

ВЕСТНИК

центра апологетических
исследований



Подвизаться за веру, однажды преданную святым (Иуды 3)

КТО ВЫБИРАЛ КНИГИ НОВОГО ЗАВЕТА?

Чарльз Хилл¹

Также в этом выпуске:

- *CREATIO EX NIHO*: КРИТИКА УЧЕНИЯ МОРМОНОВ О СОТВОРЕНИИ МИРА
ЧАСТЬ I (с. 23)
- «ВООБРАЗИТЕЛЬНАЯ» АПОЛОГЕТИКА (с. 41)

I. Политика

A. Предисловие: знакомство с мифологемой

Вопрос о том, как появилась Библия, в наши дни стал одним из основных предметов обсуждения в диалоге христианства с окружающей культурой. Сложившееся и укоренившееся популярное объяснение так часто повторялось, получило такое широкое признание и способно с таким успехом ответить на все сопутствующие вопросы, что к настоящему моменту его, наверное, уже можно считать одной из мифологем нашей культуры, то есть одним из метанarrативов, с помощью которого наша культура объясняет ряд явлений, важных для ее самопознания. Подобный метанарратив должен быть написан широкими простыми мазками, но при этом быть достаточно похожим на историю, чтобы множество людей сочло его достоверным.

Но почему наша мифология нуждается в нарративе о том, как появилась Библия? Христианство и Библия всегда играли очень важную роль в западной культуре — этот факт очевиден и неопровергим с точки зрения всякого, кто изучает историю. Во времена, когда авторитет христианства оспаривается не столь настойчиво, возможно, потребность в объясняющем мифе не ощущается так остро. Но сегодня в глазах многих людей культурный ландшафт выглядит совсем иначе: влияние, которое христианство еще сохраняет, представляется им последними гаснущими искрами неудавшегося

гуманистического эксперимента². В таком случае нашей культуре нужен миф — не для того, чтобы как-то объяснить ее отчетливо христианские черты, а для того, чтобы объяснить ее былую увлеченность этой религией, которая стремительно теряет влияние. Наша культура вынуждена объяснять, почему христианство — не ислам, не иудаизм, не индуизм, не светский гуманизм или атеизм, а именно христианство играло центральную роль в западной, и особенно в американской культуре.

Наверное, никто не изложил этот миф в его простом и популярном виде лучше, чем Дэн Браун в одном из диалогов в своей книге «Код да Винчи».

— Но кто же решал, какое Евангелие выбрать? — спросила Софи.

— Ага! — Тибинг излучал энтузиазм. — Вот в чем кроется ирония! Вот что уязвляет христиан! Библия, как мы теперь знаем, была составлена из различных источников язычником, римским императором Константином Великим³.

Итак, книги Нового Завета выбрал Константин.

Мне нравится рассказывать историю о том, как однажды преподаватель, чьи лекции мой сын слушал во Флоридском университете, едва ли не мимоходом задал аудитории вопрос: известно ли им, кто именно выбрал книги, вошедшие в состав Библии? Ответ одного



из студентов преподавателя вполне удовлетворил: «Народ, у которого была самая большая армия». Итак, книги Нового Завета выбрал Народ с Самой Большой Армией. А в то время самая большая армия могла быть только у Константина — ведь (как нам подсказывают историки Звездных войн) имперские штурмовики верховного канцлера Палпатина уже давным-давно растворились в космосе.

Попутчики в самолете, случайные встречные в «Старбаксе», — все они в том или ином варианте рассказывают мне одну и ту же историю. Константин был главным «выборщиком». Он и его епископы встретились на Никейском соборе в 325 году (естественно, при поддержке Самой Большой Армии) и составили Библию в том виде, в каком мы ее сегодня знаем. Те, кто копнул чуть глубже (возможно, прочел книгу или прослушал курс в университете), иногда уточняют, что на самом деле первый список всех 27 новозаветных книг составилalexандрийский епископ Афанасий в 367 году⁴. Но все единодушно сходятся в том, что выбором новозаветных книг занималось в IV веке (через 300 лет после смерти Христа) лояльное государству и поддерживаемое государством христианство. Библия была составлена после того, как христианство и государство заключили друг с другом союз, и с тех пор отдельные люди, общества и целые цивилизации всеми силами пытались вырваться из оков христианства и его составленного по политическим соображениям Писания.

Христиане, которые считают Библию Словом Божиим в любом реальном и трансцендентном смысле, могут утешаться мыслью о том, что этот миф о происхождении христианства пользуется популярностью среди простых людей, благодаря художественным книгам и фильмам, и лишь иногда просачивается в университетские аудитории. Серьезные ученые и в целом грамотные люди знают, что это домыслы. Но забавно то, что слова многих ученых отдают популизмом. Более того, некоторые ученые, такие как Элейн Пэйджелс из Принстона, Барт Эрман из Университета Северной Каролины в Чэпл-Хилл и другие, и есть самые настоящие популисты. «Христианский процесс канонизации, — пишет ученый Дэвид Дунган в своей популярной книге „Библия Константина“, — включал в себя вмешательство правительства в процесс отбора писаний...»⁵. Дунган рассматривает созданный христианами канон Писания как «уникальное явление среди мировых религий, с которым мы впервые встречаемся в романизированном католическом христианстве четвертого и пятого столетий»⁶.

