 5–7, уступит место теме света в главах 8–10. Оба эти мотива были заявлены в Прологе. Однако доминирующий мотив в этом разделе – череда иудейских праздников (Суббота, Пасха, Праздник Кущей, Обновление Храма). То, что говорит и делает Иисус в каждый из них, обыгрывает и в какой-то степени замещает существенный аспект того или иного праздника.

В Субботу Иисус исцеляет, даруя жизнь, что ведет к враждебному диалогу (5:1–47). Особый прием Ин – сочетание чуда и беседы/диалога, выявляющего значение этого чуда (см. также главу 6). Здесь, в неназванный праздник иудейский, который одновременно был и Субботой (5:9), Иисус исцеляет хромого, ждавшего исцеления в водах купальни под названием Вифезда[619]. Повеление Иисуса взять свою постель нарушает заповедь о Субботе (см. более поздние уложения Мишны). Объяснение, данное Иисусом «иудеям», опирается не на человеческие основания, как в Лк 13:15–16; 14:5, а на Его высший авторитет, как в Мк 2:28 пар. Логика, по-видимому, такова: хотя люди не должны работать в субботу, Бог продолжает работать в этот день[620]. Бог – Отец Иисуса, давший Ему власть над жизнью и смертью. «Иудеи» понимают, на что претендует Иисус: «и потому тем более искали иудеи убить Его, что Он не только нарушал Субботу, но и Отцом Своим называл Бога, делая Себя равным Богу» (5:18; КП). Таким образом, в Ин в большей степени, чем в других Евангелиях, смертельная ненависть к Иисусу возникает рано и уже не прекращается, а утверждение о божественности Иисуса звучит ясно. По мнению многих ученых, здесь имеет место двойная экспозиция: воспоминания о враждебности к Иисусу во время Его служения, на которые наложился собственный опыт последователей Иисуса, обвинявшихся иудейскими властями в двоебожии, то есть в том, что они обожествляли Иисуса, тем самым нарушая фундаментальное исповедание Израиля: о единстве ГОСПОДА Бога. В 5:19–30 на это дается тонкий ответ: Сын ничего не творит сам от себя, но Отец отдал Ему все. В 5:31–47 выдвигается пять свидетельств, как они были бы выдвинуты в синагогальных спорах: в пользу Иисуса свидетельствует Бог (Другой), Иоанн Креститель, дела, совершенные Иисусом, Писание и, наконец, Моисей, писавший о Нем.

Во время Пасхи Иисус умножает хлеба и рыбу и говорит о Хлебе жизни (6:1–71). Об умножении хлебов и рыбы рассказывается в двух синоптических Евангелиях (в одном из них далее следует рассказ о хождении по морю). Как показано в таблицах BGJ 1.239–244, какие-то детали рассказа Ин близки к первому из синоптических рассказов, а какие-то – ко второму[621]. Типично для Иоанна введение в эту сцену Филиппа и Андрея в качестве персонажей, которым Иисус должен ответить (1:40, 43–44; 12:22). Кроме того, в Ин есть своеобразные детали, возможно, служившие для усиления евхаристической символики в умножении хлебов[622]. Сочетание чудесного появления пищи и хождения по воде перекликается с чудесами Моисея во время исхода после



Введение в Новый Завет. Том I [filosoff.org](http://filosoff.org)  
первой Пасхи (манна, Красное море), и даже ропот народа в 6:41 повторяет ропот Израиля во время странствий по пустыне (Исх 16:2, 8). Дальше, соответственно, следует сравнение Иисуса и Моисея: Моисей не дал им истинный хлеб с неба, коль скоро евреи умерли (Ин 6:32, 58). Если синоптики не рассказывают о реакции тех, для кого были умножены хлеба и рыба, то в Ин толпа на следующий день находит Иисуса и предъявляет требования. Это свидетельствует о том, что за самим чудом они не увидели его значения. Иисус пришел не просто для утоления земного голода, Он пришел, чтобы дать хлеб, который будет питать людей для жизни вечной. Следующая далее беседа[623], по-видимому, дает два толкования того, как это может быть сделано.

Во-первых, в Ин 6:35–51а Иисус назван Хлебом жизни в том смысле, что Его откровение составляет «научение Богом» (6:45), и всякий, верующий в Сына, имеет жизнь вечную. Лексика фразы «Я есмь хлеб жизни; приходящий ко Мне не будет алкать, и верующий в Меня не будет жаждать никогда» перекликается с обещанием Премудрости Божьей[624] в Сир 24:21 (20). Во-вторых, в Ин 6:51b–58 Иисус назван пищей в другом смысле, поскольку каждый должен есть Его плоть и пить Его кровь, чтобы иметь жизнь вечную. Здесь повторяются темы 6:35–51а, но теперь языком, напоминающим о евхаристии. Более того, 6:51b («хлеб же, который Я дам, есть плоть Моя, которую Я отдам за жизнь мира») может быть Иоанновой евхаристической формулой, сравнимой с «сие есть тело Мое, которое за вас предается» в Лк 22:19; 1 Кор 11:24. В целом две части речи в Ин 6 открывают, что Иисус питает своих приверженцев через откровение и свою евхаристическую плоть и кровь. В ответ некоторые ученики Иисуса (6:60–61) и «иудеи» (6:41, 43, 52) начинают роптать на Его учение. На уровне служения Иисуса эта неодобрительная реакция последовала на заявления Иисуса о небесном происхождении Сына Человеческого. На уровне жизни общины она может отражать неприятие другими христианами высокого понимания евхаристии[625]. Петр и Двенадцать не уходят, понимая, что у Иисуса есть слова вечной жизни. (Таким образом, хотя автор Ин не говорит об апостолах и не приводит список Двенадцати, он все же стремится внушить уважение к ним.) У синоптиков в сцене исповедания Петра тот назван «сатаной» (Мк 8:33; Мф 16:23), но в Ин 6:70–71 Иуда – дьявол, который, как уже известно Иисусу, предаст Его.

О следующем иудейском празднике – празднике Кушей (Шалашей) – по-видимому, говорится с 7:1 до 10:22, вплоть до упоминания об обновлении Храма в 10:22. Во время этого восьмидневного паломнического праздника, когда иудеи приходили в Иерусалим, не только отмечался сентябрьско-октябрьский сбор винограда, но и возносились молитвы о дожде. Ежедневная процессия от силоамского источника доставляла воду для возлияний в Храме, женский двор которого освещался огромными светильниками – таким образом, здесь звучат темы воды и света. Ответив отказом на граничащую с неверием просьбу своих «братьев», Иисус идет в Иерусалим по своей инициативе и тайно (7:1–10). Толки о Нем порождают разделение (7:11–15), отражающее идею Ин о том, что Иисус приводит людей к суду над самими собой. Диалог Иисуса с «иудеями» в 7:16–36 напоминает о предшествующей враждебности, связанной с нарушением Закона Моисеева. Кульминацией его служит предупреждение, что Он недолго еще будет с ними и идет к Пославшему Его[626]. Тема замещения воды отнесена к последнему дню праздника Кушей в 7:37–39, когда Иисус провозглашает, что из Него (самый вероятный перевод) потекут реки воды живой: то есть Дух, который будет получен, когда Он будет послан (см. 19:34). Разделение мнений об Иисусе, ведущее к неудачной попытке Его арестовать (7:40–49), снова выводит на сцену Никодима, который защищает Иисуса, но все еще не заявляет о себе как о верующем (7:50–52).

В следующей главе[627] (8:12–59) мы видим тему замещения света: Иисус провозглашает себя «светом мира». Здесь снова возникает судебная атмосфера, в которой Иисус защищается от обвинений иудеев[628], и обстановка накаляется: например, звучат намеки на незаконнорожденность оппонентов и обвинения в том, что их отец – дьявол. Разговор заканчивается одним из самых поразительных высказываний, приписываемых Иисусу в НЗ: «Прежде нежели был Авраам, Я есмь» (8:58). Оно приводит к попытке побить Иисуса камнями (видимо, за богохульство).

В главе 9-й рассказывается о том, как прозрел слепорожденный. Это шедевр Иоаннова повествования, настолько мастерский, что в нем нет ни одного лишнего слова. Мотив «света мира» (9:5) и упоминание силоамского водоема (9:7, 11) обеспечивает связь с праздником Кушей, из-за которого Иисус, по-видимому, находился в Иерусалиме. Слепой – больше, чем конкретный



Введение в Новый Завет. Том I [filosoff.org](http://filosoff.org)  
человек[629]. Его образ выражает один из вариантов Встречи с Иисусом. Самаритянка – пример того, с какими препятствиями можно встретиться на пути обретения веры в Иисуса при первом общении с Ним. Слепой, омывшийся в водах Силоама (название переводится как «посланный», это Иоанново определение Иисуса), представляется собой пример человека, который был просвещен при первой встрече, но понял, кто Иисус на самом деле, только позднее, после судов и изгнания из синагоги[630]. Это можно расценивать как послание имевшим подобный опыт Иоанновым христианам: что через гонения они получили возможность прийти к более глубокой вере, чем когда они впервые встретились с Христом. Все более резкие вопросы, задаваемые слепорожденному, усиливающаяся враждебность и слепота допрашивающих, которые выгнали его из синагоги, все большее понимание слепорожденным, кто такой Иисус, в процессе допросов[631], попытки напуганных родителей избежать позиции за или против Иисуса – все это мастерски развивается в драму. Эту драму можно было бы поставить в театре, чтобы показать, как с приходом Иисуса те, кто говорят, что они видят, оказываются слепы, а те, кто были слепы, прозревают (9:39).

В ходе повествования метафорическое рассуждение о добром пастыре (10:1–21), хотя оно обладает определенной автономией, обращено к фарисеям, которых Иисус в 9:40–41 обвиняет в слепоте. Это и рассуждение о виноградной лозе в 15:1–17 ближе всего к притчам, так часто встречающимся в синоптических Евангелиях[632]. В Ин содержится смешение метафор, предлагающих разные точки зрения на одно и то же: Иисус одновременно служит дверью, через которую пастырь входит к овцам, а овцы входят во двор и выходят на пастбище, и образцом пастуха, знающего своих овец по именам и готового отдать за них жизнь. На уровне служения Иисуса эта речь адресована фарисеям, изображенным как слушатели. На уровне жизни Иоанновой церкви это может быть критикой других христиан, взявших себе пастырей из людей, и эти пастыри, как может показаться, соперничают в своих притязаниях с Христом. Знаменитый отрывок в 10:16, где Иисус, упоминая о других овцах, не из этого двора, обозначает свою цель единого стада и единого пастуха, говорит о том, что во времена написания Ин разделение среди последователей Иисуса уже было проблемой.

Следующий иудейский праздник – праздник Обновления (Ханука: 10:22–42), который отмечается в память освящения алтаря и восстановления Иерусалимского храма Маккавеями (164 год до н. э.) после нескольких лет осквернения его при сирийских правителях. Тема замещения: Иисус, стоя в притворе Храма, заявляет, что Он – тот, кого Отец освятил и послал в мир (10:36). Вопросы, задаваемые Иисусу о Его мессианстве, и обвинения в богохульстве, поскольку Он называет себя Сыном Божиим, напоминают приведенные у синоптиков расследования синедриона (ср. Ин 10:24–25, 36 и Лк 22:66–71).

Столкнувшись с попытками побить камнями и арестовать Его, Иисус дерзко провозглашает: «Отец во Мне и Я в Нем». Дальше евангелист в форме *inclusio* рассказывает, что Иисус переходит обратно за Иордан, где рассказ начинался в 1:28, и где все еще звучат отголоски свидетельства Иоанна Крестителя (10:40–42).

4. Воскрешение Лазаря и его последствия (главы 11–12). Этот раздел – своего рода мостик между книгой Знамений и книгой Славы. Иисус дарует жизнь Лазарю (11:1–44), как до этого дарует свет слепому (см. 11:37), и тем самым творит величайшее из своих знамений. Однако, папедоксальным образом, дарование жизни приводит к решению синедриона, что Иисус должен умереть (11:45–53), решению, через которое осуществляется Его славное возвращение к Отцу. В рассказе о слепорожденном за исцелением следовал диалог, где объяснялось значение знамения. В случае с воскрешением Лазаря объясняющий диалог предшествует рассказу, поскольку этот разговор после появления Лазаря из могилы был бы антикульминацией. В этом диалоге Марфа уже верит в то, что Иисус – Мессия, Сын Божий (ср. исповедание Петра в Мф 16:16), и в воскресение ее брата в последний день. Однако Иисус приводит ее к еще более глубокой вере. Иисус – не только воскресение, но и жизнь, и верящий в Него никогда не умрет. Чудесное возвращение Лазаря к жизни исполняет желание Марфы, но это только знамение, поскольку Лазарь умрет снова[633] – по этой причине он появляется из гробницы в могильных пеленах. Иисус пришел, чтобы дать жизнь вечную, неподвластную смерти, и Он символически демонстрирует это, когда выходит из гробницы, оставив свои могильные пелены в ней (20:6–7).

Количество сторонников Иисуса и страх, что римляне могут вмешаться к вреду  
Страница 200



для народа и Храма («места»), приводит к собранию синедриона (11:45–53). Каиафе, который был первосвященником в тот судьбоносный год, дано изречь пророчество, хотя он и не осознает этого. Он имеет в виду, что Иисус должен умереть вместо народа, но Иоанн интерпретирует это как то, что Иисус должен умереть за народ и «рассеянных чад Божьих собрать воедино». Судьба Иисуса определена синедрионом, который решает Его убить, и переходные стихи (11:54–57) подготавливают нас к Его аресту во время Пасхи.

У двух следующих сцен есть параллели в синоптических Евангелиях, но в обратном порядке. В Вифании за шесть дней до Пасхи Мария, сестра Лазаря, мажет миром ноги Иисуса (Ин 12:1–11). У этой сцены есть близкая параллель в Мк 14:3–9 и Мф 26:6–13, где говорится, что в Вифании за два дня до Пасхи неизвестная женщина возлила благовония на голову Иисуса[634]. В обоих случаях лейтмотивом служит подготовка Иисуса к погребению. У происходящей на следующий день сцены триумфального входа Иисуса в Иерусалим (Ин 12:12–19) имеются близкие параллели со сценой входа в Иерусалим в Мк 11:1–10; Мф 21:1–9; Лк 19:28–40, которая происходит значительно раньше. Пальмовые ветви упоминаются только в Ин, а решение Иисуса ехать на осле кажется здесь чем-то вроде поправки. Цель ее – указать на обещанного в Зах царя, который принесет мир и спасение (Зах 9:9–10).

Сигнал об окончании общественного служения Иисуса – появление язычников (12:20–50), заставляющее Иисуса воскликнуть «пришел час» и заговорить о пшеничном зерне, которое умирает, чтобы принести много плода. По тону это напоминает молитву Иисуса в Гефсимании в ночь перед смертью в Мк 14:34–36 пар. В обеих сценах душа Иисуса в смятении/скорби. В Мк Он молится Отцу, чтобы этот час миновал, но в Ин Иисус отказывается молиться Отцу, чтобы Он избавил Его от часа сего, поскольку именно для этого Он и пришел. Эта разная реакция отражает то, что последующая Церковь будет считать проявлением человеческой и божественной природы Иисуса. В Мк Он молится о том, чтобы исполнилась воля Божья, в Ин – чтобы имя Божье было прославлено. Это прошения из молитвы Господней и, следовательно, отчасти отражают молитвы Иисуса. Голос, отвечающий с неба в Ин 12:28–29, принят за голос ангела. Это напоминает ответное появление ангела в Лк 22:43, а также слова Иисуса о том, что если бы Он захотел, Отец послал бы больше двенадцати легионов ангелов (Мф 26:53). Это интересный пример расхождения в разных вариантах традиции. Неспособность толпы принять провозглашаемое Сыном Человеческим становится в Ин 12:37–41 исполнением предсказания Исайи, что они никогда не смогут поверить[635]. Действительно, некоторые в синедрионе уверовали в Иисуса, но, боясь фарисеев, не исповедуют и не провозглашают славу Божью (12:42–43). Снова возникает подозрение, что евангелист также имел в виду тех иудеев в синагогах своего времени, у кого не было мужества открыто исповедовать Христа. Последние слова Иисуса во время служения резюмируют Иоаннову весть (12:44–50). Они напоминают слова вступительного резюме (3:16–21), обращенного к никодиму: свет пришел в мир, чтобы дать возможность людям самим решать, кто верит в Него и спасен из тьмы, а кто отвергает Его и осужден.

## Часть 2. книга Славы (13:1–20:31)

Тема Ин 13–20 заявлена в 13:1. Иисус знает, что настал час уходить из этого мира к Отцу, показав, что Он до конца возлюбил своих, находящихся в мире. В пяти главах, где описывается Тайная вечеря, присутствуют только «свои» – они слушают, как Иисус говорит им о своих намерениях. Затем в трех главах, где описываются страсти, смерть и воскресение Иисуса, Он прославляется и восходит к Отцу, который теперь становится их Отцом (20:17). Таким образом, эта «книга» иллюстрирует основную мысль Пролога (1:12–13): «А тем, которые приняли Его... дал власть быть чадами Божьими», то есть новым «своим», состоящим из «верующих во имя Его», а не из тех, кто был Его народом по рождению.

1. Последняя вечеря и последняя речь (главы 13–17). Во всех Евангелиях Иисус говорит на этой вечере накануне своей смерти, но в Ин беседа длится гораздо дольше.

(а) В начале повествования о Тайной вечере (глава 13) в Ин имеются параллели с синоптиками, где Иисус говорит об иуде[636] и (здесь или далее) предупреждает, что Симон Петр трижды отречется от Него. Однако на месте слов Иисуса о хлебе и вине в Ин помещен рассказ об омовении ног ученикам – акте самоуничижения из любви, служащем примером для учеников[637]. Уникально для Ин также присутствие ученика «которого любил Иисус». Он



Введение в Новый Завет. Том I [filosoff.org](http://filosoff.org)  
выступает в роли посредника для Симона Петра, находящегося на некотором расстоянии от Иисуса. Любимый ученик припадает к груди Иисуса, чтобы спросить о том, кто предатель. Любимый ученик упомянут только в Книге Славы, и его можно охарактеризовать как близкого к Иисусу и противопоставленного Петру.

После того, как Иуда уходит в ночь (символизирующую сатанинскую тьму), евангелист делает краткое вступление к Последней беседе (13:31–38), в котором Иисус снова говорит о Своей грядущей славе и дает новую заповедь: «Как Я возлюбил вас, так и вы да любите друг друга». Эта заповедь нова не потому, что в ВЗ не говорилось о любви, а потому, что в ней есть два специфически христианских уточнения. Во-первых, образцом для этой любви должна быть любовь, которую Иисус продемонстрировал Своим ученикам, умерев и воскреснув ради них (ср. Рим 5:8). Во-вторых, эта любовь должна распространяться на других христиан.

(6) В основной части Последней беседы (главы 14–17) Иисус говорит со «своими» в ожидании ухода. Эта беседа – уникальное сочинение, сравнимое с Нагорной проповедью (Мф) и собранием слов Иисуса, сказанных по дороге из Галилеи в Иерусалим (Лк). Она вбирает в себя разнообразный материал, который в синоптических Евангелиях содержится не только в Тайной вечере, но и в других сценах служения Иисуса. Иоаннов Иисус, уже готовый вознестись к славе, говорит и как все еще находящийся в мире, и как уже покинувший его (16:5; 17:11). Это сообщает беседе непреложную ценность, делая ее посланием Иисуса тем, кто во все времена поверит в него (17:20). По форме и содержанию она напоминает «завещание» или прощальную речь [638], где говорящий (иногда отец, обращаясь к детям) сообщает о своем неминуемом уходе (см. ин 13:33; 14:2–3; 16:16), что часто вызывает скорбь (14:1, 27; 16:22). Он вспоминает свою прошедшую жизнь, слова и дела (13:33; 14:10; 15:3, 20; 17:4–8), призывая слушателей следовать им и даже превзойти их (14:12), придерживаться Его заповедей (14:15, 21, 23; 15:10, 14) и сохранять единство (17:11, 21–23). Он может желать слушателям мира и радости (14:27; 16:22, 33), молиться за них (17:9), предсказывать, что они подвергнутся гонениям (15:18, 20; 16:2–3), а также выбрать себе преемника (отрывки, где говорится о Параклете).

Раздел первый Последней беседы (глава 14). Говоря о своем уходе, Иисус утешает учеников обещанием придти опять и взять их к себе, чтобы они были, где Он. Беседа развивается через вопросы присутствующих, которые выдают их непонимание. Так, вопрос Фомы (14:5) приводит к одной из самых известных деклараций Ин: «Я есмь путь и истина и жизнь», а вопрос Филиппа (14:8) ведет к словам Иисуса: «Видевший Меня видел Отца... Я в Отце и Отец во Мне». Эта тема взаимного божественного пребывания, в свою очередь, ведет к вопросу о том, как дух (14:15–17), Иисус (14:18–22) и Отец (14:23–24) будут вместе пребывать в христианах [639].

Особый интерес представляет определение духа как Параклета [640]. В отличие от нейтрального *параклетос*, *параклетос* (буквально – «призванный») намекает на личность. Оно характеризует призванный после ухода Иисуса дух как «адвоката, ходатая» [641], который защищает христиан, и «утешителя», ободряющего их. Иисус получил все от Отца, и пока Иисус на земле, Он служит способом узнать все об Отце на небе. Подобно этому, когда Иисус отправится на небо, дух, получивший все от Него, будет способом узнать все об Иисусе [642]. Но Иисус – слово Божье, воплощенное в одном человеке, чье пребывание в этом мире с учениками временно, а Параклет не воплощен, но пребывает во всех, кто любит Иисуса и исполняет Его заповеди, и останется с ними навечно (14:15–16). У Параклета есть две характерные особенности: Он находится во враждебных отношениях с миром, который не может увидеть и узнать Его (14:17), и Он выступает в роли учителя, объясняющего слова Иисуса.

Последняя тема появляется во втором отрывке, касающемся Параклета (14:26). Далее Иисус говорит о том, что дарует мир, сопровождая эти слова предупреждением о приходе князя мира сего (14:27–31b). Заключительные слова Иисуса в этой главе (14:31c): «встаньте, пойдем отсюда», по-видимому, служат сигналом об окончании Последней беседы, и их продолжением прекрасно могло бы послужить 18:1: «Сказав сие, Иисус вышел с учениками Своими за поток Кедрон».

Раздел второй Последней беседы (главы 15–16). То, что за 14:13c следуют еще три главы, очень странно и заставляет многих предположить вставку, которая



была позднее прибавлена редактором к исходному труду евангелиста. Раздел 16:4b–33 содержит многие темы первого раздела, но подразумевается, что слушатели с ними не знакомы. Это наводит на мысль, что вставка представляла собой другой вариант Последней беседы, и редактор не хотел, чтобы он был утерян. Как бы то ни было, рассмотрим отдельные подразделы.

15:1–17: виноградная лоза и ветви[643]. Это второй (после сравнения с пастухом в главе 10) значительный пример метафорического/аллегорического языка Ин. В ВЗ Израиль часто изображается как избранная Богом лоза или виноградник, который заботливо взращивается, но приносит горькие плоды. Мы уже видели, как Иисус заменял иудейские установления и праздники, теперь же Он изображает себя как лозу Нового Израиля. Как ветви, связанные с Ним, христиане будут приносить плоды, угодные Богу – виноградарю. Хотя сама лоза не засохнет и не умрет, отдельные ветви будут отваливаться, и их придется отсекаать и сжигать. Некоторые ученые сравнивают этот образ христианского сообщества с Павловым образом тела Христова (1 кор 12:12–31), но созданный Павлом образ призван урегулировать отношения христиан между собой, а образ в Ин касается только их пребывания в Иисусе. Поясняя этот образ, Иисус снова провозглашает Свою заповедь: «да любите друг друга, как я возлюбил вас» (15:7–17; особенно 12; ср. 13:34–35). Эта любовь предполагает готовность отдать жизнь за других.

15:18–16:4a: ненависть мира; свидетельство Параклета. Утверждение Иисуса о необходимости любви между Его последователями связано с Его ощущением ненависти мира к Нему и тем, кого Он избрал. Если в начале Ин говорилось, что Бог любит мир (3:16), теперь «мир» означает тех, кто отверг Сына, которого Бог послал спасти мир. То, что Иисус пришел и говорил, делает отвержение Его греховным (15:22). Параклет придет и продолжит свидетельствовать об Иисусе, и те, кто был с Иисусом с самого начала, должны нести это свидетельство (15:26–27). Они, однако, должны сознавать, что будут изгоняться из синагог и даже предаваться смерти за это свидетельство. Этот раздел Последней беседы Ин напоминает часть последней речи Иисуса перед Вечерей в Мк 13:9–13 (см. также Мф 10:17–22).

16:4b–33: темы, напоминающие темы первого раздела (глава 14). В 16:4b–7 Иисус повторяет сказанное в начале беседы (14:1–5), объявляя о Своем уходе, рассуждая о том, куда уходит[644], и признавая, что сердца Его учеников исполнены печалью. Здесь мы снова видим два отрывка, где говорится о Параклете: первый (16:7–11) соответствует 14:15–17 в отношении конфликта с миром (и князя мира сего: ср. 14:30)[645]; второй (16:13–15) соответствует 14:25–26 в отношении того, что Параклет заново учит тому, чему учил Иисус. Хотя в 14:16, 26 Иисус говорит, что Параклет будет послан или дан Отцом, в 16:7 говорится, что Он будет послан Иисусом. Это иллюстрирует утверждение Иисуса в 10:30: «Я и Отец – одно».

Ранее, во время Вечери (13:33, см. 7:33, 12:35), Иисус говорил, что недолго будет со своими учениками, но развитие этой темы в 16:16–22 не имеет параллели больше нигде в Последней беседе[646]. Мучительная смерть Иисуса и Его последующее возвращение сравниваются с родовыми муками и последующим рождением (см. сходный образ в рассказе о рождении Мессии в Откр 12:2, 5). В 16:23–24, вместе с темой прощения и получения, мы встречаем еще одну тему, которую мы находим и в разделе первом беседы (14:13–14). В отрывке 16:25–33 также есть несколько тем, о которых мы слышали ранее («Отец любит вас, потому что вы возлюбили Меня» в 16:27 и 14:21, 23; «Я... иду к Отцу» в 16:28 и 14:12; обещание мира в 16:33 и 14:27). Однако контраст между метафорическим и прямым разговором, а также предсказание о рассеянии учеников новы[647]. В конце первого раздела Иисус говорит о князе мира сего, который в Нем не имеет ничего (14:30), но простое «Я победил мир» в конце раздела второго звучит гораздо решительнее[648].

Раздел третий Последней беседы (глава 17). Это величественное заключение часто называется «первосвященнической» молитвой: Иисус посвящает Себя тем, кого послал в мир (17:1–8). В первой части (17:1–8) Иисус молится о прославлении (то есть славе, которая была у Него еще до сотворения) поскольку Он совершил все, что Отец дал Ему сделать, и явил имя Его людям. Это не эгоистическая молитва, так как цель в том, чтобы Сын смог прославить Отца должным образом. Во второй части (17:9–19) Иисус молится за тех, кого Отец даровал Ему, чтобы Отец сохранил их во имя, данное Иисусу.[649] Он отказывается молиться за мир (ставший царством зла из-за того, что отверг Иисуса), ибо Его ученики не принадлежат миру. В отличие от гностического спасителя, Иисус не просит взять Своих учеников из мира, а просит только о



том, чтобы они были сохранены от Злого (то есть от князя мира сего). Молясь за то, чтобы они были освящены, как Он освящается, Он посылает их в мир свидетельствовать об истине. В третьей части (17:20–26) Иисус молится за тех, кто поверил в Него по слову учеников. Эта молитва о том, чтобы они были едины, как едины Отец и Иисус. (Как и в 10:16, создается впечатление, что уже во времена Иоанна христиане не были едины.) Полное единство верующих будет убедительным для мира. Впечатляющие утверждения об этих верующих адресованы Отцу: «И славу, которую Ты даровал Мне, Я даровал им»; «Ты... возлюбил их, как Меня возлюбил»; «То, что Ты даровал Мне» и, наконец (17:26): «Я поведал им имя Твое и поведаю, чтобы любовь, которую Ты возлюбил Меня, в них была, и Я в них» (КП). С этой уверенностью Иисус идет на крест, чтобы вернуться к Отцу.

2. Страсти и смерть Иисуса (главы 18–19). Здесь Ин ближе к общей синоптической (Марковой) линии, чем где-либо еще. Даже если основные детали различны, в обоих рассказах можно видеть последовательность из четырех «актов»: арест, допрос у первосвященника, суд Пилата и распятие / погребение.

Арест в саду за Кедром (18:1–12). В синоптических Евангелиях сказано, что после Тайной вечери Иисус с учениками отправился в Гефсиманию и/или на Масличную гору. В Ин говорится, что Иисус перешел через незамерзающий поток Кедрон[650] и вошел в сад. Молитва Отцу о том, чтобы Его миновал час сей, которую мы находим в этом контексте в Мк 14:35, в Ин помещена выше (12:27–28). Таким образом, эта сцена в Ин сконцентрирована на аресте, и Иисус жаждет испить чашу, данную Отцом (ср. Мк 14:36)[651]. Здесь мы видим типичные черты Ин: Иисус, зная, что Иуда уже близко, выходит встретить его; затем сам называет себя: «Я есмь». После этого те, кто пришли Его арестовать – иудейская стража и когорты римских солдат – падают ниц на землю. Здесь Иисус изображается как тот, кто управляет ситуацией, и такому изображению Иисуса подчинено описание страстей в Ин (10:18): «Никто не брал жизнь у Меня, но Я полагаю ее Сам. Власть имею положить ее, и власть имею снова принять ее» (КП).

Допросу Анны; отречения Петра (18:13–27). Во всех Евангелиях арестовавшие Иисуса доставляют Его ко двору/во дворец иудейского первосвященника для допроса властями. Этот допрос сопровождается описанием того, как Иисуса бьют/оскорбляют, а также трех отречений Петра. Только в описании Ин нет собрания синедриона, где принимается решение о смерти Иисуса (в Ин оно происходит раньше, в 11:45–53), а расследование проводит Анна, хотя Каифа и упоминается[652]. Отречения Петра происходят в присутствии другого ученика, известного первосвященнику, – возможно, любимого ученика, который появляется только в Ин.

Суд Пилата. (18:28–19:16). Во всех Евангелиях говорится, что Иисус был приведен первосвященником/от первосвященника на суд к римскому наместнику, но в Ин этот суд развит в драму в гораздо большей степени, чем в синоптических Евангелиях. Тщательно продумана сцена, где «иудеи» находятся снаружи претории, а Иисус – внутри. В семи эпизодах рассказывается о том, как Пилат мечется, пытаясь примирить непримиримых противников (диаграмма в BGJ 2.859). Только в Ин ясно объяснено, почему Иисуса привели к Пилату (18:31: иудеям не позволялось казнить)[653], и почему Пилат вынес смертный приговор, хотя знал, что Иисус не заслуживает такого наказания (19:12: на него донесли бы императору, если бы он не был строго наказан того, кто называл себя царем). Если у синоптиков Иисус почти ничего не говорит Пилату, то в Ин Он объясняет ему, что Его царство – не политическое. Более того, в Ин «иудеи» признают, что настоящее обвинение не в том, что Он – «царь иудейский», а в том, что Он назвал себя Сыном Божиим (19:7). Иисус оспаривает принадлежность Пилата к истине (18:37), и благодаря этому сцена превращается в суд Иисуса над Понтием Пилатом, не имеющим над Иисусом никакой власти (19:11). Бичевание Иисуса римскими солдатами (в Мк/Мф – в конце сцены, после осуждения) в Ин помещено в середину сцены суда, чтобы Пилат мог показать «иудеям» избитого и осмеянного Иисуса в знаменитой сцене «Се человек», тщетно надеясь, что они отменят свое требование смертной казни. И хотя Пилат вынужден уступить, «иудеи» также вынуждены поступиться messiанскими надеждами, сказав: «Нет у нас царя, кроме кесаря» (19:15). Образ Пилата иллюстрирует тезис Ин о том, что те, кто будут пытаться избежать суда Иисуса, не принадлежат к истине (9:18–23; 12:42–43).

Распятие, смерть и погребение (19:17–42). Эти сцены в Ин также более драматичны, чем в синоптических Евангелиях. Детали традиции здесь



превращены в значительные богословские эпизоды. Немного разными словами все четыре Евангелия говорят об обвинении Иисуса в том, что Он называл Себя «царем иудейским», но в Ин это обвинение позволяет Пилату все же признать правду об Иисусе, сделав это в виде официальной имперской надписи на трех языках. Во всех четырех Евангелиях рассказывается о разделении одежды Иисуса, но в Ин буквальное исполнение солдатами слов Писания служит иллюстрацией того, что Иисус все еще держит ситуацию под контролем. В других Евангелиях упоминаются несколько галилеянок, стоявших на некотором расстоянии от креста после смерти Иисуса. В Ин говорится, что они стояли около самого креста, когда Иисус был еще жив. Есть еще двое, о присутствии которых упоминает только Иоанн, нигде не называя их имен. Это Мать Иисуса[654] и любимый ученик. Иисус устанавливает между ними отношения матери и сына, создавая тем самым общину учеников, приходящихся Ему Матерью и братом. И именно эта община сохранила данное Евангелие. После этого Иоаннов Иисус может сказать свое последнее слово: «Совершилось!» – и передать свой Дух общине верующих, которую оставляет после Себя (19:30). Сцена, в которой бок мертвого Иисуса пронзается копьем, специфична для Ин. В ней исполняется 7:37–39 – что из Иисуса потечет живая вода, символизирующая Дух, и 1:29 – что Он был Агнцем Божиим (поскольку кости пасхального ягненка не должны быть сломаны). Еще один специфически Иоаннов персонаж – никодим (3:1–2; 7:50–52), не признававший открыто свою веру в Иисуса. Здесь он снова появляется и (вместе с традиционным Иосифом Аримафейским) открыто и с почестями хоронит Иисуса, выполняя тем самым обещание Иисуса о том, что Он привлечет к себе всех, когда будет вознесен (12:32).

3. четыре сцены в Иерусалиме и вера в воскресшего Иисуса (20:1–29). Как в Лк и Мк 16:9–20, и в отличие от Мф и Мк 16:1–8, в Ин 20 говорится о явлениях воскресшего Господа в Иерусалиме и нет указаний на то, что они происходят в Галилее. В Ин инсценированы четыре реакции на воскресшего Иисуса: две – около пустой гробницы, две – в комнате, где собрались ученики. Вторая и четвертая сцены сконцентрированы на реакции отдельных людей: Марии Магдалины и Фомы[655]. Некоторые материалы параллельны материалам синоптиков[656], но их организация и наличие новых подробностей говорят о любви Ин к описанию личных встреч с Иисусом.

У гробницы (20:1–18). Во вступлении (20:1–2) рассказывается, как Мария Магдалина приходит к гробнице, находит ее пустой и сообщает об этом Симону Петру и любимому ученику, что подготавливает две сцены у гробницы. В первой сцене (20: 3–10) описано, как Симон Петр и любимый ученик бегут к гробнице, оба входят туда и видят погребальные пелены и головное покрывало, но только любимый ученик приходит к вере[657]. Четвертый евангелист не противоречит традиции, согласно которой Петр первым из Двенадцати увидел воскресшего Господа (Лк 24:34; 1 Кор 15:5), но в своем упорном желании возвеличить любимого ученика он говорит, что этот ученик приходит к вере еще до явления воскресшего Господа и до напоминания о библейском пророчестве. Таким образом, любимый ученик становится первым всецело уверовавшим. Во второй сцене (20:11–18) Мария Магдалина возвращается к гробнице, где теперь находятся два ангела. Ни то, что они с ней заговаривают, ни неожиданное явление Иисуса, которого она принимает за садовника, не приводит ее к вере. Это происходит, когда Иисус зовет ее по имени – иллюстрация темы Пастыря в 10:3–4: Он зовет своих по имени, и они знают голос Его. Мария послана возвестить все это ученикам[658], которые теперь названы братьями Иисуса, воскресить в результате воскресения/вознесения Отец Иисуса становится их Отцом. Говоря словами Пролога (1:12), Иисус дал власть верящим в Него стать детьми Божиими. В соответствии со свойственными Иоанну взглядами, эти две сцены у гробницы связывают веру в воскресение с личными отношениями с Иисусом. Далее Ин обращается к сценам более традиционного содержания, где вера и сомнение – ответ на само явление Иисуса.

В комнате (20:19–29)[659]. первая сцена (20:19–25) происходит в ночь после пасхального воскресенья в некой комнате, двери которой заперты из страха перед «иудеями». В ней участвуют некоторые из Двенадцати (Ин 24). Сцена напоминает кульминационную сцену других Евангелий (Мф 28:16–20; Лк 24:33–49; Мк 16:14–20), где Иисус является Одиннадцати (Двенадцать минус Иуда) и отправляет их с миссией. После пожелания ученикам мира (в подражание 14:27 и 16:33) Иоаннов Иисус поручает им миссию, продолжающую Его собственную. Он символически дует на учеников, что вызывает в памяти животворящее дыхание Божье, давшее жизнь первому человеку (Быт 2:7), а также требование рождения от воды и Духа (Ин 3:5–8). Тем самым Иисус дает ученикам Святого Духа, обладающего властью над грехом. Эта власть служит



продолжением Его собственной власти над грехом. В сценах явления других Евангелий всегда есть элемент недоверия со стороны Одиннадцати, но в Ин это недоверие драматически воплощено в образе Фома, который озвучивает позицию последовательного скептицизма (в главах Ин 24–25, служащих переходом к следующему эпизоду).

Вторая сцена (20:26–29) происходит в том же месте неделей позже. Здесь также присутствует Фома. И хотя доказательство, предложенное Фоме (вложить пальцы в отверстия от гвоздей на руках и рану в боку[660]), дает ощутимо телесный образ воскресшего Иисуса, надо заметить, что нигде не сказано, что Фома касался Иисуса. Если бы он это сделал, это, вероятно, означало бы, что он остался неверующим. Однако его готовность поверить, не прикасаясь к Иисусу, свидетельствует об истинной вере. По иронии, это приводит к тому, что человек, воплощавший в себе неверие, теперь произносит самое высокое христологическое признание в Евангелиях: «Господь мой и Бог мой». Это составляет *inclusio* с Прологом: «И Слово было Бог». В ответ Иисус благословляет все будущие поколения, которые поверят в Него, не видя (20:29) – показывая этим Свою осведомленность обо всех читателях Евангелия, для которых оно было написано.

Заключение Евангелия (20:30–31): изложение цели написания. Лука объясняет свою цель в начале Лк (1:1–4), а Иоанн откладывает это объяснение на самый конец. При отборе материала для Ин[661] целью Иоанна было сделать так, чтобы люди уверовали (или укрепились в вере – смысл не вполне ясен), что Иисус есть Христос, Сын Божий, и через эту веру имели жизнь вечную во имя Его. Это утверждение соответствует акцентам, которые постоянно делаются в Евангелии, но оно также предостерегает нас против буквального понимания Ин как сообщения очевидца.

#### Эпилог (21:1–25)

Хотя Евангелие завершается в конце главы 20, за ней следует еще одна глава о явлениях воскресшего Иисуса (на сей раз в Галилее)[662], в которой также есть заключение. В этой главе содержатся две сцены: в одной (21:1–14) рассказывается о рыбной ловле, в другой (21:15–23) сохранены высказывания Иисуса, обращенные к Симону Петру и любимому ученику. Связь между этими двумя сценами и их внутренняя гармония спорны, но с богословской точки зрения эти темы связаны.

Первая сцена (21:1–14), в которой ученики не узнают воскресшего Иисуса (хотя они должны были видеть Его дважды в главе 20), рассказывает о чудесном улове рыбы. Это напоминает описанную в Лк 5:4–11 сцену, происходившую во время служения Иисуса. Поскольку Петр вытаскивает на берег 153 крупные рыбы и сеть не рвется, этот улов становится символом успеха миссии по привлечению людей в единое христианское сообщество. Типична для Ин проницательность любимого ученика, который первым из учеников узнает воскресшего Господа в 21:7. Целостность сцены нарушается тем, что в 21:9 у Иисуса неожиданно оказывается рыба еще до того, как улов вытащен на берег. Хлеб и рыба, которую Он предлагает (21:12–13), может быть Иоанновой формой традиции, гласящей, что воскресший Господь появлялся на трапезах – часто с евхаристическим подтекстом (см. главу 6).

Во второй сцене (21:15–23) символика резко меняется. Оставив тему рыбы, Иисус заговаривает с Петром об овцах. Возможно, это отражает вторую составляющую образа Петра. Уже известный как апостол-миссионер (рыбак), Петр теперь становится образцом пастыря (ср. 1 Петр 5:1–4; Деян 20:28). Это изменение может отражать позднейшую уступку Иоанновым христиан церковной структуре, ибо Ин 10 изображает Иисуса как единственного пастыря. Но в целом Иоаннов идеализм сохраняется. Пастырство Петра проистекает из его любви к Иисусу, само стадо все еще принадлежит Иисусу («паси овец Моих»), а Петр должен быть готов отдать свою жизнь за овец. Целостность сцены несколько нарушает появление любимого ученика, но контраст между ним и Петром типичен для Ин. Предание о Петре как символе апостольской власти не оспаривается, но любимый ученик и без этой власти сохраняет позицию, которой нет у Петра – Иисус хочет, чтобы любимый ученик пребывал, пока Он не придет[663]. Забота о точном истолковании этого утверждения, бытовавшего в Иоанновой общине [21:23: «Но не сказал ему Иисус, что он не умрет» (КП)], подразумевает, что этот ученик умер.

В Заклучении (21:24–25) любимый ученик назван очевидцем, который стоит за Ин и удостоверяет истинность его свидетельства. Здесь автор также говорит,



Введение в Новый Завет. Том I [filosoff.org](http://filosoff.org)  
что невозможно полностью отразить Иисуса на страницах какой-либо книги, даже такой книги, как четвертое Евангелие!

Ин как подлинное евангелие? Комбинация источников или развитие традиции?

Можно ли считать Ин Евангелием в том же смысле, в котором мы считаем Евангелиями Мк, Мф и Лк? Согласно взглядам большинства, синоптические Евангелия основаны на воспоминаниях о том, что действительно делал или говорил Иисус, хотя материалы, получившиеся на основании этих воспоминаний, подверглись отбору, богословскому переосмыслению, литературной обработке и упрощению в процессе проповедования (и написания?). Это разделило реальные события, произошедшие в конце 20-х годов, и сочинения, написанные 30–70 лет спустя. Верно ли все это в отношении Ин?

В период со II по XVIII век на этот вопрос отвечали утвердительно. Предполагалось, что Иоанн, один из Двенадцати апостолов Иисуса, не только предоставил свои воспоминания для написания Евангелия, но и сам написал его. Следовательно, Ин считалось более верным руководством, чем Мк или Лк, не написанные очевидцами. Разницу между Ин и синоптиками объясняли гипотезой, что в старости апостол прочел другие Евангелия и решил дополнить их своими, более созерцательными, воспоминаниями[664].

Однако в последние два века сложилась более критическая точка зрения, согласно которой в Ин нет ни намек на то, что автор писал его как дополнение к другим Евангелиям; Ин также не дает ключа к согласованию с синоптиками, и на них нет ни одной ссылки. Большинство исследователей считают, что Ин не было написано очевидцем. Вначале эта позиция привела к перемещению маятника в противоположный конец шкалы исторической достоверности: материал, содержащийся в Ин, стали считать не имеющим исторической ценности (в противоположность материалу синоптических Евангелий). В рамках этого подхода было сначала предположено, что вся информация автора Ин об Иисусе получена из синоптических Евангелий, и он положил этот материал в основу своего полностью выдуманного рассказа[665]. Однако позже влияние получили многообразные исследования, авторы которых приходили к выводу, что Ин было написано независимо от синоптиков[666]. Согласно появившейся в это время гипотезе, четвертый евангелист опирался не на синоптиков, а на некие неисторические источники. Много внимания привлекла Бульмановская теория трех источников. Она выглядит так.

- Источник знамений (Semeia), состоявший из рассказов о чудесах, отобранных из более обширной коллекции[667]. По мнению Бульмана, чудес на самом деле не было: это вымышленные рассказы, сочиненные для того, чтобы сделать образ Иисуса более конкурентоспособным в мире, верившем в чудотворцев.
- Источник поэтических речей-откровений, состоявший из слов Пришедшего с неба[668]. Первоначально он был написан на арамейском языке, затем был переведен на греческий, адаптирован для использования в качестве слов Иоаннова Иисуса, а потом скомбинирован с материалом Знамений.
- Рассказ о страстях и воскресении, основанный на синоптиках.

В середине XX века маятник качнулся в обратную сторону. Немецкие исследователи Э. Швейцер и Э. Рукштуль[669] пришли к выводу, что все три источника, предположенные Бульманом, имеют сходные стилистические особенности; поэтому если Бульман прав, то автор Ин сам написал эти источники. Додд (Dodd, historical) активно доказывал, что местами рассказ о словах и делах Иисуса в Ин основан на традиции, имеющей все права считаться настолько же древней, как и традиции синоптиков. В результате распространилась убедительная гипотеза, что Ин – Евангелие, которое, подобно синоптикам, прошло три стадии развития.

(1) Вначале существовали воспоминания о делах и словах Иисуса, но эти воспоминания отличались от сохранившихся у синоптиков (конкретнее, в Мк). Причиной различий, возможно, было то, что, в отличие от досиноптической традиции, воспоминания, на которых основано Ин, были нестандартизированного апостольского происхождения.



(2) Затем эти воспоминания подверглись влиянию жизненной практики сохранившей их Иоанновой общины, а также толковавших их проповедников.

(3) Наконец, некий евангелист (видимо, какой-то творческий проповедник) оформил сложившуюся на второй стадии традицию в письменное Евангелие. Таким образом, синоптики и Иоанн предоставляют независимые свидетельства об Иисусе. В этих свидетельствах ранняя традиция сохранялась[670], но также и подвергалась богословскому переосмыслению, ибо весть об Иисусе адаптировалась для последующих поколений верующих.

Несмотря на то, что Ин иногда считается самым богословским из Евангелий, богословские различия становятся различием в интенсивности, то есть в той степени, до которой богословские взгляды творчески, художественно вплетены в воспоминания об Иисусе.

Этот подход завоевал множество сторонников, однако полного консенсуса нет. Некоторые пытаются вычлени в тексте источники Ин (по крайней мере, Источник знамений – обычно семи знамений), хотя не обязательно разделяют мнение Бультмана о неисторичности этих источников. Часто полагают, что данный источник возник внутри самой общины, создавшей Евангелие, поэтому границы между источником и ранней редакцией становятся размыты[671]. Что касается связи Ин с синоптиками, хотя большинство, по-видимому, придерживается идеи о независимости Ин, довольно значительная группа (см. особенно Ф. Нейринк[672]) считает, что Иоанн основывался на Мк и даже на других Евангелиях. Замечания по этому поводу будут сделаны в следующих разделах.

Сравнение с синоптическими Евангелиями[673]

Сравнение Ин с синоптиками выявляет очевидные различия. Особенности Ин, в частности, таковы.

- 1) Иисус знает о Своем пред существовании вместе с Богом до Своего прихода в мир (Ин 17:5).
- 2) Проповедь проходит в основном в Иерусалиме, а не в Галилее.
- 3) В Ин практически отсутствует тема Царства Божьего (только в 3:3, 5).
- 4) Иисус учит не притчами, а длинными речами или в диалогах.
- 5) Нет экзорцизмов.
- 6) Ограничено число чудес (семь?); некоторые из них упоминаются только в Ин (превращение воды в вино в Кане, исцеление слепого от рождения; воскрешение Лазаря).
- 7) Согласно статистическим данным, которые приводит Бруно де Солаж (1979), лишь 15,5 % Иоанновых материалов имеют параллели с Мк; в повествовании о страстях Мф и Лк таких параллелей с Мк в четыре раза больше.

И все же существует также значительное сходство между Ин и синоптиками, особенно в начале рассказа о служении, где действует Иоанн Креститель, и в заключительных сценах страстей и сцене у пустой гробницы.

- Самое большое сходство – с Мк, например, в последовательности событий Ин 6 и Мк 6:30–54; 8:11–33, а также в наличии таких мелких деталей, как «из нарда чистого, многоценного» (Ин 12:3, КП); «за триста динариев» (12:5); «на двести динариев» (6:7).

- Есть параллели с Лк[674], но больше в плане мотивов, чем по форме. Это, например, фигуры Марфы и Марии, Лазаря (метафорическая в Лк) и Анны; отсутствие описания ночного суда у Каиафы; три вердикта «не виновен», вынесенные Пилатом; явления воскресшего Иисуса в Иерусалиме ученикам–мужчинам; чудесный улов рыбы (Ин 21).



- С Мф меньше всего сходства, но ср. Ин 13:16 с Мф 10:24 и Ин 15:18–27 с Мф 10:18–25.

Были предложены различные решения этой проблемы. Одни полагают, что Иоанн был знаком с Мк и даже со всеми тремя синоптическими Евангелиями. (Предполагающие это могут расходиться в вопросе о том, пользовался ли Иоанн также какой-то независимой традицией.) По мнению других, четвертый евангелист не был знаком ни с одним из синоптических Евангелий, а отдельные совпадения объясняются тем, что Иоаннова и синоптическая традиции независимо друг от друга воспроизводили, с некоторыми вариациями, одни и те же дела или слова. Между этими полюсами существует и промежуточная точка зрения (которую разделяю я сам). Согласно ей, Мк и Ин основаны на общих доевангельских традициях, устных или письменных, и хотя четвертый евангелист и не видел конечного варианта Лк, он был знаком с традициями, позже включенными в Лк. Те, кто проводят различия между собственно евангелистом, написавшим Ин, и конечным редактором Евангелия, считают, что только последний был знаком с одним или несколькими синоптическими Евангелиями.

#### Единство и последовательность Ин

Если оставить в стороне вопрос об источниках, которыми пользовался Ин, остается вопрос, можно ли считать Ин единым и связным целым. Между частями Ин есть резкие переходы (называемые апориями). Так например, глава 4, с минимальным переходом, заканчивается в Галилее, глава 5 описывает Иисуса в Иерусалиме, а в главе 6 Иисус снова оказывается в Галилее. По мнению некоторых ученых, следовало бы изменить порядок следования глав на «4, 6, 5» на том основании, что исходный порядок был нарушен. По поводу реконструкции порядка следования глав написаны комментарии[675]. Однако предложения по изменению порядка сталкиваются с серьезными трудностями. Во-первых, не существует рукописей, которые подтвердили бы справедливость какого-нибудь из таких изменений, и все теории, согласно которым страницы Ин были случайно перепутаны, основаны на домыслах. Во-вторых, порядок, получаемый в результате перестановки, также чреват проблемами, если только не менять слова. Например, хотя порядок «4, 6, 5» и логичнее с географической точки зрения, переход от конца главы 5 к главе 7 нелогичен. В-третьих, такие перестановки основаны на домыслах о том, что должно было интересовать евангелиста. Однако Иоанн предоставляет нам очень схематический рассказ о служении Иисуса и не заботится о переходах, если только они не несут какой-то богословской нагрузки (например, тщательно соблюдаемая последовательность дней в главах 1–2). В серии праздников (главы 2, 5, 6, 7 и 10), которая служит обрамлением для служения Иисуса, евангелист уделяет мало внимания тому, как много времени проходит между отдельными праздниками. Кто-то дорабатывал Ин до его окончательной формы, и (если только мы не предположим его некомпетентность) этот человек вряд ли оставил бы без внимания очевидно нарушенную последовательность, если бы считал ее важной.

