


БИБЛЕИСТИКА

ПРОТОИЕРЕЙ
ДИМИТРИЙ ЮРЕВИЧ



ВВЕДЕНИЕ
В НОВЫЙ ЗАВЕТ

УЧЕБНОЕ ПОСОБИЕ

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ
КАФЕДРА БИБЛЕИСТИКИ

Протоиерей Димитрий Юревич

Введение в Новый Завет

Учебное пособие

Санкт-Петербург
Издательство СПбДА
2016

УДК 225
ББК 86.37-22,1
Ю68

Рекомендовано к публикации
Издательским советом Русской Православной Церкви
ИС

Рецензенты:

Протоиерей Димитрий Гольцев — кандидат богословия, ректор Рязанской православной духовной семинарии, преподаватель Санкт-Петербургской духовной академии и Сретенской духовной семинарии.

Михаил Всеволодович Ковшов — кандидат богословия, преподаватель Московской духовной академии, доцент Казанской духовной семинарии.

Юревич Д. В., прот.

Ю68 Введение в Новый Завет : учебное пособие / прот. Димитрий Юревич ; Санкт-Петербургская духовная академия, кафедра библеистики. — СПб. : Изд-во СПбПДА, 2016. — 196 с. — (Библеистика).
ISBN 978-5-906627-18-6

В учебном пособии протоиерея Димитрия Юревича, заведующего кафедрой библеистики Санкт-Петербургской духовной академии, систематически изложены предварительные сведения, необходимые для правильного понимания Священного Писания Нового Завета: понятие о завете Бога с человеком, виды Божественного Откровения, учение о богодухновенности Священного Писания, история формирования канона, специфика текстологии Нового Завета, принципы и методов его толкования. Отдельно дается краткий экскурс в контекст эпохи написания Нового Завета.

Рекомендуется преподавателям и студентам духовных учебных заведений, богословских факультетов светских вузов, а также всем интересующимся Священным Писанием.

УДК 225
ББК 86.37-22,1

ISBN 978-5-906627-18-6

© Издательство Санкт-Петербургской
православной духовной академии, 2016

Оглавление

1. Дисциплина «Введение в Новый Завет»	6
1.1. Необходимость вспомогательных сведений, предваряющих толкование	6
1.2. Содержание дисциплины	9
1.3. Взаимосвязь библейских дисциплин.....	11
2. Завет Божий.....	14
2.1. Синайский завет в историческом контексте	14
2.2. Понятие «завет» в эллинистический период	21
2.3. Новый Завет	22
3. Богодухновенность Священного Писания	25
3.1. Понятие о богодухновенности Священного Писания	25
3.2. Виды Божественного Откровения.....	30
3.3. Богодухновенность Библии как догмат Православной Церкви	33
3.4. Различные подходы к интерпретации понятия богодухновенности	35
3.5. Традиционное церковное понимание богодухновенности	37
3.6. Богодухновенность как акт.....	39
3.7. Богодухновенность текста	46
3.8. Богодухновенность библейских переводов.....	47
3.9. Символические формулировки богодухновенности	49
4. История формирования канона Нового Завета	57
4.1. Происхождение термина «канон»	57
4.2. Понятие о каноне Нового Завета	57
4.3. Связь между каноничностью и богодухновенностью.....	61
4.4. Критерии каноничности в древней Церкви	63
4.5. Этапы формирования канона Нового Завета	68
4.6. Современный канон Нового Завета.....	69

4.7. 1-й этап формирования канона: цитация у церковных авторов (до 170 г.).....	70
4.8. 2-й этап: первые списки канонических книг (170 – кон. III в.).....	74
4.9. 3-й этап: стабилизация списка канонических книг (IV–V вв.)	83
4.10. Причины, по которым сомнения о составе канона сохранялись после V в.....	93
4.11. Вопрос о каноне в Средние века и в период Реформации	94
5. Текстология Нового Завета.....	97
5.1. Богодухновенность Писания и разночтения в древних манускриптах	97
5.2. Задачи текстологии Нового Завета.....	100
5.3. Греческий язык Нового Завета.....	102
5.4. Материалы для письма в древности	106
5.5. Формы книг в древности	108
5.6. Стили и начертания письма	112
5.7. Палимпсесты.....	115
5.8. Классификация рукописей Нового Завета.....	116
5.9. Рукописи на папирусе	117
5.10. Маюскульные рукописи.....	120
5.11. Минускульные рукописи.....	126
5.12. Типы текста Нового Завета	126
5.13. Значение византийского типа текста.....	128
5.14. Лекционарии (апракосы).....	130
5.15. Древние переводы Нового Завета.....	131
5.16. Цитаты у святых отцов	134
5.17. Славянский перевод Нового Завета	134
5.18. Современные издания Нового Завета.....	135
6. Герменевтика Нового Завета	138
6.1. Определение библейской герменевтики.....	138
6.2. Герменевтический круг.....	138
6.3. Принципы новозаветного толкования	141

6.4. Буквальные и символические (духовные) методы толкования	148
6.5. Символические методы толкования.....	151
6.6. Историко-филологический метод	154
6.7. Историко-критический метод	162
6.8. Другие критические методы	168
6.9. Поиск «исторического Иисуса»	169
6.10. Скепτικο-рационалистические методы в оценке русских исследователей.....	170
6.11. Современные западные методы толкования.....	172
6.12. Перспективы православной библеистики.....	173
7. Контекст эпохи Нового Завета.....	178
7.1. Эпоха эллинизма	178
7.2. Религиозные течения в иудаизме периода позднего Второго храма	182
7.3. Источники по контексту палестинской жизни I в. по Р.Х.	185
Библиография	189

Условные обозначения

- ✓ *Определение* — галочкой выделяются в тексте определения важнейших терминов.

Литература для дальнейшего чтения — символом книги в конце каждой главы обозначается литература для дальнейшего чтения.

- *Вопросы* — таким знаком в конце каждой главы обозначается список вопросов для самопроверки.

1. Дисциплина «Введение в Новый Завет»

1.1. *Необходимость вспомогательных сведений, предваряющих толкование*

Дисциплина, к изучению которой мы приступаем, называется «Введение в Священное Писание Нового Завета», или, более кратко, — «Введение в Новый Завет». Термины «Новый Завет» и «Священное Писание» будут рассмотрены далее в соответствующих главах. Сейчас скажем только, что Священное Писание Нового Завета — это собрание из 27 книг, имеющих в христианской Церкви особый статус; основной темой этих книг является Господь Иисус Христос и совершенное Им дело спасения человека.

Книги Нового Завета содержат в себе истины, которые следует знать и осуществлять в своей жизни каждому верующему, желающему достичь спасения. Поэтому регулярное чтение этих книг и усвоение их учения столь же живительно для души, как и ежедневное питание — для тела. Задача христианина на первый взгляд представляется весьма простой — кажется, что требуется лишь уделять время для регулярного чтения Слова Божия, чтобы понять его смысл и применить на практике изложенные в нем заповеди.

С одной стороны, так оно и есть — немалая часть текстов Священного Писания Нового Завета понятна всем людям, вне зависимости от того, в какое время и в какой культуре они живут. Например, вряд ли найдутся такие, кому требуется разъяснять основной принцип христианской этики: «Как хотите, чтобы с вами поступали люди, так и вы поступайте с ними» (Лк 6:31), или заповедь о любви к Богу и ближнему: «Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всею крепостию твоею, и всем разумением твоим, и ближнего твоего, как самого себя» (Лк 10:27).

О том, что библейские книги изначально были ориентированы на самый широкий круг читателей, свт. Иоанн Златоуст говорит так:

А что, скажут, если мы не понимаем содержащегося в них? Даже если ты и не понимаешь содержащегося в них, от самого чтения бывает великое освящение. Впрочем невозможно, чтобы ты одинаково не понимал всего; благодать Духа для того именно и устроила, что эти книги сложили мытари, рыбаки, делатели палаток, пастухи овец и коз, люди простые и неученые, чтобы никто из простых людей не мог прибегать к такой отговорке. Чтобы всем было удобопонятно то, что говорится, чтобы и ремесленник, и слуга, и вдовица, и необразованнейший из всех людей получали пользу и назидание от слушания. Ибо не для суетной славы, как внешние [мудрецы], но для спасения слушателей сложили все это те, которые в начале удостоились благодати Духа¹.

С другой стороны, следует помнить, что новозаветные тексты были написаны две тысячи лет назад в совершенно иной исторической и культурной обстановке, на другом языке и что новозаветная терминология восходит своими корнями к богословскому языку ветхозаветной Церкви. Поэтому полное и всестороннее понимание текста Нового Завета *невозможно* без предварительного знакомства с целым рядом богословских, филологических, исторических и археологических сведений.

Проиллюстрируем данную мысль на следующем примере. Выше была упомянута одна из важнейших христианских заповедей — о любви к ближнему как к самому себе (Лк 10:27). Казалось бы, ее толкование не должно вызывать затруднений. Но сказаны эти слова были в контексте конкретной религиозной традиции Ветхого Завета, а записаны — на древнегреческом языке, богатом по лексическому составу (для обозначения сходных понятий в нем подчас используется несколько разных слов, которые переводятся на европейские языки одним словом, что ведет к утрате важных смысловых нюансов).

Ключевым для понимания заповеди в целом является вопрос о понимании выражения «как самого себя» (Лк 10:27). Для человека, укоренного в библейской традиции, ответ достаточ-

1 Иоанн Златоуст, *свт.* О Лазаре. 3.2 // Иоанн Златоуст, *свт.* Творения. СПб., 1895. Т. 1. Кн. 2. С. 803.

но очевиден — любовь к себе не мыслится вне связи с призывом Господа к Своему народу: «будьте святы, ибо Я Свят» (Лев 11:44, 45; 19:2; 20:7, 26). Поэтому любовь верующего к себе — это любовь, требующая борьбы со своими страстями, что представляет нелегкую задачу, которую св. ап. Павел сравнивает с восшествием на крест: «те, которые Христовы, распяли плоть со страстями и похотями» (Гал 5:24).

Богословское понимание подтверждается филологическим анализом — в тексте заповеди использован греческий глагол ἀγαπάω [агапáo], означающий возвышенную, чистую, духовную любовь² (соответствующее существительное ἀγάπη [агапи] служило в древней Церкви для указания на евхаристические собрания — «агапы»). Только этот термин используется в Новом Завете для указания на любовь Бога к людям и человека к Богу или в случаях, когда верующие призываются любить своих врагов³. Получается, что любовь «к самому себе», заповеданная Христом и по отношению к ближним, является любовью, стремящейся к святости, чистоте и к избавлению от пороков.

Однако возможно и другое понимание заповеди, ведь «любовь к себе» может быть эгоистической, подразумевающей снисходительное отношение человека к своим порокам и недостаткам. В практической психологии, например, существует школа «клиент-центрированной терапии» Карла Роджерса (1902–1987), одним из принципов которой является «любовь» к клиенту, понимаемая как принятие его таким, каков он есть, включая его слабости и недостатки⁴. В данном случае термин «любовь» очевидно несет иной смысл, нежели в христианской заповеди, хотя может возникнуть желание соотнести или даже отождествить оба понятия⁵.
Древнегреческий язык и новозаветные писания знают другой

2 Зарин С.М. Аскетизм по православно-христианскому учению. СПб., 1907. Т. 1. Кн. 2. С. 370.

3 Там же. С. 371. Прим. 7.

4 Хьелл Л., Зиглер Д. Теории личности. СПб., 1999. С. 566.

5 Шеховцова Л.Ф. Особенности православной психотерапии и консультирования // Московский психотерапевтический журнал. 2009. № 3. С. 103; Юревич Д.В. Анализ учения К. Роджерса с христианской точки зрения // Служба практической психологии в системе образования. Вып. 4. СПб., 2000. С. 140–146.

термин, более подходящий к данному случаю, — глагол φιλέω [филéо], означающий дружбу по интересам⁶, от которого происходит слово «себялюбивый» (греч. φίλαυτος [фíлавтос]), в Священном Писании используемое в негативном смысле (2 Тим 3:2).

Если достаточно простая мысль о любви к ближнему имеет столь важные нюансы при толковании, то можно утверждать, что подготовки, предшествующей чтению, требует большинство новозаветных текстов: в противном случае они могут быть поняты неправильно. Святитель Иоанн Златоуст, сравнивая Слово Божие с оружием в духовной брани, так говорит об этом:

Изречения Писания — это духовные оружия. А если мы не умеем пользоваться оружием, <...> то само по себе оно будет иметь силу, но взявшим его не может принести никакой пользы. Положим, что броня, шлем, щит, копье крепки. Но пусть кто-нибудь, взяв это вооружение, броню наденет на ноги, шлем не на голову, а на лицо, щит станет держать не перед грудью, а постарается привесить к ногам — будет ли тогда польза от этого оружия? Не будет ли еще вреда? Это всякому очевидно. Но произойдет это не от слабости оружия, а от неопытности того, кто не умеет хорошо пользоваться им⁷.

1.2. Содержание дисциплины

Для решения задачи предварительной подготовки читателя служит дисциплина «введение в Новый Завет». Есть и другое, синонимическое ее название, позаимствованное из греческого языка — *«исагогика Нового Завета»* (греч. εισαγωγή [исагоги́] — «введение», от греч. εἰς- [ис] — «в, внутрь» и ἄγω [áго] — «вести»).

- ✓ *Введение в Священное Писание Нового Завета, или новозаветная исагогика* — вспомогательная дисциплина, излагающая ряд предварительных сведений, необходимых для правильного понимания и толкования библейского текста.

⁶ Зарин С.М. Аскетизм... С. 370. Прим. 7.

⁷ Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие св. ап. Иоанна Богослова. 30.3 // Иоанн Златоуст, свт. Творения. СПб., 1902. Т. 8. Кн. 1. С. 194.

Эта дисциплина делится на две большие части — *общее* и *частное* введение.

1. *Общее введение* излагает сведения, относящиеся одновременно ко всем новозаветным книгам и обычно систематизируемые по следующим разделам:

- *богодуховенность* — учение Церкви о том, что содержание новозаветных книг является Откровением Божиим;
- *формирование канона* — сведения о том, как исторически в Церкви сформировался *канон*, т. е. принимаемый всеми список богодуховенных книг Священного Писания Нового Завета;
- *текстология* — особенности передачи новозаветного текста на протяжении двухтысячелетней истории Церкви, включая допечатный период, когда текст имел хождение в виде рукописей;
- *историко-археологический контекст эпохи* — сведения об исторических, политических и культурных реалиях периода написания новозаветных произведений;
- *библейская герменевтика* — принципы и методы толкования библейского текста.

В случае если поставлена цель подробного изложения материала (например, в магистратуре), из общего введения могут быть выделены в самостоятельные вспомогательные дисциплины и изучаться отдельно практически все указанные разделы, начиная с текстологии (при этом историко-археологический контекст эпохи рассматривается в двух предметах — в истории древнего Ближнего Востока и в библейской археологии).

2. *Частное введение* — вспомогательные сведения, характерные для каждой книги Нового Завета в отдельности. Сюда относятся:

- *авторство*;
- *датировка*;
- *адресат*, т. е. круг читателей, которым была адресована книга при написании;
- *жанр*;

- *литературный контекст эпохи* — современные произведения литературные источники, позволяющие лучше понять его форму и содержание;
- *структура*;
- *библиография* — обзорные сочинения как эпохи древней Церкви, так и современных, посвященных изучению и толкованию данной новозаветной книги.

Встает вопрос: следует ли изучать частное и общее введение совместно, или по отдельности? Каждый вариант имеет свои достоинства и недостатки. В случае их совместного изучения наглядной становится связь между историко-археологическим и литературным контекстами, в которых было написано то или иное новозаветное произведение. Недостатком такого подхода является необходимость излагать подряд частные сведения обо всех новозаветных книгах в отрыве от их содержания, отчего между изложением вводных сведений и самим процессом толкования появляются логический и хронологический разрывы, а это — серьезный недостаток для начинающих. Второй подход заключается в том, что отдельно излагаются лишь общие сведения, а частные педагогические вопросы по каждой из книг рассматриваются уже тогда, когда начинается всестороннее и последовательное изучение текста, в том числе толкование. Данное учебное пособие следует второму варианту и включает в себя только *общее введение* в Священное Писание Нового Завета.

1.3. Взаимосвязь библейских дисциплин

Чтение и понимание Священного Писания является важнейшим подспорьем в духовной жизни, необходимым средством освящения для любого верующего. «Вы уже очищены через слово, которое Я проповедал вам» (Ин 15:3) — эти слова Господа Иисуса Христа, сказанные ученикам, относятся и к нам. Возможны различные подходы к изучению Слова Божия, которые в настоящее время оформились в качестве самостоятельных библейских дисциплин.

Экзегетика (от греч. ἐξήγησις [экзигизис] — «выведение, истолкование», от греч. ἐξ- [экс] — «из» и ἡγέομαι [игэома] — «вести») — систематическое и последовательное толкование текста каждой библейской книги в соответствии с принципами и методами, сформулированными в *герменевтике*, и с учетом предварительных сведений, почерпнутых из *исагогики* и других областей знания (библейской филологии, истории древнего мира, библейской археологии и др.). Иногда в русской литературе отличают *экзегезу* как сам *процесс* толкования (т. е. подробное изложение того пути, по которому идет исследователь, в частности, логики и привлекаемых фактов) от *экзегетики* как *результата* толкования (т. е. систематизированных выводов, которые рассматриваются отдельно от предшествующих этапов исследования, или суммарных сведений по толкованиям для целой группы авторов); однако в большинстве случаев термины *экзегеза* и *экзегетика* употребляются как синонимы.

Библейская история — изучение содержания Священного Писания не последовательно по тексту каждой из книг, а в хронологическом порядке: в привязке к событиям новозаветной истории. Этот подход в ряде случаев бывает предпочтительным, особенно при изучении содержания Евангелий — евангелисты, как правило, передают одни и те же события или изречения Господа несколько различно, и сравнение оттенков смысла позволяет нарисовать более полную картину и глубже уразуметь смысл.

К сожалению, большинство современных курсов библейской истории сосредотачивается исключительно на изложении *событий*, практически не касаясь богословия и нравственного учения, поэтому интерес к данной библейской дисциплине резко упал. Тем, кто желает ознакомиться с библейской историей в изначальном полном смысле, можно порекомендовать курс лекций, читавшийся в нашей академии на протяжении многих лет замечательным доцентом И.Ц. Мироновичем и изданный после его кончины⁸.

⁸ *Миронович И.Ц.* Лекции по священной библейской истории Ветхого и Нового Заветов. СПб.: Воскресение, 2013. 1394 с. Название «Заветов» (во мн. числе) вместо

Библейское богословие — изучение ключевых богословских тем и понятий Священного Писания в их постепенном раскрытии на протяжении ветхозаветного и новозаветного периодов. К этому подходу прибегают в том случае, если необходимо сосредоточиться на отдельных аспектах вероучения, но сам по себе он не может быть заменой экзегетике.

Перечисленные здесь дисциплины, вместе с указанными выше вспомогательными, образуют в богословии отдельное направление, традиционно именуемое *изучение Священного Писания*. Оно основывается на догматах и Предании Православной Церкви. С XX в. среди светских исследователей активно используется термин *библеистика*. Содержание его значительно шире — он указывает на изучение Библии вообще (в том числе — с секулярных позиций), а не только на основании церковной традиции. В последнее десятилетие данный термин активно употребляется и церковными исследователями, но не в широком смысле, а в узком — как синоним описанного выше понятия «изучение Священного Писания».



1. По какой причине чтение и толкование книг Нового Завета следует предварять изучением вспомогательных сведений?
2. Что означает греческий термин «исагогика»?
3. Дайте определение дисциплине «Введение в Священное Писание Нового Завета».
4. Что такое общее введение в Новый Завет?
5. Какие сведения для каждой книги изучаются в частном введении в Новый Завет?
6. Что такое экзегетика?
7. Как соотносятся исагогика, герменевтика и экзегетика?
8. Может ли библейское богословие заменить собой экзегетику?
9. Укажите, в чем разница термина «библеистика» в широком и узком смысле.

«Завета» (в ед. числе) не вполне корректно и было дано книге издателями после смерти автора.

2. Завет Божий

2.1. Синайский завет в историческом контексте

Выражение «Новый Завет» предполагает, что основное понятие — «Завет» — в той или иной степени наследует содержание из предшествующего периода, который мы называем «эпохой Ветхого Завета». Центральным заветом этого времени является Завет между Богом и израильским народом, заключенный при горе Синай вскоре после исхода евреев из Египта. Что же означал термин «завет» для древних евреев?

В современном литературном русском языке слово «завет» означает, согласно словарю С.И. Ожегова, «наставление, совет последователям [или] потомкам»¹. Исходя из этого значения, кто-то может подумать, что Завет между Богом и людьми — это система заповедей, данных Богом как высшим существом и обязательных для исполнения людьми вне зависимости от того, принимает ли Бог участие в их жизни. Однако древнееврейский термин כְּבִרִית [берит] и родственные ему семитские слова употреблялись прежде всего для указания на самые разнообразные *договоры*, заключавшиеся между отдельными людьми или группами людей, — торговые, военные и политические. Они могли заключаться как между равными по своему статусу и положению сторонами, так и между сторонами, одна из которых является более влиятельной и могущественной².

Как и сегодня, тексты договоров в древности имели определенную структуру. На основе анализа древнеближневосточных (в частности — хеттских) договоров III и, преимущественно, II тысячелетия до Р.Х. можно выделить следующие части:

1. введение (с именами вступающих в отношение сторон);
2. исторические обстоятельства договора;
3. условия и взаимные обязательства сторон;
4. хранение экземпляров и чтение текста;

1 Ожегов С.И. Словарь русского языка. М.: Русский язык, 1991. С. 202.

2 Lopez R. Israelite Covenants in the Light of Ancient Near Eastern Covenants // Chafer Theological Seminary Journal. 2003. Vol. 9. № 2. P. 94–96.

5. свидетельство о серьезности намерений и призывание богов;
6. проклятия и благословения³.

Центральным событием священной истории человечества в период до воплощения Иисуса Христа стал исход еврейского народа из Египта и последующее заключение с ним Богом *Завета* при горе Синай. Завет назван в древнееврейском тексте термином בְרִית [берит] и фактически представлял собой *договор*, включавший все перечисленные выше разделы. Основой договора выступают десять заповедей (Исх 20:1–17; Втор 5:6–21), тогда как последующие законодательные тексты Пятикнижия Моисеева представляют собой его продолжение и дополнение. В этом договоре ясным образом обнаруживаются все перечисленные выше разделы.

Введением в данном случае являются первый и половина второго стиха 20-й главы книги Исход. «И изрек Бог все слова сии, говоря» (Исх 20:1) — вводная фраза, указывающая на превосходство одной из сторон договора. Похожую формулировку можно найти в хеттских договорах; например, преамбула договора между хеттским царем Муршилишем и аморрейским Дуппи-Тесубом звучит так: «Вот слова солнечного Муршилиша, великого царя хеттской земли, доблестного, любимца бога бурь...»⁴. Далее в книге Исход идет указание на стороны, заключающие соглашение: «Я — Господь, Бог твой» (Исх 20:2а) — т. е. Бог Ягве (в древнегреческом и позднейших европейских переводах личное имя Божие «Ягве» передано как «Господь»), с одной стороны, и еврейский народ («твой»), с другой.

Исторические обстоятельства синайского Завета изложены в краткой, но емкой фразе, указывающей на экстраординарные события, только что происшедшие по воле Ягве с еврейским

3 Ibidem. P. 98.

4 Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament / Ed. J.B. Pritchard. 3rd ed. Princeton, 1969. (Далее сокращенно — ANET). P. 203. Интерпретацию см.: Lopez R. Israelite Covenants... 2004. Vol. 10. № 1. P. 74.



Рис. 2.1. Клинописный хеттский текст так называемого кадешского мирного договора между хеттским царем Хаттусили III и египетским фараоном Рамсесом II (≈1259 г. до Р.Х.). Одна из табличек хеттского экземпляра договора. Новый музей, Берлин.

народом: «...Который вывел тебя из земли Египетской, из дома рабства» (Исх 20:2b).

Условия синайского договора изложены в десяти заповедях (Исх 20:3–17). При их чтении следует помнить, что традиционный перевод в форме отрицательного императива («не делай



Рис. 2.2. Египетский текст кадешского мирного договора на одной из стен священного комплекса Амун-Ре в Карнаке, Египет.

то-то и то-то») является неточным; более правильно переводить в утвердительной форме: «ты не будешь делать то-то и то-то» («ты не будешь убивать», «ты не будешь прелюбодействовать»), что не только корректно в филологическом смысле, но и соответствует логике договора. Обязательства еврейского народа прописаны подробно, тогда как со стороны Бога обещаны покровительство, милость и долгоденствие, особенно в связи с конкретными пунктами договора — «[Бог,] творящий милость до тысячи родов любящим Меня и соблюдающим заповеди Мои» (Исх 20:6); «...чтобы продлились дни твои на земле, которую Господь, Бог твой, дает тебе» (Исх 20:12).

Имеются свидетельства о том, что на древнем Ближнем Востоке таблички с текстами договоров между царями изготавливались в двух экземплярах, *хранились* в центральных храмах каждого царства, причем копия подчиненной стороны должна была регулярно *прочитываться*⁵. Например, в тексте договора между хеттским царем Суппилулиумасом и митаннийским царем Куртивазой говорится: «Одна из двух копий этой таблички размещена перед богиней Солнца Аринной, поскольку богиня Солнца Аринна распоряжается правлением царя и царицы. В стране Митанни⁶ [вторая копия] размещена перед Тессубом, господином святилища Кахата. Через регулярные промежутки времени они будут читаться в присутствии царя митаннийской земли и в присутствии сыновей страны хурритов⁷»⁸. На основании этих свидетельств можно сделать вывод о том, что две скрижали (каменные таблички), которые получил Моисей от Бога на горе Синай, представляли собой два экземпляра с текстом десяти заповедей на каждой. Впоследствии обе скрижали хранились в ковчеге Завета в Святой святых скинии (а позже — Иерусалимского храма): экземпляр, «причитающийся» Богу, находился там, поскольку Святая святых было местом особого присутствия Господа, а экземпляр, принадлежащий израильскому народу,

5 Lopez R. *Israelite Covenants...* 2004. Vol. 10. № 1. P. 81.

6 Митанни располагалась на юго-востоке по отношению к Хеттскому царству.

7 Хурриты — народ, населявший Митанни.

8 ANET. P. 205.

был размещен там же в соответствии с описанной выше ближневосточной традицией⁹ (Исх 25:16, 21; 40:20; Втор 10:1–5; 31:24–26). Во Второзаконии было предписано регулярно прочитывать текст договора на праздник Кущей (Втор 31:10–13)¹⁰.

В текстах договоров древнего Ближнего Востока присутствует раздел, призванный *засвидетельствовать* серьезность намерений сторон. В нем содержится обращение к богам, нередко в виде длинного перечня имен богов и различных природных элементов (гор, морей, источников, рек, неба и земли, облаков и ветра, которые, видимо, рассматривались в качестве божественных сущностей). В случае необходимости богов просили о том, чтобы они своей волей обеспечили выполнение договора¹¹. В Пятикнижии свидетельством серьезности намерений еврейского народа наряду с призыванием имени Господа стало возведение Моисеем жертвенника из 12 камней (Исх 24:3–4).

Проклятия за нарушение договора были неотъемлемой частью соглашений в древнем мире, причем этот раздел был довольно краток в хеттских договорах и досконально проработан в ассирийских и сирийских документах. Поскольку в предыдущем разделе боги призывались в качестве гарантов соглашений, то проклятия за нарушения договора связывались с именами конкретных богов, хотя наказание могло предполагаться со стороны более сильной стороны договора. *Благословения* за исполнение соглашения следовали после и были, как правило, более краткими; иногда этот раздел опускался вообще¹². Уникальной особенностью синайского Завета является то, что в договоре Бога с еврейским народом благословения *предшествуют* проклятиям (Лев 26:3–13 — благословения; 26:14–33 — проклятия; относительно оседлой жизни в Ханаане: Втор 28:1–14 — благословения; 28:15–68 — проклятия). В таком порядке исследователи усматривают особое отношение Божие к народу, с которым Он заключает договор: получаемая

9 Lopez R. *Israelite Covenants...* 2004. Vol. 10. № 1. P. 81.

10 Ibidem P. 82.

11 Ibidem.

12 Ibidem. P. 84, 99.

через благословения благодать является более надежной мотивацией к исполнению завета, нежели страх перед проклятиями¹³.

Исход евреев из Египта и заключение Завета при горе Синай стали центральными событиями, определившими на полтора тысячелетия жизнь израильского народа. Однако эти события были бы невозможны без предшествующей традиции *взаимных* отношений Бога с предками евреев в патриархальный период — поэтому, направляя Моисея в Египет с целью вывести оттуда народ, Бог не только открывает ему Свое личное имя — Ягве (Исх 3:14), но и указывает на неразрывную связь происходящего с предыдущим периодом Священной истории: «так скажи сынам Израилевым: Господь, Бог отцов ваших, Бог Авраама, Бог Исаака и Бог Иакова послал меня к вам» (Исх 3:15).

Это указание не случайно — термин לָקַח [берит] используется в Пятикнижии и для того, чтобы обозначить особые отношения, в которые вступал Бог с патриархами — Авраамом, Исааком и Иаковом (Быт 15:7–21; 17:1–13; Исх 2:24), а также с Ноем (Быт 6:18; 9:9–17). Эти договоры имели несколько иной характер, нежели синайский Завет — они не были формализованы в виде текста с определенной структурой, в них не были перечислены детальные условия. Значение этих договоров заключается в том, что через них возникла определенная традиция праведности, которая сделала возможным заключение Завета после исхода из Египта. В силу того, что глубинный смысл отношений между Богом и людьми оставался прежним — люди стремятся к святости и праведности и получают в этом помощь Божию, — то правильно говорить не о заключении *принципиально* новых, *обособленных* заветов (между Богом и Ноем, Богом и патриархами, Богом и еврейским народом), а о *возобновлении* — каждый раз в новом историческом контексте, в новой ситуации — *единого* Завета между Богом и людьми, существенный характер, цель и задачи которого остаются *неизменными*. С этой точки зрения можно говорить о том, что изначально заключение завета между Богом и людьми состоялось с первым из сотворенных людей — Адамом — еще

¹³ Ibidem. P. 100.

до грехопадения, в саду Эдемском (Быт 2:16–17)¹⁴, хотя термин לָקַח [берит] в данном случае в Пятикнижии и не используется.

Следует отметить, что заключение договоров в древнем мире обычно сопровождалось определенными *внешними знаками* — таким знаком могло быть жертвоприношение, провозглашение клятвы, приложение печати, передача экземпляра договора и пр.¹⁵ Внешним знаком заключения завета Бога с Ноем стала радуга (Быт 9:12–15), с Авраамом — обрезание крайней плоти (Быт 17:10), с народом Израилевым — соблюдение субботы (Исх 20:10–11).

Во время пребывания израильского народа в вавилонском плену из уст пророка Иеремии прозвучали слова о том, что синайский Завет был нарушен евреями, несмотря на то что Бог сохранил ему верность («тот завет Мой они нарушили, хотя Я оставался в союзе с ними, говорит Господь»; Иер 31:32), поэтому Бог желает заключить «новый завет» (евр. הַשְּׂמִיטָה לְבָרִית [берит хадаша]; Иер 31:31). Для обозначения новизны завета здесь используется еврейское слово הַשְּׂמִיטָה [хадаша], происходящее от корня שָׂמַט [хадаш], означающего «обновлять, восстанавливать» — поэтому у пророка речь не идет о заключении принципиально иного, второго завета, но подразумевается качественное обновление уже существующего. Характерными чертами этого завета станет прощение человеческих грехов Господом и, как следствие, особая близость верующих к Богу: «вложу закон Мой во внутренность их и на сердцах их напишу его, и буду им Богом, а они будут Моим народом. И уже не будут учить друг друга, брат брата, и говорить: “познайте Господа”, ибо все сами будут знать Меня, от малого до большого, говорит Господь, потому что Я прошу беззакония их и грехов их уже не вспомяну более» (Иер 31:33–34).

2.2. Понятие «завет» в эллинистический период

Понимание термина «завет» несколько меняется в эллинистический период, после того как в III–I вв. до Р.Х. евреями Алек-

14 ЭЛС. Завет. Ветхий Завет // Православная энциклопедия. М., 2008. Т. 19. С. 450.

15 Lopez R. Israelite Covenants... 2004. Vol. 10. № 1. P. 87.

сандрии был осуществлен перевод текста Ветхого Завета с древнееврейского на древнегреческий язык, получивший название *Септуагинта*, или перевод Семидесяти толковников (сокращенно — LXX). Значение этого перевода не сводилось к предоставлению возможности мыслящим людям той эпохи ознакомиться со священными книгами евреев. Основное значение заключалось в том, что данный перевод представлял собой «напряженный труд по выработке специфической богословской терминологии, ...которая раскрывала бы на языке международного общения библейские понятия, до того используемые только в узком кругу евреев»¹⁶. Плоды переводческой деятельности alexandрийских толковников легли в основу богословского языка ранней христианской Церкви: «богословское и терминологическое наследие перевода Семидесяти послужило отправной точкой для формирования уже новозаветной церковной лексики»¹⁷. В связи с этим вызывает особый интерес то, что на греческий язык древнееврейский термин בְּרִית [берит] был переведен словом διαθήκη [диафίки], которое имеет значение «последняя воля и завещание»¹⁸, хотя более уместным на первый взгляд был бы выбор слова συνθήκη [синфίки], обозначающего договор. Используя новый термин, переводчики Септуагинты переосмыслили прежнее понятие «завета» как «договора» между двумя *неравными* сторонами, в котором воля высшей стороны — Бога — имеет определяющее значение.

2.3. Новый Завет

Новый Завет (греч. Καινή Διαθήκη [кэни диафίки]), предсказанный пророком Иеремией, Бог заключает не с одним конкрет-

16 *Амвросий (Ермаков), архиеп.* Септуагинта и новозаветные Писания: формирование богословского языка ранней Церкви в иудео-эллинистическом контексте // Сайт Кафедры библеистики Санкт-Петербургской духовной академии. URL: <http://bible-spbda.info/researches/20130916-amvrosy-lxx/20130916-amvrosy-lxx.html> (дата размещения: 16.09.2013; дата обращения: 10.10.2015).

17 Там же.

18 *Behm J.* διαθήκη // *The Theological Dictionary of the New Testament.* Ed. G. Kittel, G. Friedrich. Grand Rapids, MI, 2000. Vol. 2. P. 124.

ным народом, а с сообществом верующих, распространившихся по всему миру; и заключает не через посредника, а через Своего Единородного Сына — воплотившегося Господа Иисуса Христа. Знаком пребывания в Новом Завете отныне является участие в Божественной Евхаристии через вкушение Тела и Крови Христовой:

И когда они ели, Иисус взял хлеб и, благословив, преломил и, раздавая ученикам, сказал: примите, ядите: сие есть Тело Мое. И, взяв чашу и благодарив, подал им и сказал: пейте из нее все, ибо сие есть Кровь Моя Нового Завета, за многих изливаемая во оставление грехов (Мф 26:26–28).

Через это вкушение происходит приобщение к Жертве Господа, которая была однажды принесена за спасение мира (1 Пет 1:18). Христос заключает с верующими Завет, предварительно искупив их от греха и от рабства диаволу — подобно тому, как и синайский Завет был заключен после освобождения евреев от власти фараона. Нравственные условия, которые выдвигаются к верующим для пребывания в Завете, также напрямую связываются Христом с Его жертвой:

Заповедь новую даю вам, да любите друг друга; как Я возлюбил вас, [так] и вы да любите друг друга (Ин 13:34).

Новизна этой заповеди не в том, что верующие призываются к любви (такую заповедь знает и Завет Ветхий: «люби ближнего твоего, как самого себя»; Лев 19:18), а в том, что эта любовь, в подражание Христу, не должна ни бояться, ни избегать, в случае необходимости, *самопожертвования*.

Поскольку крестный подвиг Христа стал центральным событием мировой истории и превзошел все прочие деяния Божии по отношению к человеку, то авторы новозаветных писаний сохранили для обозначения Нового Завета греческий термин *διαθήκη* [диафίки], следуя тому смыслу, который придали ему переводчики Септуагинты: завет представляется не как договор, а как «завещание», которое мыслится теперь конкретно — как завещание Сыном Божиим «вечного наследия» тем, кто верует в Него (Евр 9:15). По мысли св. ап. Павла, как обычное

завещание вступает в силу *только* при смерти завещателя, так и Завет Иисуса Христа сделался действенным благодаря Его смерти на Кресте, через которую Он даровал верующим жизнь вечную (Евр 9:15–17).



Поснов М.Э. Идея завета Бога с израильским народом в Ветхом Завете: Опыт богословско-философского обозрения истории еврейского народа. Богуслав, 1902. 96 с.; Лявданский А.К., Э.П.С., Ианнуарий (Ивлиев), архим. Завет // Православная энциклопедия. М., 2008. Т. 19. С. 449–457.



1. Чем характерно современное понимание термина «завет» в русском языке?
2. Укажите древнееврейский термин, использовавшийся для указания на завет, и раскройте его значение.
3. Какова была структура договоров на древнем Ближнем Востоке в III–II тыс. до Р.Х.?
4. Проанализируйте синайский Завет Бога с еврейским народом с точки зрения типовой структуры договоров древнего Ближнего Востока.
5. Были ли заветы Бога с Ноем, патриархами и еврейским народом принципиально разными и обособленными?
6. Каковы были внешние знаки, сопровождавшие заключение договоров в древнем мире?
7. Кто и в каком контексте впервые употребил выражение «Новый Завет»?
8. Каким образом осмыслили переводчики Септуагинты содержание термина «завет»?
9. Что является знаком пребывания в Новом Завете?
10. В чем новизна основной заповеди Христовой?

3. Богодухновенность Священного Писания

3.1. Понятие о богодухновенности Священного Писания

«Бог, многократно и многообразно говоривший издревле отцам в пророках, в последние дни сии говорил нам в Сыне, Которого поставил наследником всего, чрез Которого и веки сотворил», — так начинается Послание к Евреям св. ап. Павел (1:1), показывая, что сказанное Богом через Его Единородного Сына сопоставимо по своему авторитету и своей важности с вестью, возвещенной Богом в Ветхом Завете через пророков и праведных мужей.

Важно помнить, что термин «пророк» у св. ап. Павла и в христианской Церкви первых веков по содержанию кардинально отличается от современного слова «пророк», в художественной литературе означающего человека, который умеет предсказывать будущее. Еврейское слово נָבִיא [наби́] и соответствующее ему греческое προφήτης [профíтис] указывает на личность того, кто *возвещает волю Божию* своим современникам — как о *прошлом*, так и о *настоящем* и о *будущем*; таким образом, пророк является посредником при передаче *вести* от Бога человеку.

Замечательный пример *пророка* в Ветхом Завете — св. Моисей, возглавивший по воле Божией еврейский народ и выведший его из Египта. То, что он мыслит себя как пророка, видно из текста его наиболее известного предсказания о будущих временах: «Пророка (נָבִיא) из среды тебя, из братьев твоих, как меня, воздвигнет тебе Господь Бог твой, — Его слушайте» (Втор 18:15, ср. 18:18, где то же говорится уже от лица Бога). Однако в Пятикнижии, написанном Моисеем, содержится совсем немного таких случаев, когда он раскрывает волю Божию («воздвигнет тебе *Господь*») о *будущем*. Обширная часть текста Пятикнижия посвящена рассказу о *прошлом*, причем это не отстраненное повествование, а именно *возвещение воли Божией*, или, лучше сказать, раскрытие того, какой с Божественной точки зрения предстает древнейшая история человечества — сотворение мира, которое как таковое было благом, грехопадение человека и его послед-

ствия, включая необходимость человеку тяжело трудиться, возвращение допотопного общества и его наказание, служение патриархов, условия и цель появления нового Израильского народа. Наибольшая часть Торы посвящена возведению Моисеем воли Божией о настоящем — т. е. изложению тех постановлений, согласно которым должны жить евреи, если они желают пребывать в завете с Богом.

Важно то, что пророк говорит *не от себя* — он всего лишь доступно и понятно *формулирует мысль*, которую ему открывает Бог. Это особенно хорошо видно из того факта, что Аарон назван «пророком» для своего брата — косноязычного, не способного выступать публично Моисея, поскольку Аарон говорит только то, что ему предварительно сообщал Моисей: «Господь сказал Моисею: смотри, Я поставил тебя Богом фараону, а Аарон, брат твой, будет твоим пророком: ты будешь говорить все, что Я повелю тебе, а Аарон, брат твой, будет говорить фараону» (Исх 7:1).

К периоду пришествия Спасителя сформировалась традиция называть не только Моисея, но и остальных авторов книг Ветхого Завета «пророками» — причем не только авторов книг, известных сейчас в библейской литературе как «пророческие» (Ис, Иер, Иез, Дан, 12 малых пророков), но и авторов исторических и учительных книг. Более того, в силу своей исключительной важности и авторитета Пятикнижие называлось «законом», а прочие книги Ветхого Завета — «пророческими писаниями» или (по их авторам) — «пророками». Это видно из слов Иисуса Христа, которые передает св. ев. Лука: «И сказал им: вот то, о чем Я вам говорил, еще быв с вами, что надлежит исполниться всему, написанному о Мне в законе Моисеевом и в пророках и псалмах. Тогда отверз им ум к уразумению Писаний» (Лк 24:44–45), — здесь Господь в дополнительный разряд выделяет в Писании книгу Псалмов, наиболее важную для частной молитвы и содержащую особые предсказания о Нем. Св. ап. Павел на римском суде в Кесарии говорит о том, что он верует «всему, написанному в законе и пророках» (Деян 24:14).

Поэтому, когда св. ап. Петр говорит о «пророческом слове», он, несомненно, имеет в виду Священное Писание Ветхого Завета:

И притом мы имеем вернейшее *пророческое слово*; и вы хорошо делаете, что обращаетесь к нему, как к светильнику, сияющему в темном месте, доколе не начнет рассветать день и не взойдет утренняя звезда в сердцах ваших (2 Пет 1:19).

Здесь первоверховный апостол сравнивает Писание со светильником — очень значимый для древнего мира символ. Для нас сейчас привычно, что с наступлением вечера на улицах зажигаются фонари, ярко горят фары автомобилей, и если кто-то пожелает поздним вечером прогуляться по Невскому проспекту, держа в руке фонарик и освещая им перед собой дорогу, он по меньшей мере вызовет удивление и недоумение у окружающих. Совсем иначе было в городах древности — они были освещены плохо, и, не имея в руке светильника, легко можно было заблудиться или споткнуться и упасть. Поэтому метафора апостола близка христианам I в. — если не обращаться постоянно к библейским Писаниям, которые освещают наш жизненный путь, очень скоро можно потерять жизненный ориентир или впасть во грехи.

Раскрыв необходимость такого чтения, ап. Петр объясняет причину, по которой Писание оказывает столь действенное влияние на душу верующего:

Ибо никогда пророчество не было произносимо по воле человеческой, но изрекали его святые Божии человеки, будучи движимы Духом Святым (2 Пет 1:21).

Здесь имеется *три важных мысли*: во-первых, пророчество (т. е. весть Божия о прошлом, настоящем или будущем) произносится *не по желанию* человеческому («не по... воле человеческой»), а по соизволению Божию; значит, каждый раз Бог обращается к автору и побуждает передать Свою весть его современникам.

Во-вторых, изрекали его «святые Божии человеки» — что прямо указывает на *особый статус* авторов книг Ветхого Завета, которые характеризуются сразу двумя качествами: «святые» и «Божии». Для нас сегодня эти термины являются почти синонимичными, мы мыслим святость как особую чистоту праведника, как результат его долгой и трудной борьбы с пороками и грехами, приведшей к душевной чистоте и к духовной близости к Богу. Однако

еврейское понимание различает эти два термина — святость понимается как *отделенность* от всего профанного и греховного, прежде всего — от языческого мировоззрения и практик окружающих Израиль народов. Значит, в устах св. ап. Петра «святость» есть указание прежде всего на особую *традицию* богочитания, хранителем которой был Израильский народ. Эта традиция включала в себя не только основные истины о Боге и о Его отношении к людям, открытые еще патриархам и Моисею; она включала себя и определенную терминологию, и, главное, определенное, сформировавшееся мировоззрение. На то, что существование некой первоначальной, базовой традиции необходимо для дальнейшего раскрытия Божественного Откровения, указывает Сам Бог, когда при Неопалимой купине в ответ на вопрос Моисея о Себе сначала говорит в терминах предшествующей традиции («Бог Авраама»), а потом уже открывает о Себе нечто новое — Свое имя «Ягве», которое обобщенно может быть переведено как «Помощник и Покровитель». Можно предположить, что *отсутствие богословской традиции* — одна из серьезных причин, служивших препятствием для приобщения к Божественному Откровению в языческом мире.