Конечно, между жизнью Иисуса и ключевыми событиями IV века: воцарением Константина, признанием христианства государственной религией, объединившими церковь соборами (например, Никейским) и другими — прошло много времени. Как считают многие современные ученые, весь этот период лучше всего характеризует слово «многообразие» (которое, что любопытно, в наши дни стало одной из самых чтимых культурных ценностей). Христианство от Иисуса до Константина можно описать как очень аморфное и слабо централизованное движение, состоявшее из отдельных групп с разным богословием, каждая из которых пыталась вербовать себе последователей в греко-римском мире. Одни группы были организованы лучше, другие хуже, но ни одна из них не была большинством. С объективной и чисто исторической точки зрения ни у одной из существовавших групп не было преимущественных прав на звание истинных преемников Иисуса и Его первых учеников. Описывая этот период, лучше говорить о многочисленных «христианствах», а не каком-то одном «христианстве». Течение, которое сегодня принято называть «протоортодоксией» (термин введен в обиход, исходя из убеждения, что никакой «ортодоксии» до IV столетия не существовало), было лишь одной из многих групп, старавшихся привлечь в свои ряды последователей⁷.

Своей кульминации этот метанарратив, по словам Барта Эрмана, достиг тогда, когда одной из соперничающих христианских групп удалось подавить все остальные. Она приобрела больше последователей, чем все остальные, и сумела отодвинуть конкурентов на обочину. Эта группа и стала «ортодоксией». Как только ортодоксы закрепили свою победу над соперниками, они переписали историю: заявили, что всегда составляли большинство среди христиан, что их убеждений всегда придерживались апостольские церкви, и что их исповедание веры восходит корнями к наставлениям самого Иисуса. В доказательство они ссылались на книги, которые признавали Писанием, поскольку все четыре Евангелия — от Матфея, от Марка, от Луки и от Иоанна — излагали историю в привычном для ортодоксов виде⁸.

Подобные Эрману ученые цитируют по этому поводу известную присказку: «Историю пишут победители». Иначе говоря, право написать историю достается тому, кто одержал победу в войне культур. Соответственно, триумфаторы составляют историю так, чтобы выставить себя в лучшем, а своих конкурентов — в худшем свете. Победители, писавшие историю, были предвзяты — причем настолько, что даже

не осознавали своей предвзятости. Поэтому, читая сочинения ранних ортодоксальных авторов, нам нужно пользоваться «герменевтикой подозрения», читать «между строками».

Именно такую версию событий преподносят нам сегодня писатели-историки. Но разве историю не пишут победители? И разве победители не погружаются в господствующий культурный нарратив настолько, что перестают замечать собственную предубежденность? Поэтому нам следует читать труды современных историков с таким же подозрением, с каким, по их словам, мы должны подходить к сочинениям древних авторов.

Если книги Нового Завета действительно были выбраны и объединены в сборник под сильным политическим давлением и только после того, как один из вариантов христианства одержал верх над многочисленными конкурентами, что из этого следует? Несомненно, многие наши современники видят в этом позорное пятно на репутации христиан и еще одну возможность маргинализировать христианство. (Кстати, стремление маргинализировать христиан вполне можно назвать «политической» целью.) Но так ли однозначен подобный вывод? Каким бы неприятным для христиан ни было такое прочтение истории, оно не поставит крест ни на существовании христианства, ни на его репутации. Даже если книги Нового Завета были собраны воедино «не мытьем, так катаньем», они все-таки были собраны, и Бог, как следует из христианского богословия, участвовал в этом процессе. В свое время библейский патриарх Иосиф сказал братьям, которые некогда предали его и продали в рабство: «...вот, вы умышляли против меня зло; но Бог обратил это в добро, чтобы сделать то, что теперь есть: сохранить жизнь великому числу людей» (Быт. 50:20). Даже если вышеизложенный полезный для нынешней культуры нарратив окажется правильным, христиане все равно смогут с благодарностью и радостью смотреть на спасительную весть, сохраненную в Новом Завете, и говорить: «Вот, Константин и его войско умышляли сделать зло, но Бог обратил это в добро, чтобы сделать то, что теперь есть: дать множеству людей возможность услышать животворный голос Иисуса в книгах, которые вошли в состав Нового Завета».

Таким образом, главный вопрос относительно политического толкования заключается не в том, создает ли он для христианства непреодолимые богословские проблемы (кое-что, несомненно, думает именно так). Главный вопрос заключается в том, правильно ли такое толкование.