И все же нельзя отрицать существование определенных проблем с переходами, которым необходимо предложить какие-то объяснения. Самый яркий пример – относительно ясное окончание Евангелия в 20:30–31, где автор признает, что есть и другой материал, который он мог бы включить в сочинение, но не сделал этого. Наличие еще одной главы (21) и еще одного окончания (21:24–25) говорит о возможности того, что после завершения ранней версии Евангелия (но перед тем, как любая из сохранившихся редакций получила распространение) кто-то сделал дополнения к ней. По всей видимости, это был не тот, кто сочинил раннюю версию, а потом решил добавить к ней свои запоздалые мысли, потому что этот человек без труда мог поместить материал главы 21 выше заключения, которое он сам ранее сделал в 20:30–31[676]. Таким образом, современная версия Евангелия считается произведением двух человек: автора, написавшего основную часть, и редактора, позже сделавшего дополнения.

Какой, в рамках этой теории, могла быть цель редактора, и как он работал? Бультман, который относил за счет редактуры значительные фрагменты Евангелия, создал образ «церковного редактора». Согласно теории Бультмана, писание, оставленное евангелистом, было слишком радикальным в своем богословии. Для того чтобы сделать его приемлемым для широких масс верующих, некий цензор добавил к нему фрагменты. Например, к несакраментологическому тексту «церковный редактор» добавил ссылки на



крещение в 3:5, на евхаристию в 6:51b-58 и на оба таинства в 19:34b-35. К евангелию, в котором последние вещи (приход с неба, суд, вечная жизнь) понимались как уже реализованные в служении Иисуса, «церковный редактор» добавил тему Страшного суда (5:28-29; 12:48). Однако гипотеза о таком цензоре отдаёт современным мировоззрением, которое руководствуется моделью тезис-антитезис. Делать такое предположение в рамках теории о существовании редактора нет особой необходимости.

Гораздо более вероятно, что человек, взявший на себя труд дополнить сочинение евангелиста, был согласен с ним по существу и придерживался того же направления мысли. Более того, стиль предполагаемых добавлений демонстрирует уважение к уже написанному и нежелание нарушать сложившуюся композицию. Об этом говорит, например, то, что рассказ о явлении воскресшего Иисуса (глава 21) помещен после уже существующего заключения в 20:30-31, и тщательно продуманная структура рассказа о явлениях в главе 20 не нарушена. Есть несколько возможных видов материала, который мог быть добавлен редактором:

(1) пропущенный материал. В Ин есть несколько указаний (20:31; 21:25) на более обширную традицию, которая в Евангелие не вошла. О чем?то евангелист мог не знать, что?то могло не соответствовать его целям, например, явления в Галилее.

(2) дублиеты. В окончательной форме Ин есть немного отличающиеся друг от друга наборы, по существу, одних и тех же слов Иисуса. Например, 3:31-36 (где почему?то нет ясного указания на личность говорящего), по-видимому, дублирует сказанное в 3:7, 11-13, 15-18. Некоторые части 16:4b-33 (того, что говорилось на Тайной вечере, значительно позже указания в 14:31 на уход Иисуса) близко повторяют темы, уже затронутые в главе 14, а 6:51b-58 повторяет изложенное в 6:35-51a.

Почему редактор мог добавить этот материал к сочинению евангелиста? Рассуждать нужно исходя из характера предполагаемых дополнений. Одни добавления существенно не выделяются по тону или акцентам и могли быть внесены просто потому, что этот материал существовал в традиции, и редактор не хотел, чтобы он был утерян. Некоторые из предполагаемых добавлений отражают другой богословский взгляд, что можно объяснить изменением точки зрения общины по прошествии какого?то времени. Например, в 6:51b-58 говорится о евхаристическом аспекте Хлеба жизни, в дополнение к аспектам божественного откровения и учения в 5:35-51a. Не следует утрировать это до степени исправления, сделанного церковной цензурой, ибо символические упоминания о евхаристии уже были выше, в рассказе об умножении хлебов (6:1-15), который служит основой для беседы о Хлебе жизни. Диалог в 21:15-17, где на Симона Петра возлагаются пастырские обязанности, вероятно, был включен для оправдания появления человеческой пастырской власти в общине, до этого воспринимавшей Иисуса как единственного пастыря. (Некоторые считают, что это появление вызвано расколом, заметным в 1 Ин.) Однако не факт, что в тех случаях, когда мотивы редактора определялись обстоятельствами дальнейшей истории общины, сам добавленный материал был обязательно сочинен позднее. Высказывания о том, какой именно будет мученическая смерть Петра (21:18), и о том, что любимый ученик, возможно, не умрет (21:23), настолько туманны, что они явно предшествовали смерти этих людей. В некоторых случаях редактор мог возродить и включить в текст старую традицию.

Однако, справедлива теория редактора или нет, она в лучшем случае объясняет лишь некоторые черты Евангелия в той форме, в которой оно дошло до нас.

Авторство и любимый ученик [677]

Ин 19:35 обращает внимание на стоявшего у креста очевидца – по-видимому, «ученика... которого Он любил» (19:26, КП). Ин 21:20, 24 утверждает, что этот неназванный любимый ученик «и свидетельствует о сем, и написал сие». Ириней (около 180 года н. э.) отождествил любимого ученика с Иоанном (одним из двенадцати), жившим в Эфесе [678] до времен правления Траяна (около 98 года). (В детстве Ириней был знаком с Поликарпом, епископом Смирнским, который предположительно знал Иоанна.) Отождествление любимого ученика и евангелиста с Иоанном, сыном Зеведеевым, впоследствии было принято Церковью. Однако, как было указано выше, теперь признается, что подобные



Введение в Новый Завет. Том I [filosoff.org](http://filosoff.org)  
предположения конца II века о людях, живших на столетие раньше, были в значительной степени упрощением. Предания об авторстве больше говорят об авторитете, стоящем за библейским писанием, а не о буквальном авторе. Как и в случае с другими Евангелиями, большинство ученых сомневается, что Ин было написано очевидцем общественного служения Иисуса[679].

Кто такой любимый ученик? Существуют три подхода к решению этого вопроса.

(1) любимый ученик – один из персонажей НЗ. Помимо традиционной версии (Иоанн, сын Зеведеев), предполагают также Лазаря, Иоанна Марка и Фому (Чарльзуорт). В пользу каждого из этих отождествлений можно привести тот или иной отрывок, но если мы отрицаем, что Ин опирается на давнюю традицию, все это очень шатко.

(2) любимый ученик – просто символ идеального ученика. Он ни разу не называется по имени и появляется вместе с Петром в тех сценах, которые известны нам по другим Евангелиям, где этот персонаж не упоминается[680]. Это используют как доказательство того, что любимый ученик – лицо не историческое. Однако в Ин есть еще одна безымянная фигура, играющая символическую роль и появляющаяся в сценах (2:3–12; 19:25–27), где она отсутствует у синоптиков. Это мать Иисуса – лицо, без сомнения, историческое. Присутствие любимого ученика у подножья креста, когда все двенадцать бежали, говорит о том, что он не был ни одним из двенадцати[681], ни апостолом (этот термин ни разу не употребляется в Ин).

(3) Некоторые ученые (с которыми согласен и я) придерживаются подхода, согласно которому любимый ученик был незначительной фигурой во время служения Иисуса, слишком незначительной, чтобы войти в более официальную традицию синоптиков. Но эта фигура приобрела значимость в истории Иоанновой общины (возможно, он был основателем этой общины), и он стал идеалом в Евангелии этой общины, сравнимым с Петром и более близким к Иисусу в любви к Нему.

Был ли любимый ученик евангелистом? Это впечатление дает нам Ин 21: 20, 24: «и написал сие». Однако не может ли это быть упрощением, которое было внесено написавшим главу 21 редактором и усложнило понимание более точного Ин 19:35: «и видевший засвидетельствовал, и истинно свидетельство его; он знает, что говорит истину, дабы вы поверили»? Отрывок в Ин 19 может означать, что любимый ученик был не самим евангелистом, а очевидцем, тем, кто свидетельствовал об Иисусе и стал источником традиции, вошедшей в четвертое Евангелие. Евангелист, написавший это, мог быть последователем или учеником любимого ученика (о котором он пишет в третьем лице), но сам не быть очевидцем служения Иисуса. Если мы предполагаем также, что автором Посланий был какой-то другой человек, а неким третьим человеком был редактор Евангелия, мы должны согласиться с теми, кто предполагает существование «Иоанновой школы»[682]. Иначе говоря, мы должны предположить существование нескольких учеников, которые использовали стиль и материал, традиционные для этой общины – традиционные потому, что они целиком или частично исходили от любимого ученика.

Этот тезис может объяснить, почему некоторые места Ин[683] вполне убедительно показывают, что Ин может вести свое начало от служения Иисуса, хотя другие места вроде бы противоречат этому. Отметим, в частности, следующее.

(1) Знакомство с Палестиной. Евангелисту знакомы Вифания (11:18), сад за потоком Кедрон (18:1); Соломонов притвор Храма (10:23), Лифостротон (19:13), а также купальни Вифезда (5:2) и Силоам (9:7). Эти места не упоминаются в других Евангелиях, и иногда внешние источники подтверждают точность Ин. Другие географические ссылки Ин (Вифания по ту сторону Иордана в 1:28; Енон близ Салима в 3:23) до сих пор не идентифицированы, но не будем спешить объявлять эти названия чисто символическими.

(2) Знакомство с иудейскими реалиями. Иудейские праздники упоминаются в 5:9b; 6:4; 7:2 и 10:22, а следующий далее диалог демонстрирует знание иудейских праздничных церемоний и богословия. Иудейские традиции упоминаются как прямо (законы очищения в 2:6; 18:28; пасхальный ягненок в 19:36), так и косвенно (возможно, покроя одежды первосвященника в 19:23).



Если традиция, на которой основано Ин, имела прочные корни в иудаизме и Палестине[684], то изложение этой традиции не было полностью достоверным в историческом плане отчетом. Евангелист признает это (2:22) и защищает такое развитие традиции как вдохновенное Духом-Параклетом (16:12–14). Те, кто исповедуют Иисуса, были отлучены от синагоги (9:22; 12:43), и благочестивые иудеи действительно убивали христиан (16:2). В примечании 13 мы видели, что использование в Ин слова «иудеи» отражает отношение, сформировавшееся в истории Иоанновой общины. Иоаннов Иисус, в отличие от Иисуса синоптиков, открыто говорит о Своей божественности и Своем предсуществовании. Он превозносится как Бог (20:28), и основной пункт обвинения «иудеев» – не просто нарушения субботы, а то, что Он делает себя равным Богу (5:16–18; 19:7). Традиционные дела Иисуса (исцеление хромого, умножение хлебов, дарование зрения слепорожденному и так далее) стали предметом длинных проповедей с богословскими размышлениями и спорами на основании иудейского толкования Писания (5:30–47; 6:30–51a; 9:26–34). В противоположность синоптической традиции, значительная группа самаритян поверила в Иисуса независимо от первых последователей Иисуса (4:28–42).

Такие изменения можно объяснить тем, что традиция об Иисусе, исходившая от любимого ученика, была отражена в Евангелии спустя много лет и все это время развивалась на основании опыта Иоанновой общины. Эта традиция началась с принятия Иисуса как последнего пророка и Мессии, ожидавшегося иудеями (1:40–49), а затем пришла к «большему» (1:50). Иисус – не просто Сын Человеческий, который придет с неба в конце времен и будет судить мир. Этот час уже настал, Он уже пришел с неба. В этом секрет Его служения: Он делает и говорит то, что видел и слышал, когда был с Богом – до того, как Слово стало плотью (5:19; 8:28; 12:49). Учителя Израиля верили в то, что Моисей взшел на гору Синай, общался там с Богом, а затем сошел вниз, чтобы передать услышанное им. Но Иисус более велик, чем Моисей. Ему не пришлось подниматься, чтобы общаться с Богом, наоборот, Он спустился с неба, где видел Бога, и тот, кто верит в Него, не подлежит суду (3:10–21)[685]. любимый ученик мог пережить исторические изменения в общине (возможно и отлучение от синагоги), и мог сложиться некоторый симбиоз между ним и Евангелием – письменным вариантом традиции, которая не только происходила от его опыта общения с Иисусом, но и воплотила в себе десятилетия его последующих размышления об этом опыте. Евангелист, который вплеп переосмысленную с богословской точки зрения традицию в сочинение, замечательное по своему литературному мастерству, был, видимо, учеником любимого ученика, о ком он пишет в третьем лице. А редактор, если он вообще существовал, был, вероятно, еще одним учеником.

#### Влияния на Иоаннову мысль

Часто говорят, что Ин – эллинистическое Евангелие. Использование в нем абстрактных понятий (например, свет и истина), дуалистическое деление человечества на свет и тьму, истину и ложь, концепция Слова – все это в свое время было широко признано продуктом греческой философской мысли или комбинации философии и религии (например, герметической литературы) или языческих мистериальных религий. Промежуточным предположением было то, что иудейский философ Филон (до 50 года н. э.) послужил каналом для передачи этой мысли[686]. Другая группа ученых подчеркивает связь Ин с (зарождавшимся) гностицизмом. Иоаннов образ Спасителя, пришедшего из иного, высшего мира[687], говорившего, что Он и принявшие Его не принадлежат этому миру (17:14), и обещавшего вернуться, чтобы взять их на небо (14:2–3), вписывается в гностическую картину мира (даже если в нее не вписывается любовь Бога к миру в 3:16). До недавнего времени было известно очень немного подлинных гностических сочинений, и знание о гностицизме II века опиралось на сообщения отцов церкви. Из них мы узнаем, что первым комментатором Ин был гностик (Гераклеон, ученик Валентина, середина II века)[688]. Однако в наши дни, после открытий в Хенобоскионе (Наг-Хаммади) в Египте в конце 1940-х годов, мы располагаем гностическими сочинениями на коптском языке (некоторые из них переведены с греческих оригиналов II века). Хотя в них есть отдельные стилистические параллели с Ин (см. сноску 76), в целом они очень отличаются от нарративного Евангелия, подобного Ин. Поэтому большинство ученых сомневается, что автор Ин что-то перенял от такого рода гностицизма[689]. Однако другие видят параллели между Ин и более поздними мандейскими писаниями (см. сноску 92), с их синкретической смесью иудейских верований и гностических мифов. По существу, все эти теории согласны в том, что стиль изложения и идеи Ин происходят не из



Согласно иному подходу, Иоанново христианство имело истоки в палестинском мире во всем его иудейском многообразии. Этот мир испытал влияние эллинизма, но первостепенным катализатором оставалось осмысление наследия Израиля. Об этом наследии нужно судить не только на основе книг Закона и Пророков, но и на основе протоканонической и второканонической литературы Премудрости, а также апокрифической и межзаветной литературы. В частности, картину обогатила находка кумранских текстов. В них мы видим взгляды и лексику, которые критики в свое время не считали подлинно палестинскими, например, дуализм света и тьмы (Ин 3:19–21); люди, находящиеся под властью злого ангельского начала (1 Ин 5:19); люди, ходящие во свете/тьме (Ин 8:12; 1 Ин 1:5–7); хождение в истине (2 Ин 4; 3 Ин 4); испытание духов (1 Ин 4:1); духи истины и заблуждения (1 Ин 4:6). Это опровергало теорию, согласно которой Иоаннова традиция не могла развиваться на палестинской почве.

Ничто прямо не указывает на знакомство Иоанна с кумранскими текстами. Но могло иметь место косвенное влияние: автор Ин был знаком с похожими взглядами. Есть любопытные параллели между имеющимися у нас сведениями об Иоанне Крестителе и верованиями, зафиксированными в кумранских текстах (хотя не факт, что Креститель был кумранитом), а во всем НЗ Ин демонстрирует наибольший интерес к ученикам Крестителя. Достоверным может быть свидетельство автора Ин о том, что первые ученики Иисуса были учениками Крестителя, а сам Иисус крестил, хотя, возможно, и очень недолго. Это делает вероятным предположение, что ученики Крестителя были каналом, через который кумранские взгляды и лексика проникли в Иоаннову традицию[690]. Частое употребление языка, сходного с языком кумранитов, в речах Иисуса в Ин (гораздо чаще, чем у синоптиков) не обязательно означает, что евангелист полностью придумал эти речи. Если Кумран являет собой пример широкой палитры мысли, то Иисус мог быть знаком с подобными идеями и языком – Логос, ставший плотью, говорил на языке своего времени. Иоаннова традиция, с ее особой склонностью к такому стилю мышления, могла быть более внимательна к его сохранению[691], а также к выделению и сохранению других идей, которые не казались важными синоптикам.

Возможность того, что образ Иисуса в Ин имеет палестинское и иудейское происхождение, приводит нас к вопросу о том, как развивалась Иоаннова община.

#### История Иоанновой общины

Как было отмечено при обсуждении синоптиков, поскольку каждый евангелист оформлял материалы об Иисусе исходя из целевой аудитории, Евангелия могут дать нам косвенную богословскую и социологическую информацию о христианах, которые сохранили, переработали и/или получили воспоминания о Нем. Изображение Иисуса в Ин характеризуется спорами и конфликтами. Мы также располагаем тремя Посланиями Иоанна, которые ясно вторят Иоанновой мысли, но более прямо адресованы аудитории с ее проблемами. Следовательно, мы, видимо, можем в большей степени восстановить исторический контекст Ин, чем любого другого Евангелия. Однако не следует путать такое исследование по реконструкции с экзегезой, цель которой – выяснить, что Евангелие должно было донести до своих читателей. Автор Ин обозначает свою цель в 20:31, но это ничего не говорит нам о контексте.

Ниже я помещаю реконструкцию истории Иоанновой общины[692], но надо иметь в виду, что хотя она и объясняет многие факторы Евангелия, она остается просто гипотезой, и слово «возможно» подразумевается в каждом предложении. Эта реконструкция касается не только Евангелия и его редакции, но и Посланий Иоанна (они будут более подробно рассмотрены в главах 12–14). Реконструкция включает четыре стадии.

(1) Стадия, на которой Евангелие еще не было написано, но уже формировалось его содержание (вплоть до 70-х или 80-х годов). В Палестине или ее окрестностях иудеи, имевшие вполне стандартные иудейские надежды (включая и учеников Иоанна Крестителя), приняли Иисуса как Мессию Давидова, исполнителя пророчеств, подтверждением чего были чудеса (см. титулы в 1 Ин). Среди них был (сначала незаметный) человек, знавший Иисуса и ставший Его учеником во время общественного служения, а потом превратившийся в любимого ученика. К этим первым сторонникам Иисуса присоединились



настроенные против Храма иудеи, которые были обращены в Самарию (Ин 4). Они понимали Иисуса, прежде всего в контексте Моисея (а не в контексте Давида): Иисус был с Богом и видел Его и принес Его слово в этот мир. Принятие этой второй группы послужило катализатором развития высокой христологии предсуществования (рассматриваемой в контексте Премудрости Божьей[693]). Это привело к спорам с иудеями, считавшими, что христиане Иоанновой общины отходят от иудейского монотеизма, делая Иисуса вторым Богом (5:18). В конце концов, лидеры этих иудеев изгоняют христиан Иоанновой общины из синагоги (9:22; 16:2)[694]. Последние, отчужденные от своих, становятся очень враждебными по отношению к «иудеям», которых они считают детьми дьявола (8:44). Они подчеркивают, что эсхатологические обещания были реализованы в Иисусе, компенсируя этим свои потери в иудаизме (отсюда тема замещения в Ин). В то же время они презирают христиан, открыто не порвавших с синагогой (ср. родители слепорожденного в 9:21–23; а также 12:42–43). Упомянутый выше ученик сделал это и помог другим это сделать. Благодаря этому он сделался любимым учеником.

(2) Стадия написания Ин евангелистом[695]. Поскольку «иудеи» стали считаться слепыми и неверующими (12:37–40), приход греков был воспринят как выполнение замысла Божьего (12:20–23). Община или ее часть могла отправиться из Палестины в диаспору (возможно, в район Эфеса) учить греков (7:35)[696]. Это перемещение способно объяснить эллинистическую атмосферу Ин, а также необходимость разъяснения иудейских титулов (например, Мессия, равви). Этот контекст показывает вселенский потенциал Иоанновой мысли, принимая во внимание попытку говорить с более широкой аудиторией. Однако неприятие и гонения убедили христиан Иоанновой общины в том, что мир («иудеи») враждебен Иисусу. Себя они считали не от мира сего, который находится под властью сатаны, князя этого мира (17:15–16; 14:30; 16:33). Что касается их отношения к другим христианам, то некоторых они считали за низкую христологию вообще неверующими (6:60–66). Другие, которых символизировал Симон Петр, на их взгляд, действительно, верили в Иисуса (6:67–69), но, по их мнению, не были настолько восприимчивыми, как сами Иоанновы христиане, чьим символом был любимый ученик (20:6–9). Они надеялись на преодоление разделения между этими двумя течениями христианства и воссоединение христиан (10:16; 17:11). Однако одностороннее подчеркивание в Ин божественности Иисуса (возникшее в борьбе с синагогальными лидерами) и любви друг друга как единственной заповеди (13:34; 15:12, 17) привело к тому, что некоторые представители последующих поколений, чье знание об Иисусе всецело пришло из Ин, стали исповедовать слишком крайние взгляды[697].

(3) Стадия написания первых двух Посланий Иоанна: 1 Ин и 2 Ин (около 100 года). Община разделилась на две части: а) Некоторые придерживались взглядов, выраженных автором 1 Ин и 2 Ин (другим писателем из Иоанновой общины, отличным от евангелиста). Он дополнил Евангелие, подчеркнув человеческую природу Иисуса (пришел во плоти) и нравственное поведение (соблюдение заповедей); б) Многие отпали (по крайней мере, по мнению автора 1 Ин 2:18–19) и стали антихристами и детьми дьявола, поскольку стали так сильно преувеличивать божественность Иисуса, что перестали понимать важность Его земного служения и своего собственного поведения (единственно важным они считали просто веру в Иисуса). Однако в Иоанновой общине не было структуры достаточно авторитетной, чтобы автор мог обуздать раскольников, чья точка зрения привлекала все новых сторонников. Он мог только побуждать сомневающихся в истине испытывать духов (1 Ин 4:1–6).

(4) Стадия, на которой было написано 3 Ин, а редактор добавил главу 21 к Евангелию (100–110 годы?). Раскол в Иоанновой общине привел к развитию пастырской структуры и приблизил тех, кто тяготел к христологии, описанной под За выше, к более широкой «вселенской церкви». Диотреф в 3 Ин (хотя автор и не любит его за властолюбие), вероятно, принадлежит к этому новому течению, которое противостоит вышеописанной тенденции части Иоанновой общины полагаться на Дух как на единственного учителя. Сходно с этим, в Ин 21:15–17 Иисус дает Симону Петру задание пасти овец и тем самым признает наряду с Собой (образцом пастыря) человеческих пастырей. Развитие в этом направлении в конце концов приведет христиан Иоанновой общины в более широкую церковь и позволит сохранить Иоанново наследие для этой церкви. Те же, кто тяготел к христологии, описанной в 3ъ выше (возможно, более многочисленная группа), довели свое понимание христианства до докетизма (отрицавшего, что Иисус был полностью человеком), гностицизма (где этот мир считался настолько искаженным, что уже не был Божьим творением[698]) и, наконец, до монтанизма (где Монтан стал считаться Параклетом, воплотившимся



Для размышления

(1) Отрывок Ин 7:53–8:11, где говорится о суде над женщиной, уличенной в прелюбодеянии, отсутствует в лучших греческих рукописях. Хотя многие (включая католиков) считают этот рассказ каноническим, боговдохновенным Писанием, он почти наверняка не вписывается в контекст Ин, несмотря на его возможную связь с 8:15, 46а. В некоторых рукописях этот рассказ помещается после Лк 21:38 как продолжение коварных вопросов, заданных Иисусу перед арестом (Лк 20:20-40). Возможно, это старый рассказ о милосердии Иисуса к грешникам (см. Папий в Евсевий, Церковная история 3.39.17), который существовал независимо от четырех Евангелий и не мог быть включен в них до тех пор, пока церковь не смягчилась в своем нежелании прощать прелюбодеяние (Пастырь Ерме, Заповедь 4.1). Этот фрагмент дает повод поразмыслить о взаимосвязи между Иисусовой традицией и учением церкви.

(2) В Нагорной проповеди Мф (5:44) Иисус говорит: «Любите врагов ваших и молитесь за гонящих вас» (КП). Иоаннов Иисус, говоря «да любите друг друга» (13:34; 15:12, 17), имеет в виду любовь к братьям-верующим, детям Божиим, а о врагах здесь ничего не сказано. [Более того, Иоаннов Иисус не молится о мире (Ин 17:9; см. 1 Ин 5:16с)]. Таким образом, Иисусова «новая заповедь» любви сужена до немногих и даже кажется сектантской. Однако, с другой стороны, любовь к ближним может быть самым сложным испытанием любви. Христиане могут молиться за нехристиан и заботиться о них, но при этом не любить своих братьев. Печально, но факт: церкви яростно сражались друг с другом в миссионерских областях, где провозглашали любовь к тем, кто еще не верил в Христа! [699]

(3) Идут споры о сакраментализме Ин. Одна группа ученых находит в Ин очень мало или совсем не находит ссылок на таинства (особенно крещение и евхаристию). Их точка зрения основана на отсутствии явных упоминаний о крещении (ср. Мф 28:19; Мк 16:16) и евхаристии (ср. Мк 14:22–24 пар.). Отсюда тезис Бульмана о «церковном редакторе», которые добавил упоминания о таинствах, чтобы сделать его приемлемым для церкви. Противоположная трактовка: Ин говорит о таинствах больше, чем синоптики. Получается около двадцати аллюзий или символических упоминаний о крещении и евхаристии в словах Иоанна о воде, хлебе, вине, обретении зрения и так далее [700]. Чтобы предотвратить слишком вольное использование воображения в поисках таких упоминаний, были предложены внешние критерии, например, необходимость проверять предполагаемые символические упоминания таинств в Ин подобными контекстами НЗ, раннехристианских писаний и/или катакомбного искусства. И промежуточная трактовка: слова и дела Иоаннова Иисуса служат, скорее, пророческим предчувствием таинств, а не прямыми упоминаниями. Если оставить в стороне вопрос о крещальных/евхаристических толкованиях, Ин считается самым сакраментальным писанием НЗ в более широком смысле. Иоаннов Иисус пользовался языком этого мира, говоря о реалиях мира, из которого пришел, то есть земное используется как символ небесного. На мой взгляд, такое широкое сакраментальное понимание Иоанновой символики склоняет чашу весов в сторону того, что в Ин нужно видеть и конкретные символические упоминания о крещении и евхаристии.

(4) Выше было предложено двоякое толкование Хлеба жизни: откровение Иисуса и плоть и кровь Иисуса. В Лк 24:27–35 говорится о двух способах узнавания воскресшего Иисуса: толковании Писаний и преломлении хлеба. Это может быть зарождением формата литургической службы, столетиями питавшей христиан: службы слова (чтения и проповеди Писаний) и службы таинства (евхаристии). Церкви иногда расходились в вопросе о том, чему отдать предпочтение, но часто идеалом было включение и того и другого в воскресную службу. Читателям стоит подумать над собственным опытом церковной жизни (особенно если за последние десятилетия произошли какие-то изменения) и посмотреть, как на самом деле соблюдается этот баланс [701].

(5) Как я заметил выше, изучение истории Иоанновой общины и обсуждение источников и композиции Ин не означает экзегезу в смысле выяснения, какую мысль автор хотел донести до своих читателей. Возможно, я уделю слишком много внимания вопросам контекста и слишком мало – тому, как Евангелие помогает читателю поверить, что Иисус – Мессия, Сын Божий, и тем самым обрести жизнь во имя Его (20:31). Климент Александрийский называл Ин «духовным Евангелием». Многие в Ин подтверждают такой взгляд, например, учебная в своей простоте картина, показывающая, как через рождение в воде и



Духе верующие получают жизнь Божью и как через плоть и кровь Иисуса эта жизнь питается и поддерживается; драматургический акцент на индивидуальном контакте с Иисусом; обобщающая роль таких фигур Ин, как слепорожденный или самаритянка, олицетворяющих различные виды реакции на Иисуса; речь о любви, связывающей верующих с Иисусом, как любовь связывает Сына с Отцом; пребывание Параклета, через которого Иисус остается доступным; важность ученичества, в котором каждый может принять участие. Для Ин нет «граждан второго сорта» среди истинных верующих. Все они – дети Божьи во Христе.

## Библиография

### Комментарии и монографические серии

Beasley-Murray, CR. (WBC, 1987); Bernard, J. H. (2 vols.; ICC, 1928); Brown, R. E. (2 vols.; AB, 966, 1970; © BGJ); Burge, G. M. (GNTE, 1992); Haenchen, E. (2 vols.; Hermeneia, 1984); Kysar, R. (AugC, 1986; ABD 3.912–931); Lindars, B. (NCBC, 1972; NTG, 1990); Macgregor, G. H. C. (Moffatt, 1919); Marsh, J. (PC, 1968); Michaels, J. R. (NIBC, 1989); Morris, L. (NICNT, 1971); Newman, CM., and E. A. Nida (TH, 1980); O'Day, CR. (Ninterpb, 1995); Richardson, A. (Tbx, 1959); Sanders, J. N., and B. A. Mastin (HNTC, 1969); Sloyan, CS. (SBC, 1988); Smith, D. M. (ProcC, 2d ed.; 1986; NTT, 1995); Stibbe, M. W. G. (RNBC, 1993; NTR, 1994).

### Библиографии

Malatesta, E., St. John's Gospel 1920–1965 (AnBib 32; Rome: PBI, 1967); Wagner, G., EBNT (1987); Van Belle, G., Johannine Bibliography 1966–1985 (BETL 82; Leuven Univ., 1988); Haenchen, John 2.254–346; Mills, W. E., BBR (1995).

### Обзоры исследований

Howard, W. E., The Fourth Gospel in Recent Criticism and Interpretation (4th ed.; London: Epworth, 1955); Kysar, R. The Fourth Evangelist and His Gospel (Minneapolis: Augsburg, 1975) – охватывая период 1955–1975; "The Fourth Gospel: A Report on Recent Research," ANRW 2.25.3 (1985), 2391–2480 – охватывая период до 1977; "The Gospel of John in Current Research," BSRev 9 (1983); Sloyan, G. S., What Are They Saying About John? (New York: Paulist, 1991) – охватывая период 1970–1990; Carson, D. A., Themelios 9 (1983), 8–18; Smalley, S. S. EcpTim 97 (1985–1986), 102–108; du Rand, J. A., Johannine Perspectives (South Africa: Orion, vol. 1, 1991) – охватывает также Послания Иоанна и Откр; Menken, M. J. J. (1993, Иоаннова христология), в de Boer, From Jesus 292–320.

\*\*\*

Abbott, E. F., The Johannine vocabulary (London: Black, 1905).

Anderson, P. N., The Christology of the Fourth Gospel (WUNT 2/78; Tübingen: MohrSiebeck, 1996).

Ashton, J., Understanding the Fourth Gospel (Oxford: Clarendon, 1991).

—, ed., The Interpretation of John, (Philadelphia: Fortress, 1986). Важные статьи.

Bacon, B. W., The Gospel of the Hellenists (New York: Holt, 1933).

Barrett, C. K., The Gospel According to St. John (2nd ed.; London: SPCK, 1978).

—, Essays on John (London: SPCK, 1982).

Beasley-Murray, G. R., Gospel of Life: Theology in the Fourth Gospel (Peabody, MA: Hendrickson, 1991).

Brown, R. E. The Community of the Beloved Disciple (New York: Paulist, 1979).

Bultmann, R., The Gospel of John (Philadelphia: Fortress, 1971; немецкий оригинал 1941/1966).



- , Theology 2.1–92. Анализ Иоаннова богословия.
- Carson, D. A., The Gospel According to John (Grand Rapids: Eerdmans, 1991).
- Cassidy, R. J., John's Gospel in New Perspective (Maryknoll: Orbis, 1992).
- Cullmann, O., The Johannine Circle (Philadelphia: Westminster, 1976).
- Culpepper, R. A., Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design (Philadelphia: Fortress, 1983).
- , The Johannine School (SBLDS 26: Missoula, MT: Scholars, 1975).
- , and C. C. Black, eds., Exploring the Gospel of John (D. M. Smith Festschrift; Louisville: W/K, 1996). Важное собрание статей.
- Davies, M., Rhetoric and Reference in the Fourth Gospel (JSNTSup 69; Sheffield: JSOT, 1992).
- de Boer, M. C., Johannine Perspectives on the Death of Jesus (Kampen: Pharos, 1996).
- , ed., From Jesus to John: Essays on Jesus and New Testament Christology (M. de Jonge Festschrift; JSNTSup 84; Sheffield: JSOT, 1993).
- Dodd, C. H., The Interpretation of the Fourth Gospel (Cambridge Univ., 1953). Контекст и богословие.
- , Historical Tradition in the Fourth Gospel (Cambridge Univ., 1963). Сравнение с синоптическими Евангелиями.
- Ellis, G. E., The World of St. John. The Gospel and Epistles (New York: Abingdon, 1965).
- Forestell, J. T., The World of the Cross. Salvation as Revelation in the Fourth Gospel (AnBib 57; Rome: PBI, 1974).
- Fortna, R. T., The Gospel of Signs (SNTSMS 11; Cambridge Univ., 1970).
- , The Fourth Gospel and its Predecessor (Philadelphia: Fortress, 1988). Уточняет реконструкцию, сделанную в более ранней работе.
- Glasson, T. F., Moses in the Fourth Gospel (SBT 40; London: SCM, 1963).
- Harner, P. B., Relation Analysis of the Fourth Gospel: A Study in Reader-Response Criticism (Lewiston: Mellen, 1993).
- Hawkin, D. J., The Johannine world (Albany: SUNY, 1996).
- Hengel, M., The Johannine Question (Philadelphia: Trinity, 1989).
- Hoskyns, E., The Fourth Gospel, ed. F. N. Davey (2d ed.; London: Faber, 1947).
- Interpretation 49 (# 4; Oct. 1995). Выпуск посвящен ИИ.
- Kasemann, E., The Testament of Jesus According to John 17 (Philadelphia: Fortress, 1968).
- Kysar, R., John, The Maverick Gospel (rev. ed.; Louisville: W/K, 1993).
- , John's Story of Jesus (Philadelphia: Fortress, 1984).
- Lee, E. K., The Religious Thought of St. John (London: SPCK, 1950).
- Lightfoot, R. H., St. John's Gospel, ed. C. F. Evans (Oxford: Clarendon, 1956).
- Lindars, B., Behind the Fourth Gospel (London: SPCK, 1971).



- Loader, W., *The Christology of the Fourth Gospel* (2d ed.; Frankfurt: Lang, 1992).
- Louw, J. P., "On the Johannine Style," *Neotestamentica* 19 (1985), 160–176.
- Marrow, B., *The Gospel of John: A Reading* (New York: Paulist, 1995).
- Martyn, J. L., *The Gospel of John in Christian History* (New York: Paulist, 1978).
- , *History and Theology in the Fourth Gospel* (2d ed.; Nashville: Abingdon, 1979).
- Mattill, A. J., Jr., "Johannine Communities Behind the Fourth Gospel: George Richter's Analysis," *TS* 38 (1977), 294–315.
- Meeks, W. A., *The Prophet-King: Moses Traditions and the Johannine Christology* (NovTSup 14; Leiden: Brill, 1967).
- Neyrey, J. H., *An Ideology of Revolt: John's Christology in Social Science Perspective* (Philadelphia: Fortress, 1988).
- Nicholson, G. C., *Death as Departure: The Johannine Descent/Ascent Schema* (SBLDS 663; Chico, CA: Scholars, 1983).
- Nicol, W., *The Semeia in the Fourth Gospel* (NovTSup 32; Leiden: Brill, 1972).
- Olsson, B., *Structure and Meaning of the Fourth Gospel* (Lund: Gleerup, 1974).
- Pagels, E., *The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis* (SBLMS 17; Nashville: Abingdon, 1973).
- Painter, J., *Reading John's Gospel Today* (Atlanta: Knox, 1980). Небольшая модификация его прежней книги — *John, Witness and Theologian*.
- , *The Quest for the Messiah: The History, Literature and Theology of the Johannine Community* (2d ed.; Nashville: Abingdon, 1993).
- Pancaro, S., *The Law in the Fourth Gospel* (NovTSup 42; Leiden: Brill, 1975).
- Perkins, P., *The Gospel According to St John. A Theological Commentary* (Chicago: Franciscan Herald, 1978).
- Pollard, T. E., *Johannine Christology and the Early Church* (SNTSMS 13; Cambridge Univ., 1970).
- Porter, S. E., and C. A. Evans, eds., *The Johannine Writings* (Sheffield: Academic, 1995). Важные статьи из JSNT.
- Pryor, J. W., *John: Evangelist of the Covenant People. The Narrative and Themes of the Fourth Gospel* (London: DLT, 1992).
- Reim, G., "Jesus as God in the Fourth Gospel: The Old Testament Background," *NTS* 30 (1984), 158–160.
- Reinhartz, P., *The Word in the World: The Cosmological Tale in the Fourth Gospel* (SBLMS 45; Atlanta: Scholars, 1992).
- Rensberger D., *Johannine Faith and Liberating Community* (Philadelphia: Westminster, 1988).
- Schnelle, U., *Anti-Docetic Christology in the Gospel of John* (Minneapolis: A/F, 1992).
- Scroggs, R., *Christology in John and Paul* (Philadelphia: Fortress, 1998).
- Segovia, F., *Love Relationships in the Johannine Tradition* (SBLDS 58; Chico, GA: Scholars, 1982).



–, Farewell of the Word. The Johannine Call to Abide (Minneapolis: A/F, 1991).

Senior, D. P., The Passion of Jesus in the Gospel of John (Wilmington: Glazier, 1991).

Smalley, S. S., John: Evangelist and Interpreter (Exeter: Paternoster, 1978).

Smith, D. M., The Composition and Order of the Fourth Gospel (Yale Univ., 1953).

–, Johannine Christianity: Essays on Its Setting, Sources, and Theology (Univ. of South Carolina, 1984).

Staley, J. L., The Priest's First Kiss. A Rhetorical Investigation of the Implied Reader in the Fourth Gospel (SBLDS 82; Atlanta: Scholars, 1988).

–, Reading with a Passion (New York: Continuum, 1995). Необычное личное применение риторической критики.

Stibbe, M. W. G., John as Storyteller: Narrative Criticism and the Fourth Gospel (SNTSMS 73; Cambridge Univ., 1992).

Stibbe, M. W. G., ed., The Gospel of John as Literature (Leiden: Brill, 1993).

Talbert, C. H., Reading John (New York: Crossroad, 1994).

Teepie, H., The Literary Origin of the Gospel of John (Evanston, IL; Religion and Ethics Institute, 1974).

Thompson, M. M., The Humanity of Jesus in the Fourth Gospel (Philadelphia: Fortress, 1988).

Van Belle, G., The Signs Source in the Fourth Gospel (BETL 116; Leuven Univ., 1994).

Vellanickal, M., The Divine Sonship of Christians in the Johannine Writings (AnBib 72; Rome: PBI, 1977).

von Wahlde, U. C., "Literary Structure and Theological Argument in Three Discourses with the Jews in the Fourth Gospel," JBL 103 (1984), 575–584.

–, The Earliest Version of John's Gospel (Wilmington: Glazier, 1989).

Wead, D. W., The Literary Devices in John's Gospel (Basel: Reinhardt, 1970).

Westcott, B. F., The Gospel According to St. John (reissue, London: Clarke, 1958; orig. 1880). Старая классика.

Whiteacre, R. A., Johannine Polemic: The Role of Tradition and Theology (SBLDS 67; Chico, CA: Scholars, 1982).

Wiles, M. E., The Spiritual Gospel: The Interpretation of the Fourth Gospel in the Early Church (Cambridge Univ., 1960).

Wind, A., "Destination and Purpose of the Gospel of John," NovT 14 (1972), 26–69.

Witherington, B., III, John's Wisdom: A Commentary (Louisville: W/K, 1995).

Woll, D. B., Johannine Christianity in Conflict (SBLDS 60; Chico, CA: Scholars, 1981).

Глава 12 Первое послание (письмо) Иоанна

Лексика и стилистика 1 Ин и Ин столь сходны, что делает очевидной как минимум их принадлежность к одной традиции. Причем 1 Ин, видимо, относится



Введение в Новый Завет. Том I [filosoff.org](http://filosoff.org)  
к более позднему периоду[702], когда борьба с синагогой и «иудеями» уже не была одной из основных проблем. Более серьезную проблему представлял собой раскол внутри Иоанновых христиан, связанный с разным пониманием Иисуса. Обе группы соглашались, что «Слово было Богом» (Ин), но расходились в том, какую значимость придавать деяниям Слова во плоти, то есть пройденному им «пути». Одна группа считала, что Его деяния задали нравственный стандарт поведения, а другая полагала, что единственно важное – просто верить в Слово. В «Общем анализе» мы найдем подтверждение такому пониманию ситуации. Затем мы рассмотрим «Композицию» (авторство, датировка, структура), а закончим темами «Для размышления» и библиографией[703].

## Общий анализ

Как мы объясним ближе к концу главы, композиция 1 Ин соотносится с композицией Ин.

## Базовые сведения

Датировка: Скорее всего, после Ин, следовательно, после 100 года.

Адресаты: Христиане Иоанновой общины, в которой произошел раскол.

Аутентичность: Автор принадлежит к Иоанновой традиции и, возможно, не был автором большей части Ин.

Единство: Согласно широкому научному консенсусу, 1 Ин – цельное произведение. Теория Бульмана о комбинации источников нашла мало сторонников.

Целостность: *Comma Johanneum* или добавленный материал о Троице в 5:6–8 (см. сноску 14 ниже) – латинская богословская глосса III–IV веков. Других вставок нет.

## Композиция:

1:1–4: Пролог.

1:5–3:10: Часть 1. Бог есть свет, и мы должны ходить в свете.

3:11–5:12: Часть 2. Живите как дети Бога любви.

5:13–21: Заключение.

## Пролог (1:1–4)

Перед нами словно черновой набросок пролога к четвертому Евангелию. «Черновой» – ибо в нем нет присущей тому ясности. Бросается в глаза важность «мы», то есть носителей традиции и интерпретаторов Иоанновой школы, которые сберегли и развили (личное) свидетельство любимого ученика. «Начало» в 1 Ин 1:1 (в отличие от «начала» в Ин 1:1) относится к началу служения Иисуса, где такое свидетельство играло роль. Объект свидетельства – «слово жизни», хотя больше подчеркивается «жизнь», чем «слово», – жизнь, которая была явлена. В прологе 1 Ин «Слово» менее персонифицировано, чем в прологе Ин: конечно, под ним имеется в виду не просто какая-то новость или учение о духовной жизни, но оно – меньше, чем воплощенное Слово четвертого Евангелия, обладающее жизнью и дарующее ее. «Слово», означающее провозвестие божественной жизни (1 Ин 1:2), явленной в Иисусе и через Иисуса, составляет *aggelia*, «весть» 1 Ин 1:5; 3:11, позволяющую читателям участвовать в этой жизни и тем самым иметь общение[704] с живым Богом. Эта общность (1 Ин 1:3–4) служит источником радости христиан и одной из важнейших составляющих Иоанновой общины («с нами»).

## Часть 1. Бог есть свет, и мы должны ходить в свете (1:5–3:10)

Основной текст начинается (1:5–7) повторением Иоаннова тезиса о разделении мира на свет и тьму (ср. Ин 3:19–21), где Бог – свет праведных[705]. Тем, кто ходит в свете и поступает по истине, гарантировано общение друг с другом и «с Ним», ибо кровь Иисуса очищает от греха. В 1 Ин 1:8–2:2 говорится о лжеучителях, которые не видят своей греховности. Истинные христиане признают или публично исповедуют свои грехи[706], искупаемые Иисусом. (Отметим акцент на спасительный смысл смерти Иисуса. Эта тема



очень не типична для Ин.) Тот, кто говорит о своей безгрешности, делает Бога лжецом; между тем ложь – характеристика сатаны (Ин 8:44). Конечно, 1 Ин не поощряет грех, а лишь напоминает, что если мы согрешим, у нас есть ходатай перед Отцом – «Иисус Христос, праведник»[707]. Тема 1 Ин 2:3–11 – необходимость соблюдать заповеди и тем самым способствовать свершению любви Божьей. (Не вполне ясно, имеется ли в виду любовь Бога к нам, наша любовь к Богу или и то и другое.) Здесь особо выделена заповедь христианам любить друг друга («брата своего»), как и в Ин 13:34; 15:12, 17. Хотя это старая заповедь, известная христианам Иоанновой общины «от начала» (с момента обращения), она новая в том смысле, что должна быть полностью реализована в мире, который Иисус освободил из-под власти тьмы. («Свет истинный уже светит» в 1 Ин 2:8 – аллюзия на Ин 1:9.)

В риторически сильном, но загадочном отрывке 1 Ин 2:12–14 дважды использованы три титула адресатов[708]. «Дети» – это, видимо, вообще все христиане Иоанновой общины, включая «отцов» (которые дольше были христианами и познали «Того, Кто от начала») и «юношей» (которые обратились не так давно, боролись и победили лукавого). Предложение, следующее за каждым из титулов, начинается с *hoti* – союза, который может означать либо «что» (и тогда за ним идет информация), либо «так как» (и тогда за ним идет объяснение известного адресату факта). Идея борьбы с лукавым ведет к страстному осуждению мира (2:15–17) и его соблазнов – чувственной похоти, похоти очей и гордость житейская[709]. Слова о преходящем характере мира вводят тему борьбы с представителем лукавого, Антихристом (противником Бога, ср. 2 Фес 2:3 сл.). Говоря с позиции осужденной эсхатологии, 1 Ин 2:18–23 утверждает, что эта борьба уже началась. Она проявляется в противостоянии: автор и истинные Иоанновы христиане против лжеучителей (которые суть антихристы) и их учеников, покинувших общину. Сатана – главный лжец, и его печать лежит на каждом, кто отрицает, что Иисус есть Христос (пришедший во плоти – см. 1 Ин 4:3). Однако автору послания нет реальной необходимости говорить это своим «детям», ибо они имеют помазание от Святого (от Отца, от Сына или от обоих?). Это помазание, полученное ими в начале (2:24–27) – видимо, речь об обретении Духа при обращении – делает ненужными подобные наставления, поскольку истинно верующие имеют и жизнь вечную, и истину, в которой они пребывают.

В 1 Ин 2:28–3:3 звучит тема явления Христа. Она завершает раздел о «последнем часе», начатый в 2:18, и начинает разговор о единстве с Богом и Иисусом. Если в Ин относительно мало внимания было уделено парусин, то есть возвращению Иисуса в конце времен (см. Ин 5:26–29; 14:1–3), то в 1 Ин этот мотив выделен. Связь между реализованной эсхатологией Ин и конечной эсхатологией 1 Ин такова: хотя Иисус, который был праведен, уже присутствует для всех верующих, «делающих правду», полностью это единение будет достигнуто лишь при Его последнем пришествии. Нынешнее единство с Иисусом позволяет с уверенностью встретить Его во время Его возвращения и суда (после смерти или в конце времен). Страстная убежденность звучит в 3:1: «Посмотрите, какую любовь дал нам Отец, чтобы мы были названы детьми Божиими» (КП). Павел говорит об усыновлении (Гал 4:15; Рим 8:15), но в 1 Ин 3:4–10 выдвигается более смелая концепция: мы – дети Божьи, ибо родились от Божьего семени (ср. Ин 1:12–13). Детей Божьих очень просто отличить от детей дьявола: дети Божий делают правду и любят своих братьев и сестер[710].

## Часть 2. живите как дети Бога любви (3:11–5:12)

Ранее (1:5) автор говорил о вести (*aggelia*) о свете. В 3:11–18 мы видим весть о любви. В 3:15 на примере Каина показано, что ненависть есть вид убийства[711]. Но Христос отдал за нас жизнь, поэтому и мы должны быть готовы положить жизнь за братьев и сестер (3:16). В частности, такое конкретное требование: те, кто имеют средства, должны помогать «брату своему в нужде». Очевидно, раскольники были достаточно состоятельны и как таковые приравнялись автором к миру сему. 1 Ин 3:19–24 подчеркивает необходимость соблюдать заповеди, особенно заповедь любви (ср. Ин 14:15, 21; 15:12, 17). «И заповедь Его та, чтобы мы веровали во имя Сына Его Иисуса Христа и любили друг друга по заповеди, которую Он нам дал», – вот с этими аспектами веры и поведения у лжеучителей были сложности.

В 1 Ин 4:1–6 критерий «по плодам их узнаете их» привлекается для распознавания лжепророков, утверждающих, что они ведомы Духом. Есть Дух Бога и дух антихриста. Каждый, кто в Духе признает Иисуса Христа, пришедшего во плоти, принадлежит Богу[712]. Есть и более практический критерий того, как



отличить духа истины от духа заблуждения: «Знающий Бога слушает нас»[713]. Надо полагать, раскольники говорили то же самое об авторе и его учениках: с их точки зрения, он имел духа заблуждения.

Неожиданно 4:7–21 возвращается к теме взаимной любви. Автор возвещает: «Бог есть любовь» (ср. «Бог есть свет» из части первой). Мы знаем об этом не потому, что инициатива в любви к Богу принадлежит нам, а потому что Бог сам послал своего единственного Сына в мир, чтобы мы имели жизнь и наши грехи были искуплены, – любовь Бога к грешникам (ср. Ин 3:16; Рим 5:8). Ясность и красота этой мысли выходит на передний план в Ин 4:12: «Бога никто никогда не созерцал»[714]. Если мы любим друг друга, Бог пребывает в нас, и любовь Его совершенна в нас» (КП). Более практический критерий: каждый, кто утверждает, что любит Бога, но ненавидит своих (христианских) братьев/сестер, лжец.

