

# ВЕСТНИК

центра апологетических  
исследований



94/24

*Подвизаться за веру, однажды преданную святым (Иуды 3)*

## СЛОВО В СЛОВО: МЕТОДЫ И СТАНДАРТЫ ЛИТЕРАТУРНОГО ЗАИМСТВОВАНИЯ ВО II СТОЛЕТИИ

Чарльз Хилл

---

### Также в этом выпуске:

- Иудейские псевдоэпиграфы в Новом Завете (с. 16)
- Пять принципов исследования учения о Троице (с. 19)
- Достоверность евангелий: вопросы и ответы (с. 27)

Новозаветные рукописи открывают нам непосредственный доступ к тексту (фрагментарному) большинства книг Нового Завета по состоянию на III столетие. В одних случаях речь идет о первой половине III века, в некоторых других — о первой половине II века или даже более раннем периоде. Кроме того, определенные особенности ранних папирусов, в том числе паратекстуальные, стимулируют предположения о том, как текст выглядел в значительно более ранний период, нежели время изготовления самих рукописей<sup>1</sup>. Тем не менее, несмотря на постоянно растущий объем известных фактов, некоторые ученые полагают, что корпус новозаветных рукописей в целом мало что может нам поведать о том, как выглядели книги Нового Завета на ранних этапах передачи. Опираясь на предположение, что все папирусы (а также древние переводы и более поздние унциальные и минускульные рукописи) представляют собой результат масштабной попытки привести текст Нового Завета в единообразный вид, предпринятой в 200 году<sup>2</sup> (Уильям Петерсен указывает на 180 год<sup>3</sup>), эти специалисты утверждают, что изучение более раннего вида новозаветного текста должно основываться на сведениях, полученных из вторичных источников — из самых древних прямых и не прямых цитат. По их словам, результаты таких исследований показывают, что «текст Синоптических Евангелий был очень непостоянен»<sup>4</sup>, и что «деяния, слова и жизнь Иисуса отделяют от текстов, в которых о них рассказывается, почти 150 лет текстуального хаоса»<sup>5</sup>.

Мысль о поиске новозаветного текста в раннехристианских цитатах сама по себе не нова. Обращенные к специалистам по текстологии призывы уделять больше внимания святоотеческим цитатам неоднократно звучали на протяжении новейшей истории этой дисциплины и не остались неуслышанными. Были достигнуты впечатляющие успехи в методиках изучения святоотеческих текстов, появились радикально новые исследования отдельных отцов церкви и их сочинений<sup>6</sup>. Необычность недавних исследований заключается в глубине скептического отношения исследователей к степени достоверности прямой передачи текста, т. е. рукописей, на которые опираются все современные издания Нового Завета<sup>7</sup>, а также в их непропорционально большой уверенности в надежности крохотных «реконструированных» фрагментов текста, извлеченных из патристических и апокрифических источников<sup>8</sup>.

Помимо общеизвестных общих трудностей, с которыми сопряжен поиск новозаветных

текстов в сочинениях ранних авторов<sup>9</sup>, изучение самого раннего периода (I-III в. н. э.) связано с несколькими дополнительными проблемами. Во-первых, на протяжении большей части этого периода мы встречаем в разы меньше фрагментов, которые можно рассматривать как явные и сознательные «цитаты». Во-вторых, цитаты и заимствования из Нового Завета, которыми мы располагаем (прежде всего, в сочинениях авторов до Иринея Лионского), демонстрируют относительно большие расхождения с чтениями, которые мы находим в рукописной традиции. Считается, что именно последнее обстоятельство — без учета рукописной традиции — дает нам отчетливое представление о непостоянстве новозаветного текста.

### Ранние цитаты и стоящий за ними текст

Петерсен опирается на мнение Курта и Барбары Аланд о «свободно плавающем» (*freischwebend*) характере новозаветных цитат у авторов вплоть до Иринея, которое он считает авторитетной оценкой всего раннего периода церковной истории<sup>10</sup>. Манера цитирования, присущая Иустину Мученику, по словам супругов Аланд, «довольно свободна. Более ранние примеры в еще большей степени носят характер аллюзии или парафраза. Только в 180 году (у Иринея) появляются следы общепринятого текста»<sup>11</sup>. Отсюда Петерсен делает вывод, что до 180 года единообразного текста Нового Завета не существовало (или их было несколько)<sup>12</sup>, и что «в обращении находились подборки высказываний, эпизодов и частей текстов, которые впоследствии стали известными нам каноническими евангелиями и посланиями»<sup>13</sup>.

Любопытно, как могли бы выглядеть пресловутые «подборки частей посланий», однако главный вопрос заключается в другом: насколько достоверно предположение, что большинство ранних новозаветных заимствований, на которые ссылаются супруги Аланд, и на которые Петерсен опирается в столь многих своих выводах, дают правильное представление о текстах, которыми пользовались раннехристианские авторы? Следует отметить, что наблюдение супругов Аланд касается не столько текста, стоящего за цитатами, сколько манеры цитирования, присущей древним авторам. Это может означать, что у нас нет уверенности в неизменности текста; но это не означает, что мы можем с уверенностью говорить о его изменчивости. Между тем, в слова супругов Аланд обычно вкладывают именно последний смысл — именно так поступает Петерсен. Он



*Барбара и Курт Аланд*

не только отвергает, но и высмеивает попытки многих ученых на протяжении последних полутора веков частично объяснить характер аллюзии или парафраза, присущий цитатам раннехристианских авторов тем, что они либо цитировали текст по памяти, либо приспособливали цитаты к своим целям. Петерсен называет четыре причины, по которым он отбрасывает подобные предположения.

Во-первых, «неопровержимым доказательством» своей правоты он считает тот факт, что «у многих „отклоняющихся“ чтений, присутствующих в сочинениях апостольских отцов, есть параллели в других святоотеческих сочинениях или иных документах, где те же чтения встречаются в почти таком же — а во многих случаях в точно таком же „отклоняющемся“ виде»<sup>14</sup>. При этом он, конечно, исходит из предположения, что отцы цитировали реально существовавшие новозаветные рукописи, причем делали это точно<sup>15</sup>.

Во-вторых, провалы в памяти не могут объяснить отклонения, потому что древние авторы (как принято считать) были способны еще в юности заучить наизусть «Илиаду» и «Одиссею», а потому без проблем запомнили бы текст Послания Иакова или Евангелия от Матфея<sup>16</sup>.

В-третьих, отклонения невозможно объяснить авторской «адаптацией текста», потому что ранние христиане не стали бы намеренно

искажать тексты, которые ценили и хотели сберечь неповрежденными. Вероятно, их не заботила сохранность текстов.

В-четвертых, нам известно, что тексты со временем менялись, и что «когда все упирается в богословие, потребность адаптировать и изменять текст... очень велика»<sup>17</sup>.

Петерсен ставит академическое сообщество перед однозначным (и единственным) выбором: либо древние писатели цитировали Новый Завет точно, и в таком случае рукописи Нового Завета, которыми они пользовались, были изготовлены безалаберно; либо писатели не обращали внимания на точность цитат, и в таком случае их безответственность отражает общее отношение христиан к копированию Нового Завета. Какое бы объяснение вы ни выбрали, результат один: к переписыванию Нового Завета до Ириния Лионского относились спустя рукава.

Очевидно, что вопрос о правилах и методах цитирования имеет огромное значения. Но есть ли у нас четкое представление о том, что именно делали писатели II века, когда «цитировали» некий существующий текст? Мы знаем, что мы сами, цитируя какой-нибудь текст, стараемся сделать это точно, не искажая слова автора (даже приспособливая грамматику своего предложения к грамматике цитируемого отрывка) и его мысли, и не вырывая его из контекста. Предположение, будто в древности

люди подходили к цитированию точно также, как мы сегодня, на удивление прочно вросло в научные представления о раннем христианстве и продолжает оказывать влияние на исследователей. Этот же стереотип оказывает значительное влияние на попытки понять, как происходило принятие новозаветных (и других) книг в I-II веках, — я остро осознал данный факт, когда занялся изучением того, как в первые века христианства принимали Евангелие от Иоанна. Исследователи не так уж часто отказываются признавать, что древние авторы (напр., Игнатий Богоносец или Иустин Мученик) в тех или иных фрагментах использовали текст Четвертого Евангелия, ссылаясь на достаточно мелкие расхождения с дошедшими до нас рукописями Нового Завета<sup>18</sup>.

Например, слова Иустина: «Ибо Христос сказал: „Если не родитесь снова, то не войдете в царство небесное“», — выглядят как отсылка к Ин. 3:3-5. Однако Иустин заменил оборот «родиться свыше» (γεννάω ἄνωθεν), который использует Иоанн, одним сложносоставным словом ἀναγεννάω («возродиться»), и, вдобавок, вторая часть предложения выглядит так, словно Иустин заимствовал ее из тематически близкого текста Мф. 18:3<sup>19</sup>. Из-за таких расхождений Кёстер и другие авторы не признают данный фрагмент доказательством того, что Иустин был знаком с Евангелием от Иоанна, и полагают, что Иустин цитировал некий ныне утраченный литургический (или иной) источник. И это вопреки тому, что следующее предложение Иустина: «А всякому известно, что родившимся однажды невозможно уже войти в утробу родивших», — явно воспроизводит мысль Никодима из Ин. 3:4: «Как может человек родиться, будучи стар? неужели может он в другой раз войти в утробу матери своей и родиться?»

Когда речь заходит о принятии книг Нового Завета ранней церковью и о поиске текста этих книг, многие бездумно следуют стереотипу, в соответствии с которым писатели II века всегда старались цитировать источники так же, как это делаем мы, — строго дословно и с учетом контекста. Этот стереотип представляется им непогрешимым.

### Цитирование в античной традиции

Для того, чтобы от чего-то оттолкнуться в понимании феномена ранних цитат из новозаветных книг, представляется полезным познакомиться с литературным окружением, в котором творили христианские писатели. Ведь если мы полагаем, что христианские авторы заучи-

вали (и помнили!) наизусть текст сочинений Гомера, то же самое, несомненно должно относиться и к их коллегам-язычникам. Следует отметить, что Кёстер, Петерсен и прочие исследователи, как минимум, не уделяют достаточного внимания богатейшему античному материалу и многочисленным исследованиям по данному вопросу.

Даже если образованные греки действительно в молодости заучивали наизусть текст «Илиады» и «Одиссеи», это вовсе не означает, что они сохраняли способность и желание заниматься подобными вещами до конца жизни. Не означает это и того, что они всегда стремились цитировать другие тексты с дословной точностью. Точность воспроизведения чужих слов, пишет сэр Эрик Гарднер Тёрнер, «это убеждение исследователей, которое мы принимаем на веру, хотя классической античной традиции она не была присуща. Греки, привыкшие к диалектике оживленной устной полемики, обычно мало заботились о правильности цитирования и копирования или о точности хронологии, не смущаясь анахронизмами»<sup>20</sup>. Сабрина Иновлоцкая, которая в нескольких публикациях исследовала практику цитирования разных древних авторов, приходит к следующему выводу:

Главное различие между цитированием как его понимали в древности и цитированием как его понимают сегодня заключается в свободе, с которой древние авторы относились не только к букве текста, но и к его первоначальному смыслу. В отличие от современных писателей они без колебаний использовали в своих целях чужие тексты, чтобы доказать мысль, которую считали правильной. Не существовало никаких этических или юридических норм, ограничивавших герменевтическое разнообразие, к которому приводила такая свобода<sup>21</sup>.

### Два значимых фактора: свитки и промежуточные источники

То, что искать нужное место в свитке далеко не так удобно, как в кодексе, наверное, понятно без объяснений. Зачастую именно в этом обстоятельстве видят причину того, что писатели полагались на память, и цитаты в результате получались неточными<sup>22</sup>. Безусловно, доля правды в этом есть. Однако переход от свитков к кодексам, судя по всему, не повлек за собой заметного улучшения качества цитат<sup>23</sup>, из чего следует, что мы имеем дело с устоявшимся предрассудком.

Неудобство поиска нужных отрывков, а также сложность изготовления и дороговизна копий для личного пользования породили распространенную практику составления записных книжек (ὑπομνήματα), флорилегиев и сборников свидетельств, пользоваться которыми было гораздо удобнее. Плиний Младший рассказывает о подобной привычке своего дяди (в I веке): «Поев (днем, по старинному обычаю, простой легкой пищи), он летом, если было время, лежал на солнце; ему читали, а он делал заметки и выписки. Без выписок он ничего не читал и любил говорить, что нет такой плохой книги, в которой не найдется ничего полезного» (Письма 3.5.10)<sup>24</sup>. Конечно, иногда делали наоборот, и выписки делал раб<sup>25</sup>. Описанная практика, судя по всему, была широко распространена. Мелитон, епископ Сардийский (160-180), составил для некоего Онисима целых шесть книг «выборок (ἐκλογαίς) из Закона и пророков, относящихся к Спасителю и ко всей нашей вере» (Евсевий Памфил. Церковная история IV:26). Примером из дохристианского иудаизма может служить кумранская рукопись 4QTestim — цепочка фрагментов из Второзакония, Чисел и утраченной апокрифической книги, якобы написанной Иисусом Навином.

Конечно, в подобные сборники составитель или владелец мог вставлять и собственные комментарии. Например, два текста из библиотеки Климента Александрийского — его «Извлечения из Феодота» и «Избранные места из пророческих книг» — явно не предназначались для публикации, но кто-то присоединил их к остальным сочинениям Климента, и они сохранились в рукописи XI века и копии XVI века. В «Извлечениях» (ἐπιτομαί) присутствуют замечания Климента по поводу копируемых фрагментов, однако их характер не позволяет с уверенностью определить, где заканчиваются слова Феофила или другого автора и начинаются мысли самого Климента.

Таким образом, в очень многих случаях, если автор смотрел в чужой текст, когда работал над своим собственным, результат представлял собой некую компиляцию, как минимум на шаг отстоящую от оригинала — иногда переработанную<sup>26</sup>, а иногда и неправильно озаглавленную. Подобные ὑπομνήματα использовались как подспорье при написании книг — об этом свидетельствует тот факт, что фразы из вышеупомянутых записных книжек Климента в несколько измененном виде встречаются в других его сочинениях<sup>27</sup>.

Все сказанное имеет прямое отношение к тому обстоятельству, что время от времени один или два святоотеческих автора цитируют

некий фрагмент одинаково, но не так, как он выглядит в новозаветных греческих рукописях. Петерсен считает данный факт «неопровержимым доказательством» того, что писатели II века не цитировали тексты по памяти и не приспособливали их к своим целям. Между тем, описанный феномен встречается не только в христианских источниках, но и в философских сочинениях. Джон Уиттакер приводит примеры столь же вопиющих цитат, аллюзий и парафразов Платона, которые встречаются у одного-двух других авторов (напр., Алкиноя, Филона, Галена). Однако он видит в подобных примерах не доказательство существования некоей неизвестной версии сочинений Платона, а «явное указание на общую недостоверность и бесполезность этих и других аналогичных адаптаций с точки зрения текстолога. Подобные адаптации слишком часто отделены от первоисточника забором пояснений и толкований»<sup>28</sup>. Иначе говоря, когда речь заходит о пресловутом «единодушии» отцов церкви, не подкрепленном новозаветными рукописями, не следует закрывать глаза на возможное влияние экзегетических и гомилетических обычаев, которые бытовали в христианских кругах.