Элейн Пэйджелс

В. Борьба за власть и заговоры

Рассматривая события через призму политики и власти, новый культурный миф представляет историю формирования Библии в виде последовательности эпических споров о том, какие именно книги должны быть включены в состав «канона» (списка книг, выступающих в роли авторитетного Писания для христианских церквей)⁹. Эти споры о книгах были отражением более масштабной борьбы за влияние, которая шла в то время между многочисленными христианскими сектами. Считается, что есть множество примеров таких политических маневров. Один из них великий немецкий ученый Вальтер Бауэр нашел в письме, известном как Первое послание Климента Римского к коринфянам, написанном в последнее десятилетие I века, посредством которого «Риму удалось навязать свою волю Коринфу»¹⁰. Другой пример, имеющий отношение к книгам, связан с именем Иринея Лионского, который жил во II веке и не пользовался репутацией сторонника богословского разнообразия. Элейн Пэйджелс безапелляционно заявляет, что, «когда Ириней столкнулся с проблемой» конкурирующих групп, он потребовал, «чтобы верующие люди уничтожили все те „бесчисленные тайные и незаконные писания“, которые его оппоненты всегда использовали»¹¹. Чуть выше она ссылается на составленные Иринеем «указания и инструкции общине, какие откровения должно

отвергнуть и каких придерживаться»¹². Было бы интересно составить список всех отрывков, в которых Ириней давал читателям указания уничтожить ложные евангелия и прочие тайные откровения, а затем внимательно изучить каждый фрагмент. Конечно, если бы нам вообще удалось отыскать подобные отрывки. Но найти их невозможно, потому что таких текстов не существует в природе¹³.

Последний пример якобы свидетельствует о том, что борьба за власть закончилась исключением некоторых книг. Однако борьба шла и в другом направлении, за включение новых книг. Мой любимый пример — сделка, якобы заключенная, по мнению Рэймонда Брауна и других ученых, где-то во II веке между «великой церковью» Рима и маленькой группой конкурирующих друг с другом отступнических церквей Малой Азии. Речь якобы шла о присоединении этих беспокойных общин к общему христианскому стаду и признании их Евангелия (Евангелия от Иоанна), которое, по мнению ученых, носит насквозь политический характер¹⁴. На самом деле, как и «кампания» Иринея Лионского по уничтожению еретических текстов, этот договор, в существовании которого многие современные ученые не сомневаются, в исторических источниках не упоминается ни разу.

Принимая во внимание все, что нам известно о человеческих делах, в том числе, к сожалению, и внутри церкви, неразумно отрицать, что «политические» факторы оказывали некое влияние на формирование канона. А поскольку ставки были очень высоки, не стоит особенно удивляться тому, что «истина» время от времени могла становиться жертвой амбиций всех вовлеченных сторон. Даже «хорошие парни» (кого бы мы таковыми ни считали) не были застрахованы от человеческих слабостей.

Проблема, прежде всего, в том, что ситуации, когда те или иные книги «включали» или «исключали» с целью усилить чью-либо власть, невероятно трудно отыскать и подтвердить историческими документами. Более того, есть основания думать, что церкви приходили к единодушию так медленно как раз потому, что христиане уважали право отдельных общин придерживаться собственных местных традиций, даже несмотря на желание прийти к «кафолическому» единству.

Во-вторых, ученые, которые рассматривают события через призму политики и борьбы за власть¹⁵, иногда выходят за рамки имеющихся фактов и убеждают себя в том, что все происходило так, как «должно» было происходить по их мнению. Возникает вполне законный

вопрос: не руководствуются ли сами ученые какими-то «политическими» мотивами?

Более того, сторонники такого подхода, по всей видимости, склонны верить в теории заговора. Как мы уже убедились, многие наши современники полагают, что ортодоксальные верующие, победив в борьбе, переписали историю таким образом, чтобы создать впечатление, будто их представления об истине всегда разделяло большинство христиан. Причем не только переписали историю, но еще и вступили в сговор с целью стереть все следы подлинной истории. Учитывая, что христианство до IV века, по мнению критиков, представляло собой оживленную мешанину разнообразных течений, ни одно из которых не могло претендовать на главенствующую роль, легко объяснить, почему подавляющее большинство христианских сочинений II и III века отражает «протоортодоксальную» традицию, а не взгляды Маркиона, Валентина, офитов и т. п. Победившее течение подавило и уничтожило некогда богатое литературное наследие многочисленных соперников. Считается, что христианские руководители IV и V столетий поступали со священными книгами своих конкурентов точно так же, как, по словам Пейджелс, в несколько меньшем масштабе поступал с ними Ириней Лионский. Для того, чтобы объяснить отсутствие доказательств такой практики, по большому счету, теория заговора не нужна. Можно просто принять за факт, что большинство еретических книг со временем обветшали и вышли из употребления (как и многие ортодоксальные тексты), поскольку новых копий никто не делал. Естественно, поскольку государство относилось к ортодоксальному христианству и ортодоксальным богословам сначала с терпимостью, а потом и с благосклонностью, именно литературу, полезную для «победителей», с большей вероятностью хранили и копировали из столетия в столетие. Однако многих столь невинные объяснения не удовлетворяют¹⁶.