Тесная взаимосвязь Иоанновых мотивов видна во взаимосвязи веры, любви и заповедей в 5:1–5. Ранее мы уже читали, что безгрешностью и праведностью отмечены рожденные от Бога (3:9–10). Теперь автор говорит: все, кто верят, что Иисус есть Христос, рождены от Бога и победят мир, – победа, достигнутая верой. (По-видимому, «вера» здесь предполагает какое-то христологическое вероисповедное утверждение.) Риторически сильный отрывок о трех свидетелях в 5:6–8 (то есть, Духе, воде и крови) неясен по смыслу. Возможно, это отголоски Ин 19:34, где кровь, хлынувшая из пронзенного бока Христа, была смешана с водой – знаком духа (Ин 7:38–39)[715]. Этот акцент на спасительном свидетельстве пролитой Иисусом крови, вероятно, направлен против раскольников, которые в своем осмыслении явления Христа делали главный упор на сошествие на Него Духа при крещении[716]. Позднейшее использование этого отрывка в литургическом контексте видело в указаниях на крещение и евхаристию как свидетельство о вере во Христа. Вторая часть послания заканчивается в 5:9–12, где подчеркивается, что принятие такого божественного свидетельства ведет к вере в Сына Божьего и обретению (вечной) жизни.

Заключение: 5:13–21

Подобно тому, как четвертый евангелист поясняет цель своего писания (Ин 20:31: «чтобы вы веровали, что Иисус есть Христос, Сын Божий, и, веруя, имели жизнь во имя Его»), ее приводит и автор Послания: «Это написал я вам, верующим во имя Сына Божия, чтобы вы знали, что вы, веруя, имеете жизнь вечную» (1 Ин 5:13). С этой темой связан призыв молиться за то, чтобы грешники обрели жизнь, ибо такие молитвы будут услышаны. Впрочем, автор делает важную оговорку: он не призывает молиться за виновных в «грехе к смерти»[717] (то есть расколе как отступничестве?!).

Отрывок 5:18–20 содержит три торжественных декларации «мы знаем», где автор возвращается к дуализму: Бог и рожденные от Бога против Лукавого и мира сего. Гарантией знания Бога и истины служит признание того, что Сын Божий уже пришел. Скорее всего, фраза «Сей есть истинный Бог и вечная жизнь» (5:20) относится к Иисусу, и 1 Ин оканчивается, как и Ин (20:28), ясным утверждением божественности Христа. В заключительном страстном призыве 1 Ин («Дети! храните себя от идолов», 5:21) имеются в виду раскольники, ибо их ложная христология – вид идолопоклонства.

Композиция

Авторство

Традиционно считалось, что автором Ин и 1–3 Ин был один и тот же человек. Как мы видели в «Общем анализе», между 1 Ин и Ин и впрямь много общего[718]. Более того, многие фразы 1 Ин можно вложить в уста Иоаннова Иисуса, и они не ощущались бы как инородная вставка. Однако существует ряд любопытных отличий:

- В отличие от пролога Ин, пролог 1 Ин не подчеркивает воплощение персонифицированного Слова. Скорее, пролог 1 Ин свидетельствует о слове жизни, которое было зримо, слышимо и осязаемо, – жизнь человека Иисуса.
- 1 Ин приписывает Богу черты, которые Ин приписывает Иисусу. Например, в 1 Ин 1:5 Бог есть свет (ср. Ин 8:12; 9:5); в 1 Ин 4:21 и 2 Ин Бог дает заповедь любить друг друга (ср. Ин 13:34).



- В Посланиях меньше внимания уделяется Духу как персонифицированной фигуре, а термин «Параклет» не применяется к Духу. [Христос назван параклетом (ходатаем) в 1 Ин 2:1.] В 1 Ин звучит предупреждение, что не каждый дух – дух истины/Дух Божий, и поэтому духов нужно испытывать (4:1, 6).
- Конечная эсхатология сильнее выражена в 1 Ин, чем в Ин, где доминирует реализованная эсхатология. В 1 Ин больше подчеркнута парусил – момент, в который христианин должен ответить за свою жизнь (1 Ин 2:28–3:3).
- Параллели с кумранскими текстами сильнее в 1 Ин, чем в Ин, особенно в плане лексики[719].

Некоторые из этих различий создают впечатление, что 1–3 Ин относятся к более раннему периоду, чем Ин. Однако они могут быть связаны с желанием автора изложить благовестие, каким оно было «от начала» (1 Ин 1:1; 3:11). В целом они наводят на мысль, что Ин и 1–3 Ин принадлежат разным людям. Поэтому некоторые ученые постулируют как минимум четырех авторов Иоанновой школы: любимый ученик (у истоков традиции), евангелист (автор основной части Ин), пресвитер (автор 1–3 Ин) и редактор Ин.

#### Датировка и повод для написания

Верхнюю временную границу написания 1 Ин (около 150 года) можно определить по знакомству Поликарпа и Иустина с этим текстом. Но сколь раньше оно было написано, и как соотносится с Ин и 2–3 Ин? По мнению большинства ученых, Послания Иоанна были написаны после Ин[720]. Если конкретнее, я полагаю, что 1–2 Ин появились в те десять лет, которые прошли после создания евангелистом основной части Ин (около 90 года), но до редакции Ин (которая могла совпадать по времени с 3 Ин; вскоре после 100 года). Особенно яркое отличие 1 Ин и 2 Ин от Евангелия – смена фокуса. Здесь уже нет «иудеев», которые были главными противниками в Ин, и все внимание переключено на лжецов, вышедших из общины[721], и тем самым показавших недостаток любви к своим бывшим братьям и сестрам. Эти «антихристы» обольщают сторонников автора в следующих вопросах.

(1) Вера. Раскольники умаляли значимость Иисуса как Христа, Сына Божьего (2:22–23). Поскольку они были Иоанновыми христианами и в богосыновство Иисуса верили, речь, видимо была вот о чем: они отрицали роль человеческих дел Иисуса, не исповедуя Его Христом, пришедшим во плоти (4:3)[722]. Возможно, они считали, что спасение было принесено самим явлением Сына Божьего в мир, а земная жизнь Иисуса не имеет значения ни для спасения, ни как образец. В частности, они, видимо, отрицали, что крестная смерть Иисуса была актом любви и искупления (в противоположность автору, который подчеркивает эту мысль – 1:7; 2:2; 4:10; 5:6).

(2) Этика. Они (вероятно, та же самая группа) хвастались своим богообщением и богопознанием, а сами ходили во тьме и не соблюдали заповедей (1:6; 2:4); более того, они не видели своей греховности (1:8, 10; 3:4–6). Это нравственная позиция могла быть связана с их христологией, если они, отрицая значение дел, совершенных Сыном Божьим после воплощения, если они, и значение того, что сами делали во плоти, став детьми Божьими посредством веры. По утверждению автора, истинные дети Божьи избегают греха (3:9–10; 5:18), живя праведно и соблюдая заповеди, особенно заповедь любить своих братьев-христиан (1 Ин 3:11, 23; 2 Ин 5). Дети Божьи должны жить в чистоте и любви, как Иисус, Сын Божий (1 Ин 2:6; 3:3, 7; 4:10–11).

(3) Дух. По-видимому, лидеры раскольников претендовали на роль учителей и даже пророков, ведомых Духом. Автор утверждает, что в учителях нет необходимости (2:27), и предостерегает против лжепророков: «Не всякому духу верьте, но испытывайте духов, от Бога ли они, потому что много лжепророков вышло в мир» (4:1; КП). Существует дух заблуждения, который ведет антихристов, и дух истины, ведущий автора и его сторонников (4:5–6).

В науке делались попытки отождествить противников автора 1–2 Ин с какими-либо известными «еретиками». Вот некоторые варианты таких идентификаций:



- Докеты, обличавшиеся около 110 года Игнатием Антиохийским, которые отрицали, что Христос был подлинно человеком.
- Керинф, которого Ириней Лионский называет противником Иоанна. Керинф полагал, что Христос (некое духовное существо) сошел на Иисуса (обычного человека) после крещения и покинул Его перед распятием[723].
- Гностики II века, считавшие мир и плоть обманом.

Однако эти «ереси» могли быть лишь наследниками заблуждений, обличаемых в 1–2 Ин. Общий смысл этих заблуждений, видимо, сводился к абсолютизации некоторых мотивов Ин. Например, Ин повествует о воплощении предсущест-вующего Сына Божьего, который – как свет – спасает своим явлением в мир; и всякий, кто приходит к свету, не подлежит к суду и освобождается от греха (Ин 3:16–21; 9:39–41). Ин говорит о спасении людей верой во время земного служения Иисуса и не подчеркивает спасительной роли смерти Иисуса. В Ин почти полностью отсутствуют этические наставления, если не считать заповеди любить друг друга. Согласно Ин 14:16–17, 26; 16:13, Параклет (ходатай)/Дух истины приходит обитать в каждого верующего, направляя к истине.

Несмотря на вероятность того, что развитие этих тем в Ин привело к формированию взглядов раскольников, автор 1 и 2 Ин утверждает, что именно его взгляды, а не взгляды оппонентов выражают истинную «весть», которая была от начала[724]. [Слово «весть» (*aggelia*) в 1 Ин 1:5 и 3:11, возможно, является Иоанновым эквивалентом слова «благовестие» (*euaggelion*).] Автор высказывается как представитель Иоанновой школы, которая свидетельствует о традиции, идущей от любимого ученика, – тех «мы», которые лично или посредством общения слышали, видели, созерцали и осязали Иисуса, воплощение жизни Божьей (1:1); «мы», которые понимают важность жизни Иисуса во плоти и Его смерти за грехи. Объяснить вышеописанные различия между Ин и 1–2 Ин проще всего, если видеть в Посланиях реакцию на ошибочное толкование Ин раскольниками.

#### Жанр и композиция

Ученые расходятся по обоим вопросам. 1 Ин начисто лишено признаков эпистолярного жанра[725]. Скорее, перед нами проповедь, которая интерпретирует основные темы Ин перед лицом раскольнической пропаганды, имевшей некий вид правдоподобия и находившей сторонников. По-видимому, 1 Ин имело хождение в основном центре Иоаннова христианства (Эфесе?), где было написано Ин, и где жил автор 1 Ин.

Что касается композиции[726], ясного плана не видно. Автор повторяется, а также использует «пограничные» стихи, относящиеся одновременно и предыдущему, и к последующему материалу. Теория Бульмана о том, что у автора был какой-то (написанный поэтическими строфами) ранний источник[727], нашел мало сторонников. Большинство ученых считает 1 Ин цельным произведением. Чаще всего 1 Ин делят на три части: пролог + основная часть (из 3-х разделов) + эпилог[728]. Однако те, кто понимают 1 Ин как интерпретацию Ин, предпочитают двухчастное деление, соответствующее двухчастному делению Ин. Пролог (1 Ин 1:1–4) комментирует гимн, служащий Прологом Евангелия (Ин 1:1–18), а заключение (1 Ин 5:13–21) основано на темах доредакционного заключения Ин (20:30–31). Начало двух основных частей Послания отмечено фразой «вот весть» (1:5; 3:11). Первая часть (1:5–3:10) определяет весть как «Бог есть свет»; здесь подчеркнута обязанность ходить в свете. Во второй части (3:11–5:12) весть звучит как «Мы должны любить друг друга»; образец любви к братьям-христианам – Иисус.

#### Для размышления

(1) Как в случае с Ин, по поводу 1 Ин идут споры, должен ли текст печататься в полупоэтическом формате. В ВЕJ это сделано потому, что греческий текст 1 Ин можно разделить на смысловые строки приблизительно равной длины, которые согласуются друг с другом в определенном ритме.

(2) Некоторые считают, что в 1 Ин 2:15–17 автор слишком далеко зашел в своем мироотрицании и забыл, что мир создан Богом – Богом, который назвал



Введение в Новый Завет. Том I [filosoff.org](http://filosoff.org)  
свое творение благим. Однако 1 Ин описывает последствия вторжения в мир греха. Более того, в нашу эпоху вседозволенности не следует забывать: обличение похоти – не пережиток викторианства, но имеет корни в иудео-христианской традиции.

(3) Некоторые усматривают противоречие между призывом 1 Ин к любви («Бог есть любовь») и отказом молиться за совершивших смертный грех (5:16с). (Ср. отказ Иоаннова Иисуса молиться за мир в Ин 17:9.) Называть зло – злом, а злодеев – злодеями не есть высокомерие; но христиане не должны спешить заносить таких людей в категорию людей, за которых нельзя молиться.

#### Библиография

См. также библиографию в главе 11: некоторые упомянутые там работы по Иоаннову богословию и истории Иоанновой общины рассматривают не только Ин, но и 1 Ин.

#### Комментарии и монографические серии

Все нижеупомянутое касается 1–2–3 Ин.

Alexander, N. (TBC, 1962); Brooke, ??. (ICC 1912); Brown, R. E. (AB, 1982; = BEJ); Bultmann, R. (Hermeneia, 1973); Culpepper, R. A. (ProC, rev. ed., 1995); Dodd, CH. (Moffatt, 1966); Edwards, R. B. (NTG, 1996); Grayston, K. (NCBC, 1984); Haas, C. et al (TH, 1972); Houlden, J. L. (HNTC, 1973); Johnson, T. F. (NIBC, 1993); Kysar,

R. (AugC 1987); Lieu, J. M. (NTT, 1991); Loader, W. (EC, 1992); Marshall, LH. (NICNT, 1978); Moody, D. (WBC, 1970); Perkins, P. (NTM, 1979); Ross, A. (NICNT, 1958); Sloyan, G. S. (NTIC, 1995); Smalley, S. S. (WBC, 1984); Smith, D. M. (IBC, 1991); Stott, J. R. W. (2d ed.; TNTC, 1988); Strecker, G. (Hermeneia, 1996); Thusing, W. (NTSR, 1971); Williams, R. R. (CBC, 1965).

#### Библиографии и обзоры исследований

Bruce, EE, "Johannine Studies since Westcott's Day," in Westcott, Epistles (1966 ed., ниже), lix?lxxvi; Briggs, R. C., RevExp 67 (1970), 411–422; Segovia, E, RSRev 13 (1987), 132–139; Wagner, G., EBNT (1987).

\*\*\*

Black, C. C, "The Johannine Epistles and the Question of Early Catholicism," NovT 28 (1986), 131–138.

Bogart, J., Orthodox and Heretical Perfectionism in the Johannine Community as evident in the First Epistle of John (SBLDS 33; Missoula, MT: Scholars, 1977).

Bruce, F. F., The Epistles of John (Old Tappan, NJ: Revell, 1970).

Coetzee, J. C., "The Holy Spirit in 1 John," Neotestamentica 13 (1981), 43–67.

Cooper, E. J., "The Consciousness of Sin in 1 John," Laval Theologique et Philosophique 28 (1972), 237–248.

Filson, F. V., "First John: Purpose and Message," Interpretation 23 (1969), 259–276. Hobbs, H. H., The Epistles of John (Nashville: Nelson, 1983).

Law, R., The Tests of Life: A Study of the First Epistle of St. John (Edinburgh: Clark, 1909).

Malatesta, E., Interiority and Covenant: A Study of einai en and menein en in the First Letter of St. John (AnBib 69; Rome: PBI, 1978).

O'Neill, J. C, The Puzzle of 1 John: A New Examination of Origins (London: SPCK, 1966).

Piper, O. A., "1 John and the Didache of the Primitive Church," 66 (1947),



437–451.

Richards, W. L., The Classification of the Greek Manuscripts of the Johannine Epistles (SBLDS 35; Missoula, MT: Scholars, 1977).

Schnackenburg, R., The Johannine Epistles (New York: Crossroad, 1992).  
Немецкий оригинал опубликован в 1975 году.

Songer, H. S., "The Life Situation of the Johannine Epistles," RevExp 67 (1970), 423–432.

Stagg, E., "Orthodoxy and Orthopraxy in the Johannine Epistles," RevExp 67 (1970), 423–432.

Streeter, B. H., "The Epistles of St. John," in The Primitive Church (New York: Macmillan, 1929), 86–101.

Vorster, W. S., "Heterodoxy in 1 John," Neotestamentica 9 (1975), 87–97.

Westcott, B. F., The Epistles of St. John (Grand Rapids: Eerdmans, 1966; original ed., 1883). Старая классика.

### Глава 13 Второе письмо Иоанна

Как мы уже сказали, жанр и композиция 1 Ин не вполне понятны. С 2 и 3 Ин нет такой проблемы: перед нами типичные для античности образцы эпистолярного жанра, примерно равные по длине, которая, видимо, определялась размером листа папируса. в данной главе мы обсудим «Контекст», проведем «Общий анализ», поговорим о «Пресвитерах», обозначим тему «Для размышления» и закончим «Библиографией».

#### Контекст

2 и 3 Ин сходны по формату, особенно во вступлении и заключении. Автор обоих писем называет себя «пресвитером». По содержанию 2 Ин близко к 1 Ин (не являющемуся письмом), особенно в 2 Ин 5–7, где подчеркивается заповедь любить друг друга (= 1 Ин 2:7–8) и осуждаются лжецы, вышедшие в мир как антихристы, отрицающие Иисуса Христа, грядущего во плоти (1 Ин 2:18–19; 4.1–2) [729]. Следовательно, хотя автор 1 Ин и не называет себя, большинство ученых считают, что пресвитер из 2–3 Ин написал все три сочинения (судя по 1 Ин, он был учеником любимого ученика).

2 Ин адресовано Иоанновой общине, находящейся далеко от центра. Раскол еще не настиг ее, но миссионеры раскольников уже в пути (2 Ин 10–11). Пресвитер велит общине («избранной госпоже и детям ее») не пускать лжеучителей к себе «в дом» (домашняя церковь, где собиралась община). Прибытие эмиссаров (одних – от пресвитера, других – от раскольников) должно было смутить такие отдаленные Иоанновы общины. Как узнать, кто несет истину, пока эмиссары не начали говорить? Тем самым, вред уже нанесен!

#### Базовые сведения

Датировка: Примерно в одно время с 1 Ин, то есть около 100 года.

Адресаты: Христиане Иоанновой общины, которым грозит приход миссионеров–раскольников.

Аутентичность: Автор стоит в Иоанновой традиции; видимо, написал также 3 Ин и (возможно) 1 Ин. Единство и целостность: Никем всерьез не оспаривается.

#### Композиция:

А. Вступительная формула: 1–3.

Б... Основная часть: 4–12.

4: переходное выражение радости;

5–12: основная мысль.

В. Заключительная формула: 13.



## Общий анализ

Вступительная формула (стихи 1–3). Praescptio[730] четко называет отправителя и адресата: «Пресвитер – избранной госпоже и детям её» (то есть некой местной церкви и ее членам[731], находящимся в сфере влияния пресвитера). Судя по его указаниям и приветствиям от «детей сестры твоей избранной» (стих 13), он обладал авторитетом в другой Иоанновой церкви (возможно, материнской церкви, основавшей церковь адресатов). За приветствием («благодать, милость, мир», стих 3), характерным для христианских писем («благодать, милость» – в 13 письмах; «мир» прибавлено в 2–3 Тим), следует типично Иоанново добавление об истине и любви.

Переходное выражение радости (стих 4). В письмах выражение радости часто используется как переход к основной части. Здесь упоминание данной Отцом заповеди (стих 4) связано с экспозицией этой заповеди в стихе 5.

Возможно, в радостной фразе пресвитера «среди детей твоих нашел ходящих в истине» – *captatio benevolentiae* – имеется в виду лишь «встреченные мной», а не «некоторые, но не все».

Основная мысль (стихи 5–12). Акцент стихов 5–6 на заповеди любви и необходимость поступать по заповеди перекликается с этическим пафосом Ин. (Относительно того, что эта заповедь не новая, а «от начала», см. 1 Ин 2:7–8; относительно ее происхождения от Отца, см. 1 Ин 4:21; 5:2–3; относительно «хождения» см. 1 Ин 1:6, 7; 2:6, 11; относительно того, что любовь подразумевает верность заповедям, см. 1 Ин 5:3.) Аналогичным образом, христологический пафос 1 Ин повторяется в акценте 2 Ин 7 на исповедание Иисуса, грядущего во плоти, как основного отличия возлюбленных детей от антихристов и обманщиков, вышедших в мир. Опасное учение последних, уже явно отмеченное в 1 Ин, в скором будущем может появиться среди адресатов 2 Ин: пресвитер указывает, что адресаты должны следить за собой (стих 8) и не пускать в свою домашнюю церковь носителей другого учения (стихи 10–11). В противном случае они могут потерять то, над чем трудились, и приобщиться к злу. Противники (реальные и потенциальные) названы в стихе 9 «прогрессивными» (букв. «те, кто пошли вперед и не остались в учении Христовом»). Это соответствует утверждению 1 и 2 Ин, что христология и этика автора выражает бывшее «от начала»[732]. Важность этого подчеркнута в стихе 9: носители лжеучения не имеют Бога!

Заканчивая основную часть письма в стихе 12, пресвитер использует знакомый прием: извинения за краткость написанного (ср. 3 Ин 13–14). Надежда на скорый визит – особенность жанра, а не дисциплинарная угроза, и пастырь возрадуется, если все у них будет в порядке. Фраза «чтобы радость наша была полна» (КП) перекликается с 1 Ин 1:4, где ясно, что эта радость проистекает из *koīnōnīa* Иоанновых христиан друг с другом, и с Богом, и Иисусом Христом.

Заключительная формула (стих 13). Пресвитер шлет не собственные приветствия, а приветствия от христианской церкви–сестры. Отсюда видно, что письмо написано не как личные указания, а как часть общей политики Иоаннова «мы», от имени которого автор говорил в 1 Ин 1:14.

## Пресвитеры

Другие новозаветные письма содержат личное имя автора, а иногда и титул: «апостол», «слуга» и тому подобное. 2 и 3 Ин – единственные христианские примеры для периода 50–150 годов, где отправитель письма указывает только свой титул, без имени. Можно предположить, что в очень тесном кругу христиан адресат знал имя отправителя, однако титул «пресвитер» был, видимо, привычным и/или предпочитался им самим, или ими, или обеими сторонами. (Интересно, не были ли подобные почтительные титулы одной из черт Иоанновой школы? Ведь в Ин такие символически важные фигуры, как любимый ученик и мать Иисуса, ни разу не называются личным именем.) Однако что имеет в виду автор 2 Ин, называя себя *ho presbyteros* («пресвитер/старец»)? Как мы видим, он авторитетно говорит с другими Иоанновыми христианами о традиции и предполагает, что когда он придет к ним, они захотят услышать от него больше. В 3 Ин он посылает миссионеров и просит Гаия их принять, хотя местный церковный лидер Диотреф настроен недоброжелательно. Создается впечатление, что «пресвитер» обладает авторитетом, но не обладает юридической властью. Если он написал и 1 Ин, а это вероятно, то он – часть Иоаннова «мы», говорящего о традиции, которая



Введение в Новый Завет. Том I [filosoff.org](http://filosoff.org)  
была «от начала». Как эта картина, отраженная в Иоанновых Посланиях, соотносится с имеющимися у нас из других источников сведениями о «пресвитерах»? В качестве параллелей ученые предлагали как минимум пять примеров раннехристианского употребления слова «пресвитер»[733].

(1) «Пресвитер» – достойный человек преклонного возраста, занимающий высокое положение. Это толкование предпочитается теми, кто считает, что автором был любимый ученик, которого издревле изображали умершим в старости (Ин 21:22–23). Однако «мы» из Ин 21:24 явно отличается от этой фигуры, а «пресвитер» принадлежит к Иоаннову «мы», если он написал 1 Ин.

(2) «Пресвитер» – церковные чины (многие из их числа также назывались *episkopos*), отвечавшие за управление местными церквями в конце I века, что засвидетельствовано в Деян 20:17; Иак 5:14; 1 Петр 5:1; 1 Тим 5:17; Тит 1:5; 1 Клим 44:5[734]. Однако в Иоанновых писаниях ничто не указывает на церковную структуру, включающую *presbyteroi*.

(3) «Пресвитер» – один из двенадцати апостолов; ср. 1 Петр 5:1, где Петр называет себя «сопресвитером» (*sympresbyteros*). Папий (см. Евсевий, Церковная история 3.39.4) говорит о Филиппе, Фоме, Иакове, Иоанне и Матфее как о *presbyteroi*. Однако в обоих случаях мы узнаем о том, что речь идет об апостолах, по личному имени, а не по титулу. Кроме того, нигде нет упоминаний о том, что «апостолы» обладали авторитетом в Иоанновой традиции.

(4) «Пресвитер» – спутник Иисуса, не входивший в число Двенадцати. Это употребление также подтверждается Папием, который после перечисления Двенадцати рассказывает об Аристионе и *presbyteros* Иоанне, учениках Господа, говоривших со властью.

(5) «Пресвитер» – ученик учеников Иисуса, то есть представитель следующего поколения, служивший передаточным звеном традиции, шедшей от первого поколения. Ириней (Против ересей 4.27.1) говорит: «Как я слышал от некоторого пресвитера, который слышал от тех, которые видели апостолов и были их учениками...».

Если исходить из теории развития Иоанновой школы (продолжающей традицию любимого ученика), которую мы наметили в главе 11, сам любимый ученик мог подходить под категорию (4), даже если и не был известен как «пресвитер»; евангелист, автор Посланий и редактор Ин могли подходить под категорию (5). Стало быть, именно последняя категория лучше всего объясняет использование титула «пресвитер» в 2 и 3 Ин.

Для размышления

Обратим внимание на то, как в 2 Ин 10–11 автор предлагает поступать с теми, кого считает лжеучителями: их не следует впускать в дом и не следует с ними здороваться. Скорее всего, имеются в виду не проповедники, бродящие от дома к дому, а те, кто собирался прийти в какую-то домашнюю церковь (Рим 16:5; 1 Кор 16:19; Флм 2; Кол 4:15), чтобы проповедовать там и учить. Взгляд, согласно которому таких людей надлежит обуздывать и не позволять им сеять лжеучение или учить неподобающему поведению, отражен также в Мф 18:17; 1 Кор 5:3–5; Тит 3:10–11; Откр 2:2[735]. В каком-то смысле это отношение можно возвести к идеалу, установленному Иисусом: «Если Я кого пошлю, то принимающий его Меня принимает; а Меня принимающий принимает Пославшего Меня» (Ин 13:20). Куда может завести такой подход при ригористической интерпретации, мы видим, когда Тертуллиан со своей латинской логикой утверждает, что еретики не имеют права апеллировать к Писаниям[736], – а впоследствии христиане вообще решили бороться с ересями, казня еретиков. Конечно, когда другим людям наносится несомненный вред, даже милосердие имеет границы. Однако такая нетерпимость во имя истины обычно оборачивается против ее сторонников. Как сказал Додд: «Торжествует ли истина, если мы перестаем разговаривать с теми, чье понимание истины отличается от нашего, – каким бы пагубным ни было их заблуждение?»

Библиография

См. «Библиографию» по 1 Ин в главе 12, где приведена общая литература по Иоанновым Посланиям.



Bartlet, V., "The Historical Setting of the Second and Third Epistles of St. John," JTS 6 (1905), 204–216.

Chapman, J., "The Historical Setting of the Second and Third Epistles of St. John," JTS 5 (1904), 357–368, 517–534.

Donfried, K. P., "Ecclesiastical Authority in 2–3 John," in L'Évangile de Jean, ed. M. de Jonge (BETL 44; Gembloux: Duculot, 1977), 325–333.

Funk, R. W., "The Form and Structure of II and III John," JBL 86 (1967), 424–430.

Lieu, J., The Second and Third Epistles of John (Edinburgh: Clark, 1986).

Polhill, J. B., "An Analysis of II and III John," RevExp 67 (1970), 461–471.

von Wahlde, U. C., "The Theological Foundation of the Presbyter's Argument in 2 Jn (w. 4–6)," ZNW 76 (1985), 209–224.

Watson, D. E., "A Rhetorical Analysis of 2 John according to the Greco-Roman Convention," NTS 35 (1989), 104–130.

#### Глава 14 Третье письмо Иоанна

3 Ин – самый короткий документ НЗ. По форме, стилю, авторству и длине он очень похож на 2 Ин. В то же время он сильно отличается от 1–2 Ин по содержанию. Автор 3 Ин обличает не нравственное безразличие и не христологическую ошибку, а осложнение церковных отношений раздорами из-за авторитета.

Данная глава построена следующим образом: сначала идет «Общий анализ» содержания письма, затем «Анализ ситуации», материал «для размышления» и «Библиография». На данный момент ограничимся следующей информацией: в одной общине некий Диотреф, выдвинувшийся на первые роли, отказался принимать странствующих миссионеров (в том числе посланных пресвитером). Его отказ вынудил пресвитера написать 3 Ин Гаию (видимо, состоятельному члену одной из соседних общин). Этот Гаий уже время от времени принимал гостей, но теперь пресвитер просит его взять на себя более широкую ответственность в плане помощи миссионерам, включая известного Димитрия, чей приход ожидался вскоре.

#### Базовые сведения

Датировка: Возможно, после 1–2 Ин, и отражает попытку решить проблему, описанную в этих текстах. Возможно, 3 Ин связано с изменениями в вопросе папства (Ин 21) и тогда написано вскоре после 100 года.

Адресат: Гаий, Иоаннов христианин, дружественный по отношению к пресвитеру, в отличие от враждебно настроенного Диотрефа, ставшего руководителем одной из соседних общин.

Аутентичность: Автор, стоявший в Иоанновой традиции. Он также написал 2 Ин и, возможно, 1 Ин.

Единство и целостность: Никем всерьез не оспаривается.

#### Композиция:

А. Вступительная формула: 1–2.

Б. Основная часть: 3–14.

3–4: переходное выражение радости;

5–14: основная мысль.

В. Заключительная формула: 15.

#### Общий анализ



Вступительная формула (стихи 1–2). Отправитель и адресат указаны наикратчайшим в Новом Завете образом (стих 1), но по форме этот раздел очень близок к светским письмам того времени. Пожелание здоровья (стих 2) также характерно для начала светского письма, но пресвитера заботит и духовное благополучие Гаия – связь между душой и телом (ср. Мф 10:28). Пресвитер явно относится к Гаию с большой симпатией.

Переходное выражение радости (стихи 3–4). Как и в 2 Ин 4, оно служит переходом к основной части письма. Радость от того, что Гаий ходит в истине, – нечто большее, чем дань вежливости, ибо пресвитер имплицитно сравнивает Гаия с Диотрефом, которого упомянет в стихе 9. Свидетельство о Гаие принесено пришедшими к пресвитеру «братьями». В комбинации со стихами 5–6 это показывает, что пресвитер общался с группой путешественников, которые были частично миссионерами, а частично – его глазами и ушами в других церквях.

Основная мысль (стихи 5–14). «Братья» (стихи 5–6), среди которых Гаий имеет репутацию гостеприимного человека, идут из общины пресвитера в общину Гаия; пресвитер просит Гаия помогать им и дальше на их пути. Здесь описаны раннехристианские проповедники, которые вышли в путь «ради Имени», не принимают помощи от язычников (стих 7), а потому зависят от добросердечия местных христиан (стихи 5, 8). По словам пресвитера (стих 8), помогающие таким людям становятся «соратниками истины» (КП). Если бы письмо кончалось на стихе 8, можно было бы подумать, что Гаий – либо самый состоятельный член общины [но тогда почему пресвитер не адресовал свое письмо общине (как 2 Ин), похвалив в нем Гаия?], либо формальный или неформальный ее лидер. Однако в стихах 9–10 неожиданно обнаруживается, что дело обстоит сложнее. Некий Диотреф, «любящий первенствовать» в церкви [737], не обращает внимания на пресвитера [738], и проигнорировал его письмо. Больше того, Диотреф клеветает на пресвитера, отказывается принимать «братьев» (то есть миссионеров, по-видимому, посланных пресвитером), запрещает принимать их другим и изгоняет их из церкви! Более полного отрицания авторитета пресвитера трудно представить [739]. Можно было бы ожидать, что пресвитер сместит Диотрефа или подвергнет его ostracism, но, судя по относительно мягкому призыву не подражать злу (стих 11), пресвитер не имел ни достаточного авторитета, ни практической власти для таких действий. Он пишет Гаию, рекомендуя ему некоего Димитрия (стих 12). По-видимому, Димитрий – миссионер, которому 3 Ин служило чем-то вроде рекомендательного письма [740].

как и в 2 Ин 12, пресвитер завершает основную часть письма (стихи 13–14) извинениями за краткость и надеждой на скорую встречу с Гаием.

Заключительная формула (стих 15). В 2 Ин приветствия были посланы от имени детей избранной сестры-церкви. В 3 Ин Гаия приветствуют «друзья» (из церкви пресвитера). Пресвитер просит его приветствовать друзей «поименно».

#### Анализ ситуации

Парадоксальным образом, единственное сочинение в Иоанновом корпусе, содержащее личные имена Иоанновых христиан (Гаий, Диотреф, Димитрий [741]), не сообщает, как они связаны друг с другом и с пресвитером.

(1) Гаий. Оказывает ли он гостеприимство тем, кому недавно отказал в нем Диотреф, или Диотреф отказывает в гостеприимстве тем, кому помогает Гаий? Большинство ученых считают первый расклад более вероятным, но зачем пресвитер рассказывает Гаию о Диотрефе? Для риторического усиления? Гаий, видимо, не был членом домового церкви Диотрефа (см. выше, сноску 1). Гаий, к которому пресвитер хорошо относится, не был, по-видимому, и главой другой домового церкви, – такое лидерство осуждается пресвитером (стих 9). Иными словами, речь может идти о двух разных церквях с разной организацией.

(2) Диотреф. Поступки, за которые он порицается: любит первенствовать в церкви; игнорирует пресвитера; отказывается принимать «братьев» (видимо, миссионеров, посланных пресвитером); мешая тем, кто такое гостеприимство оказывает, и даже изгоняет их. По одной популярной гипотезе, он – по титулу или де-факто – один из новоявленных пресвитеров-епископов, с энтузиазмом описываемых Игнатием Антиохийским. Появление такой фигуры создавало проблему для Иоанновой общины, где мало внимания уделялось церковной структуре. А пресвитер-автор, был, видимо, представителем прежнего



Введение в Новый Завет. Том I [filosoff.org](http://filosoff.org)  
устройства Иоанновой общины (где есть «школа» носителей традиции, но не церковные чиновники) [742].

(3) Димитрий. Видный миссионер («имеет доброе свидетельство от всех», КП), который шел к Гаю и либо нес 3 Ин, либо должен были придти вскоре после его получения. Важность «доброго свидетельства» отражает акцент пресвитера на гостеприимстве – для содействия христианской миссии.

Мы не знаем всех причин антагонизма между пресвитером и Диотрефом, но, на мой взгляд, они оба были противниками миссионеров-раскольников. Если пресвитер написал и 1 Ин, он считал, что человеческие учителя не нужны, ибо те, кто имеют помазание от Духа, уже автоматически научены, что истинно, а что – нет; и нужно испытывать духов и выявлять лжепророков (1 Ин 2:27; 4:1-6). Диотреф, возможно, считал такой подход ненадежным: раскольники заявляли, что именно их дух истинный, и люди не могли определить, кто говорит правду. Подобно тому, как это происходило в других церквах (например, Тит 1:5-16; 1 Тим 4), Диотреф мог придти к мысли о необходимости авторитетных учителей, то есть тех, кто имел достаточно знаний, чтобы отличать правильное от неправильного, и административные полномочия, чтобы не подпускать лжеучителей близко. В своей местной церкви он взял эту роль на себя и больше не пускал туда никаких миссионеров, включая миссионеров от пресвитера. Пресвитер же считал это самоуправством и отходом от принципа, согласно которому, Пастырь – это Иисус, а все остальные человеческие пастыри – воры и разбойники (Ин 10). Диотреф же полагал, что пресвитер наивен и непрактичен. По-видимому в конце концов концепция Диотрефа восторжествовала: см. Ин 21 (последний элемент Ин, написанный после 1-2 Ин?), где Иисус дает Петру пастырскую власть над овцами, что сильно меняет пафос Ин 10.

Для размышления

Если мы верно описали ситуацию, в которой появилось 3 Ин, то в Ин и 1-3 Ин можно проследить динамику развития одной христианской общины на протяжении нескольких десятилетий.

(1) Конфликт с местными иудейскими синагогами, которые отвергали веру Иоанновых христиан в божественность Иисуса как несовместимую с монотеизмом.

(2) Резкий отход от синагог или изгнание из них Иоанновых христиан, сопровождаемое их ответными утверждениями, что Иисус заменил все основные составляющие иудаизма (храмовый культ, праздники, естественное рождение от родителей-иудеев).

(3) Одновременное усиление акцента на высокую христологию как на критерий принадлежности к христианству; отсюда подозрение Иоанновых христиан относительно правильности исповедания некоторых других христиан.

(4) Внутренний раскол после того, как некоторые Иоанновы христиане довели эту высокую христологию до сомнений в важности человеческой природы Иисуса.

(5) Попытка сохранить христологический баланс между человеческим и божественным, обратившись к традициям Иоаннова учения и отвергнув как антихристов тех, кто нарушал это баланс.

(6) Конфликт по вопросу о том, как лучше всего бороться с лжеучителями.

(7) Постепенная рецепция властной структуры, существовавшей в других церквах. В результате как минимум часть Иоаннова наследия вошла в быстро растущую большую Церковь.

Если вспомнить конфликты и разделения в последующей истории христианства, станет ясно, как часто – полностью или частично – повторялась данная последовательность.

Библиография

См. «Библиографию» по 1 Ин в главе 12, где приведена общая литература по Иоанновым Посланиям.



Hall, D. R., "Fellow?Workers with the Gospel," ExpTim 85 (1973-1974), 119-120.

Horvath, T., "3 Jn 11b: An Early Ecumenical Creed?" ExpTim 85 (1973-1974), 339-340.

Malherbe. A. J., "The Inhospitallity of Diotrefhes," GCHP 222-232.

Watson, D. E., "A Rhetorical Analysis of 3 John. A Study in Epistolary Rhetoric," CBQ 51 (1989), 479-501.

#### Отзывы о книге

Еще один шедевр Рэймонда Брауна... Монументальный труд, который равно ценен и для ученых-профессионалов, и для новичков. Если бы разрешили иметь только одну книгу по Новолу Завету, я бы выбрал эту.

Брюс Мецгер,  
заслуженный профессор Нового Завета,  
Принстон

Лучшее в мире введение в Новый Завет. Я не знаю другого лучшего синтеза новозаветной библеистики.

Аэниэл Харрингтон, профессор Нового Завета,  
главный редактор New Testament Abstracts

Наконец?то появилось первоклассное введение в изучение Нового Завета! Очень рекомендую его всем студентам колледжей и духовных учебных, заведений, пасторам и просто людям, изучающим Библию.

Джозеф Фицлшйер,  
Джорджтаунский университет

Исключительно ясно написано. На протяжении многих лет на эту книгу будут равняться авторы других введений в Новый Завет. Настоящая сокровищница надежных сведений и здравых суждений.

Джон Мейер, профессор библеистики,  
Католический университет Америки

Хотя эта книга написана Рэймондом Брауном для студентов, а не для коллег, можно с уверенностью предсказать: и те, и другие будут регулярно к ней обращаться и считать за образец. Читателей, которые давно восхищались эрудицией, обстоятельностью и тщательностью Брауна, она не разочарует.

Д. Муди Смит,  
профессор Нового Завета,  
Университет Дьюка

Я не знаю ни одной другой книги, которая столь хорошо знакомит с книгами Нового Завета – дает возможность их полюбить и при этом сообщает нужную информацию. Она стала результатом исследований в течение целой жизни. Она заслуживает того широкого использования, на которое обречена.

Эдгар Макнайт,  
профессор религии,



Университет Фурмана

В наши дни, впервые в истории, Новый Завет становится областью научного интереса для иудейских читателей. За объективной оценкой фактов я буду отсылать своих студентов, прежде всего, к книге Брауна... ученых, которые не соответствуют заданной в ней планке, едва ли можно считать компетентными.

Рабби Майкл Кук,  
профессор иудео-христианских исследований,  
Цинциннати

Ясное и доступное и, в тоже время, глубокое и фундаментальное это «Введение в Новый Завет», написанное одним из авторитетнейших библеистов XX века, обречено стать настольной книгой каждого студента и преподавателя.

Алексей Бодров, ректор,  
Библейско-богословский институт св. апостола Андрея

Примечания

1

Вряд ли ученые почерпнут что-то новое из этой книги, но мне хотелось бы думать, что они сочтут ее полезной для начинающих студентов. Для сравнения: «Введение» В. Г. Кюммеля отражает эрудицию автора и в высшей степени ценно для специалистов, однако для начинающих абсолютно не годится. Я же пытаюсь написать книгу, по которой можно учиться.

(обратно)

2

Единогласно западными церквами и, с некоторыми оговорками, восточными церквами (см... NJBC 66.85).

(обратно)

3

Некоторые исследователи подвергают сомнению доминирующий статус канонических книг и предлагают строить христианскую жизнь на своих реконструкциях раннего христианства. По их мнению, церковный контекст канона подавляет свободу мысли. Однако науке нет нужды конфликтовать с церковью: церковь допускает значительную свободу интерпретации, причем подчас бывает менее авторитарной в суждениях, чем наука.

(обратно)

4

Если люди верят в Промысел, им естественно увидеть в таком опосредованном и не всегда последовательном свидетельстве об Иисусе руку Божию – факт, о котором забывают те, кто всячески старается «улучшить» свидетельства, гармонизируя Евангелия.

(обратно)

5

Поскольку читатели могут интересоваться такими проблемами, так как они слышали о ведущихся дискуссиях, базовая информация будет оформлена в виде краткого резюме на второй странице каждой главы, частично для того, чтобы избежать более длительного обсуждения этих вопросов в начале.

(обратно)

6

Моя книга получила имприматур, объявляющий, что с римско-католической точки зрения, это «Введение...» свободно от доктринальных и нравственных ошибок.



Некатоликов имприматур иногда настораживает, но я думаю, что если бы он был универсальной практикой, на него бы в данном случае согласились и православные, и англиканские и протестантские церковные власти (если они не отстаивают буквалистский подход к толкованию Нового Завета). В конце концов, различные церкви провозглашают свою верность Новому Завету, поэтому книга, лишенная прозелитизма, а просто описывающая содержание Нового Завета, не должна вызвать доктринальных возражений. Различия между современными конфессиями возникли уже после новозаветных времен и часто обусловлены тем, признает ли соответствующая церковь нормативными посленовозаветные разработки.

(обратно)

7

Сторонники таких теорий, отбрасывая научный консенсус как проявление косности, могут рекламировать себя как «авангард» современной науки.

(обратно)

8

Когда с тезисом большинства тесно связано имя какого-то конкретного ученого (например, как первого автора этого тезиса), я буду об этом упоминать. Однако гораздо чаще я буду говорить просто о «большинстве ученых», не приводя список из пяти или десяти имен, которые мало что скажут моим читателям.

(обратно)

9

Период до 1000 года до н. э. чрезвычайно проблематичен. См. краткий обзор в NJBC 75.26–63.

(обратно)

10

Это не классические и традиционные иудейские обозначения Священного Писания. Иногда используется акроним ТАНАХ, образованный от начальных букв еврейских названий трех основных разделов Писания: Тора («Закон»), Невиим («Пророки») и Кетувим («Писания»). См. сноску 4 ниже. См. также острую статью С. R. Seitz, "Old Testament or Hebrew Bible?" *Pro Ecclesia* 5 (1996), 292–303.

(обратно)

11

В качестве терминологии, которая позволяет избежать проблем, связанных с наименованиями «Ветхий Завет» и «Еврейские Писания», иногда предлагают такую альтернативу: «Первый Завет» и «Второй Завет». Однако эти названия вряд ли будут понятны большинству читателей, встретиться они им, скажем, в газете.

(обратно)

12

«Закон» состоит из первых пяти ветхозаветных книг (Пятикнижие). «Пророки»: книги Иисуса Навина, Судей, 1–2 Самуила, 1–2 Царств, Исаии, Иеремии, Иезекииля, а также Двенадцать («малых») пророков. В конечном счете в «Писания» вошли Псалмы, Притчи, Книга Иова, Песнь Песней, Книга Руфи, Плач Иеремии, Екклесиаст, Книги Есфири, Даниила, Ездры, Неемии и 1–2 Хроник.

(обратно)

13

Например, Коптская церковь в Египте и Эфиопская церковь. О ветхозаветном каноне этих церквей см. NJBC 66.47.

(обратно)

14

Каноничность этих книг признается некоторыми англиканами и (наряду с другими книгами) многими православными и восточными церквями. См. S.



Введение в Новый Завет. Том I [filosoff.org](http://filosoff.org)  
Meurer, ed., *The Apocrypha in Ecumenical Perspective* (New York: United Bible Societies, Monograph 6, 1992). Точности ради, замечу, что протестантские списки апокрифов иногда включают книги, которые не считаются второканоническими в католической традиции: Первая и Вторая книги Ездры, Молитва Манассии, Третья и Четвертая книги Маккавейские, Псалом 151.

(обратно)  
15

Например, Ин 6:35, видимо, содержит аллюзию на Сир 24:21. Цитирование не означает, что эти книги ставились на одну доску с Законом и Пророками. В Новом Завете цитируются и книги, которые не считаются каноническими ни иудеями, ни протестантами, ни католиками: см. ниже, главу 35, о Послании Иуды.

(обратно)  
16

В «Study Bible» буквальный перевод сопровождается примечаниями или комментариями, предлагающими возможные разъяснения неясных мест.

(обратно)  
17

Один из удачных вольных переводов – «Добрая весть» (The Good News Bible; 1966–1979), подготовленный Р. Брэтчером и спонсированный Американским библейским обществом. Однако с осторожностью нужно относиться к «Живой Библии» (The Living Bible), плоду трудов консервативного бизнесмена К. Тейлора, который был из InterVarsity Fellowship. Как признает и сам Тейлор, это не столько перевод, сколько парафраз: «Пересказ мыслей автора с использованием иных, чем у него, слов». Богословские пристрастия Тейлора (которые он называет «твердой евангелической позицией») выливаются в своеобразные христологические трактовки: например, он заменяет «Слово» «Христом» в Ин 1:1, а вместо «Сына Человеческого» пишет «Мессия». J. P. Lewis, *The English Bible from KJV to NIV* (Grand Rapids: Baker, 1981), 246, повторяя слова Томаса Мора, говорит, что ошибок в «Живой Библии» – как «воды в море».

(обратно)  
18

Еврейское слово berit было переведено в Септуагинте как diatheke, что в светском греческом относилось к определенному типу соглашения, связанному со смертью и завещанием.

(обратно)  
19

Тема нового завета вновь появляется в Иер 32:40; Иез 16:60, 62; 37:26; но после этих текстов VI века до н. э. практически исчезает, чтобы затем возродиться в кумранских рукописях и в НЗ.

(обратно)  
20

мк 14:24; мф 26:28; лк 22:20; 1 кор 11:25.

(обратно)  
21

Многие современные христиане не торопятся объявлять упрядненным старый договор Бога с Израилем, хотя и считают, что принявшим новый завет не обязательно соблюдать Закон Моисеев.

(обратно)  
22

Определенные отклонения от этого консенсуса однако, остались в Сирийской, Коптской и Эфиопской церквях. Краткий обзор сложных вопросов, связанных с канонам НЗ в восточных церквях, см. NJBC 66.85.



(обратно)  
23

Некоторые ученые датируют это важное свидетельство новозаветного канона IV веком, например, A. C. Sundberg, Jr., HTR 66 (1973), 1–41; Hahneman, Muratorian. См. обзор последней работы в CBQ56 (1994), 594–595; E. Ferguson, Studia Patristica 17 (1982), 677–683.

(обратно)  
24

Видимо, он был монахом начала V века из Антиохии. Еще до него донатист Тиконий обсуждал вопросы герменевтики в Liber regularum (около 380 года). Как мы увидим в главе 2, герменевтика и поныне требует рассмотрения во «Введениях в НЗ».

(обратно)  
25

Если географическое распространение христианства способствовало возникновению христианских писем, то, возможно, не случайно, что мы не располагаем какими-либо письмами двенадцати апостолов к иудео-христианской общине Иерусалима. Судя по тому, что сообщается в НЗ (не в поздних легендах!), они почти не путешествовали (за исключением Петра). Поэтому они могли общаться с иерусалимлянами устно. Более того, устная речь, возможно, оставалась предпочтительной или ожидаемой формой проповеди даже после того, как появились письменные тексты (см. Рим 10:14–15). Это удостоверяет Папий еще в 125 году н. э. (см. Евсевий, Церковная история 3.39.4).

(обратно)  
26

Из всех четырех атрибуций наиболее правдоподобна принадлежность Третьего Евангелия и Деяний Луке. На втором месте стоит авторство Марка.

(обратно)  
27

В более широком плане вопросы грамотности и библиотек, публикации и распространения книг рассматриваются в H. Y. Gamble, Books and Readers in the Early Church (New Haven: Yale, 1995).

(обратно)  
28

По различным гипотезам, в Антиохии Сирийской или иных местах Сирии также могли быть созданы Евангелия от Марка и Иоанна, а также двухтомник Лк–Деян.

(обратно)  
29

Возможно, докеты апеллировали к тексту в Евангелии от Петра 4:10, согласно которому во время распятия Иисус молчал, словно не испытывал боли.

(обратно)  
30

D. Trobisch, Paul's Letter Collection (Minneapolis: A/F, 1994), утверждает, что Павел собирал и редактировал некоторые из своих писем. H. Y. Gamble, JBL 94 (1975), 403–418, однако, пытается доказать, что существовало несколько разных собраний Павловых посланий.

(обратно)  
31

Относительно отсутствия Пастырских посланий и Послания к Филимону в P46 (папирусе II Честера Битти; около 200 года н. э.) см. ниже, главу 15, сноску 2.

(обратно)  
32



Иоаннов Иисус говорит, что Он сошел свыше, что Он и Его верующие ученики – не от мира сего (8:23; 17:16), и что Он возьмет их с собой в иной мир (14:2–3).

(обратно)

33

Этот термин был использован неверующим Цельсом (Ориген, Против Цельса 5.59). Переход от свитка к кодексу (видимо, в первой половине II века) дал христианам возможность умещать несколько Евангелий в одной книге. См. G. N. Stanton, NTS 43 (1997), 321–351.

(обратно)

34

ABD 4.514–520; J. Knox, Marcion and the New Testament (Chicago Univ., 1942); E. C. Blackman, Marcion and His Influence (London: SPCK, 1948); R. J. Hoffman, Marcion: On the Restitution of Christianity (Chico, CA: Scholars, 1984).

(обратно)

35

Однако Маркион отрицал подлинное воплощение. Он подошел близко и к другим ересям II века (в частности, докетизму). Антигностические церковные авторы считали его гностиком, но, возможно, у него просто были некоторые общие взгляды с гностиками (например, относительно дуализма и демиурга).

(обратно)

36

Маркион также исправлял греческий текст, удаляя куски, с которыми был не согласен. Его упор на Павла (при всей своей односторонности) – одно из первых свидетельств влияния великого апостола. По мнению ряда ученых, Маркионовы крайности имели свой плюс: он сохранил Павлову радикальную оппозицию Закону, тогда как частой тенденцией было гармонизировать Павла с широкой церковной мыслью и другими апостолами (как в Деян). На Маркиона иногда смотрят как на предтечу Лютера (в своем вызове церкви Маркион опирался на Павла).