Однако недостаточно быть восприимчиком традиции — фарисеи и книжники тоже были хранителями традиции Ветхого Завета, но противостояли Христу и добились его казни. Причина же их противостояния лежала не в области интеллекта, а в области воли, или, иными словами, — благочестия и праведности. Поэтому посредником в возвещении Божественного Откровения может быть только *праведник* — у ап. Петра на это, как ни парадоксально, указывает не термин «святой», а выражение «Божий человек». В Ветхом Завете это выражение использовалось для обозначения человека, дела которого угодны Богу — так названы Моисей (Втор 33:1; 1 Пар 23:14), ангел Господень (Суд 13), пророк, обличивший первосвященника Илия (1 Цар 2:27–36), Самуил (1 Цар 9:6, 15), пророк, пришедший в Вефиль к Иеровоаму, возвестивший «слово Господне», поразивший Иеровоама параличом руки и разрушивший словом ложный жертвенник (3 Цар 13:1–32), Илия (3 Цар 17:24; 4 Цар 1:9, 11–13), Елисей (4 Цар 4:9,

16, 25, 27, 40; 5:8 и др.) и другие лица. Св. ап. Павел в своих Посланиях дважды использует это выражение — как по отношению к Тимофею («Ты же, человек Божий... преуспевай в правде, благочестии, вере, любви, терпении, кротости»; 1 Тим 6:11), так и говоря о праведниках в целом («да будет совершен Божий человек, ко всякому доброму делу приготовлен»; 2 Тим 3:17), но каждый раз раскрывает содержание данного термина через *благочестие*. Из всего сказанного следует, что Божественная весть открывалась *не каждому* — а только праведникам, воспринявшим богословскую традицию Ветхого Завета.

В-третьих, авторы ветхозаветных Писаний были «движимы духом Святым» — т. е. находились под особым *воздействием благодати* Св. Духа, которая направляла их естественные человеческие силы и способности. О том, в чем именно заключалось это воздействие благодати и в какой степени соотносились действия Божии и действия человека, будет сказано далее (§ 3.6).

Этот взгляд св. ап. Петра, предполагающий *особый характер* как авторов, так и написанных ими книг Ветхого Завета, разделяет и св. ап. Павел, который для выражения данной мысли использует термин, производный от слова «*богодухновенность*»¹ (греч. θεολνευστία [феопневсти́а]):

Все Писание богодухновенно (θεόλνευστος [феопневстос]) и полезно для научения, для обличения, для исправления, для наставления в праведности (2 Тим 3:16).

Как и для ап. Петра, для апостола язычников чтение ветхозаветного Писания — *непременное условие* для спасения («священные писания... могут умудрить тебя во спасение верою во Христа Иисуса»; 2 Тим 3:15). Однако содержание Божественной вести, открытой в Новом Завете через Иисуса Христа, является еще более важным. Об этом ап. Павел пишет в другом месте:

¹ Иногда в русской богословской литературе используется другая форма, очень похожее по звучанию слово — «*боговдохновенность*», однако слово «*богодухновенность*» более адекватно передает смысл: оно является точным переводом древнегреческого термина (в котором отсутствует предлог «в»); поэтому именно слово «*богодухновенность*» использовано в Синодальном переводе Библии на русский язык во 2 Тим 3:16.

Вы приступили не к горе, осязаемой и пылающей огнем, не ко тьме и мраку и буре, не к трубному звуку и гласу глаголов, который слышавшие просили, чтобы к ним более не было продолжаемо слово, ибо они не могли стерпеть того, что заповедуемо было... Но вы приступили к горе Сиону и ко граду Бога живаго, к небесному Иерусалиму и тьмам Ангелов, к торжествующему собору и Церкви первенцев, написанных на небесах, и к Судии всех Богу, и к духам праведников, достигших совершенства, и к Ходатаю нового завета Иисусу, и к Крови кропления, говорящей лучше, нежели Авелева. Смотрите, не отвратитесь и вы от говорящего. Если те, не послушав глаголавшего на земле, не избегли [наказания], то тем более [не избежим] мы, если отвратимся от [Глаголющего] с небес... (Евр 12:18–25).

Записанное пророками Божественное Откровение Ветхого Завета к моменту пришествия в мир Спасителя стало пониматься как «богодуховенное Писание». Откровение Завета Нового носило несколько иной характер: оно не открывалось Богом напрямую душе пророка, а было дано через дела и учение воплотившегося Сына Божия, хотя также было записано — апостолами и их ближайшими учениками. Поэтому, прежде чем обратиться к вопросу, каков характер богодуховенности апостольских писаний, следует рассмотреть, какие возможны вообще виды Божественного Откровения.

3.2. Виды Божественного Откровения

По словам св. ап. Павла, Бог обращался «издревле отцам в пророках» «множественно и многообразно» (Евр 1:1), т. е. много раз и различными образами. Можно выделить следующие *виды Божественного Откровения* в Ветхом Завете, которые также имели место и в новозаветной истории²:

1. *через ангелов* — явление странников Аврааму (Быт 18) и Лоту (Быт 19), представление, бытовавшее у иудеев времен Христа, что вообще весь закон Моисеев «дан через Ангелов, рукою по-

² С некоторыми изменениями использована классификация, изложенная в кн.: Geisler N.L., Nix W.E. A General Introduction to the Bible. Revised and Expanded. Chicago: Moody Press, 1986. P. 37.

средника» (Гал 3:19); соответственно, в Новом Завете — благовестие архангела Гавриила Пресвятой Богородице (Лк 1:28);

2. *во сне* — сны патриарха Иосифа (Быт 37:5 и др.), а также Иосифа Обручника (Мф 1:20);

3. *в видении* — пророческие видения у Исаии (1:1), Иезекииля (1:1), или же видение св. ап. Петру на пути в Иоппию к дому сотника Корнилия (Деян 10:9–16), разнообразные видения св. ап. Иоанна Богослова в книге Откровения;

4. *через чудеса и знамения*, совершенные непосредственно Богом или посланными Им служителями, через которые Бог открывает знание о Себе, о Своем отношении людям и к конкретным событиям — например, события исхода в Ветхом Завете (казни египетские, расступившееся море, потопление войска фараона, столп облачный и огненный, манна небесная и др.) и многочисленные чудеса и исцеления Господа Иисуса Христа, а также Его распятие, воскресение и вознесение, имеющие глобальное значение для человеческой истории — в Новом Завете;

5. *через события священной истории* — многочисленные уклонения еврейского народа от Господа приводили к тому, что Бог попускал разные скорби и несчастья, особенно в виде вражеских завоеваний, тогда как при раскаянии народа Бог посылал избавителя; на анализе подобных событий в период после вхождения Израиля в Ханаан построено изложение книги Судей; в Новом Завете не только истории, связанные с Господом Иисусом Христом, но и деятельность апостолов, описанная в книге Деяний или в отдельных Посланиях, несут в себе важную часть Божественного Откровения;

6. *в словах, произнесенных Самим Богом* — в Ветхом Завете были лишь единичные случаи, когда люди слышали сверхъестественный голос Божий; например, собравшийся у подножия Синайской горы Израильский народ слышал, как Бог произносил слова десятизловия (Втор 5:22); Самуил слышал голос Божий в храме (1 Цар 3:4), с друзьями Иова Бог говорил напрямую из бури (Иов 38:1). В Новом Завете — это многочисленные поучения Господа евреям, наставления ученикам, Его полемика с книжниками и фарисеями, разговор с Понтием Пилатом;

7. *через особые предметы* — урим и туммим в Ветхом Завете (Исх 28:30), о которых в точности неизвестно, что они из себя представляли (может быть, камни, которые светлели или темнели), но через которые Бог возвещал Свою волю в конкретных событиях ветхозаветной истории (Числ 27:21; ср. 1 Цар 28:6); в Новом Завете аналогом этого способа познания воли Божией можно в определенном смысле считать жребий, брошенный св. апостолами при избрании преемника Иуде (Деян 1:23–26);

8. *через чтение богодуховенных книг* — изучая книгу Иеремии, пророк Даниил «сообразил... число лет... что семьдесят лет исполнятся над опустошением Иерусалима» (Дан 9:2). Авторы новозаветных книг были знакомы с произведениями друг друга, что видно из упоминания Посланий ап. Павла ап. Петром, а также из того факта, что первые три евангелиста («синоптики») пользовались произведениями друг друга (отсюда — так называемая «синоптическая проблема»), и из известного церковного предания о том, что ап. Иоанн Богослов, ознакомившись с первыми тремя Евангелиями, решил дополнить их написанием собственного;

9. *через наблюдение за устройством природы* — псалмопевцы прославляют Бога-Творца, любясь красотой окружающего мира (Пс 18:1 и др.), а св. ап. Павел замечает, что этот путь познания Бога подходит и для язычников: «невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы, так что они [язычники] безответны» в нечестии и неправде (Рим 1:18, 20);

10. *прямое, непосредственное и таинственное* откровение Богом вести душе пророка, о котором нам точно неизвестно, как оно происходит (некоторые аспекты этого вопроса обсуждаются ниже), и которое в Ветхом Завете обычно обозначается выражением «было слово Господне к...» (3 Цар 13:20 и др.), а в Новом — «говорит Господь» (Откр 1:8) или «не я повелеваю, а Господь» (1 Кор 7:10).

Важно отметить, что хотя все виды Божественного Откровения можно найти в период и Ветхого, и Нового Завета, однако в эпоху до пришествия Спасителя основным видом Божественного Откровения, послужившим для написания священных

текстов, был последний из перечисленных выше — *непосредственное* возвешение Бога душе человека, свидетельство о чем можно найти в Пятикнижии:

И сошел Господь в облачном столпе, и стал у входа скинии, и позвал Аарона и Мариам, и вышли они оба. И сказал: слушайте слова Мои: если бывает у вас пророк Господень, то Я открываюсь ему в видении, во сне говорю с ним; но не так с рабом Моим Моисеем... устами к устам говорю Я с ним, и явно, а не в гаданиях, и образ Господа он видит... (Числ 12:5–8).

Наряду с прямым откровением («устами к устам») здесь упоминаются два других способа откровения, которого удостоивались пророки, не имевшие перед Богом славы Моисея, — в пророческом видении и во сне.

Откровение Нового Завета носит несколько иной характер — люди, которые удостоились его, не только не пребывали во сне или в видении, но видели не ангела и слышали не только голос, а видели и слышали Единую Личность воплотившегося Сына Божия Иисуса Христа — Бога, ставшего человеком. Поэтому на первый план в Новом Завете выходят два других вида Откровения — *деяния* и *слова* Самого Бога. Это очень важно, поскольку пророки Ветхого Завета в большинстве случаев вынуждены были, отталкиваясь от своих человеческих способностей, подбирать адекватные слова и выражения для той вести, которая была возвешена их душе Богом, тогда как в задачу авторов Евангелий, например, входила прежде всего *точная передача слов* и *адекватное описание деяний* Господа Иисуса, а авторы остальных книг Нового Завета в той или иной степени прибегали к устному (или даже письменному) Преданию Откровения Христа, которое сохранялось в ранней Церкви.

3.3. Богодухновенность Библии как догмат Православной Церкви

Из учения о богодухновенности Писаний Ветхого и Нового Завета следует важный практический вывод: эти книги имеют особый статус, так как не являются продуктом исключительно человеческого ума, но представляют собой осуществлен-

ную людьми письменную фиксацию того знания, которое было открыто им Богом. Отсюда следует, что обычные приемы литературного анализа не могут быть полностью приняты при изучении и толковании Библии. На этот особый статус указывает определение Писания как «Священного», т. е. имеющего отношение к Богу в том, что касается его содержания³.

Данное учение является догматом, обязательным для принятия всеми христианами, что видно из 8-го члена Никео-Царьградского Символа веры:

Верую... и в Духа Святаго, Господа, Животворящаго, Иже от Отца исходящаго, Иже со Отцем и Сыном спокланяема и сславима, глаголавшаго пророки.

Как было продемонстрировано в предыдущем разделе, для современников Христа термин «пророк» означал авторов Писаний Ветхого Завета. Подобное понимание сохранялось в Церкви и позже, в следующие несколько веков, — свидетельства этому можно найти, например, в Каноне Муратори (≈170 г.)⁴, о котором речь пойдет в следующей главе, в трудах свт. Иринея Лионско-

3 В русском языке для указания на святость предметов, как правило, используется прилагательное «священный», а на святость людей (или ангельских существ) — «святой»; но это правило соблюдается не всегда — напр., Святая Земля, в редких случаях — Святое Писание. Подобное различие имеется и в других современных языках: ср., например, соответствующие английские слова *holy* («священный») — *Holy Bible, Holy Land, and saint* («святой») — *Saint Peter, Saint Gabriel the Archangel* и т.д.; но также имеются и отступления от правила — например, *Holy God*. В древнегреческом языке использовались как выражение «Священное Писание» — ἡ Ἱερά Γραφή [и иερά графί] (впервые встречается у св. Климента Римского; см.: *Леонардов Д.С. Учение о богодуховенности Священного Писания мужей апостольских // Вера и разум. 1898. № 5. С. 293*), так и «Святое Писание» — ἡ Ἁγία Γραφή [и агία графί]; последнее употребляется в современном греческом.

4 «...Ерма написал “Пастыря” очень недавно, в наши дни... его нельзя читать людям публично в церкви ни среди пророков... ни среди апостолов, так как написан после [их] времени». Канон Муратори. 73–74, 78–80 // *Мецгер Б. Канон Нового Завета: возникновение, развитие, значение. 6-е изд. М.: ББИ, 2008. Приложение IV. С. 304.*

го (≈130–202)⁵ и свт. Ипполита Римского (≈170–≈235)⁶. Поскольку значение авторов Нового Завета — в силу особого характера и содержания данного им Откровения — не ниже, чем у пророков Ветхого, учение о том, что через авторов всех библейских книг говорил Св. Дух, является догматом Православной Церкви.

3.4. Различные подходы к интерпретации понятия богодухновенности

Понимать учение о богодухновенности можно различным образом, причем в зависимости от точки зрения, которая принимается, содержание учения меняется радикально. Прежде чем перейти к положительному и подробному изложению понятия о богодухновенности, имеет смысл указать на две крайние точки зрения, которые являются искаженной интерпретацией этого учения.

1. *Механистическое*, или *вербальное*, понимание богодухновенности отталкивается от того, что преимущественным видом богодухновенности является последнее из рассмотренных выше — непосредственное откровение Божие священному автору (что справедливо для Ветхого Завета), и основывается на словах Пс 44:1: «Язык мой — трость книжника скорописца». Эта интерпретация предполагает, что откровение Божие автору касается не только *содержания* (т. е. *смысла* или *идей*, которые возвещаются), но и *формы* — т. е. Бог внушает человеку, какими именно словами и выражениями ему следует передать это содержание. Иначе говоря — что Бог совершенно не оставляет человеку выбора и сообщает ему откровение в конкретных *словах* (отсюда второе

5 «...они [еретики] пытаются составить в свою пользу доказательства не только из евангельских и апостольских слов, но и из закона и пророков». *Иринея Лионский, свт.* Пять книг обличения и опровержения лжеименного знания [Против ересей]. I.3.6 // *Иринея Лионский, свт.* Против ересей. Доказательство апостольской проповеди. СПб.: Изд-во О. Абышко, 2008. С. 32.

6 «О нем [антихристе] свидетельствует все Писание: его... предвозвестили пророки, согласно с ними свидетельствовал о нем Господь, так же точно учили о нем и апостолы». *Ипполит Римский, свт.* Толкования на книгу пророка Даниила. 4.49 // *Ипполит Римский, свт.* О Христе и антихристе. СПб.: Вѣдѣнолѣц, 2008. С. 190.

название — «вербальное» понимание), а священному автору остается лишь точно записать сказанное Богом (наподобие того, как школьники младших классов пишут под диктовку учителя диктант: даже малейшее отступление от текста недопустимо и квалифицируется как ошибка). В этой интерпретации человек подобен *бездушному механизму* (другое название — «механистическая» интерпретация), механической кукле, рукой которой водит Сам Бог, или, если угодно, компьютеру, на клавиши которого нажимает Божественная сила.

2. *Психологическое* понимание богодуховенности также сосредоточено лишь на последнем виде Откровения (непосредственном). Оно исходит из того, что Бог минимально вмешивается в человеческую жизнь и историю: Бог сообщает человеку только базовые идеи, да и то лишь в очень общем виде; задача же человека — не только найти *форму*, но и постараться сочинить *содержание*, которое расширяет и разъясняет скупую сообщенную Богом идею. При таком подходе неизбежно получается, что бо́льшая часть смысла уже не сообщается Богом, а выдумывается священным автором. Данная интерпретация открывает двери для использования обычных литературных методов толкования библейского текста, коли сам он тоже есть произведение человеческого ума. Например, на основании психологического подхода можно утверждать, что Бог открыл Моисею идею грехопадения человека в самом общем виде, а библейский автор облек ее в конкретную ткань выдуманных им и никогда не существовавших диалогов Бога, Адама, Евы и змия в саду Едемском.

Нетрудно видеть, что обе эти крайности игнорируют разнообразие видов Божественного Откровения, представляя дело так, будто основным и доминирующим является лишь последний из них. Однако это во многом (хотя тоже не полностью) справедливо лишь для Ветхого Завета (поэтому механистическая интерпретация и была популярна в средневековом иудаизме) и совершенно неправильно, если речь идет о Новом. Совершенно не случайно св. ап. Иоанн Богослов подчеркивает, что новозаветное Откровение было результатом общения апостолов и учеников с живой Личностью Спасителя:

О том, что было от начала, что мы слышали, что видели своими очами, что рассматривали и что осязали руки наши, о Слове жизни... о том, что мы видели и слышали, возвещаем вам, чтобы и вы имели общение с нами: а наше общение — с Отцом и Сыном Его, Иисусом Христом (1 Ин 1:1, 3).

Важной мыслью здесь является то, что это *общение* не прекратилось даже после Вознесения Господа — оно продолжается, и каждый верующий во Христа имеет возможность общения и с Ним, и с Отцом, и со Святым Духом. Но даже если ограничиться периодом общественного служения Господа Иисуса до Его Вознесения, Он передавал Откровение не только в Своих *словах*, но и через Свои *дела*: как чудеса и исцеления, так и, в особенности, через величайшие из них — Крестную жертву и Воскресение.

Поэтому в задачу апостолов и авторов новозаветных Писаний входило не только передать слова, но и описать сами дела Спасителя, или, выражаясь в терминах св. ап. Иоанна Богослова, выразить и передать *живой опыт* общения с Ним. Поэтому абсолютно не противоречит церковному пониманию богодухновенности несколько различное описание апостолами *одних и тех же* событий — потому что в данном случае им, как людям, оставляется возможность обратить внимание на те аспекты, которые были важными для цели их сочинения. Следовательно, не противоречит новозаветному пониманию богодухновенности и возможность того, что они *несколько различно* излагают одни и те же слова Господа — так, что смысл их остается прежний, но приобретает новые нюансы. Учитывая это, а также принимая во внимание все без исключения возможные виды Божественного Откровения, можно перейти к традиционной церковной интерпретации учения о богодухновенности Библии.

3.5. Традиционное церковное понимание богодухновенности

Начиная с апостолов (см. §3.1), многие выдающиеся христианские писатели касались вопроса богодухновенности Священного Писания, а в некоторых случаях достаточно подробно рассматривали его. Детальный исторический анализ церковного

учения о богодуховенности содержится в замечательном и незаслуженно забытом труде русского дореволюционного исследователя Дмитрия Сергеевича Леонардова (1871–1915), который печатался на протяжении 10 лет в журнале «Вера и разум» (с 1898 по 1907 гг.) и никогда не был опубликован целиком отдельным томом⁷. Особая ценность этой работы в том, что автор цитирует или (преимущественно) кратко излагает со ссылкой на первоисточники мысли различных христианских писателей, начиная с мужей апостольских и апологетов, продолжая Климентом Александрийским, Оригеном и свт. Иоанном Златоустом, переходя к периоду Средневековья, касаясь эпохи Реформации и заканчивая XIX столетием. Как по объему охваченного материала, так и по тщательности выводов работа до сих пор остается непревзойденной в русской богословской литературе; мне не известны также и современные работы на иностранных языках, которые стояли бы на одном уровне с этим трудом.

Кроме того, в синодальный период библейские и богословские исследования в России были во многом взаимосвязанными, и вопрос богодуховенности Библии освещался в курсах по догматическому богословию.

⁷ Работы, напрямую относящиеся к изложению учения о богодуховенности в Православной Церкви: *Леонардов Д.С.* Учение о богодуховенности Священного Писания мужей апостольских // *Вера и разум*. 1898. № 5. С. 286–302; *Леонардов Д.С.* Учение о богодуховенности Священного Писания апологетов II века // *Вера и разум*. 1901. № 9. С. 559–580; № 11. С. 722–750; № 13. С. 25–54; *Леонардов Д.С.* Теория богодуховенности в александрийской школе. Теория Климента Александрийского // *Вера и разум*. 1906. № 1. С. 17–30; № 2. С. 70–94; № 3. С. 132–150; № 4. С. 375–404; *Леонардов Д.С.* Теория богодуховенности в александрийской школе. Теория Оригена // *Вера и разум*. 1907. № 4. С. 443–465; № 5. С. 583–600; № 6. С. 764–774; № 9. С. 330–348; № 12. С. 765–788; № 18. С. 711–736; *Леонардов Д.С.* Учение свт. Иоанна Златоуста о богодуховенности Библии // *Вера и разум*. 1912. № 3. С. 344–376; № 4. С. 429–448; № 5. С. 606–627; № 7. С. 69–93; № 8. С. 185–205; № 9. С. 319–342; № 10. С. 464–480; № 11. С. 604–626; № 12. С. 737–758.

Все эти труды в отсканированном виде можно загрузить с сайта Кафедры библеистики Санкт-Петербургской духовной академии (bible-spbda.info) из раздела «Электронные книги».

В учении о богодухновенности следует выделить две стороны⁸ и рассмотреть богодухновенность как акт — т. е. сам момент, при котором Божественное Откровение передается человеку одним из рассмотренных выше образов, и богодухновенность текста — в этом случае речь идет о том, насколько адекватно изложенный человеком письменно текст передает Божественную весть.

3.6. Богодухновенность как акт

Можно указать целый ряд аспектов, связанных с передачей Божественного Откровения человеку.

1. *Действие благодати* Св. Духа, согласно мысли св. ап. Петра о том, что авторы Писания «были движимы Духом Святым» (2 Пет 1:21). Оно не было механистическим, поскольку это невозможно практически для всех видов Божественного Откровения, особенно новозаветного. Например, наблюдающий за чудесами и делами Иисуса Христа и слушающий Его учение только тогда способен уяснить себе их смысл (для последующего изложения), когда делает это осознанно. Получается, что уже на этом первом этапе — восприятия Откровения — человек в ответ на действия Божии задействует свои естественные силы и личные качества, что в православном богословии называется синергизм, или *сотрудничество* Бога и человека. Автор книги Откровения характеризует это особое состояние выражением «быть в духе» («Я был в духе в день воскресный»; Откр 1:9). В Ветхом Завете это состояние описывается то как исполнение пророка силой Духа Господня (Мих 3:8), то как сошествие Духа Господня (1 Цар 10:6, 10; Иез 11:5). Пребывание в духе священных авторов — чрезвычайно важный момент, который означает, что Бог не только обращался к ним, но и говорил в их словах⁹ («Бог... говоривший отцам в пророках»; Евр 1:1), т. е. что Божественное Откровение было изложено ими

⁸ Лепорский П.И., *прот.* Боговдохновенность // Православная богословская энциклопедия. Пг., 1901. Т. 2. Стб. 729.

⁹ Geisler N.L., Nix W.E. A General Introduction to the Bible. P. 37.

адекватно, без искажения смысла, поскольку происходило под водительством Св. Духа.

2. *Праведность автора и принадлежность традиции* — этот аспект был подробно рассмотрен выше (§3.1). Апостольскую идею личной праведности библейских авторов разделяли и ранние христианские писатели; например, Татиан (112–185) писал:

Дух Божий не во всех присутствует, но пребывает только в некоторых, праведно живущих людях, и соединясь с их душою, посредством откровений возвестил и прочим душам о сокровенных вещах¹⁰.

Эта идея присутствует и у более поздних выдающихся церковных писателей; подробно раскрывает данный аспект богодуховенности свт. Василий Великий (≈330–379):

Каким образом пророчествовали чистые и просветленные души? Соделавшись как бы зеркалом Божия действия, они показывали в себе ясное, неспутанное, непотемненное плотскими страстями изображение. Дух Святой пребывает во всех, но собственную силу Свою обнаруживает в тех, которые чисты от страстей, а не в тех, у кого владычественное [начало] души омрачено греховными нечистотами. <...> Как изображения лиц видим не во всяком веществе, а только в гладких и прозрачных веществах, так и действие Духа отражается не во всякой душе, а только в душах, которые не имеют в себе ничего строптивного и ничего развращенного (Притч 8:8)¹¹.

Из приведенных мыслей следует, что далеко не каждый верующий, пребывающий в богословской традиции, мог стать автором священных книг. Поэтому гипотезы скептически настроенных исследователей о том, что у ряда книг Ветхого Завета могло быть множество разных довольно случайных авторов и ре-

¹⁰ Татиан. Речь против эллинов. 13 // Ранние отцы Церкви. Антология. Брюссель: Жизнь с Богом, 1988. С. 382.

¹¹ Василий Великий, свт. Толкование на пророка Исаию. 3 // Василий Великий, свт. Творения: в 2-х т. М.: Сибирская благовонница, 2008. Т. 1: Догматико-poleмические творения. Экзегетические сочинения. Беседы. С. 420.

дакторов, противоречат церковному пониманию сути богодухновенности и должны быть отвергнуты¹².

3. *Сообщение истин о Боге и Его отношении к миру*, которое происходит через один из рассмотренных выше видов Божественного Откровения. В случае, когда речь идет о непосредственном откровении Бога душе человека, отвергается всякая возможность механически-экстатического восприятия Божественной весты. При этом сообщается не всякое знание, а только то, что раскрывает учение о Боге или о Его домостроительстве по спасению человека. Напрасно и неуместно пытаться найти в Писании сведения из других областей знания, таких как физика, химия, астрономия и т.д. Следует помнить, что при изложении богословских истин библейские авторы в некоторых случаях прибегали к тем представлениям из области естественных наук, которые бытовали в их время (например, представления о неподвижности земли, покоящейся на столбах: Пс 74:4; 103:5 и др.), т. к. видели в этом возможность донести идеи спасения до современников, но не ставили перед собой задачи менять научные представления последних.

4. *Побуждение к изложению истины*. Бог не только сообщает мысли, но и побуждает библейского писателя найти адекватную форму их изложения под руководством Св. Духа. В некоторых случаях можно встретить упоминания об этом как призыв Божий: «то, что видишь, напиши» (Откр 1:11; ср. 1:19; 14:13; 19:19; 21:5), или: «напиши себе слова сии» (Исх 34:27; Иер 36:2; ср. Иез 43:11). Один случай представляет исключительный интерес, поскольку рассказывает о попытке пророка уклониться от поставленной ему миссии — это рассказ о нежелании Ионы идти к ниневитянам проповедовать покаяние. В названной его именем книге описана череда событий, через которые Бог посылает Ионе знаки о его призвании — не потому, что хочет ограничить свободу пророка, а потому, что наперед знает его личные качества, благодаря которым миссия будет успешна.

¹² Подробнее см.: Юревич Д., прот. Учение о богодухновенности Священного Писания и его актуальность в современных библейских исследованиях // XV Ежегодная богословская конференция ПСТГУ, 2005 г. Материалы. М., 2005. С. 29–36.

5. *Личный вклад библейского автора в изложение истины.* Личные качества и способности каждого библейского автора как раз и действуют при изложении им Божественной весты. Именно это имеет в виду Папий Иерапольский, когда пишет о деятельности св. ап. Марка:

Марк был переводчиком Петра; он точно записал все, что запомнил из сказанного и содеянного Господом, но не по порядку, ибо сам не слышал Господа и не ходил с Ним. Позднее он сопровождал Петра, который учил, как того требовали обстоятельства, и не собирался слова Христа располагать в порядке. Марк ничуть не погрешил, записывая все так, как он запомнил; заботился он только о том, чтобы ничего не пропустить и не передать неверно¹³.

В зависимости от адресата и цели написания перед библейскими авторами стояла задача подыскать наиболее адекватные формы выражения той или иной богословской идеи, которую они усвоили. Поэтому иногда им приходилось идти на смелый шаг — подбирать принципиально новые термины, чтобы подчеркнуть отдельные нюансы мысли. Показательным примером в этом отношении является четвертое Евангелие, в самом начале которого св. ап. Иоанн без каких-либо предварительных объяснений активно использует нехарактерный для первых трех Евангелий термин Λόγος [Лόγος] в отношении Второй Ипостаси Св. Троицы (Ин 1:1–18), а также совсем уж необычные для библейской литературы термины — понятия «Единородный Сын» и «Сущий в недре Отчем» (Ин 1:18). Св. ап. Иоанн Богослов делает это, чтобы утвердить мысль о равенстве Сына Отцу, об их единстве в Божественной природе: он пишет свое Евангелие позже первых трех и знает, что традиционное для Ветхого Завета и синоптических Евангелий выражение «Сын Божий» многие его современники понимают в переносном смысле и потому делают вывод, что Сын не равен Отцу, а меньше Отца (примерно так же будут рассуждать двумя столетиями позже ариане). В этом

¹³ *Евсевий Кесарийский.* Церковная история. III.39.15 / Ввод. ст., коммент., библиогр. список и указатели И.В. Кривушина. СПб.: Изд-во О. Абышко, 2013. С. 163–164.

смысле св. ап. Иоанн Богослов предвосхитил опыт отцов-каппадокийцев, которые использовали новые, ясно определенные термины, взятые из философского лексикона, для точного выражения догмата о Св. Троице.

Еп. Сильвестр (Малеванский; 1828–1908) следующим образом объясняет соучастие человека в передаче Божественных мыслей, которые он сравнивает с семенами, брошенными в землю — душу библейского автора:

Богодухновенность... по представлению древних учителей [Церкви], не была одним исключительным делом Божиим, а была явлением гармоничного сочетания и внутреннего взаимодействия в лице богоизбранных мужей двух начал — Божественного и человеческого, из которых первое... получало не только главное, но и господствующее положение, но, тем не менее, не вытесняло собой и действие другого начала, оставляя ему свое приличное и должное место. Дух Святой... вкладывал готовые мысли в души вдохновляемых Им мужей ведомым Ему одному образом. Но эти мысли, подобно семенам, проникая в глубь сознания человеческого, и сами им проникаясь, естественно должны были принимать те обычные и ограниченные формы, в которые облекается все, что ни проходит через это сознание. И этот оттенок человеческого, набрасываемый работой личного сознания на мысли Божественные, понятно, ничуть не уменьшает их Божественного характера и силы, а, напротив, ясно свидетельствует об их животворности...¹⁴

Ограниченность человеческого естества и сознания, о которых говорит еп. Сильвестр, а также несовершенство человеческой природы вследствие пребывания всех людей в состоянии грехопадения, конечно, накладывали свой отпечаток при передаче Божественного Откровения. Поэтому в библейских книгах можно встретить отдельные неточности исторического характера (например, разногласия евангелистов в мелких деталях при изложении одних и тех же событий), которые, впрочем, иногда дик-

14 Сильвестр (Малеванский), еп. Опыт православного догматического богословия с историческим изложением догматов: в 5 т. Изд-е 3-е. Киев, 1892. Т. 1. С. 299–300.

товались собственными задачами каждого из авторов (сознательное опущение деталей ради рельефного изложения основной линии повествования; например, при повествовании об исцелении двух бесноватых (см. Мф 8:28–34) в стране Гадаринской в Мк 5:1–20 и Лк 8:26–39 упоминается только об одном, «злейшем» из них). Поэтому Бог допускал несовершенство в изложении Божественного Откровения в тех случаях, где это не препятствовало делу спасения¹⁵.

6. *Обращенность к современникам.* Как после исхода к завету с Богом было призвано не только вышедшее из Египта поколение евреев, но и множество последующих родов, так и в Новом Завете Бог призывает ко спасению не только живших во время общественного служения Спасителя, но и все следующие поколения. Однако обратиться к поколениям, которые будут жить позже, библейские авторы могли только через современников — для этого было необходимо, чтобы их современники, с одной стороны, поняли, о чем они говорят, а с другой — нашли эти мысли ценными настолько, чтобы сохранить их для потомков.

Поэтому для Ветхого Завета нередкими являются так называемые *пророчества двойного исполнения* — предсказания о будущем, произнесенные в конкретной исторической обстановке в отношении определенных лиц (например — израильских царей), содержание которых не умещалось в рамки ближайших событий, накануне которых они были возвещены, и указывало еще и на отдаленное время пришествия Мессии. В эпоху после вавилонского плена позднейшим поколениям читателей стало ясно, что предсказания касаются в первую очередь грядущей личности Христа, и лишь во вторую — исторических лиц. Один из наиболее известных текстов подобного рода — пророчество Нафана Давиду о его сыне (2 Цар 7:12–17), которое потому и было оценено современниками пророка и сохранилось в библейской письменности, что в ближайшей перспективе очень точно предсказывало незаурядные качества Соломона. Спустя тысячелетие

15 Лепорский П.И., *прот.* Боговдохновенность. Стб. 745; Боговдохновенность // Полный православный богословский энциклопедический словарь: в 2-х т. СПб., [1913]. Т. 1. Стб. 351.

оно осмысливается уже иначе — кумранская рукопись 4Q246 «Сын Божий» (I в. до Р.Х.) рассматривает его в отношении грядущей мессианской личности¹⁶, чуть позже архангел Гавриил в благовестии Пресвятой Богородице практически дословно воспроизводит слова пророчества, но относит его к чудесному рождению Иисуса (Лк 1:30–33), наконец и ап. Павел в Послании к Евреям обращает его не к Соломону, а ко Христу (Евр 1:5).¹⁷ В Новом Завете также имеются подобные тексты, обращенные частью к современникам, частью — к будущим поколениям (например, Мф 24 гл.).

7. *Адаптация к адресату.* Как еврейский народ ветхозаветного периода, так и современники Господа Иисуса Христа не всегда отличались глубокой верой и высокой религиозной культурой. Для того чтобы быть понятыми, библейским авторам при выражении Божественной вести приходилось в той или иной степени *приспосабливаться* к уровню представлений своих потенциальных читателей. Одним из способов такого рода адаптации стало использование *символов* (греч. σύμβολον [символон] — «знак, через который проявляется иная реальность»), когда объяснение богословских идей происходило *по аналогии* через примеры из физического мира. Во-первых, это *антропоморфизмы* (от греч. ἄνθρωπος [ánфрос] — «человек», μορφή [морфи] — «вид, форма») в Священном Писании, когда свойства Божии сравниваются с органами человеческого тела: «мышца» или «десница» Господня — всемогущество Божие, «око» Господне — Его всеведение и т. д. Во-вторых, *антропатизмы* (от греч. ἄνθρωπος [ánфрос] — «человек», πάθος [пáфос] — «чувство») — когда с этой же целью за основу берутся человеческие эмоции: «гнев» Божий — реакция Божией святости на человеческую греховность и пр. В-третьих, одним из вариантов символизма стали притчи — короткие выдуманные истории из обычной жизни, размышление над которыми позволяло понять некоторые духовные

¹⁶ Зиновкин А., *свящ.* Перцепция термина מְשִׁיחַ בֶּרֶךְ, «Сын Человеческий» (Дан 7:13) в поздней литературе Второго храма // *Христианское чтение.* 2013. № 2. С. 224–225.

¹⁷ Подробнее см.: Юревич Д., *прот.* Мессианские места Ветхого Завета в экзегезе отцов Церкви // *Христианское чтение.* 2014. № 6. С. 127–146.

законы (к данному виду проповеди часто прибегал Господь Иисус Христос). Эти и другие способы адаптации не вели к искажению истины, но в некоторых случаях, по мнению свт. Иоанна Златоуста, стали причиной сложности и даже неудобовразумительности отдельных текстов Священного Писания (преимущественно — Ветхого Завета)¹⁸.

8. *Исторический контекст* также необходимо учитывать, поскольку библейский автор черпает образы, термины и понятия, в которые облакает открытые ему Богом истины, из окружающей его обстановки, в том числе — исторической, религиозной и культурной.

С учетом вышесказанного можно дать следующее определение.

- ✓ *Богодухновенность* Священного Писания — это действие благодати Божией на укорененного в богословской традиции и ведущего праведную жизнь библейского автора, при котором Бог открывает ему истины о Себе, Своем отношении к миру и о Своем Промысле по спасению человека, а также побуждает его и содействует ему в том, чтобы он, при полном сохранении своих способностей и их деятельном проявлении, под водительством Св. Духа, без искажения смысла и насколько возможно полно изложил эти истины своим современникам на понятном для них языке, в конкретной исторической, религиозной и культурной обстановке.

3.7. Богодухновенность текста

Можно говорить о богодухновенности не как о *процессе* выражения библейским автором Божественного Откровения, а как об *итоге* его деятельности — *записанном тексте*, содержащем Божественные истины.

В древности рукописи переписывали от руки, поэтому каждая новая рукопись фактически представляла собой новое издание

¹⁸ Леонардов Д.С. Учение свт. Иоанна Златоуста о богодухновенности Библии // Вера и разум. 1912. № 4. С. 436.

текста, и переписчик или редактор могли по разным причинам вносить в текст определенные корректуры (об этом речь пойдет в главе 5, посвященной текстологии). В древних рукописях Нового Завета выявлено огромное количество разночтений, подавляющее большинство которых не имеет принципиального значения, т. к. не меняет кардинально смысла текста: эти разночтения представляют собой лишь разные формы одних и тех же слов или употребление синонимов. Это является дополнительным свидетельством того, что древние переписчики и редакторы, как правило, видели в богодухновенности передачу *идей* и в ряде случаев даже решались на то, чтобы внести определенные небольшие уточнения в текст. И хотя с современной точки зрения такого рода манипуляции не приветствуются, наличие разночтений не подрывает статус библейского текста как богодухновенного.

3.8. Богодухновенность библейских переводов

Ни для кого не секрет, что многие подвижники Русской Церкви, как и многие наши современники, не читали Священное Писание на языке оригинала, а обращались к переводам на церковно-славянский или (если говорить о последнем столетии) русский язык. Однако сохраняет ли перевод свойство богодухновенности оригинала и что от него в таком случае требуется?

Первым переводом Священного Писания стал перевод Ветхого Завета с еврейского на греческий язык, осуществленный еврейской общиной Александрии в III–I вв. до Р.Х. и известный под названием *перевод Семидесяти толковников* (греч. *Септуагинта*). Филон Александрийский (≈25 до Р.Х. – ≈50 по Р.Х.), излагая свою версию того, как был осуществлен перевод, рассказывает, что переводчики уединились на пустынном о. Фарос, поскольку искали «чистое место» для своей деятельности. После совместной молитвы они впали в особое состояние, в котором стали не просто переводить, а «как бы вдохновленные, начали пророчествовать», причем предлагали не свои варианты перевода, а все произносили одни и те же слова, как будто каждому из них нашепты-

вал некий подсказчик¹⁹. Очевидно, что, желая придать переводу Семидесяти особый авторитет, Филон Александрийский мыслит процесс перевода в рамках механистической теории богодуховенности — в его представлении, переводчики впадали в экстаз и становились всего лишь бездумными ретрансляторами; в таком случае автором перевода является Бог, люди же выполняли лишь вспомогательную функцию. Это означает, что для Филона критерием авторитетности перевода является то, что переводчики ни в чем не уступают по своему духовному достоинству самим авторам.

С таким пониманием невозможно согласиться, прежде всего — из-за невозможности принять вербальную интерпретацию богодуховенности. Согласно изложенному выше церковному пониманию богодуховенности, переводы Библии являются *богодуховенными* в той степени, в которой позволяют изложить на новых языках *смыслы*, изначально открытые Богом библейскому автору для облечения их в словесную форму языка его современников.

Поэтому как в случае передачи изначально Божественного Откровения, так и в случае перевода встает вопрос *адекватности* изложения, который дополняется немаловажным в данной ситуации вопросом *правильности понимания переводчиком* смысла текста на языке оригинала. Переводчик должен вначале выступить в качестве *толкователя*, уяснив смысл текста для себя, а потом уже — *лингвиста*, излагая этот смысл на новом языке. Это, в свою очередь, выдвигает определенные *духовные* требования к личности переводчика — ведь текст не существует без интерпретации в определенной богословской традиции (об этом подробнее будет сказано в главе 6, посвященной методам толкования). Поэтому успех библейского переводчика зависит не только от знания языков, но и от принадлежности к церковной традиции и от его собственного духовного опыта.

¹⁹ Филон Александрийский. О жизни Моисея законодателя. II.7(37–42). Рус. пересказ в кн.: Корсунский И.Н. Перевод LXX. Его значение в истории греческого языка и словесности. Сергиев Посад, 1897. С. 43.

В качестве примера успешного перевода можно привести Синодальный перевод Библии на русский язык (полное издание всех книг — в 1876 г.), который следует оценивать не с позиций сегодняшнего дня, а в контексте XIX в. Важным является то, что в основу этого перевода был положен коллективный подход — известно, что черновики переводов, выполнявшиеся в четырех российских духовных академиях (Санкт-Петербургской, Московской, Киевской и Казанской), затем представлялись на рассмотрение Святейшего Синода, в котором проходили тщательное рассмотрение и обсуждение. Особенно замечательно, что огромный вклад в дело правки черновиков внес выдающийся деятель Церкви, сочетавший в себе интеллектуальную образованность и личную святость — святитель Московский Филарет (Дроздов; 1783–1867)²⁰. Сохранились и были опубликованы многочисленные правки, которые вносил свт. Филарет в предложенные тексты, сопровождая их иногда довольно подробными объяснениями производимой им корректуры²¹. Для Синодального перевода указанная совокупность факторов стала залогом весьма точной передачи смысла оригинала в русле богословской традиции Русской Православной Церкви.

3.9. Символические формулировки богодухновенности

В приведенном понимании учения о богодухновенности ключевым моментом является сообщение Богом библейскому автору определенного *смысла*, или, как мы сейчас чаще говорим, *информации*, которую необходимо облечь в ткань конкретных слов. Чтобы уйти от необходимости каждый раз подробно раскрывать суть богодухновенности Священного Писания, христианские авторы с первых веков пытались найти символы, которые помогли бы дать краткую, но емкую характеристику этого понятия. Эти символы не были исчерпывающими дефинициями,

20 Корсунский И.Н. О подвигах Филарета, митрополита Московского, в деле перевода Библии на русский язык. М., 1883. С. 409–413, 415–426.

21 Труды митрополита Московского и Коломенского Филарета по переложению Нового Завета на русский язык. СПб., 1893. XI, 239 с.

причем одни лучше, другие хуже описывали богодуховность, а некоторые даже таили в себе опасность ложной интерпретации.

Одна из самых первых, наиболее удачная и адекватная, вошедшая в широкий церковный оборот символическая фраза для обозначения богодуховности, отталкивающаяся от передачи *смысла* (информации), — «слово Божие» (λόγος τοῦ Θεοῦ [λόγος ту феу]). Эта формулировка восходит к одному из возможных оттенков смысла термина λόγος [λόγος] в древнегреческом языке — «мысль, изреченная разумом вовне»²². Здесь λόγος [λόγος] ближе к понятию «идея», тогда как конкретная словесная оболочка для этой идеи — т. е. «речь» — обозначается другим древнегреческим словом — ῥήμα [ρίма]. В таком случае выражение «слово Божие» весьма точно соответствует сформулированному выше традиционному учению о богодуховности. Эта фраза использовалась уже первыми христианскими авторами — свт. Климентом Римским (†99)²³ и в Послании Варнавы²⁴ (датируется кон. I в. — нач. II в.). Поскольку оба автора весьма свободно обращаются с текстом Писания, нередко *пересказывая* его *мысли* своими словами, можно сделать вывод, что они не понимали данное выражение в вербальном смысле, как диктовку Богом конкретных словесных выражений²⁵.

Однако у писателей древней Церкви можно встретить и менее удачные символические определения богодуховности — например, когда апологеты считают, что человек в момент дарования ему Откровения становился таким же орудием Божества, каким является *флейта* или *лира* в руках музыканта²⁶. Некоторые настаивают на том, что у апологетов имеет место уклонение в сторону механистической интерпретации²⁷;

22 Глубоковский Н.Н. Бог-Слово. Экзегетический эскиз «пролога» Иоаннова Евангелия (1:1–18) // Православная мысль. 1928. № 1. С. 91.

23 Там же. С. 293.

24 Леонардов Д.С. Учение о богодуховности Священного Писания мужей апостольских // Вера и разум. 1898. № 5. С. 288.

25 Там же. С. 289.

26 Леонардов Д.С. Учение о богодуховности Священного Писания апологетов II века // Вера и разум. 1901. № 9. С. 564.