С. Доказательства в папирусах?

Зачастую считается, что доказательства былого многообразия христианства и попыток христиан впоследствии «переписать историю», можно отыскать во вновь обнаруженных раннехристианских папирусах¹⁷. Речь идет о таких волнующих археологических находках, как Евангелие от Иуды или так называемое Евангелие от жены Иисуса, которые регулярно извлекают из закромов — особенно накануне Рождества и Пасхи. В 2004 году Элдон Эпп, упомянув о существовании довольно значительного количества неканонических христи-

анских текстов, найденных в знаменитом египетском городе Оксиринхе, писал: «Тот факт, что подобные признанные или потенциальные кандидаты на включение в канон, оказались в одном месте с нашим так называемым „Новым Заветом“, вызывает серьезные вопросы — например, об уместности деления писаний этого раннего периода на две категории: „новозаветные“ и „апокрифические“...»¹⁸ Помимо того, что «новозаветные» и «апокрифические» писания находят на одних и тех же местах раскопок, количество последних, по мнению некоторых ученых, превышает количество первых. Когда в 2006 году было опубликовано Евангелие от Иуды, Эрман высказал свое мнение прямо и откровенно: «Что поразительно, едва ли не всякий раз, когда находят новый документ, его объявляют „еретическим“, а не „protoортодоксальным“...»¹⁹

Далее в той же статье, рассуждая об подобных «артефактах», Эпп писал: «Нет никаких оснований... утверждать, что „новозаветные“ рукописи стоят особняком как отдельная или отделимая категория»²⁰. Иными словами, считается, что беспристрастные и безэмоциональные археологические изыскания показывают нам реальное положение вещей — вопреки тому, в чем хотели убедить своих читателей Ириней Лионский, Ориген и Евсевий Кесарийский. Как считают многие современные авторы, до IV века христианская литература циркулировала свободно, и верующие не видели разницы между такими книгами, как Евангелие от Иоанна и Евангелие от Марии, павлово Послание к римлянам и письмо Птолемея, ученика Валентина, женщине по имени Флора.

Что мы скажем об этих археологических находках? Прежде всего, следует отметить, что всегда есть соблазн сделать слишком широкие обобщения на основании разрозненных археологических данных. У подобных данных есть преимущество, они непредвзяты, однако есть и недостаток: они бессистемны и зачастую оторваны от контекста. Тем не менее, из этого непрерывно растущего объема важных артефактных сведений, безусловно, можно многое узнать. Я хочу кратко обобщить данные, которыми мы в данный момент располагаем, сделав особый упор на Евангелия²¹.

У нас есть четыре Евангелия, которые мы сейчас называем каноническими. Исходя из упоминаний о других Евангелиях в сохранившихся до наших дней текстах, ученые говорят, что во II-III веках хождение имели 9-10 или даже 12 других Евангелий, то есть в 2-3 раза больше, чем канонических. Но сами по себе оценки количества существующих Евангелий ничего не



Фрагмент А



Фрагмент Б

говорят нам о том, сколько верующих и общин пользовались каждым из них и с какой целью. К настоящему моменту археологи нашли десять фрагментов одного из 8-12 неканонических Евангелий, датируемых II-III веками. При этом у нас есть около 40 фрагментов (датируе-

мых тем же периодом) одного из канонических Евангелий. Соотношение 1 к 4. Отсюда следует, что, хотя «альтернативных» Евангелий было больше, чем канонических, их, судя по всему, копировали и распространяли гораздо реже, нежели Четвероевангелие. Но это лишь часть общей картины.

Правда ли, что между «каноническими» и «неканоническими» книгами нет никаких различий? Не обязательно знать греческий язык хотя бы на йоту, чтобы увидеть, что между двумя фрагментами Евангелий, изготовленными в III веке, есть четко видимые различия.

Фрагмент А написан неформальной скопией, какая обычно использовалась для составления купчих и других документов. Эта копия Евангелия от Марии (P. Oxy. 3525) явно предназначалась для личного пользования, а не для чтения вслух.

Фрагмент Б написан четким, прямым, почти каллиграфическим шрифтом. Это один из ранних образчиков шрифта, которым переписывали книги. Такое письмо часто называют «бibleйским маюскулом». Эта копия Евангелия от Иоанна (также известная как P39) почти наверняка предназначалась для чтения вслух во время богослужений.

Сравнение не совсем объективно: большинство ранних копий канонических книг написано не таким четким шрифтом, как эта копия Евангелия от Иоанна, а большинство неканонических рукописей выглядит не так коряво, как эта копия Евангелия от Марии (хотя следует признать, что среди ранних рукописей неканонических Евангелий нет ни одной столь «качественной», как P39). Но я выбрал именно эти манускрипты, чтобы проиллюстрировать одну простую мысль: между рукописями могут быть и зачастую существуют явные различия, которые указывают на разные обстоятельства их создания и на разное их предназначение. Но

есть еще один момент, который, вероятно, более важен, чем очевидные различия в тщательности и искусстве письма. Вы не увидите этого на фотографиях, однако фрагмент А (P. Oxy. 3525, Евангелие от Марии)²² представляет собой часть свитка, а фрагмент В (P39, Евангелие от Иоанна)²³ — часть кодекса.