(обратно)

37

О других факторах мы уже упоминали: оппозиция иудео-христианам и гностикам, литургическое употребление, верность традиции, потребность в укреплении перед лицом мученичества.

(обратно)

38

четыре Евангелия, 13 посланий Павла, Деян, 1 Петр и 1 Ин.

(обратно)

39

Таков НЗ, каким мы его знаем. Сирязычные общины впоследствии заменили Диатессарон четырьмя Евангелиями, но не включили малые Соборные послания и Откр. Эфиопская церковь использовала более широкий канон, состоящий, видимо, из 35 книг.

(обратно)

40

Греческое слово *hermeneia* охватывало широкий спектр интерпретаций и разъяснений. За последние века ученые существенно их модифицировали и дополнили. Существует интерпретация самой речью, так как язык выражает то, что у человека на уме, а также интерпретация через перевод с языка на язык и интерпретация через комментирование и разъяснение сказанного или написанного кем-то другим. Последняя форма часто становится центром внимания в современной герменевтике. Подробнее см. Thiselton, New.



(обратно)

41

Этот термин понимается по-разному различными исследователями. Одно время исторической критикой именовались все «научные» методы (в частности, критика источников и критика форм). При чтении преувеличенных утверждений о «сухости и бесплодности» исторической критики всегда следует помнить об этой размытости дефиниции. Часто ругают не поиск буквального смысла, а концентрацию на источниках.

(обратно)

42

Основные представители критики форм были немцами: Карл Людвиг Шмидт, Мартин Дибелиус, Рудольф Бультман. Разрабатывая системы классификации, они использовали немецкую терминологию (подчас основанную на греческих словах). Их главные исследования переведены на английский язык: Dibelius, *From Tradition to Gospel* (rev. ed.; New York: Scribner's, 1965); Bultmann, *BHST*. См. также краткое введение в проблематику: E. V. Mcknight, *What is Form Criticism?* (GBSNT, Philadelphia: Fortress, 1969), и более специальную работу K. Koch, *The Growth of the Biblical Tradition. The Form-Critical Method* (New York: Scribner's, 1969). Хорошие примеры комментариев, систематически использующих критику форм, – комментарии V. Taylor на Мк и J. A. Fitzmyer на Лк.

(обратно)

43

Об этом следует помнить при решении проблемы исторического Иисуса (см. ниже, Приложение I).

(обратно)

44

Одна из разновидностей критики редакций занималась изоляцией и историей доевангельских традиций (отличных от редакторских добавлений, сделанных евангелистами), а также исторической обстановкой, в которой они редактировались. Взгляд на евангелистов как на редакторов корректнее, чем представление о них как о компиляторах, но все же не отдает им должное как авторам, которые придали полученным материалам повествовательную и богословскую ориентацию. «Критика композиции» и «критика автора» – названия, которые подчеркивают последний подход. См. обзор проблематики в N. Perrin, *What is Redaction Criticism?* (GBSNT; Philadelphia: Fortress, 1969); отличный анализ и библиографию у J. R. Donahue в Malbon/Mcknight, New 27–55. Относительно применения этого подхода см. Bornkamm *Tradition* (Мф); Marxsen, Mark.

(обратно)

45

См. четкие оценки в C. C. Black, JSNT 33 (1988), 19–39.

(обратно)

46

В новозаветную науку каноническая критика пришла из ветхозаветной библеистики, особенно из работ B. S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture* (Philadelphia: Fortress, 1979); J. A. Sanders, *Torah and Canon* (Philadelphia: Fortress, 1972); *Canon and Community* (Philadelphia: Fortress, 1984). NJBC 71.71–74 дает сравнение и анализ; относительно Чайлдса см. также его New, и M. O'Connor, RSRev 21 (#2; 1995), 91–96. Хотя теоретически Чайлдс признает историческую критику, он подчас односторонне критично высказывается о новозаветных комментариях (сколь угодно богословских), работающих в историческом ключе.

(обратно)

47

Разъяснение структурализма для начинающих (в число которых я включаю себя) см. в D. Patte, *What is Structural Exegesis?* (GBSNT; Philadelphia:



Введение в Новый Завет. Том I [filosoff.org](http://filosoff.org)  
Fortress, 1976). На специалистов рассчитаны J. Calloud, *Structural Analysis of Narrative* (SSup 4; Philadelphia: Fortress, 1976 – рассматривает очень влиятельный метод А. Греймаса); R. M. Polzin, *Biblical Structuralism* (SSup 5; Philadelphia: Fortress, 1977); D. C. Greenwood, *Structuralism and the Biblical Text* (Berlin: de Gruyter, 1985). D. O. Via, *Kerygma and Comedy in the New Testament* (Philadelphia: Fortress, 1975) применяет структуралистский метод к Мк, а Boers, *Justification* – к Гал и Рим.

(обратно)

48

Не все франкоязычные библеисты в восторге. Комментируя семиотическую экзегезу евангельских рассказов о детстве Иисуса, сделанную Р. Лорантемом (R. Laurentin), L. Monloubou [*Esprit et Vie* 93 (Nov. 24, 1983), 648] прямо спрашивает, дают ли интерпретации семиотика что-то новое и отвечает: «Бурный океан семиотики, чьи пенящиеся волны захлестнули мирные пляжи экзегезы, начинает помаленьку отступать. Он изменил некоторые участки экзегетического берега и оставил после себя разные обломки. Недолжное внимание к формальным элементам текста поневоле напоминает эксцессы формальной логики, столь ценившиеся декадентской схоластикой».

(обратно)

49

Это можно сказать и о деконструктивизме (иногда называемом постструктурализмом). Этот современный и очень дискуссионный подход оспаривает многие представления о смысле, характерные для западной интеллектуальной традиции. Не глубинные структуры текста, а глубинные уровни мышления генерируют смыслы, которые (подобно языку) остаются нестабильными. Крупнейший защитник философской действенности этого подхода – Ж. Деррида. См. S. D. Moore, *Poststructuralism and the New Testament: Derrida and Foucault at the Foot of the Cross* (Minneapolis, A/F, 1994); D. Seeley, *Deconstructing the New Testament* (Leiden: Brill, 1994); A. K. M. Adam, *What is Postmodern Biblical Criticism?* (GBSNT; Minneapolis: A/F, 1995).

(обратно)

50

W. A. Beardslee, *Literary Criticism of the New Testament* (Philadelphia: Fortress, 1970); N. R. Petersen, *Literary Criticism for New Testament Critics* (Philadelphia: Fortress, 1978); M. A. Powell, *What is Narrative Criticism?* (GBSNT; Minneapolis: A/F, 1990); M. Minor, *Literary? Critical Approaches to the Bible: An Annotated Bibliography* (West Cornwall, CT: Locust Hill, 1992). Примеры данного подхода см. в Rhoads, Mark; Kingsbury, *Matthew as Story*; Culpepper, *Anatomy* (= Ин); также R. C. Tannehill о Евангелиях в целом в NInterpB 8.56–70.

(обратно)

51

Евангелия сильно отличаются от Мишны даже в тех местах, где излагают учение Иисуса. (Мишна – это собрание раввинистических мнений о Законе, составленное около 200 года н. э. Почти столь же авторитетно для иудаизма, как НЗ для христианства.) Интересно, что основная часть обоих трудов была собрана приблизительно в одно и то же время.

(обратно)

52

A. N. Wilder, *Early Christian Rhetoric: The Language of the Gospel* (London: SCM, 1964); G. A. Kennedy, *New Testament Interpretation Through Rhetorical Criticism* (Chapel Hill: University of North Carolina, 1984); W. Wuellner, "Where Is Rhetorical Criticism Taking Us?" CBQ 49 (1987) 448–465; S. E. Porter, and T. H. Olbricht, eds., *Rhetoric and the New Testament* (JSNTSup 90; Sheffield: JSOT, 1993); D. F. Watson, and A. J. Hauser, *Rhetorical Criticism of the Bible: A Comprehensive Bibliography with Notes on History and Method* (Leiden: Brill, 1994). Полезные разъяснения античных и современных техник на примере Ионы см. в P. Trible, *Rhetorical Criticism* (Minneapolis: A/F, 1994); Трибл отмечает значимость работ Дж. Муйленберга. Трибл (32–48) различает две стороны риторики: искусство написания



(обратно)  
53

Хотя Павловы послания содержат очень убедительные отрывки о значении смерти и воскресения Христа для оправдания и спасения, они никогда не пытаются нарисовать «лик» Христа, которого Павел возвещает и любит. Евангелия гораздо полнее показывают, каким был Иисус.

(обратно)  
54

H. C. Kee, *Knowing the Truth: A Sociobgical Approach to New Testament Interpretation* (Minneapolis: A/F, 1989); B. Holmberg, *Sociology and the New Testament* (Minneapolis: A/F, 1990); J. J. Pilch, *Introducing the Cultural Context of the New Testament* (New York: Paulist, 1991); D. M. May, *Social Scientific Criticism of the New Testament: A Bibliography* (Macon, GA: Mercer, 1991); B.J. Malina and R. L. Rohrbaugh, *Social?Scientific Commentary on the Synoptic Gospels* (Minneapolis: A/F, 1992); G. Theissen, *Social Reality and the Early Christians* (Minneapolis: A/F, 1992); J. J. Pilch and B.J. Malina, *Biblical Social Values and Their Meaning: A Handbook* (Peabody, MA: Hendrickson, 1993); J. H. Elliott, *What is Social?Scientific Criticism?* (GBSNT; Minneapolis: A/F, 1993 – отличная библиография); D. C. Duling, *BTB* 25 (1995), 179–193 (обзор). Примеры применения данного метода: к Мф – Balch, *Social History*; Saldarini, *Matthew's*; к Лк – Neyrey, *Social*

(обратно)  
55

По этим вопросам написано огромное число исследований. Типичные примеры: R. M. Brown, *Unexpected News. Reading the Bible with Third World Eyes* (Philadelphia: Westminster, 1984); C. H. Felder, ed., *Stony the Road we Trod. African American Biblical Interpretation* (Minneapolis: A/F, 1991); E. Schussler Fiorenza, ed., *Searching the Scriptures: A Feminist Commentary* (New York: Crossroad, 1994) и ее основная работа – *In Memory of Her* (2d ed.; New York: Crossroad, 1994). Р. Tribble, *Christian Century* 99 (1982), 116–118, резюмирует три различных подхода к женщинам в Писании.

(обратно)  
56

На этом настаивала (католическая) Понтификальная библейская комиссия в 1993 году; см. Fitzmyer, *Biblical Commission*.

(обратно)  
57

См. J. Dewey, ed., *Orality and Textuality in Early Christian Literature* [*Semeia* 65 (1994)]. Относительно устных черт в Мк см. ее статьи в *Interpretation* 43 (1989), 32–44; *CBQ* 53 (1991) 221–236; относительно рассказов о Страстях см. *BDM* 1.51–53.

(обратно)  
58

Г. С. Реймарус, Д. Штраус и Ф. Х. Баур скептически отвергали почти все элементы сверхъестественного в жизни Иисуса и апостолов. См. *NJBC* 70 об истории новозаветной критики.

(обратно)  
59

Иногда этот подход называют «магистральным»: его придерживается большинство преподавателей и ученых-новозаветников.

(обратно)  
60

Любые попытки утверждать, что лишь некоторые новозаветные отрывки безошибочны, являются проблематичными, если безошибочность проистекает из



Введение в Новый Завет. Том I [filosoff.org](http://filosoff.org)  
боговдохновенности, которая охватывает все Писания. О данной проблеме в целом см. N. Lohfink, *The Inerrancy of Scripture* (Berkeley: Bibal, 1992).

(обратно)

61

Догматическая конституция «О Божественном откровении» (18 ноября 1965 года) 3.11. [Русский перевод дан по изданию: Второй Ватиканский собор: конституции, Декреты, Декларации (Брюссель: Жизнь с Богом, 1992). – Прим. ред.]

(обратно)

62

Декларация *Mysterium Ecclesiae*, изданная конгрегацией вероучения (бывшая «Священная канцелярия») 24 июня 1973 года [см. AAS 65 (1973), 394–407] утверждает следующее. (1) Смысл формулировок веры «частично зависит от возможностей языка, используемого в определенное... время». (2) «Некоторые догматические истины сначала выражаются не полностью (но не ложно), а позже... обретают более полное и более совершенное выражение». (3) Формулировки обычно имеют узкую цель «решить определенные вопросы или указать на определенные заблуждения». (4) Преподаваемые истины «могут быть выражены в категориях, которые несут на себе следы... изменчивых понятий той или иной эпохи» и могут быть переформулированы церковью, чтобы более ясно изложить их смысл.

(обратно)

63

К примеру, напрашивается вопрос: почему многие христиане столь уверены, что библейский рассказ о творении мира – божественное откровение, которое следует понимать буквально. Неужели информация о том, как возник (и чем закончится) мир, необходимо для спасения?

(обратно)

64

В широком смысле слова, Писание само есть традиция (то есть записанное предание об Израиле и ранней церкви).

(обратно)

65

См. E. Krentz, *The Historical Critical Method* (Philadelphia: Fortress, 1975).

(обратно)

66

Многие ученые думают, что могут отнести каждый евангельский стих к тому или иному источнику или редакторской деятельности евангелиста; см., например, обзор 35 различных реконструкций источников для Маркова рассказа о Страстях у M. L. Soards в BDM 2.1492–1524. Когда ученый предлагает анализ источников, он может быть уверен лишь в одном: у коллег этот анализ вызовет возражения.

(обратно)

67

Всюду в нашей книге именами Марка, Матфея, Луки и Иоанна мы будем обозначать как соответствующие Евангелия, так и их авторов. Эти традиционные обозначения следует сохранить, хотя, как мы увидим, проблема авторства часто сложнее.

Поскольку теоретически не исключено, что кто-то из авторов был женщиной, некоторые современные экзегеты обозначают этих неизвестных лиц «он/она». Однако ничто в ранних преданиях не указывает на такую возможность; более того, образование и тендерные роли у иудеев делают эту возможность крайне маловероятной. Поэтому, за исключением буквальных цитат из библейских высказываний о Боге, я постараюсь уважать современный отказ применять местоимения мужского рода к немужчинам, но сомневаюсь, что правдоподобие



Введение в Новый Завет. Том I [filosoff.org](http://filosoff.org)  
оправдывает введение местоимений женского рода для обозначения новозаветных авторов.

(обратно)  
68

Следует принимать во внимание как реальные аудитории (тех, кто реально читал новозаветные тексты), так и предполагаемые аудитории (читателей, на которых ориентировались авторы). (В начале данной книги я объяснил, для кого писал «Введение...», но среди читателей попадают и другие люди.) См. E. V. McKnight, ed., *Reader Perspectives on the New Testament* [Semeia 48 (1989)].

(обратно)  
69

Мы читаем послания Павла. Хотя степень грамотности в Римской империи была достаточно высокой, первоначально эти письма, видимо, читались публично; соответственно, большая часть аудитории воспринимала их на слух. Евангелия возникли на той стадии, когда предания об Иисусе стали записываться; однако их копии поначалу хранились в церковных архивах и читались вслух на богослужениях. Более того, до комбинации книгопечатания и Реформации большинство христиан знали Писания через слышание, а не через чтение. Во многих католических общинах такая ситуация существовала до XX века, а христианские миссионеры и поныне с ней сталкиваются.

(обратно)  
70

О всевозможных проблемах, связанных с использованием и пониманием ВЗ в НЗ см. G. K. Beale, ed., *The Right Doctrine from the Wrong Text?* (Grand Rapids: Baker, 1994).

(обратно)  
71

«Герменевтика подозрительности» выявляет сознательное и бессознательное подавление материалов библейскими авторами – часто материалов, которые хочется найти, или, как предполагается, обязаны были присутствовать. Однако при такой методе экзегет ищет в тексте то (подавление), чего там может и не быть.

(обратно)  
72

Далее мы рассмотрим более широкий смысл текста, когда новые поколения видят в нем возможности, которые с ним созвучны, но не входили в авторскую интенцию.

(обратно)  
73

Более того, местами Лука небрежен в качестве редактора. Он передает пророчество Иисуса о том, что Его будут бичевать (18:33), но затем, опуская соответствующий эпизод, оставляет это пророчество как бы неисполненным.

(обратно)  
74

Считалось, что некоторые ветхозаветные персонажи и события – прообраз новозаветных.

(обратно)  
75

Относительно *sensus plenior* см. в JBC 71.56–70; менее подробно в NJBC 71.49–51.

(обратно)  
76



Однако свидетельство Павла в 1 Кор 15:5–11 о его общем вероучении с кифой и Иаковом наводит на мысль, что, в конце концов, он не стал бы возражать против канонизации их работ.

(обратно)

77

Здесь одна из причин, почему христианам следует помнить: они интерпретируют не просто «Еврейские Писания», но книги, которые формируют ВЗ, соединенный с НЗ в одну Библию.

(обратно)

78

Эта современная тенденция отчасти восходит к ранним попыткам Мартина Лютера (сентябрь 1522 года) изменить порядок книг НЗ, поместив Евр, Иак, Иуд и Откр в конец как второсортные по сравнению с «истинными и несомненными основными книгами» НЗ, ибо в древности их апостольское происхождение ставилось под сомнение. Примеры потенциальных богословских проблем: согласно Евр 10:26, если после обращения человек совершает серьезный грех, за этот грех уже нет искупления; Иак не содержит учения об искуплении и подчеркивает важность дел (2:24); Иуд 14–15 цитирует неканонический текст (Первую книгу Еноха); Откр 20:4–6 учит о 1000-летнем царстве Христа на земле.

(обратно)

79

На заре XX века Адольф Гарнак, знаменитый либеральный историк церкви и новозаветник, приписал многие из этих особенностей искажению первоначальной новозаветной вести в христианстве II века. См. английский перевод его книги: A. Harnack, *What is Christianity?* (New York: Harper, 1957). В 1951 году ? Kasemann (KENTT 95–107) заострил проблему, указав на наличие таких черт в самом НЗ. Polemika началась с работы Н. Kung, *Structure of the Church* (New York: Nelson, 1964), 151–169.

(обратно)

80

См. S. M. Schneiders, NJBC 71.63–64, и всестороннее обсуждение в ее книге *Revelatory*.

(обратно)

81

Вертеп предполагает конфлацию Евангелий (волхвы из Мф, пастухи из Лк); библейских и небиблейских компонентов (хлев, пещера), а также ветхозаветных аллюзий (верблюды, быки, овцы). Он высвечивает драматические возможности и связь с обычной семейной жизнью.

(обратно)

82

Слово «манускрипт» означает «написанное от руки». Манускрипты/рукописи – форма, в которой существовали тексты до изобретения Гутенбергом книгопечатания в 1456 году. Письмо было двух видов – унциальное (как бы «печатные», крупные буквы) и минускульное (курсивные, маленькие буквы). Иногда в древних текстах обозначались границы разделов, в соответствии со смысловыми переходами (порой соответствующие литургическим чтениям). Деление Нового Завета на главы ввел в XIII веке Стефан Лангтон, а современное деление на стихи – Роберт Стефан в печатном издании 1551 года. Относительно деления текста внутри стихов (например, Мк 14:9а), см. замечание после Списка сокращений.

(обратно)

83

По оценке Брюса Метцгера (Metzger, New 281), «в христианстве нет ни одной доктрины, которая бы целиком основывалась на текстуально сомнительном отрывке».



(обратно)  
84

Существовали, например, ошибки зрения: переписчик не разобрал текст или был невнимателен. И ошибки слуха: переписчик неверно расслышал надиктовываемый текст. Еще один вариант: человек, диктовавший писцам, неверно прочел текст.

(обратно)  
85

Название семьи отражает (иногда неточно) происхождение или ареал распространения многих рукописей, которые к ней относятся.

(обратно)  
86

M. A. Robinson, W. G. Pierpont, The New Testament in the Original Greek According to the Byzantine/ Majority Textform (Atlanta: Original Word, 1991).

(обратно)  
87

В античности существовало два основных писчих материала: папирус и пергамен. Папирус изготавливался так: ствол растения под названием папирус нарезали на куски, расщепляли, удаленную сердцевину нарезали полосками, полоски укладывали крестообразно друг на друга, а затем спрессовывали сверху. Такой материал не слишком долговечен и мог пережить века только в сухом климате (например, в египетской пустыне и в районе Мертвого моря). Пергамен делался из обработанных животных шкур, а потому лучше сохранялся.

Свиток – это куски папируса [или пергамена. – Прим. ред.], скрепленные в одну полосу, которую затем можно было сворачивать и разворачивать. Кодекс (подобно нашей книге) – это куски папируса или пергамена, положенные друг на друга и скрепленные. Если нужно прочесть отрывок в середине текста, кодекс по очевидным причинам удобнее свитка.

(обратно)  
88

Иногда на протяжении всей рукописи прослеживаются вполне определенные богословские взгляды: например, Кодекс Безы, видимо, заостряет антииудейские тенденции, присутствующие в НЗ.

(обратно)  
89

Самое современное критическое издание греческого НЗ: Nestle-Aland, Novum Testamentum Graece (27th ed.; Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993).

(обратно)  
90

Возникли легенды о визите Александра Македонского в Иерусалим и его посещении Храма. Возможно, он даровал иудеям право жить по отеческим законам. Хотя, по-видимому, он набирал самаритянских наемников для своей армии, недавние находки в Вади-Далиех возле долины Иордана (в частности, кости сотен беженцев) говорят о жестоком подавлении греками самаритянского восстания. Самария была восстановлена как греческая военная колония. Утверждение, что Александр построил самаритянский храм на горе Гаризим, возможно, является упрощенным объяснением переселения самарян и их строительства.

(обратно)  
91

На самом деле, не все так просто. Александр и его военачальники были македонцами (часто почитавшимися другими греками за варваров). Их больше интересовало укрепление собственной власти, чем экспансия культуры на Восток. Тем не менее их победы повлекли за собой глубокое взаимопроникновение культур.



(обратно)  
92

Происхождение LXX неоднозначно: книги переводились в разное время учеными разной квалификации и сохранялись с разной степенью точности. Фиктивное «Послание Аристия» (II век до н. э.) содержит легенду о переводе Пятикнижия 72 старейшинами при Птолеме II (285–246 годы до н. э.). В I и II столетиях н. э. появились ревизии LXX, призванные сделать перевод более буквальным; подчас в результате получались новые переводы. Связанные с именами Лукиана, Аквилы, Симмаха и Теодотиона, они частично сохранились (подчас будучи смешанными с LXX). Новозаветные цитаты ВЗ на греческом языке иногда буквально соответствуют LXX (или близки ей), иногда ближе другим ревизиям (вышеупомянутым или неизвестным).

(обратно)  
93

В насмешку подданные коверкали имя «Эпифан» [«явление» (божества)], произнося его как «Эпиман» («Помешанный»).

(обратно)  
94

Этих братьев часто называют «Маккавеями». Династия, которая началась с Иоанна Гиркана (сына Симона) относится к той же семье, но чаще именуется «хасмонеической», возможно, по имени (Asamonaïos) прадеда Маттафии.

(обратно)  
95

Эта дата часто считается началом независимости Иудеи – независимости, которая сохранялась до завоевания Иерусалима Помпеем в 63 году до н. э.

(обратно)  
96

Идумея находилась к югу от Иудеи. Ее жители были потомками эдомитян, вытесненных на запад от юго-восточного района Мертвого моря вторжением набатейских арабов.

(обратно)  
97

Впоследствии Ирод, укрепившись, сбросил балласт хасмонеического наследия. Он казнил Гиркана II (30 год до н. э.) и свою жену Мариамну (внучку Гиркана II и Аристокла II; 29 год до н. э.). К 20-м годам (до н. э.) была установлена новая династия первосвященников.

(обратно)  
98

См. Флавий, Древности 14.15.2; #403. Он был из идумейской семьи, которая обратилась в иудаизм лишь за полвека до этого.

(обратно)  
99

Названия призваны польстить римским патронам Ирода: Себаста – греческий аналог латинского Augusta (намек на императора Августа), Кесария – от слова «кесарь» («цезарь»), Антония – в честь Марка Антония.

(обратно)  
100

Однако в I веке н. э. все еще сохранялась значительная часть аппарата и антуража республики: роль Сената и римского народа признавалась, поэтому императоры все же отличались от египетских и сирийских царей. Император, по крайней мере теоретически, был подотчетен воле римского народа.

(обратно)



101

Это время жизни Иисуса, хотя Иисус родился чуть раньше, до смерти Ирода Великого. Датировка рождества царствованием Ирода Великого – одна из немногих общих черт в первых главах Матфея и Луки (Мф 2:1; Лк 1:5). Если иметь в виду традиционное христианское летоисчисление, получается, что Иисус родился «до рождества Христова». Это было следствием ошибки: в VI веке Дионисий Малый предложил взять за отправную точку не основание Рима (А. У. С.), а рождение Господа. Дионисий считал, что Иисус родился в 754 году от основания Рима. Однако согласно самому правдоподобному подсчету, Ирод умер в 750 году от основания Рима.

(обратно)

102

Семейное древо иродианской семьи было очень запутанным; см. NJBC, p. 1245 и ABD 3.175. «Этнарх» и «тетрарх» – меньшие титулы, чем «царь».

(обратно)

103

Судя по неверной последовательности событий в Деян 5:36 сл., автор Лк–Деян был плохо осведомлен о дате переписи (на самом деле она проходила после смещения Архелая) и мог перепутать ее с волнениями после смерти Ирода Великого, имевшими место десятилетием ранее. См. ниже, главу 10, сноску 33.

(обратно)

104

Иудейский философ Филон рисует образ Пилата черными красками, осуждая его «взятки, оскорбления, грабежи, насилия, бессмысленные обиды, постоянные казни без суда и следствия, бесконечную и вопиющую жестокость» (Посольство к Гаю 38, #302; написано около 39–40 годов н. э.). Многие современные ученые считают, что в данном случае Филон был пристрастен, аргументируя замену римских префектов Иродом Агриппой I. Евангелия описывают Пилата гораздо менее негативно, но и не выставляют его идеалом римского правосудия.

(обратно)

105

Цит. по пер. Г. С. Кнабе. – Прим. ред.

(обратно)

106

Флавий, Древности 18.4.1–2; #85–89.

(обратно)

107

О сикариях и зелотах см. BDM 1.688–693. Войну 66–70 годов часто называют Первым иудейским восстанием, чтобы отличить от восстания под предводительством Симона Бар-кохбы (Бен-косибы) в 132–135 годах. Во время Иудейской войны не прекращались жестокие столкновения между зелотскими вождями Иоанном из Гисхалы, Менахемом (сыном Иуды Галилеянина) и Симоном Бар-Гиорой. Последнего доставили в Рим, чтобы казнить во время триумфального парада Тита.

(обратно)

108

Иудейское сопротивление продолжалось до 74 года в крепости Масада у мертвого моря.

(обратно)

109

Для более раннего периода характерна двухступенчатая структура: пресвитер–епископ и дьякон. Ко временам Игнатия в некоторых малоазийских церквях епископ приобрел верховный авторитет, а пресвитеры и дьяконы



Введение в Новый Завет. Том I [filosoff.org](http://filosoff.org)  
оказались ему подчинены – знаменитая трехступенчатая структура, которая стала практически универсальной к 200 году.

(обратно)  
110

Письма от него и к его сторонникам были найдены в районе Мертвого моря в Мураббаате (NJBC 67.119).

(обратно)  
111

Lieberman, Hellenism, считает, что греческая логика в форме александрийских герменевтических принципов была привнесена в иудейскую мысль в Иерусалиме еще во времена Гиллея Старшего (конец I века до н. э.), если предания о Гилеле достоверны.

(обратно)  
112

О деятельности христиан в синагогах см. Мк 13:9 пар., Деян 9:20; 13:5, 14; 14:1; 17:1–2; 18:4.

(обратно)  
113

В Деян 21:39 Савл/Павел называет себя «тарсянином, гражданином немаловажного города» (КП).

(обратно)  
114

Римское понятие *religio* включало фиксированные общинные ритуалы (в которых иудеи не участвовали). Чужеземные культы с непонятными церемониями римляне относили к *superstitio*.

(обратно)  
115

См. полезную статью об участии иудеев и христиан в языческом культе: P. Vorgen, *Explorations* 8 (#1, 1994), 5–6. Слово «языческий» я использую не в уничижительном смысле, а просто как техническое обозначение неиудейских и нехристианских верований.

(обратно)  
116

Мф 9:10; 11:19; 21:31 ставит сборщиков податей на одну доску с грешниками и проститутками. В Лк 3:12–13 Иоанн Креститель призывает сборщиков податей не требовать больше положенного, а в 19:7–8 сборщик податей Закхей обещает возместить в четырехкратном размере всем, с кого взял лишнее.

(обратно)  
117

Иногда «нищие» – духовная категория (те, кто не ценит богатство); в других местах это слово относится к нищим в экономическом смысле, и именно о них мы говорим в данном случае.

(обратно)  
118

Здесь я опираюсь на прекрасное исследование в Meier, *Marginal* 1.280–285, которое показывает шаткость других интерпретаций.

(обратно)  
119

Слово *doubs* можно переводить и как «слуга», и как «раб». Интересный вопрос: описывает ли женская форма в «Магнификате» (Лк 1:48) Деву Марию как «служанку» или как «рабу» Божию? Последний вариант делает возможным



Введение в Новый Завет. Том I [filosoff.org](http://filosoff.org)  
отождествить ее с частью христианской аудитории Лк.

(обратно)  
120

В первых веках до н. э. и н. э. римской культуре была присуща сильная греческая составляющая. В частности, при Августе вновь усилилось греческое влияние на архитектуру и искусство.

(обратно)  
121

См. обзор в J. A. Overman, CRBS 1 (1993), 35–57.

(обратно)  
122

R. A. Batey, Jesus and the Forgotten City (Grand Rapids: Baker, 1991) преувеличивает контакты Иисуса с Сепфорисом. В качестве противовеса см. S. Freyne, "Jesus and the Urban Culture of Galilee," Texts and Contexts, eds. T. Fornberg and D. Hellholm (Oslo: Scandinavian Univ., 1995), 597–622: по его мнению, система ценностей галилейского села отличалась от таковых в эллинистических городах.

(обратно)  
123

При обсуждении ниже, в главе 15, писем/посланий Павла мы увидим, что у него можно выделить несколько различных типов риторики (согласно классификации Аристотеля).

(обратно)  
124

койне был одним из диалектов аттического греческого (то есть афинским диалектом, который, с примесью ионического греческого, был распространен Александром Македонским по эллинистическому миру). Существовали различные уровни койне: например, более обработанная литературная форма, выдававшая влияние аттического греческого, и обычный народный койне, который мы находим в надписях, частной корреспонденции (сохранившейся в египетских папирусах) и НЗ (Евр и Лк содержат элементы литературного койне).

(обратно)  
125

Споры идут по поводу синоптических Евангелий, так как более радикальное крыло ученых не считает Ин евангелием в полном смысле этого слова.

(обратно)  
126

Следующие тексты упоминают об учениях, которые содержатся или не содержатся в «Евангелии»: Дидахе 15:3–4; 2 Клим 8:5; Мученичество Поликарпа 4:1. Н. Koester, NTS 35 (1989), 361–381, возводит это словоупотребление к Маркиону, который возражал против устных традиций, которым церковь приписывала апостольский авторитет.

(обратно)  
127

Текст, который мы называем «Евангелием от Фомы», определяет себя как «евангелие» лишь в заголовке, представляющем собой позднюю вставку. Оно, как и Евангелие от Марии Магдалины, говорит о благовествовании.

(обратно)  
128

За исключением названий, с заглавной буквы мы будем писать лишь канонические Евангелия. Среди апокрифов первых веков нашей эры нет полных повествовательных евангелий. Некоторые ученые могут отнести к данной категории тайное Евангелие от Марка, однако мы располагаем лишь парой



Введение в Новый Завет. Том I [filosoff.org](http://filosoff.org)  
маленьких отрывков из него, а потому не в состоянии судить о его специфике. Из Евангелия от Петра сохранился лишь кусочек рассказа о страстях/воскресении. Ориген упоминает о некоем евангелии, связанном с Петром и имевшем рассказ о детстве (BDM 2.1337), – если это тот же текст, можно предположить, что Евангелие от Петра было полным повествованием.

(обратно)  
129

С Ин связана своя специфика, которую мы будем разбирать преимущественно в главе 11.

(обратно)  
130

См. ОТР 2.385–399; «Жития» имеют сложную историю (включая, видимо, христианские вставки). См. ниже, Приложение II.

(обратно)  
131

Сюда можно также включить «Воспоминания о Сократе» Ксенофонта и биографические элементы жизни Сократа в «Диалогах» Платона; см. Votaw, *Gospels* 30–62. (В какой-то степени параллели с биографиями выдвигались в противовес тезису о том, что Евангелия – популярная литература, отличающаяся от классической.) Главные сторонники биографического подхода к Евангелиям – Votaw, Talbert, Burridge, Stanton (с мф).

(обратно)  
132

Синоптические Евангелия не изображают Иисуса простым смертным, который в награду получил бессмертие: воскресение лишь подтвердило то, кем Он был до смерти. Ин изображает не бессмертного бога, который сошел на землю и жил как человек, а божественное Слово, ставшее плотью и остававшееся плотью. См. критический анализ гипотезы Тэлберта в Aune, "Problem".

(обратно)  
133

Евангелия можно назвать христологией, облеченной в повествовательную форму; Tolbert, Sowing, указывает на античный роман. Однако Stanton, "Matthew", возражает, что несмотря на наличие некоторых сходных литературных условностей, романы ставили своей целью развлечь читателя (чего о Евангелиях не скажешь).

(обратно)  
134

Краткая схема деятельности Иисуса содержится в проповедях Деян (например, 2:22–24 и особенно 10:37–41): оно началось в Галилее после омовения у Иоанна, когда Иисус был помазан Духом Святым и силою; «Он ходил, благотворя и исцеляя всех угнетаемых дьяволом... в стране Иудейской и в Иерусалиме»; Его «убили, повесив на древе», но Бог «воздвиг Его в третий день и дал Ему являться» богоизбранным свидетелям, которые «ели и пили» с Ним. С. Н. Dodd [ЕхрТім 43 (1931–1932), 396–400] предположил, что таков был общий план проповеди, подробно раскрытый в Евангелиях. Гораздо более вероятно, что это схема, вычлененная из Евангелия самого Луки, которую он позаимствовал из Мк. Хотя эта проповедь содержала предания об Иисусе, последовательность Галилея–Иерусалим, видимо, отражает Марково упрощение. По мнению большинства ученых, Ин не опирался на Мк; Ин начинается с омовения у Иоанна, излагает слова и дела Иисуса, но не содержит вышеупомянутой последовательности: место действия часто меняется.

(обратно)  
135

Все биографии неизбежно носят избирательный характер; в данном случае я имею в виду сведения, которые, расцвечивая жизнь подробностями, позволяют лучше ее понять.



(обратно)  
136

Протестантская библеистика разработала эту концепцию трех стадий, изучая вариации в *Sitz im Leben* («месте в жизни») евангельских материалов: например, контекст, который был присущ данному материалу в жизни Иисуса; контекст в церковной проповеди; контекст в Евангелии. В одном авторитетном для католиков церковном документе («Instruction on the Historical Truth of the Gospels», 21 апреля 1964 г.; NJBC 72.35) Понтификальная библейская комиссия постулировала три стадии в качестве объяснения того, почему Евангелия не являются буквальной историей, хотя и содержат исторический материал.

(обратно)  
137

Эту ошибку делают как христиане либеральные (например, «Разве Иисус стал бы воевать во Вьетнаме или участвовать в какой-то другой войне?»), так и христиане консервативные (например, «Сколько таинств Иисус установил?»). Правильный ответ: галилейский иудей ничего не мог знать ни о Вьетнаме, ни о военной технике; в тот период не существовало даже слова «таинство». Слова и дела Иисуса имеют значение для нашего подхода к подобным проблемам, но необходима трансляция смыслов (которой, как верят христиане, руководит Святой Дух). Когда церковные вероисповедные документы говорят о деяниях «Иисуса Христа», речь идет не просто об Иисусе публичного служения, но об Иисусе, изображенном в апостольской проповеди и последующей традиции.

(обратно)  
138

См. критику в Meier, *Marginal* 1.278–282: Иисус жил в аграрном обществе, но был плотником (Мк 6:3). Мейер проводит параллель: если брать современное общество, Иисус ближе не к крестьянам, а к американским «голубым воротничкам» (из низов среднего класса).

(обратно)  
139

Около 115 года епископ Папий Иерапольский разыскивал тех, кто застал апостольское поколение или их непосредственных преемников, в поисках устной традиции, независимой от письменных Евангелий, с которыми он тоже был знаком (Евсевий, Церковная история 3.39.3–4).

(обратно)  
140

Это касается как минимум Мф и Лк. Лк 1:2–3 ясно дает понять, что автор не был очевидцем, но лишь опирался на данные очевидцев.

(обратно)  
141

Есть много неправдоподобных гармонизаций. Скажем, чем объяснить, что некоторые похожие материалы Мф и Лк отнесены соответственно к Нагорной проповеди и Проповеди на равнине (Мф 5:1; Лк 6:1)? Ответ: с одной из сторон горы была равнина. Или почему у Мф Иисус учит молитве Господней в ходе Нагорной проповеди, а у Лк Он делает это позже, по дороге в Иерусалим (Мф 6:9–13; Лк 11:2–4)? Ответ: ученики подзабыли текст, и Иисусу пришлось повторить его. Почему Мк 10:46 помещает исцеление слепого после выхода Иисуса из Иерихона, а Лк 18:35; 19:1 – перед входом в Иерихон? Ответ: Иисус вышел из ветхозаветного Иерихона и вошел в новозаветный Иерихон!

(обратно)  
142

Цифры взяты из Neirynck, NJBC 40:5. В Мк почти нет перикоп, которые бы не имели параллелей в Мф или Лк.

(обратно)  
143



Tuckett, ABD 6.263–264, приводит два примера последовательности и вербальных формулировок, которые требуют письменной зависимости. Мф (14:3–12) и Мк (6:17–29) обрывают рассказ о служении Иисуса после Его возвращения в Назарет, чтобы сообщить о смерти Иоанна Крестителя; во всех трех Евангелиях идет одно и то же прерванное предложение, когда Иисус обращается к паралитику (Мф 9:6; Мк 2:10–11; Лк 5:24). Последовательность материалов в Мк может совпадать с последовательностью в Мф или Лк, или в них обоих, – но совпадения Мф–Лк в последовательности материалов против Мк отсутствуют. (О семи гипотетических примерах обратного см. Fitzmyer, Luhe 1:68–69: пять из них отражают зависимость от Q, а не от Мк; остальные два примера – весьма сомнительны.) Сами по себе такие особенности согласования не доказывают, что Мк – первое из Евангелий (а Мф и Лк опирались на него), но лишь то, что Мк занимает промежуточную позицию между Мф и Лк.

(обратно)  
144

M. Smith, *dement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark* (Cambridge, MA: Harvard, 1973); HTR 75 (1982), 449–461; H. Koester в *Colloquy on New Testament Studies*, ed. B. Corley (Macon, GA: Mercer, 1983), 35–57; M. W. Meyer, *Semeia* 49 (1990), 129–153. Критика: R. E. Brown, CBQ 36 (1974), 466–485; F. Neirynck, *Evangelica II* (BETL 99; Leuven Univ., 1991), 716–724.

(обратно)  
145

J. D. Crossan, *Four Other Gospels* (Minneapolis: Winston, 1985); *The Cross that Spoke* (San Francisco: Harper & Row, 1988); *Semeia* 49 (1990), 155–168. Критика: R. E. Brown, NTS 33 (1987), 321–343; BDM 2.1317–1349; F. Neirynck, *Evangelical!*, 2.732–749; D. F. Wright, *Themelios* 12 (2; Jan. 1987), 56–60; A. Kirk, NTS 40 (1994), 572–595.

(обратно)  
146

Среди других теорий протоевангелия: Протомарк (К. Лахман, Г. Ю. Хольцман; предполагается, что Мф и Лк пользовались им, а не каноническим Мк) и Протолука (Б. Х. Стритер; состоит из Q и особого материала Лк, составлен Лукой до включения им Марковых материалов).

(обратно)  
147

Сам он не был уверен, опирался ли Лк на Мф, но модифицированная гипотеза Грисбаха в современном ее варианте постулирует такую зависимость. Видными ее сторонниками являются У. Фармер, Б. Орчард и Д. Данген.

(обратно)  
148

W. D. Davies and Allison, *Matthew* 109–114 обстоятельно опровергают возражения в адрес Q, которые на этом основании выдвигает Stoldt (History); см. также ниже, сноску 26. Парадоксальным образом, отчасти «малые согласования» представляют трудности и для гипотезы Грисбаха: например, если в эпизоде с издевательством Мк использовал Мф и Лк, почему он опустил вопрос, который есть в обоих этих Евангелиях и который делает эпизод понятнее?

(обратно)  
149

Особые материалы Мф и Лк объясняются как использование евангелистами особых источников (стало быть, третьего типа источников). Однако здесь мы разбираем лишь материалы, которые являются общими у синоптиков.

(обратно)  
150

См. Neirynck, *Minor agreements* и "The Minor Agreements and Q" в Piper, *Gospel*, 49–72; также T. A. Friedrichsen в *L'Évangile de Luc*, ed. F. Neirynck (rev. ed.; BETL 32; Leuven: Peeters, 1989), 335–392; R. H. Stein, *Страница 251*



Введение в Новый Завет. Том I [filosoff.org](http://filosoff.org)  
SVQ54 (1992), 482–502. Менее проблематичны пропуски, ибо оба евангелиста могли независимо друг от друга счесть Мк неудобным: например, Мф 26:45 и Лк 22:46 опускают почти неперебиваемое *apocryph* («довольно») из Мк 14:41. Что касается вставок, в нескольких «малых согласованиях» некоторые текстуальные свидетели Мк согласуются с добавлениями Мф и Лк (например, вставка «и развращенный» в Мк 9:19, чтобы добиться соответствия с Мф 17:17; Лк 9:41); однако это может быть следствием гармонизации текста переписчиками.

(обратно)

151

С точки зрения некоторых ученых, письменное Евангелие было попыткой (сознательной или бессознательной, возможно, несколько антагонистической) взять под контроль превратности устной традиции, – но эта теория не отдает должное роли апостольского авторитета в формировании традиции (1 Кор 15:11). См. W. H. Kelber, *The Oral and the Written Gospel* (Philadelphia: Fortress, 1983), которого критикует B. Gerhardsson, *The Gospel Tradition* (Coniectanea Neotestamentica 15; Lund: Gleerup, 1986). Ср. также Jesus and the Oral Tradition, ed. H. Wansbrough (Sheffield: Academic, 1991); B. W. Hnaut, *Oral Tradition and the Gospels* (JSNTSup 82; Sheffield: JSOT, 1993).

(обратно)

152

См. PNT и MNT. Если иметь в виду последовательность Мк – Мф – Лк, образы Петра и Марии становятся в ней все более и более позитивными. Некоторые католики, желая держаться поближе к традиции, превозносят гипотезу Грисбаха, но в результате получают неприятную траекторию: от более позитивных образов Петра и Марии (Мф) к более критическим (Мк).

(обратно)

153

Считается, что название Q (от немецкого слова *Quelle*, «источник») было введено в 1890 году Йоханнесом Вайсом. См. F. Neirynck, *ETL* 54 (1978), 119–125.

(обратно)

154

Или, во всяком случае, материалы, которые имеют в Мк иную форму, чем в Мф и Лк. Например, Мк 1:12–13 упоминает об искушении Иисуса сатаной, но не в том развернутом виде, как у Мф 4:1–11 и Лк 4:1–13. Мк 3:22 упоминает о полемике по поводу обвинения Иисуса в одержимости, но не привязывает ее к эпизоду с изгнанием беса немоты, как в Мф 12:22–24 и Лк 11:14–15. В Havener, (2153–160, приведены тексты марковых отрывков, параллельные Q; Fleddermann, Mark, подробно анализирует данный вопрос. По одной из гипотез, Марк был знаком с Q. См. I. Dunderberg, *NTS* 41 (1995), 501–511.

(обратно)

155

Очень полезное издание Kloppenborg, *QParallels*, приводит греческий текст и английский перевод Q. Английские переводы даны также в Havener, Q123–146; Miller, *Complete Gospels* 253–300. Таблица синоптической двойной традиции приведена в Neirynck, *NJBC* 40.14; см. также Davies and Allison, *Matthew* 1.117–118; и в начале издания Edwards, *Concordance. Catchpole, Quest*, содержит, по сути, настоящий комментарий к Q. О некоторых стихах и словах ведутся жаркие научные споры; J. M. Robinson, "International" сообщает о полемике по поводу каждого стиха.

(обратно)

156

Neirynck, *NJBC* 40.13 перечисляет отрывки, относимые некоторыми исследователями к Q: Мф 10:56–6; 10:23; Лк 6:24–26; 9:61–62; 12:32, 35–38, 49–50 (54–56); 15:8–10; 17:28–29. Havener, (2147–151) приводит спорные тексты, которые могут иметь отношение к Q.

(обратно)

157



Иной подход состоит в предпосылке, что первоначальный Q был арамейским документом [F. Bussby, Exptim 65 (1954–1955), 272–275], – в таком случае Q может быть идентифицирован с гипотетическим собранием логий Господа, которые Матфей собрал на еврейском/арамейском. Однако с помощью этой гипотезы можно объяснить лишь (относительно) немногие различия.

(обратно)  
158

Есть три важных повествовательных отрывка, заслуживающие упоминания: искушение Иисуса, больной слуга сотника, приход учеников Иоанна Крестителя к Иисусу.

(обратно)  
159

Ср. противоположные точки зрения: S. J. Patterson, *The Gospel of Thomas and Jesus* (Sonoma, CA: Polebridge, 1993) и C. M. Tuckett, ETL 67 (1991), 346–360.

(обратно)  
160

Убежденными сторонниками такого подхода являются Jacobson (First) и Klorrenborg (Formation). Согласно одной гипотезе, первая страта Q была сапиенциальной (и близкой к учению исторического Иисуса, который не был апокалиптиком); во второй страте традиция Q подверглась апокалиптизации; на третьей стадии появились повествовательные отрывки, а Иисус превратился в сторонника строгого соблюдения Торы (что сделало Q приемлемым для Мф).

(обратно)  
161

См. H. W. Attridge, "Reflection on Research into Q", *Semeia* 55 (1992), 222–234.

(обратно)  
162

ENEirynck, "Q: From Source to Gospel", ETL 71 (1995), 421–430. Хотя речение Q из Лк 7:22 говорит о нищих, которым благовествуют (euaggelizein), это взято из Ис 61:1.

(обратно)  
163

Речения Q говорят, что страдания и казнь, постигшие Иисуса – участь всех пророков (13:34; 11:49; 6:23); однако это не означает, что читатели/слушатели Q не придавали уникального значения воскресению Иисуса.

(обратно)  
164

Не обязательно соглашаться с аргументами фармера в пользу теории Грисбаха, чтобы признать правоту следующего его замечания (Gospel): решение синоптической проблемы имеет пастырскую значимость.

(обратно)  
165

Эта схема приведена нами, чтобы читателям удобнее было следить за ходом мысли, но я не претендую на то, что евангелист сознательно замыслил данную композицию (хотя предсказания о страстях в Мк 8, видимо, и впрямь задуманы как поворотный момент). В частности, грань между разделами (отмечены цифрами выше) и подразделами довольно зыбкая, ибо подразделы легко возвести в ранг разделов. Иначе представлена композиция Мк в Achtemeier, *Mark* (ABD) 4.546; Perkins, *Mark* (NInterpB) 521–523; Humphrey, *Risen* 4 (хиастическая модель). Часто предполагают трехчастную композицию [8:27–10:45(52) как центральный раздел, посвященный ученичеству]: см., например, работы E. Best.



(обратно)  
166

Хотя Мк 1:1 часто воспринимается как заголовок, евангелист мог видеть в нем своего рода провозвестие. Титул «Сын Божий» содержится в основных рукописях, но может быть вставкой переписчика. Если он принадлежит первоначальному тексту, то перекликается с исповеданием богосыновства Иисуса римским сотником в конце повествования (15:39) – первое правильное исповедание Иисуса этим титулом в Мк.

(обратно)  
167

Это место часто понимают в адопцианском ключе: Марк считал Иисуса обычным человеком, которого Бог отныне сделал своим Сыном и наделил божественной властью. В тексте нет прямых указаний на такое понимание, но молчание Марка относительно того, «когда» Иисус стал Сыном, могло быть интерпретировано подобным образом. Не для того ли, чтобы избежать адопцианства, Мф и Лк, которые использовали Мк, предваряют Марков материал рассказами о детстве, из которых ясно видно, что Иисус был Божьим Сыном с момента зачатия; не для того ли Иоанн, знакомый с общим преданием об Иисусе, начинает с пролога, согласно которому, Иисус был Словом Божьим еще до сотворения мира? По мнению J. Marcus, NTS 41 (1995), 512–521, в основе рассказов о крещении лежит видение, которое было дано Иисусу (см. Лк 10:18).

(обратно)  
168

Экзорцизмы и чудеса породили тенденцию считать Иисуса типичным для своего времени экзорцистом или колдуном. Однако Achtemeier {Mark, ABD 4.555} показывает отличие Иисуса от обычного экзорциста, который должен узнать имя беса и внушить ему мысль, что обладает большей сверхъестественной силой. Экзорцизм, который не связан с болезнью (как в Мк 1:21–27), редко встречается в предлагаемых эллинистических параллелях. Относительно лексических различий см. Н. С. Кее, NTS 14 (1967–1968), 232–246; относительно историчности Иисусовых экзорцизмов см. G. E. Sterling, CBQ 55 (1993), 467–493. Meier, Marginal 2.537–552, проводит четкую грань между Иисусом и колдунами.

(обратно)  
169

«Проказа» в НЗ – это не проказа в современном понимании (болезнь Хансена), а какое-то кожное заболевание.

(обратно)  
170

О спорной функции резюме см. С. W. Hedrick, ???? 26 (1984), 289–311. Выделяют ли они литературную структуру (Perrin) или сознательно расширяют служение за рамки нескольких особых эпизодов в окружающем повествовании?

(обратно)  
171

Если мотив послания обрамляет данный раздел, аналогично обстоит дело и с темой отношения Иисуса к своей семье: в 3:20–21 (плюс 3:31–35) они приходят оттуда, где живут, в Капернаум, чтобы увести Иисуса, а в 6:1–6 Иисус идет к ним в Назарет, в обеих сценах изображено их непонимание.

(обратно)  
172

Фаддей в Мк и большинстве рукописей Мф; Леввей в некоторых западных рукописях Мф; Иуда в Лк–Деян. Все эти три имени – семитские и вряд ли относятся к одному и тому же человеку, хотя позднейшая агиография создала образ Иуды Фаддея. См. В. Lindars, NTS 4 (1957–1958), 220–222.