В 1971 году, обращаясь с президентской речью к членам Общества новозаветных исследований (SNTS), Брюс Метцгер предупредил, что воспринимать подобные примеры единодушия отцов как независимые свидетельства существования новозаветных рукописей, в которых присутствовали такие чтения, означало бы «закрывать глаза на возможность того, что отцы находились под влиянием общих литургических или экзегетических традиций, передававшихся от одного автора к другому. С самых ранних времен отцы изучали и копировали сочинения друг друга с частотой, охарактеризовать которую можно только как удивительную»<sup>29</sup>. Метцгер приводит один-единственный пример: цепочка из шести разных библейских отрывков в «Строматах» Климента Александрийского (4.6.32.2-4.6.33.3). Эти же самые шесть отрывков в точно такой же последовательности присутствуют в 1-м послании Климента Римского (XIV-XV). Более внимательное изучение подтверждает, что Климент Александрийский действительно копировал текст не из новозаветных рукописей, но из сочинения Климента Римского<sup>30</sup>, потому что совпадения не ограничиваются цитатами из Писания. Иначе говоря, Климент Александрийский, сам того не подозревая, скопировал из 1 Клим. XVI:1 даже те слова, которых не было в новозаветном оригинале: «Ибо Христос пришел к смиренномуудрым, а не восставшим на Его стадо» (Строматы

4.6.33.3). Таким образом мы приходим к выводу, что Климент Александрийский не сверялся с новозаветными рукописями (хотя имел к ним доступ)<sup>31</sup>. Между тем, в его тексте нет ни единого указания на то, что он пользовался какими-либо иными источниками помимо библейских рукописей на греческом языке.

### *Примеры из античной традиции*

#### *Гомер*

Раз уж мы упомянули Гомера, давайте с него и начнем. Тексты сочинений Гомера привели к единообразному виду в конце II столетия великие александрийский ученый Зенодот Эфесский, Аристофан Византийский и Аристарх Самофракийский. И действительно, как пишет Кристофер Стэнли, цитаты из Гомера, начиная с того времени, демонстрируют «осязаемые последствия того акцента на механическом заучивании, который лежал в основе древнегреческой образовательной системы»<sup>32</sup>. Это означает, что автор, который решил процитировать Гомера, имел все основания думать, что образованные читатели (а других тогда просто не было) помнят стандартный текст сочинений Гомера наизусть<sup>33</sup>. Изучив творческое наследие нескольких писателей, живших в I столетии, Стэнли приходит к заключению: «Доля измененных текстов... варьируется от 6% в трактате Плутарха о поэзии до 15% у Гераклита, 24% у Страбона, 50% в трактате „О возвышенном“ и 52% в „Утешении к Аполлонию“»<sup>34</sup>. Таким образом, в перечисленных сочинениях I века текст, который совершенно определенно был приведен к единообразному виду, и который все знали наизусть, был изменен, в среднем, в почти 30% случаев.

Стэнли выделяет две разновидности распространённых и, по всей видимости, непредосудительных изменений в цитатах из Гомера: (1) согласование текста с грамматическими особенностями конечного текста и (2) опущение избыточного, ненужного или проблемного материала (слов, фраз и даже целых строк)<sup>35</sup>. Он также обнаружил, что объединение и смешение разных цитат «не только не указывает на периодические провалы в памяти... но и, по всей видимости, свидетельствует о высоком уровне литературного мастерства и напрямую подчинено литературным задачам позднейшего автора»<sup>36</sup>.

#### *Геродот*

По сравнению с корпусом сочинений Гомера, который знали и заучивали на память

все, с текстами других авторов дело зачастую обстояло еще хуже. Обобщая результаты своего исследования цитат из Геродота у древних авторов, Доминик Ленфан пишет: «A de rares exceptions près ce n'est jamais un extrait, un citation verbatim»<sup>37</sup>. Он перечисляет разные способы, которыми писатели изменяли текст Геродота: «...quasi-citation, paraphrase, résumé, allusion, remaniement, voire deformation ou attribution erronée»<sup>38</sup>. По мнению Ленфана, используя процитированные фрагменты из сочинений более древних авторов, необходимо понимать, как и с какой целью они процитированы, памятуя о том, что один и тот же автор может прибегать к разным методам и формам цитирования»<sup>39</sup>.

### *Платоническая традиция*

В 1989 году специалист по классической литературе Джон Уиттакер опубликовал работу, посвященную цитатам из Платона. Это исследование не только внесло важный вклад в изучение платонической традиции, но и имеет, на мой взгляд, большое значение для изучения христианской рукописной традиции. К тому моменту Уиттакер как раз закончил редактировать «Учебник платоновской философии», написанный средним платоником по имени Алкиной, и составлять указатель источников, которыми пользовался Алкиной. Творчество Алкиноя, жившего в I или в начале II в. н. э., по времени совпадает с древнейшим периодом христианской литературы, благодаря чему его пример особенно важен для нашего исследования. Уиттакер пишет о характерном для Алкиноя «колоссальном избытии цитат и, в частности, отголосков Платона» и отмечает, что многие из них «не только кратки, но и вырваны из контекста... и... значительное большинство этих заимствований в той или иной степени расходится с текстами оригиналов»<sup>40</sup>.

Чем объясняются эти расхождения? Не отрицая, что многие из них, возможно, обусловлены невнимательностью и плохой памятью, Уиттакер подчеркивал «настойчивое стремление ученых и писателей древнего мира вносить в текст своих цитат намеренные изменения»<sup>41</sup>. Таким образом, Уиттакер прямо указывает на фактор, о котором большинство исследователей говорит лишь намеками.

Уиттакер пишет о «мозаике платоновских фраз и отголосков» в сочинении Алкиноя и утверждает, что характерный для этого автора стиль «отражает схоластический стиль, пришедший к нему приблизительно от современника».

В этом отношении он в той или иной степени близок к Филону Александрийскому, Плутарху, Галену и в особенности к стоику Арию Дидиму»<sup>42</sup>. «В том, как он использует тексты Платона и других авторов, нет ничего уникального, такой подход характерен, по меньшей мере, для его эпохи, а в значительной степени и для греческой литературы в целом»<sup>43</sup>.

Мне показалось интересным, что этот «подход» весьма напоминает то, как различные новозаветные тексты используются в Послании к филиппийцам Поликарпа Смирнского и в несколько меньшей степени в посланиях Климента Римского, Игнатия Антиохийского и прочих христианских авторов. Анализ сочинения Алкиноя позволил Уиттакеру прийти к заключению, что «Учебник был задуман, главным образом, для тех читателей, которые уже были хорошо знакомы с корпусом сочинений Платона и значительной частью другой философской литературы, и которые могли распознать и идентифицировать любые предложенные цитаты из Платона и других авторов»<sup>44</sup>.

В таком случае стоит отметить разницу между выводами, к которым приходят исследователи. Петерсен настаивает на том, что, когда некоторые ранние христианские авторы изменяют порядок слов в текстах, заимствованных из Евангелий, это «указывает либо на существование во II веке другого текста (если авторы цитировали его точно), либо о весьма вольном обращении с текстом, который тогда еще не считали неприкосновенным»<sup>45</sup>. Уиттакер, напротив, утверждает, что различия в порядке слов в цитатах в то время были очень распространенным явлением и не обладают никакой текстологической значимостью. Например, он исследует один из списков Платона, состоящий из трех пунктов, который последующие авторы при цитировании изменяют: опускают первый пункт, а потом представляют следующие два, а Алкиной так и вообще заменяет один из двух оставшихся пунктов другим словом. Уиттакер не только не считает данное обстоятельство указанием на существование некоего ныне утраченного варианта платоновского текста, но и рассматривает его как доказательство того, что среди философов-платоников сложилась традиция заимствовать друг у друга тексты, иногда их изменяя<sup>46</sup>. Такому положению вещей вполне соответствует один из любимых примеров Петерсена: «аномальная» цитата молитвы *Ш'ма* у Иустина Мученика. Вот только Петерсон расценивает ее как доказательство существования ныне утраченного текста Евангелия, который отличался от известных нам греческих рукописей<sup>47</sup>.

Уиттакер настаивает на том, что практика подстановки в цитаты похожих или более понятных слов была частью процесса комментирования и толкования и удовлетворяла желание авторов привнести нечто свое в используемый текст<sup>48</sup>. Обычные подстановки, пишет он,

...представляют для текстолога потенциальную опасность. Они могут подвести неосторожного исследователя к заключению, что текстуальная традиция некоего автора уже на начальном этапе была более сложной и запутанной, нежели это было на самом деле, и вовлечь его в соблазн признать подлинными варианты текста, которые возникли исключительно в процессе толкования и разъяснения<sup>49</sup>.

Другой важный аспект исследований Уиттакера был связан с тем, как авторы смешивают друг с другом разные отрывки из Платона или отрывки из Платона и Аристотеля, «желая продемонстрировать предполагаемое единодушие между Платоном и Аристотелем или любой другой философской школой»<sup>50</sup>. Аналогичным образом Иустин, Феофил, Климент и другие христианские писатели смешивают разные евангельские тексты, когда цитируют и перефразируют их (как правило, с целью согласования). Подобные случаи смешения отрывков часто интерпретировали как указания на беспорядочное, неконтролируемое развитие новозаветного текста или на отсутствие отношения к тексту Евангелий как к чему-то «неприкосновенному»<sup>51</sup>. Исследования Уиттакера заставляют усомниться в справедливости подобных выводов<sup>52</sup>.

Уиттакер не отрицает, что из Учебника Алкиноя можно что-то узнать о тексте сочинений Платона, которым он пользовался. Однако он пишет: «Чего не следует делать, так это считать подлинными вариантами текста те аномалии в цитатах Алкиноя, которые не находят подтверждения в прямой традиции Платона, даже если эти аномалии подтверждаются другими вторичными источниками»<sup>53</sup>.

### *Филон цитирует Платона*

Давид Руниа считает, что публикации Уиттакера «должны обязательно читать все ученые и студенты, изучающие тексты поздней античности»<sup>54</sup>. В качестве дополнения к ним он рекомендует ознакомиться со своим собственным анализом цитат из Платона в сочинениях Филона Александрийского. В целом Филон следует тексту Платона, известному нам по со-

хранившимся рукописям, однако степень точности цитирования колеблется в довольно широких пределах. Их 23 цитат 5 соответствуют рукописям почти дословно, причем речь идет о длинных фрагментах, «слишком длинных, чтобы цитировать их по памяти»<sup>55</sup>. В числе изменений, которые присутствуют в других случаях, Руниа отмечает перестановку слов, подстановку глаголов, осовременивание терминов, замену, улучшение, пропуски и адаптацию<sup>56</sup>.

Руниа прямым текстом пишет, что исследования Уиттакера могут иметь большое значение для оценки раннехристианских цитат из Нового Завета, и приходит к выводу, что «косвенное предание, хотя само по себе оно, без сомнения, по-прежнему интересно и значимо, имеет ограниченную ценность для установления первоначального текста»<sup>57</sup>.

### *Плутарх цитирует Платона и других авторов*

Плутарх — биограф, религиозный историк и философ-платоник — творил в конце I и в начале II столетия. Он был современником Климента Римского, Игнатия Антиохийского, Поликарпа Смирнского, Папия Иерапольского и, возможно, псевдо-Варнавы, а также многих других отцов церкви. В своей статье 1959 года по результатам изучения цитат в работах Плутарха Хельмбольд и О'Нил писали:

Плутарх почти наверняка не проверял точность своих цитат или делал это очень редко, отыскивая нужный фрагмент в своих записях. У него была великолепная память, и он полностью на нее полагался... Однако он допускал ошибку, которую люди допускают почти всегда, когда цитируют по памяти... Кроме того, как он сообщает нам, у него были ὑπομνήματα (Mog. 464F и L.C.L. vol. VI, p. 163), полные цитат, которые он выписывал в процессе чтения. Конечно, он пользовался этими «записными книжками», а не текстами, откуда он изначально брал цитаты<sup>58</sup>.

Далее авторы отметили, что «даже в тех случаях (одном или двух), когда Плутарх явно цитирует один и тот же отрывок κατά λέξιν, его цитаты несколько отличаются друг от друга»<sup>59</sup>. Расхождения они объясняют невнимательностью при переписывании, использованием разных заметок или забывчивостью. Однако Уиттакер не согласен с таким объяснением. Он пишет: «Цель Плутарха заключалась не в том, чтобы сохранить для потомков фрагменты текстов, которые он цитировал, а лишь в том,

чтобы использовать их в соответствии с обычаями литературы того времени»<sup>60</sup>. По мнению Уиттакера, именно так следует относиться ко многим разночтениям в косвенной текстуальной традиции фрагментов Парменида.

### *Цитаты из священных текстов: особый случай?*

Тем не менее, можно предположить, что на слова или тексты, которые считались священными, общие правила цитирования не распространялись. Если мы считаем, что ранние цитаты из книг Нового Завета отличаются от оригинала, это неизбежно приводит к заключению, что ранние авторы (и переписчики) не считали новозаветные книги ни святыми, ни даже особенно ценными. Считается, что цитаты из священных религиозных текстов должны быть абсолютно точны. «Как нам всем известно, — пишет Петерсен, апеллируя к общеизвестным представлениям, — привычка к аккуратности затрагивает все стороны жизни. Никто не станет без устали трудиться, чтобы сохранить текст в первоизданном виде, чтобы потом неряшливо цитировать его в богословских трактатах»<sup>61</sup>.

### *Порфирий*

Но знали ли об этом древние писатели? Уиттакер и Иновлоцкая независимо друг от друга ссылаются на пример Порфирия, критика христианства, жившего в III столетии, который написал трактат «О философии, почерпнутой из оракулов», в котором собрал и прокомментировал изречения богов. В предисловии к этому сочинению Порфирий торжественно обещает читателю:

Ибо сам я призываю богов в свидетели того, что я ничего не прибавил к смыслу (νοημάτων) ответов и ничего не отнял от него, разве что исправил какую-то неправильную фразу или внес изменение (μεταβέβληκα) для большей ясности, или дополнил строку, которая выбивалась из размера, или вычеркнул (διέγραψα) нечто, не отвечающее моим целям; так что я сохранил смысл (νοῦν) сказанного нетронутым, опасаясь не столько справедливого мщения за подобное святотатство (ἀσέβειαν), сколько неуважительности такого рода изменений<sup>62</sup>.

По мнению Порфирия, добавлять что-либо к священным словам или удалять что-либо из них, значит святотатствовать или на-



прашиваться на справедливое воздаяние. Но что удивительно, так это его представление о том, что можно внести в текст огромное количество изменений, не покушаясь на его святость! Порфирий считал себя вправе исправить фразу, которая казалась ему неправильной, заменять слова для большей ясности, восстанавливать стихотворный размер как ему казалось нужным, опускать слова ради достижения собственных литературных целей до тех пор, пока он не трогал то, что считал «смыслом» изречения. Как отмечает Уиттакер, Евсевий Кесарийский не критиковал Порфирия за его подход, — возможно, потому, что в нем не было ничего примечательного<sup>63</sup>.

### Филон Александрийский

Может показаться, что иудеи должны были относиться к своим Писаниям гораздо строже. Например, Филон Александрийский, без сомнения считал Писание святым и божественным<sup>64</sup>. Более того, подобное отношение распространялось не только на еврейский текст; Филон называл тех, кто перевел Закон на греческий язык, «не просто переводчиками, но иерофантами и пророками»<sup>65</sup>, которым был дан тот же чистый дух, что и Моисею (О жизни Моисея 2.7.40). Однако Райл еще в 1895 году отметил, что «огромное количество цитат у Филона настолько пересыпаны перифразами и комментариями, что невозможно с уверенностью сказать, как выглядел оригинальный текст, который использовал Филон»<sup>66</sup>. Райл приводит длинный перечень изменений, которые Филон вносит в Писание: перефразирует, часто опускает и добавляет слова, заменяет слова в риторических или эстетических целях, меняет местами предлоги<sup>67</sup>. Подобные правки «свидетельствуют о том, что Филон не придавал большого значения дословной точности своих цитат» — даже когда речь шла о божественных изречениях Священного Писания<sup>68</sup>.