27 Карташев А.В. Ветхозаветная библейская критика. Париж, 1947. С. 70.

однако правильная оценка трудов раннехристианских авторов невозможна без учета исторической ситуации — им приходилось активно полемизировать с представителями еретических течений (прежде всего — с гностиками²⁸), многие из которых приносили или отвергали вообще значение Ветхого Завета. Чтобы подчеркнуть особый характер ветхозаветных книг, апологеты использовали известный риторический прием, делая акцент на том учении, которое они утверждали. Кроме того, для них также характерна весьма вольная цитация библейских текстов, что само по себе уже исключает вербальную интерпретацию богодухновенности.

Из символических образов, предложенных авторами Нового времени, весьма удачным следует признать сравнение еп. Сильвестром (Малеванским) Божественных мыслей с семенами, которые сеются в душе пророка, как в земле, и, когда дают всходы, принимают характерные особенности в силу индивидуальных качеств автора²⁹.

Наконец, особого внимания требует приобретшая в последнее столетие большую популярность и получившая широкое распространение попытка в той или иной степени проиллюстрировать учение о богодухновенности через аналогию с *оросом IV Вселенского Халкидонского Собора* (451 г.) о двух природах в единой Личности Иисуса Христа. Впервые это иллюстративное сравнение появляется в русской церковной литературе в замечательном труде еп. Сильвестра (Малеванского) по догматическому богословию, в котором он пишет:

...нравственное сближение Духа Божия с духом пророков так было внутренне и глубоко, что в нем нельзя не примечать *некоторой* аналогии с тем объединением Божеского и человеческого, которое явилось в Лице Иисуса Христа через принятие естества человеческого в Ипостась Божества³⁰.

28 Подробнее о гностиках будет сказано в §4.2.

29 Цитату из его труда см. в §3.6.5. *Сильвестр (Малеванский), еп.* Опыт православного догматического богословия... Т. 1. С. 299–300.

30 *Сильвестр (Малеванский), еп.* Опыт православного догматического богословия... Т. 1. С. 286. Курсив мой. — Прот. Д.Ю.

Далее он объясняет: соединение Божественной и человеческой природ в Единой Личности Христа означало, что все, что Он сознавал или говорил, Он сознавал или говорил не по отдельности то как Бог, то как человек, а — в силу Единства Личности — как Богочеловек, хотя ни смешения природ, ни их изменения в Нем не происходило³¹. Соответственно, в акте богодухновенности библейский автор действовал под водительством благодати Св. Духа в настолько тесной связи с ней, что «это не препятствовало ему сознавать, что [он] высказывал здесь не свои мысли, а мысли Божии»³². Таким образом, еп. Сильвестр через Халкидонский орос пытается проиллюстрировать традиционное церковное учение о богодухновенности, как оно было изложено выше, понимая *ограниченность* данной аналогии.

Эту идею развил протоиерей Петр Лепорский (1860–1924), профессор СПбДА, который посчитал уместным усматривать «два элемента» — Божественный и человеческий — в *содержании* библейских книг³³. «Божественный фактор» преобладает над человеческим в случаях, когда человеческому уму сообщаются совершенно новые истины, другим способом уму недоступные, и участие человека заключается в том, чтобы их усвоить и выразить³⁴, — т. е. только при отдельных видах Божественного Откровения — например, непосредственного Откровения или Откровения через слушание словес Божиих. В других ситуациях (например, когда речь идет о научении через священную историю или через произведения предшествующих библейских авторов), человеческой деятельности предоставляется большая самостоятельность (например, тщательное исследование евангельских событий св. ап. Лукой, при котором он фактически выступил в качестве историка, о чем он сам замечает в начале Евангелия; Лк 1:4). Однако прот. Петр делает очень важную оговорку:

31 Из единства Личности Христа следует так называемое в догматическом богословии *общение свойств*.

32 Сильвестр (Малеванский), еп. Опыт православного догматического богословия... Т. 1. С. 287.

33 Лепорский П.И., прот. Боговдохновенность... Стб. 743.

34 Там же. Стб. 744.

Но вся эта деятельность евангелиста [Луки] стояла в то же время под руководством Духа Божия: Он направлял апостола на верный путь исторического исследования, Он же руководил выбором материала, освещал добытые истины пред его сознанием и возводил их на высшую степень достоверности³⁵.

Такое водительство Св. Духом библейского автора даже при изложении исторических событий прот. Петр иллюстрирует следующим примером: при изложении в книге Бытия встречи Авраама с Мелхиседеком св. пророк Моисей опустил ряд деталей (о родословии Мелхиседека и пр.). Полтора тысячелетия спустя св. ап. Павел найдет такой подход автора Пятикнижия к изложению исторического материала неслучайным, поскольку через эту особенность повествования Мелхиседек являл собой исторический прообраз Христа (Евр 7:1–3)³⁶.

В среде русских эмигрантов аналогию с Халкидонским оросом попытался развить профессор Сергиевского богословского института в Париже Антон Владимирович Карташёв (1875–1960). Он исходил из собственной задачи — содействовать принятию Православной Церковью результатов скептических западных методов в исследовании Ветхого Завета³⁷ (последовательно и аргументированно отвергавшихся русскими дореволюционными академическими учеными). Категорически выступая против механистической интерпретации богодухновенности³⁸, А. В. Карташёв предложил сосредоточиться на человеческой стороне библейских произведений, и в связи с этим ввел новое для русской библеистики (позаимствованное у греческих богословов того времени) понятие «*богочеловеческий характер Св. Писания*»³⁹, называя саму Библию «словом богочеловеческим»⁴⁰.

Если эти термины понимать так, как это делали еп. Сильвестр (Малеванский) и прот. П. Лепорский, то можно было бы кон-

35 Там же.

36 Там же. Стб. 744–745.

37 *Карташев А.В.* Ветхозаветная библейская критика. С. 6.

38 Там же. С. 69–71.

39 Там же. С. 75.

40 Там же. С. 72.

статировать факт появления дополнительных символических фраз для выражения учения о богодуховенности. К сожалению, А.В. Карташёв очень своеобразно понимает и эти термины, и аналогию с Халкидонским оросом: он предлагает изучать взятое *само по себе* «человеческое начало» в «слове Божиим», сосредоточившись на исследовании «конкретных, ограниченных черт в учении того или иного писателя или просто библейского текста»⁴¹. Именно так, на его взгляд, и можно оправдать литературное изучение Библии как обычного человеческого документа, которое давно практикуется некоторыми западными библеистами, а через это — принять результаты их исследований⁴². При этом совершенно непонятным образом он отождествляет данное «человеческое начало» с прямым (непосредственным) смыслом текста Священного Писания⁴³.

Отделяя «человеческое» начало от «Божественного», парижский профессор отходит как от Халкидонского ороса, аналогию с которым он начал развивать, так и от традиционного церковного понимания богодуховенности. Если продолжать параллель с учениями о Христе, то его подход соответствует образу мысли Константинопольского архиепископа Нестория (~381–~451), который также считал возможным рассматривать человеческую природу Христа самостоятельной, имеющей собственную ипостась, и находящейся лишь в определенной связи с Божественными природой и ипостасью. Как известно, учение Нестория было отвергнуто III Вселенским Собором (431 г.). И, конечно, данный подход противоречит представлению о *непрерывном* водительстве библейского автора благодатью Божией, которое восходит к ап. Петру (2 Пет 1:21) и было прекрасно изложено другим приверженцем аналогии с Халкидонским оросом — прот. П. Лепорским.

Введенный в оборот новый термин «богочеловеческий характер Св. Писания», тем не менее, начал жить своей собственной жизнью и в настоящее время используется рядом православ-

41 Там же. С. 74.

42 Там же. С. 76.

43 Там же. С. 77.

ных исследователей не в спорной интерпретации А.В. Карташёва, а как дополнительный штрих к символической иллюстрации традиционного церковного учения о богодухновенности⁴⁴.



Леонардов Д.С. Учение о богодухновенности Священного Писания мужей апостольских // *Вера и разум.* 1898. № 5. С. 286–302; *Леонардов Д.С.* Учение о богодухновенности Священного Писания апологетов II века // *Вера и разум.* 1901. № 9. С. 559–580; № 11. С. 722–750; № 13. С. 25–54; *Леонардов Д.С.* Теория богодухновенности в александрийской школе. Теория Климента Александрийского // *Вера и разум.* 1906. № 1. С. 17–30; № 2. С. 70–94; № 3. С. 132–150; № 4. С. 375–404; *Леонардов Д.С.* Теория богодухновенности в александрийской школе. Теория Оригена // *Вера и разум.* 1907. № 4. С. 443–465; № 5. С. 583–600; № 6. С. 764–774; № 9. С. 330–348; № 12. С. 765–788; № 18. С. 711–736; *Леонардов Д.С.* Учение свт. Иоанна Златоуста о богодухновенности Библии // *Вера и разум.* 1912. № 3. С. 344–376; № 4. С. 429–448; № 5. С. 606–627; № 7. С. 69–93; № 8. С. 185–205; № 9. С. 319–342; № 10. С. 464–480; № 11. С. 604–626; № 12. С. 737–758; *Лепорский П.И., прот.* *Богодухновенность* // *Православная богословская энциклопедия.* Пг., 1901. Т. 2. Стб. 729–748.



1. Каким было содержание древнееврейского термина «пророк»?
2. Кого называли «пророками» в еврейском народе в период Христа Спасителя и в древней Церкви до IV в. включительно?
3. Как характеризует процесс написания книг Ветхого Завета св. ап. Петр?
4. Какой термин использует св. ап. Павел для характеристики ветхозаветных книг Библии?
5. В каких словах св. ап. Павел показывает, что статус новозаветного Откровения превосходит Откровение Ветхого Завета?
6. Какие возможны виды Божественного Откровения?
7. Какие виды Божественного Откровения выступают на первый план в ветхозаветный и новозаветный периоды?
8. Является ли учение о богодухновенности Библии догматом Православной Церкви?

⁴⁴ Пример использования этого относительно нового термина в традиционном смысле: *Добыкин Д.Г.* Введение в Священное Писание Ветхого Завета. СПб., 2013. С. 80.

9. Что такое механистическая (вербальная) интерпретация богодуховенности?
10. Что представляет собой психологическое понимание богодуховенности?
11. Какие аспекты в традиционном церковном учении о богодуховенности можно выделить, рассматривая акт богодуховенности?
12. Дайте определение богодуховенности Священного Писания.
13. Как следует понимать богодуховенность библейского текста?
14. Являются ли богодуховенными переводы Библии?
15. Приведите символические формулировки богодуховенности и дайте их характеристику.

4. История формирования канона Нового Завета

4.1. Происхождение термина «канон»

Греческий термин κανών [канон] происходит от еврейского слова קַנָּן [канэ], означающего трость или палку. Так называлась в древности прямая трость, с помощью которой можно было начертить прямую линию или удостовериться в том, что та или иная линия или поверхность действительно является прямой. Так мог называться плотницкий инструмент для оценки положения доски или строительного камня относительно горизонтали и вертикали (т. е. уровень) или же эталон длины (иными словами — мерило). Кроме того, канон мог использоваться как линейка писца либо как коромысло у весов и поэтому не должен был менять свою форму, т. е. сгибаться. От значения «линейки» и «уровня» и произошли все остальные смысловые оттенки этого слова¹.

В широком смысле канон указывает на некий критерий или стандарт, с помощью которого можно удостовериться, что те или иные действия или идеи являются правильными, адекватными данной ситуации; в большинстве случаев это слово можно перевести как «правило» или «норма»².

4.2. Понятие о каноне Нового Завета

«О том, что было от начала, что мы слышали, что видели своими очами, что рассматривали и что осязали руки наши, о Слове жизни, <...> о том, что мы видели и слышали — возвещаем вам», — начиная так свое послание (1 Ин 1:1, 3), св. ап. Иоанн Богослов указывает, что источником Божественного Откровения в ранней Церкви был Господь Иисус Христос. Не только Его поучения, произнесенные в словах («о том, что мы... слышали»), но и Его поступки, а именно — многочисленные чудеса, разно-

1 Мецгер Б. Канон Нового Завета: возникновение, развитие, значение. 6-е изд. М.: ББИ, 2008. С. 283–284.

2 Там же. С. 284.

образные исцеления, добровольное распятие, превосходящее человеческий ум воскресение и последующее вознесение, которые видели ученики («что видели своими очами»), были исполнены глубокого богословского и нравственного смысла. Поэтому не только *передача слов* Господа, но и *рассказы о событиях*, связанных с Его деятельностью, стали той истиной, которой жила ранняя христианская Церковь.

Первоначально эта истина передавалась *устно* — путем непосредственных бесед апостолов и других учеников Христовых с верующими. Вскоре появляются первые опыты письменного изложения новозаветного Откровения — какие-то из них, как, например, послания апостолов, были вызваны необходимостью обратиться к конкретным общинам и раскрыть отдельные темы богословия и практической жизни, другие, в частности Евангелия, ставили своей целью последовательно изложить учение и жизнь Христа.

Тем не менее, на протяжении определенного периода времени устное предание живых свидетелей новозаветных событий имеет не меньший авторитет, чем первые опыты его письменной фиксации; более того, появившиеся тексты могли быть поняты, истолкованы, а иногда и дополнены только с учетом устной традиции. Свидетельство тому находим у одного из мужей апостольских, свт. Папия Иерапольского (≈70–155/165), которому уже были известны письменные Евангелия (его слова передает Евсевий Кесарийский в «Церковной истории», написанной в первой четверти IV в.):

Я не замедлю в подтверждение истины восполнить мои толкования тем, чему я хорошо научился у старцев и что хорошо запомнил. Я с удовольствием слушал не многоречивых учителей, а тех, кто преподавал истину — не тех, кто повторяет заповеди других людей, а данные Господом [заповеди] о вере, исходящие от самой Истины. Если же приходил человек, общавшийся со старцами, я расспрашивал об их беседах: что говорил Андрей, что Петр, что Филипп, что Фома и Иаков, что Иоанн и Матфей, или кто другой из учеников Господних... Я понимал,

что книги не принесут мне столько пользы, сколько живой, остающийся в душе голос³.

Однако устная передача сведений, принятых от апостолов, несла в себе опасность их искажения посредством неверной интерпретации последующими слушателями. Например, отзываясь о том же свт. Папии очень высоко («большинство церковных писателей, живших после него, очень уважало его»⁴), Евсевий Кесарийский тем не менее замечает, что не все из сказанного Папием соответствует общепринятому церковному вероучению: «Он же передает и другие рассказы, дошедшие до него по устному преданию: некоторые странные притчи Спасителя, кое-что скорее баснословное. Так, например, он говорит, что после воскресения мертвых будет тысячелетнее и плотское царство Христово на этой самой земле. Я думаю, что он плохо истолковал апостольские слова и не понял их прообразовательного и таинственного смысла...»⁵.

Кроме этого, уже в конце I в. христианская Церковь столкнулась с особым движением, которое возникло внутри Церкви, но вскоре стало претендовать на то, чтобы быть альтернативой христианству — с явлением, получившим название *гностицизм*⁶. Представители этого движения, называемые *гностики*, притязали на то, что владеют неким особым знанием (греч. γνῶσις [гно́зис] — «знание»), недоступным обычным христианам. Чтобы придать весомость своему учению, они утверждали, что или Откровение Христово апостолам было не полным и Он открыл Его лишь отдельным лицам, или что апостолы все же были удостоены полноты ведения, но не пожелали открыть истину всем, а только избранным (например, ап. Павел — лишь своему ученику Тимофею, утверждали они, превратно понимая

3 Евсевий Кесарийский. Церковная история. III.39.3–4. СПб.: Изд-во О. Абышко, 2013. С. 161–162.

4 Там же. III.39.13. С. 162.

5 Там же. III.39.11–12. С. 162.

6 Подробно см., например: Пономарёв А.В. Гностицизм // Православная энциклопедия. М., 2006. Т. 11. С. 627–638.

1 Тим 6:20 и 2 Тим 1:14)⁷; в любом случае этого истинного откровения, по мнению гностиков, были достойны лишь немногие избранные.

В действительности гностическое движение представляло собой попытку религиозного синкретизма: идеи других (прежде всего — восточных) религий облекались в «обертку» христианства, излагались с использованием христианских терминов, но по содержанию оставались совершенно чуждыми учению апостолов. По сути дела, гностицизм пытался эксплуатировать авторитет христианства в своих целях и паразитировать на нем. Поэтому на протяжении II и III веков одной из основных задач Церкви стала борьба с гностическим движением (особо замечательным деятелем на этом поприще стал свт. Ириней Лионский (≈130–202), название основного труда его — «Обличение и опровержение того, что ложно зовется гнозисом [т. е. знанием]»). Суть борьбы заключалась в необходимости как идейно-содержательного, так и организационного размежевания. Несмотря на то, что пути Церкви и гностиков окончательно разошлись к началу IV в., в качестве альтернативного движения гностики существовали еще на протяжении как минимум столетия (кодексы гностической библиотеки, найденной в Наг-Хаммади в 1945 г., датируются концом IV в.). Духовные преемники древних гностиков существуют и сегодня: например, вне христианства — рериховское движение, внутри христианства — отдельные направления школы исторического Иисуса, считающие, что Мария Магдалина была особым «тайным» апостолом Христовым, что истинное учение ранней иерусалимской общины во главе с ап. Петром было забыто под влиянием альтернативных идей ап. Павла и его последователей и т. д.

Таким образом, перед христианами уже во II в. встала необходимость выделить из целого ряда письменных произведений, излагающих Откровение, данное через Иисуса Христа и апостолов, те, содержание которых не вызывает сомнений в их истинно-

7 Тертуллиан. О прескрипции [против] еретиков. 25 // Тертуллиан Квинт Семпти-мий Флорент. Избранные сочинения / Сост. и общ. ред. А.А. Столярова. М.: Прогресс, 1994. С. 118.

сти. О том, что еретики не принимают в качестве авторитетных ряд произведений, говорил Тертуллиан: «ведь эта ересь [гностицизм. — Прот. Д.Ю.] не признает некоторых [книг] Писания, а если какие и признает, то не целиком, искажая их вставками и пропусками в угоду своему замыслу»⁸. Фактически, речь шла о составлении определенного *перечня*, или *списка*, книг, которые всеми христианами принимались бы как богодухновенное Писание. Такой список «правильных» книг получил с течением времени название *канона* Священного Писания Нового Завета.

- ✓ *Канон Нового Завета* — это *список книг*, содержащих Откровение, данное через учение и деяния Иисуса Христа, записанное апостолами или их ближайшими учениками и принятое Церковью.

4.3. Связь между каноничностью и богодухновенностью

В выражении «новозаветный канон» термин «канон» имеет два взаимодополняющих значения.

С одной стороны, он указывает на то, что данный список — список *правильных* по содержанию книг, иначе говоря — книг, содержащих адекватное изложение Откровения Господа Иисуса Христа и апостолов. Это (т. е. адекватность передачи Божественной вести), в свою очередь, есть не что иное, как *богодухновенность*. Таким образом, *всякая книга, входящая в новозаветный канон, есть книга богодухновенная*, другими словами — из понятия каноничности *неизбежно вытекает* и богодухновенность.

Верно ли обратное, т. е. следует ли из богодухновенности каноничность? Если да, это будет означать, что круг богодухновенных произведений христианства жестко ограничен 27 книгами, входящими в новозаветный канон; что кроме этих книг *вообще нет* больше никаких христианских трудов, в которых бы адекватно излагались Божественные истины.

⁸ Там же. 17. С. 114.

Очевидно, что это не так⁹, поскольку, как было сказано выше, к видам Божественного Откровения можно отнести и получение вести через обращение к текстам других богодухновенных книг. Поэтому всякое новое, но правильное изложение идей канонических книг (о которых точно можно сказать, что они богодухновенны) также будет богодухновенным (в том же смысле, в котором богодухновенными являются переводы Священного Писания). Эту идею можно найти у авторов древней Церкви. Например, отзываясь о «Шестоднев» свт. Василия Великого, его брат, свт. Григорий Нисский, говорит, что это — «богодухновенное (θεόπνευστος) толкование... которому дивятся не меньше, чем... словам самого Моисея»¹⁰. В приговоре III Вселенского Собора (431) о низложении Нестория, подписанном всеми участниками, говорится: «Господь Иисус Христос... устами сего святейшего Собора определяет лишить его епископского сана и отлучить от общения церковного»¹¹. И это не просто красивая метафора, вписанная в текст для усиления авторитета постановления, но констатация того, что отцы Собора, находясь в русле церковной традиции, претендуют на *правильное толкование* источника вероучения — канонических писаний Нового Завета. Они имели дерзновение так говорить, поскольку сохранившиеся до нашего времени документы демонстрируют огромную аналитическую работу богословского характера, проведенную до и во время Собора свт. Кириллом Александрийским и другими отцами¹². Поскольку их понимание Писания было отвергнуто Несторием, они делают на основании этого *практический вывод* — отстраняют его от управления Эфесской епархией и от «церковного общения», дабы пресечь распространение лжеучения.

Богодухновенными вполне можно назвать и произведения выдающихся отцов-каппадокийцев, которые излагали истины

9 Мецгер Б. Канон Нового Завета... С. 249–251.

10 Gregorius Nyssenus. Hexaemeron // PG. 44. Col. 61.

11 Приговор о низложении Нестория // Деяния Вселенских Соборов. 3-е изд. Казань, 1910. Т. 1. С. 260.

12 Документы см.: Деяния Вселенских Соборов. 2-е изд. Казань, 1892. Т. 1. С. 137–396; Т. 2. С. 5–195.

Писания с помощью новых формулировок и терминов, не искажая содержания. То же касается и произведений других церковных авторов, в том числе — литургических, читаемых в Церкви на богослужении: их творения богодухновенны постольку, поскольку они адекватно выражают изначальное Откровение, содержащееся в канонических книгах. Это требует и от самих авторов возвышенного духовного и аскетического состояния.

Отсюда следует вывод: если из статуса каноничности следует богодухновенность того или иного произведения, то *обратное неверно*: произведение может быть богодухновенным, но при этом не входить в специальный список («канон») признаваемых всеми христианами богодухновенных книг.

С другой стороны, в выражении «канон Нового Завета» термин «канон» указывает на то, что это — *правильный, точный* перечень книг, признаваемых Церковью богодухновенными, это — список книг, претендующий на всеобщее признание и не подлежащий сомнениям или пересмотру. Таким образом, два взаимодополняющих смысловых значения термина «канон» могут быть иначе сформулированы в этом выражении как «*правильный список книг, адекватно (правильно) излагающих в письменном виде Божественное Откровение*».

4.4. Критерии каноничности в древней Церкви

Формирование канона Нового Завета — длительный по времени процесс, в течение которого установилось взаимное согласие не только отдельных членов Церкви, но и разных Поместных Церквей относительно того, какие книги можно *несомненно* признать в качестве канонических.

На основании известных нам сегодня сведений, черпаемых из древних источников, можно выделить следующие *критерии каноничности*, которыми руководствовало церковное сознание для того, чтобы принять ту или иную книгу в канон¹³.

1. «*Правило веры*» (ὁ κανὼν τῆς πίστεως [о канон тис пистэос]), или «*правило истины*» (ὁ κανὼν τῆς ἀληθείας [о канон тис али-

¹³ Мецгер Б. Канон Нового Завета... С. 245–248.

φίαις)]¹⁴, или «правило Церкви» (ὁ κανὼν τῆς ἐκκλησίας [о канон тис εκлесίας])¹⁵ — соответствие содержания книги той полноте истины, которая принята и хранится в Церкви через Предание. Это правило напрямую следует как из того, что Откровение Христа и основание Им Своей Церкви *хронологически* предшествуют опытам письменного изложения этого Откровения, так и из того, что Церковь «Бога живого» *обладает* полнотой истины, будучи ее «столпом» и «утверждением» (1 Тим 3:15), и может выносить суждение о том, насколько соответствует этой истине то или иное отдельное произведение. Можно сказать, что Писание *принадлежит* Церкви, и это позволяет Ей как формировать канон Писания, так и правильно истолковывать его¹⁶.

Сейчас нам точно не известно, какие именно причины лежали в основе непринятия той или иной книги в канон, мы можем только делать предположения. По-видимому, одним из мотивов была *историческая неточность* — например, в Первоевангелии Иакова рассказывается, как Иосиф Обручник, взяв жезл, входит с ним во святилище Иерусалимского храма для молитвы, после чего из жезла вылетает голубь, и это чудесным образом указывает на то, что именно он должен взять к себе Марию,¹⁷ — история абсолютно невозможная, т. к. в Храм, и тем более во Святая Святых, могли входить только священники и левиты, но это не было возможно для плотника, несмотря даже на его происхождение из царского рода Давидова¹⁸.

14 Там же. С. 245–246.

15 Там же. С. 247.

16 Ср.: «...порядок вещей требовал прежде всего выяснить то, о чем теперь единственно приходится спорить: кому присуща сама вера? кому принадлежит Писание? кем, через кого, когда и кому передано учение, которое делает людей христианами». *Тертуллиан*. О прескрипции [против] еретиков. 19. С. 114.

17 Первоевангелие Иакова. 9 // Новозаветные апокрифы. СПб.: Амфора, 2009. С. 18.

18 Иногда можно услышать мнение, что именно из Первоевангелия Иакова Церковь почерпнула сведения о введении Богородицы во Храм, легшие в основу одноименного двенадцатого праздника (рассказ об этом находится в главе 7 Первоевангелия Иакова; см., напр., с. 17 книги «Новозаветные апокрифы» (СПб.: Амфора, 2009)). Однако это маловероятно, поскольку данный апокриф был отвергнут Церковью. Более вероятным представляется другое объяснение, согласно которому существовало об-

Другой причиной, вероятно, была богословская *неточность* — как в Евангелии детства (Евангелии от Фомы), в котором рассказывается, что Иисус в пятилетнем возрасте слепил в субботу из глины у ручья двенадцать воробьев, свидетелем чего были множество детей, а когда некий иудей пошел жаловаться его нареченному отцу Иосифу на нарушение субботы, Иисус оживил фигурки и они полетели¹⁹. В Евангелии детства есть и рассказ о том, как, прогневавшись на одного подростка, Иисус сначала его иссушил, а потом умертвил²⁰. В этих историях — сразу два серьезных расхождения с традицией Церкви: во-первых, Христос никогда не творил чудес, не имеющих духовного смысла и не приносящих пользы окружающим, а во-вторых, до Своего выхода на общественное служение в зрелом возрасте Он не творил чудес вообще, т. к. они были всего лишь одним из аспектов его проповеднической деятельности. Вот как объясняет это святитель Иоанн Златоуст: «Если Христос, пришедши в мужеский возраст, так сделался известен Своими чудесами не только в Иудее, но и в Сирии и далее, притом совершил их в продолжение только трех лет... если, говорю, Он в краткое время так прославился множеством чудес, что имя Его стало всем известно, — то тем более Он не мог бы так долго оставаться в неизвестности, когда бы с первого возраста начал творить чудеса; чудеса, совершенные отроком, возбудили бы еще более удивления, да и времени у Него для чудес было бы в таком случае вдвое и втрое и еще больше. Но в отрочестве Он не творил никаких чудес, кроме того только, о чем повествует Лука, как Он, будучи двенадцати лет, восседал среди учителей, слушал их, и своими вопросами приводил их в удивление. Впрочем не без причины, а намеренно не начинал Он творить чудес с самого первого возраста: иначе могли бы почесть Его чудеса за призраки. Если уже в совершенном возрасте Его многие за это подозревали, — тем

щецерковное (возможно — устное) предание об этом событии, ставшее источником как для установления праздника, так и для текста апокрифа.

19 Евангелие детства (Евангелие от Фомы). 2 // Апокрифы древних христиан. М.: Мысль, 1989. С. 62.

20 Там же. 3–4. С. 62.

более, когда бы Он стал чудодействовать в юности. Кроме того иудеи, снедаемые завистью, еще скорее и прежде надлежащего времени вознесли бы Его на крест, и таким образом все дело нашего спасения не было бы принято верою»²¹.

2. *Апостольское происхождение книги.* В эпоху борьбы с гностицизмом вопрос об авторитете как содержания церковной проповеди, так и самой церковной иерархии мог быть решен только через установление их прямой связи с апостолами и их ближайшими учениками. Такую постановку вопроса можно найти у Тертуллиана, и данный подход является справедливым не только для церковного учения в целом, но и, в особенности, для тех произведений, которые претендовали на адекватное его изложение. Тертуллиан так пишет об этом: «...если Господь Иисус Христос послал апостолов проповедовать, нельзя признавать других проповедников, кроме назначенных Христом, ибо “Отца никто не знает, кроме Сына и того, кому Сын открыл” (Мф 11:27); а Сын... не открыл никому, кроме апостолов, и послал их на проповедь того именно, что Он им открыл. А то, что они проповедовали... не иначе, как через те же церкви, которые сами апостолы основали, когда проповедовали... и живым словом, и впоследствии через послания. Если это так, тогда ясно, что всякое учение, единодушное с этими апостольскими церквями, прародительницами и основательницами веры, нужно считать истинным; в нем, без сомнения, содержится то, что церкви получили от апостолов, апостолы — от Христа, а Христос — от Бога. Все же прочие учения нужно считать ложью, ибо они противны истине церковной, апостольской, Христовой и Божией. Стало быть, нам остается доказать, что это наше учение... следует причислить к преданию апостольскому, а все прочие тем самым коренятся во лжи»²².

Авторитетом апостолов пользовались авторы подложных посланий, так называемых *псевдоэпиграфов* (т. е. произведений, надписанных именами апостолов, но фактически им не принадлежащих). Основным критерием при оценке подлинности таких

21 *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Евангелие св. ап. Иоанна Богослова. 21.2 // *Иоанн Златоуст, свт.* Творения. СПб., 1902. Т. 8. Кн. 1. С. 188.

22 *Тертуллиан.* О прескрипции [против] еретиков. 21. С. 115–116.

текстов выступало «правило веры». Оно позволяло не только выявить подлог, но и отмежеваться от фальсификаций. Вот как об этом говорится в тексте второй половины II в., известном как канон Муратори (о нем будет подробно сказано далее): «Ходит еще [послание] к Лаодикийцам, [и] другое — к Александрийцам, [оба] ложно приписанные Павлу для [распространения] ереси Маркиона, и еще несколько других, которые не могут быть приняты Вселенской Церковью»²³. Канон Муратори указывает и на невозможность принятия в канон такого известного древнехристианского произведения, как «Пастырь» Ермы, написанного лишь в середине II в.: «...Ерма написал “Пастыря” очень недавно, в наши дни... его нельзя читать людям публично в церкви ни среди пророков... ни среди апостолов, так как написан после [их] времени»²⁴. Вероятно, выражение «пророки» указывает здесь на Писание Ветхого Завета, тогда как «апостолы» — на корпус новозаветных книг²⁵. Мы видим, что для автора этого древнего памятника апостольское происхождение книги является необходимым условием вхождения ее в канон.

Это качество — апостольское происхождение — понимается в каноне «Муратори» не как внешний отвлеченный атрибут исключительно титульного характера, а как изложение истины тем, кто был непосредственным свидетелем событий (как, например, евангелист Иоанн Богослов²⁶), или тем, кто воспринял свидетельство *из первых уст*, от непосредственных участников событий (как св. ап. Лука, которого «Павел взял... с собой» и который написал Евангелие, хотя и надписав его своим именем, но «в соответствии с [общей] верой»²⁷).

3. *Повсеместное принятие книги Поместными Церквами.* К IV в. происходит стабилизация канона книг Нового Завета (см. §4.9), однако небольшие различия в списках, принимаемых разными

23 Канон Муратори. 63–66 // *Мецгер Б.* Канон Нового Завета... Приложение IV. 1. С. 303.

24 Там же. 73–74, 78–80. С. 304.

25 *Мецгер Б.* Канон Нового Завета... С. 247.

26 Канон Муратори. 9–33. С. 304.

27 Там же. 4–6. С. 303–304.

Поместными Церквами, сохранялись. Сомнения в каноничности на Востоке касались книги Откровения, на Западе — Послания к Евреям. В этой ситуации блаж. Августин, еп. Иппонский (354–430) выдвигает еще один критерий. Он формулирует его так: «книги, принятые всей Вселенской Церковью, должны быть предпочитаемы не принятым некоторыми из Церквей; книги, принятые не всеми, но принятые многими и важнейшими Церквами, должны быть предпочитаемы принятым не многими и притом не столь важными Церквами»²⁸ (чуть ранее он говорит о том, что преимуществом обладают те Поместные Церкви, которые имеют апостольские кафедры или были получателями апостольских посланий)²⁹. Данное правило блаж. Августин дополняет комментарием: «Но если бы нашлось, что одни из книг принимаются множайшими, а другие — важнейшими Церквами (хотя это нелегко может случиться), то такие книги, по моему мнению, должно почитать за Писания одинакового достоинства»³⁰. Судя по всему, именно последнее соображение, высказанное этим замечательным святым, и стало основанием для того, чтобы спорные в отдельных Поместных Церквах книги, принимаемые в других (как упомянутые выше Послание к Евреям и Откровение), в результате были приняты всей Вселенской Церковью.

4.5. Этапы формирования канона Нового Завета

Как было уже отмечено, список канонических книг формировался в Церкви постепенно, в течение продолжительного периода времени. Условно можно выделить три этапа формирования канона³¹:

28 Августин Иппонский, блаж. Христианская наука, или Основания священной герменевтики и церковного красноречия. II. 12. Киев, 1835. С. 82.

29 Там же.

30 Там же.

31 Фивейский М.П., свяц. Краткая история канона священных книг Нового Завета // Толковая Библия, или Комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета. Изд-е преемников А.П. Лопухина. СПб., 1911. Т. 8. С. 6–7.

- 1 до 170 г. — период, от которого до нас не дошли в явном виде списки канонических книг, однако процесс отбора произведений в канон (особенно в свете полемики с гностицизмом) имел место, и судить о нем можно по цитированию авторами этой эпохи отдельных новозаветных книг как «Священного Писания» в своих произведениях;
- 2 от 170 г. до конца III в. — период, от которого сохранился ряд списков канонических книг, списки эти отличаются друг от друга в определенных деталях;
- 3 IV–V вв. — стабилизация списка канонических книг и принятие его Вселенской Церковью.

Прежде чем подробнее рассмотреть каждый этап формирования канона, приведем *окончательный список* книг канона Нового Завета в том виде, в котором он сложился к V в. и принимается в настоящее время всеми христианами. Это будет удобно при анализе различных вариантов списка, имевших место в древности: достаточно будет уяснить, чем они отличаются от современного канона — что в них отсутствует или, наоборот, добавлено.

4.6. Современный канон Нового Завета

В современном каноне Нового Завета можно выделить четыре раздела, в соответствии с жанрами книг: Евангелия (как особый жанр, сочетающий в себе и повествование, и изложение вероучения, и поучения), исторический раздел, эпистолярные произведения и апокалиптический раздел. После названия каждой книги приведено ее общеупотребительное сокращение.

Евангелия

- 1 Евангелие от Матфея — Мф
- 2 Евангелие от Марка — Мк
- 3 Евангелие от Луки — Лк
- 4 Евангелие от Иоанна Богослова — Ин

Исторический раздел

5 Книга Деяний апостольских — Деян

Эпистолярные произведения

- 6 Послание ап. Иакова — Иак
- 7 1-е послание ап. Петра — 1 Пет
- 8 2-е послание ап. Петра — 2 Пет
- 9 1-е послание ап. Иоанна Богослова — 1 Ин
- 10 2-е послание ап. Иоанна Богослова — 2 Ин
- 11 3-е послание ап. Иоанна Богослова — 3 Ин
- 12 Послание ап. Иуды — Иуд
- 13 Послание к Римлянам ап. Павла — Рим
- 14 1-е послание к Коринфянам ап. Павла — 1 Кор
- 15 2-е послание к Коринфянам ап. Павла — 2 Кор
- 16 Послание к Галатам ап. Павла — Гал
- 17 Послание к Ефессянам ап. Павла — Еф
- 18 Послание к Филиппийцам ап. Павла — Флп
- 19 Послание к Колоссянам ап. Павла — Кол
- 20 1-е послание к Фессалоникийцам ап. Павла — 1 Фес
- 21 2-е послание к Фессалоникийцам ап. Павла — 2 Фес
- 22 1-е послание к Тимофею ап. Павла — 1 Тим
- 23 2-е послание к Тимофею ап. Павла — 2 Тим
- 24 Послание к Титу ап. Павла — Тит
- 25 Послание к Филимону ап. Павла — Флм
- 26 Послание к Евреям ап. Павла — Евр

Апокалиптический раздел

27 Откровение ап. Иоанна Богослова — Откр

4.7. 1-й этап формирования канона: цитация у церковных авторов (до 170 г.)

От первого периода до нас не сохранились списки книг, которые имели особый статус в ранней Церкви. Судить о том,

насколько авторитетна была та или иная книга, можно лишь по косвенным признакам, в первую очередь по тому, какие книги, вошедшие позже в канон, цитируют авторы первых полутора столетий.

Прибегая к данному подходу, следует помнить: он может помочь сделать *положительный* вывод (какие книги считались авторитетными), но не может стать основанием для отрицательного вывода (какие книги *не были* авторитетными или отвергались). В истории и археологии хорошо известен принцип: «отсутствие свидетельств не есть свидетельство отсутствия». Та или иная книга, вошедшая позже в канон, могла не цитироваться древними авторами не потому, что они ее не принимали, а потому, что цитация из нее не была уместной их сочинениях.

У *мужей апостольских* редко встречаются прямые цитаты из новозаветных текстов; в большинстве случаев это парафразы или аллюзии, которые не всегда легко идентифицировать, а сведения, которые они сообщают о книгах Писания, носят очень общий характер³². Следует понимать, что в ряде случаев они могли ссылаться на устное предание древней Церкви, которое и было зафиксировано в новозаветных книгах. Рассмотрим подробнее взгляды тех мыслителей этого периода, произведения которых наиболее важны для истории канона.

Сщмч. Климент Римский († 99 г.) в своем «1 Послании к Коринфянам» приводит цитаты из Ветхого Завета, проводя параллели с текстом новозаветных книг, который он также воспроизводит. Ссылки на ветхозаветные произведения он предвзряет стандартными для того времени фразами «Писание говорит» (ἡ γραφή λέγει [и графí лэги]), «написано» (γέγραπται [гэграптэ]) или «то, что написано» (τὸ γεγραμμένον [то геграммэнон])³³. На новозаветный материал он ссылается несколько иначе — призывает читателей: «вспомните слова Господа Иисуса»³⁴,

32 *Мецгер Б.* Канон Нового Завета... С. 39.

33 *Климент Римский, сщмч.* 1 Послание к Коринфянам. 3, 4, 8, 10, 14, 15, 17 и др. // Писания мужей апостольских. М., 2008. С. 137, 140, 141, 144, 145, 147.

34 Там же. 13, 46. С. 144, 165.

когда речь идет о парафразах из Евангелий, и, более конкретно, когда ссылаются на послания св. ап. Павла. «Возьмите послание блаженного апостола Павла», — говорит он о 1 Кор, что свидетельствует о знакомстве сщмч. Климента с данным посланием апостола коринфской общине³⁵. На основании анализа «1 Послания к Коринфянам» сщмч. Климента можно утверждать, что он был знаком, кроме 1 Кор, с Рим, Гал, Флп, Еф, Евр, из соборных посланий — Иак, 1 Пет, а также с Деян³⁶.

В *Дидахí*, раннехристианском произведении начала II в. (полное название: «Учение Господа, [переданное] народам через 12 апостолов»), приводится текст молитвы «Отче наш» со словами о том, что ее «Господь заповедал в Своем Евангелии»³⁷ — однако не до конца понятно, идет ли речь о Евангелии от Матфея, где и мы можем прочесть ее (Мф 6:5 и дал.), или об устном Евангелии ранней Церкви. Если вопрос о знакомстве автора этого памятника с устным преданием или с новозаветными книгами решается в пользу последних, можно утверждать, что он был знаком, кроме Мф, также с Ин и 1 Кор³⁸.

Свт. Паний Иерапольский (≈70–155/165), о котором свт. Иринеи Лионский сообщает, что он был «слышавшим проповедь апостола Иоанна и дружившим с Поликарпом, епископом Смирнским»³⁹, замечателен тем, что указал на два источника, из которых черпал знание — устное предание ранней Церкви и первые записанные произведения, отдавая предпочтение первому из них. В своем произведении «Толкование слов Господа», от которого сохранились лишь фрагменты в цитатах у других авторов, он рассказывает о том, как были написаны Евангелия от Матфея и Марка. О первом из них он замечает кратко: «Матфей записал беседы

35 Там же. 47. С. 165–166.

36 *Мецгер Б.* Канон Нового Завета... С. 42.

37 *Дидахи.* Учение двенадцати апостолов. 8.2 // *Писания мужей апостольских.* М., 2008. С. 51.

38 *Мецгер Б.* Канон Нового Завета... С. 50–51.

39 *Иринеи Лионский, свт.* Пять книг обличения и опровержения лжеименного знания [Против ересей]. V.33.3–4 // *Иринеи Лионский, свт.* Против ересей. Доказательство апостольской проповеди. СПб.: Изд-во О. Абышко, 2008. С. 526–528.

Иисуса по-еврейски, переводил их кто как мог»⁴⁰. О Евангелии от Марка он говорит более подробно: «Марк был переводчиком Петра; он точно записал все, что запомнил из сказанного и содеянного Господом, но не по порядку, ибо сам не слышал Господа и не ходил с Ним. Позднее он сопровождал Петра, который учил, как того требовали обстоятельства, и не собирался слова Христа располагать в порядке. Марк ничуть не погрешил, записывая все так, как он запомнил; заботился он только о том, чтобы ничего не пропустить и не передать неверно»⁴¹. Из других фрагментов писаний свт. Папия Иерапольского можно сделать вывод, что он был знаком с Ин, 1 Петр, 1 Ин и Откр⁴².

Св. мч. *Иустин Философ* (≈100–165) из всех книг Нового Завета явно называет только Евангелия и Откровение⁴³. Для Евангелий он использует выражение «Памятные записки [или: воспоминания] апостолов»⁴⁴, Откровение не цитирует, а лишь атрибутирует его св. ап. Иоанну Богослову и указывает на тысячелетнее царство, воскресение и суд как на идеи данного произведения⁴⁵.

Татиан (112–185), ученик св. Иустина Философа, еще находясь в Риме (т. е. примерно до 165 г., до мученической кончины своего учителя), составил «Диатессарон» (от греч. τὸ διὰ τεσσάρων [то диὰ тессарон] — «согласно четырем»; музыкальный термин, означающий гармонию четырех тонов) — произведение, в котором он свел воедино в хронологическом порядке повествования четырех Евангелий, ныне известных как канонические. За основу Татиан взял четвертое Евангелие, и в него добавлял вставки из первых трех. Из этого можно сделать вывод, что к середине

40 *Евсевий Кесарийский*. Церковная история. III.39.16. С. 164.

41 Там же. III.39.15. С. 163–164.

42 *Мецгер Б.* Канон Нового Завета... С. 55.

43 Там же. С. 146.

44 Ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων. *Justinus Philosophus*. Apologia I pro christianis. 66 (86–87) // PG. Vol. 6. Col. 429. Рус. пер.: *Иустин Философ, св.* Первая апология. 66 // *Иустин Философ, св.* Творения. М., 1995. С. 98.

45 *Иустин Философ, св.* Разговор с Трифоном иудеем. 81 // *Иустин Философ, св.* Творения... С. 267.

II в. все четыре Евангелия уже обладали особым статусом богодухновенных произведений⁴⁶.

Завершить обзор начального этапа формирования канона имеет смысл указанием на самый ранний из сохранившихся точных перечней канонических книг, однако составленный не в Церкви, а в еретической среде. Его автором является *Маркион* (≈85–≈160), который отделился от римской христианской общины и основал свое оригинальное религиозное движение. Он считал, что Верховным является Бог Нового Завета, которому подчинен Бог Ветхого Завета, поэтому Ветхий и Новый Завет нельзя примирить между собой. Находя противоречия в Священном Писании Ветхого Завета, он отвергал его целиком. Однако и в Новом он принимал не все — по его мнению, Иисус не мог быть Мессией еврейского народа, а эта идея возникла от неправильного понимания апостолами Его служения. Только св. ап. Павел, по мнению Маркиона, правильно понял Христа как посланника Верховного Бога. Поэтому из всех Евангелий Маркион принимал лишь Евангелие от Луки (поскольку тот был учеником ап. Павла), отвергая остальные. Из остальных книг он принимал лишь 10 Посланий ап. Павла: девять, направленные к семи Церквям, и к Филимону. Однако и эти произведения он отредактировал так, чтобы они соответствовали его богословским воззрениям (например, удалил оттуда все, что так или иначе напоминало о Ветхом Завете)⁴⁷.

Нельзя исключить, что появление Маркионова канона стало дополнительной побудительной причиной для составления списка канонических книг христианской Церкви.

4.8. 2-й этап: первые списки канонических книг (170 – кон. III в.)