(обратно)  
173



См. J. R. Edwards, 31 (1989), 193–216; T. Shepherd, NTS 41 (1995), 522–540.

(обратно)  
174

С точки зрения христологии важно, что здесь Иисус не упоминает «отца». Поскольку данная сцена вроде бы умалчивает Марию, католики часто считают ее трудной для толкования; видимо, аналогичные сложности испытывали Матфей и Лука. В Мф (12:24–50), где сохраняется остальной Марков материал из этой сцены, все же убрано начало, где «близкие» Иисуса считают, что Он – вне себя; в Лк (8:19–21) убрано не только это, но и любое противопоставление между физической матерью/братьями и учениками. См. также ниже, сноску 21. Постепенно в более поздних Евангелиях (включая Ин) выкристаллизовывается представление о Матери Иисуса как особой ученице. Дальнейшее обсуждение см. в экуменической книге MNT, а также S. C. Barton, *Discipleship and Family Ties in Mark and Matthew* (SNTSMS 86; Cambridge Univ., 1994).

(обратно)  
175

Вслед за немецким библеистом Аюлихером (1888) исследователи часто проводили жесткую грань между притчей (образом, передающим одну мысль) и аллегорией (где каждый элемент имеет свое особое значение). Последующее внимание к ВЗ и использованию образного языка в раввинистических текстах поставило под сомнение такой подход. По мнению многих современных экзегетов, некоторые притчи НЗ имеют аллегорические черты (NJBC 81.62–63).

(обратно)  
176

Представление грехе, не имеющем прощения, встречается и в других местах НЗ (Евр 6:4–6; 10:26; 1 Ин 5:16–17). R. Scroggs, JBL 84 (1965), 359–373, соотносит Мк 3:28–29 с 1 Кор 12:2–3 и проблемой «экстатического» христианства, которое не признает ограничений деяниям в Духе. См. также M. E. Boring, 18 (1977), 258–279.

(обратно)  
177

Изучение евангельских притч породило огромное количество научных трудов и острых споров, хорошим введением в которые может послужить NJBC 81.57–88, а также учебник H. Hendrickx, *The Parables of Jesus* (San Francisco: Harper&Row, 1986). Книги, представляющие разные подходы: C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom* (rev. ed.; New York: Scribner's, 1961); J. Jeremias, *The Parables of Jesus* (8th ed.; New York: Scribner's, 1972); J. D. Crossan, *In Parables* (New York: Harper & Row, 1973), *Cliffs of Fall* (New York: Seabury, 1980); N. Perrin, *Jesus and the Language of the Kingdom* (Philadelphia: Fortress, 1976); M. I. Boucher, *The Mysterious Parable* (CBQMS 6; Washington: CBA, 1977); M. A. Tolbert, *Perspectives on the Parables* (Philadelphia: Fortress, 1979); J. Lambrecht, *Once More Astonished* (New York: Cross Road, 1981); J. R. Donahue, *The Gospel in Parable* (Philadelphia: Fortress, 1988); D. Stein, *Parables in Midrash... Rabbinic Literature* (Cambridge, MA: Harvard, 1991); C. W. Hedrick, *Parables as Poetic Fictions* (Peabody, MA: Hedrickson, 1994).

(обратно)  
178

Например, объяснение притчи о сеятеле (4:13–20) обычно считается христианским толкованием, констатирующим сложности христианского опыта. Оно содержит греческие понятия, известные нам по новозаветным посланиям.

(обратно)  
179

Они также служат введением к тому, что идет далее, а именно, постепенному прозрению учеников. N. R. Petersen, "The Composition of Mark 4:1–8:26," HTR 93 (1980), 185–217. См. также великолепную трактовку этих притч в J. Marcus, *The Mystery of the Kingdom of God* (SBLDS 90; Atlanta: Scholars,



Введение в Новый Завет. Том I [filosoff.org](http://filosoff.org)  
1986), также *Henaut, Oral*.

(обратно)  
180

M. A. Beavis, *Marks Audience. The Literary and Social Setting of Mark 4.11–12* (JSNTSup 33; Sheffield: JSOT, 1989).

(обратно)  
181

Почти половина Маркова повествования о служении Иисуса посвящена чудесам (около 200 из 450 стихов). Строго говоря, евангелист говорит не о «чудесах» (в смысле чего-то чудного и удивительного), а о «деяниях силы» (*dynameis*, к тому же корню восходит наше слово «динамит»). Введением в огромную научную литературу о евангельских чудесах может послужить NJBC 81.89–117 и учебник H. Hendrickx, *The Miracle Stories of the Synoptic Gospels* (London: Chapman, 1987). Книги, представляющие разные подходы: A. Richardson, *The Miracle? Stones of the Gospels* (London: SCM, 1941); R. H. Fuller, *Interpreting the Miracles* (London: SCM, 1963); H. van der Loos, *The Miracles of Jesus* (NovTSup 9; Leiden: Brill, 1965); A. Fridrichsen, *The Problem of Miracle in Primitive Christianity* (Minneapolis: Augsburg, 1972; orig. 1925); H. C. Kee, *Miracle in the Early Christian World* (New Haven: Yale, 1983); C. Brown, *Miracles and the Critical Mind* (Grand Rapids: Eerdmans, 1984); D. Wenham and C. L. Blomberg, eds., *The Miracles of Jesus* (GP6; Sheffield: JSOT, 1986); Meier, *Marginal* 2.507–1038.

(обратно)  
182

Ср. Мф 12:43–45. В Мк получается, что свиньи просто сбежали с кручи и утонули в море. Это создает географическую проблему: Гераса находится почти в 60 км от Галилейского моря; альтернативное чтение, Гадара, немногим лучше, ибо Гадара расположена примерно в 10 км от моря.

(обратно)  
183

Также 9:2; 13:3 (с Андреем); 14:33.

(обратно)  
184

См. ниже, главу 11, сноску 41. Использование Марком транскрибированной арамейской фразы «талита кум» (5:41), которую он по своему обыкновению переводит для читателей, наводит некоторых ученых на мысль, что он сохраняет магическую формулу (ср. Деян 9:40). Однако, описывая столь важное проявление божественной власти Иисуса, Марк мог специально воспользоваться арамейским, чтобы усилить чувство реальности происходящего (ср. аналогичный случай с последними словами Иисуса в 15:34). Возможно, более поздние поколения приписывали магическую силу обороту, который казался им экзотическим.

(обратно)  
185

Описание, в котором упомянуты только мать, братья и сестры, наводит на мысль, что Иосиф к тому моменту уже умер. Относительно того, были ли эти братья и сестры детьми Марии, см. ниже, главу 34, сноску 2, а также BROQ 92–97.

(обратно)  
186

Параллельное место в Мф 13:53–58 опускает упоминание о том, что пророка бесчестят и его родственники. Лк 4:24 опускает бесчестье не только среди «родственников», но и «дома». См. выше, сноску 9.

(обратно)  
187



Не только строгости, но и гостеприимства. Согласно 6:13, больных следовало помазать маслом. Иисус не делает этого, поэтому не исключено, что на описание в Мк повлияла церковная практика (Иак 5:14–15).

(обратно)  
188

В Мк 6:17 содержится неточность: Иродиада была женой не Филиппа, а другого брата по имени Ирод; многие также сомневаются в том, что иродианская принцесса стала бы танцевать подобным образом. Возможно, перед нами популярный рассказ, впоследствии вдохновлявший художников, композиторов и драматургов, которые расцвечивали его дополнительными подробностями.

(обратно)  
189

R. W. Fowler, *Loaves and Fishes* (SBLDS 54; Chico, CA: Scholars, 1981) пытается доказать, что Марк составил 6:30–44 на основе традиционного 8:1–9.

(обратно)  
190

Трапеза с хлебом и рыбой стала одним из обычных изображений евхаристии в раннем катакомбном искусстве. В несколько ином ключе Иоанн в рассказе об умножении хлебов развивает одновременно тему Елисея и евхаристические мотивы, – стало быть, подобные толкования, видимо, были распространены в ранней церкви.

(обратно)  
191

Об использовании его *eimi* как божественного имени см. ниже, главу 11. Возможно, в Мк мы видим зарождение такого словоупотребления в преданиях об Иисусе.

(обратно)  
192

Например, Гал 2:11–14; Рим 14:14–21; Деян 10:14–15. См. различные точки зрения у N. J. McEleneу, *CBQ* 34 (1972), 431–460, и H. Raisanen, *JSNT* 16 (1982), 79–100.

(обратно)  
193

Некоторые переводчики пытаются передать наличие в греческом оригинале уменьшительного суффикса: «собачки». Это мало что меняет: в этот период уменьшительные формы (более частые в Мк) часто не влияли существенным образом на смысл.

(обратно)  
194

См. выше, сноску 19 относительно 5:41. Только в Мк и Ин (9:6) есть чудо со слюной. Не был ли этот элемент удален в других направлениях евангельской традиции, чтобы его не поняли как колдовство?

(обратно)  
195

См. N. A. Vesк, *CBQ* 43 (1981), 49–56.

(обратно)  
196

Большие научные споры шли вокруг трех Марковых предсказаний о страстях Сына Человеческого в Мк 8, 9 и 10 (на которые опирались Мф и Лк; плюс, возможно, независимая форма в Ин 3:14; 8:28; 12:34). Можно ли предсказать будущее? Или формулировка этих «предсказаний» окончательно сформировалась уже после описываемых событий? См. анализ и библиографию в BDM 2.1468–1491.



(обратно)  
197

См. Nardoni, СВQ 43 (1981), 365–384. В таком случае преображение предвосхищает славную парусию. Гипотеза о том, что эпизод с преображением – проекция явления Воскресшего на служение Иисуса, не выдерживает критики. (Из чего видно, что Воскресший являлся в окружении ветхозаветных святых или что Воскресшему был какой-то особый небесный голос?) Об историчности преображения было много споров. Ясно, что оно связано с крещением Иисуса; в обоих случаях какое-то событие в жизни Иисуса стало предметом глубокой христологической рефлексии и драматизации.

(обратно)  
198

См. Р. J. Achtemeier, СВQ 37 (1975), 471–491 о том, как традиция, восходящая к Иисусу, была интерпретирована Марком.

(обратно)  
199

Связь между некоторыми из этих наставлений, видимо, строится на цепочке ключевых слов или идей: весть о награде тем, кто хотя бы чашей воды напоил принадлежащих Христу (9:41), далее переходит в предупреждение о геенне для источников соблазна (9:42); в свою очередь, слова об огне геенны (9:48) сменяются словами об очищении огнем (9:49). Тот факт, что в 9:41 Марков Иисус говорит о принадлежности «Христу», показывает, в какой мере Мк «модернизировал» речения Иисуса.

(обратно)  
200

Отметим высокую христологию в 9:37: «Кто Меня принимает, не Меня принимает, но Пославшего Меня», (КП).

(обратно)  
201

Особенно 11Qта57:17–19 и CD 4:20–21. См. важную статью J. A. Fitzmyer, FTAG 79–111.

(обратно)  
202

Так и в наши дни. Ссылаться на то, что Иисус высказал это требование в конкретной исторической ситуации, бессмысленно, ибо таковы все человеческие высказывания. Вопрос в том, считать ли это вечной и обязательной для христиан заповедью (католическое учение о венчанных браках) или идеалом, которым на практике можно поступиться, – либо относительно легко (многие протестантские церкви), либо по какой-то веской причине вроде супружеской измены (православное учение, основанное на Мф 19:9).

(обратно)  
203

Например, Рим 3:28. Согласно другому толкованию, речь идет о возможности крещения младенцев.

(обратно)  
204

«Никто не благ, кроме одного Бога» (10:18, КП) – трудное место. Многие видят здесь педагогику: не зови Меня благим, пока не признаешь во мне Бога. Другие придерживаются противоположного толкования: Я не Бог. Однако Мк не дистанцирует подобным образом Иисуса от Бога, поэтому заслуживает внимания третья возможность: хотя Иисус воспринимался «Богом» в нашем смысле, Марковы христиане еще не называли Его «Богом», ибо слово «Бог» для них относилось лишь к Отцу Небесному. Впоследствии применение слова «Бог» по отношению к Иисусу потребовало расширения его смысла: не только Отец Небесный, но и Сын, который прошел земной путь.



(обратно)  
205

См. W. R. Telford, *The Barren Temple and the Withered Tree* (JSNTSup 1; Sheffield: JSOT, 1980). О смысле действий Иисуса см. BDM 1.454–460; W. W. Watty, *Exp Tim* 93 (1981–1982), 235–239; C. A. Evans, *CBQ* 51 (1989), 237–270. Предельно скептически в отношении историчности настроен D. Seeley, *CBQ* 55 (1993), 263–283.

(обратно)  
206

S. E. Dowd, *Prayer, Power, and the Problem of Suffering: Mark 11:22–25* (SBLDS 105; Atlanta: Scholars, 1988).

(обратно)  
207

Как видно из аллюзии на Ис 5:1–2, виноградник символизирует Израиль: владелец – Бог, а сын – Иисус (редкий случай такого самоописания в Мк). Часто думают, что слуги – это пророки, а те, кому передается виноградник – язычники. См. выше, сноску 10 об аллегорических чертах в евангельских притчах. Одна из форм этой притчи содержится в Евангелии от Фомы (65).

(обратно)  
208

Вариант этого эпизода см. в папирусе Эджертона 2, фрагмент 2 (HSNTA 1.96–99). Подобно Никодиму в Ин 3:2, противники начинают: «Учитель Иисус! Мы знаем, что Ты пришел от Бога», и продолжают: «Допустимо ли давать царям то, что положено их власти?». Иисус отвечает резко, ссылаясь, как и в Мк 7:6, на Исаию. Некоторые ученые (например, Кроссан) считают, что папирус Эджертона отражает более раннюю стадию традиции, чем канонические Евангелия, но, согласно мнению большинства, это смесь отрывков из них. Менее разработанная версия эпизода отражена в Евангелии от Фомы (100), где монета – золотая, а вопрос звучит иначе («люди кесаря требуют подати»).

(обратно)  
209

B. Gerhardsson, *The Shema in the New Testament* (Lund: Novapress, 1996).

(обратно)  
210

L. Hartman, *Prophesy Interpreted* (CBNTS 1; Lund: Gleerup, 1966); W. S. Vorster, *TIM* 269–288; T. J. Gedder, *Watchwords. Mark 13 in Markan Eschatology* (JSNTSup 50; Sheffield: JSOT, 1989); C. C. Black, в *Persuasive Artistry*, ed. D. F. Watson (JSNTSup 50; Sheffield: JSOT, 1991), 66–92; A. Yarbo Collins, *FGN* 2.1125–1140; J. Verheyden, *FGN* 2.1141–1159; G. R. Beasley-Murray, *Jesus and the Last Days* (Peabody, MA: Hendrickson, 1993 = исправленная версия изданий, выходивших в 1953 и 1963 годы).

(обратно)  
211

Такой подход осложняется гипотезой о том, что Марк воспользовался существовавшим ранее апокалипсисом, который он отредактировал и в котором существовали временные ссылки на более ранний период. Например, не является ли «мерзость запустения» аллюзией на попытку калигулы (40 год н. э.) водрузить в Иерусалимском храме статую в свою честь [так N. T. Taylor, *JSNT* 62 (1996), 13–41], или имеются в виду события в Иерусалиме в конце Иудейской войны 68–70 годов?

(обратно)  
212

См. библиографию: BDM 1.97–100. Она включает: J. R. Donahue, *Are You the Christ? The Trial Narrative in the Gospel of Mark* (SBLDS 10; Missoula: Scholars, 1973); W. H. Kelber, ed., *The Passion in Mark* (Philadelphia: Fortress, 1976); D. Huel, *Messiah and Temple* (SBLDS 31; Missoula, MT:



Введение в Новый Завет. Том I [filosoff.org](http://filosoff.org)  
Scholars, 1977); D. P. Senior, *The Passion of Jesus in the Gospel of Mark*  
(Wilmington: Glazier, 1984).

(обратно)  
213

В Марковом повествовании о страстях троичная структура встречается часто (эксплицитно или имплицитно). Несомненно, это характерная особенность рассказа: троичность типична для анекдотов (ирландец, шотландец и англичанин) и других устных текстов.

(обратно)  
214

Интересно, что в Мк, в отличие от других Евангелий, Иисус не отвечает Иуде. Кроме того, человек, отсекавший ухо рабу первосвященника, не назван учеником.

(обратно)  
215

При толковании рассказа о страстях многие экзегеты опираются на мишнаитские описания синедриона (около 200 года н. э.). Однако во времена Иисуса синедрион, видимо, не имел фиксированного числа членов, не собирался регулярно и не имел суд своей главной функцией. Судя по свидетельствам Иосифа Флавия (I век), первосвященники созывали синедрион из аристократов, священников и других видных деятелей в том случае, если по какому-то вопросу требовались рекомендации или поддержка (особенно в отношениях с римлянами).

(обратно)  
216

Отметим, что у Марка фарисеи не играют активной роли в приговоре Иисусу и не выдвигают в качестве обвинения нарушение субботы и Закона. Казни Иисуса добивалась храмовая верхушка.

(обратно)  
217

Марк считает истинными оба титула, но совершенно иначе настроены враги Иисуса во время допроса. С этим связаны нюансы формулировок в ответах Иисуса: «Сын Человеческий», а не просто Мессия (14:62); «ты говоришь» (15:2).

(обратно)  
218

Многие толкователи подчеркивают, что это лишь начало псалма, который состоит из тридцати строк и заканчивается на позитивной ноте. Это не отдаёт должное тому факту, что процитирована самая пессимистическая строка, а не победоносная. См. V. K. Robbins, FGN 2.1175–1181.

(обратно)  
219

За исключением Лк 8:2, Мария Магдалина упоминается только в связи с распятием, погребением и пустой могилой. См. ниже, главу 9, сноску 33.

(обратно)  
220

Попытка видеть в Мк 16:7 ссылку не на явление Воскресшего в Галилее, а на парусию, натянута, особенно с учетом этих трех предсказаний. Явления Воскресшего ограничены небольшой аудиторией, но парусия, ограниченная учениками и Петром, немыслима. Более того, тогда получается, что, описывая явление в Галилее, Мф не понял Марка или противоречит ему.

(обратно)  
221

P. L. Danove, *The End of Mark 's Story. A Methodological Study* (Leiden:  
Страница 260



Введение в Новый Завет. Том I [filosoff.org](http://filosoff.org)  
Brill, 1993).

(обратно)  
222

Не исключено, однако, что евангелист предлагает читателям самим додумать, достроить концовку по намекам в тексте. То есть, он утверждает воссоединение Воскресшего с учениками, не сообщая о нем прямо. См. J. L. Magness, *Sense and Absence* (Semeia Studies; Atlanta: Scholars, 1986). Оппоненты возражают, что это заманчивое объяснение требует от читателя значительной проницательности.

(обратно)  
223

W. R. Farmer, *The Last Twelve Verses of Mark* (SNTSMS 25; Cambridge Univ., 1974). Тридентский Собор объявил 16:9–20 каноническим Писанием, но католики не обязаны верить в его принадлежность перу Марка. Этот материал напоминает рассказы в Мф и Лк–Деян [и, возможно, в Ин (в отношении Марии Магдалины)] о воскресении, но неясно, опирался ли переписчик непосредственно на эти Евангелия или на сходные традиции. Обещанные в 16:17–18 «знамения» напоминают некоторые чудеса из Деян.

(обратно)  
224

Мы будем называть евангелиста этим именем, хотя, как вскоре станет ясно, мы не знаем точно, кто он такой.

(обратно)  
225

Например, В. Н. Throckmorton, *JBL* 67 (1948), 319–329; J. P. Brown, *JBL* 80 (1961), 29–44; J. Lambrecht, *NTS* 38 (1992), 357–384. См. критику этой гипотезы в F. Neirynck, *ETL* 72 (1996), 41–74.

(обратно)  
226

M. J. Cook, *Mark 's Treatment of the Jewish Leaders* (Leiden: Brill, 1978) выделяет три различных письменных источника, из которых евангелист взял описание диспутов Иисуса; см. также J. D. G. Dunn, *NTS* 30 (1984), 395–415. Однако, J. Dewey, *JBL* 92 (1973), 394–401 (перепечатано в *TIM* 141–151), утверждает, что сам Марк объединил самостоятельные единства в 2:1–3:6, используя хиазм, при котором первый элемент соответствует пятому, а второй – четвертому.

(обратно)  
227

V. Parkin, *IBS* 8 (1986), 179–182. В *JBL* 108 (1989), 613–634, P. Sellow проводит разграничение между дидактическими сценами, унаследованными от домарковой традиции и теми, которые сочинил Марк.

(обратно)  
228

*JBL* 89 (1970), 265–291. Относительно других анализов последовательности чудес см. L. E. Kesk, *JBL* 84 (1965), 341–358; T. A. Burkill, *JBL* 87 (1968), 409–417.

(обратно)  
229

См. тщательное исследование С. С. Black, "The Quest of Mark the Redactor," *JSNT* 33 (1988), 19–39, и главы 7–8 в его *Disciples according to Mark* (Sheffield: JSOT, 1989). В частности, не следует приписывать Марку диалектическое взаимоотношение с его гипотетическими источниками.

(обратно)  
230



F. Neirynck, *Duality in Mark* (rev. ed.; BETL 31; Leuven Univ., 1988) прослеживает в Мк последовательную дуальность.

(обратно)  
231

L. W. Hurtado, JSNT 40 (1990), 15–32, особенно 16–17, указывает на комбинации устности и текстуальности в греко-римском мире. См. также P. J. Achtemeier, JBL 109 (1990), 3–27; R. Scholes, & R. Kellogg, *The Nature of Narrative* (New York: Oxford, 1966), особенно 1–56.

(обратно)  
232

J. Dewey, *Interpretation* 43 (1989), 32–44; CBQ53 (1991), 221–236. Эта точка зрения поддерживается также Т. Р. Haverly в его докторской диссертации «*Oral Traditional Narrative and the Composition of Mark's Gospel*» (Edinburgh Univ., 1983); P. Sellew, NTS 36 (1990), 234–267; Bryan, Preface, особенно 67–151. О Марковом рассказе как дискурсе и эффекте перечитывания см. E. S. Malbon, JBL 112 (1993), 211–230.

(обратно)  
233

См. ниже, в библиографии Davidsen, Fowler, Hamerton?Kelly, Heil, Myers, Robbins, Tolbert и Waetjen, а также выше, главу 2.

(обратно)  
234

W. Wrede, *The Messianic Secret* (London: Clarke, 1971). См. J. L. Blevins, *The Messianic Secret in Markan Research 1901–1976* (Washington: Univ. Press of America, 1981); C. M. Tuckett, ed., *The Messianic Secret* (Philadelphia: Fortress, 1983); H. Raisanen, *The "Messianic Secret" in Mark's Gospel* (Edinburgh: Clark, 1990).

(обратно)  
235

F. Kermode, *The Genesis of Secrecy* (Cambridge, MA: Harvard, 1979). См. рецензию J. R. Donahue, CBQ 43 (1981), 472–473, и важный критический анализ в J. Marcus, JBL 103 (1984), 557–574.

(обратно)  
236

Добавим, что некоторые подобные толкования Мк работают на современные социальные или религиозные интересы.

(обратно)  
237

См. выше, главу 5(Б) и дискуссию в статьях Кека и Беркилла, упомянутых в сноске 63. См. также P. J. Achtemeier, JBL 91 (1972), 198–221; *Interpretation* 26 (1972), 174–197; O. Betz, в *Studies in New Testament and Early Christian Literature* (A. Wikgren Festschrift; Leiden: Brill, 1972), 229–240.

(обратно)  
238

T. J. Weeden, ZNW 59 (1968), 145–158 (перепечатано в TIM 89–104); см. также N. Perrin, "Towards"; [и JR51 (1971), 173–187; перепечатано в TIM 125–140]. Ряд ученых связывают резко негативный образ учеников в Мк с враждебностью к ошибочной экклезиологии (династической, элитарной: Trocme, Formation), или ошибочной эсхатологии (ожидание парусин в Иерусалиме: Kelber, Mark's Story), или иерусалимской церкви с ее ошибочной христологией [Иисус как царский Мессия: J. B. Tyson, JBL 80 (1961), 261–268].

(обратно)



Мк не сообщает, была ли чудодейственная сила дана Иисусу в определенный момент жизни, поэтому тезис о том, что этот источник изображал Иисуса обычным человеком, который неожиданно был возвышен Богом, даровавшим Ему чудесную силу, – чистой воды домыслы.

(обратно)

240

E. Best, *Following Jesus: Discipleship in the Gospel of Mark* (JSNTSup 4; Sheffield Univ., 1981). С точки зрения J. R. Donahue, *The Theology and Setting of Discipleship in the Gospel of Mark* (Milwaukee: Marquette Univ., 1983), Мк объясняет, что значит ученичество, своим читателям из домовых церквей, подчеркивая служение в противовес тенденции к авторитарной институализации. См. также W. Shiner, *Follow Me! Disciples in the Markan Rhetoric* (Atlanta; Scholars, 1995), а также дискуссию, начатую E. S. Malbon, *Semeia* 62 (1993), 81–102.

(обратно)

241

Gundry, Mark 1, приводит замечательный список из 25 «нет», отклоняющих предпосылки в толковании Мк: «Нет шифров, нет скрытых смыслов... нет церковных врагов... нет загадки, окутанной тайной и погруженной в неизвестность». Поскольку неизвестно, существовали ли какие-то из этих факторов, лучше читать Мк без них: «Смысл Марка лежит на поверхности».

(обратно)

242

C. R. Kazmierski, *Jesus the Son of God* (Wurzberg: Echter, 1979), пытается доказать, что евангелист сохранил традиции Сына Божьего, унаследованные им из более ранней проповеди; он не пытался корректировать эту христологию с позиции учения о Сыне Человеческом; не наложила глубокого отпечатка на его христологию и полемика с источниками. Cole, Mark, предостерегает против выстраивания сложных теорий о раннехристианском мессианизме, не подтверждаемых Мк. См. также Kingsbury, *Christology*.

(обратно)

243

См. Achtemeier, Mark (ABD) 4.551–553, 556.

(обратно)

244

Относительно представлений Папия о «пресвитере» см. ниже, главу 13. Цитата, релевантная для Мф, будет рассмотрена в главе 8. См. разные мнения по поводу этой традиции: Kummel, *Introduction* 95–97; H. E. W. Turner, *ExpTim* 71 (1959–1960), 260–263; Hengel, *Studies* 47–50. Более общий характер носит C. C. Black, *Mark: Images of an Apostolic Interpreter* (Columbia: Univ. of S. Carolina, 1994).

(обратно)

245

Согласно Деян 12:12, после освобождения из тюрьмы (около 42–43 годов) Петр «пришел к [иерусалимскому] дому Марии, матери Иоанна, прозванного Марком». (Соответственно, Иоанн Марк, видимо, был иерусалимлянином, если только не приехал в Иерусалим с Кипра вместе со своим двоюродным братом Варнавой.) Когда Варнава и Савл вернулись из Иерусалима в Антиохию (40–е годы), они привели с собой Иоанна Марка (Деян 12:25), а в «первое миссионерское путешествие» (около 46 года) взяли его и на Кипр; но когда они отправились в Малую Азию, он оставил их и вернулся в Иерусалим (13:4, 13). В начале «второго миссионерского путешествия» (около 50 года), отправляясь из Антиохии, Варнава хотел снова взять с собой Иоанна Марка, но из-за его прежнего поведения Павел отказался путешествовать с ним и вместо него взял Силу. Варнава же взял Марка и отплыл на Кипр (15:36–40).

(обратно)



246

Эта информация делает очень вероятным отождествление Марка из Кол с Иоанном, прозванным Марком (хотя нигде в Павловом корпусе Марк не назван «Иоанном»). Однако очень может быть, что Кол – псевдоэпиграф, написанный в 80-е годы, когда христиане стали отождествлять Марка, упомянутого в Флм, с Иоанном Марком, с которым (согласно Деян) отказался путешествовать Павел.

(обратно)

247

Автор дает перевод некоторых арамейских слов. Может, он просто сохраняет значения, полученные из предания? (См. Cole, Mark 59–60.) Большое число арамейских слов убедило Хенгеля в обратном: автор был «грекоязычным иудео-христианином, который понимал и арамейский». (Studies 46).

(обратно)

248

Мк 5:1, 13 отражает незнание расстояния между Герасой и Галилейским морем (см. сноску 17). Согласно Мк 7:31, Иисус пошел из Тира в Сидон и вышел к Галилейскому морю «в области Десятиградия». Это странный путь: если Иисус хотел попасть к Галилейскому морю, то оно находится к юго-востоку от Тира, а Он вместо этого направился почти в противоположную сторону (к северу, в Сидон); локализация Галилейского моря в области Десятиградия не вполне точна. Еще одна возможная ошибка: лодка, отплывшая в Вифсаиду (северо-восточная часть Галилейского моря), прибывает в Геннисарет (северозападная часть: 6:45, 53). Пока не удалось определить точное местонахождение Далмануты (8:10): возможно, это искаженное «Магдала». Однако эти факты не закрывают однозначно возможность, что Марк был из Иерусалима: как известно, часто даже местные жители не знают точно, где что находится.

(обратно)

249

Однако, поскольку Папий использует ту же терминологию применительно к Мф, вариант с переводом чуть более вероятен: Петр говорил по-арамейски, и Марк, который писал по-гречески, переводил его. Матфей писал на еврейском/арамейском, а каждый сам переводил на греческий.

(обратно)

250

Судя по нескольким отрывкам у Павла, Петр был известен как один из проповедников и, возможно, источников предания об Иисусе (комбинация 1 Кор 15:3, 5, 11; одна интерпретация Гал 1:18). Позже Деян описывает Петра как главного проповедника иерусалимской общины. Экуменическая книга РНТ утверждает, что после смерти Петр стал идеализированной фигурой, связанной с определенными функциями в церкви. В 2 Петр 1:13–19 Петр олицетворяет собой хранителя апостольской памяти.

(обратно)

251

J. R. Donahue, FGN 2.819–834; CBQ 57 (1995), 1–26; P. J. J. Botha, JSNT 51 (1993), 27–55.

(обратно)

252

См. B. Orchard, FGN 2.779–800; E. E. Ellis, FGN 2.801–816; M. Hengel, Studies 28; D. P. Senior, ВТВ 17 (1987), 10–20; C. C. Black, Exptim 105 (1993–1994), 36–40. Позднее в античности предание о том, что Марк стал епископом Александрийским, привело к мысли, что Мк в Александрии и было написано. Возможно, тайный Мк отражает дополнения, сделанные в Александрии к «Деяниям Господа», которые Марк привез из Рима.

(обратно)

253



Введение в Новый Завет. Том I [filosoff.org](http://filosoff.org)  
Например, legion («легион») в 5:9, 15; denarion («динарий») в 6:37; 12:15; 14:5; kentyrion («центурион») в 15:39; hodon poiein в 2:23 отражает латинское iter facere («идти»); to hikanon poiesai в 15:15 отражает satisfacere («сделать удобное»).

(обратно)  
254

См. также Mack, Myth 315–318. Предлагались и такие кандидаты: Десятиградие, эллинистическая область Палестины, Заиорданье: J. Marcus, JBL 111 (1992), 441–462; R. I. Rohrbaugh, Interpretation 47 (1993), 380–395; ВТВ 23 (1993), 114–127.

(обратно)  
255

Другие особенности иудейской жизни были хорошо известны аутсайдерам: то, что иудеи соблюдают субботу, ходят в синагогу и не едят свинины (5:1–20).

(обратно)  
256

Например, в Мк 15:1 евангелисту не нужно рассказывать, кто такой Пилат; 15:21 показывает, что Александр и Руф, сыновья Симона Киринаеянина, были им известны. О книжниках и фарисеях они, видимо, знали из предания, а не из личного общения.

(обратно)  
257

Hengel, Studies 21–28, датирует атмосферу Мк 13 периодом после самоубийства Нерона: 69–м годом, когда умерли три римских императора.

(обратно)  
258

Мф 22:7 и Лк 21:20 вроде бы описывают разрушение Иерусалима точнее, чем Мк; Мф 27:25 и Лк 23:28 предупреждают иерусалимлян о каре их «детям» (следующему поколению). Однако эти ссылки носят лишь косвенный характер. Отсутствие в НЗ четкого и подробного упоминания о разрушении Иерусалима и Храма очень трудно объяснить. J. A. T. Robinson, Redating the New Testament (London: SCM, 1976), предлагает упрощенное объяснение: большинство новозаветных текстов написаны до 70 года. Мы же честно признаемся, что удовлетворительного ответа у нас нет.

(обратно)  
259

H. Koester ("History" 54–57) апеллирует к отсутствию цитат из Мк у ранних вненовозаветных церковных авторов и выдвигает необычный тезис, что текст канонического Мк мог окончательно сложиться лишь к концу II века (хотя и постулирует более раннюю форму Мк, связанную с тайным Мк и более раннюю, чем Мф и Лк, из которой были впоследствии удалены некоторые отрывки).

(обратно)  
260

См. защиту этой гипотезы в C. P. Thiede, The Earliest Gospel Manuscripts? (Exeter: Paternoster, 1992); C. P. Thiede, & M. D'Ancona, Eyewitness to Jesus (New York: Doubleday, 1996). Однако (1) греческие рукописи из 7-й пещеры Кумрана, возможно, не принадлежали кумранской общине. В других пещерах греческих фрагментов относительно мало в сравнении с числом еврейских и арамейских рукописей. Поэтому нельзя исключать, что около 68 года какой-то христианин пришел в Кумран и использовал эту пещеру для хранения рукописи. (2) Маркова идентификация наталкивается на серьезные проблемы. Все другие известные нам ранние папирусные рукописи Евангелий имеют форму кодексов, а 7Q5 – свиток. Фрагмент крошечный (4 строки примерно с 10 полными греческими буквами), и лишь одно слово сохранилось полностью (kaí, «и»). Чтобы это был Мк, в 6:52–53 должно отсутствовать греческое слово («прибыли»), которое есть во всех других греческих рукописях и древних переводах. Тиде утверждает, что если принять его (весьма



Введение в Новый Завет. Том I [filosoff.org](http://filosoff.org)  
сомнительное) чтение фрагментов греческих букв, то компьютерный анализ показывает, что комбинация этих 20 букв на пяти строках из всей известной греческой литературы существовала только в Мк. Однако 7Q5 мог быть и отрывком неизвестного греческого сочинения. См. реакцию G. Stanton, *Gospel Truth?* 20–29. (3) Вопреки некоторым утверждениям, такая ранняя датировка не доказывает ни авторство Иоанна Марка, ни полную историческую достоверность Мк.

(обратно)  
261

Действительно, Мк не сообщает в конце, что ученики пошли в Галилею встретиться с воскресшим Иисусом. Однако предполагается, что читатели сами завершат этот рассказ. См. R. C. Tannehill, JR 57 (1977), 386–405, перепечатано в TIM 169–195 (о том, что ученики не отвергнуты).

(обратно)  
262

См. подробнее BDM 1.364–368, 372–383, 539–541. Относительно антииудаизма см. BDM 1.383–397.

(обратно)  
263

Когда Иеремия боговдохновенно пророчествовал о гибели Храма, священники и весь народ слушали его, а священники и пророки требовали его смерти. Иеремия предупредил: «Если вы умертвите меня, то невинную кровь возложите на себя и на город сей и на жителей его» (Иер 26:15).

(обратно)  
264

Обращаю внимание на то, что в одном случае я говорю «ваши», а в другом – «их». В течение веков христиане навязывали иудеям открытые споры по поводу распятия, считая это важным вопросом. Для иудаизма этот момент не имел особой значимости, и до недавнего времени иудейские писания о распятии часто предназначались для внутреннего потребления как (эксплицитные или имплицитные) ответы на христианские обвинения.

(обратно)  
265

Жирным шрифтом выделены фамилии авторов нескольких важных работ, обычно комментариев.

(обратно)  
266

Желающим углубиться в данную тему рекомендуем ценную библиографию в W. D. Davies and Allison, Matthew.

(обратно)  
267

Структура из пяти проповедей была замечена еще в древности. Нагорная проповедь (5:3–7:27) начинается с момента, когда ученики окружают Иисуса на горе в 5:1–2 и заканчивается в 7:28–29 словами: «И когда Иисус окончил слова эти...». Проповедь о миссии (10:5–42) начинается с призвания Двенадцати в 10:1–4 и заканчивается переходом в 11:1: «И когда окончил Иисус наставления двенадцати ученикам Своим...». Проповедь в притчах (13:3–52) начинается в 13:1–2 с того, что около сидящего у моря Иисуса собираются толпы; заканчивается переходом в 13:53: «И когда окончил Иисус притчи эти...». Проповедь о церкви (18:1–35) открывается беседой с учениками; заканчивается переходом в 19:1: «Когда Иисус окончил слова эти...». Эсхатологическая проповедь (24:4–25:46) имеет двойное введение – в диалоге 24:1–2 и вопросе учеников в 24:3; заканчивается переходом в 26:1: «Когда Иисус окончил все слова эти...», – и это «все» показывает, что перед нами последняя проповедь.

(обратно)



Предлагались и другие композиции: Davies and Allison, Matthew 1.58–72; Senior, what 20–27; Boring, Matthew 110–118; Meier, Matthew (ABD) 4.627–629. Деление по географическому принципу: догалилейское приготовление (1:1–4:11), Иисус в Галилее (4:12–18:35), Иисус в Иудее и Иерусалиме, возвращение в Галилею (19:1–28:20). Kingsbury (Matthew: Structure) предложил трехчастное деление: личность Иисуса Мессии (1:1–4:16); провозвестие Иисуса Мессии (4:17–16:20); страсти, смерть и воскресение Иисуса Мессии (16:21–28:20). [См. также D. R. Bauer, *The Structure of Matthew's Gospel* (JSNTSup 31; Sheffield: Almond, 1988)]. Кингсбери считает, что фразы «с того времени Иисус начал...» (4:17; 16:21) – структурные маркеры Мф. Однако это далеко не факт: например, «с того времени...» встречается также в 26:16; логичнее видеть в рассказе о детстве отдельное от последующего повествования, начинающегося с 3:1. См. ВВМ 48–50, 584; Meier, *Vision* 56, 95.

(обратно)

269

Исчерпывающую библиографию по всем вопросам, связанным с Мф 1–2, вплоть до 1992 года см. в ВВМ.

(обратно)

270

Davies and Allison, Matthew 1.149–160 отстаивают (3) с элементами (4). J. Nolland, NTS 42 (1996), 463–471 приводит доводы в пользу (1).

(обратно)

271

ВВМ 586; D. R. Bauer, CBQ 57 (1995), 306–323. В повествовании о детстве в Мф не называет Иисуса прямо «Сыном Божиим», хотя 2:15 подразумевает это. J. Nolland, JSNT 62 (1996), 3–12, видимо, слишком категорично исключает эту христологию из 1:18–25.

(обратно)

272

Относительно многочисленных параллелей между Иисусом и Моисеем в Мф см. D. C. Allison, *The New Moses* (Minneapolis: A/F, 1993).

(обратно)

273

(1) Мф 1:23 = Ис 7:14; (2) 2:6 = Мих 5:1 + 2 Цар 5:2; (3) 2:15 = Ос 11:1; (4) 2:18 = Иер 31:15; (5) 2:23 = Ис 4:3?; Суд 16:17? Об использовании интерпретирующих цитат в Мф см. также ниже, раздел «Источники».

(обратно)

274

Здесь Мф присоединяется к Мк. Чтобы не повторяться, отсылаю читателя к анализу Мк.

(обратно)

275

B. Gerhardsson, *The Testing of God's Son* (CBNTS 2/1; Lund: Gleerup, 1966); J. B. Gibson, *The Temptations of Jesus in Early Christianity* (JSNTSup 112; Sheffield: Academic, 1995).

(обратно)

276

Сцены в Ин четко показывают, что эти три «искушения» (получение царской власти, умножение хлебов ради ложной цели и демонстрация величия в Иерусалиме), обрисованные у Мф и Лк как прямой конфликт между Иисусом и дьяволом/сатаной, имеют аналог в служении Иисуса. Ин 6:15: в ответ на умножение хлебов толпа пытается сделать Иисуса земным царем. Ин 6:26–27:   
Страница 267



толпа хочет получить больше столь легко добываемого хлеба. Ин 7:1–9: братья Иисуса предлагают Ему сменить галилейское захолустье на Иудею, чтобы явить себя миру.

(обратно)  
277

Из огромного количества литературы можно отметить следующие работы: W. D. Davies, *The Setting of the Sermon on the Mount* (Cambridge Univ., 1964); W. S. Kissinger, *The Sermon on the Mount: A History of Interpretation and Bibliography* (Metuchen, NJ: Scarecrow, 1975); R. A. Guelich, *The Sermon on the Mount* (Waco: Word, 1982); H. D. Betz, *Essays on the Sermon on the Mount* (Philadelphia: Fortress, 1985); K. Syreeni, *The Making of the Sermon on the Mount* (Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1987 – критика редакций); G. Strecker, *The Sermon on the Mount* (Nashville: Abingdon, 1988); W. Carter, *What are They Saying about Matthews Sermon on the Mount?* (New York: Paulist, 1994); H. D. Betz, *The Sermon on the Mount* (Hermeneia.; Minneapolis: A/F, 1995); R. Schnackenburg, "All Things Are Possible to Believers" (Louisville: W/K, 1995); W. Carter, CRBS 4 (1996), 183–215.

(обратно)  
278

Особняком стоит мнение H. D. Betz, *Essays*, о том, что Матфей основательно перелицевал иудео–христианскую форму Нагорной проповеди, которой не доставало серьезной христологии и сотериологии, и которая представляла Иисуса ортодоксальным учителем Закона. То был компендиум, систематически излагавший богословие Иисуса и имевший аналоги в греко-римской риторике: он мог быть направлен против взглядов Павла (который критикуется в 5:19)! См. критический анализ этой теории в Stanton, *Gospel* 310–318.

(обратно)  
279

Заповеди блаженства иногда называют макаризмами (от греч. makarios). Под «блаженством» имеется в виду не благословение, а счастье, эсхатологическая радость. Всего в НЗ около 28 блаженств, включая четыре других блаженств в Мф (11:6; 13:16; 16:17; 24:46). См. R. F. Collins, ABD 1.629–631.

(обратно)  
280

Некоторые экзегеты пытались уйти от очевидного смысла 5:18 («...ни одна черта не пройдет в Законе...»), которое вроде бы требует исполнения всего ветхозаветного Закона (ср. 23:23), подчеркивая временную оговорку («пока всё не сбудется»): дескать, все «сбылось» со смертью Иисуса. Однако Мф создано после воскресения, и некоторые христиане (вроде «некоторых от Иакова», выступивших против Павла в Антиохии; Гал 2:12) явно считали эту установку актуальной. Из дальнейшего в Мф мы видим, сколь тонок вопрос о соблюдении заповедей. Многие ученые считают, что основной пафос Мф направлен не против паулинистского христианства, а против толкований Закона фарисеями и зарождавшимся раввинистическим иудаизмом.

(обратно)  
281

О подходе к разводу в целом см. пояснения в главе 7 относительно Мк 10:1–12. Оговорка в Мф 5:32 [«кроме как по причине блуда (porneia)»] будет рассмотрена в связи с Мф 19:19.

(обратно)  
282

Более короткая форма в Лк (11:2–4), возможно, ближе к первоначальной формулировке (например, «Отец») и форме (без прошений о воле Божьей и избавлении от зла) Q. Первоначальный эсхатологизм оказался ослаблен за счет адаптации текста Матфеем к обычной жизни общины, а также спорного перевода Матфеева слова *epiousios* (перед «хлеб») как «ежедневный». Fitzmyer, *Luke* 2.901, предлагает арамейскую реконструкцию. Из множества исследований см. особенно: R. E. Brown, TS 22 (1961), 175–208 (перепечатано в BNTE 217–253); E. Lohmeyer, *Our Father* (New York: Harper & Row, 1965); J. Jeremias, *The*



Введение в Новый Завет. Том I [filosoff.org](http://filosoff.org)  
Prayers of Jesus (SBT NS 6; London: SCM, 1967); P. B. Harner, Understanding the Lord's Prayer (Philadelphia: Fortress, 1975); J. J. Petuchowski and M. Brocke, eds., The Lord's Prayer and Jewish Liturgy (New York: Seabury, 1978); J. L. Houlden, ABD 4.356–362.

(обратно)  
283

Некоторые ученые насчитывают десять исцелений, разделяя материал в 9:18–26 на два чуда – исцеление кровоточивой и воскрешение дочери Иаира. Однако весьма вероятно, что предполагалась трехчастная схема по три исцеления в каждой части (см. выше, главу 7, сноску 48).

(обратно)  
284

О чудесах в целом см. выше, главу 7, сноску 16; о чудесах в Мф см. H. Held in Bornkamm, Tradition 165–299. B. Gerhardsson, The Mighty Deeds of Jesus according to Matthew (Scripta Minora 5; Lund: Gleerup, 1979) подчеркивает, что чудеса в Мф исполняют пророчества.

(обратно)  
285

Хотя эпизод, в котором переплетаются рассказы о воскрешении дочери Иаира и исцелении кровоточивой, взят из Мк 5:21–43, в передаче Мф он гораздо короче, не упоминает грубости учеников, показывает полный контроль Иисуса над ситуацией и не намекает на ограниченность знаний Иисуса. Рассказ о двух слепых (9:27–31) есть только в Мф, но очень напоминает исцеление двух слепых в Мф 20:29–34, заимствованное из Мк (10:46–52; исцеление слепого Вартимея). (У Матфея есть слабость к дублетам, может быть, связанная с правилом о необходимости двух свидетелей.) Хотя исцеление немого в 9:32–34 есть только в Мф, оно почти является дублетом исцеления немого в Q (Мф 12:22–23/ Лк 11:14). Здесь заметно много творческой работы Мф.

(обратно)  
286

См. литературно-критический анализ в D. J. Weaver, Matthew's Missionary Discourse (JSNTSup 38; Sheffield: Academic, 1990).

(обратно)  
287

Этот список в 10:2–4 во многом согласуется со списком в Мк, чего нельзя сказать о списке в Лк–Деян (см. выше, главу 7, сноску 7). См. ниже, сноску 82 о «Матфее», имя которого встречается в во всех списках.

(обратно)  
288

Ученые спорят о том, где проходила эта граница. Было ли временем миссии к Израилю только публичное служение Иисуса, закончившееся Его смертью и воскресеньем? Считать ли границей воскресение Иисуса или ее стоит отодвинуть к 70 году (гибель храма)?

(обратно)  
289

Хотя 10:23 относится к особому материалу Мф, некоторые ученые относят его к Q и считают, что Лк исключил его. Этот отрывок во многом лежал в основе теории А. Швейцера о том, что Иисус ошибочно ждал последнего Суда еще при жизни и пошел на смерть, надеясь тем самым принести его. Если эти слова подлинны, то с учетом Мк 9:1 и 13:30, они говорят в пользу тезиса о том, что Иисус точно не знал, когда наступит последний Суд, и в своих речах имплицитно выражал и надежду на его скорый приход, и допущение длинного промежутка (BINTC 52–58). Какой же смысл придавал этим словам Матфей? Усматривал ли он грозное пришествие Сына Человеческого в апокалиптических событиях, окружавших смерть Иисуса (27:51–53; см. 26:64), так что в буквальном смысле миссия к Израилю не завершилась до Его смерти? Или, в свете неспособности христианских проповедников обратить большое число



иудеев, Мф выражает пессимизм по поводу того, что все иудеи обратятся ко Христу до конца света? В таком случае перед нами еще одно отличие Мф от посланий/писем Павла (Рим 11:25–27).

(обратно)  
290

Нет уверенности, что дохристианские иудеи считали, что Илия должен приготовить путь Мессии [JVL 110 (1981), 75–86; 103 (1984), 256–258; 104 (1985), 295–296]. Ранние христиане же усматривали в Книге Малахии предсказание именно такой роли Илии. Мф 11:14, несомненно, отождествляет Иоанна Крестителя с Илией, так же как и Мф 17:12–13 (ср. Мк 9:13).

(обратно)  
291

M. J. Suggs, *Wisdom, Christology and Law in Matthew's Gospel* (Cambridge, MA: Harvard, 1970); M. Johnson, CBQ36 (1974), 44–64.

(обратно)  
292

Неизбежным образом возникли споры о подлинности этих слов из Q и о том, называл ли Иисус себя «Сыном». См. Мк 13:32; VINTS 80–89. Близость, основанная на взаимном знании, напоминает отношения Бога и Моисея (Исх 33:12). Бог открыл имя Свое Моисею, поэтому Моисей знал Бога и открыл Его народу Израиля. См. в 1 Кор 13:12 слова того, кому Бог открыл Иисуса как Сына.

(обратно)  
293

Мф здесь опять следует за Мк, но исключает Мк 3:19б–21, где полное погружение Иисуса в служение наводит членов Его семьи на мысль, что Он сошел с ума, и где они пытаются увести Его. (Таким образом, приход матери и братьев в Мф 12:46 – неожиданность.) Поскольку Мф сообщил о зачатии Марией Иисуса от Святого Духа, разве может он приписывать ей такие мысли?

(обратно)  
294

Это, видимо, дублирует материал в Мф 16:1–4. Хотя он есть в Q, вероятно, там у него уже была история формирования.

(обратно)  
295

Относительно притч в целом см. выше, главу 7, сноску 12. О притчах в Мф см. J. Lambrecht, *Out of the Treasure* (Louvain: Peters, 1993); также J. D. Kingsbury, *The Parables of Matthew 13* (Richmond: Knox, 1969), где подчеркивается критика редакций. Глава в Мф, включающая восемь притч, представляет коллективный гений: одна притча (сеятель и семя + толкование) взята из Мк; другая (горчице зерно) тоже из Мк, но, возможно, использован и Q; еще одна (закваска) – из Q; пять притч принадлежат особому материалу (плевелы + толкование, скрытое сокровище, драгоценная жемчужина, невод, владелец). Ни в Мф, ни в Лк не повторяется притча Мк о семени, которое растет само по себе. Считают ли они независимо друг от друга, что эта притча слишком трудна или фаталистична? В Мф ее замещает притча о пшенице и плевелах. Эта глава по-разному структурируется разными учеными: например, Davies and Allison, *Matthew 2.370–372*, делят ее на три части: 13:1–23 (заканчивается обсуждением притч и толкованием сеятеля); 13:24–43 (заканчивается обсуждением и толкованием плевел); 13:44–52 (заканчивается обсуждением того, как ученики поняли все эти притчи, и научением Царству Небесному).

(обратно)  
296

D. R. Catchpole, SJT 31 (1978), 555–570, соотносит тему суда в этой притче с притчей о неводе в конце Мф 13. Интересно, что в 13:41 мир, видимо, рассматривается как Царство Сына Человеческого и отличается от грядущего



Введение в Новый Завет. Том I [filosoff.org](http://filosoff.org)  
Царства Отца. Многие исследователи усматривают в данной притче тему наличия хороших и плохих людей в церкви (по крайней мере, на уровне Матфеевой интерпретации). О церкви как Царстве Сына Божьего см. Кол 1:13.