Почему это важно? По какой-то причине ранние христиане предпочитали переписывать свои священные книги, как ветхозаветные, так и новозаветные, в виде кодексов (со страницами, как в современных книгах), а не в более привычном и распространенном формате свитков. Лишь немногие новозаветные рукописи написаны на оборотной стороне ненужных свитков (такие рукописи называют «опистографами»). Вероятно, так поступали, когда другой материал для письма было трудно или невозможно отыскать. Среди приблизительно 40 имеющихся у нас копий Евангелий, изготовленных раньше IV века, нет ни одной, написанной на чистом свитке, и есть только один опистограф. Для сравнения, из 10 фрагментов неканонических Евангелий лишь 5 изготовлены в виде кодекса. Таким образом, насколько можно судить сегодня, в 50% случаев между неканоническими и каноническими текстами Евангелий, изготовленными в одно время, есть реальное различие: формат (см. таблицу).

Кроме того, в тех пяти неканонических Евангелиях, которые были переписаны в виде кодекса, отсутствуют другие внешние признаки, отличающие почти все новозаветные рукописи от прочих. К числу таких признаков относятся тщательность письма (как мы видели выше), стандартные размеры кодекса, а также использование подсказок для читателей (знаков препинания, разбивки на абзацы и т. п.)²⁴. Лишь одна или две копии неканонических Евангелий могут сравниться с копиями кано-

Таблица 1. Форматы рукописей Евангелий II-III веков

Евангелие	Чистый свиток	Опистограф	Кодекс
Матфея	0	0	13
Марка	0	0	1
Луки	0	0	7
Иоанна	0	1	18
Фомы	1	1	1
Марии	1	0	1
Петра	1	0	0
Эджертона	0	0	1
Фаюмский	1	0	0
P. Oxy. 4009	0	0	1
P. Oxy. 5072	0	0	1

нических Евангелий хотя бы своим внешним видом и стилем письма. И это мы еще не коснулись вопроса об их содержании, с которым, как правило, и связаны действительно серьезные различия!

Все сказанное наводит на мысль, что переписчики, трудившиеся над копированием канонических и неканонических Евангелий либо принадлежали к разным общественно-религиозным группам (корпорациям переписчиков), либо принадлежали к одним и тем же группам и корпорациям, но уже на этапе копирования сознательно придавали богоухновенным и небогодухновенным текстам разный вид.

Один из наиболее важных аспектов приведенных выше сведений заключается в том, что все папирусы, о которых шла речь, датируются периодом до укрепления позиций христианства в IV веке. Следовательно, все они были изготовлены еще до того, как христиане могли при поддержке государства воспрепятствовать распространению «альтернативных» Евангелий.

Еще один интересный момент: все эти папирусы найдены в Египте. Почему это важно? Историки, изучающие древнее христианство, последовательно изображают Египет колыбелью «альтернативных» вариантов христианства. «[Г]етеродоксия, — пишет Эпп, — была характерной особенностью самого раннего египетского периода»²⁵. Эрман соглашается: «Древнейшие египетские христиане были разного вида гностиками»²⁶. Даже если эти оценки несколько преувеличены, ни один историк не станет отрицать, что богословское многообразие II-III веков, вероятно, достигло своей высшей отметки в Египте. Таким образом, если где-то в Средиземноморье количество «гетеродоксальных» книг и могло превысить количество «ортодоксальных», так это в Египте. Тот факт, что реальное количество гетеродоксальных Евангелий оказывается намного меньше (причем некоторые неканонические Евангелия, вероятно, не следует считать гетеродоксальными) и составляет примерно четверть от количества ортодоксальных, вкупе с тем обстоятельством, что большинство этих текстов визуально сильно отличается от канонических Евангелий, на мой взгляд, создает непреодолимые проблемы для «политического» толкования.

II. Прагматика

Описанный выше «политический» подход, судя по всему, завоевал господствующие позиции как в академических кругах, так и в популярной культуре (настолько, что повли-

ял на современную мифологию), однако справедливости ради следует сказать, что не все исследователи раннего христианства склоняются к преимущественно политическим толкованиям. Некоторые понимают, что церкви по большей части были озабочены собственными внутренними делами: общими собраниями для поклонения, обучения и общения; миссией и благовестием; отношениями между церквями; взаимодействием с окружающим обществом, а зачастую и попытками избежать гонений и мученичества. Церкви не были зациклены на идее уничтожения конкурирующих христианских групп. Даже те ученые, которые предпочтуют «политическое» объяснение, обычно признают, что на создание Библии в том виде, в котором мы ее знаем, повлияли и другие факторы. Главным из этих факторов, как считается, было принятие определенных критериев каноничности, с помощью которых следовало оценивать имеющиеся книги.