Началом второго этапа принято считать появление первого из известных на сегодняшний день церковного списка канонических книг, известного как «Канон Муратори» (или «Мураториев канон»). Обычно в качестве рубежа принимается 170 г. — дата

46 *Мецгер Б.* Канон Нового Завета... С. 113–116.

47 Там же. С. 90–93.

весьма условная, она выведена на анализе содержания указанного документа (иногда ее сдвигают вплоть до 200 г.).

Это произведение было найдено католическим исследователем и священником Лудовико Антонио Муратори (1672–1750) в Амброзианской библиотеке в Милане, куратором которой он являлся, и опубликовано в 1740 г. Кодекс, в который входит канон, датируется VIII в. и включает 26 листов на пергамене, содержащих различные богословские произведения. Текст канона из 85 строк на 10–11 листах рукописи является латинским переводом (датируемым по филологическим признакам V в.) с греческого языка⁴⁸.

Датировка исходного греческого текста произведения основана на упоминании его автором следующих исторических обстоятельств: «Но Ерма написал “Пастыря” очень недавно, в наши дни, в городе Риме, в то время как Пий, его брат, занимал кафедру церкви в городе Риме»⁴⁹. Деятельность римского епископа Пия I приходится примерно на 140–150 гг. В зависимости от того, как понимать выражение «очень недавно, в наши дни», Мураториев канон датируют от 170 до 200 г.; в данном пособии принята более ранняя датировка.

Мураториев канон не является только перечнем канонических книг; его автор излагает их основные богословские идеи, а также приводит известные ему обстоятельства написания некоторых из них. Поэтому данное произведение можно считать первым из известных нам введений в Новый Завет. Рассмотрим его текст подробнее⁵⁰.

В сохранившейся части рукописи начало отсутствует, речь идет сразу о третьем Евангелии. Однако не вызывает сомнений, что до этого говорилось о Евангелиях от Матфея и Марка:

...при которых он, тем не менее, присутствовал и поместил [их в свое повествование]. 2 Третья книга Евангелия — та,

48 Там же. С. 188–189.

49 Канон Муратори. 73–76. С. 304.

50 Перевод приводится по изданию: *Мецгер Б.* Канон Нового Завета... Приложение IV.I. С. 301–304. Цифрами обозначены номера строк, в квадратных скобках — поясняющие дополнения к тексту (отличаются от пояснений издания Б. Мецгера).

что от Луки. 3 Лука, известный врач, после Вознесения Христова, 4–5 когда Павел взял его с собой как одного из ревнителей закона, 6 написал его от своего имени, в соответствии с [общей] верой. Однако сам он не 7 видел Господа во плоти; и поэтому, поскольку он имел возможность удостовериться в происшедшем, 8 он начинает свое повествование с рождения Иоанна.

Далее автор Мураториева канона излагает обстоятельства написания четвертого Евангелия, как они были известны ему:

9 Четвертое Евангелие принадлежит Иоанну, [одному] из учеников. 10 Своим близким ученикам и епископам, умолявшим его [написать], 11 он сказал: «Поститесь со мной три дня, начиная с сегодняшнего, и что 12 откроется каждому, 13 да расскажем это друг другу». В ту же ночь открылось Андрею, [одному] из апостолов, 15–16 что Иоанн должен написать обо всем от своего имени, а другие — все это проверить.

Затем автор канона указывает на то, что некоторые различия в повествовании первых трех евангелистов следует понимать как различные ракурсы новозаветных событий и учения Господа при изложении единой веры. Он отмечает богодухновенность Евангелий («одним Духом все было возведено») и излагает темы, являющиеся, по его мнению, главными:

Итак, несмотря на то, что о разных 17 конкретных вещах можно прочитать в Евангелиях, 18 это не влияет на веру христиан, 19 поскольку одним Духом все 20 было возведено во всех [Евангелиях]: относительно 21 [Христовых] рождения, страстей, воскресения, 22 жизни с учениками, 23 Его двойного пришествия, 24 первое — в уничтожении, когда Он претерпел страдания, 25 второе — славное, в царском достоинстве, 26 которое состоится в будущем.

Для него важным является замечание св. ап. Иоанна Богослова в его Первом послании о том, что он уже прежде «написал» то, живым свидетелем чему он был — т. е. Евангелие:

27 Замечательно то, что если Иоанн так тщательно 28 упоминает все это еще и в своих посланиях, 29 говоря о себе: «Что мы видели своими очами 30 и слышали своими ушами

и наши руки 31 осязали, — все это мы написали Вам» [1 Ин 1:1–3], то так он называет [себя] не только все видевшим и слышавшим, 33 но еще и писателем обо всех чудесных деяниях Господа по порядку.

Книга Деяний была написана св. ап. Лукой, причем, по мнению автора канона, тот сосредоточился на событиях, свидетелем которых был лично:

34 Кроме того, деяния всех апостолов 35 записаны в одной книге. Для «достопочтенного Феофила» Лука собрал 36 отдельные события, происходившие в его присутствии, 37 что ясно из того, что он опускает мученичество Петра, 38 а также отъезд Павла из города [Рима], 39 когда он отправился в Испанию.

Перечень посланий св. ап. Павла сопровождается их краткой характеристикой. При упоминании пастырских посланий составитель Мураториева канона делает важное замечание — что они «признаны священными (*sanctificatae sunt*) по оценке Вселенской Церкви». Из этой фразы видно, что, во-первых, статус каноничности той или иной книги уже выражается через титулатуру «священная». Во-вторых, суждение о каноничности в конечном счете определяется принятием книги всей полнотой Церкви, а не мнением ее отдельных представителей.

Что касается посланий 40–41 Павла, они сами объясняют всем, кто хочет понять, откуда они, кому принадлежат или по какому поводу направлены. 42 Во-первых, к Коринфянам, запрещающее их еретический раскол; 43 следующее к Галатам, против обрезания, 44–46 затем — к Римлянам, где он подробно объяснил порядок Писания, а также то, что главная тема их — Христос. Нам необходимо 47 одно за другим их обсудить, поскольку благословенный 48 апостол Павел сам, следуя примеру своего предшественника 49–50 Иоанна, по именам обращается только к семи Церквам в следующей последовательности: к Коринфянам 51 первое, к Ефесянам второе, к Филиппийцам третье, 52 к Колоссянам четвертое, к Галатам пятое, 53 к Фессалоникийцам шестое, к Римлянам 54–55 седьмое. Правда то, что еще раз писал к Коринфянам и Фессалоникийцам для увещания, 56–57 но все же явно видно, что есть одна Церковь, рассеянная по всей

земле. Ибо Иоанн еще и в 58 Апокалипсисе, хотя и пишет к семи Церквам, 59–60 тем не менее обращается ко всем. [Павел также написал] из расположения и любви одно к Филимону, одно к Титу и два и Тимофею; и все они признаны священными 62–63 по оценке Вселенской Церкви для регулирования церковной дисциплины.

Далее упоминаются подложные послания (псевдоэпиграфы), для придания авторитетности приписанные св. ап. Павлу сочинившими их еретиками:

Ходит еще [послание] к 64 Лаодикийцам, [и] другое — к Александрийцам, [оба] ложно приписаны Павлу для [распространения] ереси Маркиона, и еще несколько других, 66 которые не могут быть приняты Вселенской Церковью, 67 ибо негоже желчь смешивать с медом.

Послание Иуды и два послания св. Иоанна Богослова (какие именно — непонятно, среди исследователей обычно принимается, что 1 и 2 Ин) также рассматриваются в статусе канонических:

68 Кроме этого еще и Послание Иуды и два вышеупомянутого Иоанна используются во Вселенской Церкви.

По непонятной причине автор относит к новозаветным писаниям и книгу Премудрости Соломона, отдавая себе отчет в том, что она является псевдоэпиграфом:

И [книга] Премудрость, 70 написанная друзьями Соломона в его честь.

Из апокалиптического раздела он называет в качестве канонических не только Откровение св. Иоанна Богослова, но также и Апокалипсис Петра, указывая на то, что имеются противники чтения последнего в церкви. Эта оговорка не случайна: возможность чтения книги в церкви постепенно становится одним из критериев ее каноничности, поскольку если содержание непонятно слушателям и нуждается в дополнительном комментарии, то под вопросом оказывается основное качество канонической книги как богодухновенной — излагать Божественное Откровение понятным читателю языком.

71 Мы принимаем только апокалипсис Иоанна и Петра, 72 хотя некоторые из нас не желают, чтобы последний читался в церкви.

Отдельно приводятся рассуждения о «Пастыре» Ермы, который, как следует из текста, читался в некоторых церквях — и тем самым утверждалась мысль о его каноническом достоинстве. Однако Мураториев канон отвергает эту возможность на основании того, что «Пастырь» не имеет апостольского происхождения, необходимого для канонической книги:

73 Но Ерма написал «Пастыря» 74 очень недавно, в наши дни, в городе Риме, 75 в то время как Пий, его брат, занимал кафедру 76 церкви в городе Риме. 77 И поэтому его следовало бы читать; но 78 его нельзя читать людям публично в церкви, ни среди 79 пророков, чье число полно, ни среди 80 апостолов, так как написан после [их] времени.

В заключении дошедшего до нас фрагмента указаны еретические произведения, которым сами еретики, видимо, пытались придать высокий статус, но которые Мураториев канон категорически отвергает:

81 Но мы не принимаем ничего из того, что писали Арсиной, Валентин или Мильтиад, 82 который также составил новую книгу псалмов для Маркиона, 84–85 вместе с Василидом, азиатским основателем катафригийства...

Можно констатировать, что в Мураториевом каноне прослеживаются зачатки деления книг на четыре категории⁵¹ (схожая систематизация будет полностью раскрыта Евсевием Кесарийским полтора века спустя):

- 1 *повсеместно признаваемые* — Евангелия, Деяния, 13 посланий ап. Павла, Иуд, 1–2 Ин, Откр и Прем;
- 2 *спорная* — Апокалипсис Петра;
- 3 *неканоническая*, частное чтение которой допустимо — «Пастырь» Ермы;
- 4 *полностью отвергаемые* еретические книги.

51 Мецгер Б. Канон Нового Завета... С. 196.

Отличие от современного канона Нового Завета в каноне Муратори в том, что *отсутствуют* 1–2 Пет, 3 Ин, Иак, Евр и *добавлены* Апок. Петра, Прем.

Свт. Ириней Лионский (≈130–202), упомянутый ранее известный борец против гностицизма, в своем произведении «Обличение и опровержение того, что ложно зовется гнозисом» (или, кратко, — «Против ересей») приводит 1075 цитат почти из всех книг Нового Завета современного канона, за исключением Флм, 2 Пет, 3 Ин и Иуд⁵². Особое внимание он придает каноническим Евангелиям, утверждая, что их имеется только четыре, и полемизируя тем самым с гностиками, которые предъявляли «альтернативные» евангелия, возникшие в их среде. Для обоснования четверичности канонических Евангелий свт. Ириней прибегает к живописным метафорам и мистическим образам из Апокалипсиса:

Невозможно, чтобы Евангелий было числом больше или меньше, чем их есть. Ибо, так как четыре страны света, в котором мы живем, и четыре главных ветра, и так как Церковь рассеяна по всей земле, а столп и утверждение Церкви есть Евангелие и Дух жизни, то надлежит ей иметь четыре столпа, отовсюду веющих нетлением и оживляющих людей. Из этого ясно, что устрояющее все Слово, восседающее на херувимах и все содержащее, открывшись человеку, дало нам Евангелие в четырех видах, но проникнутое одним Духом. Как и Давид, моля о Его явлении, говорит: «Ты, сидящий на херувимах, явися» (Пс 79:1). Ибо херувимы имеют четыре лица и их лики есть образы деятельности Сына Божия. «Первое животное, — говорится, — подобно льву» (Откр 4:7) и характеризует Его действительность, господство и царскую власть; «второе же подобно волу», и означает Его священнодейственное и священническое достоинство; «третье имело лицо человека», и ясно изображает Его явление как человека; «четвертое же подобно летящему орлу», и указывает на дар Духа, носящегося над Церковью. Поэтому Евангелия согласны с тем, на чем восседает Христос Иисус⁵³.

52 Там же. С. 152.

53 *Ириней Лионский, свт. Против ересей*. III.11.8. С. 250.

Для полноты картины следует напомнить, что в Апокалипсисе эти четыре животных «ни днем, ни ночью не имеют покоя, взывая: свят, свят, свят Господь Бог Вседержитель, Который был, есть и грядет» и «воздают славу и честь и благодарение Сидящему на престоле, Живущему во веки веков» (Откр 4:8–9). Через эти образы евангелистов, вошедшие в церковную традицию не только богословия, но и литургического символизма, свт. Ириней отмечает важную особенность Евангелий — то, что они представляют собой произведения, «проникнутые одним Духом», но излагающие Божественное Откровение каждое в своем ракурсе, в соответствии со своими целями и задачами. Разность в изложении не приводит к противоречию, а наоборот, к взаимному дополнению, которое в итоге и позволяет читателю проникнуть в полноту истины.

Говоря о канонических книгах в целом, свт. Ириней ставит в один ряд «евангельские и апостольские слова» с «законом и пророками»⁵⁴, выделяя тем самым два раздела в Новом Завете — Евангелия и остальную апостольскую литературу. Из того, что он в одном месте своей книги ссылается на «Пастыря» Ермы как на «Писание»⁵⁵, можно сделать вывод, что его он тоже включал в канон.

Свт. Ипполит Римский (≈170–≈235) известен тем, что защищал книгу Откровения как принадлежащую св. ап. Иоанну Богослову и имеющую статус «Писания». Из анализа его трудов можно сделать вывод, что в качестве канонических он принимал четыре Евангелия, 13 Посланий ап. Павла (кроме Послания к Евреям), Деяния и три Соборных Послания: 1 Пет, 1–2 Ин. Послание к Евреям, тем не менее, имеет у него статус достаточно авторитетной книги, т. к. он ее часто цитирует. Новозаветные цитаты свт. Ипполит предваряет выражением «Господь говорит», «апостол говорит» или указывая имя автора⁵⁶. Интересно, что, обращаясь к свидетельству «всего Писания» в целом, он пе-

54 Там же. I.3.6. С. 32.

55 Там же. IV.20.2. С. 375.

56 *Мецгер Б.* Канон Нового Завета... С. 147–149.

речисляет следующие части: пророки, Господь и апостолы⁵⁷, где, очевидно, «пророки» — это авторы книг всего Ветхого Завета, «Господь» — тексты Евангелий, а «апостолы» — апостольские произведения. Это разделение показывает, что свт. Ипполит видит в разных посланиях апостолов глубинную богословскую связь.

Ориген (≈185–≈254), выдающийся экзегет Священного Писания, оказал огромное влияние на современную ему церковную жизнь и на ближайшие поколения толкователей Библии, но привнес в свое богословие ряд нехристианских идей и по этой причине был осужден на V Вселенском Соборе. В своем произведении «Проповеди на Иисуса Навина», которые сохранились только в переводе на латинский язык пресвитера Руфина Аквилейского (≈345–410), описав падение иерихонских стен, он сравнивает авторов Нового Завета с трубачами Церкви, победившими идолопоклонство и философские заблуждения:

Так же и Господь наш Иисус Христос... послал своих апостолов, подобно священникам, несшим трубы. Первой зазвучала священническая труба Матфея в его Евангелии. Затем Марк, Лука и Иоанн вострубили в свои священнические горны. Две трубы Петра звучат в двух его Посланиях, так же Иаков и Иуда. Но это еще не все, и Иоанн вступает со своими трубами через Послания [и Апокалипсис⁵⁸], затем — Лука, описывая Деяния апостолов. Позднее всех заявил о себе тот, кто сказал: «Я думаю, что Бог поставил нас апостолами в конце всего» (1 Кор 4:9). Прогредев четырнадцатью трубами своих Посланий, он разрушил стены Иерихона до основания, т. е. все средства идолопоклонства и философские догмы⁵⁹.

Высказывались предположения о том, что пресвитер Руфин мог подкорректировать этот список в соответствии с собствен-

57 *Ипполит Римский, свт.* Толкования на книгу пророка Даниила. 4.49 // *Ипполит Римский, свт.* О Христе и антихристе. СПб.: Вѣлююлѣс, 2008. С. 190.

58 Ссылка на Апокалипсис отсутствует в большинстве рукописей, содержащих данное произведение Оригена.

59 *Ориген.* Проповеди на Иисуса Навина. 7.1. Цит. по: *Мецгер Б.* Канон Нового Завета... С. 139.

ными представлениями IV в. о каноне, однако размещение книги Деяний после Соборных посланий говорит против этого⁶⁰. В таком случае следует считать канон Оригена очень близким к современному. Неясно только, сколько Посланий св. ап. Иоанна он признавал — два или три, и принимал ли Апокалипсис.

Вероятно, он делил книги, которые претендовали на вхождение в канон, на три категории: «законные» (γνήσιος [гнѣсиос]), «смешанные» (μικτός [миктос]) и «подложные» (νόθος [нофос]), поскольку, обсуждая книгу под названием «Проповедь Петра», он задается вопросом, к какому из перечисленных трех разрядов она относится. Какой в точности смысл он вкладывал в каждое из этих понятий, неизвестно⁶¹.

4.9. 3-й этап: стабилизация списка канонических книг (IV–V вв.)

В этот период разногласия между существующими списками постепенно свелись к минимуму, и в результате произошла стабилизация канона (хотя отдельные споры продолжались и позже). Из целого ряда лиц, участвовавших в процессе установления списка канонических книг, укажем наиболее важные.

Евсевий Кесарийский (≈258-265–239/240) был одним из первых церковных историков. Он придавал немалое значение вопросу о том, какие книги рассматривали в качестве авторитетных христиане предыдущих эпох (именно благодаря ему сохранился ряд уникальных сведений на данную тему, которые мы привели выше). Закономерно, что Кесарийский епископ высказывает в «Церковной истории» (он писал эту книгу долго, на протяжении первой четверти IV в.) и свою точку зрения на эту тему⁶².

Как видно из следующей ниже цитаты, Евсевий Кесарийский разделяет книги, претендующие на вхождение в канон Нового Завета, на четыре категории:

60 *Мецгер Б.* Канон Нового Завета... С. 139.

61 *Ориген.* Комментарий на Иоанна. 13.17. Сведения из: *Мецгер Б.* Канон Нового Завета... С. 140.

62 *Евсевий Кесарийский.* Церковная история. III.25:1–7. С. 144–145.

1 «Принимаемые единодушно повсюду» (ὁμολογούμενα [ομολογύμενα]) — четыре Евангелия, Деяня, послания ап. Павла, 1 Пет, 1 Ин, и — возможно — Откр.

(1) ...На первом месте поставим, конечно, святую четверицу Евангелий, за ней следуют Деяния апостолов; (2) потом Павловы послания, непосредственно за ними — Первое Иоанново и бесспорное Петрово, а потом, если угодно, Апокалипсис Иоанна, о котором в свое время поговорим. Это книги бесспорные.

2 «Оспариваемые, но принятые большинством» (ἀντιλεγόμενα [антилегόμενα]) — Иак, Иуд, 2 Петр, 2–3 Ин.

(3) Среди оспариваемых, но большинством принятых: Послания, именуемые одно Иаковлевым, другое — Иудиним, и Второе Петрово, также Второе и Третье Иоанновы: может быть, они принадлежат евангелисту, а может быть, какому-то его тезке.

3 «Подложные» (νόθα [нóфа]) — Деяния Павла, «Пастырь» Ермы, Апокалипсис Петра, Послание Варнавы, Дидахи, Евангелие евреев, и — возможно — Откр.

(4) К подложным относятся: «Деяния Павла», книга под названием «Пастырь», «Апокалипсис Петра», «Послание», признаваемое Варнавиным, так называемое «Учение апостолов» и, как я сказал, пожалуй, Иоаннов Апокалипсис, который одни отвергают, а другие относят к признанным книгам. (5) Некоторые помещали среди этих книг и «Евангелие евреев», которое больше всего любят евреи, уверовавшие в Христа. Всё это книги отвергаемые, (6) и мы сочли необходимым составить их список, полагая, что мы должны знать, какие книги подлинны, не измышлены и приняты церковным Преданием и какие, наоборот, из книг Нового Завета исключены, хотя известны большинству церковных писателей.

4 «Еретические» — Евангелие Петра, Евангелие Фомы, Евангелие Матфия, Деяния Андрея и др.

(6) ...Следует знать и эти книги, и те, которые у еретиков слывут под именем «Евангелий» апостолов: Петра, Фомы, Матфия и еще других, а также «Деяния» будто бы Андрея, Иоанна

и прочих апостолов. Эти книги никогда не удостоивал упоминания ни один из церковных писателей. (7) Да и речь их и слог очень отличаются от апостольского духа, мысли же и всё учение в целом далеко не согласуется с истинным правове-рем: это явно выдумки еретиков. Поэтому книги эти следует не то что причислять к подложным, а вовсе отвергать, как совершенно нелепые и нечестивые.

Таким образом, Евсевий Кесарийский четко ранжирует книги по степени соответствия их критериям каноничности. Очевидно, что последняя группа противоречит богословскому критерию, тогда как предпоследняя не выдерживает испытания с точки зрения апостольского происхождения и всеобщего принятия. Первая группа выступает как ядро новозаветного канона, поскольку удовлетворяет всем критериям. Наконец, вторая группа вызывает сомнения из-за споров, которые ведутся относительно входящих в нее книг. Интересно, что сам Евсевий отвергал две книги из второй группы — Послания Иакова и Иуды; ранее в своей «Церковной истории» он пишет: «...[это] что касается Иакова, которому принадлежит первое из так называемых Соборных Посланий. Следует знать, однако, что оно подложно — из древних его упоминают немногие, также и так называемое Иудино — одно из семи, называемых Соборными»⁶³. Он указывает на то, что они вошли в широкое литургическое употребление: «Мы знаем, однако, что их вместе с прочими всенародно читают во многих Церквах»⁶⁴ — видимо, это и была причина, по которой при изложении перечня канонических книг он отнес их во вторую, а не в третью группу.

Его сомнения относительно Откровения были, вероятно, более серьезными, поэтому он помещает его одновременно и в первую, и в третью группы, предоставляя читателю самому сделать выбор.

Отличие от современного канона у Евсевия Кесарийского (если первые две группы книг рассматривать как канонические) заключается в его *сомнениях* относительно книги Откровения.

63 Там же. II.23:24–25. С. 104.

64 Там же. II.23:25. С. 104.

К вопросу о каноне после Евсевия Кесарийского обращались на Востоке разные церковные авторы (святители Кирилл Иерусалимский, Афанасий Александрийский, Григорий Богослов, Амфилохий Иконийский, Епифаний Кипрский, а также Дидим Слепец), которые составили свои списки канона⁶⁵. Рассмотрим отдельные свидетельства.

Свт. Кирилл Иерусалимский (315–386) приводит рекомендованный для оглашенных список канонических книг как Ветхого, так и Нового Завета в своих «Огласительных словах», произнесенных в середине IV в.:

В Новом же Завете — Евангелий только четыре, а прочие надписуются ложно и вредны. И манихеи написали Евангелие от Фомы, которое, будучи прикрашено благоуханием евангельского именованья, растлевает души людей простых. Принимай и Деяния двенадцати апостолов, сверх того — семь Соборных посланий: Иакова, Петра, Иоанна и Иуды, печать же всего и окончательное дело учеников — четырнадцать посланий Павловых. А все прочее да будет положено вне, на втором месте⁶⁶.

Отличие от сформировавшегося позднее канона Церкви — в том, что *отсутствует* Откровение.

Свт. Кирилл придает большое значение тому факту, что книги читаются в храмах — а значит, толкуются священнослужителями и у слушающих имеется возможность усвоить их понимание в рамках церковной традиции. Поэтому он дает рекомендацию все остальные книги не читать даже частным образом (следует помнить, что этот совет адресован оглашенным, т. е. людям новоначальным, только пришедшим к вере и готовящимся к принятию св. Крещения): «Что не читается в церкви, того не читай и наедине...»⁶⁷.

Свт. Афанасий Александрийский (296–373) существенно повлиял на формирование канона (как ветхозаветного, так и новозавет-

65 *Мецгер Б.* Канон Нового Завета... С. 205.

66 *Кирилл Иерусалимский, свт.* Слова огласительные. 4.36 // *Кирилл Иерусалимский, свт.* Творения. М., 1855. С. 71.

67 Там же.

ного) через 39-е, так называемое «праздничное» (или «пасхальное»), послание 367 г. Это не было привычное для нас послание правящего архиепископа с раскрытием смысла праздника и с поздравлениями клирикам и пастве. В Александрийской Церкви существовал обычай издавать после Богоявления особые «праздничные» («пасхальные») послания, в которых всем церквам и монастырям Египта сообщались даты подвижного богослужебного круга — начала Великого Поста, Пасхи и т.д. Соответственно, этот документ вызывал большой интерес, и с ним знакомились все священнослужители. Но в посланиях затрагивались и другие темы, которые также подлежали тщательному изучению. Христиане других Поместных Церквей тоже пользовались пасхальными посланиями александрийских архиепископов, чтобы узнать дату Пасхи (за исключением римских и сирийских христиан, получивших эти сведения от предстоятелей своих Церквей)⁶⁸. Именно это обстоятельство и стало причиной того, что 39-е праздничное послание (из 45, написанных свт. Афанасием) имело огромное значение для формирования канона на Востоке.

В начале интересующего нас фрагмента этого послания⁶⁹ свт. Афанасий использует понятие «апокрифических» (от греч. ἀπόκριφος [ἀπόκριφος] — «скрытый») для не принимаемых Церковью книг, уточняя, что многие из апокрифов являются псевдоэпиграфами (см. о них §4.4.2):

...боюсь же, чтобы иные из людей простых, как писал Павел к Коринфянам, по ухищрению некоторых не уклонились от простоты и чистоты и не стали уже читать других книг, называемых апокрифическими, будучи обмануты сходством их именованья с книгами истинными⁷⁰...

Далее свт. Афанасий указывает, что не следует смешивать апокрифические книги с «несомненно богодухновенным Писанием», и приступает к тому, чтобы «исчислить с начала по порядку все

68 *Мецгер Б.* Канон Нового Завета... С. 207.

69 *Афанасий Александрийский, свт.* Отрывок из 39-го праздничного послания // *Афанасий Александрийский, свт.* Творения. Изд-е 2-е. Сергиев Посад, 1903. Т. 3. С. 370–373.

70 Там же. С. 370.

книги, внесенные в канон, преданные нам как божественные, и таковыми признанные»⁷¹. Он делит все книги, претендующие на вхождение в канон, на три группы:

1. «Канонические» — в точности совпадают с книгами современного канона (отличаются только порядком):

...не поленимся сказать и о книгах Нового Завета; они суть следующие. Четыре Евангелия: от Матфея, от Марка, от Луки, от Иоанна; потом после них — Деяния апостольские и семь апостольских Посланий, называемых Соборными, именно: одно Иаковлево, два Петровы, потом три Иоанновы, и после них одно Иудино. Сверх сего, есть четырнадцать Посланий апостола Павла, перечисляемые в таком порядке: первое к Римлянам, потом два к Коринфянам, после них к Галатам, и, вслед за тем, к Ефесянам; потом к Филиппийцам, и к Колоссянам, а после этих — два к Фессалоникийцам и Послание к Евреям, непосредственно за тем — два к Тимофею, одно к Титу, и последнее к Филимону; и еще Апокалипсис Иоанна. Вот источники спасения, чтобы заключающимися в них словесами напоеваться жаждущему. В них одних благовествуется учение благочестия. Никто да не прилагает к ним и не отъемлет от них чего-либо⁷².

2. «Неканонические» — не вошедшие в канон, но рекомендуемые для чтения оглашенными:

...для большей точности... присовокупляю, что кроме этих книг есть и другие, не внесенные в канон, которые однако же установлено отцами читать вновь приходящим и желающим огласиться словом благочестия, таковы: ...так называемое «Дидахи» и «Пастырь»⁷³.

В данной цитате для ясности изложения опущены перечисленные перед новозаветными ветхозаветные неканонические книги (Прем, Сир, Есф, Иудифь, Товия), однако достойно замечания, что, с точки зрения свт. Афанасия, статус Дидахи и «Пастыря» Ермы такой же, как указанных ветхозаветных не-

71 Там же. С. 371.

72 Там же. С. 372.

73 Там же.

канонических книг, которые в православных изданиях Библии нередко публикуются в одном томе с каноническими книгами Ветхого Завета.

Следует отметить, что термин «неканонические» книги является не вполне удачным, так как содержит в себе отрицание, а не утверждение; однако в системе канона свт. Афанасия данный термин имеет вполне конкретное значение и описывает довольно точный перечень книг.

В отличие от свт. Кирилла Иерусалимского, который не рекомендовал оглашенным читать частным образом неканонические книги (видимо, из опасения, что только что пришедшие к вере могут их неверно истолковать), свт. Афанасий, наоборот, рекомендует их именно новоначальным и как раз для домашнего чтения. Вероятно, он исходил из того, что, эти книги содержат в себе преимущественно нравственное учение; кроме того, оглашенные, слушая в церкви толкование епископами и пресвитерами канонических писаний, могли в таком же смысле понимать и неканонические книги.

3. «Апокрифические» — сочинения еретиков:

Впрочем, возлюбленные, тогда как одни книги внесены в канон, а другие предлагаются для чтения, нигде не упоминается о книгах апокрифических; они суть выдумки еретиков, которые пишут их, когда хотят, но приписывают им давность и прибавляют лет, чтобы, выдавая их за древние, иметь случай к обольщению тем людей простодушных⁷⁴.

Из этих слов понятен смысл названия третьего разряда книг — «апокрифические», т. е. якобы скрытые ото всех и недавно найденные, на самом же деле недавно сочиненные еретиками для продвижения своего учения, оттого и не известные прежде.

Значение 39-го праздничного послания свт. Афанасия для православного богословия двоякое. Во-первых, именно предложенный им список канонических книг постепенно был принят и на Востоке, и на Западе. Во-вторых, им же окончательно была закреплена традиция разделения книг на три разряда (которая

74 Там же. С. 372–373.

восходит, как мы уже видели (§4.8), к середине II в. и нашла отражение в Мураториевом каноне) — канонических, неканонических, но полезных для изучения, и отвергаемых (или еретических). После стабилизации канона в Церкви относительно некоторых произведений шли споры о том, относятся ли они ко второй или третьей группе произведений, однако само деление на три разряда никто сомнению не подвергал.

Во второй половине IV в. еще встречались разные точки зрения относительно объема канона Нового Завета. Например, свт. Григорий Богослов (329–389) в одном из своих гимнов перечисляет все книги канона свт. Афанасия, кроме Откровения⁷⁵, а свт. Амфилохий Иконийский (≈340–394) в поэме «Ямбы для Селевка» приводит новозаветный канон (он называет его «неложным каноном богодухновенных писаний»⁷⁶), в который не включены 2 Пет, 2–3 Ин, Иуд, Откр⁷⁷.

На Западе решающую роль в стабилизации канона сыграли два замечательных святых — блаж. Иероним Стридонский и блаж. Августин Иппонский.

Блаж. Иероним Стридонский (342–419/420) известен тем, что по удалении в отшельническое жительство в Сирии начал в возрасте 40 лет изучать еврейский язык, чтобы читать и переводить текст Ветхого Завета с языка оригинала, причем труды на этом поприще он воспринимал как особый род подвижничества. После переезда в Палестину он сделал новый перевод Священного Писания на латинский язык. Много позже, на Тридентском соборе (1545–1563), перевод блаж. Иеронима был провозглашен официальным переводом Библии в Католической Церкви и известен нам под названием Вульгата. В силу этого значение личности блаж. Иеронима в формировании канона Нового Завета на Западе было огромным.

75 *Мецгер Б.* Канон Нового Завета... С. 311.

76 Ἀψευδέστατος κανὼν ἄν εἶν θεολογευστῶν γραφῶν.

77 *Мецгер Б.* Канон Нового Завета... С. 209.

В «Письме к Павлину»⁷⁸ блаж. Иероним последовательно перечисляет все книги Священного Писания, которые, очевидно, являются для него каноническими, и дает краткое изложение содержания каждой из них (впоследствии этот перечень помещался в качестве вступления в ранних изданиях Вульгаты⁷⁹). В списке перечислены все 27 книг современного канона (хотя многие названы группами — например, Послания ап. Павла христианским общинам описываются через то, что он «писал семи Церквям», отдельно упоминается Послание к Евреям, собирательно описаны пасторские послания — «дает наставление Тимофею и Титу, ходатайствует перед Филимоном за беглого раба [Онисима]»⁸⁰). Порядок упоминания блаж. Иеронимом новозаветных книг несколько отличается от современного — Деяния указаны после Посланий св. ап. Павла⁸¹.

В отдельных произведениях блаж. Иероним указывает на споры относительно каноничности тех или иных книг, имевшие место среди его современников. Например, в «Книге о знаменитых мужах» относительно Послания Иакова (которого он отождествляет с «братом Господним... поставленным апостолами во епископа Иерусалимского»⁸²) блаж. Иероним не сомневается, что именно ап. Иаков написал его («написал только одно послание, причисляемое к семи Соборным посланиям»⁸³), но при этом указывает, что некоторые «уверяют, [что оно было] издано кем-то другим под его именем, хотя мало-помалу, с течением времени приобрело авторитет»⁸⁴. Аналогично про Послание Иуды, называемого им «братом Иакова»⁸⁵, он пишет, что тот «оставил небольшое послание, которое есть

78 *Иероним Стридонский, блаж. Письмо к Павлину об изучении Писаний // Иероним Стридонский, блаж. Творения. 2 изд-е. Киев, 1894. Ч. 2. С. 71–86.*

79 *Мецгер Б. Канон Нового Завета... С. 231.*

80 *Иероним Стридонский, блаж. Письмо к Павлину... С. 84.*

81 Там же.

82 *Иероним Стридонский, блаж. Книга о знаменитых мужах. II // Иероним Стридонский, блаж. Творения. Киев, 1879. Ч. 5. С. 288.*

83 Там же.

84 Там же.

85 Там же. IV. С. 291.

одно из семи Соборных посланий», и дополнительно замечает: «Так как он в этом послании приводит свидетельство из Книги Еноха, которая считается апокрифической, то оно многими отвергается; однако, вследствие уже своей древности и частного употребления, заслужило авторитет и считается между священными книгами»⁸⁶.

О Первом послании св. ап. Иоанна Богослова блаж. Иероним сообщает, что оно «признается всеми церковными и учеными мужами»⁸⁷, тогда как остальные два «приписываются Иоанну пресвитеру, коего другая (из двух, называемых “Иоанновыми”) гробница и теперь показывается в Ефесе»⁸⁸.

Важные сведения о различном отношении к Посланию к Евреям и Откровению на Востоке и Западе содержатся у блаж. Иеронима в «Письме к Дардану о земле обетованной»:

...нужно сказать то, что... послание, которое надписывается «К Евреям», не только церквами Востока, но и за ними всеми церковными писателями греческими принимается как послание апостола Павла, хотя многие и думают, что оно или Варнавы или Климента, — и что нет нужды чье оно, когда оно есть произведение мужа, принадлежащего к Церкви, и когда оно ежедневно прославляется чтением церквей. И если обычай латинян не принимает его в числе писаний канонических, как и церкви греческие по той же свободе не принимают Апокалипсиса Иоанна, то мы, однако же, принимаем и ту и другую книгу, следуя вовсе не обычаю настоящего времени, но авторитету древних писателей, которые по большей части пользуются свидетельством той и другой книги, — не так, как иногда это делают относительно апокрифов (так как изредка они пользуются и местами из языческих писаний), но как книгами каноническими и церковными⁸⁹.

86 Там же.

87 Там же. IX. С. 296.

88 Там же.

89 *Иероним Стридонский, блаж. Письмо к Дардану о земле обетованной // Иероним Стридонский, блаж. Творения. Киев, 1880. Ч. 3. С. 315.*

Из приведенной цитаты видно, что споры относительно каноничности Послания к Евреям (на Западе) и Откровения (на Востоке) блаж. Иероним разрешает в пользу каноничности обеих книг, причем одним из аргументов в пользу первой из книг является ее повсеместное чтение в Восточных Церквях. Таким образом, он следует критерию каноничности книги через ее повсеместное принятие.

Блаж. Августин Иппонский (354–430) замечателен не только как выдающийся богослов Западной части Церкви, но и как составитель одного из первых сочинений по библейской герменевтике под названием «Христианская наука»⁹⁰. Изложив рассмотренный выше (§4.4) критерий каноничности, он приводит список канонических книг всего Священного Писания, причем для Нового Завета данный перечень совпадает по объему с современным каноном и отличается только порядком перечисления произведений: за Евангелиями он указывает Послания св. ап. Павла, затем — Соборные (ставя Послание Иуды на последнее место и начиная с Посланий св. ап. Петра), Деяния и Откровение⁹¹.

Благодаря авторитету блаж. Августина данный канон Нового Завета был признан на Поместных Соборах Западной Церкви — Иппонском (393) и двух Карфагенских (397 и 419)⁹².

4.10. Причины, по которым сомнения о составе канона сохранялись после V в.

Хотя канон в том виде, в котором мы знаем его сегодня, был принят на Востоке и на Западе к началу V в., отголоски споров о каноне имели место в V в. и позже. Это связано с тем, что рукописи в древности стоили очень дорого и пользовались ими, как правило, на протяжении нескольких поколений. Поэтому написанные к V в. кодексы, содержавшие книги в несколько ином составе, имели хождение и позже. У читателей, особенно

⁹⁰ Августин Иппонский, блаж. Христианская наука, или Основания священной герменевтики и церковного красноречия. Киев, 1835. [6], 355 с.

⁹¹ Там же. II.13. С. 84.

⁹² Мецгер Б. Канон Нового Завета... С. 234.

не имеющих достаточной богословской подготовки, могли возникать вопросы, по какой причине состав книг в кодексе отличается от указанного в уже распространенном каноне. Со старых рукописей и позже V в. могли быть сделаны копии — например, в греческом и латинском кодексе Voergerianus (MS G) IX в. отсутствует Послание к Евреям, а в ряде западных манускриптов присутствует так называемое Послание ап. Павла к Лаодикийцам⁹³.

4.11. Вопрос о каноне в Средние века и в период Реформации

На Западе упомянутое Послание к Лаодикийцам включалось во многие рукописи — сохранилось более 100 кодексов Вульгаты, содержащих его в своем составе, также оно вошло в альбигойские, богемские, английские и фламандские манускрипты. Это Послание в X в. включал в канон Нового Завета монах Эльфрик из Дорсета, написавший на англосаксонском языке сочинение о Ветхом и Новом Завете, а в XI в. — Иоанн Солсберийский, хотя последний подчеркивал, что, согласно всеобщему мнению, св. ап. Павлу принадлежит только 14 посланий. Это Послание было включено во все 18 лютеровских изданий немецкой Библии, начиная с 1488 г., а также в первое издание чешской Библии того же года. Только на Флорентийском соборе (1439–1443) через буллу папы Евгения IV были сняты сомнения относительно списка канонических книг и канон утвержден в современном виде⁹⁴.

В период Реформации различные ее представители словно вернулись в так любимую ими доконстантиновскую эпоху и повторяли те сомнения в каноничности отдельных книг, которые высказывались во II–III вв., в частности — относительно Евр, Иак, Иуд, 2 Пет, 2–3 Ин, Откр. Мартин Лютер в своем издании Библии выделил в особый раздел — как сомнительные с его точки зрения — Евр, Иак, Иуд и Откр, и после этого в протестантской среде эти книги стали называть «неканоническими» или даже «апокрифическими»; они публиковались с такими

93 Там же. С. 235.

94 Там же. С. 236.

надписаниями в протестантских изданиях Библии на протяжении почти полутора сотен лет⁹⁵.

Тридентский собор (1545–1563), который был созван Римско-Католической Церковью с целью выработать средства по противодействию Реформации, в числе первых своих деяний обратил внимание на состав канона библейских книг. В 1546 г. собор издал постановление, в котором не только повторил состав канонических книг (ссылаясь при этом на Вульгату), но и предал анафеме тех, кто не разделяет эту точку зрения⁹⁶.

В целом ряде последующих протестантских исповеданий веры XVI–XVII вв. (Французском 1559 г., Бельгийском 1561 г., Вестминстерском 1647 г.) и в исповедании Церкви Англии 1563 г. перечисляются названия всех 27 книг новозаветного канона. Но ни в одном исповедании, опубликованном лютеранскими церквями, нет ни одного упорядоченного списка канонических книг⁹⁷.



Мецгер Б. Канон Нового Завета: возникновение, развитие, значение. 6-е изд. М.: ББИ, 2008. х, 332 с.; *Емельянов А., прот.* Введение в Четвероевангелие. М.: Изд-во ПСТГУ, 2010. С. 123–135; *Каравидопулос И.* Введение в Новый Завет. М.: Изд-во ПСТГУ, 2010. С. 60–82.



1. Каким образом передавалась истина Божественного Откровения в ранней Церкви в первый период ее существования?
2. Представители какого религиозного движения, зародившегося в конце I в., претендовали на обладание особым тайным знанием и противопоставляли себя Церкви?
3. По какой причине возникла необходимость составить перечень книг, в которых Церковь видела адекватное выражение Откровения, данного через Иисуса Христа и апостолов?
4. Дайте определение понятию «канон Нового Завета».
5. Следует ли из каноничности богодухновенность?

95 Там же. С. 237–243.

96 Там же. С. 243–244.

97 Там же. С. 244.

6. Можно ли говорить о существовании в Церкви иных богодухновенных христианских произведений, кроме 27 канонических книг Нового Завета?
7. Каковы критерии каноничности, предъявлявшиеся к новозаветным книгам в период формирования канона?
8. Что такое «правило веры» (или «правило истины») как критерий каноничности?
9. Почему апостольское происхождение книги важно для принятия ее в канон?
10. Какое значение для включения в канон имело всеобщее признание книги?
11. Укажите три этапа формирования канона Нового Завета.
12. В чем особенности первого этапа формирования канона?
13. Чем характерен второй этап формирования канона?
14. Каковы отличительные черты третьего этапа формирования канона Нового Завета?
15. По каким причинам сомнения о составе канона сохранялись после V в.?

5. Текстология Нового Завета

5.1. Богодухновенность Писания и разночтения в древних манускриптах

До нас не сохранились рукописи библейских книг, написанные непосредственно их авторами (такие рукописи называют *автографами*). Тексты Нового Завета дошли до нас в виде многочисленных *копий*, датируемых с начала II в. В ряде случаев эти копии сохранились не полностью и содержат лишь фрагменты. Для каждой книги при сопоставлении разных рукописей обнаруживается немалое количество разночтений. Подавляющее большинство этих разночтений не имеют принципиального значения, т. к. не меняют смысла той или иной фразы, а содержат лишь перестановки слов, добавление или, наоборот, пропуск артикля, иную форму слова или замену слова на синоним. Лишь в немногих случаях имеются такие замены или пропуски слов, которые в той или иной степени меняют смысл фразы.

Например, в одной группе древних рукописей первый стих Евангелия от Марка представлен текстом, легшим в основу Синодального перевода на русский язык: «Начало Евангелия Иисуса Христа, Сына Божия», тогда как в другой группе фраза «Сына Божия» отсутствует¹. Место на западном берегу Иордана, где крестил Иоанн Предтеча, в одних рукописях в Ин 1:28 называется Вифанія (Βηθανία), в других — Вифаварά (Βηθαβαρά), в третьих — Вифаравά (Βηθαραβά)². Наконец, в Ин 1:18 в одних рукописях имеется привычное нам по церковнославянскому тексту и по Синодальному переводу чтение «Единородный Сын» (ὁ μονογενής υἱός [о моногэніс ийос]), тогда как другие предлагают вариант «Единородный Бог» ([ὁ] μονογενής θεός [о моногэніс фэос])³. Если разночтение первого текста не меняет смысла привычного нам по Синодальному переводу варианта,

1 Nestle-Aland Novum Testamentum Graece. Ed. B. and K. Aland and others. 28th Revised Edition. [2012.] P. 102.

2 Ibidem. P. 294.

3 Ibidem. P. 293.

но содержит некую неполноту, второе не влияет на богословский смысл, но уже имеет значение в историческом аспекте, то третье напрямую связано с богословским содержанием.

Разночтения в древних рукописях могли *возникать* различным образом; предположение о том, что *все* они были следствием человеческих *ошибок и недоразумений*, наивно и не соответствует действительности. Например, известно, что Ориген (≈185–≈254) не смог определить местонахождение Вифании Заиорданской из Ин 1:28 и поэтому стал использовать найденное им в некоторых рукописях чтение «Вифавара». В пользу этого варианта он приводил следующие соображения. С одной стороны, этимологию данного слова Ориген объяснял как «Дом приготовления», что было, по его мнению, подходящим названием для места, где Иоанн Креститель готовил народ к пришествию Спасителя. С другой стороны, использование данного названия было удобным для читателей Евангелия — в таком случае место, где крестил Иоанн, уже невозможно было перепутать с другой Вифанией, рядом с Иерусалимом, где также происходили новозаветные события⁴. В настоящее время считается, что в оригинальном тексте Евангелия от Иоанна место крещения называлось Вифанией, однако рассмотренный пример показывает, что Ориген исходил не из стремления «испортить» текст, а наоборот — максимально прояснить для современного ему читателя. Вероятно, что в большинстве тех случаев, когда разночтения не меняют смысл текста, а касаются только грамматической формы или порядка слов, имели место редакторские правки, призванные внести большую ясность для читателя. Относиться к подобному рода корректурам следует адекватно: в древности отношение к тексту было иным, нежели сегодня — внесение определенных правок считалось возможным, что видно на примере деятельности Оригена.