(обратно)  
297

R. W. Funk, Interpretation 25 (1971), 149–170; E. Waller, Union Seminary Quarterly Review 35 (1979–1980), 99–109 предлагает интересный подход к притче о закваске.

(обратно)  
298

Отметим последовательность в 13:52: сначала «новое», потом «старое». Иисус Христос становится как бы увеличительным стеклом, через которое читается Моисей. Ср. 9:17 о том, что молодое вино не наливают в старые мехи.

(обратно)  
299

И в 14:1–12, и в 14:13–33 Матфей сокращает более яркий рассказ в Мк 6:14–52. В эпизоде с чудом насыщения в Мф опущено ехидное предложение учеников пойти купить хлеба. Он убирает странное намерение отплыть в Вифсаиду, а также исключает небольшие штрихи: у Марка толпа подобна овцам без пастуха, люди рассаживаются рядами по сто и пятьдесят человек.

(обратно)  
300

Meier, Vision 103, считает, однако, что этот пропуск ничего существенно не меняет, и Матфей вполне признавал отмену пищевых запретов – дискуссионный вопрос в Антиохии, где, возможно, написано Мф. Об отношении Матфея к Закону см. G. Barth в книге Bornkamm, Tradition 58–164; C. E. Carlston, NTS 15 (1968–1969), 75–96.

(обратно)  
301

Этот рассказ содержит неожиданно большое число отличий от Мк, включая описание женщины (сирофиникиянка в Мк, хананеянка в Мф – аллюзия на ВЗ?), поэтому есть гипотеза, что Матфей опирался на другую версию. Однако более вероятно, что Матфей переработал Марков рассказ об исцелении дочери язычницы в свете предыдущего запрета ходить к язычникам (Мф 10:5); ср. повтор в 15:24 из 10:6 о том, что миссия обращена только к погибшим овцам дома Израилева.

(обратно)  
302

В этом разделе Мф четыре раза вводит саддукеев туда, где они отсутствовали в Мк. О причинах этого см. ниже, «Место написания».

(обратно)  
303

В 16:4 Иисус говорит, что будет дано лишь одно знамение – знамение Ионы (перекличка с 12:38–41).

(обратно)  
304

Изменение Иисусом имени Симона на Petros, («Петр») или Kephass («Кефа») – греческие формы, представляющие собой соответственно перевод и транслитерацию арамейского Kephā' – хорошо засвидетельствовано (ср. Мк 3:16; Лк 6:14; Ин 1:42). Об этом имени см. FTA 112–124. Объяснение, показывающее будущее значение изменения имени Петра (ср. Авраам и Иаков в Быт 17:5; 32:29), содержится только в Мф, который обыгрывает арамейский субстрат: «Ты – Kephā' (= греч. Petros, Петр), и на этой Kephā' (= греч. petra, «скала») Я построю мою Церковь». Davies and Allison, Matthew 2.627, анализируют некоторые попытки (древние и более поздние, антикатолические)



Введение в Новый Завет. Том I [filosoff.org](http://filosoff.org)  
уйти от толкования, что Иисусова церковь основана на Петре (который исповедал открытое ему Богом), и делают вывод, что их сторонники тратят изобретательность впустую. В числе этих попыток есть следующие толкования: *kerpha'* – не «скала», а «камень»; скала – не Петр, а Христос или вера Петра.

(обратно)  
305

PNT 95–101; TIMT 101–114. Не исключено, что эта власть имеет разные коннотации в 16:19 (учить) и в 18:18 (отлучать).

(обратно)  
306

A. D. A. Moses, *Matthew's Transfiguration Story and Jewish-Christian Controversy* (JSNTSup 122; Sheffield: Academic, 1996).

(обратно)  
307

Отождествление Илии с Иоанном Крестителем более четкое в Мф, чем в Мк (см. выше, сноску 25). Матфей также сгладил Марковы неясности: например, убрал фразу «как написано о нем» (Мк 9:13; о преследовании Илии), – видимо, потому, что в Писании нет отрывка, который прямо бы об этом говорил. См. однако, M. Black, *Scottish Journal of Theology* 39 (1986), 1–17.

(обратно)  
308

Как и Лк. То, что они опускают из Мк многие одинаковые строки (9:14б–16, 20–25а, 25в–26, 28а, 29), представляет одну из трудностей для теории об их независимом использовании Мк.

(обратно)  
309

Согласно Исх 30:11–16, надо было отдать Господу половину сикля. Однако не вполне ясно, было ли приношение на Храм налогом или частично добровольной выплатой благочестивых иудеев (например, фарисеев). См. R. J. Cassidy, *CBQ* 41 (1979), 571–580; S. Mandell, *HTR* 77 (1984), 223–232; D. Daube, в *Appeasement or Resistance and Other Essays on New Testament Judaism* (Berkeley: Univ. of California, 1987), 39–58; D. E. Garland, *SBLSP* 1987, 190–209.

(обратно)  
310

По этому вопросу см. C. E. Carlston, *FGN* 2.1283–1304.

(обратно)  
311

BGALB 124–145, особенно 138–145; W. G. Thompson, *Matthew's Advice to a Divided Community*, *ML* 17,22–18,35 (*AnBib* 44; Rome: PBI, 1970).

(обратно)  
312

Евангелист подчеркивает, как радостно найти заблудшую овцу, но не будем забывать, что в процессе поисков лишились заботы остальные 99. Среди других подобных наставлений: 5:32 (никаких разводов), 5:39–40 (подставь другую щеку, отдай и плащ тем, кто просит рубашку); 10:9–10 (ничего не берите, отправляясь на проповедь); 20:1–15 (плата работавшему час как работавшему день).

(обратно)  
313

См. Лев 19:15–18; Втор 19:15. Аналог Матфеевой процедуре мы находим у кумранитов (1QS 5:24–6:1; CD 9:2–8, 16–20). Относительно карантина или изгнания христиан ср. 1 Кор 5:1–5; 2 Фес 3:14; Тит 1:13. Согласно Мф, Иисус



Введение в Новый Завет. Том I [filosoff.org](http://filosoff.org)  
распространяет власть связывать/ разрешать на учеников при своей жизни, но это имеет непреходящее значение (поэтому решения общины Мф также утверждаются на небесах). Иногда с помощью 18:18 смягчают смысл 16:19: власть дана не только Петру, но и всем ученикам. Заметим, однако, что другие ученики не названы скалой, на которой Иисус построит церковь, и им не вручены ключи от Царства Небесного.

(обратно)  
314

Мф 19–20 близко к Мк, но есть еще материалы Q и притчи из особого материала Мф.

(обратно)  
315

В деян 15:20 на языкохристиан наложены четыре запрета. Поскольку три из них перекликаются с лев 17, большинство экзегетов считают, что четвертый *porneia* относится к отношениям с близкими родственниками (см. лев 18). Павел в одном месте возмущается случаем *porneia* (1 кор 5:1): человек живет со своей мачехой.

(обратно)  
316

Любые попытки истолковать эту притчу в категориях социальной справедливости или трудовых отношений свидетельствуют о неверном понимании ее основного пафоса. Об анализе Мф 19–20 в контексте социальной ситуации в Антиохии см. W. Carter, *Households and Discipleship* (JSNTSup 103; Sheffield: Academic, 1994).

(обратно)  
317

Матфей также опускает сложное символическое упоминание в Мк 10:38 о крещении, которым нужно креститься (см. Meier, *Vision* 142).

(обратно)  
318

Мк 10:46: «Приходят в Иерихон. И когда выходил Он из Иерихона...». Пытаясь, видимо, упростить рассказ, Мф передает лишь вторую часть: «И когда выходили они из Иерихона...». Здесь есть известное противоречие с Лк 18:35, где говорится только: «Когда приближался Он к Иерихону...». Делались неправдоподобные попытки гармонизации (например, будто Иисус вышел из ветхозаветного Иерихона и подходил к новозаветному Иерихону), однако научный консенсус Fitzmyer, *Luke* 2.1212, формулирует так: «Рассказ об исцелении... в окрестностях Иерихона породил различные литературные традиции о нем».

(обратно)  
319

Некоторые экзегеты усматривают здесь одно из доказательств того, что автор был язычником, не понимавшим еврейского параллелизма (два способа сказать об одном и том же). Однако в НЗ синонимическим параллелизмом часто пренебрегают в пользу буквального исполнения: например, в ин 19:23–24 «плащ» (*himatia*) и «хитон» (*himatismos*) воспринимаются как разные вещи. В деян 4:25–27 «цари» и «правители» рассматриваются как разные группы людей.

(обратно)  
320

В Мк (12:28–34) вопросы задает благожелательно настроенный книжник, который соглашается с ответом Иисуса. Матфей убирает все стихи, описывающие его в положительном свете, а также иудейскую молитву «Шема», с которой начинается ответ Иисуса в Мк 12:29. Возможно, это отражает разрыв Матфея с синагогой.

(обратно)  
321



Ее источники – Мк, Q и особый материал Мф. D. E. Garland, *The Intention of Matthew 23* (NovTSup 52; Leiden: Brill, 1979); A.J. Saldarini, CBQ 54 (1992), 659–680; K. G. C. Newport, *The Sources and Sitz im Leben of Matthew 23* (Sheffield: Academic, 1995).

(обратно)

322

Мф 23:6–10 выступает против трех титулов, использовавшихся в иудейских (раввинистических) кругах в период написания Мф: «равви», «отец», «учитель». Опираясь на этот отрывок, антикатолические буквалисты критикуют обычай называть священников «отцами», хотя могут без проблем называть ученых «профессорами» и «докторами» (современный светский эквивалент титулов «равви» и «учитель»). В Мф обличается стремление к почестям – стремление, которое в разные времена выражается в разных титулах. Главный урок заключается в том, что, какие бы титулы ни использовались, все суть братья [и сестры] во Христе и самый великий должен быть слугой.

(обратно)

323

Когда Матфей не согласен с Марком, он без колебаний вносит изменения; что мешало ему и в данном случае подкорректировать традицию? Может, в общине Матфея этот принцип все еще терпели для иудео-христиан как часть допустимого в царстве Сына Человеческого до жатвы в конце века (13:39)? M. A. Powell, JBL 114 (1995), 419–435, считает, что выражение «сидят на сидище Моисея» не наделяет книжников и фарисеев авторитетом учить и толковать Закон, но лишь констатирует, что в их руках находятся экземпляры Торы, а потому они и передают слова Моисея.

(обратно)

324

Особый интерес представляет Мф 23:15 о книжниках и фарисеях, которые обходят море и сушу, чтобы обратить в свою веру – в иудаизм или фарисейство? M. Goodman, *Mission and Conversion* (Oxford: Clarendon, 1994) не думает, что в данный период иудеи занимались активным миссионерством по обращению язычников. J. C. Paget, JSNT 62 (1996), 65–103, однако считает вполне вероятным, что у некоторых иудеев было миссионерское сознание.

(обратно)

325

Период от Авеля (Быт) до крови Захария, убитого между храмом и жертвенником (2 Пар 24:20–22), охватывает промежуток от начала Еврейской Библии (первой книги Закона) до ее конца (Писания). Во фразе есть неточность: упомянутый Захария был сыном Иодая, а не Варахия (BINTC 38).

(обратно)

326

Она содержит в 24:1–36 материал, взятый преимущественно из эсхатологической речи Мк 13, а в остальной части Мф 24 и Мф 25 – из Q и особого материала Мф. В результате возникла проповедь, которая почти в два раза длиннее Марковой. E. W. Burnett, *The Testament of Jesus? Sophia. A Redaction? Critical Study of the Eschatological Discourse in Matthew* (Washington, DC: Univ. of America, 1981).

(обратно)

327

Такое разграничение отсутствует в параллельном вопросе в Мк 13:4, что наводит на мысль о датировке Мф временем после разрушения Храма.

(обратно)

328

Отсюда хорошо видно, что часто притча имеет лишь одну мысль. Если бы эта притча представляла собой картину идеальной христианской жизни, у мудрых дев хватило бы благородства поделиться маслом с неразумными. K. P. Donfried, JBL 93 (1974), 415–428, считает эту притчу одним из ключей к



(обратно)  
329

Экзегеты спорят о том, против чего могла быть направлена эта притча во время служения Иисуса; L. C. McGaughey, JBL 94 (1975), 235–245. В варианте, который приведен в Евангелии от назареев 18 (HSNTA 1.161), наказывается не скрывший талант, а промотавший его – моралистическое толкование.

(обратно)  
330

См. J. R. Donahue, TS 47 (1986), 3–31.

(обратно)  
331

С небольшими изменениями до конца иудейского суда Мф близко следует Мк 14.

(обратно)  
332

Небольшой штрих Мф – добавление фразы «для отпущения грехов» к словам Иисуса о чаше. Тем самым смерть Иисуса показана как искупительная жертва. В Мк 1:4 для прощения грехов совершается Иоанново омовение.

(обратно)  
333

Рассказу Мф о страстях посвящено много исследований (перечислены в BDM 1.100–101). В частности, см. D. P. Senior, The Passion Narrative according to Matthew (BETL 39; Louvain Univ., 1975); The Passion of Jesus in the Gospel of Matthew (Wilmington: Glazier, 1985); R. D. Witherup, The Cross of Jesus: A Literary/Critical Study of Matthew 27 (Ann Arbor: University Microfilms, 1986).

(обратно)  
334

У Иуды то же имя, что и у одного из двенадцати сыновей Иакова, который в Быт 37:26–28 вместо того, чтобы пролить кровь своего брата Иосифа, продает его за двадцать (или тридцать) сребреников.

(обратно)  
335

Рассказ об Ахитофеле (2 Цар 15–17) вплетен и в более раннюю часть рассказа о страстях: бежав от Авессалома, Давид пошел к горе Елеонской, где плакал и молился. Описание смерти Иуды в Мф отличается от двух других свидетельств, которые, в свою очередь, не согласуются между собой: Деян 1:16–20 и Папий (BDM 2.1404–1410).

(обратно)  
336

Понятие о таком (страшном для нашего слуха) суде встречалось в те времена: например, иудейский историк Иосиф Флавий утверждает, что Бог напустил римлян на Иерусалим, дав им разрушить город, за нечестие иудеев (Древности 20.8.5; №166). Матфей пользуется ветхозаветным языком: например, Иеремия (26:12,15) предупреждает князей и «весь народ»: «Если вы умертвите меня, то невинную кровь возложите на себя и на город сей...». К сожалению, данный отрывок из Мф постигла трагическая участь: в нем находили обоснование тому жуткому антииудаизму, который необходимо отвергнуть (BDM 1.388, 396, 831–839). См. (8) в разделе «Для размышления» об антииудаизме в Мф.

(обратно)  
337

Матфей все еще следует Марковой последовательности. Среди малых пропусков из Мк: имена сыновей Симона Киринаянина; то, что Иисуса распяли в третий



Введение в Новый Завет. Том I [filosoff.org](http://filosoff.org)  
час (9:00). Перечисляя женщин, наблюдавших за распятием, Мф заменяет  
Маркову Саломею матерью сыновей Зеведеевых.

(обратно)  
338

Мк и Лк в рассказе о страстях не упоминают фарисеев, в Мф упоминает лишь  
однажды.

(обратно)  
339

Корни этой троичной модели, возможно, уходят в ветхозаветную апокалиптику:  
например, Ветхий Днями, Сын Человеческий и интерпретирующий ангел в Дан 7.  
См. J. Schaberg, *The Father, the Son, and the Holy Spirit* (SBLDS 61; Chico,  
CA: Scholars, 1982). Также B. J. Hubbard, *The Matthean Redaction of a  
Primitive Apostolic Commissioning* (SBLDS 19; Missoula, MT: Scholars, 1974).

(обратно)  
340

Более того, по одной из гипотез, комбинация с Мк остановила слишком вольное  
развитие Иисусова учения в гностическом направлении, отрывающее его от Его  
земной жизни.

(обратно)  
341

Stanton, *Gospel* 326–345.

(обратно)  
342

Человек с особыми оккультными способностями: маг, чародей, прорицатель. В  
Библии такие люди обычно рисуются в негативном свете: например, волхв Симон  
в Деян 8:9 и волхв Вараисус или Элима в 13:6, 8.

(обратно)  
343

Часть материала о страстях содержится в разработанном виде в Евангелии от  
Петра, на который наложили отпечаток черты народного фольклора,  
отсутствующие в Мф (например, говорящий крест). Серапион, епископ  
Антиохийский, обнаружил, что этот текст читается в маленьком сирийском  
городке (среда, в которой подобные фантазии ценились). См. Приложение II.

(обратно)  
344

Возможно, на основе тех же мотивов, что мы привели в (а). Например, 3:14–15  
добавлено к рассказу о крещении в христологических целях: Иисус не ниже  
Иоанна Крестителя.

(обратно)  
345

Meier, *Vision* 12, считает, что Мк и Q попали к Мф, обросшие устными  
традициями, которые Матфей и использовал.

(обратно)  
346

Лк 22:37 – еще одна бесспорная интерпретирующая цитата из синоптиков, хотя  
говорит больше о завершении, чем об исполнении. Более спорны Мк 15:28; Лк  
18:31; 24:44. Ин содержит девять интерпретирующих цитат, но с менее  
стандартной формулой (см. ниже, главу 11, сноску 43). Литература по данной  
теме обширна: J. A. Fitzmyer, *NTS* 7 (1960–1961), 297–333 (репринт в *FESBNT*  
3–58); R. H. Gundry, *The Use of the Old Testament in Matthew's Gospel*  
(*NovTSup* 18; Leiden: Brill 1967); K. Stendahl, *The School of St. Matthew  
and Its Use of the Old Testament* (2nd ed.; Philadelphia: Fortress, 1968);  
G. M. Soares-Prabhu, *The Formula Quotations in the Infancy Narrative of*



(обратно)  
347

Некий «Матфей» упомянут во всех четырех новозаветных списках Двенадцати (как часть второй группы, состоящей из четырех человек); лишь в Мф (10:3) есть идентификация «мытарь». Это связано еще с одним его появлением: рассказ о призвании Иисусом мытаря, которого Мф 9:9 называет Матфеем, а Мк 2:14 и Лк 5:27 – Левием. (От рождения человек не мог иметь два семитских имени. Если отождествлять Левию с Матфеем, одним из Двенадцати, придется предположить, что Иисус изменил его имя.) Сторонники гармонизации обычно рассуждают так: только евангелист Матфей знал, что он и был этим Левием; поэтому он заменил «Левию» на «Матфея». Более вероятно другое: у евангелиста был список, называвший Матфея из Двенадцати мытарем, и он решил, что этот человек и мытарь Леви – одно и то же лицо (ибо в этом рассказе Леви становится учеником Иисуса). Возможна, также игра на сходстве имени Maththaios и слова mathetes («ученик»).

(обратно)  
348

Под «еврейским» языком грекоязычные авторы (включая евангелистов) часто имели в виду арамейский. В часто цитируемой немецкой статье Kurzinger, опубликованной в 1960 году, дано такое толкование свидетельству Папия: Матфей писал не на еврейском языке, а в еврейском стиле. См. критический анализ в Davies and Allison, Matthew 1.14–16. Мнению Евсевия о Папии как о человеке небольшого ума не стоит придавать особого значения: см. Davies and Allison, 1.13–14.

(обратно)  
349

Позже оно стало называться Евангелием от назареев; но поскольку оно было написано еврейскими буквами, отцы Церкви именуют его еврейским Евангелием, или Евангелием от евреев (что вносит путаницу). Однако существовало еще одно сочинение, называемое Евангелием от евреев (видимо, написанное по-гречески и менее связанное с Мф). Было и другое иудео-христианское евангелие, использовавшееся эбионитами (видимо, опиравшееся на синоптиков).

(обратно)  
350

Этот тезис развивали, в частности, французские ученые J. Carmignac и M. Dubarle. См. G. E. Howard, The Gospel of Matthew According to a Primitive Hebrew Text (Macon, GA: Mercer, 1987); Hebrew Gospel of Matthew (Macon, GA: Mercer, 1994).

(обратно)  
351

Такие грекоязычные античные авторы, как Климент Александрийский и Ориген, считали вполне вероятным, что канонический Мф – перевод с семитского языка. Однако это может во многом объясняться их опорой на предание об (утраченном) семитском оригинале.

(обратно)  
352

Помимо P. Nepper-Christensen (1958) и G. Strecker, см. K. W. Clark, JBL 66 (1947), 165–172; M. J. Cook, HUCA 53 (1984), 135–146; Meier, Vision 17–25. Один из частых доводов в пользу языкохристианского авторства состоит в том, что Матфей опускает Марковы арамеизмы или заменяет их греческими выражениями (Boanerges, talitha kaim, korban, Bartimaios, rabbounei, Abba). Однако большая часть замен может быть вопросом стилистического предпочтения или коммуникабельности.

(обратно)  
353

Антипатия Матфея к саддукеям может отчасти объясняться ответственностью

Страница 277



Введение в Новый Завет. Том I [filosoff.org](http://filosoff.org)  
саддукейского первосвященника за смерть Иакова, брата Иисуса в начале 60-х годов. Объединение фарисеев и саддукеев, возможно, отражает особенности периода после 70 года, когда иудейские вожди в Ямнии, хотя и были мировоззренчески ближе к фарисеям, обрели общественное влияние, которым ранее пользовались саддукейские первосвященники.

(обратно)  
354

Здесь очень полезна работа Davies and Allison, Matthew 1.26–27.

(обратно)  
355

Повторюсь: трудно решить, относятся ли эти факты к месту написания Мф или к местонахождению читателей (или, как обычно предполагается, эти места совпадали).

(обратно)  
356

Ириней (Против ересей, 3.1.1) локализует Мф «среди евреев на их собственном языке»; второй абзац «антимаркионова» пролога к Лк (Fitzmyer, Luke 1.38–39) говорит, что Матфей писал в Иудее; согласно Евсевию (Церковная история, 3.24.6), этот текст был создан до отъезда Матфея из Палестины. См. список библеистов, которые предлагают другое место написания, в Davies and Allison, Matthew 1.138–139. Я не рассматриваю здесь гипотезы меньшинства (даже предложенные очень крупными учеными): например, Александрия, Кесария Приморская, Галилея, Пелла, Эдесса и побережье Сирии.

(обратно)  
357

См. указания на элементы богатства в общине Мф: только в Мф (10:9) ученикам сказано не брать в дорогу ни золота, ни серебра; сюжет притч в 18:23–35 и 25:14–30 включает большие суммы денег; Иосиф Аримафейский описывается как богач (27:57).

(обратно)  
358

Христология и присутствие язычников среди христиан рождали в синагоге сомнения: верны ли ученики Иисуса израильской вере в единого Бога? Некоторые ученые усматривают в «биркат ха-миним» (около 85 года н. э.?) свидетельство отлучения христиан от синагоги; см., однако, оговорки выше, в главе 5 (А).

(обратно)  
359

Эбиониты упоминаются в патристической литературе (особенно II–IV веков) как (еретическое) иудео-христианское течение, которое частично соблюдало Закон Моисеев и придерживалось низкой христологии (отрицали божественность Иисуса и непорочное зачатие). Относительно Псевдоклиментин см. ниже, главу 34, сноски 6 и 44.

(обратно)  
360

Знали ли Q в Антиохии? По преданию, Лука жил в Антиохии; если оно достоверно, то он мог знать Q в той форме, в какой оно имело там хождение. Возможно, читали в Антиохии и Мк, даже если Мк написан в Риме (ибо между Римом и столицей Сирии было хорошее сообщение). После 70 года Рим, где Петр принял мученическую смерть, мог перенять кое-что из наследия иерусалимского руководства, поддерживая отношения с церквами, основанными иерусалимскими миссионерами (BMAH 51–53, 132).

(обратно)  
361

D. C. Sim, JSNT 57 (1995), 19–48, утверждает, что в Мф нет проязыческого



Введение в Новый Завет. Том I [filosoff.org](http://filosoff.org)  
уклона, и основное внимание по-прежнему сосредоточено на иудеях, ибо упомянуты гонения со стороны язычников. Однако община Матфея считала, что подвергается гонениям со стороны иудеев и язычников (10:17–18; 23:34).

(обратно)  
362

Если Матфей боролся как с ультраконсервативными иудео-христианами, которые придерживались фарисейского толкования Закона, так и с ультралиберальными языкохристианами, которых нужно было учить этическим нормам Закона, то Игнатий, видимо, противостоял, с одной стороны, «иудействующим», а с другой – докетам гностического уклона.

(обратно)  
363

Хотя Матфей, видимо, имеет в виду структурированную церковь, относительно ее руководства можно лишь строить догадки. Пассаж в 23:34, возможно, отражает ситуацию, схожую с ситуацией в Антиохийской церкви, со своими пророками и учителями (Деян 13:1).

(обратно)  
364

Это точка зрения Meier, Hare, Stanton vs. Bornkamm, Barth, Hummel. Saldarini, Matthew, утверждает, что Матфеевы христиане соблюдали Тору и в рамках иудаизма I века были непокорной группой, вытесненной из сирийских синагог; они легитимировали себя, делегитимируя зарождающийся раввинистический иудаизм. На мой взгляд, Матфеево отделение не оставило такого острого чувства отчуждения, как то, которое отражено в Ин.

(обратно)  
365

Davies & Allison, Matthew 1.127–128, приводят датировки, предложенные примерно пятьюдесятью учеными. Дату после 100 года предлагают пять исследователей XIX века, но никто в XX веке.

(обратно)  
366

В 1957 году Н. Koester попытался доказать, что эти параллели отражают лишь знание устных преданий об Иисусе; однако еще в 1950 году Е. Massaux аргументировал опору Игнатия на Мф. Многие ученые видят в 3:15 Матфееву редакцию; если они правы, то Игнатий знал Мф. Дальнейшая дискуссия: J. Smit Sibinga, *????* 8 (1966), 263–283; С. Trevett, JSNT 20 (1984), 59–67; и особенно J. P. Meier в Balch, *Social History* 178–186.

[Выходные данные двух релевантных работ, упомянутых Брауном в этом примечании: Н. Koster, *Synoptische Überlieferung bei den Apostolischen Vätern* (Berlin: Akademie-Verlag, 1957); Е. Massaux, *Influence de l'Évangile de saint Matthieu sur la littérature chrétienne avant S. Irénée* (Louvain & Gembloux, University Press, 1950). – Прим. ред.]

(обратно)  
367

Важное место среди древних папирусных копий Мф занимают р64/67. всего пять фрагментов, хранящихся в Оксфорде (колледж Магдалины) и Барселоне; до сих пор их датировали концом II века н. э. [С. Roberts, NTR 64 (1953), 73–80]. Однако в декабре 1994 года С. Р. Thiede выступил со скандальной (ее разрекламировали в газетах), хотя и маловероятной гипотезой о ранней датировке фрагментов папируса Магдалины. См., например, Thiede, *EyeWitness* 125: «фрагменты в Оксфорде и Барселоне относятся к определенному типу унциального письма, которое было распространено в середине первого столетия н. э.» (Такая датировка одного из списков Мф означала бы очень раннюю датировку самого Мф.) Stanton, *Gospel Truth?* 11–19, указывает на несостоятельность аргументов Тиде (который также использует один кумранский фрагмент для очень ранней датировки Мк! – см. выше, главу 7, сноску 95); в 1995 году два специалиста по эпиграфике, К. Watcher и S. Pickering, показали, что Тиде ошибается, и датировка Робертсом папируса Магдалины



Введение в Новый Завет. Том I [filosoff.org](http://filosoff.org)  
правильна. См. также Т. С. Skeat, NTS 43 (1997), 1–34.

(обратно)  
368

Это плохо вписывается в притчу и выглядит Матфеевой вставкой. См. также Мф 21:43, 45: Царство Божие отнимается у иудейских властей (священников и фарисеев) и отдается народу, приносящему плоды; 23:38: дом Бога (Храм) будет оставлен и пуст; 27:25: весь народ принимает ответственность за кровь Иисуса «на нас и на детях наших», подразумевая поколение, которое жило уже после Иисуса.

(обратно)  
369

См. R. K. McIver, JBL 114 (1995), 643–659.

(обратно)  
370

См. PNT 83–101; Davies and Allison, Matthew 2.602–652 (обе книги с библиографиями). О Петре в целом, кроме PNT, см. Perkins, Peter. Тот факт, что ранние христиане считали Иисуса преемником Иоанна Крестителя, возможно, облегчил восприятие представления о том, что главный ученик Иисуса стал Его собственным преемником.

(обратно)  
371

Относительно понятия «лицемер» см. выше, главу 5, сноску 19.

(обратно)  
372

См. L. T. Johnson, JBL 108 (1989), 419–441.

(обратно)  
373

Подавляющее большинство ученых признает единство двух томов (на основании общего стиля, мировоззрения и плана). Talbert, Literary Patterns, вскрывает взаимосвязи, не заметные при первом взгляде. Этот тезис был оспорен в M. C. Parsons and R. I. Pervo, Rethinking the Unity of Luke and Acts (Minneapolis: A/F, 1993). Они напоминают, что уже в древнейших канонических списках II века Лк и Деян были разделены, и что это разные жанры (биография, историография). Однако, использование слова «нам», включающего в себя автора, в прологе Лк предвосхищает сходное употребление «мы» в Деян (см. ниже, сноску 84) – сходство, которое наводит на мысль, что автор относил эти произведения к одному жанру. Уже в древности предполагали существование утерянной третьей книги Луки (о последующей жизни Павла после его тюремного заключения в Риме в 61–63 годы). Однако эта гипотеза малообоснована: например, ненадежен аргумент, что Деян 1:1 говорит о Лк как о «первой книге» (из трех?!), а не о «предыдущей книге» (из двух).

(обратно)  
374

Повсюду в этой главе я буду отдавать предпочтение книгам и статьям, написанным после 1980 года. Относительно предыдущего периода см. отличную библиографию в: Fitzmyer, Luke, например, 1.259–170 о богословии.

(обратно)  
375

Стихи 1–2 – придаточное, а стихи 3–4 – главное предложение; каждое имеет три параллельных части. Пролог частично сопоставим с Лк 3:1–2; 9:51 и Деян 1:1–2, которые служат своего рода второстепенными предисловиями.

(обратно)  
376



Введение в Новый Завет. Том I [filosoff.org](http://filosoff.org)  
См. замечательный анализ Пролога у Н. J. Cadbury в Foakes Jackson, *Beginnings* 2.489–510; также V. K. Robbins, *PRS* 6 (1979), 94–108; R. J. Dillon, *CBQ* 43 (1981), 205–227; T. Callan, *NTS* 31 (1985), 576–581; L. Alexander, *NovT* 28 (1986), 48–74, и *The Preface to Luke's Gospel* (SNTSMS 78; Cambridge Univ., 1993).

(обратно)  
377

По мнению некоторых ученых, Феофил («друг Богу») – символический образ христиан в целом. Однако более вероятно, что это реальный и влиятельный человек (о котором мы больше ничего не знаем), веривший в Иисуса или заинтересовавшийся проповедью о Нем. Возможно, Лука выбрал Феофил а в качестве адресата еще и потому, что его имя могло восприниматься символически.

(обратно)  
378

Одна из спорных гипотез Концельмана заключается в том, что спасение предлагалось в прошлом и будет предложено в будущем, но не предлагается в настоящем (период церкви). (Некоторые ученые скорректировали эту концепцию, предположив, что сейчас возможно индивидуальное спасение после смерти.) Flender, St. Luke, считает, что в Деян сошествие Духа отчасти заменяет парусию, ибо с вознесением Иисуса победа завоевана на небесах. Одно из возможных решений состоит в том, что Лука считал спасение экзистенциально применимым к тем, кто верует в Иисуса и вошел в церковь, перед которой, однако, еще стоит задача обновления мира (Powell, *what* 79).

(обратно)  
379

Согласно Концельману, период Израиля заканчивается в Лк 4:13, а «свободный от сатаны» период Иисуса – в Лк 22:3. Такая периодизация сбрасывает со счетов рассказ о детстве, относит Иоанна Крестителя к Израилю и не отдает должное ясному вступлению в Деян.

(обратно)  
380

См. ВВМ 248–253, 623–625; в этой работе приведена полная библиография до 1992 года, которую я не буду повторять здесь. Из последующих исследований см. особенно M. Coleridge, *The Birth of the Lukan Narrative... Luke 1–2* (JSNTSup 88; Sheffield: JSOT, 1993) –литературно-критический подход.

(обратно)  
381

Это единственные пары в Библии, которые стали родителями, хотя мужчины были престарелыми, а женщины – престарелыми и бесплодными. Захария отвечает ангелу: «По какому знаку узнаю я это?» (ср. Быт 15:8), а Елисавета впоследствии радуется (ср. Быт 21:6–7).

(обратно)  
382

Лука, видимо, понимал «помазанника» из Дан как указание на Помазанника (то есть Христа). Иоанн – предтеча и принадлежит к периоду Иисуса; предсказание Гавриила о нем перекликается с тем, что будет сказано о нем во время публичной деятельности Иисуса (ср. 1:15 и 7:27, 28, 33).

(обратно)  
383

О том, что Лука имел в виду непорочное зачатие, см. ВВМ 298–309, 517–533, 635–639, 697–712; см. также выше, главу 8, пункт (4) в разделе «Для размышления».

(обратно)  
384



По поводу первых двух ученые больше согласны, чем по поводу последних двух (которые иногда приписываются евангелисту). Тезис о том, что эти гимны переведены с еврейского или арамейского языка, разделяют немногие. Он часто сопряжен с желанием приписать гимны тем, в чьи уста их вкладывает Лука. См. ВВМ 346–366, 643–655.

(обратно)  
385

См. S. Farris, *The Hymns of Luke's Infancy Narratives* (JSNTSup 9; Sheffield: JSOT, 1985).

(обратно)  
386

В отличие от более разработанных, эксплицитно христологических гимнов в Флп 2: 6–11; кол 1:15–20; ин 1:1–18. Высказывалась гипотеза, что «Магнификат» и «Бенедиктус» – иудейские, а не христианские сочинения, но, судя по прошедшим временам (аористу), их авторы считали, что решающее божественное вмешательство уже произошло (тогда как иудейские гимны данного периода говорят о будущем вмешательстве).

(обратно)  
387

О переписи см. ВВМ 412–418, 547–566, 666–668. Лука объясняет эсхатологическую тьму при распятии солнечным затмением, но солнечное затмение было лишь в ноябре 29 года, а не на Пасху 30 или 33 года. В Деян 5:36–37 (около 36 года н. э.) Гамалиил говорит о восстании Февды, которое произошло около 44–46 годов, и думает, что Иуда Галилеянин явился после него («во дни переписи»), тогда как на самом деле Иуда был раньше на 40 лет. Людям, убежденным, что каждая деталь Библии в буквальном смысле верна, трудно дать объяснение всем этим неточностям.

(обратно)  
388

Danker, Luke 28–46, детально сравнивает Иисуса с фигурами, которые превозносились в римском мире как благодетели.

(обратно)  
389

Экзегеты спорят, корректно ли считать «Слава в вышних Богу...» (2:13–14) гимном при его двух строках. Однако не исключено, что Лк 19:38 доносит до нас еще одну строку первоначально более крупного произведения (возможно, антифонного – земля отвечает небу), когда ученики говорят: «На небе мир и слава в вышних».

(обратно)  
390

2:22–24, 39 (также 2:41). О точке зрения Луки, что Иисус дополняет Закон, который не был отменен, см. Fitzmyer, *Luke Theologian* 176–187.

(обратно)  
391

В данном анализе я подробнее рассмотрю особый материал Лк; при обсуждении материала тройной традиции и Q (двойной традиции) я постараюсь не повторять сказанного в главах 7–8. См. также ниже, раздел «Источники» о типичных изменениях, которые Лука внес в заимствованные у Марка материалы.

(обратно)  
392

Здесь хорошо заметна проблема Q: из 64 слов 60 идентичны с таковыми в Мф 3:76–10; между тем надо объяснить, почему Лука, не зная Мф, расположил эти слова в той же последовательности, что и Мф, среди материала, взятого из Мк.



(обратно)  
393

По-видимому, посленовозаветные последователи Иоанна именно на этом основании отвергали Иисуса. См. Ин 3:25–26.

(обратно)  
394

См. S. F. Plymale, *The Prayer Texts of Luke?Acts* (New York: Lang, 1991); D. M. Crump, *Jesus the Intercessor: Prayer and Christology in Luke?Acts* (WUNT 2/49; Tübingen: Mohr?Siebeck, 1992) – критика редакций.

(обратно)  
395

Генеалогии Лк и Мф сильно отличаются друг от друга (особенно в поколениях после Давида). Экзегеты, которые считают, что Лк располагал сведениями, полученными от Марии, пытаются доказать, что он указал реальную семейную генеалогию Иисуса (или Марии, несмотря на 3:23!), или даже согласовать обе генеалогии. Однако боговдохновенность не гарантирует ни историчности, ни согласованности; в противном случае Бог вдохновил бы обоих евангелистов на одинаковую запись. Хотя список Лк носит не столь классически монархический характер, чем список Мф, вряд ли любой из них строго историчен. См. ВВМ 84–94, 587–589. Обе генеалогии служат богословской цели: например, Лк использует нумерологическую закономерность с семерками, а Мф – с числом 14; это показывает, как Бог готовил явление Иисуса.

(обратно)  
396

Самое очевидное различие между Мф и Лк здесь заключается в последовательности последних двух искушений, что бросает вызов нашему умению анализировать редакции. Кто из евангелистов отражает последовательность Q: Лука (а Матфей изменил ее, чтобы сцена завершилась на горе, соответствуя мотиву горы в Мф 5:1; 28:16) или Матфей (а Лука изменил ее, чтобы сцена завершилась в Иерусалимском храме, где заканчивается Лк в 24:52–53)? По мнению большинства, первоначальная последовательность сохранена в Мф.

(обратно)  
397

Многие ученые начинают галилейское служение отсюда, но другие под влиянием композиции Мк – с 4:31. Резюме характерны для стиля Луки (особенно в Деян); Лк 4:14–15 – своего рода предварительное резюме деятельности Иисуса во время галилейского служения.

(обратно)  
398

R. B. Sloan, Jr., *The Favourable Year of the Lord: A Study of Jubiliary Theology in the Gospel of Luke* (Austin: Schola, 1977); S. H. Ringe, *Jesus, Liberation, and the Biblical Jubilee* (Philadelphia: Fortress, 1985).

(обратно)  
399

Здесь Лк частично сходен с Ин: чудесный улов описан в послевоскресном контексте в Ин 21:3–11. Brown, John 2.1089–1092, и Fitzmyer, Luke 1.560–562, считают послевоскресный контекст первичным. Консервативно настроенный Воск, Luke 1.448–449, утверждает, что если бы евангелисты описывали одно событие, то между описаниями не было бы различий!

(обратно)  
400

D. B. Gowler, *Host, Guest, Enemy and Friend. Portraits of the Pharisees in Luke and Acts* (New York: Lang, 1991) – сочетание социологической и нарративной критики.



(обратно)  
401

Отрывок из Лк, составленный на основе его особого материала (L), Мк и Q, примерно в три раза короче данного места в Мф. Он вводит «малую интерполяцию» Лк в Мк (см. ниже об «Источниках»). Об объеме материала Q в этой проповеди см. таблицу 2 в главе 6.

(обратно)  
402

По-видимому, список Двенадцати у Лк (ср. Одиннадцать в Деян 1:13) основан на иной традиции, чем Мк 3:16–19 и Мф 10:2–4 (см. выше, главу 7, сноску 7).

(обратно)  
403

Интересен результат перекомпоновки. Иисус говорит, что мертвые воскресают: в Мф это относится к дочери Иаира (Мф 9:18–26: предшествующая сцена), а в Лк – к сыну вдовы.

(обратно)  
404

D. A. Neale, *None but the Sinners; Religious Categories in the Gospel of Luke* (JSNTSup 58; Sheffield: Academic, 1991) обсуждает тему «грешника» в Лк, включая эту сцену.

(обратно)  
405

Многие ученые считают, что в преданиях, дошедших до Луки и Иоанна, смешались два рассказа: о кающейся грешнице, которая плакала у ног Иисуса, и о женщине, которая помазала голову Иисуса дорогим миром. Агиографическая традиция и легенда слили воедино эти три рассказа и еще более запутали ситуацию, отождествив Марию, сестру Марфы, с Марией Магдалиной (отсюда в живописи Мария Магдалина изображается как кающаяся проститутка с распущенными волосами). См. M. R. Thompson, *Mary of Magdala: Apostle and Leader* (New York: Paulist, 1995).

(обратно)  
406

Rosalie Ryan, ВТВ 15 (1985), 56–59, указывает, что некоторые исследовательницы (Е. Tetlow, ? Schussler Fiorenza) обвиняют Луку в патриархальности, ограничивающей женщин домашними обязанностями. Райан пытается доказать, что благовествование Царства этими женщинами и Двенадцатью описано одинаково. Также см. J. Kopas, *Theology Today* 42 (1986), 192–202; R. J. Karris, СВQ 56 (1994), 1–20. В целом см. В. Е. Reid, *women in the Gospel of Luke* (Collegeville: Liturgical, 1996).

(обратно)  
407

В локализации этой местности «напротив Галилеи» (8:26), как и в последующем пропуске рассказа о сиропиникиянке (см. ниже, сноску 38), часто видят отражение богословской географии Лк, которая ограничивает первую часть служения Галилеей.

(обратно)  
408

Лука следует общей последовательности из Мк 4:35–6:13, но опускает стихи Мк 6:1–6а (Иисус в Назарете), которые использовались ранее в Лк 4:16–30.

(обратно)  
409

Эта власть обретает особое значение в Лк–Деян из-за борьбы Петра с Симоном Магом (Деян 8:9–25) и встречи Павла с Вариисусом и семьей сыновьями Скевы (13:4–12; 19:13–20). См. S. R. Garrett, *The Demise of the Devil: Magic and*  
Страница 284



(обратно)  
410

«Большой пропуск» включает хождение по воде; спор о том, что загрязняет человека; объявление чистой любой пищи; просьбу сиропиникиянки о своей дочери; исцеление глухого; насыщение 4000; поэтапное исцеление слепого. См. ниже, «Источники» и таблицу 4.

(обратно)  
411

Kingsbury и другие ученые видят в нем один из главных вероисповедных титулов Иисуса в Лк. Сопоставление с исповеданием Петра в других Евангелиях см. в пункте (3) раздела «Для размышления».

(обратно)  
412

Здесь много не только параллелей с Мф, но и отклонений от Мк. Поэтому высказывалось предположение, что Лука мог опираться на какой-то немарков источник. См. В. Е. Reid, *The Transfiguration* (Paris: Gabalda, 1993). Лука опускает описание в Мк 9:9–13 диалога об Илии, когда Иисус спускается с горы, возможно, потому, что ангел Гавриил уже отождествил Иоанна Крестителя с Илией в Лк 1:17.

(обратно)  
413

Проповеди Иисуса во время путешествия предзнаменуют деятельность странствующего проповедника Павла. Н. L. Egelkraut, *Jesus' Mission to Jerusalem: A Redaction Critical Study on the Travel Narrative* (Frankfurt: Lang, 1976), усматривает здесь последовательную тему конфликта: материал путешествия объясняет Божий суд над Иерусалимом, причем Иисус наставляет учеников, которые составят общину верующих. D. P. Moessner, *The Lord of the Banquet: The Literary and Theological Significance of the Lukan Travel Narrative* (Minneapolis: A/F, 1989), находит прообраз в путешествии Моисея во Второзаконии. Но непосредственное объяснение может крыться в 10:1 (из «малого пропуска»), где Иисус уходит из Галилеи и идет в Иудею и за Иордан. Резюме в Деян 10:37–39 отличает от галилейского служения то, «что сделал Он в стране Иудейской».

(обратно)  
414

CL. Blomberg, GP 3.217–261, предлагает хиастическую структуру.

(обратно)  
415

Одни рукописи называют число 72, другие – 70. Первоначальным, видимо, было 72 (6 ? 12): в символике оно редкое и, возможно, переписчики заменили его более обычным «70» (возможно, под влиянием Исх 24:1, где у Моисея 70 помощников).

(обратно)  
416

Этот эпизод сходен с вопросом и ответом в Мк 12:28–31 (сцена с книжником и вопросом о главной заповеди).

(обратно)  
417

Притчи из особого материала Лк не только гармонируют с богословием этого Евангелия и используют искусные литературные приемы (например, правило трех для числа персонажей), но и содержат яркие образы и знание палестинских нравов. Особенно популярны притчи о милосердном самаритянине и о блудном сыне. Fitzmyer приводит библиографические списки по две страницы на каждую. См. K. E. Bailey, *Poet and Peasant and through Peasant Eyes*. A



Введение в Новый Завет. Том I [filosoff.org](http://filosoff.org)  
Literary?Cultural Approach to the Parables in Luke (combined 2 vols.; Grand Rapids: Eerdmans, 1983), с осторожностью, ибо иногда он преувеличивает применимость примеров из нынешнего Ближнего Востока к древней Палестине.

(обратно)  
418

«Каждый день», а не «сегодня»; «как мы прощаем» вместо «как мы простили». Отсутствует и добавленная в Мф просьба об избавлении от Злого. См. главу 8, сноску 17.

(обратно)  
419

См. С. Н. Gibling, *The Destruction of Jerusalem according to Luke's Gospel* (AnBib 107: Rome: PBI, 1985).

(обратно)  
420

W. Braun, *Feasting and Social Rhetoric in Luke 14* (JSNTSup 85; Cambridge Univ., 1995). Лк 14:15–24 напоминает (хотя и с многими отличиями) притчу Мф 22:1–10 о брачном пире, который царь устроил для своего сына. Древность еще одной версии (Фома 64) признается даже некоторыми учеными, не верящими в приоритет апокрифов. В этой версии мы видим такой сюжет: некто приготовил обед и послал слугу за четырьмя гостями, которые отказались прийти (первый ждал купцов, второй хотел побыть в недавно купленном доме, третий организовывал свадебный пир для своего знакомого, четвертый отправился собирать доход с недавно купленной деревни). Тогда хозяин велел слуге выйти на улицу и звать к столу всех, кого там найдет. «Покупатели и торговцы не войдут в места моего Отца» Эта мысль отличается от смысла притчи, какой она имеет в Мф и Лк.

(обратно)  
421

О вариантах притчи в Евангелии от Фомы, 107 (самая крупная и любимая овца), и Евангелии Истины, 31:35–32:9 (игра на символическом числе «99»), и объяснении того, почему ни одна из них не первичнее канонических форм, см. Fitzmyer, *Luke* 2.1074.

(обратно)  
422

По мнению некоторых экзегетов, в притче отражен следующий обычай: агент имел право давать займы собственность хозяина под проценты, и управитель ничего не нарушил, аннулировав эти проценты. Если так, то евангелист выразился на редкость туманно. Более того, употребление слова *adikia* («неправедность», 16:8) для описания управителя вроде бы подразумевает нечестность помимо расточительства, о котором говорится в 16:1.

(обратно)  
423

Это еще один случай сходства между Лк и Ин: только они упоминают Лазаря, а тема воскресения из мертвых связана с ним в обоих Евангелиях.

(обратно)  
424

Здесь Лк заканчивает «большую интерполяцию», начатую после 9:50 (= Мк 9:39–40), чтобы вернуться к Мк (в 10:13–16). Как фарисей считал мытаря недостойным Божьей милости, ученики считают детей недостойными внимания Иисуса. Относительно грехов мытаря см. 3:12–13: мытари были склонны требовать больше положенного.

(обратно)  
425

Интересно, что Лука опускает упоминание Мк 10:33 о том, что Сына Человеческого отдадут в руки первосвященников и книжников (хотя сходная



Введение в Новый Завет. Том I [filosoff.org](http://filosoff.org)  
информация включена в первое предсказание Лк о страстях, и это действительно происходит в рассказе Лк о страстях), и они осудят Его на смерть (хотя даже Лк 24:20 приписывает смертный приговор первосвященникам и «нашим» правителям).

(обратно)  
426

В 18:22 Иисус просил богача отдать беднякам все имущество. Может, важен не столько процент пожертвованного имущества, сколько сам дух жертвы?

(обратно)  
427

Мы ничего не знаем о других семи слугах. Было ли повествование Мф оригинальным, упоминавшим только трех слуг, или Матфей отшлифовывает повествование, удаляя все несущественное?

(обратно)  
428

Сюжет в Лк 19:12, 14, 15а, 27, возможно, подсказан историей Архелая, сына Ирода Великого. После смерти отца он поехал в Рим, чтобы получить царский титул от императора Августа. После его отъезда поднялись волнения, но он вернулся этнархом и жестоко наказал недовольных.

(обратно)  
429

V. R. Kinman, *Jesus' Entry in the Context of Lukan Theology and the Politics of His Day* (Leiden: Brill, 1995).

(обратно)  
430

Об историчности очищения Храма (особенно как оно описано в Мк) ученые спорят. Даже если считать, что в основе рассказа лежит какое-то более простое пророческое действие, остается вопрос о том, имело ли оно место в начале служения (Ин 2:13–17) или незадолго до смерти Иисуса. В обоих повествованиях Иисус находится в Иерусалиме в период Пасхи или перед ней.

(обратно)  
431

Многочисленные толкования, часто неадекватные (например, отдавать по средствам), обсуждаются в A. G. Wright, *SVQ* 44 (1982), 256–265.

(обратно)  
432

Однако членение отрывка зависит от того, считать ли, что Лука отделяет парусию от событий современной ему истории. См. V. Fusco, в O'Collins, Luhe 72–92.

(обратно)  
433

См. выше о том, является ли Лк 7:36–50 вариантом помазания в Мк 14:3–9.

(обратно)  
434

Она осложняется проблемой текстуальной: в некоторых западных рукописях (кодекс D, старолатинские) нет отрывка 22:19б–20 (вторая чаша). См. (1) в темах «Для размышления». По-видимому, более краткий вариант – следствие попытки переписчика избавиться от кажущегося повтора.

(обратно)  
435

Ср. Ин 6:51: «Хлеб, который я дам, есть плоть Моя, которую я дам за жизнь



мира».

(обратно)  
436

Помещая предсказание о предательстве Иуды (см. слово «предатель» в 6:16) после его участия в евхаристии, не с педагогической ли целью Лука предупреждает читателей о том, что участие в евхаристии не подразумевает автоматической гарантии правильного поведения?

(обратно)  
437

Почему здесь у них два меча, и впоследствии, во время ареста Иисуса, у одного есть меч, неясно (BDM 1.268–271), но это не превращает их в революционеров! См. детальное изучение Лк 22:24–30 в Р. К. Nelson, *Leadership and Discipleship* (SBLDS 138; Atlanta: Scholars, 1994).

(обратно)  
438

Некоторые экзегеты сомневаются, что Лука описывает суд: нет свидетелей, первосвященник не участвует в допросе, нет обвинения в богохульстве и смертного приговора. Однако это не вполне верно. В конце процедуры (22:71) члены синедриона говорят: «Какая нам еще нужна в свидетельстве?» Согласно Лк 24:20, первосвященники отдали Иисуса для вынесения Ему смертного приговора (krima). Согласно Деян 13:27–28, начальники Иерусалима осудили (krinein) Его.