Недавнее исследование двух сочинений Филона («Аллегории священных законов» и «О пьянстве»), предпринятое Кристофером Стэнли, подтвердило ранее полученные результаты<sup>69</sup>. Стэнли отмечает, что Филон цитирует библейские тексты «буквально, когда это соответствует [его] намерениям... но... без всякого зазрения совести приспособливает язык цитаты к новому контексту, когда изменение идет на пользу его аргументации»<sup>70</sup>.

Влияние, которое Филон оказал на многих раннехристианских авторов, прежде всего александрийцев, было существенным и хорошо задокументировано. Христиане, читая Филона,

безусловно, видели, каким образом он цитирует священные книги, и, по всей видимости, не считали его подход настолько недостойным, чтобы самим его не применять.

### Иосиф Флавий

Также у нас есть пример Иосифа Флавия, который писал в конце I в. н. э. и обращался к римской языческой аудитории. Он вполне отчетливо признает, что 22 книги Ветхого завета были написаны пророками по Божьему вдохновению, поэтому им можно доверять (Против Апиона 1.37). Иосиф утверждает, что со времен Артаксеркса никто не осмеливался изменить в этих писаниях ни единого слога (Там же 1.8.42). В начале другой своей книги (Иудейские древности 1.17) он обещает читателям, что не будет ничего добавлять к Писаниям и ничего убавлять в них. В конце книги он пишет, что выполнил данное обещание (Там же 20.260-3). Между тем, с сегодняшней точки зрения, он обращался с текстами достаточно вольно (Там же 1.17; 10.218, см. 4.196; 14.1)<sup>71</sup>. По мнению Стива Мэйсона, подход Иосифа к цитированию лучше назвать не переводом, а крайне тенденциозным толкованием. Он многое опускает, добавляет большие фрагменты текста и в целом помещает историю в контекст, который соответствует его литературной задаче. Перефразированные им библейские отрывки не совпадают ни с одним известным вариантом текста, ни с раввинистической галахой или агадой<sup>72</sup>.

Недвусмысленное заявление Иосифа, что он выполнил свое обещание, не позволяет нам думать, что он занимался какими-то литературными махинациями. Мэйсон приходит к выводу, что Иосифа «несколько не волновало то, что мы, читатели, живущие после эпохи Просвещения, ожидали бы увидеть с учетом данного им обещания». Иновлоцкая утверждает, что Иосиф, подобно другим древним писателям, «понимал точность или верность тексту совсем не так, как мы»<sup>73</sup>. Опираясь на свои исследования того, что Платон говорил о словах, Цицерон — о переводе, а Порфирий, Аристобул и прочие — о цитировании, Иновлоцкая полагает, что древние писатели считали, что несколько не повредили текст, если не изменили его смысл (*vis* или *δύναμις*). И к священным писаниям это тоже относилось.

### Книга Юбилеев и псевдо-Филон

Николас Перрен высказывает ту же мысль, опираясь на другие иудейские источники, «переписывающие Библию». Книга Юбилеев,

как и Иосиф Флавий, объединяет библейские тексты, в которых речь идет об одном и том же событии, и меняет местами фрагменты Писания<sup>74</sup>. В «Библейских древностях» псевдо-Филона мы находим ту же склонность к гармонизации, которая заметна в книге Юбилеев и у Иосифа. Между тем, все эти авторы, в особенности Иосиф, похоже, признают авторитетность священных текстов, которые «переписывают»<sup>75</sup>. Более того, их побуждение «гармонизировать» текст вызвано убежденностью в том, что отдельные источники, которыми они пользуются, не могут друг другу противоречить. Перрен согласен с таким выводом: «...в иудейской традиции (к которой на этом этапе все еще принадлежит христианство) тексты переписывали именно потому, что считали их авторитетными»<sup>76</sup>. Перрен видит в этом прямую параллель христианской традиции гармонизации Евангелий, представленной сочинениями Иустина и Татиана.

#### *Иустин Мученик*

Я приведу один пример из сочинения христианского писателя, поскольку он весьма уместен. Оскар Скарсауне утверждает, что в Первой апологии (но не в «Диалоге с Трифоном») Иустин цитирует Септуагинту не по оригинальным рукописям, но по книге с выписками из текста. Если сравнить эти цитаты с известными манускриптами и даже с цитатами того же Иустина в «Диалоге», мы обнаружим замену слов, изменение грамматических форм глаголов, пропущенные слова и даже целые строки<sup>77</sup>. В одном случае (1 Апол. 32:1) Иустин, цитируя Быт. 49:10-11, пропускает целую строку и для того, чтобы сохранить согласованность итогового текста, преобразует первый после пропуска спрягаемый глагол в причастие, а затем переставляет и объединяет слова в последнем предложении. Кто-то скажет, что Иустин не подозревал об этих изменениях, поскольку цитировал текст по сокращенному вторичному источнику, однако в 53-й главе «Диалога» он выводит аргумент из слов Писания, которые опущены в 32-й главе Первой апологии. Так или иначе, интересно другое: в 32-й главе Первой апологии он предваряет сокращенную цитату словами: «Моисей, первый из пророков, сказал слово в слово так» (εἶπεν αὐτολεξεῖ οὕτως).

#### **Повлияли ли христиане на новое отношение к цитированию?**

Очевидно, что даже признание святости текста на словах и искреннее к нему почтение

не всегда оказывало влияние на привычку писателей к тому, что мы назвали бы неряшливым или адаптивным цитированием. Грамотные христиане были наследниками греко-римско-иудейской культуры, восприняли ее и внесли в нее собственный вклад. Однако эта культура не считала главной задачей литературного заимствования точное донесение до читателя содержания заимствованного текста. Ничего не менялось, даже когда авторы цитировали священные тексты и делали это «слово в слово». Более того, такого рода измененные цитаты появляются в сочинениях поздних отцов церкви, через много лет после гипотетической редакции 180 года и даже после «доказанной» редакции IV века (если ее можно так назвать)<sup>78</sup>. Привычки писателей меняются, их намерения меняются, однако влияние культурных условий нельзя недооценивать.

Результаты нашего краткого исследования вполне могут вызвать у читателя вопрос: не наблюдаем ли мы у христианских авторов II века и более поздних столетий большее стремление к дословности цитат, в особенности библейских, по сравнению с их современниками-нехристианами. Иновлоцкая замечает у Евсевия Кесарийского существенное отступление от традиций цитирования, характерных для научного мира античности, в сторону заметно более современного обычая выделять цитаты и цитировать текст дословно<sup>79</sup>. Причиной такого новшества она считает полемическую ситуацию, в которой оказался Евсевий. Однако мне кажется, что корни изменений следует искать в сочинениях богословов, предшественников Евсевия.

Александр Соутер отмечает, что Ириной Лионский — «первый из писателей христианской эры, чьи сочинения дошли до нас, который цитирует Новый Завет и часто, и точно»<sup>80</sup>. Если он прав, нам придется сказать, что на общем фоне выделяется как раз Ириной, а не его предшественники! Вопрос не в том, «почему ранние авторы цитировали Новый Завет так вольно», а в том, «почему Ириной цитирует Новый Завет более точно».

Возможно, свою роль сыграли сразу несколько факторов. Мы уже убедились, что «вольность» цитирования вовсе не указывает на недостаточно почтительное отношение к цитируемой работе, а точное цитирование не указывает на священный характер текста, поэтому мы не можем связать любые явные изменения с «новыми представлениями о святости или каноничности». Кроме того, мы убедились, что по крайней мере некоторые христиане демонстрировали крайне почтительное отноше-

ние к текстам, впоследствии вошедшим в состав Нового Завета<sup>81</sup>.

Возможно, первоначально изменения были связаны с тем, какого рода сочинения писал Иринея. До Иринея и Климента Александрийского едва ли существовала христианская литература, которую можно назвать экзегетической или полемической, и в которой процитированные слова других авторов были бы предметом рассмотрения. Есть мнение, что Климент Александрийский зачастую более тщательно цитировал авторов, с которыми не был согласен<sup>82</sup>! Очевидно, изменения непосредственно связаны с полемическим контекстом, когда автор вполне мог ожидать, что оппонент ответит и упрекнет в искажении его слов.

Во-вторых, возможно, дело еще и в том, что христианские Писания стали более известны и получили более широкое хождение<sup>83</sup>. Пока большая часть читательской аудитории не могла располагать собственными копиями Нового Завета, но наверняка слышала, как проповедники читают их вслух и сопровождают гомилетическими изысками, у авторов не было причин опасаться, что их заимствования кто-то станет перепроверять и оспаривать, и они могли позволить себе адаптировать текст под свои задачи, как это часто делали в проповедях и огласительных беседах. По мере того, как читатели все ближе знакомились с первоисточниками, к авторам приходило понимание, что их цитаты могут узнать. Об этом свидетельствует относительно большая точность, с которой начали цитировать хорошо известный и выученный многими наизусть текст Гомера. Например, Филон цитирует Гомера значительно более точно, нежели Священные Писания. Конечно, это объясняется не представлениями о святости произведений Гомера, а пониманием того, что образованные грекоговорящие читатели неплохо знакомы с их текстом.

В-третьих, именно писатели из поколения Иринея, вероятно, были первыми, кто на протяжении всей жизни имел доступ не к свиткам, а к кодексам библейских книг (в том числе ветхозаветных). Я не могу удержаться от мысли, что эта форма публикации христианских Писаний, которая позволяла с несколько большей легкостью искать нужные отрывки, сыграла свою роль в изменении подхода к цитированию — по крайней мере, библейских текстов.

Такая «книжность» христиан (возможно, ставшая причиной все большего внимания к точности цитирования) оставила по крайней мере один след в типографике. В древнем мире не существовало ни единой общепринятой теории цитирования, ни специальной терми-

нологии с ним связанной<sup>84</sup>. Лишь изредка, от случая к случаю, переписчики проставляли на левом поле страницы какой-нибудь значок или использовали отступ/выступ первой строки абзаца, чтобы указать на присутствие цитаты. Подобные приемы переписчиков «показывают, что древние читатели и писатели сознавали, что имеют дело с особым литературным приемом»<sup>85</sup>. Я хочу привлечь ваше внимание к одному обычаю переписчиков, который свидетельствует о том, что такое понимание было присуще и христианам.

В двух из древнейших сохранившихся небиблейских христианских рукописей (свитков), которые редакторы датировали концом II и началом III века, на полях присутствует знак в виде галочки (>), который древние ученые и читатели называли греческим словом διπλή. С его помощью переписчики обозначали строки, в которых автор цитирует Писание<sup>86</sup>. Первый свиток, что вполне объяснимо, — древнейший известный фрагмент трактата «Против ересей» Иринея Лионского, найденный в Оксирихе (Р. Оху. 405). Значки на полях присутствуют напротив цитаты из 3-й главы Евангелия от Матфея. Второй документ представляет собой фрагмент неизвестного богословского сочинения (Р. Mich. 764<sup>87</sup>), написанного в две колонки на свитке папируса. Слева от правой колонки текста проставлены διπλή, обозначающие цитаты из Иер. 18:3-6 и 1 Кор. 3:13<sup>88</sup>.

Во всех известных на данный момент христианских рукописях διπλή указывает на нецитату вообще, а только на цитату из Писания. И очень важно, что в двух древнейших свитках διπλή указывает на цитату не только из Ветхого, но и из Нового Завета — из Евангелия от Матфея и из 1-го Послания к коринфянам<sup>89</sup>. Знак διπλή использовался в важнейших кодексах IV века (Ватиканском и Синайском), а также в кодексе Безы в V столетии для обозначения новозаветных цитат из Ветхого Завета.

Где и когда эти *diplae sacrae* начали использоваться в христианских текстах? Этого мы не знаем. Однако тот факт, что они встречаются в двух из древнейших дошедших до нас христианских небиблейских папирусов (хотя и отсутствуют во многих других) позволяет предположить, что еще до составления двух известных нам рукописей данная практика была уже довольно широко распространена. Использование διπλή в данном случае свидетельствует не только о том, что переписчику была знакома идея цитирования, но и о том, что он понимал, что процитированный текст представляет собой Писание. Вполне вероятно, что это понимание было присуще не только

переписчикам, но и самим авторам текстов — а значит, конечно, и читателям. По мере того, как читатели пользовались размеченными таким образом рукописями, это наверняка оказывало влияние и на писателей. Интересно, что возникновение этого обычая переписчиков указывать на присутствие библейских цитат приблизительно совпадает с тем временем, когда во времена Иринейя произошел качественный скачок в точности цитирования Писания. Возможно, появление этого обычая каким-то образом повлияло на изменение подхода к использованию цитат (во всяком случае, библейских) в христианских сочинениях. Практика обозначения библейских цитат с помощью διπλῆ так и не стала всеобщей, однако она пережила Средние века и сохранилась даже в эпоху книгопечатания. В конечном итоге *siglum* превратился в привычные нам кавычки<sup>90</sup>.

## Выводы

Христианские писатели унаследовали от греко-римской и от иудейской культуры подход к литературному заимствованию, который не придавал большого значения точному воспроизведению исходного текста. По словам Иновлоцкой, «то, что мы сочли бы фальсификацией, древние писатели считали способом разъяснить истинный, аутентичный смысл текста. В каком-то смысле, с точки зрения древнего автора, внесение изменений в цитируемый текст должно было более ясно выразить его суть»<sup>91</sup>.

Это означает, что, пытаясь извлечь исходный текст их сочинений людей, живших в такой литературной культуре, мы должны смириться с тем, что в тексте будут небольшие добавления, небольшие или значительные пропуски, некоторые слова будут заменены синонимами или пояснениями, порядок слов будет изменен, синтаксис и стиль будут приспособлены к новому контексту, параллельный материал будет сведен в единое целое, и, возможно, будут еще какие-то изменения, и все это не позволит составить точное представление о тексте, которым пользовался писатель. Реалии древней практики цитирования важны для понимания дальнейшей судьбы библейских книг. Присутствие разночтений, перечисленных выше, не обязательно исключает возможность того, что автор действительно цитирует указанный источник (даже если мы не можем с уверенностью сказать, как выглядел исходный текст)<sup>92</sup>. Аналогичным образом, присутствие таких разночтений само по себе не означает, что в процессе копирования был изменен сам исходный текст. Древние читатели, кто бы они

ни были, прекрасно понимали разницу между способами помещения фрагмента текста в новый литературный контекст и копированием целой книги с целью ее воспроизведения. Кроме того, подобные изменения в цитатах сами по себе не могут служить явным указанием на то, что цитируемую книгу не считали священным писанием.

Отмеченная «вольность», с которой древние часто цитировали тексты, возможно, объясняет, почему статистическое сравнение святоотеческих цитат с конкретными рукописями или с сочинениями других святоотеческих авторов в целом показывает более низкий уровень соответствия, чем следовало бы ожидать<sup>93</sup>. Кроме того, данный феномен, как мне кажется, может отчасти объяснить часто упоминающееся в литературе сходство между текстом Нового Завета, которым (по всей видимости) пользовались многие ранние отцы церкви, и так называемым «Западным» текстом, особенности которого часто рассматривают не как результат редакции, а как следствие определенного подхода к копированию. Иначе говоря, некоторые сходства, возможно, объясняются одинаковым подходом и ничего не говорят об исходном тексте, который цитировал автор.