Конечно, разночтения могли возникать и другим образом — из-за ошибок переписчиков. Поскольку вариант «Вифавара» был выбран Оригеном сознательно, следует признать

4 Beasley-Murray G.R. John / Word Biblical Commentary. Dallas: Word, 2002. P. 20.

разночтение «Вифарава» ошибкой переписчика, случайно переставившего слоги.

В силу многочисленности мест, имеющих разночтения, встает вопрос: не *противоречит* ли этот факт представлению о *богодухновенности* Священного Писания Нового Завета?

Очевидно, что для *вербального* понимания богодухновенности наличие разночтений действительно является фатальным: в таком случае *все* без исключения отличия от оригинального текста равнозначны *искажению* точных словесных формулировок, изреченных Самим Богом. Более того, поскольку на основании анализа разночтений не всегда возможно установить, как выглядел изначальный текст, со стопроцентной вероятностью, сторонники вербального понимания богодухновенности Писания вообще утрачивают тот текст, которым они могли бы пользоваться.

Для *традиционной церковной* интерпретации богодухновенности наличие разночтений не только не является препятствием, а наоборот, служит дополнительным ключом к пониманию текста. Те разночтения, которые являются не ошибкой переписчика, а следствием сознательной корректуры, свидетельствуют прежде всего о том, что в древности богодухновенность Писания понималась именно как передача *идей, смысла*, и редакторы считали возможным внести небольшие уточнения, чтобы по возможности полно и ясно донести этот *изначальный смысл* до своих современников. В тех случаях, когда на основании статистических сведений можно установить оригинальный вариант текста (как в примере с Вифанией), наличие таких разночтений дает дополнительный материал для истории экзегезы, т. е., в конечном счете, — для полноты понимания текста. Когда это невозможно, наличие разночтений описывает тот *круг понимания* текста, который имел место в древности, т. е. указывает на *текстуальное Предание* Церкви. В то же время для Церкви первично полученное от Христа Божественное Откровение, которое сформировало Предание Церкви и не только зафиксировано в Священном Писании, но также выражено и в церковных догматах. Поэтому работа с разночтениями для церковного исследователя

не сводится лишь к сбору статистических сведений о манускриптах и вариантах текста — последнее слово при выборе разночтений принадлежит *богословскому* анализу, который производится не только на основании параллельных мест Писания, но и исходя из Предания Церкви. Это позволяет исключить неоригинальные разночтения текста в сложных случаях (пример будет рассмотрен в главе 6, посвященной герменевтике). В то же время многие ошибочные варианты текста выявляются и исключаются без труда — как, например, очевидно искаженное «Вифарава» в Ин 1:18.

Получается, что читатели древней Церкви рассматривали текст Писания не как что-то статичное, застывшее и неприкосновенное. Попытки внести хоть и небольшие, но улучшения *формы* для передачи *смысла* как раз и можно считать наглядным примером *опыта прочтения Писания в свете живого церковного Предания*.

5.2. Задачи текстологии Нового Завета

В связи с наличием в древних манускриптах разночтений появляется необходимость, во-первых, собрать о них сведения, во-вторых, выработать определенные подходы для того, чтобы выбрать предпочтительные варианты, могущие претендовать на то, что именно они отражают первоначальный текст оригинала. Обе эти задачи решает дисциплина под названием *текстология*.

История этой дисциплины восходит к середине III в., к деятельности уже упомянутого Оригена, который известен прежде всего как первый текстолог Ветхого Завета — ему принадлежит составление в 235–240 гг. знаменитых *гекзапл*, т. е. «шестериц», — таблиц из шести столбцов, в которых он выписывал параллельно известный ему еврейский текст Ветхого Завета, транскрипцию еврейского текста греческими буквами, переводы Акилы, Симмаха, Семидесяти и Феодотиона. Как уже говорилось выше, его интересовало изучение и текста Нового Завета. Текстологическая деятельность Оригена была последовательной и систематической,

однако у последующих церковных авторов интерес к этой сфере носит лишь эпизодический характер — те или иные разночтения в рукописях рассматриваются и обсуждаются ими только в случае необходимости (например, при полемике с еретиками, использовавшими другие варианты текста).

Новый всплеск интереса к текстологическим вопросам приходится на период Реформации, когда интерес к чтению Священного Писания на языке оригинала естественным образом ставит вопрос о выборе подходящего текста из определенного количества вариантов. В XVII в. в протестантской европейской среде возникает, а в XVII–XIX вв. постепенно занимает доминирующее положение изучение Священного Писания с рационалистических и скептических позиций, получившее общее название *библейская критика* (подробнее об этом см. §§6.7, 6.8). В ее рамках и проводятся в этот период текстологические исследования Библии, известные как *текстуальная критика* (или *низшая критика*).

Со 2-й пол. XIX в. русские православные исследователи обращают свое внимание к этим вопросам, пользуясь преимущественно результатами исследований западных ученых, но работая в данной сфере с целью не скепτικο-рационалистической, а богословской экзегезы Писания. В XX в. постепенно формируется самостоятельная филологическая наука *текстология*, которая ставит задачей выработку универсального инструментария для изучения *истории текста* письменных произведений. При этом, по словам академика Дмитрия Сергеевича Лихачева (1906–1999),

Главный методический принцип современной текстологии состоит в том, что история текста произведения изучается не в разрозненных «чтениях» его отдельных мест, а как единое целое. Анализ отдельных разночтений и чтений текста ведется не изолированно в каждом отдельном случае и не для формального восстановления «первоначального», авторского чтения, а послойно в составе контекста с целью изучения истории текста, установления всех этапов его жизни⁵.

5 Лихачев Д.С. Текстология. Краткий очерк. М.: Наука, 2006. С. 11.

При этом *текстология* отличается от *текстуальной критики* тем, что обязательно учитывает содержание литературного памятника в его *целостности*. Если текстуальная критика имеет *утилитарный* характер и стремится прежде всего выявить «первоначальный» вариант текста, то текстология желает увидеть историю текста в ее динамике, и только через это прийти к «первоначальному варианту».

Между «критикой текста», «добывающей» текст для издания, и текстологией, изучающей историю текста, такая же разница, как между агрономией и ботаникой, фармакологией и медициной, искусством черчения и геометрией. Только когда отдельные явления изучаются во всей их полноте, а не замыкаются добыванием сведений для нужд издания, текстология получает свободу развития⁶.

В силу того, что методы текстологии имеют значение и для изучения библейского текста, в последние десятилетия исследователи все чаще отказываются от *текстуальной критики Библии* в пользу *библейской текстологии*, поскольку последняя также решает важную задачу первой (установление «первоначального» текста), но делает это с учетом целостного богословского содержания. Поэтому можно дать следующее определение.

- ✓ *Текстология Нового Завета* — вспомогательная библейская дисциплина, изучающая историю текста Нового Завета с учетом его богословского содержания.

5.3. Греческий язык Нового Завета

Разговорным языком в Палестине во времена Христа Спасителя был *арамейский* язык, являющийся языком семитской группы, но все же несколько отличающийся от *древнееврейского* языка — языка Священного Писания Ветхого Завета. Есть предположение, что древнееврейский язык продолжал использоваться как книжный при написании религиозных произведений

⁶ Там же. С. 13.

в период позднего Второго храма⁷. Поскольку к этому моменту Палестина уже почти сто лет была провинцией Римской империи, она, как и другие провинции, в довольно сильной степени была подвержена процессу *эллинизации* — распространению греческого языка и культуры и их творческому усвоению местным населением на обширных территориях, которые были завоеваны Александром Македонским (356–323), а после распада его государства постепенно входили в состав Римской империи в качестве ее провинций. Поэтому, наряду с арамейским, вторым разговорным языком в Палестине (понятым, по крайней мере, жителям крупных городов, занимающимся торговлей и практической деятельностью) был древнегреческий, близкий к тому варианту греческого языка, который у грамматиков II в. получил название «*общепринятого*» (ἡ κοινὴ [и кини́]) или «*эллинистического*» (ἡ ἑλληνικὴ [и эллиники́]), а сейчас иногда называется «*послеклассическим*» греческим языком⁸. По сути, это простой обиходный народный язык, в котором не было различия между книжным и разговорным вариантами речи (т. е. писали так же, как говорили)⁹.

Его характерные особенности были следующие. Происходило образование новых форм слов — производных или составных, использовались поэтические слова и выражения, заимствовались слова из отмирающих диалектов греческого языка, вводились слова из языков различных народов римской империи — латинян, египтян, персов, семитов и даже кельтов. Изменялись произношение и орфография. Приходили к единообразию различные грамматические формы (вариации в роде имен и пр.). Менялся смысл слов и выражений — слова, которые прежде понимались в общем смысле, начинали употребляться к частным случаям, и наоборот; первоначальный смысл многих фразеологических оборотов стал забываться и утрачиваться. Новизна социальных

7 Это предположение основано на том, что ряд религиозных кумранских рукописей написан на древнееврейском языке.

8 Глубоковский Н.Н. Библиейский греческий язык в Писаниях Ветхого и Нового Завета. Киев, 1914. С. 5, 9.

9 Там же. С. 5.

и культурных отношений у народов, среди которых распространился язык, приводила к тому, что в язык входили новые слова и обороты — для того чтобы можно было выразить новые идеи; при этом нередко прежние слова получали новое значение для выражения новых понятий¹⁰. Замечательную характеристику общепринятого языка дает Н.Н. Глубоковский:

Язык всех, на котором писали все — «общепринятый» язык... — язык простой, аналитический, разлагающий сложные сочетания на краткие фразы, больше любящий выражать идеи отдельно, чем сливать их, прежде всего он стремится к ясности, простоте, легкости. Но он еще и интернациональный, употреблявшийся весьма различными народами, которые [не были] ни греками, ни европейцами, каковы, например, сирийцы, иудеи Александрии и Палестины. Это — язык универсальный: он служит всем и на все; изворотливый и гибкий — он может быть употребляем всеми, может выражать все новые идеи, даже иностранные¹¹.

Поэтому вполне закономерно, что апостолы для проповеди христианства и письменной фиксации Божественного Откровения выбирают современный им «общепринятый» греческий — он не только был языком международным, понятным всем, но также обладал достаточной гибкостью, чтобы выразить новые религиозные идеи.

Неправильно было бы думать, что апостолы создавали подходящую для их целей богословскую терминологию в греческом языке с нуля. Дополнительным преимуществом при использовании «общепринятого» диалекта для целей проповеди было то, что в иудаизме периода позднего Второго храма уже сложилась достаточно стройная система богословской терминологии на греческом — благодаря переводу Ветхого Завета, осуществленному в Александрии местной еврейской общиной в III–I вв. до Р.Х. и получившему название «*Септуагинта*», т. е. перевод *Семидесяти* толковников (сокращенно — LXX). Поэтому «общепринятый» вариант греческого языка, который был в ходу у евреев накануне

10 Там же. С. 6.

11 Там же. С. 7–8.

пришествия Спасителя, называют «евреизированным» — в силу влияния на него семитского мышления. Значения многих богословских еврейских слов усваивались греческим словам при переводе.

Профессор Московской духовной академии Иван Николаевич Корсунский (1849–1899) в своей докторской диссертации «Перевод LXX. Его значение в истории греческого языка и словесности»¹² приводит десятки примеров греческих слов, которые употребляются только в переводе Семидесяти¹³ или впервые появляются в нем¹⁴. Эти слова были изобретены переводчиками, чтобы по возможности лучше выразить смысл ветхозаветного библейского текста¹⁵. Подробно описывает И.Н. Корсунский и группу общеупотребительных греческих слов, получивших в переводе Семидесяти новое, богословское содержание¹⁶. Из них наиболее известным является глагол ἀγαλάω [αγαπάω], использованный переводчиками Септуагинты для описания *духовной любви* (например, во Втор 6:5 — для изложения заповеди о любви к Богу). Этот глагол известен у классических писателей, начиная с Гомера, но не имел у них столь возвышенного значения. Соответствующее ему существительное ἀγάλη [αγάπη] у классиков вообще нигде не встречается и впервые употребляется именно в Септуагинте¹⁷. Эти новые термины активно использовали авторы Нового Завета именно для обозначения *духовной любви*.

Вот почему нельзя сводить связь между языком Нового Завета и Септуагинты лишь до уровня простых цитат: «эта связь значительно более глубинная и органичная, проявляющаяся на различных уровнях — как филологическом, так и богословском»¹⁸. И.Н. Корсунский говорит о том, что есть «лишь *немного*

12 Корсунский И.Н. Перевод LXX. Его значение в истории греческого языка и словесности. Сергиев Посад, 1897. 644, LXII, II с.

13 См.: Там же. С. 145–179.

14 Там же. С. 180–297.

15 Там же. С. 160, 280.

16 Там же. С. 467–483.

17 Там же. С. 469–470.

18 Амвросий (Ермаков), архиеп. Септуагинта и новозаветные Писания: формирование богословского языка ранней Церкви в иудео-эллинистическом контексте // Сайт

слов, встречающихся в Новом Завете, но не имеющих у LXX-ти, и, наоборот, в несколько раз более того слов, общих у LXX-ти с новым Заветом»¹⁹. Например, из слов, начинающихся на букву α («альфа») в Новом Завете, только 177 слов не встречаются в переводе Семидесяти, а общих слов на α насчитывается в этих рукописях почти в три раза больше — 493²⁰. Поэтому, как замечает архиеп. Амвросий (Ермаков),

Выбор греческого языка как языка благовестия был обусловлен той высокой степенью эллинизации, которая наблюдалась повсеместно в Римской империи, включая даже отдаленные провинции. В распоряжении апостолов имелась сформированная предшествующей традицией Септуагинты богословская лексика, осмысление ветхозаветного Откровения на языке, понятном для образованных людей в разных уголках империи. Эта работа мысли переводчиков Септуагинты, проделанная в недрах Ветхозаветной Церкви, оказалась для проповеди апостолов не менее важной, чем продолжительное приготовление еврейского народа законом и пророками — для общественного служения Господа Иисуса Христа²¹.

5.4. Материалы для письма в древности

Практически все сохранившиеся новозаветные рукописи написаны на папирусе или пергаменте.

Папирус — писчий материал, изготовленный из стеблей тростника. Стебли разрезали на куски длиной 45–50 см, расщепляли вдоль ствола, выкладывали на деревянной поверхности параллельно, так, чтобы края слегка находили друг на друга; сверху накладывали второй слой, волокна которого шли перпендикулярно нижнему. Затем их спрессовывали, высушивали и отшлифовывали. Края обрезали, чтобы получить ровный лист, обычно

Кафедры библеистики Санкт-Петербургской духовной академии. URL: <http://bible-spbda.info/researches/20130916-amvrosy-lxx/20130916-amvrosy-lxx.html> (дата размещения: 16.09.2013; дата обращения: 10.10.2015).

19 Корсунский И.Н. Перевод LXX... С. 591. Курсив оригинала.

20 Там же.

21 Амвросий (Ермаков), архиеп. Септуагинта и новозаветные Писания... Там же.

длиной 35–40 см и шириной около 25 см. Для удобства письма и последующего хранения документа отдельные листы склеивались по длинной стороне (так, что они заходили краями друг на друга на 0,5–2,5 см), и получался свиток. Стандартный свиток состоял из 20 склеенных листов. Купив свиток, писцы могли отрезать нужное количество папируса или, наоборот, подклеить дополнительные листы, чтобы написать письмо или литературный текст²².

*Перга́мен*²³ был изобретен в г. Пергаме в Малой Азии. Пергамский царь Эвмен II (годы правления 197–159 до Р.Х.) захотел создать библиотеку, которая могла бы соперничать с Александрийской. Египетский царь наложил эмбарго на ввоз туда папируса, и тогда в Пергаме был разработан новый писчий материал, позаимствовавший название от имени города²⁴. Пергамен изготавливали из кожи крупного рогатого скота, овец, коз, антилоп — главным образом молодых животных. Шкуры замачивали в извести на срок до 10 дней, затем вынимали, соскребали остатки шерсти с одной стороны и мясо и жир — с другой, растягивали, высушивали и продавали писцам. Перед началом письма материал натирали мелом и полировали²⁵.

Пергамен имеет важные преимущества перед папирусом: он прочнее, долговечнее и на нем можно писать с двух сторон, причем писать удобнее, чем на папирусе (у последнего на обороте волокна проходят вертикально, что усложняет написание)²⁶. Однако процесс изготовления пергамена был непростым и долгим, цена была высока, и поэтому он начал вытеснять папирус лишь с IV в., когда его начали широко использовать для изготовления важных по своей значимости книг. Использо-

22 *Мецгер Б.М., Эрман Б.Д.* Текстология Нового Завета. Рукописная традиция, возникновение искажений и реконструкция оригинала / Пер. с англ. 2-е изд., перераб. и доп. М.: Изд-во ББИ, 2013. С. 7.

23 В специальной литературе используют именно такую форму данного слова (без конечного «т»), которая более точно соответствует оригинальному греческому термину *περγαμίνη* [пергамини] и латинскому *pergamen*.

24 *Мецгер Б.М., Эрман Б.Д.* Текстология Нового Завета... С. 8.

25 Там же. С. 9–10.

26 Там же. С. 15.

вание папируса не прекращалось по крайней мере до VII в., поскольку известны папирусные новозаветные рукописи V–VII вв.²⁷

Пергамен высшего сорта называется *вёллум*. Его использовали для создания особо богатых рукописей: листы пергамена красили пурпурной краской и писали золотыми или серебряными чернилами. Вот как об этом рассказывает блаж. Иероним Стридонский (≈347– 419/420), возражая, однако, против подобной роскоши:

Окрашен в пурпур пергамен, блестит в буквах золото, переплет обделан драгоценными камнями — а за дверями умирает обнаженный Христос²⁸.

Обычные рукописи писали черными или коричневыми чернилами, а заголовки выполняли синими, желтыми или, как правило, красными чернилами (отсюда произошло слово «рубрика»: от лат. *ruber* — «красный»)²⁹.

5.5. *Формы книг в древности*

Древнейшей формой книг является *свиток* — длинная полоса папируса или пергамена, которая наматывалась на палку. На свитках в греко-римском мире писали как литературные произведения, так и письма. Для удобства пользования длина свитков была ограничена: например, для греческого литературного — не более 10–11 м, поэтому авторам приходилось делить пространственные литературные произведения на отдельные «книги». Возможно, поэтому треть Евангелие и книга Деяний апостольских (которые являются наиболее длинными новозаветными сочинениями) были изданы св. ап. Лукой по отдельности (см. Деян 1:1: «Первую книгу написал я [к тебе], Феофил...») — каждый из этих трудов умещается на свитке длиной до 9,5 м. Текст на свитках располагался колонками шириной от 5 до 7,5 см

27 Там же. С. 8–9.

28 *Иероним Стридонский, блаж.* Письмо к Евстохии о хранении девства // *Иероним Стридонский, блаж.* Творения. [Киев, 1893.] Т. 1. С. 134.

29 *Мецгер Б.М., Эрман Б.Д.* Текстология Нового Завета... С. 12.



Рис. 5.1. Великий свиток книги Исаии на пергамене (сер. II в. до Р.Х.), найден в пещере неподалеку от Кумрана в 1947 г. Музей книги, Иерусалим.

и, как правило, только со *внутренней* стороны (хотя в редких случаях мог быть написан с *двух сторон*; см. Откр 5:1)³⁰.

Свиток имел ряд существенных недостатков при использовании. Во-первых, для того чтобы найти нужное место, требуется прокрутить весь предыдущий текст (в современной компьютерной технике это называется *последовательный* доступ к информации), что занимает определенное время, особенно если искомый фрагмент находится в конце произведения. Во-вторых, в процессе прокручивания поверхность свитка трется и, в случае постоянного использования, быстро изнашивается. (В полной мере понять эти недостатки могут те, кому приходилось пользоваться пленочными магнитофонами (кассетными или катушечными) — найти нужную песню было нелегко, при этом в процессе эксплуатации с ленты осыпался магнитный слой, и через некоторое время приходилось копировать аудиозапись на новую кассету.) В-третьих, поскольку за внешнюю сторону свитка постоянно брались руками, она обычно не использовалась для письма. Наконец,

30 Там же. С. 12–13.

читателю свитка приходилось работать обеими руками, разматывая его, а затем сматывать после прочтения.

В I в. появляется новая форма книги — *кодекс*, представлявший собой несколько согнутых пополам листов, сшитых друг с другом (привычная нам сегодня книга, по сути, — именно кодекс). У кодекса отсутствовали недостатки, присущие свитку — в том, что касается удобства доступа к информации, долговечности в использовании и т.д.: чтобы найти нужное место, не требуется листать подряд весь кодекс, можно практически сразу перейти на искомый лист (в информатике это называется *прямой доступ к информации*). Вследствие этого кодекс меньше изнашивается. Писать можно на обеих сторонах листа, что значительно удешевляет стоимость готовой рукописи. И, что также немало важно, читателю с кодексом обращаться проще. Преимущества кодекса как формы книги были неоспоримы.

Именно христиане одними из первых перешли на использование данного формата книги (в нач. II в., но, возможно, уже и в кон. I в.) — видимо, потому, что в одном кодексе могли поместиться все четыре Евангелия и Послания св. ап. Павла. Это было

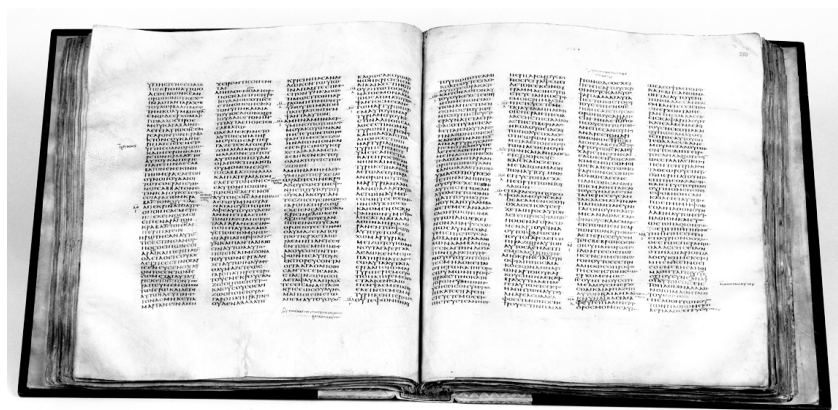


Рис. 5.2. Синайский кодекс (325–360 гг.). Британская библиотека, Лондон.

очень удобно и совершенно недостижимо при переписывании Нового Завета на свитки³¹. Интересно, что из 871 дошедшей до нас античной рукописи II в., содержащей литературные и научные произведения, только 14 являются кодексами; но именно форму кодекса имеют все 11 сохранившихся христианских библейских папирусов этого периода. Из 172 полных или фрагментарных библейских рукописей, датируемых до V в., 158 (т. е. 92%) представлены в виде кодексов, 35 (т. е. 8%) — в виде свитков³².

Евсевий Кесарийский в своем произведении «Жизнь Константина» так описывает сделанный ему императором Константином Великим заказ на изготовление 50 полных кодексов Библии на пергамене:

Нам заблагорассудилось объявить твоему благоразумию, чтобы ты приказал опытным, отлично знающим свое искусство писцам написать на выделанном пергамене пятьдесят томов, удобных для чтения и легко переносимых для употребления. В этих томах должно содержаться Божественное Писание, которое, по твоему разумению, особенно нужно иметь и употреблять в Церкви³³. Для сего от нашей кротости послана грамота к правителю округа, чтобы он озаботился доставкой тебе всего нужного для их приготовления. Наискорейшая же переписка их будет зависеть от твоих хлопот. Для перевозки написанных томов это письмо наше дает тебе право взять две общественные подводы, на которых особенно хорошо написанные свитки легко будет тебе доставить ко мне³⁴.

Как пишет далее Евсевий, «за словом немедленно последовало дело», и он отправил императору «роскошно приготовленные» «кодексы по три и по четыре»³⁵. Высказывались предположения, что два из наиболее древних известных кодексов на пергамене-

31 Там же. С. 13.

32 Там же. С. 14.

33 Т.е. в соответствии с тем взглядом на объем канона Св. Писания, который разделял еп. Евсевий.

34 *Евсевий Кесарийский*. О жизни блаженного василевса Константина. 4.36. М., 1998. С. 128.

35 Там же. 4.37. Перевод фразы «кодексы по три и по четыре» взят из кн.: *Мецгер Б.М., Эрман Б.Д.* Текстология Нового Завета... С. 16.

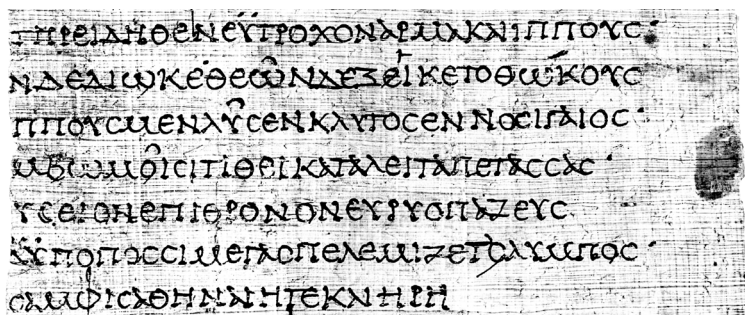


Рис. 5.3. Пример маюскульного письма на папирусе: фрагмент рукописи «Илиады» Гомера (I–II вв. по Р.Х.). Новый музей, Берлин.

не — Ватиканский и Синайский — могли входить в число этих 50 рукописей, тем более что написаны они, соответственно, в 3 и 4 колонки на странице (это объясняло бы непонятное выражение Евсевия «по три и по четыре»). Однако безусловно доказать это невозможно, к тому же исследователи находят признаки происхождения Ватиканского кодекса из Египта. Однако правомерен вывод, что Синайский и Ватиканский кодексы *могут выглядеть* примерно так же, как рукописи, заказанные имп. Константином³⁶.

5.6. Стили и начертания письма

В древности употреблялись два стиля греческого письма. *Книжное* использовалось для записи литературных произведений и характеризовалось отчетливым и даже изысканным выполнением букв, каждая из которых писалась отдельно, наподобие современных заглавных литер. *Скоропись* (или *курсив*) применялась в повседневной жизни: при написании писем, счетов, расписок, отчетов и пр. Для нее были характерны различные лигатуры (обозначение одним знаком двух и более букв) и сокращения наиболее часто встречающихся слов (артиклей, предлогов)³⁷.

По *начертанию* греческое письмо того времени также делится на две категории. Первая категория — это *маюскульное* письмо

³⁶ Мецгер Б.М., Эрман Б.Д. Текстология Нового Завета... С. 16.

³⁷ Там же. С. 18.

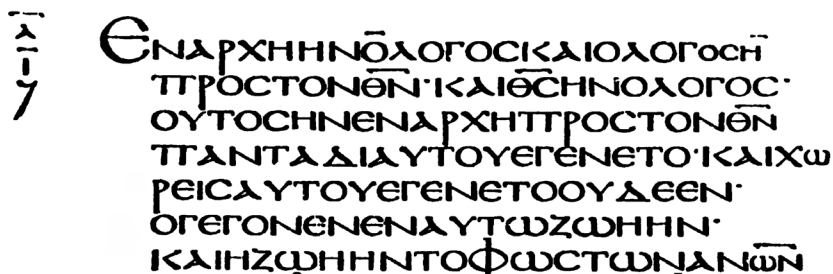


Рис. 5.4. Пример маюскульного письма на пергамене: фрагмент Евангелия от Иоанна из Александрийского кодекса (373–450 гг.). Британская библиотека, Лондон.

(от лат. *majusculus* — «несколько больший»)³⁸, начертание всех букв которого укладывается между двумя воображаемыми горизонтальными линиями (в современной терминологии это — письмо, в котором используются только прописные буквы). Изыщными образцами этого вида письма выступают библейские и классические рукописи, изготовленные в III–VI вв.

Разделение между словами и предложениями в виде пробелов в большинстве рукописей до VIII в. отсутствует (такой вид письма называется *непрерывным*), знаки пунктуации тоже расставлялись лишь в отдельных случаях. Исключение составляли рукописи учебного и богослужебного характера. Кроме того, некоторые знаки препинания (точка, пробел или их сочетание) использовались в папирусах уже начиная с III в. до Р.Х.³⁹

С течением времени этот стиль письма приходит в упадок (буквы становятся толстыми и грубыми), и приблизительно с нач. IX в. началась реформа письма, в результате которой было разработано *минускульное* письмо (от лат. *minusculus* — «очень маленький») — своеобразная модификация скорописного письма в качестве книжного стиля. Уже из названия видно, что размер букв нового начертания меньше, чем у прежнего; а основное отличие заключается в том, что письмо располагалось не между двумя, а между четырьмя мысленными горизонтальными

³⁸ Иногда используются синонимичные термины *унциальное* или *уставное* письмо, позаимствованные из латинской палеографии.

³⁹ Там же. С. 23.

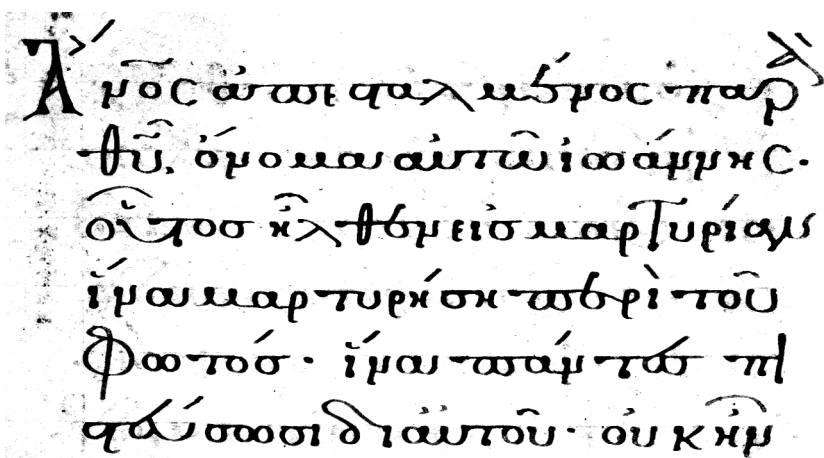


Рис. 5.5. Пример минускульного письма: фрагмент Евангелия от Иоанна из минускульной рукописи 438 (XII в). Британская библиотека, Лондон.

линиями: две внутренние линии ограничивают «тело» буквы, а две внешние задают границы выносных элементов⁴⁰.

Новое начертание быстро приобрело популярность, хотя отдельные богослужebные книги еще около двух столетий переписывали маюскулом. Минускульное письмо имело важные *преимущества*: поскольку буквы были меньше, текст можно было уложить на листе более компактно, что обеспечивало экономию пергамента и снижало стоимость книги. Писать минускульным письмом можно было быстрее, что делало процесс изготовления книги еще более дешевым. Наконец, объем кодекса для каждого литературного произведения становился меньше, и его было удобнее читать⁴¹.

Осознание этих новых возможностей привело к тому, что в IX в. был зафиксирован настоящий «бум» переписывания древних маюкульных рукописей в новый формат. Во многом благодаря этому до нас дошли произведения античных авторов, которые сейчас известны по одной или нескольким минускульным рукописям, переписанным в IX в. или чуть позже (именно

40 Там же. С. 19–20.

41 Там же. С. 21–22.

эти минускулы легли в основу последующих копий). В виде папирусов и маюскулов сохранилась совершенно ничтожная часть произведений классической греческой литературы⁴².

Появление минускула имело решающее значение для распространения Св. Писания — если прежде библейские тексты были малодоступны из-за дороговизны изготовления маюскульных книг, теперь количество изготавливаемых и приобретаемых экземпляров резко увеличилось. Это стало основной причиной, по которой количество сохранившихся минускульных рукописей в разы больше, чем маюкульных. Конечно, появившиеся *раньше* маюкульные рукописи *больше* подверглись разрушительному воздействию времени, но данный момент имеет все же второстепенное значение⁴³.

5.7. Палимпсесты

В периоды экономических кризисов, когда пергамен стоил дорого, писцы нередко выходили из положения, повторно используя пергамен древних, постепенно приходивших в негодность манускриптов. Прежний текст соскабливали или смывали, затирали, пергамен вновь разглаживали, окрашивали и использовали для письма. Такие рукописи получили название «*палимпсесты*» (греч. *παλίμψηστον* [палимпсэстон]; от *πάλιν* [пáлин] — «вновь, опять» и *ψηστός* [пси́стос] — «соскобленный»). Первоначальный текст, как правило, может быть прочитан путем использования химических реактивов и просмотра в ультрафиолетовых лучах.

Одна из важных библейских рукописей V в. на пергамене — Кодекс Ефрема — представляет собой палимпсест: в XII в. текст Писания был затерт и на его листах были записаны проповеди свт. Ефрема Сирина, однако в наши дни он вновь прочитан исследователями. Повторное использование пергамена с текстом Св. Писания было еще в 692 г. запрещено 68 правилом Трулльского (Пято-Шестого) собора, которое, однако, не выполнялось:

42 Там же. С. 22.

43 Там же.

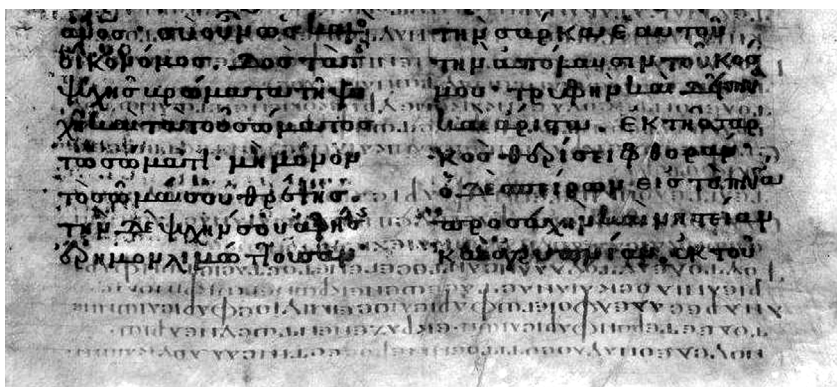


Рис. 5.6. Пример палимпсеста: фрагмент кодекса Ефрема (V в.). Национальная библиотека Франции, Париж.

около 20% известных на сегодня маюскульных рукописей Нового Завета представляют собой палимпсесты⁴⁴.

5.8. Классификация рукописей Нового Завета

По начертанию письма греческие рукописи образуют две четко определенные группы — маюскульные и минускульные манускрипты. Именно такую классификацию и предложил швейцарский ученый Иоганн Якоб Веттштейн (1693–1754) в своем двухтомном издании Нового Завета, выпущенном в Амстердаме в 1751–1752 гг. Для обозначения маюскульных рукописей он использовал заглавные буквы латинского алфавита, минускульных — номера рукописей (числа указывали на порядок поступления рукописей в научный оборот)⁴⁵.

Эта классификация просуществовала до конца XIX в., когда немецкий протестантский библиист Каспар Рене Грегори (1846–1917) предложил ее детализировать⁴⁶. В качестве классификации, кроме начертания текста, он выбрал еще один критерий: по ма-

44 Там же. С. 23.

45 Там же. С. 50.

46 Там же.

териалу письма. В таком случае чисто теоретически рукописи могли бы распадаться на 4 категории (папирусные маюскульные, папирусные минускульные, пергаменные маюскульные, пергаменные минускульные), но поскольку минускульных рукописей Нового Завета на папирусе *не сохранилось*, то классификация свелась к трем остальным разрядам, которые получили для краткости следующие названия:

- *папирусные* — маюскульные рукописи на папирусе; в настоящее время⁴⁷ их насчитывается 116;
- *маюскульные* — маюскульные рукописи на пергамене в количестве 316;
- *минускульные* — минускульные рукописи на пергамене в количестве 2877.

Кроме того, К.Р. Грегори ввел еще один дополнительный разряд:

- *лекционáрии* — богослужебные книги, представляющие собой подборку фрагментов текста Св. Писания не в обычной последовательности, а в том порядке, которым церковный богослужебный календарь определяет библейские чтения в зависимости от того, сколько недель прошло после Пасхи. На сегодняшний день они известны в количестве 2432 экземпляров.

Таким образом, на настоящий момент известна 5741 новозаветная рукопись, они имеют датировку со II по XVII вв. Рассмотрим последовательно каждую из указанных четырех групп, уделяя внимание их наиболее важным представителям.

5.9. Рукописи на папирусе

Для обозначения рукописей на папирусе используется готическая латинская буква «P» (P) с индексом наверху, который указывает на номер рукописи (порядок поступления в научный оборот). Большая часть папирусов была обнаружена в Египте, где они сохранялись в песке благодаря сухости воздуха, хотя

⁴⁷ Сведения приводятся по изданию: Алексеев А.А. Текстология Нового Завета и издание Нестле-Аланда. СПб.: Дмитрий Буланин, 2012. С. 10–11.

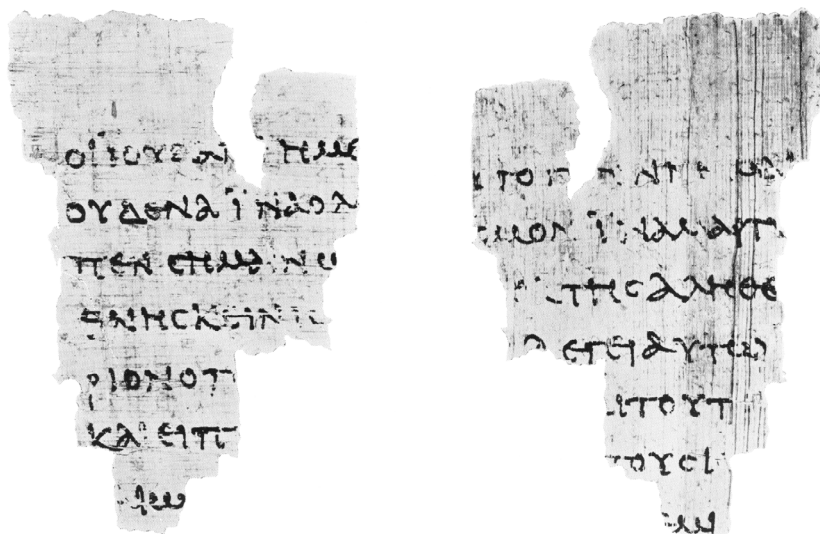


Рис. 5.7. Папирус P⁵² — наиболее древняя рукопись Нового Завета (≈125 г.), лицевая и оборотная стороны. Библиотека Манчестерского университета, Манчестер.

не исключено, что не все из них имеют местное происхождение. Папирусы датируются II–VII вв. и написаны маюскульным письмом; число ранних папирусов II–IV вв. — более 40 (т. е. более трети от общего количества). Четыре из них, датируемые III–IV вв. (№ 12, 13, 18 и 22), представляют собой остатки свитков, остальные — кодексов (при фрагментарной сохранности листов при наличии письма с двух сторон делают вывод, что фрагмент был частью кодекса). Ни одна папирусная книга не сохранилась в полном объеме. В дошедших до нас папирусах представлен весь текст Нового Завета, за исключением 1–2 Тим. Наиболее сохранившиеся — Евангелие от Иоанна (представлено в 22 папирусах) и Евангелие от Матфея (в 18)⁴⁸.

Можно выделить следующие 7 важнейших папирусов⁴⁹ (приводятся в порядке их датировки, а не по возрастанию номеров):

48 Там же. С. 12–13.

49 Там же. С. 13.



Рис. 5.8. Папирус P⁶⁶ (≈200 г.) с текстом Евангелия от Иоанна. Бодмеровская библиотека, Колоньи, Женева.

- P⁵² — фрагмент наиболее древнего из известных на сегодня новозаветных манускриптов, датируется ≈125 г., размером 8,9 x 6 см, был приобретен на египетском рынке в 1920 г. Содержит стихи из Евангелия от Иоанна 18:31–33 на лицевой стороне и 18:37–38 на обороте. Введение этого папируса в научные исследования в 1934 г. имело решающее значение для окончательного опровержения скептической теории так называемой «новотюбингенской школы»⁵⁰, популярной во 2-й пол. XIX — нач. XX в., о позднем (в конце II в.) происхождении Евангелия от Иоанна. Данный папирус фактически подтверждает датировку Евангелия от Иоанна, которая имеется у церковных авторов (кон. I в. — нач. II в.);
- P⁶⁶ — не позже 200 г., 52 л., почти полный текст 1–15 гл. Евангелия от Иоанна и ряд фрагментов следующих глав;
- P⁴⁶ — ≈200 г., 86 л., содержит фрагменты посланий святого ап. Павла к церковным общинам: Рим, Евр, 1–2 Кор, Еф, Гал, Флп, Кол, 1–2 Фес;
- P⁷⁵ — ≈200 г., 51 л., содержит большую часть текста Евангелий от Луки и Иоанна;
- P⁴⁵ — ≈250 г., 30 л., содержит фрагменты четырех Евангелий и книги Деяний;
- P⁴⁷ — ≈250 г., 10 л., фрагменты книги Откровение;
- P⁷² — ≈300 г., 36 л., содержит 1–2 Пет, Иуд.

Текст папирусов содержит немалое количество индивидуальных вариантов разночтений, которые отражены в критических изданиях текста Нового Завета.

5.10. Маюскульные рукописи

Маюскульные рукописи написаны на пергамене одноименным начертанием письма и представлены в форме кодексов. Обозначаются числом, начинающимся с нуля (порядок поступления рукописи в научный оборот). Манускрипты 01–045 (раньше других поступившие в научный оборот, некоторые из них — весьма значимые), имеют также обозначение заглавны-

⁵⁰ Подробнее см. §6.7.



Рис. 5.9. Сохранившийся фрагмент наиболее ранней из известных маюскульных рукописей 0189 с текстом книги Деяний апостольских (≈200 г), оборотная сторона. Новый музей, Берлин.

ми буквами латинского и греческого алфавита, а также еврейской буквой ך («алеф»). В ряде случаев разные рукописи обозначаются одной и той же заглавной буквой, имеющей, однако, различный верхний буквенный индекс, указывающий на содержание: е — Евангелия, а — Деяния и Соборные послания, р — Послания св. ап. Павла, г — книга Откровения. Кодексы 0189 и 0220 датируются II–III вв. и III в. соответственно, остальные — IV–X вв. Пять рукописей содержат (или первоначально содержали) полностью весь Новый Завет (01, 02, 03, 04, 044), 9 рукописей содержат Четвероевангелие, 7 — Деяния, 7 — Послания св. ап. Павла, 9 — Соборные послания, 4 — Откровение; остальные рукописи сохранились лишь фрагментарно⁵¹.

Далее перечисляются *важнейшие маюскульные* рукописи в последовательности их датировки, с указанием того, какой тип новозаветного текста в них представлен (о типах текстов будет сказано в §5.12).

- *Синайский кодекс* (01, ך) — датируется 325–360 гг., содержит текст Ветхого и Нового Завета, а также два раннехристианских произведения II в. — Послание Варнавы и «Пастырь» Ермы. Ветхозаветный текст сохранился не полностью; что касается новозаветной части, то кодекс является *единственной полной* греческой маюскульной рукописью Нового Завета. Кодекс был найден в монастыре св. Екатерины на Синае в 1844 г. немецким исследователем Константином Тишendorfом (1815–1874). Прибегнув к покровительству русского императора Александра II, он привез монастырю богатые подарки, братия монастыря, в свою очередь, послала в дар императору кодекс. В 1862 г., к тысячелетию российского государства, рукопись была факсимильно издана в четырех томах. Советское правительство в 1933 г. продало кодекс Британскому музею за 100 тыс. фунтов стерлингов, причем половину из этих денег составили пожертвования частных лиц. С 2009 г. благодаря международному проекту кодекс в полном объеме доступен в интернете

⁵¹ Алексеев А.А. Текстология Нового Завета... С. 15.

(www.codexsinaiticus.org), причем для каждой страницы можно посмотреть как обычное, «плоское», так и рельефное изображение. В кодексе представлен тип текста, принадлежащий александрийской группе, с различиями из западной группы⁵².