(обратно)  
439

В результате этого пропуска солдаты первый раз упоминаются лишь в середине рассказа о распятии (Лк 23:36). Отсюда порой возникало ложное впечатление, что у Лк именно иудеи физически распяли Иисуса. См. BDM 1.856–859.

(обратно)  
440

Лк не объясняет, за какие преступления тот был распят; этот разбойник признает, что получил по заслугам, но не произносит слов покаяния. (Ср. Лк 15:20.) Случайно ли, что во всех Евангелиях только этот грешник называет Иисуса просто по имени, без дополнительных определений?

(обратно)  
441

Здесь Лк развивает образ Иосифа Аримафейского: он был членом синедриона, но не согласился с решением, направленным против Иисуса.

(обратно)  
442

R. J. Dillon, *From Eyewitnesses to Ministers of the word:... Luke 24* (AnBib 82; Rome: PBI, 1978).

(обратно)  
443

Подтверждение тому есть в 1 кор 15:5 (первое явление Иисуса было кифе).

(обратно)  
444

Сочетание чтения Писания и преломления хлеба впоследствии станет базовым компонентом христианской литургии. О Лк–Деян см. A. A. Just, Jr., *The Ongoing Feast: Table Fellowship and Eschatology at Emmaus* (Collegeville: Liturgical, 1993).

(обратно)  
445



Согласно Мф, миссия будет успешной, ибо воскресший Иисус, которому дана вся власть на небе и на земле, будет с Одиннадцатью во все дни до скончания века. Согласно Лк, миссия будет успешной, ибо обещанный Дух укрепит их силой.

(обратно)  
446

Текст западной традиции (см. тему (1) «Для размышления») опускает «стал возноситься на небо». Вопреки Ehrman, Orthodox 227–232, я думаю, что это либо ошибка переписчика (случайно пропустил фразу), либо попытка избежать дублета с двумя вознесениями (Лк–Деян).

(обратно)  
447

Если Мф воспроизводит 80% Мк, то более длинный текст Лк – лишь около 65% Мк.

(обратно)  
448

М. Pettem, NTS 42 (1996), 35–54, считает, что Лука не был согласен с тезисом в Мк 7:18–19 («большой пропуск») о том, что сам Иисус отменил пищевые запреты. Ср. Деян 10.

(обратно)  
449

W. E. Pilgrim, Good News to the Poor: Wealth and Poverty in Luke?Acts (Minneapolis: Augsburg, 1981); L. T. Johnson, Shannng Possessions (Philadelphia: Fortress, 1981); D. P. Seccombe, Possessions and the Poor in Luke?Acts (Linz: Plochl, 1982).

(обратно)  
450

Видимо, с этим связаны также пропуски/модификации местного колорита, например, макания на пасхальной трапезе хлеба в одно блюдо (Мк 14:20), а также исправление сомнительных утверждений Мк, например, что по праздникам Пилат отпускал на свободу любого преступника, за которого просила иудейская толпа (Мк 15:6).

(обратно)  
451

ВВМ 618–619; Fitzmyer, Luke 1.73–75. Основные попытки установить зависимость Луки от Мф делают Drury, Tradition; Goulder, Luke; Franklin, Luke.

(обратно)  
452

ВГJ 1. xlvii?xlviii; ВДМ 1.86–92; Fitzmyer, Luke 1.87–88. Ученые, постулирующие зависимость, обычно мыслят ее в другом направлении: Иоанн опирался на Лк.

(обратно)  
453

Притчи и чудеса из особого материала Лк – ключ к проблеме источников притч и чудес. Если Лука опирался на эти источники, он вполне мог сочинить некоторые притчи и/или рассказы о чудесах, подражая материалам в источниках.

(обратно)  
454

В этом отношении полезна работа Tannehill, Narrative.



(обратно)  
455

имя Loukas, сокращенная греческая форма какого-то латинского имени (Lucius?) само по себе не говорит, был ли он иудеем или неиудеем.

(обратно)  
456

«Мы-отрывки»: 16:10–17 («второе миссионерское путешествие»; из Троады в Филиппы); 20:5–15; 21:1–18 (конец «третьего миссионерского путешествия»; из Филипп в Иерусалим); 27:1–28:16 (арестованного Павла отправляют в Рим).

(обратно)  
457

Fitzmyer, Luke Theologian 1–22, и Franklin, Luke, приводят сильные доводы в пользу этой атрибуции. По одной из гипотез меньшинства, Лука, спутник Павла, после Деян написал еще и Пастырские послания, так что географическая и биографическая информация из них компенсирует внезапную концовку Деян. См. J. D. Quinn в Talbert, Perspectives 62–75; S. G. Wilson, Luke and the Pastoral Epistles (London: SPCK, 1979) и выше, сноску 1 о теории трех книг.

(обратно)  
458

В конце IV века Епифаний (Панарион 51.11.6) утверждал, что Лука входил в число Семидесяти двух (Лк 10:1). Однако почти двумя столетиями ранее Тертуллиан (Против Маркиона 4.2.1–2) отличал Луку как «мужа апостольского» от апостольских свидетелей.

(обратно)  
459

Примеры: подражательная формулировка пролога, стиль LXX в рассказе о детстве, классическая отточенность речи Павла в афинском ареопаге (Деян 17:16–31), продуманная речь Стефана. По одному из мнений, стиль Лк становится менее библейским и более эллинистическим по мере перехода от Евангелия (события в Палестине) к Деян (путь в Рим).

(обратно)  
460

Если первый «мы-отрывок» (Деян 16:10–17) продолжается до 16:20, то спутник, входящий в это «мы», характеризуется как иудей.

(обратно)  
461

Существует «мы-отрывок» сомнительной ценности в Деян 11:28 (D), действие которого происходит в примерно в 44 году в Антиохийской церкви. Fitzmyer, Luke 1.43–47, не исключает, что Лука был сирийцем, родившимся в Антиохии (то есть язычником и семитом).

(обратно)  
462

Например, к описанию горячки из Мк 1:30, Лк 4:38 добавляет «сильная»; Лк 8:43 смягчает резкую критику врачей в Мк 5:36. Главным сторонником этой точки зрения был W. K. Hobart, The Medical Language of St. Luke (Dublin: Hodges, Figgis, 1882). Он был не силен в библейской критике (например, 80% его списка из 400 слов есть в LXX), но этот тезис завоевал поддержку известных ученых: W. M. Ramsay, Luke the Physician and Other Studies (New York: Doran, 1908), Harnack, Luke.

(обратно)  
463

См. Cadbury, Style 50–51; JBL 45 (1926), 190–206; 52 (1933), 55–65.

(обратно)



464

Tyson, Images, считает, что Лука ориентировался на «боящихся Бога» (язычников, которых привлекал иудаизм), желая убедить их принять христианство, а не иудаизм. Думаю, таковых среди читателей Лк было немало, но ими аудитория не ограничивалась. Тональность Лк–Деян, указывающая в этом направлении, может частично объясняться обращением к Феофилу (Лк 1:3; Деян 1:1), который вполне мог быть язычником, сочувствующим иудаизму. Это имя носили как иудеи, так и язычники.

(обратно)

465

Jervell, Luke, и Tiede, Prophecy, считают, что Лука писал для иудео–христиан. По мнению Тиде, иудео–христиане были в замешательстве, узнав о разрушении Храма, и Луке приходилось объяснять, что это событие – следствие того, что Израиль не внял пророкам и Иисусу. Однако языкохристиане, которых учили непреходящему значению Ветхого Завета, тоже могли быть смущены участью Иерусалима.

(обратно)

466

Очень интересное сравнение общин, к которым обращались Мф и Лк, см. в E. A. LaVerdiere and W. G. Thompson, TS 37 (1976), 567–597.

(обратно)

467

J. H. Neyrey, Biblical (1980), 153–171.

(обратно)

468

Акцент Лк на бедняках и обличение богачей, а также идеализация в Деян добровольной общности имущества может означать, что в общине было много представителей низших классов общества. См. H. Moxnes, The Economy of the Kingdom: Social Conflict and Economic Relations in Luke's Gospel (Philadelphia: Fortress, 1988), L. T. Johnson, The Literary Function of Possessions in Luke?Acts (SBLDS 39; Missoula, MT: Scholars, 1977).

(обратно)

469

Воск, Luke 1.14, перечисляет 11 гипотез, из которых я рассмотрю лишь важнейшие. Тезис С. Н. Talbert, Luke and the Gnostics: An Examination of the Lucan Purpose (Nashville: Abingdon, 1966) о том, что Лука полемизирует с гностиками, подчеркивая человеческую сущность и страдания Иисуса, а также легитимную преемственность, убедил немногих; см. Fitzmyer, Luke 1.11.

(обратно)

470

H. F. D. Sparks, JTS NS 14 (1963) 457–466, критически разбирает 1–е издание книги О'ниа.

(обратно)

471

Cassidy, Jesus, усматривает революционный потенциал в ценностном перевороте «Магнификата» и заповедей блаженств; другие предпочитают говорить о ненасильственной революции и даже пацифизме. J. M. Ford, My Enemy Is My Guest: Jesus and Violence in Luke (Maryknoll: Orbis, 1984).

(обратно)

472

Этому вопросу посвящено много исследований: R. L. Brawley, Luke?Acts and the Jews: Conflict, Apology and Conciliation (SBLMS 33; Atlanta: Scholars, 1987); J. T. Sanders, The Jews in Luke?Acts (Philadelphia: Fortress, 1987); F. J. Matera, JSNT 39 (1990), 77–93 (полезные нюансы); J. B. Tyson, ed.,



Введение в Новый Завет. Том I [filosoff.org](http://filosoff.org)  
Luke?Acts and the Jewish People: Eight Critical Perspectives (Minneapolis: Augsburg, 1988), J. B. Tyson, Images of Judaism in Luke?Acts (Columbia, SC: Univ. of South Carolina, 1992 – отличная библиография); J. A. Weatherly, Jewish Responsibility for the Death of Jesus in Luke?Acts (JSNTSup 106; Sheffield: Academic, 1994).

(обратно)  
473

Squires, Plan, показывает, как читатели эллинистического мира могли найти параллели в греко-римской литературе, делающей акцент на провидении.

(обратно)  
474

Лк 11:49–51; 13:41–44; 21:20–24; 23:28–31. Экзегеты спорят, является ли 19:43–44 столь точным описанием событий, что оно могло возникнуть лишь после разрушения города; 19:46 опускает слова Мк о том, что Храм будет домом молитвы «для всех народов» (видимо, в момент создания Лк он уже был разрушен); 21:20 заменяет «мерзость запустения» (Мк) картиной осады; 21:23 опускает упоминание Мк о бегстве зимой (возможно, Лука знал, что Храм был разрушен в августе/сентябре?). Все же надо признать, что отсутствие в Лк (да и во всем НЗ) четких и ясных указаний на гибель Храма как на свершившийся факт, вызывает вопросы, ибо оно не могло не оказать огромное влияние на христиан (см. главу 7, сноску 93).

(обратно)  
475

Теория меньшинства датирует Лк-Деян II веком (иногда вплоть до 150 года) и усматривает в тексте полемику с гетеродоксальными движениями того периода (например, O'Neill, Theology, J. T. Townsend, в: Talbert, Luke?Acts 47–62).

(обратно)  
476

См. K. Snodgrass, JBL 91 (1972), 369–379; G. E. Rice в Talbert, Luke?Acts 1–16; A. W. Zwiep, NTS 42 (1996), 219–244.

(обратно)  
477

Тема Мессии важна и для Деян. См. M. L. Strauss, The Davidic Messiah in Luke?Acts (JSNTSup 110; Sheffield: Academic, 1995).

(обратно)  
478

Очень полезен в этом отношении комментарий Fitzmyer, Luke, с его точным переводом глаголов в отрывках о Царстве и анализами темы Царства (например, 1.154–157; 2.1159).

(обратно)  
479

В 28 главах книги есть отдельные упоминания об апостолах (например, 1:2; 4:36–37; 5:12; 8:1) – непременно двенадцати (ср. 6:2, 6), за исключением Павла и Варнавы в 14:4, 14. Помимо Петра и Павла (а также Варнавы как спутника Павла), Стефан – единственная фигура, о которой подробно рассказывается в Деян, но он не назван апостолом.

(обратно)  
480

Таблица 5 в главе 16 сопоставляет сведения Деян с Павловыми посланиями, а таблица 6 показывает хронологию жизни Павла.

(обратно)  
481

Здесь и далее Деян 1–8 цитируются по переводу И. Левинской. – Прим. пер.



(обратно)  
482

M. C. Parsons, *The Departure of Jesus in Acts? Luke: The Ascension Narratives in Context* (JSNTSup 21; Sheffield: JSOT, 1987).

(обратно)  
483

Например, в 1 Кор 15:5–8, где, видимо, речь идет о гораздо более длительном периоде (ибо в нем говорится о явлении Иисуса Павлу).

(обратно)  
484

Версия речения, отраженного в Мк 13:32 («О дне же том или часе никто не знает, ни ангелы на небе, ни Сын, но только Отец» КП). В Деян нет речи о незнании Сына, ибо теперь эту фразу произносит воскресший Господь.

(обратно)  
485

В Деян эта фраза преподносится как слова воскресшего Иисуса, однако это нужно понимать правильно, ибо дальнейшие действия учеников не выказывают знания о таком плане. Книга написана примерно через полвека после начала проповеди к язычникам, и автор задним числом осмысляет это распространение христианства как волю Христа о Церкви. Поэтому данные слова вложены в уста воскресшего Иисуса как пророчество.

(обратно)  
486

Как мы уже видели, в Мф показана параллель со смертью Ахитофела, с аллюзиями на 2 Цар, Втор, Иер и Зах. В Деян заметна параллель со смертью богпротивного Антиоха IV Епифана (2 Макк 9:7–12), с аллюзиями на Прем 4:19, Пс 68:26, 108:8.

(обратно)  
487

Эти люди выполняют одновременно две роли: они одновременно Двенадцать и апостолы (относительно различия см. 1 Кор 15:5–7). Двенадцать – не подлежащие замене эсхатологические фигуры; не входят в структуру церковной администрации. Апостолы (более обширная группа, включающая Двенадцать) – основатели и воспитатели общин; «епископы» (входившие в церковную структуру) стали преемниками апостолов в заботе о церквях.

(обратно)  
488

Дух играет огромную роль в Деян. См. J. H. E. Hull, *The Holy Spirit in the Acts of the Apostles* (London: Lutterworth, 1967); J. D. G. Dunn, *Jesus and the Spirit: A Study of the Religious and Charismatic Experience in the Testament* (Philadelphia: Westminster, 1975); R. P. Menzies, *The Development of Early Christian Pneumatology, with Special Reference to Luke's Acts* (JSNTSup 54; Sheffield: JSOT, 1991).

(обратно)  
489

ВЗ не соотносит смысл праздника Недель с историей спасения, но более поздние раввинистические тексты делают это. Из книги Юбилеев и кумранских текстов видно, что такое понимание существовало во времена Иисуса.

(обратно)  
490

«Не-народ» – категория, к которой символически сводится непокорный Израиль в Ос 1:9; см. 1 Петр 2:10.



(обратно)  
491

Возможно, в Деян 2:9–11 перечисляются области (например, Восток и Рим), где проповедовали миссионеры Иерусалимской церкви, а не миссионеры других христианских центров (ср. роль Павла для Антиохии). Деян 2:5 характеризует людей, прибывших из этих районов, как благочестивых иудеев, что соответствует контексту паломнического праздника. Однако, возможно, есть намек на полное обращение этих народов (Деян 2:17: «всякая плоть»). О традициях, лежащих в основе 2:1–13, см. A.J. M. Wedderburn, JSNT 55 (1994), 27–54.

(обратно)  
492

Далее в разделах «Источники» и «"Лука" как историк» мы коснемся вопроса об историчности. Действительно ли Петр сказал проповедь на Пятидесятницу? Что он сказал? Проповедь в ее нынешнем виде принадлежит автору Деян, но использовал ли он достоверную традицию? Говорение языками требует осторожности в суждении. Сначала эта речь понималась как экстатическая (отсюда сравнение с пьяным бормотанием). Деян переосмысливают этот феномен как говорение на других (и понятных) языках. Однако переосмысление не уничтожило более раннюю традицию.

(обратно)  
493

Греческий глагол *metanoëin* (*meta* – «пере»; *noëin* – «думать») буквально означает «передумать, изменить мнение». По отношению к грешникам это означает раскаяние. Причем, невозможно в полной мере покаяться раз и навсегда. Следует быть готовым меняться снова, когда воля Божия бросит новый вызов. См. R. D. Witherup, *Conversation in the New Testament* (Zacchaeus Studies; Collegeville: Liturgical Press, 1994).

(обратно)  
494

лишь Ин 3:22 сообщает, что Он крестил, но 4:2 отрицает и исправляет это. В Мф воскресший Иисус повелевает Одиннадцати (Двенадцать минус Иуда) делать учениками все народы, крестя их (28:19). Нет оснований полагать, что читатели Деян знали об этой заповеди, которая приведена только в Мф и представляет собой проекцию взглядов Матфеевой общины в прошлое.

(обратно)  
495

Крещение по-разному понимается в разных книгах НЗ. Последующее богословие крещения – смесь этих концепций.

(обратно)  
496

Триада в Мф 28:19 («во имя Отца, Сына и Святого Духа») возникла в Церкви позднее, отражая осмысление божественного замысла о спасении.

(обратно)  
497

Ин 9:35–38, возможно, отражает этот обряд крещения – с вопросом от крещаемого («веруешь ты в Сына Человеческого?», КП), ответом («верую, Господи») и актом преклонения.

(обратно)  
498

О роли резюме в Деян см. ниже, «Источники». Автор остановился на тех особенностях, которые считал самыми важными и актуальными: для него первоначальная община была образцом христианства.

(обратно)  
499



Применительно к событиям первых глав Деян, действие которых происходит в Иерусалиме сразу после воскресения, понятие «христианство» – анахронизм. Специального обозначения в ту пору не существовало. Если верить автору Деян (11:26), понятие «христиане» появилось в Антиохии (видимо, в конце 30-х годов). Однако для простоты мы примем этот анахронизм.

(обратно)  
500

Еще одно возможное раннее название – «Путь»: например, Деян 24:14 («на Пути... я... служу Богу отцов наших...», КП); см. также Деян 9:2; 19:9, 23; 22:4; 24:22. Таково было и одно из самоназваний кумранитов: вступая в общину («йахад»), они уходят в пустыню готовить путь Господу. Это – аллюзия на возвращение Израиля из плена (Ис 40:3), когда Израиль шел по подготовленному Богом «пути» в Землю Обетованную. Название, ставшее наиболее распространенным (ekklesia, «церковь»), возможно, намекает на первый исход, то есть, возникновение Израиля. Во Втор 23:2 (LXX) еврейское слово qahal («собрание») переведено как ekklesia: Израиль в пустыне описывается как «церковь Господня».

(обратно)  
501

Лука больше других евангелистов настаивает на том, что богатство мешает христианской жизни и богачам грозит опасность (1:53; 6:24; 12:20–21; 16:22–23). Хотя христиане не знают времена и сроки окончательного наступления Царства Божьего (Деян 1:7), в своих ценностях они не должны ориентироваться на долговечность мира сего.

(обратно)  
502

Лишь к концу новозаветного периода появляется ясное свидетельство разрыва христианской koīnōn. Автор 1 Ин, считающий koīnōn «с нами» необходимой для koīnōn с Отцом и Святым Духом, осуждает «тех, которые вышли от нас», как антихристов (1:3; 2:18–19).

(обратно)  
503

В этих деталях мы можем увидеть истоки более позднего евхаристического богословия. Например, идея евхаристии как жертвы может быть связана с поминанием смерти Господа, а идея действительного присутствия Христа в евхаристии – с верой в то, что воскресший Господь появлялся на трапезах и снова вернется во время священной трапезы.

(обратно)  
504

Об этом иногда забывают при обсуждении новозаветного богословия и этики. Особо важные моменты упомянуты в НЗ, но они – лишь вершина айсберга, подводной частью которого является иудейская традиция.

(обратно)  
505

См. два наставления о браке и разводе, одно – Господа, другое – Павла в 1 Кор 7:10, 12.

(обратно)  
506

Иудейское благоговение перед именем Божиим (ΥΝΩΝ) и его силой отражено в христианском благоговении перед именем, данным Иисусу (чаще всего «Господь»), перед которым должно преклониться «всякое колено небесных, земных и преисподних» (Флп 2:9–11).

(обратно)  
507



Введение в Новый Завет. Том I [filosoff.org](http://filosoff.org)  
R. Ezhnle, Peter's Pentecost Discourse... Acts 2 and 3 (SBLMS 15; Nashville: Abingdon, 1971) считает, что некоторые материалы Деян 3 более древние, чем материалы Деян 2.

(обратно)  
508

См. также Деян 13:27; Рим 10:34; не все хотели смерти Иисуса (Лк 23:27, 48).

(обратно)  
509

Таково, вероятно, в данном случае значение слова *agrammatoi* («неученые») в Деян 4:13. Буквально оно означает «неграмотные».

(обратно)  
510

Согласно Мф 27:51; 28:2, в момент смерти и воскресения Иисуса земля дрожала – божественное знамение поддержки. В Деян она дрожит, когда Святой Дух демонстрирует присутствие Бога в группе верующих.

(обратно)  
511

Очевидно, автор не считает такое решение чуждым природе церкви. Здесь мы очень близки к раннему пониманию власти «вязать и решить»!

(обратно)  
512

В речи Гамалиила присутствуют анахронизмы. Например, он упоминает восстание Февды и говорит, что «после него... поднялся Иуда Галилеянин». Если собрание синедриона было примерно в 36 году, то восстание Февды еще не произошло, а восстание Иуды произошло тридцать лет назад.

(обратно)  
513

Согласно Деян 22:3, Павел был воспитан при этом великом законоучителе, который изображен здесь как человек справедливый. Ниже, в 23:6–9, будет сказано, что фарисеи, в отличие от саддукеев, выступали за терпимость по отношению к Павлу.

(обратно)  
514

Возможно, не всегда религиозные движения человеческого происхождения терпят неудачу. Однако много раз в истории церковь поступила бы гораздо разумнее, если бы не спешила встретить новые движения враждебно, а следовала бы принципу Гамалиила.

(обратно)  
515

E. Richard, Acts 6:1–8:4: The Author's Method of Composition (SBLDS 41; Missoula: Scholars, 1978).

(обратно)  
516

Чтобы предупредить возражение, скажу, что эллинистическая ветвь иерусалимской церкви (например, Стефан) подверглась гонениям, но эти гонения и изгнания не коснулись «апостолов» (Деян 8: 1b).

(обратно)  
517

Павел, законопослушный иудей, который, вероятно, знал не только греческий, но и еврейский/арамейский язык, считал себя «евреем» (2 Кор 11:22; Флп



3:5), хотя, возможно, вкладывал в это понятие иной смысл, чем автор Деян.

(обратно)  
518

Поскольку глагол, переведенный как «прислуживаем у столов», в Деян 6:2 выражен греческим *diakonein*, эта сцена стала впоследствии интерпретироваться как учреждение первых дьяконов. Положение эллинистических лидеров, избранных в этой сцене, отличается от положения дьяконов в Пастырских посланиях. См. главу 30, сноску 11 ниже.

(обратно)  
519

Значительные церковные решения могут иметь более глобальные последствия, чем можно было предсказать, и нет никакого способа ограничить эти последствия рамками благоразумия.

(обратно)  
520

Не послужило ли причиной повышенного внимания то, что христианство, существовавшее при жизни автора, в вопросе отрицания Храма пошло путем Стефана, а не Петра и Павла, которые изображались как молящиеся в Храме? Общие обзоры см. в М. Н. Scharlemann, *Stephen: A Singular Saint* (AnBib 34; Rome: PBI, 1968); J. J. Kilgallen, *The Stephen Speech* (AnBib 34; Rome: PBI, 1976); *Biblica* 70(1989), 173–193; D. Weins, *Stephen's Sermon and the Structure of Luke Acts* (N. Richland hills, TX: Bibal, 1995).

(обратно)  
521

Отсюда спор между С. Н. Н. Scobie, NTS 19 (1973), 390–414 и R. Pummer, NTS 22 (1976), 441–443. См. также Munck, *Acts*, Appendix V, 285–300.

(обратно)  
522

Согласно Деян 8:16, апостолы (и, видимо, «евреи») не были высланы. Причиной, вероятно, было то, что они, в отличие от эллинистов, не вели пропаганду против Храма. Ожесточенным сторонником гонений был Савл, чье обращение красочно описано в Деян 9.

(обратно)  
523

Многие считают, что в Ин, единственном Евангелии, где Иисус идет в Самарию и приобретает там учеников, есть элементы эллинизма. Если так, то в Ин 4:21 мы, возможно, видим отражение проповеди эллинистов в Самарии: «Не на горе сей [Геризим, священном месте для самаритян], и не в Иерусалиме будете поклоняться Отцу».

(обратно)  
524

Эта любопытная фигура позже стала объектом домыслов, фигурируя в легенде как великий враг христианства. Означало ли именование Симона «великой силой Божьей» то, что он связывал себя с гностической эманацией, которая находится между далеким, сокрытым Богом и человечеством? Можно ли считать слово «Маг», которым он называется в Деян, презрительным определением учителя-гностика? Не потому ли автор Деян включает в повествование рассказ о поражении Симона, что гностики уже делали его героем?

(обратно)  
525

Деян создают впечатление, что дарование Духа требовало совместного участия двенадцати. Здесь возникает подозрение, что основной целью визита апостолов была проверка того, совместимо ли с призывом Христа обращение таких непосвященных, как самаритяне.



(обратно)  
526

В Деян «Кандака» – личное имя эфиопской царицы; на самом деле это был титул.

(обратно)  
527

Относительно подобных повествовательных повторов у Луки см. М. Е. Rosenblatt в Richard, New 94–105; R. D. Witherup, JSNT 48 (1992), 67–86.

(обратно)  
528

Воскресший Иисус является на земле Двенадцати, после чего возносится на небо, откуда теперь говорит с Савлом. Значит ли это, что автор проводит качественное различие в статусе между Двенадцатью и Павлом с точки зрения их встречи со Христом? 1 Кор 15:5–8, написанное самим Павлом, создает впечатление, что между явлениями воскресшего Христа Петру или Двенадцати (или Иакову) и явлением Его Павлу не было разницы (разница только в том, что они называются первыми, а он – последним).

(обратно)  
529

В Деян 9:19b–30 рассказано, как Павел проповедовал в Дамаске, как по прошествии довольно долгого времени он столкнулся там с заговором иудеев и был спущен в корзине со стены, чтобы бежать в Иерусалим. Здесь, после того как Варнава приводит его к апостолам, Павел проповедует и ведет споры до отсылки его в Тарс. Существует известное

(обратно)  
530

В параллельном месте Мк (5:41) есть слова «Talitha koum(i)», которые удивительно напоминают слова «Тавифа! встань» из Деян 9:40. Относительно воскрешений см. главу 11, сноску 41.

(обратно)  
531

Автор рисует картину постепенного распространения: Петр имел дело с язычником, сочувствующим иудаизму (глава 10); эллинисты проповедовали грекоговорящим язычникам (11:19–20); позже Варнава и Савл, посланные из Антиохии, сначала проповедовали иудеям в синагогах, но постепенно начали обращаться к язычникам (13:4 сл.), которые стали основным объектом их внимания.

(обратно)  
532

Лука упоминает о таких сочувствующих иудаизму язычниках как «боящихся Бога» (или «почитавших Бога»: Деян 10:2, 22; 13:43; 17:4,17). О точности такого определения ведется спор: А. Т. Kraabel, Numen 28 (1981), 113–126 с R. S. MacLennan, BAR 12 (#5, 1986), 46–53,64. Однако де М. С. de Boer в: Tuckett, Luke's Literature 50–71, показывает, что Лука вряд ли сам придумал это наименование для людей, которые, реально существовали. Tyson, Images 35–39, утверждает, что автор адресовал Лк–Деян именно таким читателям, которые представлены в тексте Корнилием, эфиопским евнухом и Феофилом (см. главу 9 выше, сноску 92). Относительно анализа истории Корнилия см. R. D. Witherup, JSNT 49 (1993), 45–66.

(обратно)  
533

В этой связи см. J. Neusner, A Rabbi Talks with Jesus (New York: Doubleday, 1993).

(обратно)  
534



В НЗ (включая послания Павла) не обсуждается вопрос о том, должны ли иудео-христиане делать обрезание своим сыновьям. Те, кто делал это для обеспечения особых иудейских преимуществ (см. Рим 9:4–5), могли создавать богословскую проблему только в том случае, если считали обрезание (вместе с крещением) необходимым для того, чтобы человек стал сыном Божиим и частью народа Божьего, вновь избранного в Иисусе Христе.

(обратно)  
535

Павел (Гал 2:7) говорит, что Петру было вверено благовестие для обрезанных. Однако 1 Петр, письмо, которое приписывается Петру, явно написано христианам из язычников (2:10: «некогда не народ...»).

(обратно)  
536

В наши дни некоторые возражают, что «крещение в Духе» отличается от крещения в воде и превосходит его, обосновывая свою позицию очередностью в Деян. Однако в Деян просто не стояло такой проблемы. В соответствии со своими целями и интересами автор показывает нам: а) двенадцать и тех, кто был с ними, получивших Дух, но (никогда) не крещенных в воде; б) людей, которые были крещены (в воде), а потом получили дар Духа (2:38; 19:5–6); в) людей, которые получили Дух до крещения в воде (здесь); г) людей, крещенных в воде (крещением Иоанновым) и никогда даже не слышавших о существовании Святого Духа (18:24–19:7).

(обратно)  
537

Было несколько различных миссий, руководимых первыми иудеями, поверившими в Иисуса, и они отражали различные богословские течения (см. по этому поводу мою статью в СВЖ 45 (1983), 74–79). Однако М. D. Goulder, *A Tale of Two Missions* (London: SCM, 1994) развивает эту мысль столько далеко, что вообще отрицает наличие единой церкви. Судя по всему, несмотря на различия, первохристиане считали себя объединенными в *koīnōnía* обновленного Израиля.

(обратно)  
538

Это Иаков, который, по поздней легенде, отправился в Испанию (он почитается в Компостеле) и, очевидно, быстро вернулся в Иудею, потому что умер около 41 года. Его не следует путать с другими новозаветными Иаковами, особенно с Иаковом, «братом» Иисуса (см. главу 36 ниже). Как уже объяснялось в связи с 1:21–26, те, кто входил в число двенадцати, не заменялись после своей смерти.

(обратно)  
539

Зная об этой традиции, можно представить, как велико было впоследствии замешательство христиан, когда ни Петр, ни Павел не избежали ареста в Риме, где оба были казнены. Не подумали ли тогда некоторые, что император Нерон могущественнее Христа? Возможно, именно поэтому в такой книге, как Откр, необходимо было подчеркнуть, что Агнец способен победить олицетворяющего императорскую власть зверя и действительно победит его.

(обратно)  
540

Это родство было очень важно для тех, кто придавал особое значение Иисусу как царственному Мессии из дома Давидова. Согласно основным евангельским свидетельствам, «братья Иисуса» не были Его учениками при Его жизни (Мк 3:31–35; 6:3–4; Ин 7:5), но воскресший Иисус явился Иакову (1 Кор 15:7), и Иаков был апостолом в Иерусалиме во времена обращения Павла (Гал 1:19, около 36 г.). Ср. W. Schmithals, *Paul and James* (SBT 46; London: SCM, 1965).

(обратно)  
541



Можно считать, что миссия «до самых пределов земли» (1:8) начинается здесь, а не в 15:36 (см. ниже). Главы 13:1–15:35 больше похожи на начальные и исследовательские, чем последующие главы.

(обратно)  
542

Ср. 1 кор 12:28: «И Бог поставил их в Церкви: во-первых, апостолами, во-вторых, пророками, в-третьих, учителями...» Павел считает себя апостолом, но не в том смысле, в котором Лука говорит о Двенадцати.

(обратно)  
543

В лк 22:14, 19 слова «делайте это в воспоминание обо Мне» адресованы апостолам. Но кто мог председательствовать на евхаристии в Антиохии, где не было Двенадцати? В Дидахе 10:7 (приблизительно рубеж I-II веков) говорится, что пророки отмечали евхаристию, и это могло быть и более ранней традицией.

(обратно)  
544

То, что Павел действительно имел дело с синагогами, находит серьезное подтверждение в его словах в 2 кор 11:24: «От иудеев пять раз дано мне было по сорока ударов без одного» (синагогальное наказание). Даже в конце, когда Павел приходит в Рим около 61 года, в Деян продолжает утверждаться, что он говорил сначала иудеям. Однако, хотя в Рим 1:16 Павел указывает, что благовестие направлено прежде всего к иудеям, в 11:13 он характеризует себя как «апостола язычников».

(обратно)  
545

Автор Деян сам сочинил проповедь, приписанную Павлу, но это сочинение не лишено связи с христологическими идеями Павла. Например, Деян 13:23 соотносит Иисуса с потомством Давида. Согласно 13:33, Бог в момент воскресения Иисуса сказал: «Ты – Сын Мой; Я сегодня родил Тебя». Ср. Рим 1:3–4: «...родившемуся от семени Давидова по плоти, поставленном Сыном Божиим в силе, по духу святости, в воскресении из мертвых». В Деян 13:39 нет концепции оправдания, характерной для Павла.

(обратно)  
546

Между этими людьми были разногласия (Гал 2:11, 14), но когда речь шла о сущности вести об Иисусе, Павел был солидарен с Кифой (Петром) и Двенадцатью (и Иаковом) в общей проповеди и общем требовании веры (1 кор 15:3–11).

(обратно)  
547

Именно на этом шатком основании стоят домыслы о том, что Павел был невысок и худощав.

(обратно)  
548

Пресвитеры ни разу не упоминаются в бесспорных письмах Павла. Назначение пресвитеров было важным вопросом только в постпавловых Пастырских посланиях. И все же, ἐπίσκοποι διάκονοι упоминаются в Флп 1:1, а аргументы, основанные на отсутствии упоминания о церковных структурах при жизни Павла, очень шатки.

(обратно)  
549

Не следует путать этот собор с более поздними Вселенскими соборами (Никейским и др.).



(обратно)  
550

В отличие от более нейтральной лексики Деян 15:5, Павел резко говорит о «лжебратьях», приходивших подсмотреть за той свободой, с которой он общался с язычниками.

(обратно)  
551

Синоптические Евангелия отмечают, что Иисус общался со сборщиками податей и проститутками. Не было ли воспоминание об этом сохранено отчасти из-за того, что оно косвенно опровергало защитников обрезания? Рассуждали так: Иисус общался с теми, кто находился вне Закона, а в наши времена вне Закона находятся язычники. Однако нужно признать, что такие аргументы небезупречны: ими можно оправдать практически все что угодно.

(обратно)  
552

Гал 2:12. Ученые разделились во мнении относительно того, были ли среди этих людей от Иакова Иуда и Сила, которые доставили упомянутое в Деян письмо. Хотя в Деян 15:25, 30, кажется, говорится, что Павел и Варнава сами доставили письмо в Антиохию, примерно десять лет спустя, в Деян 21:25, Иаков сообщает Павлу об этом письме, как будто оно было для него новостью.

(обратно)  
553

Обычно в Деян выделяют три миссионерских путешествия Павла: одно (46–49 годы) – до Иерусалимского собора и два – после него (традиционная датировка: 50–52, 54–58 годы, см. таблицу 6 ниже), и когда нам это понадобится, мы воспользуемся этим делением. Однако маловероятно, что Павел считал свою миссионерскую жизнь поделенной на такие четкие периоды. Также сомнительно, что автор Деян проводил такое деление, поскольку все, что происходит с 15:40 по 21:17, проще всего считать одним долгим путешествием. Несомненно, что Деян описывают основную миссионерскую деятельность Павла после решения Иерусалимского собора как гораздо более широкую по охвату, чем его первый миссионерский опыт.

(обратно)  
554

Некоторые люди с других континентов, евангелизированных из Европы, жалуются, что им была навязана чужая культура. Но европеизация, вероятно, произошла бы в любом случае, и то, что крест Христов водружался рядом со знаменем того или иного короля, потенциально служило исправлением и тех безобразий, которые существовали до прихода европейцев (а о них иногда забывают), и тех, которые они принесли с собой.

(обратно)  
555

Ср. с помощью, которую галилеянки оказывали Иисусу в Лк 8:3. См. D. L. Maison, Household Conversion Narratives in Acts (JSNTSup 123; Sheffield: Academic, 1996).

(обратно)  
556

B. Gartner, The Areopagus Speech and Natural Revelation (Uppsala Univ., 1955).

(обратно)  
557

Стоит немного поразмыслить о трех крупнейших городах. Афины – главный центр культуры, философии и искусства; отклик на Павлову проповедь здесь слабый. Нам также не сообщается о каких-либо еще ранних миссиях в этот город. Александрия – главный центр образования с прекрасной библиотекой; красноречивый проповедник Аполлос родом отсюда (Деян 18:24), но больше



Введение в Новый Завет. Том I filosofff.org  
(вопреки позднейшим легендам) мы ничего не знаем о христианской миссионерской деятельности здесь до 70 года Рим – центр имперской власти, он правит миром. К 40 году в столице была успешная христианская миссия, и еще до 60 года. Павел мог обращаться к многочисленным домашним церквям здесь. Различные писания НЗ, как считается, были либо посланы церковью Рима, либо адресованы ей. Впоследствии именно в Риме примут мученическую смерть Павел и Петр. Почему Риму уделяется большее внимание? Вероятно, ранние христиане были реалистами: ни музей–Афины, ни библиотека–Александрия не могли править миром. Поэтому могущественный город, который им действительно правил, был более выигрышной целью.

(обратно)  
558

Три месяца в 19:8, плюс два года в 19:10, плюс еще какое-то время в 19:2 сл. = «три года» в 20:31? Отсюда он, вероятно, написал Гал, Флп, Флм и 1 Кор. Некоторые усматривают здесь смену характера миссионерской деятельности: от постоянного движения вперед после всего нескольких недель пребывания в одном месте к действиям из одного постоянного центра.

(обратно)  
559

Эта часть Деян сходна с содержанием тех Пастырских посланий, где для Павла наступает время уходить (2 Тим 4:6–8). На самом деле, и Деян, и Пастырские послания (в таком порядке) были, по всей вероятности, написаны после смерти Павла. Многие ученые полагают, что из существующей переписки последним письмом, действительно написанным Павлом, было Рим, и что оно содержит последние из его сохранившихся мыслей.

(обратно)  
560

20:28: мн. ч. от греч. episkopos (буквально – «блюститель, надзиратель»). Снова мы здесь близки к атмосфере Пастырских посланий, где говорится, что в постпавловых церквях были группы пресвитеров–епископов, то есть пресвитеров, надзиравших за жизнью и учебой общины.

(обратно)  
561

У нас нет свидетельств, что он учил «всех иудеев, живущих между язычниками... отступлению от Моисея» (21:21; КП).

(обратно)  
562

Относительно «Пути» см. выше, сноску 21. Иосиф Флавий называет три иудейские секты (фарисеи, саддукеи, ессеи). К моменту написания Деян христиане также могли считаться сектой.

(обратно)  
563

В. Rapske в ТВАФС 3 (1994) провел обстоятельное исследование того, как с Павлом могли обращаться в римской тюрьме.

(обратно)  
564

R. F. O'Toole, Acts 26 (AnBib 78: PBI, 1978).

(обратно)  
565

Странно, что римские иудеи не слышали ничего плохого о Павле. Судя по Посланию к Римлянам, Павел ждал, что по приходе в Рим столкнется с враждебностью со стороны христиан, особенно тесно связанных с иудаизмом. См. ВМАР 111–122.

(обратно)



566

Многие ученые считают, что автор ожидал продолжения миссии к иудеям. Действительно, нет оснований полагать, что проповедь иудеям прекратилась, но в последнем кульминационном суждении, приписанном Павлу, успеха в этом деле не предсказывается.

(обратно)

567

Как указывает J. Jervell и другие, о том, что случилось в одной церкви, сообщалось другим (1 Фес 1:8–9; 2 Кор 3:2–3; Рим 1:8). Также существуют ссылки на апостолов и известных деятелей церкви (1 Кор 9:5; 15:5–7), на церковь в Иерусалиме и Иудее (1 Фес 2:14; Гал 2) и на обычаи всех этих церквей (1 Кор 14:33–34). Такие ссылки предполагают, что аудитория уже что-то знала об этих людях и общинах.

(обратно)

568

См. R. Glover, NTS 11 (1964–1965), 97–106. Автор был в Троаде, когда начинаются «мы-отрывки» (Деян 16:11), но не исключено, что он пришел туда из Антиохии.

(обратно)

569

Мое описание основано на Fitzmyer, JBC 45.6. Полный обзор см. в Dupont, Sources. Пожалуй, чаще всего предполагают наличие антиохийского источника. Согласно сложной теории французских ученых Буамара и Лямуля (см. сноску 110), утерянный первоначальный вариант Деян был основан на созданном в Палестине около 50 года исторически достоверном источнике, главным действующим лицом которого был Петр. Затем, на основании ранних преданий, автор этого варианта (иудео-христианин) создал рассказ о путешествиях Павла.

(обратно)

570

R. A. Martin, NTS 11 (1964–1965), 38–59, отталкиваясь от синтаксических особенностей, высказывается в пользу арамейских источников Деян 1–15.

(обратно)

571

См., например, семитизированный стиль рассказов о детстве: их персонажи – первые иудеи, встретившиеся с Иисусом.

(обратно)

572

По разным оценкам, здесь от 24 до 28 речей. В прошлом они изучались такими выдающимися учеными, как Кэдбери (Cadbury, Making, 184–193) и Дибелиус (Dibelius, Studies, 138–185). См. обзор прошлых исследований и переосмысление в M. L. Soards, The Speeches in Acts (Louisville: W/K, 1994).

(обратно)

573

Лукиан Самосатский (как писать историю, 58) рекомендует в ситуациях, когда персонаж должен произносить речь, делать так, чтобы язык речи соответствовал персонажу и предмету; именно тут можно «поупражнять риторику и выказать красноречие». В наши времена такой подход многие не сочли бы строго историческим, но Лукиан не видит противоречия со своей формулировкой «главной задачи историка» – «рассказать точно, как все происходило» (39).

(обратно)

574

Деян 17:22–31 – на Ареопаге; 20:18–35 – в Милете; 22:3–21 – в Иерусалиме;



Введение в Новый Завет. Том I [filosoff.org](http://filosoff.org)  
24:10–21 – в присутствии Феликса; 26:1–23 – в присутствии Агриппы;  
28:17–20, 25–29 – к иудеям Рима.

(обратно)  
575

Хороший обзор см. в Gasque, History. На заре научного изучения Деян разные полюса занимали Ф. Баур (который видел в Деян компромисс II века между языкохристианами–паулинистами и иудео–христианами–петринистами) и У. М. Рэмси (который предложил свои географические и археологические исследования в Малой Азии в качестве подтверждения исторической достоверности Деян). В начале XX века серьезные аргументы в пользу историчности выдвинули либеральный церковный историк Афон Гарнак (Luke) и немецкий историк античности Э. Майер.

(обратно)  
576

Fitzmyer, Luke 1.17. Pervo, Profit, подчеркивающий, что в Деян дидактика представлена развлекательным образом, считает, что в ряду античных сочинений правильно классифицировать Деян как «народный роман». Это классификация хорошо подходит для некоторых апокрифических Деяний, но достаточно ли полно она отражает основательное историческое содержание канонических Деян? Некоторые произведения современной литературы, классифицируемые как «исторический роман», содержат очень достоверные факты, перемешанные друг с другом на основе упрощенной сюжетной линии.

(обратно)  
577

Это 16:10–17 («второе миссионерское путешествие» – из Троады в Филиппы); 20:5–15; 21:1–18 (конец «третьего миссионерского путешествия» – из Филипп в Иерусалим); 27:1–28:16 (Павел послан из Кесарии в Рим как заключенный).

(обратно)  
578

V. K. Robbins, BR 20 (1975), 5–18; переиздано в Talbert, Perspectives 215–242.

(обратно)  
579

Fitzmyer, Luke Theologian 16–22. Например, в некоторых из них используется первое лицо единственного числа, а не множественное число (то есть они просто автобиографические); во многих частях повествования, а не просто в путешествиях, использование «мы» только отчасти отличается от редакторского «мы».

(обратно)  
580

Хотя это широко распространенное мнение, см. Walker, "Acts"; также M. D. Goulder, PRS 13 (1986), 97–112, где автор утверждает, что Лука был знаком с 1 Кор и 1 Фес.

(обратно)  
581

P. Vielhauer, "On the Paulinism of Acts," SLA, 33–50 (немецкий оригинал, 1950–1951). Он судит о Павле по Гал, Рим и 1–2 Кор. К. P. Donfried, TTS, 3–26, утверждает, что богословие Павла в Деян достаточно близко к богословию, отраженному в 1 Фес. Имеется в виду богословие Павла, все еще находящегося под влиянием того, что он усвоил в Антиохии Сирийской, и до того, как его точка зрения на оправдание была заострена позднейшей полемикой (Гал) с иудео–христианскими миссионерами, которые настаивали на обрезании и оправдании делами Закона Моисеева.

(обратно)  
582



Введение в Новый Завет. Том I [filosoff.org](http://filosoff.org)  
Gartner, areopagus, P. Borgen, CBQ 31 (1969), 169–182. Mattill, Luhe, отрицает, что автор верил в скорый конец. По мнению многих ученых, судя по Деян 1:7, автор не претендовал на знание времени конца. Этот взгляд согласуется с колебанием между надеждой, что он скоро наступит, и мнением, что он может быть отложен. См. также тему (4) в главе 9.

(обратно)  
583

Fitzmyer, Luke 1.21, возможно, излишне оптимистичен: «Формулируя первоначальную христианскую весть не в апокалиптических категориях, а в категориях священной истории, Лука говорит о том же, но в иной тональности».

(обратно)  
584

По его мнению, Ириней преувеличивает, когда называет Луку неразлучным спутником Павла (Против ересей 3.14.1).

(обратно)  
585

Однако среди тех, с кем он общался в Филиппах, в Флп Павел по имени называет только Епафродита, принесшего ему дары, двух спорящих женщин, Еводию и Синтихию, и Климента. Таким образом, мы не имеем дело с письмом, в котором содержится исчерпывающий список.

(обратно)  
586

Можно исключить таких известных спутников Павла, как Тимофей и Тит, ибо они в соответствующее время находились в другом месте. Иногда полагают, что Лука был выбран потому, что Деян кончаются в Риме, а согласно 2 Тим 4:11, написанному в Риме, единственным спутником Павла там был Лука.

(обратно)  
587

Александрийская редакция лучше всего отражена в Ватиканском кодексе; «западный» текст содержится прежде всего в кодексе Безы (греко-латинская билингва), африканской форме старолатинского текста и сирийском переводе НЗ, сделанном фомой Гераклийским. См. подробный текстуальный анализ в Barrett, Acts 1.2–29. Большинство западных чтений см. в примечаниях к переводу, данных в: Foakes Jackson, Beginnings, vol. 4. Ученые спорят, существовал ли единый западный текст или были только отдельные западные чтения, а также знал ли Ириней (около 180 года) «западную» редакцию.

(обратно)  
588

E. J. Epp, The Theological Tendency of Codex Bezae Cantabrigiensis in Acts (SNTSMS 3: Cambridge Univ., 1966) находит в «западном» тексте усиление антииудейской тенденции.

(обратно)  
589

Это тезис Буамара и Лямуля, которые, начиная с 1984 года, выпустили очень детальное многотомное исследование; см. его краткое изложение в J. Taylor, "Making". Они считают, что именно автор «западного» текста разделил Лк-Деян на два тома, снабдив каждый предисловием.

(обратно)  
590

См. "The Preaching Described in Acts and Early Christian Doctrinal Priorities" в моей книге Biblical Exegesis and Church Doctrines (New York: Paulist, 1985), 135–146.

(обратно)



591

Рассказы о сиропиникиянке, попросившей об исцелении своей дочери, и о римском сотнике, которого Иисус похвалил за веру, имеют характер исключения и не решают проблему.

(обратно)

592

Наиболее консервативная группа, утверждавшая, что обрезание язычников необходимо, возможно, обращалась к Аврааму и Моисею как к аргументу от Писаний. Они могли заявлять об отсутствии свидетельств того, что Иисус когда-либо отменял это требование.

(обратно)

593

См. об этом Wead, Literary; Staley, Print's; M. Davies, Rhetoric. Поглавное исследование: Culpepper, Anatomy.

(обратно)

594

См., например, BGJ; NAV; JB; NJB. C. F. Burney, The Poetry of Our Lord (Oxford: Clarendon, 1925) и Бульман (со своей теорией источника речей) возводят поэзию к арамейскому оригиналу.

(обратно)

595

D. A. Carson, Tyndale Bulletin 33 (1982), 59–91.

(обратно)

596

См. подробные исследования в: C. R. Koester, Symbolism in the Fourth Gospel (Minneapolis: A/F, 1995); D. A. Lee, The Symbolic Narratives of the Fourth Gospel (JSNTSup 95; Sheffield: JSOT, 1994). В каком-то смысле образы и метафоры Ин (16:29) эквивалентны синоптическим притчам, ибо в Ин реальность, которая представлена у синоптиков Царством Небесным, находится среди нас в лице Иисуса. У синоптиков притчи столь же часто недопонимаются, как и метафоры Ин.

(обратно)

597

R. Shedd в Current Issues in Biblical and Patristic Interpretation, ed. G. D. Hawthorne (M. C. Tenney Festschrift; Grand Rapids: Eerdmans, 1975), 247–258; E. Richard, NTS 30 (1985), 96–112.

(обратно)

598

Есть другие толкования этих уровней. Reinhartz, word, считающая Ин выдумкой, выделяет уровень интереса к Иисусу, уровень Иоанновых христиан в диаспоре I века и космологический уровень, на котором происходит встреча Слова Божьего с миром.

(обратно)

599

В P. Duke, Irony in the Fourth Gospel (Atlanta: Knox, 1985) под этим широким заглавием рассматривает и другие особенности Ин. См. также G. R. O'Day, Revelation in the Fourth Gospel. Narrative Mode and Theological Claim (Philadelphia: Fortress, 1986).

(обратно)

600

M. C. Tenney, BSac 117 (1960), 350–364.



(обратно)  
601

Так, две разные темы можно найти в одной и той же серии глав (например, главы 2–4). Данное мною описание – самое популярное, и оно хорошо подтверждается текстом. (Названия «Книга Знамений» и «Книга Славы» взяты у Додда.) Предложенная Р. F. Ellis, *The Genius of John* (Collegeville: Liturgical, 1984) массивная хиастическая композиция, у которой почти нет сторонников, предполагает чрезмерно сложную схему (двадцать одна серия: глава 1 соответствует главе 21, глава 2 – главе 20 и так далее). См. критику в СВQ 48 (1986), 334–335: «Прокрустово ложе хиастического параллелизма». Трехчастная структура С. Н. Giblin, *Biblica* 71 (1990), 449–468, не принимает во внимание то, что многим кажется очевидным – в Ин 3:1 есть указание на начало нового крупного раздела.