Несмотря на все оговорки и сложности, связанные с попытками увидеть исходный новозаветный текст за цитатами в святоотеческой литературе, потенциальная возможность добиться успеха всегда есть. Сочинения некоторых авторов в этом смысле подаются большие надежды. Поэтому работу следует продолжать. К счастью, есть исследователи, которые этим занимаются.

## Примечания

1. Оригинал статьи был опубликован в сборнике Hill, Charles E.; Kruger, Michael J., eds. *The Early Text of the New Testament* (Oxford: Oxford University Press, 2012). См. также предисловие к сборнику и главу 2 (Charlesworth, Scott. Indicators of «Catholicity» in Early Gospel Manuscripts).
2. Впервые эта мысль была высказана в статье Koester H. The Text of the Synoptic Gospels in the Second Century // Petersen W. L., ed. *Gospel Traditions in the Second Century* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1989), pp. 19-37.
3. Petersen W. L. The Genesis of the Gospels // Denaux A. ed. *New Testament Textual Criticism and Exegesis* (Leuven: Leuven UP, 2002), pp. 33-65: «...наш современный критический текст возвращает нас к 180 году, никак не раньше». См. Parker D. C. *The Living Text of the Gospels* (Cambridge: CUP, 1997), pp. 63, 200.
4. Koester. Text, p. 37.

5. Petersen. Genesis, p. 63.
6. Metzger B. Patristic Evidence and the Textual Criticism of the New Testament // Metzger B. *New Testament Studies: Philological, Versional, and Patristic* (Leiden: E. J. Brill, 1980), pp. 167-188; Fee, G. The Use of the Greek Fathers for New Testament Textual Criticism // Ehrman B. D.; Holmes M. W., eds. *The Text of the New Testament in Contemporary Research* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), pp. 191-207; Osburn C. D. Methodology in Identifying Patristic Citations in NT Textual Criticism // *NovT* 47 (2005), pp. 313-343. Нередко из поля зрения исследователей выпадают святоотеческие свидетельства, сохранившиеся в ранних папирусах (см. Pickering S. R. The Significance of Non-Continuous New Testament Textual Materials in Papyri // Taylor D. G. K., ed. *Studies in the Early Text of the Gospels and Acts* (Atlanta, Ga.: SBL, 1999), pp. 121-141.
7. Петерсен советует читателю: «Крайне важно помнить, что с какой бы разновидностью текста (или устного предания) ранние (до 180 г.) христианские писатели не имели дело, он очень сильно отличался от того текста, который мы сегодня находим в критических изданиях» (Petersen. Genesis, p. 62).
8. «Наш единственный источник „существенных“ свидетельств о Евангелиях до 180 г. — святоотеческие цитаты и свидетельства из апокрифических книг... эти источники — наша единственная возможность получить доступ к тому периоду» (там же. p. 35).
9. См. Metzger. Patristic Evidence.
10. Это мнение Петерсен высказывает в нескольких публикациях: Petersen W. L. What Text Can New Testament Textual Criticism Ultimately Reach? // Aland B.; Delobel, J. eds. *New Testament Textual Criticism* (Kampen: Kok Pharos, 1994), p. 149; Petersen W. L. Textual Traditions Examined: What the Text of the Apostolic Fathers Tells Us about the Text of the New Testament in the Second Century // Gregory A. F.; Tuckett C. M. eds. *The Reception of the New Testament in the Apostolic Fathers* (Oxford: OUP, 2005), pp. 40-41; Petersen. Genesis, p. 36; Petersen W. L. Patristic Biblical Quotations and Method: Four Changes to Lightfoot's Edition of Second Clement // *VC* 60 (2006), p. 417.
11. Aland. Text, p. 55.
12. Так он пишет в статье «What Text» (p. 150), однако в статьях «Textual Traditions» и «Genesis» он настаивает на том, что до 180 г. единого общепризнанного текста не существовало.
13. Petersen. Textual Traditions, p. 40.
14. Там же, pp. 42-43. Примеры можно найти в других его публикациях, упомянутых выше.
15. Например, Petersen. Textual Traditions, p. 42 n. 43.
16. Там же, p. 44. Следуя этой логике, мы должны ожидать, что цитата будет с дословной точностью соответствовать оригиналу.
17. Там же.
18. Примеры можно найти в книге Hill C. E. *The Johannine Corpus in the Early Church* (Oxford: OUP, 2004) и в статье Hill C. E. «The Orthodox Gospel»: The Reception of John in the Great Church Prior to Irenaeus // Rasmus T., ed. *The Legacy of John* (Leiden and Boston: Brill, 2010), pp. 233-300.
19. Иоанн: οὐ δύναται εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ; Матфей и Иустин: οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. Кстати, Климент Александрийский явно объединяет тексты Мф. 18:3 и Ин. 3:5 (но иначе, чем Иустин) в своем трактате «Увещание к язычникам»: «Придите, придите, юные мои, ведь если не станете, как дети, и не возродитесь, как говорит Писание, то не обретете подлинно сущего Отца и не войдете в Царство Небесное» (LXXXII).
20. Turner E. G. *Greek Papyri* (Oxford: OUP, 1968, 1980), pp. 106-107.
21. Inowlocki S. *Eusebius and the Jewish Authors* (Leiden and Boston: Brill, 2006), p. 71. См. также Blumenthal H. J. Plotinus in Later Platonism // Blumenthal H. J.; Markus R. A. et al., eds. *Neoplatonism and Early Christian Thought* (London: Variorum, 1981), p. 213. Блюменталь пишет: «Явные цитаты с указанием имени автора сравнительно редко встречаются даже у таких неоплатоников, как Симплиций, чья научная методология наиболее близка к нашей».
22. Reynolds L. D.; Wilson N. G. *Scribes and Scholars* (Oxford: OUP, 1974), p. 2; эту же мысль высказывает Стэнли в статье Stanley, Christopher D. Paul and Homer: Greco-Roman Citation Practice in the First Century CE // *NovT* 32 (1990), p. 54.
23. Whittaker J. The Value of Indirect Tradition in the Establishment of Greek Philosophical Texts or the Art of Misquotation // Grant J., ed. *Editing Greek and Latin Texts* (New York, 1989), pp. 63-64 n.1.
24. По свидетельству Плиния, дядя оставил ему «сто шестьдесят записных книжек, исписанных мельчайшим почерком с обеих сторон» (3.5.17). По всей видимости, эти книжки имели вид кодекса.
25. Inowlocki. *Eusebius and the Jewish Authors*, p. 35. Автор ссылается на исследование Скайдсгаарда, Мюнцера и Мейера.
26. В законченных сочинениях Климента Анневиес ван ден Хоек обнаружила много случаев, когда Климент цитирует сразу несколько отрывков из сочинений того или иного автора. Зачастую эти цепочки начинаются с относительно буквальных цитат и постепенно становятся менее буквальными, в них появляется больше сокращений. Это говорит о том, что Климент пользовался заметками, в которых текст был изменен (Hoek, A. van den. Techniques of Quotation in Clement of Alexandria: A View of Ancient Literary Working Methods // *VC* 50 (1996), pp. 223-243.
27. Casey R. P. *The Excerpta ex Theodoto of Clement of Alexandria* (London: Christophers, 1934), p. 5.
28. Whittaker. Indirect Tradition, p. 83.
29. Metzger. Patristic Evidence, p. 184. Кроме того, «даже совпадения, когда несколько отцов цитируют тот или иной фрагмент одинаково, могут опираться на

- некую цепочку преданий, восходящую к тому первому моменту, когда получила признание критическая или экзегетическая глосса, никогда не пользовавшаяся авторитетом новозаветной рукописи» (р. 186).
30. Hoek, A. van den. Clement and Origen as Sources on «Noncanonical» Scriptural Traditions during the Late Second and Earlier Third Centuries // Dorival G.; Boulluc, A. le. eds. *Origeniana Sexta* (Leuven: Leuven UP and Peeters, 1995), pp. 99-100. См. также Hoek, A. van den. *Techniques of Quotation*, p. 235, где автор отмечает, что Климент часто брал ветхозаветные цитаты не из оригинала, а заимствовал их в сочинениях Филона, Варнавы или Гермы.
  31. Конечно, мы не можем полностью исключить возможность того, что библейские тексты исправили на этапе корректуры, однако текст практически идентичен тексту Климента Римского.
  32. Stanley. Paul and Homer, p. 54.
  33. Однако Плутарх был знаком с нестандартным текстом и иногда явно отдавал ему предпочтение перед текстом Аристарха (Как юноше слушать поэтические произведения 26f). Если согласиться с тем, что и трактат о поэзии, и «Утешение к Аполлонию» действительно написал Плутарх, получается (по подсчетам Стэнли), что доля исправлений в текстах, которые он цитирует, варьируется от 6 до 52% в зависимости от того, в каком литературном жанре он писал.
  34. Stanley. Paul and Homer, p. 78. «О возвышенном» — трактат, написанный в I в. н. э. и ошибочно приписываемый Лонгину. Автором трактата «Утешение к Аполлонию» считается Плутарх.
  35. Stanley. Paul and Homer, p. 75.
  36. Там же, p. 76.
  37. Lenfant, Dominique. Peut-on se fier aux «fragments» d'historiens? L'Exemple des citations d'Hérodote // *Ktèma* 24 (1999), p. 119.
  38. Там же.
  39. Там же.
  40. Whittaker. *Indirect Tradition*, p. 66.
  41. Там же, p. 64.
  42. Там же, p. 68.
  43. Там же.
  44. Там же, p. 66.
  45. Petersen. *Genesis*, p. 55.
  46. Whittaker. *Indirect Tradition*, p. 78.
  47. См. Petersen. *What Text and Genesis*. См. также Bellinzoni A. *The Sayings of Jesus in the Writings of Justin Martyr* (Leiden: E. J. Brill, 1967); Hoek, A. van den. *Divergent Gospel Traditions in Clement of Alexandria and Other Authors of the Second Century* // *Apocrypha* 7 (1996), pp. 60-61.
  48. Whittaker. *Indirect Tradition*, p. 86.
  49. Там же, p. 86.
  50. Там же, p. 90.
  51. Хорошим примером будет то, как Петерсен рассматривает «цитату» из Мф. 5:44, 46, приведенную Феофилом Антиохийским в Послании к Автолику 3.14 (Petersen. *Genesis*, p. 40). Ср. анализ методики цитирования Климента в Hoek. *Techniques of Quotation*, p. 236.
  52. Примеры экзегетической традиции, объединяющей тексты Ин. 4:14 и 7:38 с текстом Откр. 22:1 у Иринея Лионского и в «Письме из Вены и Лиона», см. в статье Hill. *Orthodox Gospel*, pp. 244-246.
  53. Whittaker. *Indirect Tradition*, p. 94 n. 51.
  54. Runia, David T. *The Text of the Platonic Citations in Philo of Alexandria* // Joyal, Mark, ed. *Studies in Plato and the Platonic Tradition* (Aldershot: Ashgate, 1997), p. 261. Совершенно согласен с автором.
  55. Там же, p. 286.
  56. Там же, p. 287. Он полагает, что в пяти случаях причины изменений «следует искать в богословских соображениях». Количество адаптаций в одном отрывке, варьирующееся от одного слова до более чем сотни, «свидетельствует о том, насколько разнообразен и гибок был подход к цитированию в древности» (р. 286).
  57. Там же, p. 261.
  58. Helmbold W. C.; O'Neil E. N. *Plutarch's Quotations* (Oxford: American Philological Association, 1959), p. ix. См. также Hershbell J. P. *Plutarch's «De animae procreatione in Timaeo»: An Analysis of Structure and Content* // *ANRW* 2/36/1 (1986), pp. 234-247; автор утверждает, что Плутарх «иногда добавлял или опускал слова или заменял слова и фразы, использованные Платоном, синонимами» — например, подставил ὕλη вместо χώρα (р. 240).
  59. Helmbold; O'Neil. *Plutarch's Quotations*, p. ix.
  60. Whittaker. *Indirect Tradition*, 65 n. 4. На с. 80-81 он приводит конкретный пример.
  61. Petersen. *Textual Traditions*, p. 44.
  62. Евсевий. Приготовление к Евангелию 4.7.1.
  63. Whittaker. *Indirect Tradition*, p. 70.
  64. Например, «эти законы были не измышлениями человеческими, но самыми несомненными пророчествами Бога [θεοῦ χρησμούς]» (О декалоге [4].15); Моисей писал святыя книги «под божественным руководством [ύφηγησαμένου θεοῦ]» (О жизни Моисея 2.[2].11).
  65. Филон использует эти два существительных для описания самого Моисея (Аллегории священных законов 3.60.173).
  66. Ryle H. E. *Philo and Holy Scripture, or, The Quotations of Philo from the Books of the Old Testament* (London and New York: Macmillan & Co., 1895), p. xxxvii. Краткий обзор дискуссий (Кахле, Катц, Бартелеми) относительно неправильных греческих библейских цитат в некоторых из сочинений Платона, которые считаются вставками позднейшего редактора, см. Runia, David T. *Philo in Early Christian Literature* (Assen and Minneapolis: Van Gorcum and Fortress Press, 1993), pp. 24-25. Об использовании Филоном писаний, не вошедших в Тору, см. Cohén, Naomi B. *Philo's Scriptures* (Leiden and Boston: Brill, 2007).