- *Ватиканский кодекс* (02, В) — датируется 325–350 гг., содержит книги Ветхого (включая некоторые неканонические) и Нового Завета с некоторыми лакунами (в новозаветной части, кроме отдельных стихов в ряде книг, утрачены 1 и 2 Тим, Тит, Флм и Откр). Находится в Библиотеке Ватикана с момента ее основания (1448). В 1587 г., в период подготовки официальной публикации латинской Библии, лег в основу ватиканского издания Библии на греческом языке, известного под названием *Sixtina Romana*. Текстуальные особенности кодекса не поддерживались известными тогда минускульными рукописями, из-за этого у читателей *Sixtina Romana* возникало впечатление, что они были привнесены в ее текст путем перевода с официального латинского текста. С XVIII в. кодекс служит основой большинства научных изданий как Ветхого, так и Нового Завета на греческом языке. Текст Нового Завета обрывается в рукописи на Евр 9:14, утрачены 1 и 2 Тим, Тит, Флм и Откр (неизвестно, была ли книга Откровения в кодексе изначально). В XV в. эти утраты были восполнены минускульным письмом. В кодексе представлен александрийский тип текста⁵³.
- *Александрийский кодекс* (03, А) — датируется 373–450 гг., содержит текст Ветхого Завета, за исключением нескольких испорченных мест, и большей части Нового Завета (утрачены отдельные фрагменты Мф, Ин и 2 Кор). Называется так потому, что хранился в библиотеке Александрийского патриархата и был подарен в 1627 г. патриар-

52 *Мецгер Б.М., Эрман Б.Д.* Текстология Нового Завета... С. 64–68; *Алексеев А.А.* Текстология Нового Завета... С. 23.

53 *Мецгер Б.М., Эрман Б.Д.* Текстология Нового Завета... С. 71–72; *Алексеев А.А.* Текстология Нового Завета... С. 20–22.

хом Александрийским (позже — Константинопольским) Кириллом Лукарисом (1572–1638) английскому королю Карлу I. В Евангелиях отражает византийский тип текста, в остальных — александрийский⁵⁴.

- *Кодекс Ефрема* (04, С) представляет собой палимпсест V в. (см. §5.7), оригинальный библейский текст которого был стерт в XII в., а кодекс использован повторно для написания проповедей прп. Ефрема Сирина. Сохранилась небольшая часть текста Ветхого Завета, и большая — Нового (отрывки из всех книг, за исключением 2 Фес и 2 Ин). В кодексе представлены различные типы текста (александрийский, византийский)⁵⁵
- *Кодекс Безы* (05, D^{ea}) — датируется V–VI вв., содержит четыре Евангелия, Деяния и 11–15 главы 3 Послания Иоанна. Кодекс является билингвой — все тексты представлены на греческом и латинском языках (соответственно, на левой и правой странице каждого разворота). Манускрипт был подарен в 1581 г. библиотеке Кембриджского университета Теодором Безой (1519–1605) — французским ученым, возглавившим «Женевскую церковь» после Ж. Кальвина. Евангелия следуют в так называемом «западном порядке» (сначала — Евангелия апостолов, потом — их спутников): Мф, Ин, Лк, Мк. В кодексе представлен западный тип текста. Ни одна другая известная новозаветная рукопись не отличается столь огромным количеством разночтений, как кодекс Безы. Например, Лк 6:5 находится после 6:10, а между стихами 6:4 и 6:6 следует такой текст: «В тот же день, увидев, как некто работает в субботу, Он [Иисус] сказал ему: “Человек, если ты знаешь, что ты делаешь, то ты блажен, если же нет, то ты осужден как преступивший закон”». Исследователи считают, что данный отрывок вполне мог сохранить устную традицию Откровения I в. В Лк 23:53 кодекс приводит дополнительные сведения об Иосифе Арима-

54 *Мецгер Б.М., Эрман Б.Д.* Текстология Нового Завета... С. 70; *Алексеев А.А.* Текстология Нового Завета... С. 22–23.

55 *Мецгер Б.М., Эрман Б.Д.* Текстология Нового Завета... С. 72–73.

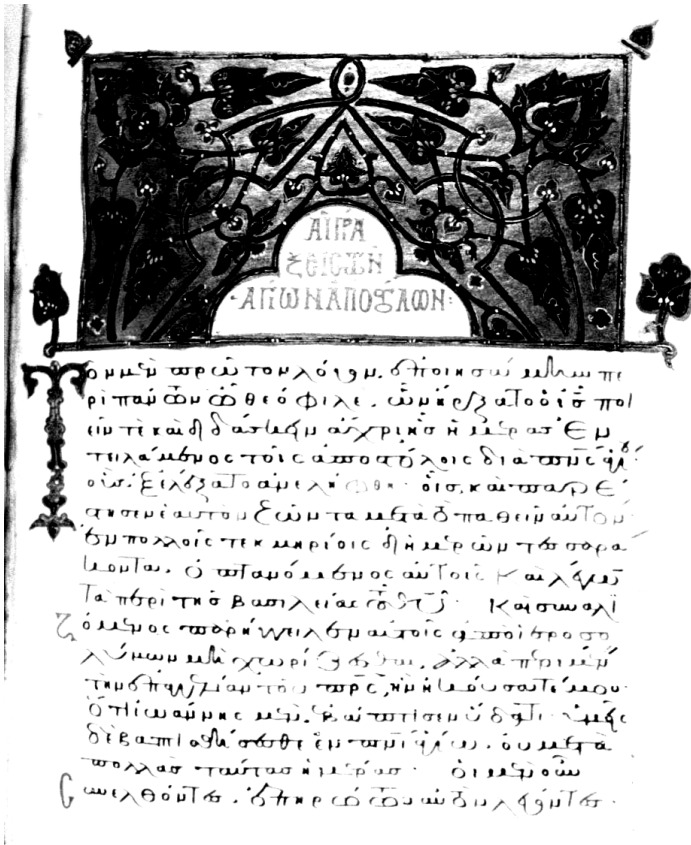


Рис. 5.10. Фрагмент минускульной рукописи 105 (Кодекс Эбнерианус) с началом текста книги Деяний апостольских (XII в.). Бодлианская библиотека, Оксфорд.

фейском, который, положив тело Иисусово в гробницу, «придвинул к ней камень, который двадцать человек еле могли катить». Книга Деяний в кодексе имеет объем на 10% больше, нежели общепринятый текст⁵⁶.

56 Мецгер Б.М., Эрман Б.Д. Текстология Нового Завета... С. 73–74, 76.

5.11. Минускульные рукописи

Минускульные рукописи написаны одноименным начертанием письма на пергамене, либо на *бомбицине* (особом типе писчей бумаге, привозившейся в Европу с Востока в Средние века), либо (с XII в.) на бумаге в привычном смысле слова. Датируются IX–XVII вв., особенно многочисленны манускрипты XII–XIV вв. Нумеруются арабскими цифрами, число указывает порядок поступления рукописи в научный оборот. Только 57 из общего числа минускулов содержат (или содержали) Новый Завет полностью, остальные охватывают или только Евангелия, или только «Апостол» (т. е. книгу Деяний, Соборные послания и Послания св. ап. Павла)⁵⁷.

Минускулы поступили в научный оборот раньше других типов рукописей, поэтому на них были основаны издания Нового Завета Эразма Роттердамского (1516) и Комплютенской полиглотты (1514–1517), а также многочисленные издания и исследования XVII–XVIII вв., заложившие основы современной новозаветной текстологии⁵⁸. В подавляющем большинстве минускулов представлен *византийский* тип текста⁵⁹.

5.12. Типы текста Нового Завета

Как было сказано в начале главы, идея возможности внесения небольших корректур в текст Нового Завета воспринималась деятелями ранней Церкви не как «порча», ведущая к утрате богодухновенности, а наоборот, как стремление по возможности *точно* передать с помощью языковой формы *изначально* заложенные в текст библейскими авторами смыслы (естественно, в свете церковного Предания). Зачастую внесение подобных исправлений в текст производилось целенаправленно и было связано с определенными богословскими школами или деятельностью местных Церквей. В связи с этим исследователи, отталкиваясь от анализа

57 Алексеев А.А. Текстология Нового Завета... С. 26.

58 Там же.

59 Мецгер Б.М., Эрман Б.Д. Текстология Нового Завета... С. 304.

разночтений и стремясь построить целостную картину истории новозаветного текста, выделяют следующие *текстуальные типы* рукописей Нового Завета:

- *Александрийский* тип восходит к III в. и связан с Александрией как одним из центров образованности в 1-й пол. I тысячелетия. Выше уже рассказывалось об интересе Оригена к текстологическим исследованиям. Этот интерес разделяли и его преемники. Относящиеся к данной группе рукописи отличаются высокой аккуратностью в передаче текста, почему высоко ценятся современными текстологами⁶⁰.
- *Западный* тип восходит ко II в. Название в настоящее время признано неудачным, поскольку рукописи, содержащие этот тип текста (их называют *свидетелями* конкретной традиции), обнаруживаются и за пределами западных провинций Римской империи. Более того, многие исследователи ставят под сомнение само существование такого самостоятельного типа текста, поскольку рукописи-свидетели не содержат текста, характеризующегося последовательным набором признаков или текстуальной однородностью, что свойственно другим типам. Таким образом, выделение данного типа является в определенном смысле условным, скорее указывающим на «неконтролируемый и мало регламентированный рост рукописной традиции во II в.»⁶¹. Характерная черта этого типа — свободный парафраз текста: слова, придаточные предложения или даже целые фразы свободно видоизменяются, добавляются или опускаются.
- *Византийский* тип, который иногда называют также «церковным»⁶², одни исследователи возводят ко II в.⁶³, другие — лишь к IV в.⁶⁴, однако, видимо, «окончательная форма византийского текста стала результатом медленно-

60 Мецгер Б.М., Эрман Б.Д. Текстология Нового Завета... С. 301–302.

61 Там же. С. 300.

62 Там же. С. 303.

63 Там же. С. 239.

64 Там же. С. 303.

го развития традиции, которое нельзя локализовать в каком-либо одном регионе или точно датировать. <...> ...представляется, что его редакторы заимствовали варианты из более ранних типов текста и делали выбор между уже существующими, вместо того чтобы создавать собственные, которые соответствовали бы их представлениям об улучшении текста»⁶⁵. Этот тип характеризуется ясностью и полнотой, в нем устранены литературные шероховатости и произведена гармонизация параллельных мест⁶⁶.

5.13. Значение византийского типа текста

Нецерковные исследователи (в том числе протестантского направления) в изучении рукописей исходят из стремления определить некий «первичный» или наиболее ранний текст Нового Завета и по этой причине отдают предпочтение александрийскому тексту — ведь им представлены наиболее ранние из известных на сегодня рукописей. При этом, с их точки зрения, византийский тип текста, как подвергшийся определенной обработке со стороны редакторов и сформировавшийся относительно поздно, является «наименее значимым»⁶⁷.

Однако византийский тип текста был употребительным в Восточной Церкви на протяжении продолжительного периода после IV в.⁶⁸ Чтение рукописей за церковным богослужением

65 Там же.

66 Там же.

67 Там же. С. 73 и др.

68 Данный тип текста лежал в основе печатных изданий Нового Завета Эразма Роттердамского 1516–1535 гг. и Роберта Стефана 1550 г. С издания Эразма 1519 г. был сделан немецкий перевод М. Лютера, издания Эразма и Р. Стефана использовались для английского перевода короля Иакова 1611 г. В 1633 г. было предпринята попытка объединить тексты Эразма и Р. Стефана в издании, получившем по этой причине название *Textus Receptus* (т. е. «Общепринятый текст»). *Textus Receptus* многократно переиздавался и был крайне популярен в Европе вплоть до второй половины XIX в. В этот период он рассматривался как своеобразный стандарт греческого текста Нового Завета. С него было сделано московское издание греческого Нового Завета 1821 года.

обычно рассматривают как дополнительный аргумент в пользу стабильности текста — многие опытные священнослужители как в настоящее время, так и в древности знали наизусть читавшиеся библейские тексты, поэтому ошибка переписчика в богослужебной рукописи могла быть быстро замечена и исправлена.

Если рассматривать Церковь и хранящееся в ее Предании Божественное Откровение *первичными* по отношению к зафиксированному Откровению — библейскому тексту Нового Завета, и исходить из мысли о том, что многие редактуры имели *позитивный характер*, тогда византийский тип текста приобретает особое значение. Поскольку он представлен в подавляющем большинстве минускулов, исследователи особо выделяют текст этой однородной группы рукописей и называют его «текстом большинства» (обозначается латинской готической буквой «M» — \mathfrak{M}). С учетом того «бума» переписывания, который пришелся на IX в. в связи с переходом на новый тип письма, нельзя исключить возможности, что минускулы группы \mathfrak{M} содержат текст не дошедших до нас намного более древних рукописей. При текстологическом анализе свидетельство данной группы (и, соответственно, византийского типа) имеет для церковного исследователя важное значение.

В последнее время отдельные исследователи весьма аргументированно подвергают сомнению слишком узкий диапазон в несколько десятков лет II в., которым датируются древнейшие рукописи Нового Завета на папирусе (в частности, \mathfrak{P}^{52} , \mathfrak{P}^{46} , \mathfrak{P}^{64}). Предлагается новая датировка в весьма широком диапазоне II–III в.⁷⁰ В случае если пересмотр датировки древнейших папирусных рукописей более поздним периодом будет принят научным сообществом, значение византийского типа текста увеличится еще больше⁷¹.

69 Алексеев А.А. Текстология Нового Завета... С. 27.

70 Barker D. The Dating of New Testament Papyri // New Testament Studies. 2011. № 57. P. 571–582.

71 До сих пор сохраняют актуальность мысли о значении византийского типа текста, высказанные в статьях профессора Московской (позже — Ленинградской) духовной академии Алексея Ивановича Иванова (1890–1976): Иванов А.И. К вопросу

5.14. Лекционари́и (апракосы)

Лекционари́и (в русской церковной и научной традиции называемые также *апракосы*) представляют собой сборники отдельных зачал из Евангелия и Апостола, предназначенные для чтения за богослужением, прежде всего — за Божественной Литургией. Поэтому тексты Библии представлены в них не в обычном порядке, а в соответствии с тем, какие положены чтения по церковному уставу. Могут быть написаны как на пергамене, так и на бумаге, как маюскульным, так и минускульным письмом, большей частью датируются VIII–XVI вв., и лишь немногие — V–VI вв. (последние представляют собой старую традицию, вытесненную в VII в.). Под влиянием иерусалимской практики с нач. XIII в. лекционари́и постепенно выходят из употребления и богослужение возвращается к использованию полных списков Евангелия и Апостолов⁷².

Лекционари́и обозначаются числом, которому предшествует курсивная малая латинская буква «l» (*ℓ*): например, *ℓ*243. Они делятся на 4 типа⁷³:

- *полные апракосы* — с ежедневным чтением от Пасхи до Великого поста и по субботам и воскресеньям Великого Поста. Обычно употреблялись в монастырях и состояли из двух отдельных книг (Евангелие и Апостол);
- *краткие апракосы* — с ежедневными чтениями от Пасхи до Пятидесятницы и с чтениями по субботам и воскресеньям от Пятидесятницы до Великого поста. Как правило, использовались на приходах, состояли из двух книг, изредка объединялись в одну;
- *сверхкраткие апракосы* — с чтениями по субботам и воскресеньям от Пасхи до Страстной седмицы. Обычно предна-

о восстановлении первоначального греческого текста Нового Завета // Журнал Московской Патриархии. 1954. № 3. С. 38–50; Иванов А.И. Новое критическое издание греческого текста Нового Завета // Журнал Московской Патриархии. 1956. № 3. С. 49–58; № 4. С. 49–58; № 5. С. 43–52.

72 Там же. С. 28.

73 Там же. С. 28–29.

значались для малых приходов, состояли из одного тома и включали в качестве приложения месящеслов с указанием чтений;

- *праздничные апрокосы* — содержали чтения на отдельные праздники, крайне малочисленный разряд рукописей.

Поскольку лекционарии представляют собой вторичный источник, непростой для научного изучения, они редко привлекались для изданий греческого новозаветного текста. Небольшое количество источников данного типа включено в критический аппарат 27-го и последующих изданий Нестле-Аланда (и, соответственно, в 4-е издание Объединенных библейских обществ) благодаря участию в работе греческого текстолога Иоанниса Каравидопулоса⁷⁴.

5.15. Древние переводы Нового Завета

Самые ранние переводы Нового Завета — сирийский, латинский и коптский — были сделаны во II–III вв. и представляют интерес не только для текстологии, но и для истории толкования Библии, поскольку каждый перевод является в определенной степени интерпретацией. Существуют некоторые ограничения в использовании древних переводов для нужд текстологии — не только потому, что в отдельных случаях могут возникнуть сомнения в достаточной компетенции переводчиков, но прежде всего потому, что ряд категорий греческой грамматики, синтаксиса и лексики невозможно передать в переводе. Например, в латинском языке отсутствует определенный артикль, в сирийском невозможно выразить различие между аористом и перфектом, в коптском нет пассивного залога. Поэтому иногда свидетельство переводов не может считаться надежным. Однако сведения из переводов полезны в случае, если встает вопрос о том, присутствовала или нет та или иная фраза в греческом тексте Нового Завета⁷⁵.

Рассмотрим кратко важнейшие древние переводы.

⁷⁴ Там же. С. 30, 32.

⁷⁵ Мецгер Б.М., Эрман Б.Д. Текстология Нового Завета... С. 100–101.

Сирийские переводы. До VI в. было сделано пять (а возможно — и шесть) различных сирийских переводов Нового Завета⁷⁶. Из них *старосирийский* перевод Четвероевангелия сохранился в двух рукописях IV и V вв., но форма их текста восходит к кон. II — нач. III в. *Пешитта* (сир. «простой перевод» или «обще-принятый перевод»), или Сирийская Вульгата, была составлена в нач. V в., видимо, для того, чтобы заменить собой отличающиеся друг от друга старосирийские переводы. Она содержит только 22 книги Нового Завета (отсутствуют 2 Петр, 2 и 3 Ин, Иуд и Откр). Известно более 350 новозаветных рукописей Пешитты, ряд из которых относится к V и VI вв. Текст Пешитты переписывался очень внимательно, в нем очень мало имеющих какое-либо значение вариаций⁷⁷.

Латинские переводы. Первые переводы Нового Завета на латинский язык были сделаны в кон. II в. в Карфагене (Северная Африка), а затем появились в Италии, Галлии и других провинциях Римской империи. Их неуклюжий буквальный стиль наводит на мысль, что они были сделаны на основе подстрочных переводов, сопровождавших греческий текст.

- *Старолатинские* переводы, имевшие хождение в III в. как в Северной Африке, так и в Европе, были весьма разнообразны, особенно в Италии, Галлии и Испании. Не существует ни одного полного кодекса старолатинской Библии; Евангелия сохранились в 32 поврежденных манускриптах и в некоторых фрагментах, 12 рукописей содержат Деяния, 4 рукописи и ряд фрагментов — послания св. ап. Павла, 1 манускрипт и ряд отрывков — книгу Откровения. Все рукописи датируются с IV по XIII в. — это доказывает, что старолатинский перевод был востребован и после того, как перестал быть общеупотребительным. В них отражен западный тип текста⁷⁸;
- *Латинская Вульгата* — перевод на латинский язык, выполненный блаж. Иеронимом Стридонским по просьбе папы

76 Там же. С. 102.

77 Там же. С. 102–105.

78 Там же. С. 107–108.

Дамаса (300–384). Работа началась в 382 г., и уже через год блаж. Иероним представил перевод Евангелий, в своей сопроводительной записке указав, что старался сохранить, где возможно, прежний латинский текст, внося исправления по греческим рукописям лишь там, где был искажен смысл. Вероятно, он пользовался греческими рукописями александрийского типа. Неизвестно, в какой степени блаж. Иероним принял участие в переводе других книг Нового Завета, но они были отредактированы менее тщательно. Зачастую рукописи Вульгаты переписывались небрежно — известные в настоящее время более 8000 манускриптов Вульгаты содержат большое количество вариантов, часть которых позаимствована из старолатинских переводов⁷⁹.

Коптские переводы. Коптский язык является самой поздней формой древнеегипетского языка, который в христианскую эпоху начали записывать не с помощью иероглифов, а греческим маюскульным письмом. Существовало несколько диалектов коптского языка, на один из которых (саидский) уже в нач. III в. были переведены отдельные тексты Нового Завета, а к концу следующего — уже большая часть новозаветных книг. В переводах можно усмотреть александрийский тип текста с западными влияниями⁸⁰.

Другие переводы. В текстологических исследованиях Нового Завета привлекается также материал ряда более поздних переводов: *готского* (сер. IV в.)⁸¹, *армянского* (нач. V в.)⁸², *грузинского* (1-я пол. IV в.)⁸³, *эфиопского* (вероятно, X в.)⁸⁴, *старославянского* (сер. IX в.; о нем будет сказано подробнее в §5.17) и некоторых других⁸⁵.

79 Там же. С. 112–113.

80 Там же. С. 116–117.

81 Подробнее см.: Там же. С. 122–123.

82 Подробнее см.: Там же. С. 123–126.

83 Подробнее см.: Там же. С. 126–127.

84 Подробнее см.: Там же. С. 127–129.

85 Подробнее см.: Там же. С. 130–134.

5.16. Цитаты у святых отцов

Цитаты из Нового Завета в святоотеческих произведениях также могут дать сведения о том, какая разновидность текста была принята в конкретном месте в определенную эпоху. Особенно ценны цитаты, обретаемые в экзегетических произведениях св. отцов — передача текста осуществляется в них достаточно точно, так как имеет целью дальнейший комментарий. Но как источник по истории текста цитаты имеют некоторые ограничения в силу следующих причин⁸⁶.

1. не всегда можно быть уверенным, что церковные авторы точно воспроизводили имеющийся у них текст, а не давали парафраз или не цитировали его по памяти;
2. переписчики древних сочинений нередко изменяли форму библейских цитат в соответствии с нормой, которой сами держались. Поскольку сочинения отцов Церкви дошли до нас преимущественно в манускриптах кон. I — начала II тыс., цитация может отражать византийский тип текста.

Современные издания Нового Завета ограничиваются греческими и латинскими авторами до V в⁸⁷.

5.17. Славянский перевод Нового Завета

Перевод Нового Завета на славянский язык, осуществленный свв. Кириллом и Мефодием в сер. IX в., является явлением исключительным по своему значению для дальнейшей истории не только Русской Церкви, но и российского государства. Как отмечал Н.Н. Глубоковский,

...она [славянская Библия] «по своему происхождению» «в начале своем, — согласно словам знаменитого митр. Московского Филарета (Дроздова)⁸⁸, — ...не есть произведение обыкно-

86 Алексеев А.А. Текстология Нового Завета... С. 37–38.

87 Там же. С. 38.

88 В известной его записке «О догматическом достоинстве и охранительном употреблении греческого Семидесяти толковников и славянского переводов Священного

венной учености, но плод апостольской ревности свв. Кирилла и Мефодия», озарена сиянием священности по самому возникновению, первоначальному христианско-миссионерскому применению и всегдашнему церковно-богослужебному употреблению, как священной книги всего христианского славянства⁸⁹.

Для современного православного исследователя этот высокий статус славянской Библии влечет за собой и определенный общий текстологический вывод: в основе славянского перевода Нового Завета лежит византийский тип текста⁹⁰, что является дополнительным свидетельством его особого значения для церковных исследователей.

5.18. Современные издания Нового Завета

Возможны два способа издания библейского текста со справочным аппаратом (обычно — внизу страницы), в котором указаны разночтения:

- *дипломатическое* издание — когда в качестве основного принимается текст некоторой *действительно существующей рукописи* (которая при этом называется *дипломат*, т. е. «представитель» — так же, как люди-дипломаты представляют государство на территории других стран). Этот текст и печатается в качестве основного, а внизу страницы даются отличия от него в других рукописях. Данный подход имеет преимущество при выборе в качестве дипломатической одной из рукописей, употреблявшихся в Церкви на богослужении — в таком случае можно говорить об определенной церковной рецепции ее текста;
- *критическое* издание — когда предпринимается попытка установить «первоначальный» текст Нового Завета

Писания» (М., 1858). — Прим. Н.Н. Глубоковского.

89 Глубоковский Н.Н. Славянская Библия // Глубоковский Н.Н. Благовестие христианской славы в Апокалипсисе. СПб.: «Библиополис», 2002. С. 259–260.

90 С рядом вариантов из западного типа текста. См.: Мецгер Б.М., Эрман Б.Д. Текстология Нового Завета... С. 130.

(что и является задачей «критика текста», см. выше, §5.2), исходя из анализа разночтений доступных рукописей и других принципиальных соображений. В этом случае в качестве основного печатается гипотетическая реконструкция текста, произведенная учеными и представляющая собой *компиляцию*, т. е. вариант текста, прежде не отмеченный ни в одной существовавшей рукописи.

В настоящее время наиболее широко распространены и доступны для исследователя в России два следующих критических издания текста:

1. издание *Нестле-Аланда* (сокращено NA), выдержавшее на данный момент 28 изданий (последнее, 28-е пересмотренное — в 2012 г.)⁹¹;
2. издание *Объединенных библейских обществ* (UBS), выдержало 5 изданий, последнее — в 2014 г.⁹²

В качестве основного в них представлен один и тот же синтетический (гипотетический) реконструированный текст (с некоторым отличием только в пунктуации и в разделении на параграфы). Их научный аппарат, однако, организован различным образом. Первая книга больше подходит для изучения библейского текста с целью его последующего толкования, вторая предназначена в первую очередь для переводчиков.

Кроме того, существует критическое издание византийского типа новозаветного текста, известное как «*Текст большинства*» (сокращенно MT, от Majority Text), выдержавшее два издания в США, последнее — в 1985 г.⁹³ Оно представляет особый интерес для православного исследователя как содержащее подробную информацию о церковных минускульных рукописях.

91 Nestle-Aland Novum Testamentum Graece. Ed. B. and K. Aland and others. 28th Revised Edition. [2012.] 98*, 890 p.

92 The Greek New Testament. Ed. B. Aland, K. Aland and others. 5th Edition. United Bible Societies. [2014.] XV, 72*, 996 p.

93 The Greek New Testament According to the Majority Text with Apparatus. Ed. Z.C. Hodges, A.L. Farstad. 2nd Edition. Nashville: Thomas Nelson, 1985. 862 p.



Мецгер Б.М., Эрман Б.Д. Текстология Нового Завета. Рукописная традиция, возникновение искажений и реконструкция оригинала / Пер. с англ. 2-е изд. перераб. и доп. М.: Изд-во ББИ, 2013. хх, 405 с.; *Алексеев А.А.* Текстология Нового Завета и издание Нестле-Аланда. СПб.: Дмитрий Буланин, 2012. 184 с.; *Лихачев Д.С.* Текстология. Краткий очерк. М.: Наука, 2006. 174 с.



1. Противоречит ли наличие разночтений в древних рукописях церковному учению о богодухновенности Св. Писания?
2. Чем критика текста отличается от текстологии?
3. Каковы задачи текстологии Нового Завета?
4. Как называется греческий язык Нового Завета и каковы его особенности?
5. Перечислите материалы для письма, существовавшие в древности, укажите их достоинства и недостатки.
6. Укажите формы книг, имевших хождение в древности, опишите их достоинства и недостатки.
7. Какие были стили и начертания греческого письма?
8. Что такое палимпсест?
9. Как можно классифицировать рукописи Нового Завета?
10. Дайте общие сведения и укажите наиболее важных представителей для рукописей на папирусе.
11. Дайте общие сведения и укажите наиболее важных представителей для маюскульных рукописей.
12. Назовите типы текста Нового Завета.
13. В чем значение византийского типа текста?
14. Какие бывают лекционари?
15. Назовите древние переводы Нового Завета и лежащие в их основе типы текста.
16. В чем сложности использования цитат из святых отцов для новозаветной текстологии?
17. В чем значение славянского перевода Библии?
18. Укажите современные издания греческого текста Нового Завета.

6. Герменевтика Нового Завета

6.1. Определение библейской герменевтики

Название библейской дисциплины *герменевтики*, основные положения которой рассматриваются в этой главе в связи с толкованием Нового Завета, происходит от греческого глагола ἐρμηνεύω [э́рминэ́во] — «перевожу, толкую, объясняю», который, в свою очередь, связан с именем древнегреческого бога Гермеса, действовавшего в качестве посредника-переводчика при контактах богов Олимпа с людьми. Библейская герменевтика в настоящее время является частной областью приложения крупной гуманитарной философской дисциплины — собственно герменевтики, задача которой может быть определена как «искусство извлечения смысла» при изучении самых разнообразных текстов.

В связи с этим можно дать следующее определение.

- ✓ *Библейская герменевтика* — особая дисциплина, вводящая соответствующие Преданию Церкви принципы и предлагающая основанные на них методы толкования Священного Писания, призванные дать исследователю возможность полно и всесторонне уяснить смысл библейского текста.

Следует отметить, что библейская герменевтика является *научной дисциплиной*, поскольку имеет определенные принципы и методы, но сам процесс толкования, или *экзегетика* (т. е. применение герменевтических принципов и методов на практике по отношению к конкретным библейским текстам), уже является во многом *искусством*, т. к. до конца не может быть формализован.

6.2. Герменевтический круг

Прежде чем обратиться к принципам и методам толкования, следует уяснить важнейшую идею философской герменевтики, известную под названием «*герменевтический круг*» и имеющую первостепенное значение для библейского толкования. Она заключается в том, что только после анализа частей произведения по отдельности можно составить целостное восприятие всего ли-

литературного произведения — т. е. уяснить для себя единый *литературный контекст* (причем здесь действует известный принцип: целое больше, чем сумма своих частей; поэтому контекст также воспринимается как нечто целостное, единое, а не как синкретическое соединение обособленных идей). В рамках этого контекста и возможно затем вернуться к тексту и *вновь*, более глубоко и адекватно, осмыслить каждую из его смысловых единиц. Что, в свою очередь, ведет к переосмыслению литературного контекста на новом уровне и позволяет вновь вернуться к тексту... По словам Фридриха Шлейермахера (1768–1834), одного из первых, кто подробно изучал данный вопрос, это означает, что

...как целое понимается из отдельного, но и отдельное может быть понято только из целого, имеет такую важность для данного искусства [герменевтики] и столь неоспоримо, что уже первые же операции невозможно проделать без применения его, да и огромное число герменевтических правил в большей или в меньшей степени основывается на нем...¹

Однако «верхний» уровень круга — «целое» — не может быть ограничен только лишь литературным контекстом произведения. Вот как об этом писал исследовавший данную тематику Ханс-Георг Гадамер (1900–2002):

С логической точки зрения — это давно было ясно — здесь имеет место круг, так как целое, исходя из которого должно быть понято отдельное, не дано прежде отдельного... <...> ...подобный круг постоянно расширяется, поскольку понятие целого имеет относительное значение, и включение произведения во все более широкие взаимосвязи непременно затрагивает также понимание частей. <...> Это все то же движение, в котором мы учимся понимать чужое мнение, чужой язык или чужое прошлое. Круговое движение происходит потому, что «ничто истолковываемое не может быть понято за один раз»². Ибо верно подмечено, что и в рамках родного языка читатель должен впервые освоиться с языковым запасом автора

1 Шлейермахер Ф.Д.Э. Академические речи 1829 года / Пер. с нем. Е.М. Ананьевой // Метафизические исследования. Вып. 4. СПб., 1997. С. 147.

2 Цитата из Ф.Д.Э. Шлейермахера, приводимая Х.-Г. Гадамером.

на основе произведений последнего. Еще в большей степени это касается специфичности его мнения³.

Отсюда следует, что для понимания текста недостаточно изучения лишь *литературного* контекста — необходимо учитывать *различные виды* контекстов, в которых создавалось произведение — богословский, исторический, культурный, политический, социальный и т. д. В результате идея герменевтического круга подводит нас к тому, что *интерпретация* текста возможна *только* в рамках некоего уже существующего *предания*, причем толкователь не только черпает сведения из того предания, к которому обращается, но и становится его со-творцом. Вот что пишет Х.Г. Гадамер:

Круг, таким образом... описывает понимание как взаимодействие двух движений: традиции и истолкования. ...[Предугадывание] смысла, направляющее наше понимание текста... определяет себя из общности, связывающей нас с преданием. Эта общность, однако, непрерывно образуется в нашем взаимодействии с преданием. Она не изначально заданная предпосылка — мы сами порождаем ее, поскольку мы, понимая, участвуем в свершении предания и тем самым определяем его дальнейшие пути⁴.

Толкователь не должен стремиться выйти из герменевтического круга, воспринимая его как нечто порочное; наоборот, его задача — войти в него и оставаться в нем⁵. В силу того, что постоянное возвращение к тексту происходит каждый раз на новом уровне понимания и полноты контекста, иногда применяют образное выражение «герменевтическая спираль»⁶.

3 Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М.: Прогресс, 1988. С. 238–239.

4 Там же. С. 348.

5 Там же. С. 318.

6 Осборн Г.Р. Герменевтическая спираль. Общее введение в библейское толкование. Одесса, 2009. С. 12.

6.3. Принципы новозаветного толкования

- ✓ *Принципы толкования* — это априорные (т. е. принимаемые изначально, без доказательства) идеи, от которых отталкивается экзегет, приступая к толкованию текста.

Фактически принципы толкования представляют собой ту часть *предания*, в рамках которого происходит интерпретация текста. Следует отметить то исключительное место, которое отводит принципам толкования современная философская герменевтика, поскольку, по мысли Х.-Г. Гадамера, они могут быть важнее самих методов толкования:

...задача [герменевтики] заключается вообще не в том, чтобы разработать метод понимания, но в том, чтобы прояснить те условия, при которых понимание совершается. Однако далеко не все эти условия суть «способ» или «метод», которые мы в качестве понимающих могли бы применять по собственному усмотрению. Скорее они должны быть нам даны⁷.

Можно выделить следующие *принципы новозаветной герменевтики*.

1. *Догматический подход*. Как было показано выше, никакая интерпретация текста невозможна без принадлежности к определенному уже существующему преданию. Вполне естественно для верующего экзегета толковать тексты Нового Завета исходя из Предания Православной Церкви, которое включает в себя прежде всего *догматические истины*. Тем самым невозможно и категорически неправильно разделять и противопоставлять (как это делают некоторые современные светские исследователи Библии) «библейстику», с одной стороны, и «богословие» Церкви, как якобы позднейшее и некорректное толкование библейского текста, с другой. Невозможно быть православным библеистом, не зная и не разделяя богословия Церкви; и наоборот, для богослова требуется знание источника вероучения — Священного Писания.

⁷ Гадамер Х.-Г. Истина и метод... С. 350.

Знакомство с Преданием Православной Церкви возможно осуществить различным образом. Первый путь — обращение к *отдельным* авторским произведениям и постановлениям Поместных и Вселенских Соборов. Такой путь требует немалого количества сил и времени для предварительного ознакомления с многочисленными произведениями различных христианских авторов. Поэтому в Церкви выработался другой путь, не входящий в противоречие с первым; путь в высшей степени продуктивный, особенно для начинающего исследователя, — *догматический подход*. Этот подход заключается в том, что точная и ясная формулировка важнейших вероучительных тем как выражение *живого опыта Церкви*⁸ закреплена в виде *догматических определений*, которые представляют собой квинтэссенцию святоотеческой мысли по тому или иному вопросу и которые были рассмотрены и утверждены Вселенскими Соборами. Поэтому толкование в русле Предания Церкви означает прежде всего толкование в свете православных догматов.

Эффективность догматического подхода можно проиллюстрировать на следующем примере. Некоторые тексты Нового Завета, особенно Евангелий, в отрыве от литературного контекста можно интерпретировать в том смысле, что Иисус из Назарета не является Богом в полном и непосредственном смысле этого слова; можно подумать, что Он — всего лишь высшее из творений Божиих, или что в период общественного служения человек Иисус находился в непостижимой (хотя и довольно условной) связи со Второй Ипостасью Божества — Сыном Божиим. Избежать подобных ложных предположений толкователю позволяет изучение истории догматических движений. Ознакомившись с ней, можно с легкостью распознать в вышеприведенных мыслях идеи, прозвучавшие из уст ересиархов Ария и Нестория и отвергнутые Церковью после продолжительных, всесторонних и аргументированных споров.

2. *Обращение к экзегезе церковных толкователей.* Догматический подход позволяет избежать богословских просчетов

8 Аквилонев Е., *протопр.* Новозаветное учение о Церкви. Опыт догматического исследования. СПб., 1896. С. 17.

при первоначальном толковании текста, однако при анализе нюансов в высшей степени плодотворным является обращение к наследию церковной экзегетики — как отцов и учителей древней Церкви, так и православных исследователей последних столетий, в том числе — русских ученых синодального периода. Часто наибольшее значение имеют не столько их мысли в отношении отдельно взятого фрагмента, сколько их *«точка отсчета»* и положенная в основу их рассуждений *логика*. Поэтому изучение церковной экзегезы *не может быть* сведено к составлению некоей гипотетической всеобъемлющей *базы данных* цитат святых отцов и других авторов для каждого стиха или фрагмента Библии (хотя эта мысль с завидной периодичностью возникает у начинающих библеистов). Взятые по отдельности, цитаты дают лишь *результат* толкования, но не всегда показывают логику, которая стоит за этим толкованием. Однако, если логика толкователя не противоречит церковным догматам, то возможны различные подходы к пониманию текста, которые рассматривают текст в *различных ракурсах* (например, исторический, богословский, нравственный, аскетический аспекты) — и в тех случаях, где при последовательном чтении трудов отдельно взятого экзегета можно раскрыть для себя стройное и разумное раскрытие смысла, подборка разрозненных цитат только внесет сумятицу и создаст ложное впечатление «разности мнений» или даже «противоречий» у церковных авторов. Поэтому важно не ограничивать знакомство с наследием церковных экзегетов выборочным обращением к интерпретации ими отдельных текстов, но попытаться проникнуть в логику толкования.

3. *Толкование Библии как богодухновенного текста.* Этот принцип следует из толкования в свете православных догматов, но имеет вполне конкретный смысл: Священное Писание является *совершенно особым* произведением и не может быть поставлено в один ряд с обычными творениями человеческого духа и ума. Богодухновенность означает то, что библейские авторы стремились излагать *только истину* и категорически не допускали возможности обмана читателей с какой-либо (пусть даже благовидной) целью. В процессе изложения Божественной вести они находи-

лись под благодатным водительством Божиим, что способствовало наилучшему раскрытию истины. Источником их вдохновения был Господь Иисус Христос, Который Сам есть Истина (Ин 14:6), тогда как ложь — от диавола, который и является ее родоначальником (Ин 8:44). Поэтому, по словам профессора СПбДА Николая Никаноровича Глубоковского (1863–1937), богодухновенность задает не только особое отношение к библейскому тексту, но ставит перед исследователем весьма конкретную задачу:

...нашему рассмотрению подлежат хотя также *письменные памятники*, но *священные*, — это литература, но уже не *profana* [мирская], а *sacra* [священная]. Потому она выходит за пределы нашего суда и выше человеческой критики, ибо составляет предмет благоговейного поклонения людей, стремящихся к возможно верному ее пониманию и возможно полному и всестороннему усвоению. На этом основании и литературная история таких писаний совсем иная, и задача науки, признав их боговдохновенное происхождение, восстановить ее [историю] по сохранившимся известиям, чтобы сделать самые памятники более доступными для человеческого восприятия, привыкшего к известным требованиям. Что до содержания, то наша задача в данном случае еще уже и определеннее. Мы должны лишь в возможной мере постичь мысль священного писателя, приблизиться к ней и уловить ее во всей первоначальной чистоте, не привнося ни малейшего призвука со своей стороны. <...> Мы изучаем книги священные, Слово Божие, и принимаем это за аксиому, не требующую ни оправданий, ни пояснений⁹.

4. *Личная вера и аскетический опыт толкователя Библии*. Все более популярную в последнее время в светских кругах точку зрения относительно того, что и маловерующий, и атеист могут быть «богословами», следует решительно отвергнуть, хотя с формальной точки зрения оба они при желании вполне способны попытаться проанализировать библейский текст с учетом Предания Церкви (мысля себя как «объективных» и «отстраненных» исследователей). Однако библейская экзегеза *не сводится*

⁹ Глубоковский Н.Н. Лекции по Священному Писанию Нового Завета. М.: Изд-во Свято-Владимирского братства, 2006. Т. 1. С. 46, 48.

только к работе интеллекта, а требует также напряженной деятельности духа, что невозможно без личной веры и аскетического (в том числе — молитвенного и богослужебного) опыта. Ссылаясь на замечательного святого древней Церкви блаженного Феодорита Кирского, который указывал на то, что душевное зрение бывает «омрачено туманом» по причине безверия или «овладевшей страсти», Н.Н. Глубоковский делает следующий вывод:

Таким образом, испытующим Писание... нужна чистота душевного ока для постижения евангельско-апостольской истории. Отсюда и основное правило истолкования священных книг вообще и новозаветных в частности должно заключаться в признании, что сообщенное от Бога и может быть раскрыто только Богом; экзегет постигает лишь в той мере и силе, насколько дает ему Господь, так что ведение Писания есть собственно дар Троицы¹⁰.

Данный принцип толкования (как и все предыдущие) нецерковные исследователи находят «необъективным». Исследователи-атеисты и агностики выдвигают такой аргумент: толкование в рамках догматов есть неоправданное изначальное «ограничение», которое добровольно берет на себя верующий библеист, тогда как они, отвергая какие бы то ни было изначальные установки (с их точки зрения — «предубеждения»), будучи открыты любой интерпретации, обладают достаточной свободой мысли и предлагают «объективное» толкование библейского текста.

В ответ можно сказать следующее. Во-первых, как было показано выше, современная философская герменевтика не допускает возможности толкования текста *вне* традиции. Церковная традиция *органично* связана с библейским текстом, взаимно с ним переплетена, он возник внутри нее и стал для нее определяющим началом, поэтому выбор данной традиции для толкования Библии *логически* и *исторически* оправдан, в то время как атеистически (или агностически) настроенные исследователи следуют иной, *своей*, чуждой Священному Писанию традиции понимания литературных произведений.

¹⁰ Там же. С. 49.

Во-вторых, само по себе заявление о возможности «объективного» толкования любого (не только библейского) текста противоречит представлениям современной философской герменевтики о *субъективности* любого толкования как такового. Интересно, что развитие герменевтики как гуманитарной науки о познании шло параллельно с развитием естественных наук, в частности — физики. До начала XX в. в классической физике безраздельно царствовал *объективизм* — представление о том, что если исследователь *сознательно* не вмешивается в физический процесс (например, в опыт, который он проводит), то он и не влияет на результаты этого опыта. Например, если производится столкновение двух тележек для демонстрации второго закона Ньютона, то присутствие наблюдателей (как в одном шаге, так и в 10 м от этих предметов) не оказывает на ход опыта никакого влияния. В тот же период и в гуманитарных науках пытались найти пути *объективного* истолкования текстов, когда влияние личности исследователя сводится к нулю. Представлялось, что достаточно лишь найти верные подходы к изучению литературы или исторических источников, и это позволит сделать процесс их анализа полностью независимым от личности (а значит, и мировоззрения) исследователя.

Все изменилось в XX в. — сначала в физике, в связи с изучением мира элементарных частиц, в котором уже нет привычной детерминированности. Например, если проводится опыт, при котором через специальную изолированную камеру со стеклянным окном для наблюдения (камеру Вильсона), позволяющую наблюдать траекторию полета электрона, пролетает электрон, то характер его траектории определяется *вероятностным* образом — заранее точно не известно, куда он полетит, можно лишь указать, куда он *может* полететь (с большей или меньшей вероятностью)¹¹. Однако самым удивительным оказалось, что исследователь, проводящий опыт, *всегда* влияет на результат эксперимента — на каком бы расстоянии он ни находился от этой камеры, поскольку, как следует из соответствующих уравнений,

¹¹ Гейзенберг В. Физика и философия. III // Гейзенберг В. Физика и философия. Часть и целое. М.: Наука, 1989. С. 19–20.

на результат опыта влияет сам факт существования экспериментатора в этом мире!¹²

Отказ от гипотетической возможности *объективизма* произошел в XX в. и в философской герменевтике — стало ясно, что исследователь *всегда* влияет на интерпретацию текста, поскольку является носителем конкретного мировоззрения и исходит из определенной традиции¹³. Если же любое толкование *субъективно*, то более вероятно, что книгу, написанную верующими людьми и адресованную верующим, адекватнее поймет именно верующий человек, нежели атеист или агностик.

Здесь стоит вспомнить о том, что с христианской точки зрения *познание* человеком окружающего мира происходит не только посредством *разума*, но и *чувствами*, а также *верой*. О последнем способе познания — *познании верою* — говорит св. ап. Павел в Послании к Евреям:

Верою познаем, что веки¹⁴ сотворены Словом Божиим, так что из невидимого произошло видимое (Евр 11:3).

Св. апостол нашел очень удачный пример для данного способа познания: действительно, как в древности, так и сейчас даже самый умный и образованный человек не может абсолютно достоверно знать о том, как произошел мир. Все современные космогонические теории, известные науке, не лишены определенной доли гипотетичности — в том числе наиболее популярная теория большого взрыва, которая исходит из наблюдаемого факта разбегания галактик, но не объясняет ни того, откуда произошло вещество, ни по какой причине оно стало взрывообразно расширяться, ни каковы были механизмы, приведшие к упорядочению материи и возникновению звездных систем, жизни и человека.