(обратно)  
602

По Прологу существует обширная литература, например (помимо комментариев): С. K. Barrett, *The Prologue of St. John's Gospel* (London: Athlone, 1971), С. Н. Giblin, *JBL* 104 (1985), 87–103; J. L. Staley, СВQ 48 (1986), 241–264; С. A. Evans, *Word and Glory* (JSNTSup 89; Sheffield: JSOT, 1993); E. Harris, *Prologue and Gospel* (JSNTSup 107; Sheffield: Academic, 1994).

(обратно)  
603

«Благодать и истина» в 1:14, возможно, воспроизводит знаменитую ветхозаветную пару *hesed* и *emet*, то есть, доброту (милосердие) Бога в избрании Израиля вне зависимости от его заслуг и терпеливую верность Бога договору с Израилем, служащую выражением этой доброты.

(обратно)  
604

Некоторые видят в 1:40 намек на еще один день – после упоминания о 16:00 в 1:39 – и полагают, что Ин отсчитывает семь дней (подсчитано в BGJ 1.106) для символического обозначения недели нового творения [вслед за упоминанием в Прологе первоначального творения (Ин 1:1/Быт 1:1)]. Однако, хотя в главе 1 Ин и выделяет четыре отдельных дня, в 2:1 он резко переходит к «третьему дню» (вероятно, считая от последнего упомянутого дня) – довольно странный способ обозначения семи дней. Еще более сомнительно предложение увидеть здесь *inclusio* с последней неделей жизни Иисуса: 12:1: «За шесть дней до Пасхи»; 12:12: «На другой день»; 13:1: «перед праздником Пасхи».

(обратно)  
605

Евангелист сам мог быть иудеем по рождению, однако он чаще всего использует это наименование с враждебностью по отношению к тем иудеям по рождению, кто усомнился в Иисусе или отверг Его и/или Его сторонников. В число «иудеев» входят иудейские власти, но не только. Этот обобщающий термин может быть попыткой изобразить иудейских противников в синагогах Иоаннова времени – противников, преследующих общину Иоанна (16:2), как, по воспоминаниям, иудейские противники Иисуса преследовали Его. Следовательно, чаще всего слово «иудей», по-видимому, обозначает вызывающую у автора неприязнь группу, отличную от группы последователей Иисуса. Сам Иисус иногда высказывается как неиудей (или, по крайней мере, не как один из тех «иудеев»): «не написано ли в Законе вашем» (10:34); «написанное в Законе их» (15:25); «как сказал я иудеям» (13:33).

(обратно)  
606

Переписчики признали это, скомбинировав Ин 1:51 с Мф 26:64. Ни в одном другом Евангелии не утверждается, что Иисус пришел с неба, поэтому выражение «второе пришествие» на самом деле предполагает Иоаннову трактовку. F. J. Moloney, *The Johannine Son of Man* (2d ed.; Rome: Salesianum, 1978); D. Burkett, *The Son of Man in the Gospel* (JSNTSup 56; Sheffield: JSOT, 1991).



(обратно)  
607

В Ин употребляется не слово *dynamis* («проявление силы», помогающее установить Царство Божье), которое у синоптиков используется для обозначения чуда, а слово *ergon* («дело») или *semeion* («знак, знамение»). В ветхозаветном описании исхода из Египта говорится о «делах» Божьих (Исх 34:10; Втор 3:24; 11:3) и знамениях Бога через Моисея (Исх 10:1; Числ 14:22; Втор 7:19). В наиболее характерном Иоанновом употреблении дела и знамения – это чудесные деяния (или утверждения о будущем: Ин 12:33; 21:19), которые свидетельствуют, кто есть Иисус, какова Его цель, Его слава и/или Его связь с Отцом. Слово «дело» выражает божественный взгляд на происходящее и, таким образом, служит адекватным описанием чудес с точки зрения самого Иисуса. Слово «знамение» отражает человеческую точку зрения, где внимание сосредоточено не столько на самом факте чудесного (что могло не вести к истинной вере: 2:23–24; 4:48; 12:37), но на том, что скрывалось за этим чудом для тех, кто мог видеть глубже.

(обратно)  
608

Ср. Лк 2:48–49 и Мк 3:31–35, где Иисус ставит свои отношения с Богом выше своих семейных отношений.

(обратно)  
609

Эта и две другие Пасхи, упомянутые в Ин, а также Праздник Кущей (6:4; 7:2; 11:55), названы «праздниками иудеев». Создается впечатление, что читатели/слушатели Ин не считали эти праздники своими.

(обратно)  
610

Хотя в ранних формулировках Иисус воскрешен (Богом), или Бог воскрешает Его, в Ин (2:19; 10:17–18) Иисус воскресает сам. Это отражает тезис Ин 10:30: «Я и Отец – одно».

(обратно)  
611

К другим героям, представляющим различные варианты Встречи, относятся самаритянка (глава 4) и слепорожденный (глава 9). См. Rensberger, *Johannine Faith*.

(обратно)  
612

В этом диалоге много игры слов, что делает его трудным для перевода. Один и тот же греческий глагол может означать «рожденный от кого?то» (мужское начало, см. 1 Ин 3:9: «всякий, рожденный от Бога») и «рожденный кем?то» (женское начало), одно и то же наречие может значить «свыше» и «снова», одним и тем же словом обозначается ветер и дух (отсюда 3:8).

(обратно)  
613

«Осуществленная эсхатология» пронизывает Ин (см. также 5:24), однако, есть и указания на конец (5:28–29). Бультман счел последний отрывок творчеством «церковного редактора», который внес нужные ему коррективы, но это слишком механистично. Нет свидетельств тому, что кто?то в Иоанновой традиции придерживался исключительно одной формы эсхатологии, и в 1 Ин, где говорится о том, что было «от начала», делается упор на конечную эсхатологию.

(обратно)  
614

Это единственное место в НЗ, где упоминается о том, что сам Иисус крестил. И это упоминание может быть исторически достоверным, несмотря на отрицание в 4:2. Такое отрицание вполне вероятно, если после ареста Иоанна Крестителя



Иисус перестал омыwać и не запомнился Своим ученикам как креститель. Соперничество между сторонниками Иоанна и Иисуса, имевшего, в конечном счете, больше успеха, чем Иоанн (3:26), может отражать ситуацию, в которой было написано Евангелие. Деян (18:24–19:7) свидетельствуют, что ученики Иоанна Крестителя еще существовали в те времена, а в писаниях II–III веков говорится о людях, утверждавших, что именно Иоанн Креститель, а не Иисус, был Мессией.

(обратно)  
615

См. Lee, Symbolic.

(обратно)  
616

Многие исследователи пытаются найти особый символический смысл в этих пяти мужьях, например, отражение переселения в Самарию в VIII века до н. э. колонистов из пяти языческих городов, принесших с собой своих языческих богов (4 Цар 17:24сл., а также Флавий, Древности 9.14.3, # 288). Однако это не обязательно для понимания данной сцены.

(обратно)  
617

Многое в этом рассказе свидетельствует о хорошем знании Самарии, однако самаритяне ожидали Мессию не как царя–помазанника из дома Давидова. Если евангелист знал об этом, он мог просто выразить их ожидания на языке, более понятном его читателям.

(обратно)  
618

Ученые разделились по вопросу о том, понимается ли под «отечеством» Иудея (это означало бы возвращение к 2:23–25, до сцены в Самарии) или Галилея (на это указывает контекст, а также другие Евангелия). Последнее толкование может объясняться тем, что гостеприимство жителей Галилеи в 4:45 было слишком внешним, основанным только на том, что они видели дела Иисуса в Иерусалиме.

(обратно)  
619

У Овечьего пруда/ Овечьих Ворот Иерусалима. Возможно, что именно это место названо в кумранском Медном Свитке (xi 12–13) «Bet 'Esdatayin» – форма, указывающая на название Bet 'Esda, где было два бассейна. По всей вероятности, имеется в виду трапециевидная область бассейна (разделенного центральной перегородкой на два) в северо–восточной части огороженного Иерусалима, прямо у выхода из церкви Святой Анны. Находящиеся там источники в древности считались целебными. Ин 5: 3b–4, где говорится об ангеле, возмущающем воды, отсутствует в лучших рукописях и отражает народную традицию.

(обратно)  
620

Рождение и смерть людей в субботу говорит о том, что Бог работает, давая жизнь, вознаграждая добро и наказывая зло.

(обратно)  
621

Это, соответственно, Мк 6:30–53; Мф 14:13–34; Лк 9:10–17 и Мк 8:1–10; Мф 15:32–39. Крайне маловероятно, что четвертый евангелист составил свой рассказ из них. Поэтому эта сцена – сильный аргумент в пользу независимости Иоанна от синоптиков. Что касается времени написания, какие–то детали этого сообщения Ин говорят о том, что оно было написано раньше, другие – о том, что оно было написано позже соответствующих рассказов синоптических Евангелий.

(обратно)



622

Например, глагол *eucharistein* в 6:11; *klasma* = кусок (6:12, используется при описании евхаристии в Дидахе 9:4); *synagein* (6:12 = «собирать»)

(обратно)

623

перекликающийся с Исх 16:4; Пс 78:24 спор по поводу «Хлеб с неба дал им есть» [(Он) – Бог или Моисей; «дал» или «дает»; «хлеб с неба» = манна или Иисус] выливается в проповедь, возможно, служащую ответом на синагогальные аргументы против Иоанновых христиан. Привлечение цитат из пророка (6:45 из Ис 54:13) для подтверждения толкования было характерно для проповеди того времени. См. важные работы P. Borgen, *Bread from Heaven* (NovTSup 10; Leiden: Brill, 1965, 2d ed., 1981), *Logos was the True Light* (Univ. of Trondheim, 1983), 32–46. Менее правдоподобна точка зрения, что уже тогда существовал установившийся трехлетний синагогальный лекционный цикл, в котором на Пасху читали Исх и Ис 54. Это тезис A. Guilding, *The Fourth Gospel and Jewish Worship* (Oxford: Clarendon, 1960), который критикуется в L. Morris, *The New Testament and the Jewish Lectionaries* (London: Tyndale, 1964).

(обратно)

624

Премудрость – очень важный мотив в Иоанновой христологии. См. M. Scott, *Sophia and the Johannine Jesus* (JSNTSup 71; Sheffield: JSOT, 1992); M. E. Willet, *Wisdom Christology and the Fourth Gospel* (San Francisco: Mellen, 1992). Относительно общего ветхозаветного контекста в Ин см. R. C. Hill, *Wisdom's Many Faces* (Collegeville: Liturgical, 1996).

(обратно)

625

Утверждение о том, что многие ученики уже больше не ходили с Ним (6:66), из всех Евангелий есть только в Ин. Оно может отражать тот период в конце I века, когда *κοινωνία* уже нарушилась.

(обратно)

626

Не намекает ли фраза «Не хочет ли Он идти в эллинское рассеяние и учить эллинов?» в 7:35 на будущее Иоанновых христиан после отлучения их от синагоги? Сколь иронично замечание в 7:42, что Мессия должен прийти из Вифлеема? Был ли евангелист знаком с традицией, согласно которой Иисус родился в Вифлееме (отраженной только в Мф 2 и Лк 2), или считал, что земное место рождения не важно, коль скоро Иисус пришел свыше? Или автор имел в виду и то, и другое?

(обратно)

627

Относительно 7:53(8:3) – 8:11, где говорится о женщине, уличенной в прелюбодеянии, см. раздел (1) «Для размышления».

(обратно)

628

Странно, что враждебные замечания принадлежат «уверовавшим в Него иудеям» (8:30–31). Не отражает ли это борьбу Иоанновой общины с другими христианами, у которых была менее высокая христология, и которые не признавали Иисуса божественным «Я ЕСМЬ»? Этот титул служит объектом многочисленных исследований, например, D. M. Ball, *"I AM" in John's Gospel* (JSNTSup 124; Sheffield: Academic, 1996).

(обратно)

629

Августин (In Johannem 44.1; СС 36.381): «Этот слепой символизирует весь род человеческий».

(обратно)



630

«Просвещение» – одно из раннехристианских названий крещения: см. Евр 6:4; 10:32; Иустин, Апология 1.61.13. Вопросы и ответы в 9:35–38 могут отражать принятый в Иоанновой общине допрос на церемонии крещения, ведущий к тому, что верующий исповедует имя Иисуса как Сына Человеческого, сошедшего с неба. В раннем катакомбном искусстве исцеление слепого было символом крещения.

(обратно)

631

Ин 9:11: «Человек, называемый Иисус»; Ин 9:17: «это пророк»; Ин 9:33: Он – от Бога.

(обратно)

632

Там также выражен пастушеский символизм (Мк 14:27; Мф 12:18; 25:32; см. Деян 20:28–29; 1 Петр 5:2–4; Евр 13:20), что отражает долгую историю его использования в ВЗ (Числ 27:16–17; 3 Цар 22:17; Иер 23:1–4; Иез 34). J. Beutler and R. T. Fortna, eds., *The Shepherd Discourse in John 10 and Its Context* (SNTSMS 67; Cambridge Univ., 1991).

(обратно)

633

О воскрешении Иисусом мертвых [Лазаря, сына наинской вдовы (Лк 7:11–17), дочери Иаира (Мк 5:35–43)] евангелисты рассказывают как о чудесных оживлениях, подобных тем, которые совершались ветхозаветными пророками Илией и Елисеем (3 Цар 17:17–24; 4 Цар 4:32–37). Воскресение самого Иисуса – более высокого порядка, это эсхатологическое предвосхищение того, что Бог воскресит мертвых в последние дни. Оживление – это возобновление обычной жизни, а воскресение предполагает жизнь вечную.

(обратно)

634

Другая параллель – Лк 7:36–50, то есть происходящая в Галилее сцена покаяния, в которой некая грешница плачет и мажет миром ноги Иисуса. Как и в Мк/Мф, это происходит в доме Симона. Ни в одном Евангелии не сказано, что это была Мария Магдалина, в противоположность художественному вымыслу более позднего времени.

(обратно)

635

Мы знаем, что в Мф содержится от 10 до 14 интерпретирующих цитат из ВЗ. В Ин содержится 9 таких цитат в менее формализованном виде. E. D. Freed, *Old Testament (Quotations in the Gospel of John* (NovTSup 11; Leiden: Brill, 1965); B. G. Schuchard, *Scripture within Scripture* (Atlanta: Scholars, 1992).

(обратно)

636

В Ин и Лк Иуда – орудие дьявола/сатаны.

(обратно)

637

О сакраментологии Ин см. тему (3) «Для размышления». На втором уровне символики, по-видимому, часто присутствуют указания на крещение и евхаристию. Например, фраза «если не умою тебя, не имеешь части со Мною» (13:8), привела к тому, что омовение ног стало считаться символом крещения.

(обратно)

638

См. завет Иакова двенадцати сыновьям (Быт 49), завет Моисея Израилю (Втор 33), завет Иисуса Навина Израилю (Ис Нав 23–24) или завет Давида (2 Цар



Введение в Новый Завет. Том I [filosoff.org](http://filosoff.org)  
23:1-7; 1 пар 28-29). Этот жанр был популярен в последние века до н. э., как можно видеть в апокрифической литературе. См., например, прощание Ноя (10), Авраама (20-21), Ревекки и Исаака (35-36) в книге Юбилеев, а также Заветы Двенадцати Патриархов. В НЗ заветы есть у Павла (Деян 20:17; 38 и 2 Тим 3:1-4:8) и Петра (2 Петр). Параллели с Последней беседой Иисуса в этой литературе см. в BGJ 2.598-601. В более общем виде см. D. F. Tolmie, *Jesus' Farewell to the Disciples* (Leiden: Brill, 1995).

(обратно)  
639

Разные утверждения о том, как все эти три фигуры придут к верующим и пребудут с ними, достаточно запутанны. См. BGJ 2.602-603.

(обратно)  
640

Относительно Иоаннова Духа-Параклета см. C. K. Barrett, *JTS NS* 1 (1950), 1-15; R. E. Brown, *NTS* 13 (1966-1967), 113-132, также BGJ 2.1135-1144; H. Windisch, *The Spirit?Paraclete in the Fourth Gospel* (Facet Biblical Series 20; Philadelphia: Fortress, 1968; немецкий ориг. 1927, 1933); D. E. Holwerda, *The Holy Spirit and Eschatology in the Gospel of John* (Kampen: Kok, 1959); G. Johnston, *The Spirit?Paraclete in the Gospel of John* (SNTSMS 12; Cambridge Univ., 1970); G. M. Burge, *The Anointed Community. The Holy Spirit in the Johannine Tradition* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987).

(обратно)  
641

Греческое слово *parakleos* – судебный/юридический термин, обозначающий адвоката, хотя Иоаннов Параклет ближе к прокурору.

(обратно)  
642

Иоаннов Иисус – истина (14:6), а Параклет – Дух истины (14:17; 16:13). Этого определения нет в ВЗ, но оно есть в кумранских текстах (дуалистическая оппозиция с Духом лжи). Оно используется для описания Святого Духа только в Ин. См. также 1 Ин 5:6: «Дух есть истина».

(обратно)  
643

См. F. Segovia, *JBL* 101 (1982), 115-128.

(обратно)  
644

То, что здесь друг за другом помещены два разных варианта Последней беседы, может быть подтверждено сравнением 16:5 («никто из вас не спрашивает Меня: куда идешь?») и слов Фомы в 14:5 («Господи! не знаем, куда идешь»).

(обратно)  
645

Греческий глагол в поэтическом рассмотрении трех областей действия Параклета (грех, справедливость, суд), может иметь значение «разоблачать», «доказывать неправоту», «обличать». (Подобные троичные структуры см. также в 1 Ин 2:12-14, 16; 5:7.) Здесь Параклет, действуя как прокурор, выступает обвинителем мира, чтобы установить истину в деле Иисуса, что напоминает небесного Свидетеля (Иов 16:19), который после смерти Иова встанет и выступит в качестве защитника («Искупителя»: 19:25-27).

(обратно)  
646

Однако как в 14:15-17, 14:18-22 и 14:23-24 последовательно рассматриваются Дух, Иисус и Отец, так это происходит и в 16:13-15, 16:16-22 и 16:23-27.

(обратно)  
647



В Мк, сразу после Вечери, Иисус предсказывает, что во время Его страстей ученики соблазняются о Нем, и цитирует Зах 13:7 о рассеянии овец. В Ин 16:1 Иисус говорит о страданиях, ожидающих учеников, чтобы предотвратить этот соблазн, а в 16:32 предупреждает, что они рассеются.

(обратно)  
648

О соотношении христианина с Иисусом см. 1 Ин 5:5: «Кто побеждает мир, как не тот, кто верует, что Иисус есть Сын Божий?».

(обратно)  
649

Имя Бога имеет силу. В Фил 2:9–11 имя («Господь») дано Иисусу Богом после распятия и вознесения. В Ин Иисус уже до своей смерти наделен божественным именем («Я ЕСМЬ?»).

(обратно)  
650

И это место, и Масличный холм упоминаются в греческом тексте рассказа о бегстве Давида после покушения Авессалома на его жизнь (2 Цар 15:23,30).

(обратно)  
651

Только в Ин говорится, что именно Симон Петр отсек ухо слуге первосвященника. Можно ли считать это историческим фактом или это просто иллюстрирует тенденцию сообщать имена неназванным персонажам, основываясь на правдоподобию (то есть, это смелый поступок такого рода, который мог совершить Петр)? То, что в Ин также сообщается имя слуги (Малх), осложняет проблему.

(обратно)  
652

Лука не называет первосвященника по имени, но ему известны первосвященники Каиафа и Анна (Лк 3:2; Деян 4:6). В Мк/Мф Иисуса бьют/оскорбляют сами первосвященники, а в Лк и Ин это делает иудейская стража.

(обратно)  
653

Историческая достоверность этого спорна, но, в целом, создается впечатление, что Иоанн может быть прав, то есть что только римский наместник мог выносить смертный приговор, если не считать нескольких особо оговоренных преступлений. Конечно, эта норма могла не всегда соблюдаться, например, когда наместник был в отъезде или находился очень далеко и не мог осуществлять римское правление, и тогда иудейские власти или какие-то группы брали на себя наказание за преступления, которые по иудейским законам карались смертной казнью.

(обратно)  
654

См. J. A. Grassi, СВQ 49 (1986), 67–80 (его хиастическую модель можно и не принимать).

(обратно)  
655

См. D. A. Lee, JSNT 58 (1995), 37–49.

(обратно)  
656

Мария Магдалина и женщины («мы» в 20:2) находят гробницу пустой; ангелы говорят с Марией; Петр идет к гробнице (Лк 24:12 – отсутствует во многих рукописях); явление Марии (Мф 28:9–10); явление Двенадцати и поручение им



миссии.

(обратно)  
657

Как это свойственно Ин, детали не объясняются, например, символика (если она там есть) того, что любимый ученик опережает Петра, и почему вид погребальных пелен сообщает ему о воскресении Иисуса. Ученым остается строить гипотезы.

(обратно)  
658

Благодаря этой миссии она получила в церкви более позднего времени титул *apostola apostolorum* («апостол к апостолам»).

(обратно)  
659

Также иногда называется «верхней комнатой», но это для того, чтобы привести в соответствие со сценой после вознесения в Деян 1:13 (также Мк 14:15).

(обратно)  
660

В Ин 19:34 говорится, что бок Иисуса был пронзен копьем, но только комбинация рассказов о явлениях воскресшего Иисуса в Ин 20:25, 27 и Лк 24:39 дает представление о том, что руки и ноги Иисуса были прибиты к кресту. Riley, *Resurrection*, указывает на то, что Ин дает более физическую картину воскресения, чем отчасти гностическое Евангелие от Фомы.

(обратно)  
661

Непонятно, что подразумевается во фразе «Много и других знамений сотворил Иисус» (КП) в Ин 20:30. (См. примечание 15 ниже.) Последним чудом, которое сотворил Иисусом, было воскрешение Лазаря в Ин 11, отсюда и определение Ин 1:19–12:50 как «Книги знамений». Имел ли евангелист в виду какие-то другие, совершенные во время общественного служения Иисуса знамения, о которых в Ин ничего было не сказано? (Но в таком случае эту фразу можно было бы ожидать в конце 12 главы.) Или он считал знамением то, что описано в главах 12–20 (и отсюда «и другие» знамения в 20:30), хотя в этих главах евангелист не употребляет такого термина, и Иисус не совершает знамений? Кто-то может сказать, что воскресение – тоже знамение, но его все же больше хочется назвать величественной реальностью.

(обратно)  
662

Попытка связать Ин 21 с Ин 20 в 21:34 кажется поздней. Многие ученые считают Ин 21 поздней редакторской вставкой. Относительно защиты единого авторства глав 1–21 см. S. S. Smalley, *NTS* 20 (1973–1974), 275–288; P. S. Minear, *JBL* 102 (1983), 85–98.

(обратно)  
663

Возможно, Иоаннов эквивалент Мф 24:34, где говорится, что сказанное сбудется при жизни данного поколения.

(обратно)  
664

Классические старые жизнеописания Христа отражают этот взгляд. Поскольку Иоанн (предполагаемый очевидец) упоминает три Пасхи (2:13; 6:4; 12:1 – последняя была Пасхой, в которую Иисус умер), предполагается, что служение Иисуса продолжалось два или три года (зависит от того, сколько времени прошло до первой Пасхи). Затем синоптический материал был распределен в соответствии с годами, определенными на основе Ин. Современные ученые отрицают, что синоптический материал записан в хронологическом порядке, и не уверены, упомянул ли Иоанн все Пасхи периода служения Иисуса, и/или



Введение в Новый Завет. Том I [filosoff.org](http://filosoff.org)  
упоминались ли те, на которые он ссылается, как исторические события или просто как символы.

(обратно)  
665

Например, прочитав, вероятно, рассказ о Марфе и Марии (Лк 10:38–42) и притчу о лазаре (Лк 16:19–31), которого богач просил послать обратно в мир, Иоанн написал рассказ о Лазаре, брате Марфы и Марии, действительно воскресшем из мертвых.

(обратно)  
666

Большое влияние имела книга P. Garden?Smith, *St. John and the Synoptic Gospels* (Cambridge Univ., 1938), а также Бультман и Додд.

(обратно)  
667

Основные тому подтверждения – нумерация знамений в Ин 2:11; 4:54, а также упоминание о других знамениях в 12:37; 20:30. Относительно греческого текста бультмановской реконструкции Источника знамений см. Smith, *Composition* 38–44.

(обратно)  
668

Все параллели, предложенные Бультманом, относятся к более позднему периоду, чем время написания Ин, например, сирийские Оды Соломона и мандейские писания. Впоследствии некоторые ученые утверждают, что им удалось обнаружить более ранние параллели в гностических документах, найденных в Наг-Хаммади (коптских списках IV века, сделанных с греческих II века н. э.), особенно в речах от имени «Я» в сочинении «Гром, Совершенный Ум» (VI, 2). Реконструированный греческий текст бультмановского Источника откровений см. в Smith, *Composition* 23–34, а английский текст – в B. S. Easton, *JBL* 65 (1946), 143–156.

(обратно)  
669

Английский перевод статьи E. Ruckstuhl есть в EJ 125–147.

(обратно)  
670

Классическое изложение этой теории можно найти в Dodd, *Historical*. См. также Robinson, *Priority* (автор делает много ценных замечаний, хотя и склонен датировать новозаветные писания слишком ранним временем). Надо все же признать, что с самых первых дней сохранение традиции об Иисусе имело богословские цели.

(обратно)  
671

В D. A. Carson, *JBL* 97 (1978), 411–429 см. обзор исследования источников Ин. В Kysar, *Fourth Evangelist*, 26–27 описаны пять разных реконструкций Источника знамений. См. также работы Fortna, Nicol, von Wahlde. Рукштуль, который в 1951 году выделил около 50 характеристик Ин, в 1987 году увеличил это число до 153 и развил идею о том, что широкое распространение в Ин одних и тех же стилистических особенностей делает невозможным использование евангелистом изолированных источников. Однако Фортна, в частности, пишет, что более тонкие критерии позволяют выделить более ранний источник (евангелие, а не просто Источник знамений), лежавший в основе существующего сейчас четвертого Евангелия. Более подробную информацию о стилистических особенностях Ин см. N. G. Timmins, *JSNT* 53 (1994), 47–64. W. Bitner в своем всестороннем немецком исследовании знамений в Ин (1987) отрицает существование Источника знамений.

(обратно)  
672



См. F. Neirynck в EJ 73-106 и в John and Synoptics, ed. A. Denaux (BETL 101; Leuven Univ., 1992), 1-62.

(обратно)  
673

В числе многочисленных работ см. B. Lindars, NTS 27 (1981), 281-284; P. Borgen в The Interrelations of the Gospels, ed. D. L. Dungan (BETL 95: Leuven Univ., 1990), 408-437; D. M. Smith, John among the Gospels: The Relationship in Twentieth-Century Research (Minneapolis: A/F, 1992).

(обратно)  
674

J. A. Bailey, The Traditions Common to the Gospels of Luke and John (NovTSup 7; Leiden: Brill, 1963); F. L. Cribbs, SBLSP 1978, 1.215-261.

(обратно)  
675

Шнакенбург меняет эти главы местами; Бернар вычисляет длину листа папируса и переставляет отрывки текста соответствующей длины; Бультман проделявает большое количество перестановок, и некоторые из переставляемых им фрагментов – длиной всего в несколько слов. Последний не объясняет, почему все эти фрагменты оказались перепутаны. Возможно ли, что Евангелие было написано на крошечных обрывках папируса?

(обратно)  
676

Вероятно, самого евангелиста там уже не было (умер? уехал?), и он не мог внести дополнения сам.

(обратно)  
677

Среди работ о любимом ученике см. P. S. Minear, ???? 19 (1977), 105-123; M. Ramment, Exptirn 94 (1982-1983), 363-367; B. ByrneJSNT 23 (1985), 83-97; J. A. Grassi, The Secret Identity of the Beloved Disciple (New York: Paulist, 1992); J. H. Charlesworth, The Beloved Disciple (Valley Forge, PA: Trinity, 1995).

(обратно)  
678

Эта локализация, видимо, остается самой достоверной информацией Ириней (Против ересей 3.1.1): большинство ученых, видимо, все еще придерживается мнения, что Ин было написано в районе Эфеса. См. S. van Tilborg, Reading John in Ephesus (Leiden: Brill, 1996). Меньшинство предполагает в качестве места написания Сирию, а иногда называет Александрию. Относительно традиций об Иоанне см. R. A. Culpepper, John, the Son of Zebedee, The Life of a Legend (Columbia, SC: Univ. of South Carolina, 1994). В 1996 году М. – Э. Буамар опубликовал на французском языке работу, где собрал сведения о том, что Иоанн умер вместе со своим братом Иаковом в Иерусалиме в начале 40-х годов, но впоследствии его спутали с Иоанном-Пресвитером из Эфеса. Однако Иоанн встречался с Павлом на Иерусалимском соборе (Гал 2:9), который большинство ученых датируют 49 годом (см. таблицу 6 главы 16).

(обратно)  
679

Знаменательное исключение – Hengel, (Question, где автор Ин отождествляется с Иоанном-Пресвитером (не апостолом Иоанном!), возглавлявшим школу в Малой Азии, куда он приехал из Палестины. В молодости он знал Иисуса, а потом взял себя за образец любимого ученика.

(обратно)  
680

Ср. Мк 14:18-21; 14:54; 16:1-4 и Ин 13:23-26; 18:15-18; 20:1-10



Введение в Новый Завет. Том I [filosoff.org](http://filosoff.org)  
соответственно. Ин 21:20–23 не имеет параллелей у синоптиков.

(обратно)  
681

Относительно традиции, согласно которой помимо Двенадцати у Иисуса были другие ученики, присутствовавшие при страстях, см. BDM 2.1017–1018, 1171–1173.

(обратно)  
682

См. Culpepper, School 258–259, где говорится о возможном значении этого названия.

(обратно)  
683

Мы продолжаем называть его Евангелием от Иоанна вне зависимости от того, как на самом деле звали любимого ученика и евангелиста.

(обратно)  
684

Бультман считал, что один из источников Ин (речи-откровения) был на арамейском, а другие ученые полагали, что некоторые фрагменты Ин переведены с арамейского. См. С. ? Burney, *The Aramaic Origin of the Fourth Gospel* (Oxford Univ., 1922), а также обсуждение в S. Brown, CBQ 26 (1964), 323–339.

(обратно)  
685

Самаритяне отвергали дела Давида, для них главной спасительной фигурой был Моисей. Соблазнительно предположить, что самаритяне, пришедшие к вере в Иисуса (Ин 4:39–42), явились катализатором взгляда на Иисуса как на сошедшего с неба Сына Человеческого, то есть, фигуру, сходную с Моисеем, но более великую, чем Моисей. Интересно, что иудейские противники Иисуса считали Его самаритянином (8:48). Относительно самаритян и Ин см. G. W. Buchanan в *Religions in Antiquity*, ed. J. Neusner (Festschrift E. R. Goodenough; Leiden: Brill, 1968), 149–175; E. D. Freed, CBQ 30 (1968), 580–587; C. H. N. Scobie, NTS 19 (1973), 390–414; J. D. Purvis, NovT 17 (1975), 161–198. M. Pannenberg, ZNW 73 (1982), 221–230.

(обратно)  
686

В Dodd, *Interpretation*, 10–73 дается удобный обзор этих подходов. См. также G. W. MacRae, CBQ 32 (1970), 13–24; R. Kysar, *Fourth Evangelist*, 102–146. Borgen, *Bread*, во многом опирается на Филона, хотя и осторожно; см. также D. A. Hegner, JETS 14 (1971), 20–36.

(обратно)  
687

Так считает W. A. Meeks, "The Man from Heaven in Johannine Sectarianism", JBL 91 (1972), 44–72. См. также сборник статей M. de Jonge, *Jesus: Stranger from Heaven and the Son of God* (Missoula, MT: Scholars, 1977). Резкое неприятие гностического влияния – см. C. A. Evans, *Word*.

(обратно)  
688

Гай, образованный римский пресвитер конца II века, по некоторым сообщениям, приписывал авторство Ин Керинфу, который склонялся к гностицизму.

(обратно)  
689

Бультман и Хэнхен постулируют гностическое влияние на Ин или его источники. Другие считают, что перед Иоанном стояли многие из вопросов, упоминающихся



Введение в Новый Завет. Том I [filosoff.org](http://filosoff.org)  
в поздних гностических работах, но он не заимствовал из них свои ответы (которые значительно отличаются). См. J. M. Lieu, *ExpTim* 90 (1978–1979), 233–237. По поводу Ин и Евангелия от Фомы см. R. E. Brown, *NTS* 9 (1962–1963), 155–177; G. J. Riley, *Resurrection Reconsidered: Thomas and John in Controversy* (Minneapolis: A/F, 1994).

(обратно)  
690

Если не считать возможную идентификацию любимого ученика со спутником Андрея в Ин 1:35–40, нет уверенности, что любимый ученик был учеником Крестителя.

(обратно)  
691

Некоторые типично Иоанновы выражения находят отклик у синоптиков (например, «час» в Мк 14:35; торжественное «это Я»/«Я» в Мк 6:50; 14:62).

(обратно)  
692

Это подробно объясняется в R. E. Brown, *Community* (с таблицей на сс. 166–167). Мои взгляды очень близки взглядам Дж. Л. Мартина, чья крайне важная работа проанализирована там же на сс. 171–174. Отличные от этих взглядов точки зрения Г. Рихтера, О. Кульмана, М. Е. Буамара и В. Лангбрандтнера описаны на сс. 174–182. См. также Mattill, "Johannine", Neyrey, *Ideology*; Painter, *Quest*.

(обратно)  
693

Параллели между Иоанновым Иисусом и персонифицированной Премудростью Божьей даны в BGJ 1.521–523, см. также Scott, *Sophia*.

(обратно)  
694

Этот тезис не основан на существовании, толковании или датировке (часто 85 год н. э.) *Birkat ha?minim*, двенадцатого из Восемнадцати Благословений («Шмонэ Эсрэ»), то есть, иудейского проклятия тем, кто считался отступником. Хотя это добавление связывают с раббе Самуилом Младшим, который действовал около 100 года, мы не знаем, насколько быстро и широко это проклятие распространилось. Включение христиан в число отступников могло произойти гораздо позже написания Ин. Относительно сомнений по этому поводу см. R. Kimelman в *Jewish and Christian Self-Definition*, ed. ? R. Sanders (Philadelphia: Fortress, 1981), 2.226–244; также W. Horbury, *JTS NS* 33 (1982), 19–61; L. H. Schiffman, *Who was a Jew?* (Hoboken: Ktav, 1985); V. Martin, *A House Divided* (New York: Paulist, 1995).

(обратно)  
695

Вероятно, он был учеником любимого ученика и не был знаком с Иисусом. Он, возможно, был более эллинизирован, чем сам любимый ученик, и/или жил в диаспоре.

(обратно)  
696

См. сноску 86. Учитывая интерес Ин к ученикам Крестителя, стоит заметить, что Эфес – единственное место за пределами Палестины, где они упоминаются в Из (Деян 19:1–7). Cassidy, *John's Gospel*, видит в Ин отголоски римских гонений, но это вызывает сомнения.

(обратно)  
697

Хотя Ин не адресовано «иудеям» (и даже нехристианским язычникам из «мира сего», противостоящего Иисусу), призыв евангелиста к верующим (20:31), целью которого было укрепление веры, сформировался под влиянием враждебного



Введение в Новый Завет. Том I [filosoff.org](http://filosoff.org)  
отношения к общине. Необходимо проводить различие между собственной мыслью евангелиста и тем, как Евангелие могло быть прочтено другими людьми на основании их предпосылок. Разные интерпретации изображения в Ин человеческой природы Иисуса см. в Schnelle, Anti?Docetic и M. M. Thompson, Humanity.

(обратно)  
698

Как уже отмечалось, первым толкователем Ин (II век) был гностик, ученик Валентина. Раскольники могли быть каналом, через который этот ценный богословский инструмент попал в распоряжение данной школы гностиков.

(обратно)  
699

Католикам имеет смысл подумать над следующим. До II Ватиканского собора они редко поминали в молитвах нехристиан (и даже не католиков), страдавших от стихийных бедствий и политических преследований, хотя после собора стали делать это с большим рвением (что похвально). В то же время, до собора они редко открыто нападали на собратьев-католиков, а после они стали делать это публично и громко, как это происходит в спорах между либералами и консерваторами. Но могут ли они быть убедительными в своей заботе о чужих, если они терпеть не могут друг друга?

(обратно)  
700

Различные точки зрения по этому поводу см. O. Cullmann, *Early Christian worship* (SBT 10; London; SCM, 1953). B. Vawter, *TS* 17 (1956), 151-166; R. E. Brown, *TS* 23 (1962), 183-206; также BNTE, chap. IV; B. Lindars, *SJT* 29 (1976), 49-63; K. Matsunaga, *NTS* 27 (1980-1981) 516-524; R. W. Paschal, *Tyndale Bulletin* 32 (1981), 151-176; C. K. Barrett, *Essays*, 80-97; F. J. Moloney, *Australian Biblical Review* 50 (1982), 10-33.

(обратно)  
701

См. B. D. Chilton, *A Feast of Meanings. Eucharistic Theologies from Jesus through Johannine Circles* (NovTSup 72; Leiden: Brill, 1994); E. J. Moloney, *A Body Broken for a Broken People: Eucharist in the NT* (Peabody, MA: Hendrickson, 1996).

(обратно)  
702

Возможно, это было перед окончательной редакцией Ин (особенно перед добавлением Ин 21); подробнее о датировке см. ниже, раздел «Композиция». В связи с близостью Ин и 1 Ин мы разбираем Иоанновы послания сразу после Ин, а не среди Соборных посланий, к которым они относятся. Такая каноническая последовательность (где Иоанновы послания идут после Иак и 1-2 Петр) отражает атрибуцию 1-3 Ин апостолу Иоанну, сыну Зеведееву (см. Гал 2:9). Хотя мы не принимаем эту атрибуцию, канон говорит в пользу созвучия Иоаннова богословия богословию, которое приписывалось другим важным фигурам раннего христианства.

(обратно)  
703

В главах 12-14 я отдаю предпочтение книгам и статьям, написанным после 1980 года. Что касается предшествующего периода, читатели, которые захотят углубиться в проблему, могут обратиться к очень полной библиографии в ВЕJ.

(обратно)  
704

понятие *koinonía* («общение») – то есть общая жизнь и общее имущество – отсутствует в Ин.

(обратно)  
705



Этот дуализм напоминает взгляды кумранитов, как и выражения «ходить в свете» и «поступать по истине».

(обратно)  
706

Тридентский собор (DBS 1679) цитирует 1 Ин 1:9 в связи с таинством исповеди.

(обратно)  
707

Автор считает «ходатаем» Иисуса. В отличие от Ин, Иоанновы послания не применяют понятие *parakletos* к Духу.

(обратно)  
708

Учитывая полупоэтический стиль этого отрывка, 2:14 может быть повторением 2:12–13 в несколько иной формулировке.

(обратно)  
709

Лукавый назван «князем мира сего» в Ин 12:31; 14:30:16:11. Эти соблазны, известные как похоть, зависть и гордыня, связаны с общей триадой зла: мир, плоть и дьявол. Но здесь автор не рисует такой глобальной картины, а просто характеризует чувственное, материальное общество, которое христианству надлежит победить.

(обратно)  
710

Возникает подозрение, что противники автора, хотя и не подчеркивали важность добрых дел, говорили о своей любви к своим братьям и сестрам, но не распространяли эту любовь на автора 1 Ин и его учеников. Резкие суждения автора об этих противниках не позволяют говорить о его любви к ним, но заметим, что когда он называет их детьми дьявола, он не говорит об их рождении от дьявола. Чтобы стать детьми Божьими, нужно родиться от Бога, но нигде не объясняется, откуда берутся дети дьявола. Автор, вероятно, считал такой выбор сознательным и, следовательно, достойным порицания.

(обратно)  
711

Дьявол был убийцей от начала (Ин 8:44).

(обратно)  
712

М. С. de Boer, ???? 33 (1991), 326–346: приход во плоти связан со смертью Христа как реальным и образцовым актом любви.

(обратно)  
713

Этот раздел особенно напоминает кумранские тексты. Согласно 1QS 3:18–19, человеком руководит либо дух Правды, либо дух Кривды: 1 QS 5:20–21 говорит об «исследовании духа» у новых членов общины.

(обратно)  
714

Возможно, раскольники говорили, что у них были какие-то особые видения Бога, дававшие им знание?

(обратно)  
715

У латинских авторов III–IV веков, живших в Северной Африке и Испании,  
Страница 320



Введение в Новый Завет. Том I [filosoff.org](http://filosoff.org)  
появляется (с небольшими расхождениями) расширенный вариант этого отрывка (добавления отмечены курсивом): «Потому что есть три свидетеля на небе: Отец, Слово и Святой Дух; и они три суть едино; и три свидетельствуют на земле: Дух, вода и кровь; и все три – об одном» (КП). В греческих и восточных текстуальных свидетельствах эта вставка появляется лишь после 1400 года. Текстологи именуют ее *Comma Johanneum* (*Comma* – «часть предложения»). Она отражает размышление о Троице на основании более короткого оригинального текста. См. ВЕJ 775–787 (с библиографией).

(обратно)  
716

См. М. С. de Boer, JBL 107 (1988), 87–106. См. также В. Witherington, III, NTS 35 (1989), 155–160 относительно связи с Ин 3:5.

(обратно)  
717

Автор не проводит здесь более позднего богословского различия между смертным и прощательным грехом. См. Р. Trudinger, Biblica 52 (1971), 541–542; D. M. Scholer в Current Issues in Biblical Interpretation, ed. G. ? Hawthorne (M. C. Tenney Festschrift; Grand Rapids: Eerdmans, 1975), 230–246.

(обратно)  
718

Здесь меня прежде всего интересует 1 Ин, но я буду иногда ссылаться на 2 и 3 Ин, ибо по всей вероятности, все три сочинения написаны одной рукой (хотя 3 Ин касается другого вопроса). В ВЕJ 755–759 перечислены все сходства между Ин и Посланиями Иоанна. Относительно вопроса о том, один ли у них автор или разные, см. СН. Dodd, BJRL 21 (1937), 129–156; W. F. Howard, JTS 48 (1947), 12–25; ARSalom, JBL 74 (1955), 96–102 (грамматическое исследование); W. G. Wilson, JTS 49 (1948), 147–156 (лингвистические свидетельства).

(обратно)  
719

См. М. – Е. Boismard в Charlesworth, John DSS, 156–165.

(обратно)  
720

Существуют и более сложные теории. Например, Strecker полагает, что 2 Ин и 3 Ин были написаны в Эфесе около 100 года, а Ин и 1 Ин – позже, независимо от них и другими членами Иоанновой школы.

(обратно)  
721

Автор посланий считает своих противников раскольниками (1 Ин 2:19; 2 Ин 7), но они, несомненно, считали именно себя подлинными хранителями Иоанновой традиции, в противовес «пресвитеру» с его учениками. [Аналогия: католики обычно думают, что протестанты отошли от (истинной) церкви, но сами протестанты считают, что, напротив, они восстановили (истинную) церковь, извращенную Римом.] В ВЕJ 762–763 перечислены все высказывания 1 и 2 Ин, имеющие отношение к взглядам «раскольников».

(обратно)  
722

Нет оснований видеть в них докетов, отрицавших реальность человеческой природы Иисуса. Проблемой было, скорее, религиозное значение этой человеческой природы.

(обратно)  
723

Относительно того, что известно о Керинфе, см. ВЕJ 766–771.



(обратно)  
724

См. R. E. Brown в Text and Interpretation, eds. ? Best and R. M. Wilson (M. Black Festschrift; Cambridge Univ., 1979), 57–68; U. C. von Wahlde, The Johannine Commandments: 1 John and the Struggle for the Johannine Tradition (New York: Paulist, 1990). J. Painter, NTS 32 (1986), 48–71, предполагает, что оппонентами автора были языкохристиане, которые интерпретировали Иоаннову традицию с позиций своего происхождения.

(обратно)  
725

Как мы увидим в главе 15, некоторые ученые называют «посланиями» тексты, которые написаны в формате письма, но не являются письмами в строгом смысле слова. Однако 1 Ин не входит и в эту категорию. Конечно, в данном учебнике мы не можем уйти от традиционного наименования («Послания Иоанна»), но обратите внимание на название главы: я поставил слово «послание» перед «письмом», чтобы подчеркнуть отличие 1 Ин от 2 и 3 Ин (настоящих «писем»).

(обратно)  
726

Одни ученые вообще не усматривают здесь структуры, другие находят слоговую или трехстрочную строфовую структуру, третьи ищут числовые закономерности («3, 7, 12»); некоторые пытаются обосновать наличие эпистолярной модели, где за вероучительным разделом идет паренеза. См. A. Feuillet, BTh 3 (1973), 194–216; F. O. Francis, ZNW 61 (1970), 110–126; PR. Jones, RevExp 67 (1970), 433–444; ? Malatesta, The Epistles of St. John: Greek Text and English Translation Schematically Arranged (Rome: Gregorian Univ., 1973); J. C. O'Neill, Puzzle.

(обратно)  
727

См. ВЕJ 38–41 (плюс 760–761).

(обратно)  
728

См. ВЕJ 764 относительно 35 способов трехчастного деления 1 Ин. Обычно конец первой части видят в 2:17, 2:27 или 2:28, а второй – в 3:24 или 4:6.

(обратно)  
729

Слова «пришедший во плоти» в 1 Ин ясно указывают на воплощение. Возможно, то же значение имеет фраза «грядущий во плоти» в 2 Ин 7, хотя некоторые относят ее к парусин. Полный список параллелей между 1 и 2 Ин см. в ВЕJ 755–756.

(обратно)  
730

См. главу 15 ниже относительно этого термина.

(обратно)  
731

Существуют другие толкования обращения к «избранной госпоже» (греч. e $\acute{\epsilon}$ lekte ky $\acute{\epsilon}$ ria). а) Имеется в виду реальная женщина по имени Элект (то есть, «госпоже Элект»). Эта точка зрения отражена в латинском переводе Климента Александрийского (около 200 года). Отсюда возникла современная версия, что 2 Ин – любовное письмо (стих 5!). б) Имеется в виду женщина по имени Кирия (то есть «высокородной Кирии») эта версия высказывалась Афанасием. Тому, что слово «кирия» использовалось в качестве имени, есть больше свидетельств, чем использованию в этом значении слова «элект». в) «Милой доме» (то есть, обращение к неназванной женщине). Однако, как и в случае с двумя первыми предположениями, отождествление адресата с конкретным человеком плохо согласуется с общим тоном письма, то есть с тем, что ее и ее детей любят все познавшие истину (стих 1), что некоторые из ее детей



Введение в Новый Завет. Том I [filosoff.org](http://filosoff.org)  
ходят в истине (стих 4), а также, что ее приветствуют дети ее избранной сестры, d) обращение к церкви в целом. Это оставляет вопрос: кто такая «сестра избранная» из стиха 13?

(обратно)  
732

Как мы предположили в главе 12, сами раскольники могли считать, что хранят верность основным идеям Ин. Но автор 1 Ин обвинял их в одностороннем, опасном и ошибочном толковании.

(обратно)  
733

Относительно «пресвитеров» см. В. W. Bacon, JTS 23 (1922), 134–160; G. Bornkamm, TDNT 6.670–672; J. Munck, NTR 52 (1959), 223–243; W. C. van Unnik, GCHP 248–260.

(обратно)  
734

А также в большинстве писем Игнатия Антиохийского, где один из пресвитеров был епископос над остальными.

(обратно)  
735

Ириней (Против ересей 3.3.4) сообщает, что Иоанн, ученик Господа, убежал, чтобы не общаться с Керинфом, «врагом истины», а Поликарп, епископ Смирнский, избегал Маркиона как «первенца сатаны».

(обратно)  
736

De praescriptione haereticorum, 37.1–7; CC 1.217–218.

(обратно)  
737

Вероятнее всего, в соседней церкви, а не в той, к которой относится Гай, ибо в стихе 14 пресвитер надеется скоро прийти к Гаю как друг, а посещение церкви, руководимой Диотрефом, чревато конфликтом (стих 10). Стих 9 содержит первое упоминание ekklesia во всем Иоанновом корпусе (второе – в конце стиха 10).

(обратно)  
738

Точнее, на «нас». Множественное число интересно, если учесть, что в том же стихе есть единственное число: «я написал». По-видимому, пресвитер относит себя к общине носителей традиции (1 Ин 1:1–5); см. также 3 Ин 12: «Свидетельствуем же и мы; и ты знаешь, что свидетельство наше истинно» (КП).

(обратно)  
739

Однако пресвитер не называет Диотрефа антихристом, раскольником и лжепророком; ни из чего не видно что Диотреф отрицает приход Иисуса Христа во плоти (ср. 1 Ин 2:18–23; 4:1–2; 2 Ин 7). Отсюда я делаю вывод, что пресвитер не считал Диотрефа впадшим в христологическую «ересь».

(обратно)  
740

Относительно христианских рекомендательных писем для христиан, приходивших в общины, см. Деян 18:27; Рим 16:1–2; 1 Кор 16:3; 2 Кор 3:1; Флп 2:25–30; Кол 4:7–9. Для Иоанновых кругов необходимость в таких письмах создавало распространение миссионеров-раскольников.

(обратно)



741

Все три имени – греко-римские, а не еврейские. В НЗ упоминаются еще два или три человека по имени Гаий (1 Кор 1:14; Деян 19:29; 20:4), а также Димитрий (Деян 19:24) и некий Димас (сокращение от Димитрий? Флм 24; Кол 4:14), но нет убедительных причин отождествлять этих Гаия и Димитрия с кем-то из них. Диотреф – не очень распространенное имя.

(обратно)

742

Некоторые ученые видят в авторе 3 Ин представителя «еретического» направления Иоаннова богословия, слишком рискованного для «большой церкви» (представленной Диотрефом). Однако это неверно: взгляды, выраженные в 1 и 2 Ин, более традиционны по другим новозаветным стандартам, чем взгляды, выраженные в Ин (ср. апелляция автора к бывшему «от начала»).

Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке

<http://filosoff.org/> Приятного чтения!

<http://buckshee.petimer.ru/> Форум Бакши buckshee. Спорт, авто, финансы, недвижимость. Здоровый образ жизни.

<http://petimer.ru/> Интернет магазин, сайт Интернет магазин одежды Интернет магазин обуви Интернет магазин

<http://worksites.ru/> Разработка интернет магазинов. Создание корпоративных сайтов. Интеграция, Хостинг.

<http://dostoevskiyfyodor.ru/> Приятного чтения!