Один из самых плодовитых современных авторов, пишущих о формировании новозаветного канона, — Ли Макдональд. По его словам, ученые в целом пришли к единому мнению, что «для определения состава своего Нового Завета церкви использовали, зачастую неравномерно, несколько критериев»²⁷. С точки зрения этих ученых, церквям нужны были «правила... чтобы определить, какие книги следует включать в их сборники писаний, а какие нет»²⁸. Чаще всего, пишет Макдональд, в список критериев включали «апостольность, ортодоксальность, древность и использование», причем решающую роль играл именно последний фактор²⁹. Он поясняет:

Писания, со временем вошедшие в состав Нового Завета, судя по всему, отвечали потребностям церквей в сфере богослужения и наставления, а остальные нет. Те писания, которые не сохранились в священных сборниках церкви, не отвечали нуждам большей части церквей и с большим трудом поддавались адаптации к их меняющимся потребностям³⁰.

В конечном счете складывается впечатление, что именно книги, наделенные статусом Писаний, наилучшим образом передавали весть самых ранних христиан, а также наилучшим образом отвечали нуждам поместных церквей в III и IV веках³¹.

[К]люч к пониманию того, почему сохранились и были канонизированы книги, составляющие нынешний Новый Завет,



Ли Мартин Макдональд

вероятно, кроется в их использовании — в особенности наиболее крупными церквями — в период III-V веков³².

Эта модель обычно исходит из предположения, что церкви столкнулись с почти не дифференцируемой массой книг, обладающих примерно одинаковой авторитетностью, и оценивали их по ряду критерииев: «Апостольская ли она? Ортодоксальная ли она? Древняя ли она? Полезна ли она для нас?» В сравнении с политическим подходом, в особенности его наиболее радикальными и популярными разновидностями, акценты в данном случае выглядят более разумными и более убедительными. Один только здравый смысл подсказывает, что церковь должна была наделить авторитетом (канонизировать) книги, которые считала наиболее полезными, которые помогали ее членам в поклонении, проповеди, катехизации, душепечении, общении. И невозможно отрицать, что ранняя церковь также считала новозаветные книги *апостольскими* (написанными либо апостолом, либо помощником апостола — например, Лукой или Марком), *ортодоксальными* (согласующимися со свидетельствами остальных Писаний и церковными исповеданиями веры) и *кафолическими* (признанными не какой-то одной поместной церковью, но на обширной территории). Тем не менее, у « pragmaticального » подхода, который рассматривает канон как результат применения церковью определенных принципов для определения авторитетности Писаний, есть свои изъяны.

Прежде всего, ученые, которые подчеркивают роль критерииев, называют произошедшее «процессом отбора» и пытаются определить, какие именно критерии церкви использовали.

Однако у древних авторов мы не находим ни списков критериев отбора книг, ни дискуссий о таких критериях. Да, иногда библейские книги *отчетливо называются* (помимо прочего) апостольскими, ортодоксальными и кафолическими, а остальные книги, возможно, нет, однако нет никаких доказательств того, что книги, которые церковь использовала как Писание, были отобраны с помощью неких критерииев, прежде чем их признали Писанием и начали использовать³³. Мы просто видим, что их использовали в таком качестве. Но если появляются возражения против этого *status quo*, или если на роль Писания предлагается какая-то другая книга, тогда возникает необходимость в аргументах в пользу того, что эта книга обладает или не обладает некоторыми качествами, которые демонстрируют канонические книги. Но нет никаких причин полагать, что большинство новозаветных книг оценивалось по каким-либо критериям.

Во-вторых, считается, что все эти критерии сформировались в мышлении церквей II-III столетия в соответствии с их представлениями о своих «потребностях». Такая точка зрения игнорирует возможность того, что некие трансцендентные или божественные свойства присущи самим этим книгам. Она исходит из предположения, что идея составить сборник авторитетных, чисто христианских Писаний, возникла очень поздно и была далека от намерений Иисуса, апостолов и собственно авторов библейских книг. К этому вопросу мы еще вернемся чуть ниже.

В-третьих, если церковь сохранила лишь те документы, которые «соответствовали ее меняющимся потребностям», не остается места для Божьего сокрушающего и наставляющего голоса, для «исправления и обличения», которое, по словам Павла, производит Писание (2 Тим. 3:16). Если бы церковь принимала решение совершенно самостоятельно, маловероятно, что она отдала бы предпочтение тем суровым предостережениям и порицаниям некоторых церковных тенденций, которые присутствуют во многих новозаветных книгах. Например, в Откровении воскресший Иисус обращается к большинству из семи церквей с упреками и грозит им ужасными наказаниями.

Помимо прочего Он упрекает общины в том, что они оставили любовь, терпят безнравственность и употребляют в пищу идоложертвенное. Письма Павла, адресованные коринфской церкви, свидетельствуют о том, что некоторые тамошние верующие вели себя безнравственно, дурно относились друг ко другу и отрицали основополагающие догматы веры.