12 Там же. С. 26–27.

13 Обстоятельно ознакомиться с этой темой можно, изучив упомянутую в начале главы основополагающую работу по философской герменевтике: Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М.: Прогресс, 1988.

14 Греческое слово αἰών [эон], стоящее в оригинале, может означать не только промежуток времени определенной длины, но и некое ограниченное пространство; более правильно было бы в данном стихе перевести его на русский как «мир»; тогда, по мысли ап. Павла, мы познаем верою то, что миры сотворены словом Божиим.

Поэтому принятие той или иной картины происхождения мира как в древности, так и в настоящее время принимается на веру даже наиболее изрядными интеллектуалами.

Если же познание возможно не только *разумом*, но и *верой*, то следует стремиться к их гармоничному сочетанию между собой при изучении Священного Писания. Доминирование разума может привести к неуместному *рационализму*, отвергающему те события библейской истории, которые должны быть приняты и поняты верой (как евангельские чудеса или сам факт воскресения Господа Иисуса Христа). Полагаться исключительно на *веру* также было бы неправильно, поскольку само по себе новозаветное Откровение выражено в осмысленном виде и предполагает, в свою очередь, его всестороннее осмысление.

Перечисленные принципы новозаветной герменевтики представляют собой те отправные точки, или, по выражению Х.-Г. Гадамера, «условия», в которых исследователь может предпринять ту или иную конкретную последовательность действий для раскрытия смысла библейского текста, т. е. применить конкретные методы толкования.

- ✓ *Метод библейского толкования* — это последовательность определенных действий, задачей которых является раскрытие смысла текста Священного Писания.

6.4. *Буквальные и символические (духовные) методы толкования*

Все методы толкования делятся на *буквальные* и *символические* в зависимости от цели, которую преследует толкователь.

- ✓ *Буквальными* называются методы толкования, способствующие раскрытию смысла, заложенного автором библейского текста.

Обращаясь к *буквальным* методам толкования, следует учесть, что как слова в языке могут употребляться в прямом и переносном смысле, так и автор библейского текста может для выражения *своей оригинальной* мысли использовать как прямую

речь, так и метафоры¹⁵. Буквальные методы толкования, естественно, позволяют отличать в авторском замысле прямое и метафорическое построение речи. Они называются «буквальными» не потому, что предлагают понимать упрощенно-буквально (т. е. буквалистически) образные выражения библейских авторов, а потому, что наиболее полно и адекватно стремятся раскрыть *авторский* смысл. Например, библейская метафора из книги Притчей «Имя Господа — крепкая башня; убегают в нее праведник — и безопасен» (Прит 18:10) в буквальных методах толкования отнюдь не будет истолкована как утверждение о существовании какой-то реальной башни, куда можно убежать; речь пойдет о том, что призывающий имя Господне в молитве праведник будет охраняем Богом от неприятелей *так же* надежно, как если бы он убежал в крепкую башню.

Соответственно, изъяснение новозаветных *притч* (выдуманных историй из повседневной жизни, призванных объяснить законы духовной жизни *по аналогии*) или пророческих *видений* в книге Откровения также входит в компетенцию буквальных методов толкования. Таким образом, буквальными методами может быть объяснен любой текст Священного Писания, причем этот комментарий может сопровождаться и очевидным нравственным выводом (например, в приведенном выше случае с Прит 18:10 — необходимость для верующего призывать имя Божие в скорби). Основной буквальным методом толкования в Церкви — так называемый *историко-филологический* — будет рассмотрен далее в отдельном параграфе.

Бывают случаи, когда толкователь желает использовать библейский текст *по своему усмотрению* и придать ему смысл, который изначально не был заложен автором. Такие методы толкования называются *символическими* (иногда — *духовными*). При этом термин «символ» (др.-греч. σύμβολον [символон]) понимается не как абстрактный знак или указатель, а как *нечто*, через что проявляется иная реальность. Чтобы лучше понять

15 Метафора (от др.-греч. μεταφορά — «перенос», «переносное значение») — слово или выражение, употребляемое в переносном значении для сравнения одного предмета с каким-либо другим на основании их общего признака.

различия, можно рассмотреть следующую аналогию. Для обозначения границы города, внутри которой следует соблюдать невысокую скорость при движении на автомобиле, обычно используется белая табличка с названием города, написанным заглавными буквами, — это абстрактный *знак*. В Финляндии, а в последнее время и в Санкт-Петербурге, в этих же целях может использоваться белая табличка не с надписью, а с рисунком контуров домов — это уже *символ*, ведь рисунок доносит до нас характерное свойство городского ландшафта (застройку домами). И хотя символ по своей *природе* не совпадает с той реальностью, которая через него проявляется (табличка с контурами домов сама не является домом), тем не менее, он определенным образом задан этой реальностью. Поэтому использование толкователем символических методов не означает полного произвола в толковании¹⁶.

- ✓ *Символические* методы толкования — методы, основной задачей которых является не толкование библейского текста как такового, а рассмотрение отдельных библейских событий, лиц, предметов и особенностей текста в качестве символов, служащих для наглядного раскрытия богословского учения или законов нравственной жизни.

Таким образом, если используются символические методы толкования, основная задача толкователя заключается в том, чтобы сначала ясно сформулировать богословскую идею или нравственный закон, а затем проиллюстрировать их с помощью библейского текста, причем *использование* текста в символическом смысле носит в данном случае вспомогательный, *иллюстративный* характер по отношению к основному замыслу.

¹⁶ Подробнее см.: *Иванов М.С.* К вопросу о богословии символа // Журнал Московской Патриархии. 1984. № 4. С. 68–74.

6.5. Символические методы толкования

Исторически сложилось так, что символические методы намного активнее использовались по отношению к тексту Ветхого Завета.

Первым стоит назвать *типологический* метод толкования, при котором события, лица и предметы ветхозаветной эпохи рассматриваются как *прообразы* (греч. τύπος [типос]) событий, лиц и предметов периода пришествия Мессии. Например, Моисей — как прообраз Господа Иисуса Христа, происшедшее при нем освобождение евреев от рабства фараону — как прообраз освобождения верующих Христом от духовного рабства диаволу и т. д. (1 Кор 10:1–11). Этот тип толкования возник еще до пришествия Спасителя: впервые он зафиксирован в кумранской рукописи I в. до Р.Х. «Небесный князь Мелхиседек» (11Q13)¹⁷. Ее автор рассматривает юбилейный год, во время которого, по закону Моисееву, должны были прощаться все долги и рабы выходить на свободу, как прообраз всеобщего прощения грехов Богом при наступлении мессианского царства, а Мелхиседека — как прообраз грядущего Мессии, который освободит людей от рабства Велиалу (т. е. диаволу)¹⁸. В новозаветной литературе этот метод активно использовался св. ап. Павлом¹⁹. Особенностью типологического метода является то, что в нем и прообраз, и объект или субъект его исполнения являются исторически реальными событиями или лицами истории Ветхого и Нового Завета, обязательно разнесенными во времени (прообраз всегда раньше своего исполнения), между которыми метод перебрасывает символические «мосты»²⁰.

17 Т.е. рукопись № 13 из 11-й пещеры вблизи Кумрана.

18 Подробнее см.: Юревич Д., *прот.* Типологический метод толкования Священного Писания в рукописях Мертвого моря и христианской Церкви // XIV Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского богословского института 2004 г. / Материалы. М., 2005. С. 146–152.

19 Подробнее о типологическом методе толкования см.: Добыкин Д.Г. Введение в Священное Писание Ветхого Завета. СПб., 2013. С. 97–105.

20 Там же. С. 102–103.

Однако исторически достоверные события и лица библейской истории могут использоваться как символы при построении некой абстрактной системы — философской, богословской, нравственной, аскетической. В таком случае библейские события, лица и предметы являются символами определенных *идей*, а метод толкования называется *аллегорией* (от греч. ἀλληγορία [аллигорία] — «иносказание»). В зависимости от того, какую систему призваны проиллюстрировать библейские символы, различают *философскую*, *богословскую* и *нравственную* аллегии. К философской аллегории прибегал иудейский писатель Филон Александрийский (≈23 г. до Р.Х. — ≈50 г. по Р.Х.), богословскую и, особенно, нравственную аллегорию активно использовали христианские авторы. Хорошим примером последней является образ семи народов, которые должен быть истребить еврейский народ, войдя в землю Ханаанскую: «Когда введет тебя Господь, Бог твой, в землю, в которую ты идешь, чтоб овладеть ею, и изгонит от лица твоего многочисленные народы, хеттеев, гергесеев, аморреев, хананеев, ферезеев, евеев и иевусеев, семь народов, которые многочисленнее и сильнее тебя, и предаст их тебе Господь, Бог твой, и поразишь их, тогда предай их заклятию, не вступай с ними в союз и не щади их» (Втор 7:1–2). Прп. Иоанн Кассиан Римлянин (≈360–435) рассматривает эти народы как символы основных семи страстей, а повеление Господа о полном уничтожении — как императив каждому христианину на бескомпромиссную борьбу со всеми своими пороками без исключения²¹. Все вышеприведенные аллегорические методы толкования используются преимущественно в отношении текста Священного Писания Ветхого Завета²².

К символическим методам толкования Нового Завета относится также *феория* (греч. θεωρία [феория] — «созерцание, размышление»). Этот метод пытается идти от частного к общему,

²¹ Иоанн Кассиан Римлянин, *прп.* Десять собеседований отцев, пребывавших в Скитской пустыне. 5.16 // Иоанн Кассиан Римлянин, *прп.* Писания. Изд-е 2-е. М., 1892. С. 253.

²² Подробнее об аллегорическом методе толкования см.: Добыкин Д.Г. Введение в Священное Писание Ветхого Завета... С. 88–96.

усматривая в отдельных деталях библейского текста более общий богословский смысл.

- ✓ *Феория* (или *созерцание*) — метод библейского толкования, который придает особое внимание деталям повествования, с тем чтобы усмотреть в них конкретные проявления общих духовных законов.

Например, свт. Иоанн Златоуст, объясняя исцеления, происходившие при купальне Вифезда, где наблюдались явления ангела и движение воды (Ин 5:2–4), отмечал, что через действие ангела в воде Бог желал таинственно указать на действие *благодати Божией* при совершении церковного Таинства Крещения, когда очищает человека не столько вода, сколько высшая сила; терпение же человека, болевшего 38 лет и ожидавшего выздоровления, свт. Иоанн Златоуст рассматривает как конкретный случай терпения — той добродетели, которую необходимо стяжать каждому христианину²³.

Таким образом, феория стремится максимально естественно усмотреть в частном — общее, в конкретном явлении — символическое указание на определенную богословскую идею; согласно значению греческого слова, она действительно представляет собой «размышление» над текстом. Вот как описывает данный метод у блаж. Феодорита Кирского Н.Н. Глубоковский:

...[Блаж. Феодорит] выражал заботу о том, чтобы не ограничиваться одним «что?», но сосредотачиваться на вопросах «почему?» и «зачем?». Расширяя сферу для мысли экзегета, он в то же время предотвращал опасность механического чтения Св. Писания... и бессмысленной привязанности к букве. Экзегет должен переступить... [легкий, очевидный смысл]: это есть существенная и необходимая его обязанность, поскольку Бог и действует, и говорит всегда с целью. Иначе многое в Библии покажется нам странным, что и случается с некоторыми по отношению к ветхозаветному культу²⁴.

²³ *Joannes Chrysostomus. Homiliae LXXXVIII in Joannem. 36. 1 // Patrologiae Graecae. 59. Paris, 1862. Col. 203–204.*

²⁴ *Глубоковский Н.Н. Блаженный Феодорит, епископ Кирский. Его жизнь и литературная деятельность. М., 1890. Т. 2. С. 37.*

В заключение краткого обзора следует отметить, что, поскольку буквальные и символические методы толкования используются в разных случаях с разными целями, то они не противоречат, а дополняют друг друга, как об этом пишет митр. Иларион (Алфеев):

...ученый, изучающий букву Библии с помощью историко-филологических методов, и богослов, сосредоточивший свое внимание на духовном толковании Писания сквозь призму святоотеческой экзегезы, смотрят на Библию с двух разных точек зрения. Важно понимать, что эти точки зрения не противоречат одна другой²⁵.

6.6. *Историко-филологический метод*

Основным буквальным методом толкования Священного Писания Нового Завета является *историко-филологический метод* (далее сокращенно — ИФМ). Своими корнями он восходит к так называемому *историко-грамматическому* методу, однако является серьезным дальнейшим его развитием: если последний сосредотачивался преимущественно на библейском тексте как таковом, то ИФМ исходит из современных представлений о герменевтическом круге и учитывает разные виды и уровни *контекста*, в котором был написаны библейские книги.

Поскольку, как было сказано выше, всякий метод предполагает *последовательность действий*, далее приводится примерная схема шагов, которые необходимо выполнить для толкования библейского текста посредством ИФМ. Не все из этих этапов доступны для начинающих исследователей (например, выде-

²⁵ *Iarion (Alfeev), mitr.* L'impotanza della Sacra Scrittura nella teologia ortodossa contemporanea // La Parola di Dio nella vita spirituale / Atti del Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa. Bose, 7–10 settembre 2011. [Bose, 2012]. P. 73. Русский пер.: *Иларион (Алфеев), митр.* О значении Священного Писания в современном православном богословии / Доклад на XIX Международной богословской конференции по православной духовности «Слово Божие в духовной жизни». Монастырь Бозе, Италия. 7–10 сентября 2011 г. // Официальный сайт Русской Православной Церкви. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1620947.html> (дата обновления: 12.09.2011; дата обращения: 17.11.2015).

ление предпочтительных разночтений оригинального текста невозможно без знания греческого языка), некоторые из этапов могут быть выполнены одновременно с другими. Следует помнить, что нижеуказанная схема ИФМ является формальной, тогда как ее применение к конкретному библейскому фрагменту — экзегеза — творческий процесс.

- ✓ *Историко-филологический метод* — буквальный метод библейского толкования, целью которого является максимально полное раскрытие непосредственного смысла, заложенного автором, через предварительное установление жанра, исторического и литературного контекста, с последующим филологическим и богословским анализом текста.

*Схема историко-филологического метода*²⁶:

1. *Анализ контекста*:
 - 1) исторический контекст:
 - а) общий (всего произведения);
 - б) частный (данного фрагмента);
 - 2) литературный контекст:
 - а) жанр;
 - б) контекст (всего произведения).
2. *Анализ содержания*:
 - 1) разночтения оригинального текста;
 - 2) лексический анализ;
 - 3) грамматический анализ;
 - 4) богословский анализ;
 - 5) нравственный вывод.

Рассмотрим последовательно каждый пункт приведенной схемы.

Анализ контекста. Прежде чем приступить к толкованию фрагмента, необходимо собрать максимально возможное коли-

²⁶ Приведенная схема в таком же или подобном виде является основой для многих современных библейских комментариев на английском языке, например, в серии Baker Biblical Commentary или Word Biblical Commentary. На рус. яз. см. подобную схему, например, в статье: *Фи Г.Д.* История как контекст для толкования // Библия в современном мире: аспекты толкования / Сб. статей. Пер. с англ. Е. Канищева. М., 2002. С. 16.

чество сведений о том, в какой исторической обстановке происходили события, описанные в библейской книге, взятой в целом, и в данном фрагменте (исторический контекст), а также установить, каков жанр фрагмента и как его содержание соотносится с другими частями книги (литературный контекст).

Общий исторический контекст характеризует в целом эпоху, в которую происходили новозаветные события, а также были написаны отдельные книги. В отличие от Священного Писания Ветхого Завета, события которого происходили в различные периоды, в разных культурах и странах, события Нового Завета достаточно сжаты по времени, их историческая и культурная обстановка хорошо изучена — в Палестине в I в. по Р.Х. имело место уникальное взаимодействие иудейской и эллинистической культуры, в провинциях Римской империи, где были основаны ранние христианские общины, преобладала греко-римская культура.

Частный исторический контекст касается событий, связанных с конкретным анализируемым фрагментом. Например, при анализе событий изгнания торгующих из храма Господом Иисусом Христом (Мф 21:12–17; Мк 11:11–12, 15–19; Лк 19:45–48; Ин 2:13–23) следует выяснить, что из себя представлял храмовый комплекс во времена Спасителя, обратившись как к письменным источникам по истории Иудеи того периода, так и к сведениям из библейской археологии Храмовой горы.

Литературный жанр — это классификация библейских произведений (или их целостных фрагментов) с учетом формы и содержания.

По *форме* можно выделить следующие основные жанры:

- *повествование* — последовательный связный рассказ о чем-либо;
- *поэзия* — гимны, песни, образные сравнения; например, гимн любви св. ап. Павла (1 Кор 13 гл.);
- *послание (эпистолярный жанр)* — письменное обращение к конкретному лицу или группе лиц, затрагивающее и разъясняющее определенные вопросы и имеющее харак-

терную структуру (например, послание к Галатам святого апостола Павла);

- *символическая литература* — использование различных символов (например, пророческие видения в книге Откровения).

По содержанию можно выделить следующие жанры:

- *Евангелие* — особый вид произведения, заключающий в себе изложение деяний и учения Господа Иисуса Христа;
- *историческое повествование* — изложение взаимосвязанных событий, с сообщением исторических дат, имен, названий местностей и подробностей (например, Деян 16 гл.);
- *вероучение* — изложение богословских истин и заповедей (например, пролог Евангелия от Иоанна, Ин 1:1–17);
- *«премудрость»* — наставление верующему относительно поведения в разных ситуациях (например, Иак 1 гл.);
- *притча* — короткая выдуманная история, рассказанная для иллюстрации законов духовной жизни (например, притча о сеятеле, Мф 13:3–23; Мк 4:3–20; Лк 8:5–15);
- *пророчество*²⁷ — предсказание о будущих временах (например, пророчество об антихристе ап. Павла, 2 Фес 2:3–12);
- *апокалиптика* — изложение учения о конце мира посредством различных образных картин и видений (например, книга Откровения).

Кроме приведенных, в ряде случаев — в зависимости от задачи исследования — могут быть выделены и другие жанры. Сочетания жанров по форме и содержанию дают довольно много различных комбинаций (например, в посланиях свв. апостолов могут содержаться и вероучительные моменты, и наставления в праведности (жанр «премудрости»), и пророчества). Правильный подход к установлению жанра исследуемого фрагмента позволяет определиться с тем, что можно «ждать» от текста.

²⁷ Здесь пророчество понимается в том же смысле, что и в современном литературном языке.

Как замечает Г.Р. Осборн,

...литературный жанр или стиль, в котором написан отрывок, диктует «правила языковой игры»... то есть [конкретные] герменевтические принципы, в соответствии с которыми его следует понимать. Совершенно ясно, что мы не истолковываем художественную литературу так же, как понимаем поэзию. И мы не ожидаем, что библейская мудрость будет построена по той же схеме, что и пророчества²⁸.

В больших отрывках нередким явлением является взаимное наложение жанров: например, эпистолярный жанр в апокалиптическом (Откр 2–3 гл.) и апокалиптический в Евангелиях (речи Христа на горе Елеонской; Мк 13 и парал.) и т. д. По этой причине некоторые исследователи подвергают сомнению значение жанра в деле толкования, однако сам факт того, что можно определить взаимное наложение жанров, позволяет утверждать действительность такого подхода²⁹. По словам того же Г.Р. Осборна,

...наличие жанра является важным моментом в обсуждении того, можно ли установить исходное значение, заложенное автором... Всякий писатель излагает свое послание в определенном жанре, предоставляя таким образом читателю необходимые правила для расшифровки своего послания. Эти подсказки направляют читателя... и служат ключами к толкованию³⁰.

Литературный контекст всего произведения позволяет соотнести содержание толкуемого фрагмента с идеями данной библейской книги, а также — новозаветной и библейской литературы вообще. Учет литературного контекста позволяет избежать противопоставления мыслей, изложенных в разных текстах писания в разных условиях. Например, выражения Иисуса Христа «Кто не со Мною, тот против Меня» (Мф 12:30) и «Кто не против нас, тот за нас» (Мк 9:40) кажутся противоречащими друг другу, только рассматриваемые вне своего литературного контекста. Помещен-

28 Осборн Г.Р. Герменевтическая спираль... С. 16.

29 Там же.

30 Там же. С. 16–17.

ные же в ткань повествования, они соответствуют темам, которые обсуждаются, и мнимое противоречие исчезает. В первом случае речь идет о тех, кто ненавидел Христа и злобно клеветал на Его добрые дела, якобы Он изгоняет бесов силою князя бесовского (Мф 12:24–32), во втором же — о том человеке, что изгонял бесов именем Иисуса и тем самым относился к Нему с почтением («Иисус сказал: не запрещайте ему, ибо никто, сотворивший чудо именем Моим, не может вскоре злословить Меня»; Мк 9:38–39).

Анализ содержания представляет собой ряд операций, выполняемых на разных уровнях по направлению от низшего к высшему: текстуальному, грамматическому, смысловому. Конечной целью при этом является установление богословского смысла и, там где это уместно, — нравственного вывода.

Разночтения оригинального текста в анализируемом фрагменте, если таковые имеются, рассматриваются на предмет определения наиболее предпочтительного варианта, при этом используются критические издания текста Нового Завета. Принятие решения возможно или на основании только статистических сведений относительно разночтений в разных группах рукописей, или с привлечением определенных богословских соображений. К первому случаю относится, например, текст Лк 6:20, который в Синодальном переводе звучит следующим образом: «Блаженны нищие духом, ибо ваше есть Царствие Божие». Однако в подавляющем большинстве как наиболее древних рукописей (за исключением только Вольфенбюттельского кодекса В (Q или 026), V в.), так и более поздних манускриптов, выражение «духом» (τῷ πνεύματι [то пнэвмати]) отсутствует; интересно, что оно было внесено в Синайский кодекс вторым корректором, т. е. около VII в. по Р.Х. Поэтому на основании статистических сведений следует признать более вероятным разночтение «блаженны нищие»³¹. Ко второму случаю следует отнести стих Ин 1:18, для которого в Синодальном переводе предлагается следующий вариант: «Бога не видел никто никогда; Единородный Сын, суший в недре Отчем, Он явил». Критическое издание

31 См.: Nestle-Aland Novum Testamentum Graece. Ed. B. and K. Aland and others. 28th Revised Edition. [2012.] P. 203.

Нестле-Аланда предпочтительным считает вариант «Единородный Бог» ([ὁ] μονογενης θεος [о моногэнис фэос]), как представленный в \mathfrak{P}^{66} (≈200 г.), \mathfrak{P}^{75} (III в.), Синайском (8, IV в.), Ватиканском (В, IV в.) и в ряде других более поздних кодексов. Однако чтение «Единородный Сын» (ὁ μονογενης υιος [о моногэнис ийос]) представлено в рукописях V в. (А, С) и в тексте большинства \mathfrak{M} Поскольку в стихе Ин 1:18 речь идет о «Единородном», который явил *Отца*, то предпочтительным представляется чтение, выбранное за основу в Синодальном переводе: «Единородный Сын».

Лексический (или *семантический*) анализ призван выявить наиболее точное значение слова в его ближайшем окружении (в конкретном стихе или главе библейской книги). Поскольку этот аспект новозаветного текста достаточно хорошо изучен, рекомендуется обращаться к богословским словарям (таким как «Богословский словарь Нового Завета» под ред. Г. Киттеля³³) или к подробным комментариям, содержащим соответствующую информацию. В качестве примера можно привести специфику употребления термина λόγος [лѳогос] («слово») в прологе четвертого Евангелия: этот термин в древнегреческом языке может означать и «разум», и продукт деятельности разума — изреченное «слово», но св. Иоанн Богослов использует его только в последнем значении³⁴.

Грамматический анализ необходим, поскольку позволяет выявить дополнительные оттенки смысла фразы. Например, русский Синодальный перевод Мф 5:3 «Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное» очень хорошо передает особенность оригинального греческого текста³⁵, согласно которому возможно двойное понимание данной фразы. Во-первых, блаженны *нищие*, ставшие бедняками *благодаря* (посредством) своей духовной жизни, духовных устремлений (это понимание

32 Ibidem. P. 293.

33 Theological Dictionary of the New Testament. Ed G. Kittel and others. 10 vols. Grand Rapids, Michigan, 1964.

34 *Глубоковский Н.Н.* Бог-Слово. Экзегетический эскиз «пролога» Иоаннова Евангелия (1:1-18) // Православная мысль. 1928. 1. С. 91.

35 Μακάριοι οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι, ὅτι αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν.

соответствует предпочтительному варианту греческого текста в Лк 6:20 — «блаженны нищие»). Во-вторых, блаженны те, которые ощущают себя *духовно нищими*, т. е. стремятся к духовному возрастанию и совершенству.

Богословский анализ является основной целью всех шагов историко-филологического метода и дает целостное осмысление рассматриваемого отрывка. Например, богословский анализ Мф 5:3 (стиха, рассмотренного в предыдущем абзаце) может констатировать, что два возможных варианта понимания текста не являются взаимно исключаящими, но, наоборот, дополняют друг друга (оба они встречались в истории церковной экзегетики): блаженными являются и *духовно нищие*, т. е. осознающие перед Богом свое недостойнство (поскольку целый ряд текстов Нового Завета выражает эту же идею: например, «кто возвышает себя, тот унижен будет, а кто унижает себя, тот возвысится»; Мф 23:12), но блаженными являются и *нищие*, ставшие таковыми благодаря духовной жизни («трудно богатому войти в Царство Небесное»; Мф 19:23). Как правило, люди, настроившиеся на духовную жизнь, постепенно осознают, в какой степени богатство и житейские заботы отвлекают их от стремления к Богу, и если не становятся абсолютными бедняками, то стараются максимально ограничить попечение о земных вещах и материальных благах. В компетенции богословского анализа также указать на то, что еще до вавилонского плена термин «бедный» (или «нищий») начинает использоваться пророками для указания на религиозно настроенную благочестивую часть еврейского народа, а позже — и на весь народ как хранитель Божественного Откровения³⁶, поэтому, когда Господь использует данный термин, он является понятным для слушателей и, несмотря на отрицательное содержание, воспринимается ими позитивно — как термин, имеющий отношение к религиозной жизни и благочестию. Богословский анализ в данном случае способен также констатировать, что источником блаженства для таких религиозно настроенных нищих является Сам Бог, поскольку, отвергнув попечение о мирском, они ста-

³⁶ Подробнее см.: *Чарыков С., свящ.* «Бедняки» в книге пророка Исаии // Христианское чтение. 2014. № 1. С. 8–22.

новятся способными войти в Царство Божие. Однако, в отличие от иудейских представлений того периода, согласно которым Царство Мессии представлялось как человеческое и чрезвычайно могущественное, о Царстве Божием Христос объясняет: «не придет Царствие Божие приметным образом, и не скажут: вот, оно здесь, или: вот, там. Ибо вот, Царствие Божие внутри вас есть» (Лк 17:20–21). Поэтому блаженство нищих есть внутренняя радость от воцарения в их сердцах Самого Бога и от действия в их душах Его благодати.

Нравственный вывод, или *нравственное приложение*, хотя и не относится большинством исследователей напрямую к историко-филологическому методу, для церковного экзегета является естественным продолжением и логическим завершением предшествующего шага — богословского анализа. Отделенное в системе академических библейских дисциплин от экзегетики Священного Писания и отнесенное к нравственному богословию, аскетике, а иногда даже к гомилетике, *в сжатом виде* нравственное поучение на библейском материале имеет право на существование и в связи с изучением самого текста. Подтверждением этому являются библейские толкования многих церковных авторов, которые (как, например, свт. Иоанн Златоуст) считали необходимым установить связь между богословским смыслом исследуемого фрагмента и тем, какие руководственные начала он содержит для практической жизни верующего. Такой раздел присутствует и в некоторых современных иностранных библейских комментариях. В качестве примера можно завершить рассмотрение стиха Мф 5:3 и отметить, что, согласно приведенной выше богословской интерпретации, всякому, настроившемуся на духовную жизнь, следует отказаться от отягощения богатством и чрезмерных мирских попечений, чтобы иметь душевную радость через стяжание благодати Божией.

6.7. *Историко-критический метод*

Термин *историко-критический метод* имеет два разных значения. В узком смысле он служит для указания на конкретный

метод, ставший доминирующим в западных библейских исследованиях в XIX–XX вв., но корнями восходящий к XVII–XVIII вв. В широком смысле этим термином, или, чаще, выражением *библейская критика* (biblical criticism) называют совокупность различных направлений в западной библеистике XIX–XXI вв. Для лучшего понимания рассмотрим оба значения.

Название *библейская критика* получил широкий спектр исследований Священного Писания, возникший в Западной Европе после Реформации и основанный на весьма конкретных *априорных* (т. е. принимаемых без доказательств в качестве истинных) *предпосылках*. основополагающие идеи, исходя из которых развивалась библейская критика, черпались в основном из модных философских систем эпохи Просвещения (т. е. XVII–XVIII в.), а затем — из доминирующих тенденций в философских и социальных науках XIX столетия.

«Отцами» библейской критики обычно называют двух мыслителей-философов: Томаса Гоббса и Баруха Спинозу.

Англичанин *Томас Гоббс* (1588–1679) строил свои рассуждения на *деистических* представлениях, согласно которым Бог хотя и является «предвечной Причиной всех вещей», но не вмешивается в жизнь мира после сотворения. Человечество для философа всего лишь неорганизованная, склонная ко злу масса, сдерживать и формировать которую способны только конкретные формы власти. Эта власть была последовательно в руках у патриархов, судей, царей, апостолов и духовенства, но теперь она перешла к светским правителям, и государство заняло место Церкви. Соответственно, пришло время пересмотреть канонический статус библейских книг, приданный в предшествующие эпохи исключительно по воле людей, обладавших властью. Поэтому он поставил под сомнение авторство ряда книг Ветхого Завета³⁷.

Голландский философ, выходец из еврейской семьи *Барух Спиноза* (1632–1677), будучи человеком религиозным, разделял *пантеистические* взгляды, но считал, что они не противоречат Писанию, принимая в том числе и Новый Завет. Он исходил

37 *Мень А., прот.* Библиологический словарь. М., 2002. Т. 1. С. 272–274.

из рационалистического подхода в изучении Библии и утверждал, что Писание не должно противоречить разуму. *Богодуховенность* он понимал в психологическом смысле, как открытие авторам отдельных идей о Богопочитании, игнорировал *историзм* Библии и поставил под сомнение авторство ряда книг Ветхого Завета (в частности, Пятикнижия)³⁸.

Начиная с этого момента и на протяжении всего XVIII в. появлялось все больше исследователей, желавших изучать Библию исходя из таких априорных предпосылок, которые никогда не были частью христианского мировоззрения. Кроме указанных идей *деизма* и *отвержения богодуховенности* Писания, они симпатизировали таким модным тогда воззрениям, как *скептицизм* (представителем которого был Вольтер; 1694–1778) и *рационализм* (в лице Иоганна Христиана Эдельмана; 1698–1767). Деисты, исходя из идеи вмешательства Бога в жизнь человечества, отрицали историчность повествований Священного Писания, скептики пытались отыскать в Библии противоречия, рационалисты стремились с точки зрения разума интерпретировать всю библейскую историю, в том числе — объяснить описанные в ней сверхъестественные события естественными причинами. Сталкиваясь с рядом трудностей при таких подходах, эти исследователи начали ставить *исагогические* вопросы: каково «истинное» происхождение книг Библии и кто их «настоящие» авторы³⁹.

Представители библейской критики первой половины XIX в. продолжили этого рода исследования, открыто отрицая богодуховенность Священного Писания и — разделяя идеи деизма или рационализма — ставя под сомнение историчность описанных в нем событий. Именно в этот период представители данного направления постарались закрепить за своими спекуляциями термин «научное изучение Библии», причем «научность» заключалась прежде всего в отрицании традиционных христианских принципов и методов изучения Писания. Тех исследователей, которые продолжали следовать церковному Преданию

38 *Мень А., прот.* Библиологический словарь. М., 2002. Т. 3. С. 164–167.

39 *Рыбинский В.П.* Библейская ветхозаветная критика // Труды Киевской духовной академии. 1908. № 12. С. 601.

при толковании Библии, обвиняли в «ненаучности»⁴⁰. Во второй половине XIX в. этот подход становится доминирующим в западноевропейской библеистике⁴¹.

Во второй половине XIX в. и формируется окончательно историко-критический метод. Кроме указанных выше идей *деизма*, *отрицания богодухновенности Библии* и *рационализма*, в его основу был положен еще целый ряд популярных тогда концепций:

- *эволюция*, действие которой пытались усмотреть не только в биологии (дарвинизм), но и в истории человеческих обществ, которые, в таком случае, должны были постепенно развиваться от низших и простых форм организации к высшим и сложным (например, в религиозном плане — от политеизма к монотеизму);
- *гегелевская диалектика*, согласно которой в целом ряде явлений можно наблюдать взаимно отрицающие друг друга процессы (тезис и антитезис), приводящие в результате к выходу явления на принципиально новый уровень (синтез), сочетающий в себе качества первых двух этапов.

Ветхозаветный период рассматривался отдельно от новозаветного. Для *ветхозаветной* истории было сделано *предположение*, что изначально народ Израилев ничем не отличался от прочих народов (идея эволюции обществ); значит, в начале своего существования (то, что Библия называет периодом Судей) он был *обычным* языческим народом с политеистической религией и соответствующим культом (идея диалектики, стадия «тезиса»). Более высокой формой организации общества (с точки зрения идеи эволюции) является государство; для его создания и существования требуется определенный нравственный уровень граждан, обеспечить который может только система заповедей, данная от имени Единого Бога (идеи Т. Гоббса). Наступает следующий диалектический этап («анти-тезис»), при котором, благодаря введению монотеистического учения, возникает еврейская монархия, хотя культовые формы сохраняются прежними — языческими и политеистическими.

40 Там же. С. 604.

41 Там же. С. 606.

Но построенное таким образом государство оказалось непрочным: произошло его падение под натиском внешнего врага, приведшее к вавилонскому пленению. В плену лидеры еврейского народа для укрепления государства задумали усилить монотеистическое учение путем создания для него нового исключительного культа — в единственном храме в Иерусалиме, построить который предстояло в столице после возвращения. Дабы придать авторитет этому проекту, они сочинили свод культовых законов и приписали его авторство Моисею (фальсифицируя тем самым Священное Писание), а также отредактировали исторические летописи, добавив туда редакторские вставки о якобы существовавшем прежде Первом Иерусалимском храме). После возвращения из плена этот замысел удалось осуществить, построив Храм и полностью избавившись от прежних политеистических культов (период «синтеза»).

Данная умозрительная альтернативная реконструкция еврейской истории стала той призмой, сквозь которую библеисты начали читать Ветхий Завет и делать далеко идущие исагогические и экзегетические выводы. Те тексты Библии, которые описывали участие евреев в языческих культах, были отнесены по происхождению к первому этапу (а утверждения библейских авторов о том, что они описывают *уклонения* еврейского народа от завета с Богом, интерпретировались как правка поздних редакторов). Тексты, в которых речь шла о государственности и присутствовала мысль о Едином Боге, — ко второму периоду. Наконец, все постановления, связанные с Храмом и храмовым культом, были идентифицированы как самые поздние (третий период). Исходя из этого понимания была предложена и альтернативная экзегеза библейских текстов. Этот подход получил название «*теории Гра́фа-Велльга́узена*» — по имени двух исследователей, окончательно оформивших предыдущие изыскания в данном направлении⁴².

42 *Карл Гёнрих Граф* (1815–1869) — немецкий протестантский библеист, строивший изучение Ветхого Завета на общеисторических предпосылках; в частности, исходивший из того, что Пятикнижие Моисея было написано в течение продолжительной эволюции еврейского народа. Подробнее см.: *Мень А., прот.* Библиологический словарь... Т. 1. С. 280. *Юлиус Велльгаузен* (1844–1918) — немецкий протестантский библеист, при-

В отношении *Нового Завета* аналогичные рассуждения привели к выделению трех диалектических этапов в жизни ранней Церкви. Первый этап — «тезис» — представлял собой существование ранней христианской общины в Иерусалиме, ядром которой были апостолы Христовы, в частности — св. апостол Петр, а богословские воззрения заключались в том, что Иисус был Мессией, но просто человеком. На втором этапе — «антитезиса» — появляется ап. Павел, который не знал Иисуса при жизни, однако страдал непонятным заболеванием (по его собственному признанию, «дано мне жало в плоть»; 2 Кор 12:7), которое, возможно, и стало причиной возникновения у него убеждения в том, что Иисус — это Бог. Будучи не принятым иерусалимской общиной, он с успехом проповедует свое мнение среди язычников, не имевшими связи с предшествующей ветхозаветной традицией. Между двумя указанными направлениями (которые были названы соответственно «петринизмом» и «паулизмом» по именам апп. Петра и Павла) в раннем христианстве нарастает напряжение, которое снимается на третьем этапе «синтеза» ап. Иоанном Богословом, декларирующим, что Иисус есть одновременно и Бог, и человек.

Приступая к изучению Нового Завета, исследователи, придерживающиеся данного направления, стали читать библейский текст, предварительно надев «очки» этой гипотетической конструкции. Основным выразителем описанного подхода к середине XIX в. стал Фердинанд Христиан Баур⁴³, глава *тюбингенской школы*⁴⁴.

менивший к изучению Ветхого Завета идеи гегелевской философии. Подробнее см.: Мень А., *прот.* Библиологический словарь... Т. 1. С. 197–200.

43 Фердинанд Христиан Баур (1792–1860) — немецкий протестантский библиист, рационалистически интерпретировавший Новый Завет с позиций гегелевской философии. Подробнее см.: Мень А., *прот.* Библиологический словарь... Т. 1. С. 115–116.

44 Тюбингенская школа (называемая иногда *новотюбингенской* для отличия от протестантской традиционной школы, существовавшей в Тюбингене в XVIII в.) — немецкая рационалистическая протестантская школа экзегетики, сложившаяся в Тюбингенском университете в 1-й пол. XIX в. Подробнее см.: Мень А., *прот.* Библиологический словарь... Т. 3. С. 277–278.

Такое прочтение позволяло делать далеко идущие выводы с точки зрения как экзегетики, так и исагогики Нового Завета. Прежде всего — разделять единое богословие ранней Церкви на якобы несовместимые и даже враждующие между собой «петринизм» и «паулизм»⁴⁵. Отсюда естественным образом возникла мысль о том, что сформировавшееся в результате этого противостояния «синтетическое» учение, отраженное в тексте Нового Завета, являет собой *подмену* истинной проповеди Иисуса Христа, и в библейском тексте следует искать следы указанных разногласий. С точки зрения исагогики были сделаны выводы о написании Нового Завета лишь к концу II в. по Р.Х.⁴⁶

Этому подходу в изучении Нового Завета до сих пор следует немалое количество западных исследователей — естественно, допуская целый ряд иногда довольно радикальных модификаций и пытаясь привлечь новые источники. В последнее время весьма популярной стала теория Роберта Эйзенмана (род. 1937), который отождествил личность Учителя праведности из кумранских рукописей с ап. Иаковом, главой раннехристианской общины в Иерусалиме. Согласно его теории, учение общины впоследствии было радикально трансформировано ап. Павлом⁴⁷.

6.8. *Другие критические методы*

В рамках описанного выше общего направления, кроме историко-критического, возник целый ряд других подходов к изучению Библии⁴⁸.

Текстуальная критика появилась после Реформации и своими задачами ставила определение наиболее вероятного оригинального текста Священного Писания, а также изучение истории передачи текста на протяжении столетий⁴⁹ (в XX в. ее сменила

45 Мень А., *прот.* Библиологический словарь... Т. 1. С. 115–116; Т. 3. С. 277–278.

46 Там же.

47 Eisenman R. James the Brother of Jesus: The Key to Unlocking the Secrets of Early Christianity and the Dead Sea Scrolls. 1997. 1074 p.

48 Краткий, но емкий обзор см.: Емельянов А., *прот.* Введение в Четвероевангелие. М.: Изд-во ПСТГУ, 2010. С. 52–67.

49 Soulen R.N. Handbook of Biblical Criticism. 2nd edition. Atlanta, 1981. P. 192.

текстология). В силу того, что она ставила конкретные задачи текстуального, или «низкого», уровня, ее с конца XVIII в. стали называть «низшей критикой».

Все остальные методы библейской критики, ставившие целью анализ происхождения и содержания книг Писания и сильно зависевшие от априорных предпосылок, получили название «высшей критики». Прежде всего к ней относится рассмотренный выше историко-критический метод. *Критика источников* была популярна в XIX в. и занималась вопросом взаимного влияния и заимствования у авторов библейских книг. В XX в. ее сменила *литературная критика* — понимаемый в широком смысле подход к изучению Библии как обычного литературного произведения, при котором через детальный анализ отдельных элементов и структуры текста выявляются цели автора и то, в какой степени они были достигнуты⁵⁰.

Конкретными разновидностями в рамках этого генерального направления стали в XX в. методы критики форм и редакций. Метод *критики форм* ставил своей задачей выявить формы устного предания, существовавшие до момента письменной фиксации библейских книг (легенда, гимн, проклятие, плач и пр.)⁵¹. Его логическим развитием стал метод *критики редакций*, стремящийся осознать особенности взглядов тех или иных библейских авторов при записи ими устного предания или при использовании трудов их предшественников⁵².

6.9. Поиск «исторического Иисуса»

Изучение Нового Завета с позиций *рационализма* привело к возникновению еще одного направления — школы «*исторического Иисуса*». Она ставит своей задачей найти и отделить в Новом Завете изначальные *подлинные* сведения об Иисусе от позднейших *вымыслов* и *мифов*, якобы привнесенных в библейский текст на поздних этапах церковными авторами. Зародившись

50 Ibidem. P. 113.

51 Ibidem. P. 71.

52 Ibidem. P. 165.

в XVIII в., это движение получило мощный импульс в работе Давида Фридриха Штрауса (1808–1874) «Жизнь Иисуса» (1836) и в различных модификациях существует до сих пор, известное также под названием поиск «исторического Иисуса»⁵³.

6.10. Скептико-рационалистические методы в оценке русских исследователей

В период наибольшего подъема русской библейской науки, т. е. в конце XIX — начале XX вв., ни существовавшие на тот момент методы *высшей* библейской критики, ни поиск «исторического Иисуса» не были приняты в качестве *приемлемых* никем из русских православных библеистов. Как *методы* они последовательно критиковались и отвергались — в силу нехристианских *предпосылок*, от которых они отталкивались (деизм, рационализм, скептицизм, эволюционизм, гегельянство) и из-за расхождения полученных с их помощью результатов экзегезы с традиционным церковным пониманием. Поскольку все эти методы отрицали богодухновенность Священного Писания, в дореволюционной науке они получили название «*отрицательная библейская критика*».

Активную полемику с указанными подходами в сфере Ветхого Завета вели такие замечательные исследователи, как ректор Московской духовной академии епископ Михаил (Лузин; 1830–1887)⁵⁴ и профессор Казанской духовной академии Павел Александрович Юнгеров (1856–1921)⁵⁵. В области Нового Завета выступили профессор Московской духовной академии Митрофан Дмитриевич Муретов (1851–1917) и профессор Санкт-Петербургской духовной академии Николай Никанорович Глубоковский (1863–1937). Последний посвятил свою докторскую работу «Благовестие св. апостола Павла по его происхождению и существу», вышедшую

53 Подробнее см.: *Мень А., прот.* Библиологический словарь... Т. 1. С. 587–590.

54 *Михаил (Лузин), еп.* Библейская наука. Кн. 1: Очерк истории толкования Библии. Под ред. Н.И. Троицкого. Тула, 1898. 149 с.

55 *Юнгеров П.А.* Введение в Ветхий Завет. Кн. 1: Общее историко-критическое введение в священные ветхозаветные книги. М.: Изд-во ПСТГУ, 2003. 444 с.

в трех томах на более чем двух тысячах страниц⁵⁶, опровержению важнейшего постулата историко-критического метода в сфере Нового Завета — о том, что богословие ап. Павла якобы радикально отличается от богословия евангелистов и других писателей новозаветных книг.