67. Ryle. *Philo and Holy Scripture*, pp. xxxvii-xxxix.
68. Там же, р. xxxviii. Райл также (р. xxxix) перечисляет случаи, когда, по его мнению, разночтения у Филона свидетельствуют о разночтениях в греческих рукописях или в еврейском тексте, однако упоминает, что некоторые из них, возможно, объясняются «неаккуратностью» Филона и его «вольностью цитирования».
69. Stanley C. D. *Paul and the Language of Scripture* (Cambridge: CUP, 1992). Однако Стэнли, напротив, отмечает, что «Филон регулярно цитировал поэмы Гомера дословно по тексту вольгаты» (р. 326).
70. Там же, р. 334.
71. Inowlocki S. «Neither Adding nor Omitting Anything»: Josephus' Promise Not to Modify the Scriptures in Greek and Latin Context // *JJS* 56 (2005), pp. 48-65.
72. Mason S. Josephus and his Twenty-Two Book Canon // McDonald L. M.; Sanders J. A., eds. *The Canon Debate* (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 2002), p. 120. См. также Perrin N. Hermeneutical Factors in the Harmonization of the Gospels and the Question of Textual Authority // Auwers J.-M.; De Jonge H. J., eds. *The Biblical Canons* (Leuven: Leuven UP, 2003), pp. 600-601. См. также Inowlocki. *Neither Adding Nor Omitting*, p. 55.
73. Inowlocki. *Neither Adding Nor Omitting*, p. 55.
74. Perrin. *Harmonization*, pp. 601-602.
75. Там же, р. 603. Автор также упоминает о «многочисленных примерах того, как раввины пытались согласовывать тексты Торы» в Мишне.
76. Там же, р. 605.
77. См. Skarsaune O. Justin and his Bible // Parvis S.; Foster P., eds. *Justin Martyr and his Worlds* (Minneapolis: Fortress Press, 2007), pp. 55, 59-60.
78. См., например, Metzger. *Patristic Evidence* (о Златоусте); Osburn C. D. *The Text of the Apostolos in Epiphanius of Salamis* (Atlanta, Ga.: SBL, 2004) (о Епифании).
79. Inowlocki. *Eusebius and the Jewish Authors*, p. 50, 71. Другие авторы отмечают столь же исключительное отношение, которое демонстрировал Филодем из Гадары. Иновлоцкая считает, что в обоих случаях причиной необычного подхода был полемический контекст.
80. Souter A. The New Testament Text of Irenaeus // Sanday W.; Turner C. H., eds. *Nouum Testamentum Sancti Irenaei Episcopi Lugdunensis* (Oxford: OUP, 1923), p. cxii. Как уже было сказано выше, Курт и Барбара Аланд впоследствии писали, что, судя по цитатам у Иринейя, при его жизни появляются первые признаки существования устоявшегося текста. Если Ириней пользовался устоявшимся текстом, то устоялся он существенно раньше. Он ценил древние тексты (Против ересей 5.30.1) и был убежден, что его предшественники сохранили текст в точности.
81. См. Kruger, Michael J. Early Christian Attitudes toward the Reproduction of Texts // Hill, Kruger. *The Early Text of the New Testament*, pp. 63-82.
82. Van den Hoek. *Techniques of Quotation*, p. 233.
83. Это довольно близко к тому, что Барбара Аланд назвала «осознанием текста» (text consciousness) (Aland B. Die Rezeption des neutestamentlichen Textes in den ersten Jahrhunderten // Sevrin J.-M., ed. *The New Testament in Early Christianity* (Leuven: Leuven UP, 1989), pp. 1-38.
84. Inowlocki. *Eusebius*, p. 47; Turner E. G. *Greek Manuscripts of the Ancient World* (Princeton: PUP, 1971), p. 17.
85. Inowlocki. *Eusebius*, p. 47.
86. Более подробно об этих и других текстах, в которых используются διπλῆ, см. Hill C. E. Irenaeus, the Scribes, and the Scriptures: Papyrological and Theological Observations from P.Oxy 3.405 // Parvis, Sara; Foster, Paul. *Irenaeus and His Traditions* (Minneapolis: Fortress Press, forthcoming, 2012).
87. Römer C. E. 7.64. Gemeinderbrief, Predict oder Homilie über den Menschen im Angesicht des Jüngsten Gerichts // Römer C. E.; Gagos T., eds. *P. Michigan Koenen: Michigan Texts Published in Honor of Ludwig Koenen* (Amsterdam: J. C. Gieben, 1996), pp. 35-43.
88. Фотография рукописи есть на сайте [www.lib.umich.edu](http://www.lib.umich.edu).
89. Следующий по времени образчик представляет собой кодекс, изготовленный в конце III века и содержащий два сочинения Филона Александрийского (Paris Bib. Nat. P.Gr. 1120). Диплы используются в тексте для указания на цитаты из Ветхого Завета.
90. См. Parkes M. B. *Pause and Effect* (Berkeley-Los Angeles: University of California Press, 1993), pp. 27, 57-61.
91. Inowlocki. *Eusebius*, p. 42.
92. Анализ факторов, влияющих на использование текста, можно найти в статье Hill. Identifying the Use of a Johannine Text.
93. См., например, Cosaert C. P. *The Text of the Gospels in Clement of Alexandria* (Atlanta, Ga.: SBL, 2008), pp. 309-310.

Д-р **Чарльз Хилл** — профессор Нового Завета и истории раннего христианства в Реформатской богословской семинарии (Орландо, Флорида). Он читает основные курсы по Посланию к евреям, книге Откровение, новозаветному греческому языку. Основные области его научных интересов — Иоаннов корпус, раннехристианская эсхатология, канон и текстология Нового Завета. В 2003 году д-р Хилл был принят в члены престижного научного общества *Studiosum Novi Testamenti Societas* и состоит членом нескольких других академических сообществ. Автор и соавтор 9 книг, а также целого ряда научных статей.

Оригинал статьи был опубликован в сборнике Hill C. E.; Kruger M. J., eds., *The Early Text of the New Testament* (Oxford: Oxford University Press, 2012), pp. 261-281.

# ИУДЕЙСКИЕ ПСЕВДОЭПИГРАФЫ В НОВОМ ЗАВЕТЕ

*Дэнцел М. Гертнер*

**Е**стественным образом, новозаветные авторы в своих книгах многое заимствовали из Ветхого Завета. Кроме того, они выказывают знакомство и с другими древними сочинениями — например, с трудами греческого поэта Арата из Сол, жившего в III веке до н. э., чью поэму «Явления» Павел цитирует в Деян. 17:28. Кроме того, апостол был способен поддерживать беседу с афинскими эпикурейцами и стоиками и, скорее всего, был знаком с книгами этих философов (Деян. 17:18).

Также новозаветные авторы пользовались сочинениями, известными как «псевдоэпиграфы». Их часто приписывают перу исторических личностей (как правило, ветхозаветных), которые на самом деле их не писали. Скорее всего, новозаветные авторы были знакомы с этими текстами, однако ссылки на них в Новом Завете встречаются редко и признаются не всеми. Определенные параллели с идеями, циркулировавшими среди палестинских евреев, действительно есть, однако прямых цитат и однозначных аллюзий мало. Мы рассмотрим наиболее интересные примеры.

## Псевдоэпиграфы в Послании Иуды

Наиболее явные примеры использования иудейских псевдоэпиграфов в Новом Завете можно найти в Послании Иуды — общепризнано, что его автор был хорошо знаком с литературой палестинского иудаизма, и это единственная новозаветная книга, в которой присутствует прямая цитата из псевдоэпиграфа (ст. 14-15). Однако в коротком письме Иуды есть и несколько аллюзий. Например, в стихах 5-7 автор предостерегает об опасности «ангелов, не сохранивших своего достоинства, но оставивших свое жилище», которых Бог «соблюдает в вечных узах, под мраком, на суд великого дня» (ст. 6).



В этих словах нашло отражение предание о нисхождении на землю «сынов Божьих» (Быт. 6:1-4), а также содержится еще более явная отсылка к внебиблейской истории об ангелах, преступивших установленные для них границы. Эту историю можно найти в одном из старейших псевдоэпиграфов, Книге Стражей (первые 36 глав книги Еноха), где Бог велит ангелу Рафаилу (Руфаилу) связать для суда одного из мятежных падших ангелов по имени Азазел:

И сказал опять Господь Руфаилу: «Свяжи Азазела по рукам и ногам и положи его во мрак; сделай отверстие в пустыне, которая находится в Дудаэле, и опусти его туда. И положи на него грубый и острый камень, и покрой его мраком, чтобы он оставался там навсегда, и закрой ему лице, чтобы он не смотрел на свет! И в великий день суда он будет брошен в жар (в геенну)...» (здесь и далее перевод А. В. Смирнова).



В книге Еноха судьбу Азазела разделяют другие падшие Стражи, которые содержатся в тюрьме до последнего суда (Енох 18:14–16; 21:3, 10). На этих падших ангелах, или Стражах, по словам Еноха, лежит ответственность за появление в мире зла (Енох 6–19). В книге Еноха ничего не сказано о падении Адама (Рим. 5). А роль Рафаила (Руфаила), как следует из отрывка, на который ссылается Иуда, заключается в том, чтобы связать одного из главных мятежников и держать его в узах для Божьего суда.

В Послании Иуды эта странная история играет роль иллюстрации: если эти ангелы не избегнут Божьего суда, не удастся это и лжеучителям, вкравшимся в церковь (Иуды 4). Вне всякого сомнения, Иуда хотел ободрить читателей и уверить их в том, что враги, представляющие реальную опасность для церкви, не останутся без наказания, их ждет Божий праведный суд (Иуды 10).

Вскоре после этого Иуда обрушивается на своих противников с упреками за то, что они «злословят высокие власти» (Иуды 8), и речь явно идет об ангелах. Какое бы именно злословие ни имел в виду Иуда, он ссылается на любопытное предание о «Михаиле Архангеле» (Иуды 9), который не посмел осудить даже сатану, но сказал: «Да запретит тебе Господь». Это означает, что даже Михаил не дерзнул порицать сатану, в то время как лжеучителя злословят ангелов. Михаил (как и должно) отдает весь суд Богу. Даже если мы точно не знаем, откуда происходит сюжет о разговоре Михаила с сатаной, читатели Иуды, по всей видимости, были достаточно хорошо с ним знакомы, чтобы Иуда решил использовать его в качестве иллюстрации.

Вероятнее всего, эта история восходит к Завету Моисея — прощальному напутствию, который Моисей якобы дал Иисусу Навину, прежде чем передать ему руководство народом Израилевым. Окончание книги утрачено, и принято считать, что некогда текст содержал описание смерти Моисея. Тем не менее, читатели Иуды были в достаточной мере знакомы с этим преданием, чтобы использовать его как иллюстрацию к словам о самоуверенности ложных учителей.

Также Иуда явным образом цитирует книгу Еноха — опять же в контексте осуждения лжеучителей — и даже пишет, что Енох пророчествовал о них:

О них пророчествовал и Енох, седьмой от Адама, говоря: «се, идет Господь со тьмами святых Ангелов Своих — сотворить суд над всеми и обличить всех между ними нечестивых во всех делах, которые произвело их нечестие, и во всех жестоких словах, которые

произносили на Него нечестивые грешники» (Иуды 1:14-15).

Источник цитаты — Енох 1:1, текст находится в самом начале Книги Стражей (Енох 1-36). В этой книге Бог посылает Еноху, который лишь кратко упоминается на страницах книги Бытия (Быт. 5:19–24), видение (Енох 1:1–5). В этом видении сказано, что Бог свершит суд над нечестивыми, участь которых и описывается в стихе, процитированном Иудой:

И вот Он идет с мириадами святых, чтобы совершить суд над ними, и Он уничтожит нечестивых и будет судиться со всякою плотью относительно всего, что грешники и нечестивые сделали и совершили против Него (Енох 1:1).

Похоже, Иуда внес некоторые изменения в текст из книги Еноха, но вне всякого сомнения он процитировал именно этот отрывок. Опять же, контекст послания свидетельствует о том, что Иуда считал иллюстрацию из книги Еноха уместной для понимания Божьего наказания, которое уготовано современным ему лжеучителям. Следует отметить, что Иуда называет слова Еноха пророчеством (Иуды 14). Однако это не означает, что он считал книгу Еноха канонической. В апокалиптической литературе иудаизма периода второго храма пророчество зачастую было ключевой составляющей сверхъестественного опыта провидцев как посредников в общении с Богом, однако из этого не всегда следовало, что сами документы, в которых были записаны пророчества, обладали каким-либо авторитетом для владевших ими общин.

Иуда исходит из предположения, что его читатели в достаточной мере знакомы с упомянутыми традициями, чтобы понять его мысль. Наверное, несколько сложнее объяснить отношение ранней церкви к Посланию Иуды, вызванное как раз источниками, которыми пользовался автор. Некоторые отцы церкви высказывались против каноничности этой книги именно из-за того, что в ней цитируется книга Еноха, однако Иероним (437-420) включил ее в состав Священных Писаний (Иероним Стридонский. О знаменитых мужах). Климент Александрийский в своих «Строматах» использовал Послание Иуды, которое Евсевий относил к числу «не признанных церковью» (Евсевий Кесарийский. Церковная история VI:xiii:6).

По мнению Тертуллиана, Иуда так высоко ценил книгу Еноха, что церкви следует наделить последнюю каноническим статусом (Об одеянии женщин 3:3). Вплоть до VI века Послание Иуды

было исключено из сирийского Нового Завета (Пешитты), однако упоминается как Писание в Мураториевом каноне и в праздничном послании Афанасия Великого 367 года. Таким образом, Послание Иуды широко (хотя и не единодушно) признавалось авторитетным богодухновенным текстом, однако использование в нем псевдоэпиграфических источников было одной из причин для сомнений в его каноничности.

### Псевдоэпиграфы и Послание Иакова

В Послании Иакова упоминается предание о библейском Иове, но нет единого мнения относительно его источника — либо сведения заимствованы из псевдоэпиграфического текста, либо сходство между этим текстом и посланием объясняются общим культурно-историческим контекстом.

Иаков пишет о терпении, которое продемонстрировал Иов:

Вот, мы ублажаем тех, которые терпели. Вы слышали о терпении Иова и видели конец одного от Господа, ибо Господь весьма милосерд и сострадателен (Иак. 5:11).

Между этой иллюстрацией из жизни Иова и т. н. «Завещанием Иова», который представляет собой приукрашенное дополнение к канонической книге Иова, есть определенное сходство. В этом псевдоэпиграфе Иов перед близкой кончиной делится мудростью с потомками, делая упор на добродетель долготерпения. Большая часть текста представляет собой рассказ от первого лица о причинах и последствиях пережитого, а завершается книга смертью Иова, вознесением его души и погребением.

Особенно интересно то, как на всем протяжении текста подчеркивается легендарное терпение Иова. Ключевой стих, который некоторые считают источником фрагмента из Послания Иакова, звучит так: «Я отец ваш Иов, перенесший все с терпением [ὑπομονή], вы же род избранный и чтимый и от семени Иакова, отца матери вашей» (перевод ВШЭ). Большинство исследователей считает «Завещание Иова» творением некоего египетского еврея, жившего на переломе эпох — судя по сходству текста с другими еврейскими сочинениями того времени. Как бы то ни было, представляется очевидным, что описание Иова в Послании Иакова как образца долготерпения соответствует его описанию в «Завещании», из чего следует, что Иаков был знаком с неканоническими преданиями — вне зависимости от того, ссылается он на известную нам литературную форму этого псевдоэпиграфа или нет.

### Заключение

Наш обзор двух новозаветных текстов, в которых упоминаются предания из ветхозаветных псевдоэпиграфов, показывает, что по крайней мере некоторые авторы были знакомы с данными сочинениями. Эти авторы использовали псевдоэпиграфы в своих целях — вероятно, потому, что данные тексты были знакомы их читателям. Есть и другие, менее значимые моменты, которые требуют обсуждения.

Тот факт, что новозаветные авторы были знакомы с этими преданиями и временами ими пользовались, наверняка означает лишь одно: данные тексты могли послужить целям, которые ставили перед собой авторы, а читатели Нового Завета были вполне знакомы с привычкой новозаветных авторов цитировать подобные сочинения. Сам Иисус в Своих притчах упоминал природные явления, крестьянские обычаи и особенности домашнего уклада. Павел, как известно, процитировал даже надпись на языческом алтаре: «Неведомому Богу» (Деян. 17:23), — в качестве отправной точки своего благовествования в Афинах.

Соответственно, тот факт, что новозаветные авторы пользовались псевдоэпиграфическим материалом, сам по себе не означает, что они считали эти тексты авторитетными или богодухновенными. Скорее, это означает, что новозаветные авторы были знакомы с контекстом культуры, в которой жили они сами и их читатели.

**Д-р Дэн Гёртнер** — профессор Нового Завета в семинарии «Gateway» (Онтарио, штат Калифорния). Его перу принадлежат 15 книг, в том числе последняя — *Introducing the Pseudepigrapha of Second Temple Judaism*. Основная область его научных интересов — евангелия и их связь с еврейской Библией и иудаизмом Второго храма. Этой теме была посвящена его докторская диссертация, опубликованная под названием *The Torn Veil: Matthew's Exposition of the Death of Jesus* (Cambridge, 2007). В настоящее время д-р Гёртнер работает над толкованием на Евангелие от Матфея, которое выйдет в серии *Word Biblical Commentary*. Помимо прочих научных сообществ он состоит в Евангелическом богословском обществе, Обществе библейской литературы и обществе *Studiosum Novi Testamenti Societas*, а также входит в состав нескольких редакционных коллегий.

Оригинал статьи опубликован на сайте института Text&Canon Institute при Семинарии Финикса ([textandcanon.org](http://textandcanon.org)). Все права принадлежат автору.