Некоторые члены галатийских церквей, по словам Павла, оставили Бога и заменили истинное Евангелие ложным. Никакая церковь не хотела бы демонстрировать такие стороны своей жизни другим церквям или неверующим, да еще и в окончательно составленном сборнике Писаний. И кто хотел бы постоянно подвергать себя опасности божественного наказания на неверие или нечестие?

В-четвертых, если «практическая польза» была главным критерием, это не объясняет, почему получили признание такие книги, как послания Иакова или Иуды, или такая «общепризнанно Павлова» книга, как Послание к Филимону. Ведь всеми ими, как свидетельствуют данные, которыми мы на сегодняшний день располагаем, не особо часто пользовались. Насколько нам известно, относительно Послания к Филимону никогда не было никаких споров, однако в ранней церкви его почти не цитировали и даже не упоминали (что не слишком удивительно, ведь оно очень коротко). Даже Макдональд вынужден признать, что некоторые книги Нового Завета «цитировали и использовали не так часто, как неканонические источники вроде 1-го Послания Климента, „Пастыря“ Ермы, „Дидахе“, Послания Варнавы, а также посланий Игната и, возможно, „Мученичество Поликарпа“»³⁴. Думаю, Макдональд тут несколько увлекся, но в целом он прав.

Обычно ученые расценивают это как простую непоследовательность³⁵. Церковь не была способна даже последовательно соблюдать собственные критерии! Значит, в каноне есть изъян. Но на самом деле изъян есть в подходе ученых. Пресловутая «непоследовательность» ставит под сомнение не достоверность выбора канонических книг, а утверждение, будто церковь, включая книги в состав канона, следовала неким критериям.

Прежде всего, в рамках такого подхода обычно не учитывается тот факт, что книги ценились по разным причинам и использовались в разных целях. Некоторые считались полезными для катехетического обучения или для душеполезного чтения, но не считались Писанием. Исходя из данных, которыми мы располагаем на сегодняшний день, одним из самых популярных сочинений в ранней церкви был «Пастырь» Ермы. Ранних фрагментов этой книги найдено больше, чем ранних фрагментов любой из книг Нового Завета, за исключением Евангелий от Иоанна и Матфея! Автор Мураториева канона, живший в конце II в., так писал о «Пастыре»: «И поэтому его следовало бы читать; но его нельзя читать людям публич-

но в церкви...» (строки 77-78)³⁶. Судя по всему, эта рекомендация отражала мнение многих христианских авторов, в том числе Иринея Лионского³⁷, который считал «Пастырь» полезной книгой, но не считал его Писанием. Исключением был разве что Тертуллиан, который заклеймил «Пастыря» как подложное и апокрифическое сочинение (*De pudicitia* 10.12). В IV веке Афанасий Великий признавал катехетическую, но не каноническую ценность «Пастыря» (XXXIX праздничное послание).

III. Подтверждения

Между политическим и pragmatическим подходами есть большое сходство: оба они рассматривают процесс отбора новозаветных книг как коллективное деяние церкви, не больше и не меньше. Возможно, это было затянувшееся сражение, изобилующее спорами между разными фракциями и попытками давления со стороны государства. Или это мог быть честный, но утомительный процесс постепенного поиска консенсуса путем применения более или менее оправданных критерии. Возможно, это даже было, как скажут многие, авторитарное решение церковной иерархии. Но в любом случае идея зародилась внутри церкви, и именно церковь (в особенности церковь IV-V веков) сказала решающее слово³⁸.

Так или иначе, подобное толкование вызывает неприятие у евангелических и исторических протестантов, которые не верят в непогрешимую церковь. Как можно с абсолютным доверием относиться к списку книг, составленному церковью, если сама церковь не обладает непогрешимостью, если ее авторитет не превосходит авторитет Писания или хотя бы не равен ему? Соответственно, некоторым кажется, что изучение истории канона естественным образом приводит нас в Рим, к римско-католическим представлениям. Раз ни в одной книге Библии мы не находим списка библейских книг, откуда мы узнаем, как выглядит этот список, если нам на помощь не придет церковь?