Именно Н.Н. Глубоковский и сформулировал причину, по которой скептико-рационалистические методы исследования неприемлемы для православного толкователя:

Протестантская экзегетика исходит из ложного и одностороннего начала, почему ее метод и выводы ни в малейшей степени не могут быть для нас обязательны. Эти ученые, говоря словами апостола Иоанна, «вышли от нас, но не были наши» (1 Ин 2:19), — и труды их имеют значение лишь постольку, поскольку помогают достижению *нашей* цели. <...> Мы никогда не пойдем друг друга и при самых добрых и миролюбивых намерениях будем говорить об одном и том же иными языками, потому что точки отправления у нас не совпадают и совпадать не могут, так как они лежат в различных плоскостях. <...> Отвергая протестантские экзегетические принципы, мы будем устраниваться и от систематической полемики.⁵⁷

Следует помнить, что рассмотренные выше скептико-рационалистические направления породили в XIX–XX вв. на Западе огромное количество *сопутствующей* литературы, которая занималась изучением *источников* — как самого библейского текста, так и исторических и (в XX в.) археологических памятников. Хотя большинство этих работ выполнялось в русле критических исследований, многие из них практически не подвержены

56 Глубоковский Н.Н. Благовестие св. апостола Павла по его происхождению и существу. Библейско-богословское исследование. Кн. 1: Введение. Обращение Савла и «Евангелие» св. апостола Павла. «Евангелие» Павлово и иудейско-раввинское богословие, апокрифы и апокалиптика. СПб., 1905. LXX, 890 с.; Кн. 2: «Евангелие» св. апостола Павла и теософия Филона, Книга Премудрости Соломоновой, эллинизм и римское право. Заключение. СПб., 1910. IV, 1307 с.; Кн. 3: Божественность «Евангелия» Павлова и метод обоснования сего в исследовании о нем. Дополнения и указатель содержания первых двух книг. СПб., 1912. 80 с.

57 Глубоковский Н.Н. Лекции по Священному Писанию Нового Завета... Т. 1. С. 46–48. Курсив автора.

(или подвержены в минимальной степени) идейному влиянию нехристианских априорных предпосылок. Поэтому, отвергая скептические *методы* западных ученых, русские библеисты постоянно и плодотворно пользовались их трудами в области исследования *источников*. Вот как об этом замечает Н.Н. Глубоковский:

Мы желаем точно понять учение и дела Христа Спасителя и Его апостолов, но все это известно нам не прямо, а через посредство письменного слова, в котором оно заключено. Потому и для нас важны и ценны все работы, восстанавливающие первоначальный вид этого слова и его ближайший смысл. Итак, преимущественно и иногда исключительно в филологическо-литературном отношении и при исследовании подлинного текста могут быть полезны нам протестантские комментаторы, когда в последнем случае они ни на шаг не отрываются от исторических фактов и не ломают и не перетолковывают их ради излюбленных тенденций⁵⁸.

6.11. Современные западные методы толкования

В XX в. в западной науке возник целый ряд методов толкования Библии, которые ушли от гипертскептицизма высшей критики и школы исторического Иисуса. Однако каждый из этих новых методов возник в результате определенных мировоззренческих, а иногда и философских исследований. Без детального знакомства с теоретическим обоснованием предпосылок невозможно адекватно использовать каждый конкретный метод, и, тем более, невозможно оценить, как он соотносится с православной герменевтикой и в какой степени может быть полезен. Поэтому далее приводятся лишь краткие сведения о наиболее значимых современных западных методах.

Социальные методы своими корнями уходят в теорию классово-вой борьбы К. Маркса, видоизмененную и переосмысленную. Их отправная точка — мысль о том, что в каждом обществе можно выделить социальные группы, конфликтующие между собой, причем одна группа, как правило, притесняет или угнетает

58 Там же. С. 47.

другую (например, богатые и бедные, мужчины и женщины, белые и афроамериканцы в США). Также *предполагается*, что лица, испытавшие *опыт* притеснения, *имеют преимущество* в понимании Св. Писания перед другими людьми; соответственно, библейский текст следует толковать с позиции угнетенных⁵⁹.

Конкретными разновидностями указанных методов являются «*теология освобождения*» — библейское обоснование возможности борьбы социально угнетенных классов против угнетателей; «*черная теология*» — попытка переосмыслить Евангелие с позиции черного цвета кожи; *феминистическое толкование* — прочтение Библии с точки зрения женщин с целью отказаться от патриархальных стереотипов, сложившихся в древних обществах, и обосновать равноправие с мужчинами.

Социологические методы, наоборот, рассматривают не современный социум, а социальную среду древности, в которой возникли библейские книги, в качестве контекста для толкования⁶⁰.

Структурные методы направлены на то, чтобы выделить структуры в тексте Библии и через это прийти к лучшему пониманию заключенного в них содержания (например, выделение структуры сюжета в каком-либо библейском повествовании заключается в том, чтобы определить ряд кульминационных моментов и проанализировать, как они соотносятся между собой). Один из них — метод *риторического анализа* — исследует тексты Библии (прежде всего послания св. ап. Павла) с точки зрения приемов классической риторики, которыми пользовались библейские авторы⁶¹.

6.12. Перспективы православной библеистики

В силу антирелигиозных гонений, шедших в стране в течение большей части XX в., библейские исследования в Русской Пра-

59 Подробнее см.: Гай К.М. Социология познания и искусство подозрения (социологическое толкование толкования) // Библия в современном мире: аспекты толкования... С. 107–139.

60 Ibidem. P. 179.

61 Ibidem. P. 168.

вославной Церкви совершенно прекратились после революции 1917 г. и возобновились в минимальном объеме лишь после открытия духовных академий в 1946 г. Их формой являлось преимущественно написание и защита немногочисленных кандидатских и редких докторских диссертаций на отдельные библейские темы. Некоторые публикации появлялись во 2-й половине XX в. на страницах «Журнала Московской Патриархии» и в альманахе «Богословский вестник». Никаких монографий или учебников большим тиражом на территории СССР не издавалось в силу запрета со стороны государства (составлявшиеся в тот период учебные пособия печатали в духовных академиях на пишущих машинках, только для своих студентов).

После возрождения Русской Православной Церкви в 1990-х годах естественно встал вопрос о том, каким образом развиваться православной библеистике в России. После многих лет запрета церковные исследователи Библии получили свободный доступ к двум различным, не сопоставимым по объему и по качеству, пластам информации.

С одной стороны, появилась возможность путем переиздания в бумажном виде или создания сканированных электронных книг ознакомиться со всеми наиболее ценными и важными *произведениями русских библеистов* периода расцвета этой науки в нашей стране — 2-й пол. XIX — нач. XX в. Практически сразу стали ясны плюсы и минусы этих трудов: их несомненным *достоинством* было то, что они базировались на *церковных принципах* и использовали *традиционные методы*; серьезным недостатком было то, что они были написаны ранее открытия многочисленных текстуальных и археологических источников, произошедшего в XX в.

С другой стороны, появился свободный доступ к *западной* библейской литературе на иностранных языках, в подавляющем большинстве представляющей собой произведения не православных, а протестантских или даже светских авторов (атеистов или агностиков). Многие труды так или иначе унаследовали идейный базис или историко-критического метода, или школы «исторического Иисуса», хотя при этом содержали в себе со-

временный, выполненный на хорошем научном уровне *анализ источников*, включая самые новейшие.

На первый взгляд, путь дальнейшего развития православной библейской науки довольно прост и очевиден: сохранить церковные принципы и методы изучения Библии, обратившись к до-революционной литературе, и использовать при этом новейшие источники, описание и анализ которых имеется в трудах западных ученых.

На практике оказалось, что реализовать эту идею не так-то просто. Русская богословская наука, освободившись лишь к середине XIX в. от латинского схоластического плена, довольно медленно осмысливала наследие древней Церкви в научном формате исследований и монографий. В результате огромный пласт святоотеческой экзегезы до сих пор остается неизученным, а немалое количество древних толкований — даже не переведенными на русский язык. Что касается западных исследований, то далеко не всегда можно с легкостью понять, где автор оперирует установленными и несомненными *фактами* (будь это библейские или внебиблейские тексты или археологические объекты), а где дает их *интерпретацию*, которая зачастую находится под влиянием известных скептических идей и теорий. Особенно сложным отделить факты от интерпретаций бывает для начинающих библеистов, которые, подпадая под влияние идей западных авторов, нередко механически и бездумно импортируют неприемлемые для церковного толкователя экзегетические построения.

Поэтому, как замечает митр. Иларион (Алфеев),

перед православным библеистом стоит огромная задача: найти правильный подход к библейской критике, выбрать из ее арсенала то, что может иметь ценность для православного ученого⁶².

62 Ilarion (Alfeev), *mitr.* L'impotanza della Sacra Scrittura nella teologia ortodossa contemporanea... P. 77.

Однако «отделить зерна от плевел» православный исследователь сможет тогда и только тогда, когда *усвоит* необходимую для его области исследования массу *фактического* материала (из области филологии, истории древнего мира, библейской археологии), накопленного в трудах западных исследователей⁶³.

При этом крайне перспективным представляется подход синтеза святоотеческой, дореволюционной и западной линий в изучении Библии, при котором экзегеза библейского текста дается на нескольких уровнях: текстологическом, историко-археологическом и экзегетически-богословском⁶⁴. Если первые уровни предполагают задействование преимущественно современных исследований, то последний требует привлечения в первую очередь святоотеческой и дореволюционной литературы.



Емельянов А., прот. Введение в Четвероевангелие. М.: Изд-во ПСТГУ, 2010. С. 25–51; Библия в современном мире: аспекты толкования. / Сб. статей. Пер. с англ. Е. Канищева. М., 2002. 232 с.



1. Что такое библейская герменевтика?
2. Как правильно понимать идею герменевтического круга?
3. Укажите принципы новозаветной герменевтики.
4. Чем отличаются буквальные и символические методы толкования?
5. Укажите символические методы толкования и их особенности.
6. Приведите схему историко-филологического метода.
7. Какие можно выделить жанры библейской литературы и как это сделать?
8. Как проводится богословский анализ отдельного фрагмента библейского текста?
9. Из каких априорных предпосылок исходит историко-критический метод?
10. Какая историософская схема выработана историко-критическим методом в сфере Нового Завета?

63 Ibidem.

64 Ibidem. P. 77.

11. Назовите различные критические методы.
12. Что такое школа «исторического Иисуса»?
13. Как оценивали русские исследователи скептико-рационалистические методы?
14. Какие существуют современные западные методы толкования?
15. Какие задачи стоят перед православной герменевтикой?

7. Контекст эпохи Нового Завета

7.1. Эпоха эллинизма

Герменевтический круг предполагает при толковании Библии постоянное возвращение на уровень контекста для того, чтобы с новым пониманием обратиться к тексту. Отсюда следует, что установление исторического, религиозного, культурного и политического контекста 1-й пол. I в. по Р.Х. как в Римской империи в целом, так и в Палестине в частности является одним из важных аспектов в толковании Нового Завета.

Описываемая эпоха — это эпоха *эллинизма*, начало отсчета которой обычно связывают с завоеваниями Александра Македонского (356–323) на Ближнем Востоке в 334 году до Р.Х., хотя греческое влияние в Палестине начало сказываться намного раньше (например, уже в персидский период монеты греческой чеканки стали стандартом в Иудее).

- ✓ *Эллинизм* — это процесс синтеза греческой (эллинской) культуры с местными культурами Ближнего Востока, при котором греческая культура не поглощала, но преобразовывала их.

Смещение различных местных и эллинистических элементов и определило ту культурную обстановку, которая существовала на Ближнем Востоке на протяжении долгого времени¹. Главным средством эллинизации коренного населения Ближнего Востока стала организация восточных городов по образцу греческого *полиса*. Население прилегающих районов, устремлявшееся в города, получало экономические и правовые привилегии жителей полиса (освобождение от некоторых пошлин и ряда обязанностей, право участия в муниципальном управлении и др.) и, как правило, стремилось практиковать греческий образ жизни и мыслей. Свидетельством эллинизации стало быстрое распространение греческого языка².

1 Шиффман Л. От текста к традиции. Иерусалим; М., 2002. С. 64.

2 Там же.

После смерти в 323 г. до Р.Х. Александра Македонского его военачальники, известные как *диадоххи* (т. е. «преемники»), не смогли сохранить единство империи и обеспечили себе контроль только над ее определенными частями. В 323 г. Птолемей I Сотер (367–283) установил контроль над Египтом, затем в 305 г. состоялась его коронация. Селевк I Никатор (358–281) в 322 г. стал сатрапом Вавилона, а в 312 г. утвердил свою власть над всей восточной частью владений Александра Македонского. Остальные владения отошли Кассандру (355–297) в Македонии и Лисимаху (361–281) во Фракии. Основную роль в судьбе Палестины эллинистического периода сыграли царства Птолемеев и Селевкидов³.

Палестина стала причиной раздора между Птолемееми и Селевкидами. Для Птолемеев она была важна как в военном отношении (как стратегическая буферная зона перед египетской границей), так и в экономическом плане. В течение всего III в. до Р.Х. преимущество контроля над Палестиной сохранялось за египетскими правителями, и только в 200 г. до Р.Х. благодаря решающей победе Антиоха III (223–187) власть над Палестиной перешла к Селевкидам. Впоследствии Птолемеи пытались вновь завладеть страной разными способами: или путем открытой войны и вмешательства в дела Сирии, или заключением династических браков⁴.

В 152 году до Р.Х. Иудея добилась окончательной и полной независимости, во главе ее встал первосвященник Ионафан Маккавей — и до прихода римлян Иудея была объединена под властью хасмонейских первосвященников. В 63 г. до Р.Х. Иудея утратила свою государственность и вошла в состав провинции Римской империи под названием Палестина.

Иерусалимский храм к началу эллинистических реформ был существенно расширен и переделан. Кроме прямого своего предназначения он также имел роль хранилища денежных фондов иудеев Палестины и диаспоры⁵. Его возвышение над Иерусали-

3 Там же. С. 66.

4 *Штерн М.* Период Второго храма // Очерк истории еврейского народа. Под ред. проф. Ш. Эттингера. В 2 т. [Иерусалим,] 1992. Т. 1. С. 113–114.

5 *Шиффман Л.* От текста к традиции... С. 69.

мом не только имело стратегическое значение, но и символизировало теократическую власть в Иудее — Храм был центром еврейского самоуправления в той степени, в которой была возможна автономия Иудеи в рамках империи Птолемеев, а потом Селевкидов. Первосвященник и его окружение постепенно сосредоточили немалую светскую власть и большие финансовые средства, благодаря чему имели огромное гражданское влияние на иудейское население.

Герусия (др.-греч. *γερούσια* [геруси́а] — «совет старейшин», от *γέρων* [гэ́рон] — «старец», «старейшина») представляла собой собрание еврейского народа, включавшее в себя представителей различных правящих и аристократических групп. Подобные собрания старейшин, созываемые правителем с целью совета и утверждения его решения, имели место в период Судей. Талмуд приписывает создание совета, известного как «мужи Великого собрания» (или «Великой синагоги»), сотрудникам Ездры и Неемии, продолжившим позже их работу. Герусия эллинистического периода существовала не только в Иерусалиме, но и в некоторых частях эллинистической диаспоры. Она может рассматриваться как предшественник позднейшего Синедриона, относящегося ко времени Ирода Великого (поскольку в герусию входили как священники, так и светские лидеры, что соответствует структуре позднейшего Синедриона, состоявшего из саддукеев-священников и фарисеев). Многие современники, как евреи диаспоры, так и неевреи, рассматривали герусию как представительство еврейского народа. Например, в эдикте, изданном вскоре после завоевания Иерусалима, Антиох III Великий (241–187) отмечает, что герусия устроила ему пышный прием и он освободил ее членов, наряду со служителями Храма, от некоторых налогов, но ничего не упоминает об отдельной встрече с первосвященником. Аналогично в маккавейский период Антиох IV Эпифан (≈215–164) адресовал свои послания не первосвященнику, а герусии, рассматривая ее как правительственный орган Иудеи⁶.

6 Там же. С. 71–72.

Сельское население Иудеи (а потом Палестины) было затронуто эллинизацией в небольшой степени. Проживая в деревнях и обрабатывая землю, оно вступало в контакт с эллинизированным населением только во время поездок в города для продажи своей продукции и при паломничестве в Иерусалим. Названия сельскохозяйственных орудий труда во многом были заимствованы греческие, но язык и культура сельского населения оставались еврейскими; причин для перехода к греческому укладу жизни у деревенских жителей не было⁷.

Совсем иначе обстояло дело в городах. Ремесленники и торговцы из городов с преобладающим еврейским населением имели значительно более частые, чем земледельцы, контакты с греками и эллинизированными евреями. Умеренное греческое влияние на традиционного религиозного еврея начала II в. до Р.Х., жившего в Палестине, возможно, даже в Иерусалиме, хорошо видно из текста книги Премудрости Иисуса, сына Сирахова. Евреи, которые были склонны к большой степени эллинизации, селились в крупных городах с греческим укладом жизни (например, в городах прибрежной полосы и в районе Десятиградия). Здесь повседневным языком был греческий, а доминирующей культурой — эллинистическая⁸.

Поскольку неизменным атрибутом греческого города были религиозные языческие культы, селившимся там евреям предстояло как-то приспособиться к этой ситуации. Как пишет Лоренц Шифман, они достигали компромисса

...путем интерпретации городских богослужений как продолжения монотеистического иудаизма. Путем радикальной реинтерпретации им удавалось связать между собой еврейское Писание и мифологию языческих культов. Они посещали театр и посылали своих детей в греческие образовательные учреждения, гимназий и эфебий, где те еще больше вовлекались в эллинизацию... <...> Так называемые «эллинизаторы» готовы

7 Там же. С. 73.

8 Там же.

были заплатить такую цену за экономические и культурные преимущества полиса⁹.

Упомянутый здесь *гимназий* наиболее ярко выражал эллинистический характер полиса и являлся центром его общественной жизни — атмосфера гимназия была проникнута культом языческих богов Гермеса и Геракла, причем этот культ сопровождался различными обрядами¹⁰.

Разная степень эллинизации различных слоев иудейского общества не препятствовала их мирному сосуществованию на протяжении достаточно долгого периода. Однако начиная с кон. II в. до Р.Х. наиболее радикальные сторонники эллинизации стремились распространить свое влияние и образ жизни из греческих городов на центр еврейской жизни — Иерусалим, и на главу местной общины — иерусалимского первосвященника¹¹.

7.2. Религиозные течения в иудаизме периода позднего Второго храма

Книжники. Как в правление Птолемеев, так и в начальный период власти Селевкидов основные законы этноса Иудеи основывались на Пятикнижии Моисеевом, которое иноземные власти признавали в качестве источника правовых норм. Действуя в рамках территориальной автономии, еврейские начальники были вправе обязывать жителей Иудеи к выполнению предписаний Торы и как минимум пресекать все попытки идолопоклонства¹².

Возникла потребность как в увеличении количества экземпляров Торы, так и в применении законов Моисея в разнообразных житейских ситуациях. Появился новый класс людей, занимавшихся переписыванием свитков и, параллельно, — изучением законоположений Ветхого Завета. Их называли *книжники*

9 Там же. С. 74.

10 Штерн М. Период Второго храма... С. 126.

11 Шифман Л. От текста к традиции... С. 75.

12 Штерн М. Период Второго храма... С. 120.

ками. Поскольку Моисеевы законы не могли охватить абсолютно все ситуации, в которых мог возникнуть спор между евреями или которые могли вызвать сомнения, книжники разработали особую систему толкования священных текстов (в первую очередь Торы) в юридическом аспекте применительно к разным случаям религиозной, общественной и семейной жизни. Эта система получила название *галаха́* (евр. הֲלָכָה)¹³. Профессиональное знание закона ставило книжников высоко над массой простого народа и определяло их огромное значение как народных руководителей, влиявших на все стороны жизни еврейского народа, а также тот особый авторитет, которым имя книжника было окружено везде, где бы только он ни появлялся¹⁴.

Саддукеи. Название еврейского религиозного движения, существовавшего со II в. до Р.Х. по I в. по Р.Х. происходит, возможно, от имени Садока, первосвященника времен царя Давида (2 Цар 20:25 и др.), основателя династии первосвященников Иерусалимского храма. Представители этого движения принадлежали в основном к религиозной элите, процветавшей в обществе благодаря поддержке римлян. Поэтому саддукеи были сторонниками как римской власти, так и процесса эллинизации, и всячески старались выступить в качестве примиряющих посредников между властью Рима и простым народом¹⁵.

Фарисеи (вероятно, от евр. פְּרִישִׁים, [перуш́им] — «отделившиеся») — религиозное движение, существовавшее со II в. до Р.Х. по I в. по Р.Х., состоявшее из ревнителей закона, которые старались соблюдать устную традицию детального исполнения заповедей Торы («предания старцев»; Мк 7:3). Они пользовались популярностью у простого народа, не разделявшего стремлений к эллинизации.¹⁶

13 Подробное рассмотрение системы галахического толкования см. в кн.: Корсунский И.Н. Иудейское толкование Ветхого Завета. М., 1882. С. 125–135.

14 Маккавейский Н. Древнееврейская школа // Труды Киевской духовной академии. 1903. № 9. С. 6.

15 Подробнее см.: Вандеркам Д. Введение в ранний иудаизм. М.: Изд-во ББИ, 2001. С. 232–234.

16 Подробнее см.: Там же. С. 230–232.

Ессеи (этимология названия точно не установлена) — религиозное движение, существовавшее со II в. до Р.Х. по I в. по Р.Х., численностью более четырех тысяч человек. Оно включало в себя целый ряд разнородных по своему составу и религиозным воззрениям общин, существовавших в разных местах Палестины. Общество ессеев мыслилось как одна большая семья и было при этом замкнутым и обособленным. Его члены не имели ни собственности, ни свободы личных действий. При вступлении в общество новичок был обязан внести свое имущество в общественную казну — через это исчезало деление на бедных и богатых и устанавливалось обобществление имущества. Дневную выручку за проделанную работу члены ессейской общины сдавали особым распорядителям, которые покупали всем все необходимое для поддержания жизни. Общество заботилось о том, чтобы каждый член был в достаточной степени обеспечен жилищем, пищей, одеждой и обувью, а также имел попечение при болезни и в старости. Соблюдение субботы происходило с особой строгостью: ессеи не только не зажигали огонь, но не переставляли с места на место сосудов и даже воздерживались от отправления естественных надобностей. Весь день был посвящен изучению закона Моисеева, причем младшие слушали толкование старших. Толкование ессеев по большей части носило символический характер. Образ жизни членов общества предполагал аскетизм и уклонение от излишеств. Простота зависела от строгих нравственных принципов: удовольствие рассматривалось как тяжкий грех, воздержание и победа над страстями понимались как высшая добродетель. Основу этики ессеев составлял закон Моисеев, причем особый акцент делался на соблюдении обрядовой чистоты. Но были и оригинальные черты в их этике, не следовавшие из закона Моисея: запрещение клятвы, отвержение рабства, отрицание рядом общин возможности вступления в брак (по причине его нечистоты и лукавства многих женщин) — с одновременной возможностью принятия детей на воспитание. Ессеи отвергали не только употребление, но даже изготовление оружия и считали возможным прибегать к нему лишь в целях обороны от разбойников при путеше-

ствиях. Как отличительный признак хранимой чистоты ессеи носили белую одежду. Важнейшая отличительная особенность их религиозной жизни состояла в том, что они не принимали участия в общественном богослужении и в жертвоприношениях Иерусалимского храма; возможно, они совершали жертвоприношения обособленно в своих общинах. Храмовым жертвам ессеи не придавали очистительного характера и смотрели на свои очистительные обряды как на более действенные. Очистительные обряды ессеев состояли преимущественно в ритуальных омовениях в воде. Среди обнаруженных в сер. XX в. кумранских рукописей определенная часть была идентифицирована как ессейские документы¹⁷.

Зелоты (греч. ζηλωτής [зилотис] — букв. «ревнитель, приверженец») — повстанческое движение против римской власти 2-й пол. I в. до Р.Х. — I в. по Р.Х., апеллировавшее к мессианским идеям еврейского народа для обоснования своей деятельности.

7.3. Источники по контексту палестинской жизни I в. по Р.Х.

Можно выделить следующие группы источников, изучение которых позволяет восстановить религиозный, исторический и культурный, а также, в определенной степени, — политический контекст жизни Палестины I в. по Р.Х.

Священное Писание Нового Завета, особенно Евангелия и книга Деяний апостольских. Новозаветные сведения по контексту палестинской жизни хорошо и подробно изучены, систематическое их изложение можно почерпнуть в различных библейских словарях и подробных экзегетических комментариях.

Труды древних авторов, таких как Филон Александрийский (≈25 до Р.Х. — ≈50 г. по Р.Х.) и Иосиф Флавий (≈37–≈100), достаточно хорошо исследованы в связи с новозаветной эпохой; ссылки на конкретные первоисточники также можно найти в библейских словарях и комментариях.

¹⁷ Ссылки на источники и более подробную информацию см.: Юревич Д., *прот. Ессеи* // Православная энциклопедия. М., 2008. Т. 18. С. 688–691.

Ветхозаветные апокрифы — псевдоэпиграфические или апокалиптические религиозные произведения, возникшие в иудаизме во II в. до Р.Х. — I в. по Р.Х., но впоследствии отвергнутые христианской Церковью и не рекомендованные для чтения верующим. Активно стали привлекаться для реконструкции новозаветной эпохи только в новейшее время. Изучение ветхозаветных апокрифов продолжается, для знакомства с ними требуется обращение к специальной литературе, в том числе на иностранных языках.

Талмудическая литература. Устное предание, которого придерживались представители фарисейского движения, было письменно зафиксировано намного позже — в Иерусалимском (IV в.) и Вавилонском талмуде (V–VI вв.). Исходя из предположения о том, что многие воззрения талмуда довольно *точно* передают религиозные представления фарисеев I в. по Р.Х., в XIX–XX вв. ряд западных толкователей Нового Завета использовали сведения из талмудических трактатов¹⁸.

Кумранские рукописи. Найденные на протяжении 10 лет (1947–1956) в 11 пещерах неподалеку от развалин поселения Кумран на северо-западном берегу Мертвого моря свитки дали обильный материал для реконструкции контекста религиозной жизни еврейского народа в период позднего Второго храма. Было найдено 10 хорошо сохранившихся рукописей и около 25 тыс. фрагментарных обрывков размером не более почтовой марки, из которых с течением времени ученым удалось восстановить более 900 древних текстов (часть из них повторяется), датированных III в. до Р.Х. — 1-й пол. I в. по Р.Х. Некоторые из найденных манускриптов представляют собой произведения неизвестной общины ессеяского толка, поэтому первоначально исследователи предположили, что *все* найденные в районе Кумрана свитки являются ессеяскими. Данный взгляд сохранялся в течение четырех десятилетий, поскольку в течение этого периода публикация найденных текстов постоянно откладывалась (за это время была опубликована лишь небольшая часть рукописей). После пу-

¹⁸ Образцом подобного комментария является современное толкование представителя так называемого мессиянского еврейского движения: *Стерн Д.* Комментарий к еврейскому Новому Завету. М: Силоам, 2004. 1156 с.

бликации в 1991 г. всего собрания кумранских текстов ряд исследователей пришли к выводу, что с учетом *содержания* только примерно 33% из них могут быть идентифицированы как *ессейские*, еще 29% представляют собой рукописи *Ветхого Завета*, а 25% — не являются ни библейскими, ни ессейскими и могут быть соотнесены с палестинским *иудаизмом* указанного периода в целом (остальные 13% манускриптов слишком фрагментарны и не поддаются идентификации). Небиблейские неессейские рукописи представляют особый интерес для реконструкции новозаветного контекста¹⁹. Большая часть литературы по данной теме доступна только на иностранных языках.

Библейская археология. Археологические исследования являются важным источником по эпохе Нового Завета, однако следует помнить, что цели и задачи библейской археологии не тождественны таковым археологии полевой. Последняя ставит своей задачей обнаружение объектов и артефактов определенного периода в конкретном ареале и их всесторонний первоначальный анализ. Библейская археология стремится воспользоваться плодами полевой археологии и перебросить мостик между найденными объектами и артефактами, с одной стороны, и текстом Священного Писания — с другой. Поскольку в большинстве случаев *прямые артефакты*, которые были бы связаны с конкретными лицами новозаветной истории, отсутствуют, то библейская археология прибегает к помощи *косвенных артефактов*, для того чтобы содействовать восстановлению исторического и культурного *контекста* эпохи. Для ознакомления с общими достижениями библейской археологии Нового Завета следует обратиться к соответствующим учебникам (доступным в большинстве своем на иностранных языках), а последовательная аналитическая работа в этой сфере требует представления о работе полевых археологов, изучения отчетов о раскопках на том или ином объекте и личного знакомства с объектом на месте.

¹⁹ Подробнее см.: Юревич Д., *прот.* Пророчества о Христе в рукописях Мертвого моря. СПб.: Аксион эстин, 2004. С. 27–56.



Штерн М. Период Второго храма // Очерк истории еврейского народа. Под. ред. проф. Ш. Эттингера. В 2 т. [Иерусалим], 1992. Т. 1. С. 111–208; *Шиффман Л.* От текста к традиции. Иерусалим; М., 2002. 275 с.; *Вандеркам Д.* Введение в ранний иудаизм. М.: Изд-во ББИ, 2001. xiv, 278 с.



1. Почему важно изучение контекста эпохи Нового Завета?
2. Что такое эллинизм?
3. Какие государства боролись за контроль над территорией Иудеи в начале эллинистического периода?
4. Каково было значение Иерусалимского храма в эллинистический период?
5. Что такое герусия?
6. Каков был характер эллинизации в городах и в сельской местности?
7. Каковы причины возникновения класса книжников?
8. Что такое галахическое толкование закона Моисеева?
9. Укажите характерные особенности религиозных движений саддукеев, фарисеев и ессеев.
10. Какие можно выделить группы источников для восстановления контекста жизни Палестины в I в. по Р.Х.?

Библиография

Августин Иппонский, блаж. Христианская наука, или Основания священной герменевтики и церковного красноречия. Киев, 1835. [6], 355 с.

Аквилонов Е., протопр. Новозаветное учение о Церкви. Опыт догматического исследования. СПб., 1896. III, 167 с.

Алексеев А.А. Текстология Нового Завета и издание Нестле-Аланда. СПб.: Дмитрий Буланин, 2012. 184 с.

Амвросий (Ермаков), архиеп. Септуагинта и новозаветные Писания: формирование богословского языка ранней Церкви в иудео-эллинистическом контексте // Сайт Кафедры библеистики Санкт-Петербургской духовной академии. URL: <http://bible-spbda.info/researches/20130916-amvrosy-lxx/20130916-amvrosy-lxx.html> (дата размещения: 16.09.2013; дата обращения: 10.10.2015).

Афанасий Александрийский, свят. Отрывок из 39-го праздничного послания // *Афанасий Александрийский, свят.* Творения. Изд-е 2-е. Сергиев Посад, 1903. Т. 3. С. 370–373.

Боговдохновенность // Полный православный богословский энциклопедический словарь. В 2-х т. СПб., [1913]. Т. 1. Стб. 350–351.

Вандеркам Д. Введение в ранний иудаизм. М.: Изд-во ББИ, 2001. xiv, 278 с.

Василий Великий, свят. Толкование на пророка Исаию // *Василий Великий, свят.* Творения. В 2-х т. М.: Сибирская благовонница, 2008. Т. 1: Догматико-полемические творения. Экзегетические сочинения. Беседы. С. 419–593.

Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики / Пер. с нем. Общ. ред. и вступ. ст. Б.Н. Бессонова. М.: Прогресс, 1988. 704 с.

Гай К.М. Социология познания и искусство подозрения (социологическое толкование толкования) // Библия в современном мире: аспекты толкования / Сб. статей. Пер. с англ. Е. Канищева. М., 2002. С. 107–139.

Гейзенберг В. Физика и философия. Часть и целое. М.: Наука, 1989. 400 с.

Глубоковский Н.Н. Библейский греческий язык в Писаниях Ветхого и Нового Завета. Киев, 1914. 76 с.

Глубоковский Н.Н. Блаженный Феодорит, епископ Кирский. Его жизнь и литературная деятельность. М., 1890. Т. 2. IV+510+IV с.

Глубоковский Н.Н. Бог-Слово. Экзегетический эскиз «пролога» Иоаннова Евангелия (1:1-18) // Православная мысль. 1928. № 1. С. 89–121.

Глубоковский Н.Н. Лекции по Священному Писанию Нового Завета. М.: Изд-во Свято-Владимирского братства, 2006. Т. 1. 408 с.

Деяния Вселенских Соборов. 3-е изд. Казань, 1910. Т. 1. 402 с.

Деяния Вселенских Соборов. 2-е изд. Казань, 1892. Т. 2. 195, IV с.

Дидахи. Учение двенадцати апостолов // Писания мужей апостольских. М., 2008. С. 41–66.

Добыкин Д.Г. Введение в Священное Писание Ветхого Завета. СПб., 2013. 112 с.

Евангелие детства (Евангелие от Фомы) // Апокрифы древних христиан. Исследование, тексты, комментарии / Редкол.: А.Ф. Окулов (пред.) и др. М.: Мысль, 1989. С. 62–64.

Евсевий Кесарийский. О жизни блаженного василевса Константина. М., 1998.

Евсевий Кесарийский. Церковная история / Ввод. ст., коммент., библиогр. список и указатели И.В. Кривушина. СПб.: Изд-во О. Абышко, 2013. 544 с.

Емельянов А., прот. Введение в Четвероевангелие. М.: Изд-во ПСТГУ, 2010. 256 с.

Зарин С.М. Аскетизм по православно-христианскому учению. СПб., 1907. Т. 1. Кн. 2. XXXII, XVI, 694 с.

Зиновкин А., свящ. Перцепция термина בן אדם , «Сын Человеческий» (Дан 7:13) в поздней литературе Второго храма // Христианское чтение. 2013. № 2. С. 224–225.

Иванов А.И. К вопросу о восстановлении первоначального греческого текста Нового Завета // Журнал Московской Патриархии. 1954. № 3. С. 38–50.

Иванов А.И. Новое критическое издание греческого текста Нового Завета // Журнал Московской Патриархии. 1956. № 3. С. 49–58; № 4. С. 49–58; № 5. С. 43–52.

Иванов М.С. К вопросу о богословии символа // Журнал Московской Патриархии. 1984. № 4. С. 68–74.

Иероним Стридонский, блаж. Книга о знаменитых мужах, написанная к Декстру, преторианскому префекту // Иероним Стридонский, блаж. Творения. Киев, 1879. Ч. 5. С. 283–344.

Иероним Стридонский, блаж. Письмо к Дардану о земле обетованной // Иероним Стридонский, блаж. Творения. Киев, 1880. Ч. 3. С. 309–320.

Иероним Стридонский, блаж. Письмо к Евстохии о хранении девства // Иероним Стридонский, блаж. Творения. [Киев, 1893.] Т. 1. С. 100–145.

Иероним Стридонский, блаж. Письмо к Павлину об изучении Писаний // Иероним Стридонский, блаж. Творения. 2 изд-е. Киев, 1894. Ч. 2. С. 71–86.

Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие св. ап. Иоанна Богослова // Иоанн Златоуст, свт. Творения. СПб., 1902. Т. 8. Кн. 1. 463 с.

Иоанн Златоуст, свт. О Лазаре // Иоанн Златоуст, свт. Творения. СПб., 1895. Т. 1. Кн. 2. С. 769–867.

Иоанн Кассиан Римлянин, прп. Писания. Изд-е 2-е. М., 1892. 652 с.

Ипполит Римский, свт. Толкования на книгу пророка Даниила // Ипполит Римский, свт. О Христе и антихристе. СПб.: Вιβλιοπολις, 2008. С. 47–199.

Иринеи Лионский, свт. Пять книг обличения и опровержения лжеименного знания // Иринеи Лионский, свт. Против ересей. Доказательство апостольской проповеди. СПб.: Изд-во О. Абышко, 2008. С. 21–537.

Иустин Философ, св. Первая апология // Иустин Философ, св. Творения. М., 1995. С. 31–104.

Иустин Философ, св. Разговор с Трифоном иудеем // Иустин Философ, св. Творения. М., 1995. С. 132–362.

Канон Муратори // Мецгер Б. Канон Нового Завета: возникновение, развитие, значение. Приложение IV.1. 6-е изд. М.: ББИ, 2008. С. 301–304.

Карташев А.В. Ветхозаветная библейская критика. Париж, 1947. 96 с.

Кирилл Иерусалимский, свт. Слова огласительные // *Кирилл Иерусалимский, свт.* Творения. М., 1855. С. 5–352.

Климент Римский, сицмч. 1 Послание к Коринфянам // Писания мужей апостольских. М., 2008. С. 135–174.

Корсунский И.Н. Иудейское толкование Ветхого Завета. М., 1882. II, 257 с.

Корсунский И.Н. О подвигах Филарета, митрополита Московского, в деле перевода Библии на русский язык. Историко-критическое исследование. М., 1883. 454 с. [особая пагинация: титульный лист, с. 215–666].

Корсунский И.Н. Перевод LXX. Его значение в истории греческого языка и словесности. Сергиев Посад, 1897. II, 644, LXII, II с.

Леонардов Д.С. Учение о богодухновенности Священного Писания апологетов II века // Вера и разум. 1901. № 9. С. 559–580; № 11. С. 722–750; № 13. С. 25–54.

Леонардов Д.С. Учение о богодухновенности Священного Писания мужей апостольских // Вера и разум. 1898. № 5. С. 286–302.

Леонардов Д.С. Учение свт. Иоанна Златоуста о богодухновенности Библии // Вера и разум. 1912. № 3. С. 344–376; № 4. С. 429–448; № 5. С. 606–627; № 7. С. 69–93; № 8. С. 185–205; № 9. С. 319–342; № 10. С. 464–480; № 11. С. 604–626; № 12. С. 737–758.

Лепорский П.И., прот. Боговдохновенность // Православная богословская энциклопедия. Пг., 1901. Т. 2. Стб. 729–748.

Лихачев Д.С. Текстология. Краткий очерк. М.: Наука, 2006. 174 с.

Маккавейский Н. Древнееврейская школа // Труды Киевской духовной академии. 1903. № 9. С. 3–48.

Мень А., прот. Библиологический словарь. М., 2002. Т. 1. 608 с.

Мень А., прот. Библиологический словарь. М., 2002. Т. 3. 528 с.

Мецгер Б. Канон Нового Завета: возникновение, развитие, значение. 6-е изд. М.: ББИ, 2008. 332 с.

Мецгер Б.М., Эрман Б.Д. Текстология Нового Завета. Рукописная традиция, возникновение искажений и реконструкция оригинала / Пер. с англ. 2-е изд., перераб. и доп. М.: Изд-во ББИ, 2013. xx, 405 с.

Миронович И.Ц. Лекции по священной библейской истории Ветхого и Нового Заветов. СПб.: Воскресение, 2013. 1394 с.

Михаил (Лузин), еп. Библейская наука. Кн. 1: Очерк истории толкования Библии / Под. ред. Н.И. Троицкого. Тула, 1898. 149 с.

Ожегов С.И. Словарь русского языка. М.: Русский язык, 1991. 916 с.

Осборн Г.Р. Герменевтическая спираль. Общее введение в библейское толкование. Одесса, 2009. 728 с.

Первоевангелие Иакова // Новозаветные апокрифы / Сост., коммент. С. Ершова; предисл. В. Рохмистрова. СПб.: Амфора, 2009. С. 13–29.

Пономарёв А.В. Гностицизм // Православная энциклопедия. М., 2006. Т. 11. С. 627–638.

Рыбинский В.П. Библейская ветхозаветная критика // Труды Киевской духовной академии. 1908. № 12. С. 575–613.

Сильвестр (Малеванский), еп. Опыт православного догматического богословия с историческим изложением догматов. В 5 т. Изд-е 3-е. Киев, 1892. Т. 1. III, 317 с.

Стерн Д. Комментарий к еврейскому Новому Завету. М: Силоам, 2004. 1156 с.

Татиан. Речь против эллинов // Ранние отцы Церкви. Антология. Брюссель: Жизнь с Богом, 1988. С. 370–406.

Тертуллиан. О прескрипции [против] еретиков // *Тертуллиан Квинт Семпримий Флорент.* Избранные сочинения / Сост. и общ. ред. А.А. Столярова. М.: Прогресс, 1994. С. 106–129.

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

Фи Г.Д. История как контекст для толкования // Библия в современном мире: аспекты толкования / Сб. статей. Пер. с англ. Е. Каницева. М., 2002. С. 9–36.

Фивейский М.П., свящ. Краткая история канона священных книг Нового Завета // Толковая Библия, или Комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета. Изд-е преемников А.П. Лопухина. СПб., 1911. Т. 8. С. 4–8.

Хьелл Л., Зиглер Д. Теории личности. СПб., 1999. 606 с.

Чарыков С., свящ. «Бедняки» в книге пророка Исаии // Христианское чтение. 2014. № 1. С. 8–22.

Шеховцова Л.Ф. Особенности православной психотерапии и консультирования // Московский психотерапевтический журнал. 2009. № 3. С. 97–118.

Шиффман Л. От текста к традиции. Иерусалим; М., 2002. 275 с.

Шлейермахер Ф.Д.Э. Академические речи 1829 года / Пер. с нем. Е.М. Ананьевой // Метафизические исследования. Вып. 3. СПб., 1997. С. 242–260; Вып. 4. СПб., 1997. С. 147–163.

Штерн М. Период Второго храма // Очерк истории еврейского народа. Под ред. проф. Ш. Эттингера. В 2 т. [Иерусалим,] 1992. Т. 1. С. 111–208.

Юнгерс П.А. Введение в Ветхий Завет. Кн. 1: Общее историко-критическое введение в священные ветхозаветные книги. М.: Изд-во ПСТГУ, 2003. 444 с.

Юревич Д., прот. Ессеи // Православная энциклопедия. М., 2008. Т. 18. С. 688–691.

Юревич Д., прот. Мессиянские места Ветхого Завета в экзегезе отцов Церкви // Христианское чтение. 2014. № 6. С. 127–146.

Юревич Д., прот. Пророчества о Христе в рукописях Мертвого моря. СПб.: Аксион эстин, 2004. 254 с.

Юревич Д., прот. Типологический метод толкования Священного Писания в рукописях Мертвого моря и христианской Церкви // XIV Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского богословского института 2004 г. / Материалы. М., 2005. С. 146–152.

Юревич Д., прот. Учение о богодухновенности Священного Писания и его актуальность в современных библейских исследованиях // XV Ежегодная богословская конференция ПСТГУ 2005 г. Материалы. М., 2005. С. 29–36.

Юревич Д.В. Анализ учения К. Роджерса с христианской точки зрения // Служба практической психологии в системе образования. Вып. 4. СПб., 2000. С. 140–146.

Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament / Ed. J.B. Pritchard. 3rd ed. Princeton, 1969. 711 p.

Barker D. The Dating of New Testament Papyri // New Testament Studies. 2011. № 57. P. 571–582.

Beasley-Murray G.R. John / Word Biblical Commentary. Dallas: Word, 2002. 418 p.

Eisenman R. James the Brother of Jesus: The Key to Unlocking the Secrets of Early Christianity and the Dead Sea Scrolls. 1997. 1074 p.

Geisler N.L., Nix W.E. A General Introduction to the Bible. Revised and Expanded. Chicago: Moody Press, 1986. 724 p.

Gregorius Nyssenus. Hexaemeron // PG. 44. Col. 61–124.

Illarion (Alfeev), mitr. L'impotanza della Sacra Scrittura nella teologia ortodossa contemporanea // La Parola di Dio nella vita spirituale / Atti del Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa. Bose, 7–10 settembre 2011. [Bose, 2012]. P. 59–77.

Justinus Philosophus. Apologia I pro christianis // PG. Vol. 6. Col. 327–440.

Lopez R. Israelite Covenants in the Light of Ancient Near Eastern Covenants // Chafer Theological Seminary Journal. 2003. Vol. 9. № 2. P. 92–111; 2004. Vol. 10. № 1. P. 72–106.

Nestle-Aland Novum Testamentum Graece / Ed. B. and K. Aland and others. 28th Revised Edition. [2012.] 98*, 890 p.

Soulen R.N. Handbook of Biblical Criticism. 2nd edition. Atlanta, 1981. 239 p.

The Greek New Testament According to the Majority Text with Apparatus / Ed. Z.C. Hodges, A.L. Farstad. 2nd Edition. Nashville: Thomas Nelson, 1985. 862 p.

The Greek New Testament / Ed. B. Aland, K. Aland and others. 5th Edition. United Bible Societies. [2014.] XV, 72*, 996 p.

Санкт-Петербургская Духовная Академия

Протоиерей Димитрий Викторович Юревич

Введение в Новый Завет

Издательство Санкт-Петербургской Православной Духовной Академии

Главный редактор: архиепископ Петергофский Амвросий (Ермаков),
ректор СПбДА

Ответственный редактор: священник Игорь Иванов

Корректор: О.Б. Рыбакова

Верстка: иеромонах Кирилл (Порубаев)

Адрес редакции и издательства:
191167, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, 17.

Издательство СПбДА

Тел.: +7 812 612 40 44, доб. 339.

Эл. почта: izdatspbda@gmail.com

Подписано в печать: 11.12.2015. Дата выхода в свет: 25.12.2015.

Формат 60x90 1/16. Гарнитура: Linux Libertine.

Объем: 7.92 а.л.

Свободная цена.

Отпечатано с готовых диапозитивов
в ООО «Типографский комплекс «Девиз»»
Санкт-Петербург, ул. Трефолева, д. 2, лит ББ, территория завода «Армалит».
Заказ № 1103. Тираж 1000 экз.