# ПЯТЬ ПРИНЦИПОВ ИССЛЕДОВАНИЯ УЧЕНИЯ О ТРОИЦЕ

Гэвин Ортлунд

**В** последнее время в блогосфере участились посты на тему о Троице. Думаю, это неплохо, ведь богословские диспуты зачастую делают богословие более понятным. Я подумал, что вместо того, чтобы вмешиваться в спор, будет полезно написать более обширный и конструктивный пост для тех из нас, кто (подобно мне) осознает — особенно в свете идущей полемики — необходимость постоянно углублять свое понимание Троицы. Итак, вот пять основных принципов, над которыми я сам размышлял. Возможно, они кому-то окажутся полезными. Я имею в виду прежде всего простых верующих, которые не вникают в технические нюансы ведущихся споров (хотя в четвертом пункте я все-таки слегка затронул актуальные вопросы).

Джонатан Эдвардс в своей автобиографии писал: «Бог показался мне славным благодаря учению о Троице. Оно вызвало во мне возвышенные мысли о Боге, существующем в трех Личностях: Отца, Сына и Святого Духа». Пусть же исследование этого прекрасного учения окажет такое же воздействие и на нас.

## 1. Церковная история может оказать нам существенную помощь в понимании учения о Троице

Мы, современные евангелические христиане, зачастую ведем себя так, словно для изложения учения о Троице нам не нужно ничего, кроме Библии. Помимо всего остального, что можно было бы сказать относительно этого распространенного убеждения, важно понимать, что подобное мышление не было присуще историческому протестантизму. Оно расходится с тем, как принцип *Sola Scriptura* понимали реформаторы, которые сплошь и ря-



дом пользовались наследием церкви: ранними символами веры, вероисповеданиями и трудами «отцов». Как выразился Майкл Хортон, «в представлении реформаторов принцип *Sola Scriptura* нее означал, что церковь и ее официальные обобщения Писания (символы веры, вероисповедания, катехизисы и решения соборов) не обладали никаким авторитетом вообще. Скорее, он означал, что авторитетность всех перечисленных источников полностью опиралась на безусловный авторитет Писания. Писание — господин. Церковь — слуга».

Лютер, например, с одобрением относился к Апостольскому символу веры, а также к формулировкам Халкидонского и Никейского соборов. Он отстаивал правильность таких терминов, как «Троица» и *омоусиос* в полемике с Мартином Буцером, который настаивал на том, что следует использовать исключительно библейские выражения. В одном из своих сочинений, проводя границу между собственными целями и целями анабаптистов, Лютер даже заявил:

Мы отрицаем не все, что находится под властью папы. Иначе нам пришлось бы отвергнуть и христианскую церковь. В папстве можно найти много христианского добра, а оттуда оно перекечало к нам (цит. по George, Timothy. *Theology of the Reformers*, pp. 81-82).

Кальвин точно так же взял из ранней церковной истории, в особенности от отцов церкви многое в изложении учения о Троице. Он полагал, что такие слова, как *усия* и *хюпостасис*, необходимы для борьбы с ересью, и регулярно пользовался аргументами, которые предложили отцы церкви. Работая над черновиком Французского исповедания в разделе о Троице он писал: «Мы принимаем то, что было определено древними соборами, и мы ненавидим все секты и ереси, отвергнутые святыми учителями со времен св. Илария Пиктавийского и св. Афанасия Великого до св. Амвросия Медиоланского и св. Кирилла Александрийского». В полемике с кардиналом Якопо Садолето он настаивал:

Наше единодушие с древностью гораздо больше вашего, и все предпринятое нами было для возвращения церкви древнего вида... [в котором она существовала] в эпоху Златоуста и Василия из греков, а также Киприана, Амвросия и Августина из латинян (цит. по Letham, Robert. *The Holy Trinity*, p. 266).

Лучшие представители позднейшей протестантской традиции точно так же прибегали к мудрости прежних поколений и никогда не довольствовались простым повторением слов Писания. Джонатан Эдвардс писал: «Я не боюсь сказать о Троице двадцать вещей, которые никогда не говорило Писание» (*Miscellanies*, 94). По сведениям Роберта Летэма трактат «Общение с Богом» Джона Оуэна содержит 44 отчетливых ссылки на церковных богословов, в том числе 27 святоотеческих, 7 средневековых и 10 времен реформации и более поздних. Чаще всего он цитировал Августина, затем Аквината, Тертуллиана и Григория Богослова. Карл Трумэн отмечает, что в нескольких сочинениях Оуэна есть «приложения с цитатами из разных святоотеческих авторов, греческих и латинских, с целью подкрепить доводы, изложенные в основном тексте». По его словам, во всех своих трудах Оуэн цитирует Августина больше, чем любого другого отдельно взятого автора (Trueman, Carl. *John Owen: Reformed Catholic, Renaissance Man*, pp. 11-12).

Как и наши предки-протестанты, мы, современные евангелические христиане, должны учиться у вселенской церкви, и я бы сказал, что нам особенно нужны те части христианской традиции, которые наиболее удалены от нашего исторического сознания: древнее и средневековое христианство, а в особенности восточное христианство. Одна из причин такой ситуации заключается в том, что на протяжении своей истории церковь определялась с теми или иными учениями в разное время и в разной степени. Так, например, если вы хотите углубить свои познания относительно освящения, вам стоит присмотреться к пуританам XVII века. Если вы хотите лучше разобраться в учении о Священных Писаниях, обратите внимание на мыслителей из Принстона. Если же вы хотите лучше понять Троицу, возьмитесь за изучение святоотеческого и средневекового наследия — причем не только западной традиции (от Августина до Аквината), но и восточных отцов (великих каппадокийцев, Иоанна Дамаскина, Фотия Великого и Григория Паламу).

Названные христиане с ущербом для себя отстаивали учение о Троице. Они не были непогрешимыми, и их объяснения не всегда были вразумительны, однако они оставили нам в наследство общепринятую терминологию и удивительный уровень ясности и мудрости, пренебречь которым было бы глупо с нашей стороны.

Если вы хотите познакомиться с классическим христианским богословием Троицы, вот три текста для начала:

- Василий Великий. О Святом Духе;
- Григорий Богослов. Пять слов о богословии;
- Блаж. Августин. О Троице.

Великолепное описание того, как учение о Троице развивалось в ранней церкви, дает Германн Бавинк во 2-м томе «Реформатской догматики». Другой замечательный современный обзор размышлений церкви о Троице — вторая часть монографии Роберта Летэма *The Holy Trinity*. Наконец, четвертый раздел «Просто христианства» Клайва Льюиса, который озаглавлен «За пределами личности, или первые шаги в учении о Троице», и в котором классическое тринитарное богословие изложено простым и понятным языком. Это самое ясное и самое простое объяснение Троицы, какое я когда-либо читал.

## 2. Троица — Бог не только Нового, но и Ветхого Завета

Эта мысль может показаться очень простой, однако она принципиально важна с точ-

ки зрения подхода к изучению Троицы и идет вразрез с тем, как часто мыслят и поступают жители Запада. Возможно, мы не говорим об этом вслух, но мы зачастую представляем себе Бога Ноя, Самуила и Даниила как некое абстрактное единое Божество. Или нам кажется, что в Ветхом Завете действует Бог Отец, в то время как Сын и Дух, очевидно, находятся в спячке в ожидании Вифлеемских событий. По крайней мере, мы часто считаем откровение о Троице исключительно новозаветным (даже гениальный Уильям Лэйн Крэйг согласился с таким утверждением во время дебатов с иудейским апологетом Товией Сингером).

Но если Бог Нового Завета и Бог Ветхого Завета один и тот же, тогда Бог, явившийся Моисею в огненном кусте, Бог, обрушивший стены Иерихона, Бог, поместивший огонь в кости Иеремии, должен быть не кем иным, как Отцом, Сыном и Святым Духом. Поразителен тот факт, что новозаветные авторы применяют к Христу не мессианские тексты (напр., Пс. 101:26-26 в Евр. 1:10-12). Новозаветное откровение о Троице несколько не противоречило иудейскому единобожию (вопреки словам Сингера), но стало его величайшим воплощением и разъяснением.

Прежде всего, строгий ветхозаветный монотеизм не вступает ни в какое противоречие с Троицей. Например, слово *echad* («один») в молитве «Шма» не обязательно означает абсолютное и безусловное единство — это же слово используется для описание того, как муж и жена становятся «одной плотью» (Быт. 2:23). Но что еще важнее, на мой взгляд, на всем протяжении Ветхого Завета есть частичные, смутные намеки на множественность в одном Боге, с которыми новозаветное откровение о триединстве Бога прекрасно согласуется. Поэтому я убежден, что, если бы вы объяснили учение о Троице грамотным и думающим ветхозаветным святым, они ответили бы не «это противоречит нашей вере», а «замечательно, теперь все стало понятно».

Я не стану останавливаться на таких известных примерах, как множественное число местоимений в Быт. 1:26-28, личность «Ангела Господня», трех гостей Авраама в 18-й главе Бытия и прочих текстах (Быт. 1:2; Дан. 7:14; Мих 5:2-5 и др.), и упомяну лишь о пяти отрывках. Ни один из них, конечно, не излагает учение о Троице явным образом, однако без учения о Троице они загадочны и непонятны.

### 1) Исаия 9:6

...нарекут имя Ему: Чудный, Советник, Бог крепкий, Отец вечности, Князь мира.

Иудейские толкователи традиционно считают, что все четыре титула относятся к царю Езекии. Однако Езекию трудно назвать «Отцом вечности», не говоря уже о «Боге крепком», — особенно в свете отвратительного эгоизма, который он проявил в 39-й главе Исаии. Но если речь идет не о Езекии, то о ком? Как человек может быть «крепким Богом» (*El Gibbor*)? Дж. Алек Мотьер поясняет: «Такие переводы, как „богоподобный герой“ невероятны с лингвистической точки зрения и представляют собой попытку уйти от вывода, что Ветхий Завет предсказывал пришествие божественного Мессии» (Motyer, J. Alec. *Tyndale Old Testament Commentaries: Isaiah*, p. 89). Однако божественность Мессии, безусловно, предполагает некую дифференциацию внутри Божества.

### 2) Псалом 109:1

Сказал Господь Господу моему: седи одесную Меня, доколе положу врагов Твоих в подножие ног Твоих.

Уверен, что этот стих оказался трудным орешком для раввинов. Что же это за личность, отличная от ЙХВХ, если Давид называет ее «своим Господом (*adonai*; ст. 1), и если она «господствует» над народами (ст. 2-7)? Сам Иисус сослался на этот текст в Марка 12:37, чтобы указать на ошибочность ожиданий мессии-человека: «...сам Давид называет Его Господом: как же Он Сын ему?» Свидетельствуя о пришествии этого божественного царя и священника, через которого Бог будет править народами, этот стих тоже указывает на наличие некоей дифференциации внутри Божества. В конечном счете эти слова следует толковать не только в свете воплощения Христа, но и с учетом Его вознесения и прославления (см. также как Петр использовал этот текст в Деян. 2:34-35).

### 3) Иисуса Навина 5:13-15

Иисус, находясь близ Иерихона, взглянул и видит, и вот стоит пред ним человек, и в руке его обнаженный меч. Иисус подошел к нему и сказал ему: наш ли ты, или из неприятелей наших? Он сказал: нет; я вождь воинства Господня, теперь пришел сюда. Иисус пал лицом своим на землю, и поклонился, и сказал ему: что господин мой скажет рабу своему? Вождь воинства Господня сказал Иисусу: сними обувь твою с ног твоих, ибо место, на котором ты стоишь, свято. Иисус так и сделал.

Тот факт, что Явившийся Иисусу принимает поклонение, а земля от Его присутствия становится святой (вспомним явление Господа Моисею в Исх. 3), позволяет думать, что речь идет не о просто ангеле. Однако он также назван «человеком». Возможно, это было богоявление в общем смысле, но титул «вождь воинства Господня», по-видимому, отличает это Лицо от Господа. (Возглавляет ли ЙХВХ армию ЙХВХ?) Многие христиане видели здесь некое явление Сына Божьего до воплощения, иногда отождествляя Явившегося Иисусу с «ангелом Господним», который упоминается во многих ветхозаветных текстах. Например, Мэтью Генри писал: «Этот Человек был Сын Божий, вечное Слово». По меньшей мере, здесь есть намек на некую множественность в Боге.

#### 4) Захарии 12:10

Я изолью на дом Давида и на жителей Иерусалима Духа благодати и молитвы, и они будут смотреть на Меня, на Того, Которого пронзили, и будут оплакивать Его, как оплакивают единственного сына, и горевать о Нем, как горюют о первенце (Новый русский перевод).

Исходя из контекста, эти слова произносит ЙХВХ: именно Он тот «Я, Которого пронзили» (использованное здесь слово подразумевает смертельное ранение). В тексте отрывка присутствуют грамматические трудности, и в целом истолковать его непросто (например, не вполне понятно, с чем сравнивается плач в 11-м стихе — с хананейской церемонией оплакивания смерти Ваала или с плачем по Иосии, погибшем в сражении). Однако если читать 10-й стих в свете Ин. 19:37 (и Откр. 1:7), а также других завуалированных мессианских текстов из книги Захарии (напр., 9:9, 13:7), мы вправе видеть здесь пророчество о распятии Христа. До тех пор, пока божественный Мессия не воплотился и не взошел на крест, слова о пронзенном ЙХВХ, вероятно, не поддавались объяснению.

#### 5) Псалом 44:7-8

Престол Твой, Боже, вовек; жезл правоты — жезл царства Твоего. Ты возлюбил правду и возненавидел беззаконие, посему помазал Тебя, Боже, Бог Твой елеем радости более соучастников Твоих.

Если Бог «один» в строгом унитарном смысле, кто здесь назван Богом Бога? Я знаю, что даже некоторые христиане полагают, что

речь идет исключительно о престоле и жезле (троне и скипетре) Царя из рода Давидова, однако мне такое объяснение кажется неестественным, если читать 7-8 стихи в контексте всего псалма. Думаю, Евр. 1:8-9 оправдывает мое впечатление. Если я прав, этот отрывок, как и процитированные выше тексты, указывает на некую дифференциацию личностей в Божестве. Поскольку вне тринитарного богословия эти стихи звучат странно, стоит прислушаться к мнению Дерека Киднера: «Поразительна верность, с которой дохристианские переводчики Септуагинты перевели эти стихи без изменений» (Kidner, Derek. *Tyndale Old Testament Commentaries: Psalms 1-72*, p. 189).

Объем статьи не позволяет рассмотреть все сложности, связанные с перечисленными текстами, но я надеюсь, что моих кратких пояснений будет достаточно, чтобы увидеть: информации о Троице в Ветхом Завете достаточно для исследований. Исторически христиане видели во всех этих отрывках указания на Троицу, и в большинстве случаев (за исключением Нав. 5) Новый Завет говорит в пользу такого толкования.

Таким образом, читая Ветхий Завет, мы должны помнить, что имеем дело с Троицей, а желая узнать больше о Троице, мы не должны пренебрегать изучением Ветхого Завета. В таких разных книгах, как Левит, Иов и Михей, мы встречаемся с единым Богом, Который есть Отец, Сын и Святой Дух.

### 3. Троица — не абстрактное учение, она имеет важное значение для повседневной христианской жизни

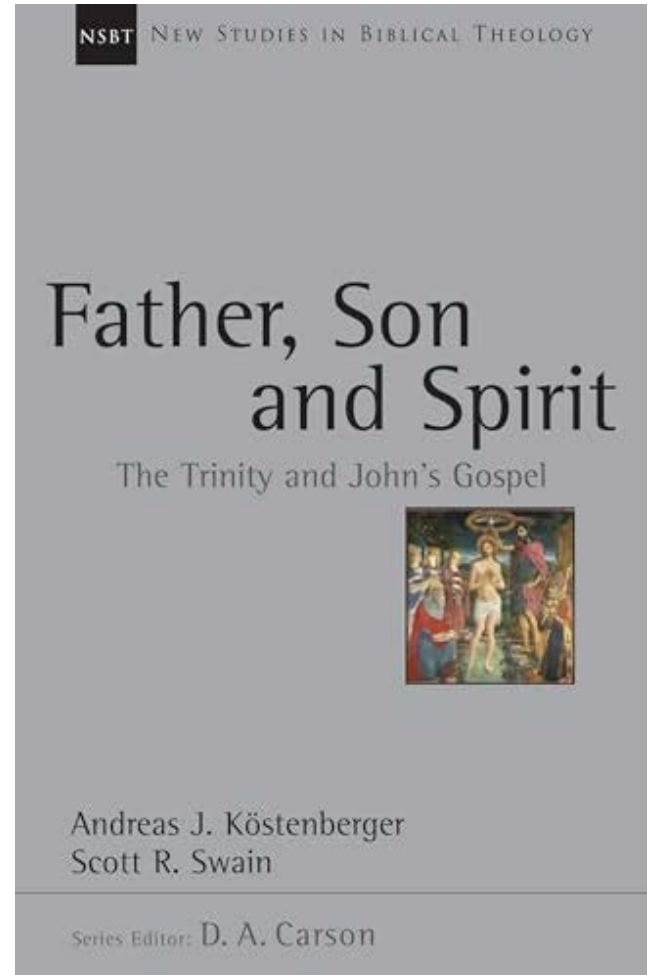
Мы часто думаем о Троице как о неактуальном загадочном догмате, в котором разбираются лишь высоколбые богословы. Конечно, ее нужно исповедовать, но в остальном от нее пользы мало. Однако в Новом Завете учение о Троице — одна из основных частей нашего свидетельства, поклонения, единства и миссионерского служения. В Евангелии от Иоанна, например, единство Троицы служит основанием единства христиан (17:11, 21); христианская миссия проистекает из взаимоотношений Отца и Сына (20:21); христианская любовь укоренена во взаимной любви Лиц Троицы (17:26). Андреас Костенбергер и Скотт Свайн объясняют, как важна тема посланничества для того, как Иоанн понимает Троицу (Köstenberger, Andreas J.; Swain, Scott R. *Father, Son, and Holy Spirit: The Trinity in John's Gospel*, pp. 107, 171), и это придает всему, что связано с учением о Троице, практическое значение. Вот что они пишут:

Вера в Троицу нужна не только на интеллектуальном, когнитивном уровне как часть исповедания ортодоксального христианского символа веры; сам триединый Бог по праву считается основанием, движущей силой и целью христианской миссии. Любовь и могущество триединого Бога одновременно посылают нас в мир и привлекают нас к Нему (р. 164).

Эта мысль с необычайной силой поразила меня, когда в 2014 году на богословской конференции в Лос-Анджелесе я слушал выступление Фреда Сандерса о Троице. (Фред написал очень ценную книгу на эту тему: Sanders, Fred. *The Deep Things of God*.) В самом начале своего выступления Фред сказал нечто в том духе, что Троица уникальным образом приспособлена для спасения. Я помню, как ошеломила меня эта мысль. В моем мозгу возник вопрос: мог ли воплотиться Бог унитариев? Мог ли Бог унитариев совершить искупление? Было бы у нас «евангелие» как таковое, будь Бог не тремя Личностями, а одной-единственной Личностью? И чем больше я об этом думал, тем более невероятной мне казалась мысль, что Иисус мог бы совершить действенное «искупление» на кресте, если Он и Отец не были двумя разными Личностями.

Троица на самом деле меняет все в жизни христианина. Если вы не думаете о Троице, у вас даже не может быть сознательной и осмысленной молитвенной жизни — ведь когда мы молимся, мы молимся Отцу, Сыну и Святому Духу. Джон Оуэн полагал, что мы должны поддерживать непосредственное общение с каждой Ипостасью Божества, не забывая при этом, что общаться с одной божественной Ипостасью значит общаться с единым Богом. Соответственно, и наше поклонение, и наше служение должно быть адресовано конкретно каждой Ипостаси Божества — в Никео-Цареградском символе веры, например, о Духе Святом сказано, что Ему «вместе с Отцом и Сыном подобают поклонение и слава».

На мой взгляд, из этого не следует, что мы не можем также адресовать свое поклонение и свои молитвы триединому Богу. Размышляя о Господе, поклоняясь и молясь Ему, мы не должны забывать ни о единстве, ни о троичности Бога. Эти два учения должны усиливать друг друга: троичность должна вести нас к единству, а единство должно возвращать нас к троичности. Однако всегда есть опасность, что единая божественная сущность на практике, в нашем сознании превратится в некую сокрытую «четвертую Ипостась» Божества — словно в



Божестве есть еще нечто сверх и помимо Отца, Сына и Святого Духа. Эту мысль изящно выразил Карл Барт: «Даже Божество существует только в существовании Отца, Сына и Святого Духа и в связи с ним... Только Тот, кто есть Бог, обладает Божеством».

Нам, христианам западной традиции, следует помнить об опасности сделать больший упор на единство Бога, нежели на Его троичность. Неправильно думать о троичности как о чем-то вторичном по отношению к основополагающей реальности единства. В среде евангелических христиан такая склонность время от времени наблюдается (отчасти благодаря нашим учебникам по систематическому богословию и нашей церковной традиции) и, на мой взгляд, порождает более обезличенные, менее эмоциональные представления о Боге. Кальвин писал, что приведенные ниже слова Григория Богослова доставили ему «огромное удовольствие», и я полагаю, что в них присутствует здоровое начало, которое нам следует принять во внимание:

Не успею помыслить об Едином, как озаряюсь Тремя. Не успею разделить Трех, как возношусь к Единому. Когда представляется мне Единое из Трех, почитаю это целым;

Оно наполняет мое зрение, а большее убеждает от взора. Не могу объять Его величия, чтобы к оставшемуся придать большее. Когда совокупаю в умозерцании Трех, вижу единое светило, не умея разделить или измерить соединенного света (Слово 40 на Святое Крещение).

Самое удивительное и прекрасное в практическом значении Троицы (во всяком случае, для меня) — то, как она влияет на природу нашего небесного поклонения и, таким образом, на саму цель нашего человеческого существования. Глядя на мир через призму Троицы, мы понимаем, что основополагающая реальность — это любовь и радость в отношениях между Ипостасями, а основополагающая причина крещения и искупления — донесение этих же самых любви и радости до других личностей. Весь смысл нашего существования заключается в том, чтобы оказаться захваченными теми вспышками славы, которые происходят в общении Ипостасей Троицы. Иисус говорит в молитве: «И славу, которую Ты дал Мне, Я дал им... хочу, чтобы там, где Я, и они были со Мною, да видят славу Мою, которую Ты дал Мне, потому что возлюбил Меня прежде основания мира» (Ин. 17:22, 24).

Именно это Джордж Марсден назвал сутью богословского видения Джонатана Эдвардса. Это завораживающе прекрасный способ смотреть на мир.

Тринитарная сущность Бога — любовь. Намерение Бога, сотворившего мир, в котором позволено существовать греху, наверняка заключается в том, чтобы донести эту любовь до Его творений. Высшая или самая прекрасная любовь — это жертвенная любовь к тем, кто ее не заслуживает. Те, кому даны глаза, чтобы увидеть эту невыразимую красоту (а в конечном счете это подавляющее большинство людей), будут очарованы ей... Им захочется покинуть свои эгоцентричные мирки. Видя, что красота искупительной любви Христа — это центр реальности, они будут любить Бога и все Им сотворенное.

#### 4. Как отождествление, так и полное разделение имманентной Троицы и икономической Троицы порождает проблемы

Под имманентной (онтологической) Троицей мы подразумеваем внутреннюю жизнь Отца, Сына и Духа, выражающуюся в Их вечных взаимоотношениях; икономической Троицей мы называем роли Отца, Сына и Духа в тво-

рении и искуплении. В последнее время некоторые возжелали вовсе отказаться от этого различия, зачастую ссылаясь на знаменитое утверждение Карла Ранера, что имманентная Троица и есть икономическая Троица — и наоборот. Безусловно, для опасений, что, признавая это различие, можно в конце концов прийти к вере в двух разных Богов, явленного и сокрытого (такая возможность всегда беспокоила Карла Барта), есть основания. Однако, на мой взгляд, само по себе это размышление полезно тем, что оберегает божественную трансцендентность — ведь Бог никогда не дается нам в откровении полностью, исчерпывающе, даже когда Он действительно нам открывается. Как выразился Мэтью Барретт, «можно допустить, что икономическое открывает нам некие стороны имманентного, но икономическое не должно исчерпывающе характеризовать имманентное». Это означает, например, что нам следует с большой осторожностью применять тексты, в которых говорится о воплощенном Сыне, к вечному Сыну.

Напротив, некоторые делают столь сильный упор на различие между имманентной и икономической Троицей, что складывается впечатление, будто из икономической Троицы мы не можем узнать об имманентной Троице практически ничего. Подобные представления резко диссонируют с историей церкви (в особенности западной), которая последовательно и инстинктивно признавала подлинность и важность взаимосвязи между икономической и имманентной Троицей, избегая при этом соблазна полностью их отождествить. Кёстенбергер и Суэйн в своей книге о Троице демонстрируют, что в традиционной западной, августиновской экзегезе всегда присутствовала мысль о том, что «в служениях триединого Бога открывается не только существование трех различных Личностей, но и отношения, в которых эти различные Личности вечно пребывают друг с другом» (*Father, Son, and Spirit*, p. 179). Августин регулярно утверждает — например, в трактате «О Троице», — что «временные служения открывают вечные исхождения и коренятся в них» (там же, p. 180).

Такое движение от икономического к имманентному также лежало в основе западной апологии *filioque* (и это было необходимо, поскольку в Писании нет ни одного стиха, в котором говорилось бы, что Дух исходит от Сына в контексте Их вечных взаимоотношений). Впоследствии Ансельм Кентерберийский будет ссылаться на этот же принцип, объясняя, почему воплощение именно Сына, а не Отца или Духа, не случайно, а вполне логично. Кроме того,



это обыкновение рассуждать от икономического к имманентному лежало в основе церковного учения о предвечном рождении Сына Божьего. Это очень важно, поскольку от учения о предвечном рождении зачастую отмахиваются, считая его умозрительным заключением, основанным на неправильном переводе слова *μονογενής* (не «уникальный», а «единственный рожденный»). Но в действительности вера церкви в предвечное рождение никогда не основывалась на одном-единственном слове, а опиралась на многообразие соображений, проистекающее из более общего убеждения, что действия триединого Бога в истории не случайны, а достоверно отражают Его истинную сущность. Бавинк даже говорил, что у воплощения есть «предвечный архетип» в виде предвечного рождения Сына (Bavinck, Herman. *Reformed Dogmatics* II:320).

Как пишут некоторые авторы, данный принцип, несомненно, имеет прямое отношение к нынешней полемике. Основные моменты дискуссии уже освещены в целом ряде публикаций — я всего лишь хочу внести свою скромную лепту, связанную с различием между имманентной и икономической Троицей.

Я предпочитаю не называть вечные взаимоотношения Отца и Сына «предвечным функциональным подчинением» и пользуюсь более классическим понятием рождения (или исхождения, если речь о Духе), при этом утверждая единство божественной воли и неделимость внешних деяний (*ad extra*) Троицы. Я также думаю, что использование учения о Троице в качестве аргумента в пользу комплементаризма чревато проблемами, и при изложении обоих учений делать акцент на этом моменте не следует.

Тем не менее, я не уверен, что будет правильно полностью исключить Троицу из гендерных споров. На мой взгляд, если подойти к учению о Троице со строго эгалитарных позиций, придется пройти по нескольким весьма скользким дорожкам — хотя бы только на основании идеи предвечного рождения. Даже если вовсе отказаться от использования таких понятий, как «власть» и «повиновение», взаимоотношения Отца и Сына выглядят не совсем так, как должны выглядеть взаимоотношения в демократическом, добровольном сообществе, основанном на взаимных уступках и взаимном подчинении, каким представляют себе Троицу эгалитаристы. С их точки зрения, описание «Брат, Брат и Дух» или «Трое Друзей» было бы намного предпочтительнее. (Я понимаю, что подобная терминология лишена всякого смысла и привожу ее здесь лишь с целью концептуального сравнения.) Да, действитель-

но, взаимоотношения Отца и Сына совершенно уникальны и отдаленно сравнимы лишь с взаимоотношениями человеческих отцов и детей. Тем не менее, Триединый Бог использовал именно эти категории, чтобы открыться нам, и они не могут быть совершенно произвольными. Я знаю, что не все со мной согласятся, но мне трудно вообразить, как можно считать отношения отцов и сыновей эгалитарными в сколь-нибудь реальном смысле, — слишком многое не укладывается в рамки принципа «равенство статуса подразумевает равенство ролей». И ситуация лишь усугубляется, если допустить, что между имманентными взаимоотношениями Отца и Сына и их икономическим отражением существует некая связь, как исторически были склонны думать христиане. По этой причине я не стал бы поспешно использовать Троицу как аргумент в пользу комплементаризма. С другой стороны, думаю, было бы ошибкой исключить любое влияние учения о Троице на современные представления о природе равенства.

Несравненный Клайв Стейплз Льюис в своих романах пронизательно и задиристо показал, каким образом учение о Троице может пробить брешь в эгалитарных предубеждениях. Например, в конце романа «Переландра» есть сцена, в которой главный герой, Рэнсом, встречается с Уарсами (ангелами) Марса и Венеры, и замечает, что один из них мужского пола, а другой женского. Как пишет Льюис, тогда Рэнсом понимает, что род — первичная реальность, а пол — вторичная, а потому «с мужским и женским родом мы встречаемся на тех планах реальности, где говорить о мужском или женском поле было бы просто бессмысленно». Следующая книга цикла, «Мерзейшая мощь» еще ярче иллюстрирует эту мудрую мысль, описывая обращение Джейн Стаддок. По существу, Джейн — человек эпохи модерна с отчетливо эгалитарными представлениями о вселенной. Она верит в существование «внеприродного мира», но воспринимает его как «некую нейтральную, или демократическую, пустоту, где исчезают различия, где пол и чувство не остаются позади, а просто отнимаются». Однако дальше Льюис пишет, что в процессе духовных поисков Джейн...

...к ней пришло подозрение, что весь путь, ведущий наверх, может быть усеян различиями и противопоставлениями, которые становятся богаче, острее и даже резче с каждой новой ступенькой. Что если это вторжение в супружескую жизнь ее собственного бытия, которое заставляло ее делать шаг назад, зачастую повинуюсь чи-

стому инстинкту, было не просто пережитком животной жизни или патриархального варварства, как она думала раньше, а низшей, первой, самой легкой формой потрясения от соприкосновения с реальностью, которая будет повторяться — только во все более грандиозных и волнующих проявлениях — на самых высших уровнях?

О взглядах Льюиса на гендерные вопросы следовало бы поговорить гораздо подробнее, однако важно отметить, насколько удачно он показывает значимость наших представлений о высшей реальности для наших представлений о гендере и равенстве. И это приводит меня к последнему тезису.

## 5. Троица напоминает нам о божественности Бога

Изучение Троицы чем-то похоже на изучение движения субатомных частиц — оно тоже настолько парадоксально, что временами ты спрашиваешь себя, можно ли вообще хоть что-нибудь узнать о предмете исследования. «Сложный Бог Афанасьевского символа веры, — выражаясь словами Г. К. Честертона, — загадка для интеллекта». Тем не менее, при всей странности этого учения в нем безошибочно чувствуется привкус истины. Именно так и выглядит истина: чем больше ты в нее углубляешься, тем более загадочной и запутанной она кажется. Как писал Клайв Льюис,

Если бы христианство относилось к числу наших изобретений, мы, безусловно, сумели бы сделать его проще. Но это не так. Не нам, христианам, соперничать в облегчении и упрощении с людьми, изобретающими религии. Да и как нам тягаться с ними? Мы ведь имеем дело с фактом. Позволить себе быть попроще может лишь тот, кто не знает фактов и не заботится о них.

Помню, как много лет назад я читал публикации, посвященные Карлу Барту, и наткнулся на фразу «божественность Бога» (*the Godness of God*). Она мне понравилась. Она наводит на мысль об огромной разнице между Творцом и творением. Троица напоминает нам об этом. Она ставит Бога неизмеримо выше наших интеллектуальных способностей и низводит нас до роли просителей.

Жан Кальвин использует учение о Троице именно таким образом — чтобы провести грань между истинным и живым Богом и человеческими идолами и абстракциями:

Бог... называет Себя еще одним особым образом, чтобы более четко отделить Себя от идолов. Ибо Он провозглашает Себя единственным Богом таким образом, чтобы Его можно было ясно созерцать в трех Лицах. Пока мы не постигнем Их, в нашем мозгу порхает лишь голое и пустое имя Бога, но никак не истинный Бог (цит. по Webster, John. *Engaging the Doctrine of God*, p. 114).

Бавинк писал нечто подобное: «Учение о Троице позволяет нам узнать Бога как истинного и живого в отличие от холодных абстракций деизма и путаных идей пантеизма (Bavinck, Herman. *Reformed Dogmatics II:260*).

Соглашаясь со сказанным, я нахожу исследование учения о Троице полезным с точки зрения укрепления наших представлений об абсолютной трансцендентности и уникальности Бога, а также об ограничениях наших знаний о Нем и о соответствующей необходимости преклониться перед откровением, которое Он дает нам о Себе, с благоговением, смирением и желанием понять все его аспекты. Много лет назад я писал работу о Троице, в которой упомянул об этом чувстве. Я повторю свои слова, слегка изменив некоторые выражения, чтобы подвести итог:

Нам следует либо сразу отказаться от учения о Троице, либо позволить ему реструктурировать все наше мышление. Его нужно либо отвергнуть, либо позволить ему стать источником и отправной точкой всего остального. Это не одна из многих подобных истин, которые нужно лишь собрать в единое гармоничное мировоззрение. Если мы его принимаем, оно должно стать зародышем нового мировоззрения, в котором мы все рассматриваем в новом свете, исходящем от него.

**Д-р Гэвин Ортлунд** — христианский апологет, пастор, писатель, лектор. Руководитель служения Truth Unites. Автор восьми книг (в том числе *Why God Makes Sense in a World that Doesn't*) и многочисленных статей. Окончил магистратуру Богословской семинарии завета и защитил докторскую диссертацию (PhD) в Фуллеровской богословской семинарии. Сотрудничает с такими организациями, как The Keller Center for Cultural Apologetics, The Center for Baptist Renewal, Credo, The Center for Pastor Theologians и Reasons to Believe. Оригинал статьи выложен в его блоге [truthunites.org](http://truthunites.org).

# ДОСТОВЕРНОСТЬ ЕВАНГЕЛИЙ: ВОПРОСЫ И ОТВЕТЫ

Крэйг Бломберг

Много лет назад одна известная компания, которая помогала частным лицам рассчитывать налоги и подавать налоговые декларации, запустила серию телевизионных рекламных роликов, в которых обещала перечислить пару десятков причин воспользоваться их услугами. Но поскольку втиснуть все причины в короткий рекламный ролик не было возможности, они ограничились всего тремя или четырьмя, но хитро пронумеровали их таким образом: «причина №5, причина №9, причина №16, причина №23». Это был умный психологический ход, который заставлял зрителя думать, что есть много других причин, хотя их даже не существовало в природе!

Я прекрасно понимаю, что вопросов, которые часто задают о достоверности Евангелий, гораздо больше четырех, поэтому тридцать пять лет назад я написал целую книгу на эту тему, а пятнадцать лет назад тщательно ее отредактировал и дополнил<sup>1</sup>. Кроме того, я затрагивал эту тему в более коротких и в более поздних публикациях<sup>2</sup>. В данном случае меня попросили ответить на несколько конкретных вопросов в очень короткой статье. Но читатели могут быть уверены, что круг вопросов шире, и в других источниках можно найти на них ответы.

***Вопрос 1: Исследователи Нового Завета не считают Евангелия серьезным историческим источником, почему же другие должны думать иначе?***

Этот вопрос основан на ложной посылке. Если бы я попробовал вывести «среднее арифметическое» из убеждений всех библеистов-новозаветников, от самых консервативных до самых либеральных, оно выглядело бы следующим образом: большинство ученых (хотя и не абсолютное) признает историческую точность основных моментов Евангелий от Матфея, Марка и Луки —

в особенности тех, где евангелисты единодушны. К числу таких подробностей можно отнести (и это не исчерпывающий список) как то, что Иоанн Креститель крестил Иисуса, после чего уступил Ему место в служении, учение Иисуса о наступлении Божьего Царства (хотя еще не во всей полноте), основные темы Его нравственных учений и возможность близких отношений с Его небесным Отцом, Богом. Иисус выбрал двенадцать особенно близких последователей, которых наставлял на протяжении трех лет, один из них впоследствии Его предал, а другой отрекся от Него. Он творил чудеса, исцелял людей и изгонял из них бесов (по крайней мере, именно так считали участники событий), был удивительно открыт к общению с отверженными и отбросами общества, относился к женщинам как к равным, был убежден в том, что получил от Отца поручение и власть для его выполнения, все более активно выступал против некоторых иудейских лидеров и римских властей и был распят при Понтии Пилате. Многие верили, что видели Его живым после смерти. Некоторые сразу же провозгласили Его долгожданным еврейским Мессией, достойным поклонения, которое прежде приличествовало только самому Богу Израиля<sup>3</sup>.

Продолжаются жаркие споры о том, в какой степени следует принимать на веру свидетельства евангелистов, в особенности Иоанна. Правильно ли говорить об Иисусе как о Боге, или Он был всего лишь последним и величайшим из апокалиптических пророков Израиля? Как относиться к повествованиям о Его рождении? Доказывает ли вера христиан в Его воскресение, что Он действительно воскрес? Но если речь идет о серьезном отношении к Евангелиям как источникам важных исторических сведений, было бы ошибкой думать, будто значительная часть исследователей Нового Завета во всем мире не воспринимает эти тексты всерьез<sup>4</sup>.

**Вопрос 2: Можно ли считать Евангелия историческими источниками, если в них есть упоминания о чудесах?**

Все зависит от того, что вы понимаете под чудом. Как мы уже отметили выше, многие ученые убеждены, что Иисус действительно исцелял людей от болезней и изгонял из них то, что окружающие считали бесами. Но, даже если вы отрицаете все сверхъестественное, в древних культурах бытовали разные объяснения болезней, и люди верили, что Бог или боги действуют через целителей, поэтому верить в подобные исцеления было для них естественно. Возможно, люди исцелялись от психосоматических или психических заболеваний, после чего исчезали и физические симптомы.

Конечно, чудеса Иисуса, связанные с воздействием на природу, таким образом не объяснить, и в какой-то момент действительно происходит столкновение мировоззрений. Но можно ли утверждать, что наука опровергла возможность чудес? Она по определению изучает то, что можно воспроизвести в лабораторных условиях. Чудеса же по определению — неожиданные, непредсказуемые, единичные события, происходящие по воле Бога. Эти две области исследований не пересекаются.

У Крейга Кинера есть книги, в которых подробно рассказывается о документально подтвержденных современных чудесах, сопоставимых с новозаветными. Внимательно изучив эти свидетельства, трудно списать их на слишком богатую фантазию или откровенный обман<sup>5</sup>. Еще труднее отмахнуться от чудес, которые пережили вы сами, как это случилось со мной<sup>6</sup>. Но даже если все сказанное вас не убедит, упоминания о чудесах есть во многих древних исторических и биографических сочинениях, и это нисколько не мешает исследователям вычленять из подобных источников правдивую информацию. Вера авторов в чудеса совершенно не мешала им внимательно наблюдать за реальными событиями и описывать увиденное<sup>7</sup>.

**Вопрос 3: Авторы Евангелий были предвзятыми, они заведомо считали христианство истиной — можно ли доверять всему, что они говорят?**

Можем ли мы доверять тому, что говорит любой человек, включая нас самих? Если верить одной из крайних форм релятивизма, не следует доверять ни одному человеку, который говорит о том, во что верит. Но давайте будем последовательны в применении этого принципа. Не будем верить последним достижениям медицины, по-

тому что исследователи предвзято относятся к научному методу. Не будем верить спортивным репортажам из штата Колорадо, в которых говорится, что матч выиграла команда «Денвер Бронкос», — ведь местные репортеры предвзято относятся к спортивным командам штата. И тем более не будем верить рассказам атеистов о событиях их жизни, поскольку они категорически настроены против Бога! Иными словами, тотальный релятивизм противоречит сам себе.

Еще один момент, о котором следует помнить, заключается в том, что все очевидцы жизни Иисуса и довольно много христиан во втором и третьем поколении также не были верующими с детства. Они стали последователями Иисуса благодаря убедительным свидетельствам — хотя бы отчасти. Я всегда внимательно выслушаю аргументы республиканца, который хочет отдать свой голос за демократа, — ведь ему, как я подозреваю, это решение далось нелегко. И мне точно так же любопытно, каким образом иудей (который с детства считал, что называть человека Богом — кощунство) или язычник (который твердо знал, что боги не могут становиться людьми насовсем и лишь временно принимают облик человека) уверовал, что Иисус был совершенным Богом и совершенным человеком. Они не родились с этой мыслью, и им пришлось преодолеть массу интеллектуальных, социальных и эмоциональных препятствий, чтобы к ней прийти<sup>8</sup>.

**Вопрос 4: Если между евангельскими повествованиями так много различий, можно ли утверждать, что хотя бы одно из них достоверно?**

Различия, конечно, есть, но они есть всегда, когда несколько авторов рассказывают о событиях, в которых участвовали или о которых узнали от других. Одни авторы включают в повествование события, которые другие опускают. Описывая произошедшее своими словами, авторы выделяют разные аспекты даже тех событий, о которых сообщают наравне с другими. Не забывайте также, что люди I столетия не пользовались кавычками и не видели в них никакой необходимости. Перефразировать чужие слова было так же приемлемо, как и воспроизвести их дословно<sup>9</sup>. Когда древние историки черпали сведения из еще более ранних письменных источников, они стремились не просто дословно повторить прочитанное, а воспринять это и пересказать от своего имени. Никто не делал сносок и не составлял библиографий<sup>10</sup>.

Действительно важный вопрос заключается в другом: есть ли в Евангелиях неустрашимые

противоречия? Встречаются ли ситуации, в которых один евангелист не может быть прав, если прав другой? Число мест, в которых на первый взгляд присутствует такая проблема, относительно невелико, и все они уже получили правдоподобные объяснения, причем в некоторых случаях даже не одно<sup>11</sup>. Каждый вправе решить для себя, находит ли он предложенные объяснения убедительными. Но едва ли будет справедливо отвергнуть Евангелия, не ознакомившись с этими объяснениями.

Что еще важнее, между всеми древними описаниями любого конкретного исторического события всегда есть хотя бы незначительные расхождения. Однако это не заставляет исследователей отрицать ценность других частей изучаемых текстов, в которых таких расхождений нет.

### Вопрос 5, 6 и т. д.

Я исчерпал отведенный мне объем текста, поэтому для того, чтобы найти ответы на остальные вопросы, вам придется ознакомиться с несколькими более длинными публикациями. Надеюсь, в отличие от налоговых деклараций, о которых я упомянул в самом начале, вы осилите эти книги без помощи специалистов<sup>12</sup>.

### Примечания

1. Blomberg, Craig L. *The Historical Reliability of the Gospels* (Leicester, UK and Downers Grove, IL: IVP, 1987; Nottingham, UK and Downers Grove, IL: IVP, 2007).
2. См. Blomberg, Craig L. *Jesus of Nazareth: How Historians Can Know Him and Why It Matters* // Groothuis, Douglas. *Christian Apologetics: A Comprehensive Case for Biblical Faith* (Downers Grove, IL: IVP, 2021), pp. 448-481.
3. См. двухтомник Brown, Colin; Evans, Craig A. *A History of the Quests for the Historical Jesus* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2022).
4. Краткое введение можно найти в книге Charlesworth, James H. *The Historical Jesus: An Essential Guide* (Nashville, TX: Abingdon, 2008).
5. Keener, Craig S. *Miracles: The Credibility of the New Testament Accounts* (Grand Rapids: Baker, 2011); Keener, Craig S. *Miracles Today: The Supernatural Work of God in the Modern World* (Grand Rapids, MI: Baker, 2021).
6. Blomberg, Craig L. *Can We Still Believe the Bible? An Evangelical Engagement with Contemporary Questions* (Grand Rapids, MI: Brazos, 2014).

7. Merkle Paul. *The Gospels as Historical Testimony* // *The Evangelical Quarterly* 58 [1986], pp. 328-336). Автор приводит в пример древнеримские описания того, как Цезарь перешел Рубикон. Это событие часто называют едва ли не самым достоверным фактом в истории Древнего Рима.
8. Об этом и других смежных вопросах см. Hurtado, Larry W. *Why on Earth Did Anyone Become a Christian in the First Three Centuries* (Milwaukee, MN: Marquette University Press, 2016).
9. Описание типичных расхождений между биографиями одних и тех же людей в греческой и римской литературе можно найти в книге Licona, Michael R. *Why Are There Differences in the Gospels? What We Can Learn from Ancient Biography* (Oxford: Oxford University Press, 2017).
10. Knoppers, Gary. *The Synoptic Problem: An Old Testament Perspective* // *Bulletin for Biblical Research* 19 (2009), pp. 11-34.
11. См. также Bock, Darrell L.; Simpson, Benjamin I. *Jesus according to Scripture: Restoring the Portrait from the Gospels* (Grand Rapids, MI: Baker, 2017).
12. См., например, Eddy, Paul R.; Boyd, Gregory A. *The Jesus Legend: A Case for the Historical Reliability of the Synoptic Jesus Tradition* (Grand Rapids, MI: Baker, 2007); Roberts, Mark D. *Can We Trust the Gospels: Investigating the Reliability of Matthew, Mark, Luke, and John* (Wheaton, IL: Crossway, 2007); Williams, Peter J. *Can We Trust the Gospels?* (Wheaton, IL: Crossway, 2018); Williams, Peter S. *Getting at Jesus: A Comprehensive Critique of Neo-Atheist Nonsense about the Jesus of History* (Eugene, OR: Wipf & Stock, 2019).



**Крэйг Бломберг** — заслуженный профессор Нового Завета Денверской семинарии. Автор и редактор более 20 книг и библейских комментариев.

Руководитель проекта Павел Столяров  
Редактор Дмитрий Розет

Почта: 191186, Россия, СПб., а/я 100  
Веб-страница: [www.apologetika.ru](http://www.apologetika.ru)  
E-mail: [Russia@apologetika.ru](mailto:Russia@apologetika.ru)