A. Самоудостоверение

Этот вопрос очень остро стоял во времена Реформации, когда реформаторам поневоле пришлось сосредоточить внимание на вопросе о том, что следует считать высшим авторитетным источником для церкви. Обладало ли само Писание таким наивысшим авторитетом, или даже божественный голос Писания был подвластен церкви? Кальвин упоминает

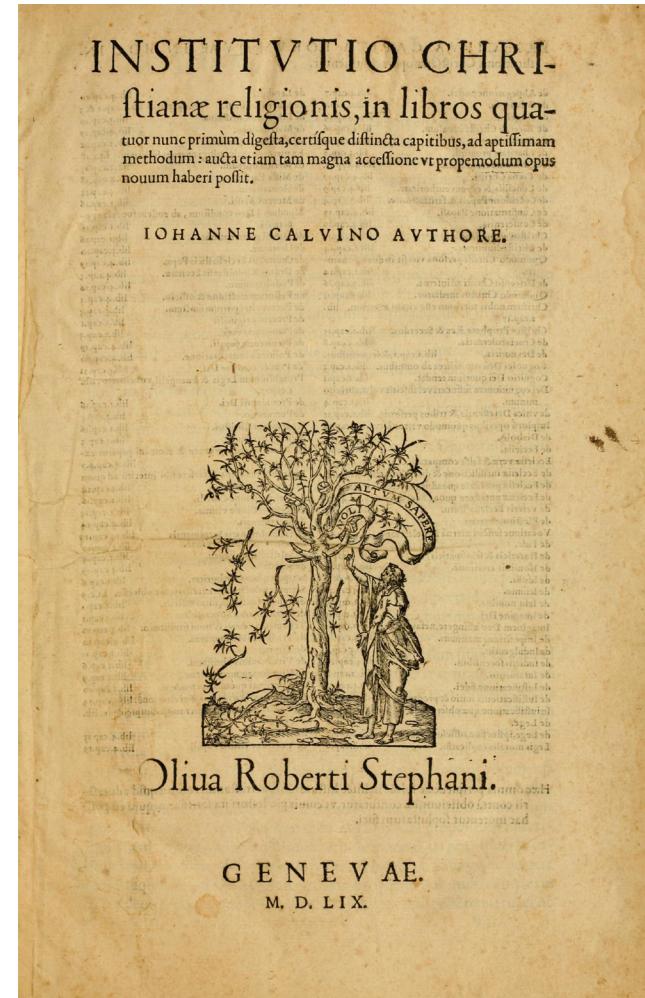
о своих современниках, которые спрашивали: «...кто может подтвердить, что это учение исходит от Бога? Кто докажет, что оно дошло до нашего времени целым и неповрежденным? И кто бы сумел убедить нас безоговорочно принимать одни книги и отвергать другие, если бы Церковь не установила для этого непреложного правила?» (Наставления в христианской вере I.7.1). В ответ Кальвин и другие протестантские богословы говорили, что единодушие церкви действительно следует считать достоверным и убедительным свидетельством, если у нас есть вера в Писания. Но в конечном счете наша уверенность в Писаниях опирается не на человеческое свидетельство и даже не на свидетельство церкви, а на свидетельство самого Бога, которое Он Духом Святым дает в Писании. Писания *сътото* — они сами себя удостоверяют и сами свидетельствуют о себе. И в вопросе о каноне тоже³⁹. Кальвин писал:

Что же касается вопроса, который задают эти каналы, откуда, мол, нам известно, что Писание исходит от Бога, если мы лишены соответствующего удостоверения со стороны Церкви? — то вопрос этот подобен вопросу о том, откуда у нас умение отличать свет от тьмы, белое от черного, сладкое от горького? Ибо Писание познается столь же непосредственным и непогрешимым ощущением, как познаются белый и черный цвет, сладкий и горький вкус (Наставления I.7.2).

...лишь тот, кто научен Святым Духом, с подлинной верою принимает Святое Писание. И хотя оно достоверно само по себе и не нуждается для безоговорочного принятия в доказательствах и аргументах, тем не менее только через свидетельство Св. Духа оно обретает ту несомненность, которой действительно заслуживает (Наставления I.7.5)⁴⁰.

Ключевая фраза второй цитаты — «не нуждается».

Если бы у нас не было уверенности, что Св. Писание истинно, — уверенности более возвышенной и твердой, чем всякое человеческое суждение, — то напрасны были бы все попытки утвердить его авторитет доводами разума, общим согласием Церкви или какими-либо иными средствами...⁴¹ И наоборот: если Писание, как и подобает, принято в смиренной покорности и без всяких сомнений, то доводы разума, ранее бес-



Титульный лист пятого издания «Наставлений» Жана Кальвина (1559)

сильные утвердить в наших сердцах веру в его истинность, отныне могут служить ей хорошим подспорьем (Наставления I.8.1).

Что можно сказать о таком подходе? Одни инстинктивно им удовлетворятся, а другие видят в нем, скорее, хитрую увертку. Я бы хотел отметить, что точка зрения Кальвина⁴², даже если он сам этого не осознавал, имеет на удивление древнее происхождение. Во II и начале III века — задолго до того, как историк может обнаружить в церкви окончательное единодушие, и еще до того, как в церкви сложилась централизованная иерархия, которая могла бы претендовать на право определять состав библейского канона, — христианские мыслители высказывались о Писании тоном, который звучит на удивление «по-протестантски».

Отчетливее всего это заметно не в спорах и переписке христиан (в то время еще не было экуменического диалога между протестантами и католиками), а в полемике христиан со своими критиками в контексте просвещенного греко-римского общества. Постоянная претензия, которую предъявлял к христианству агрессивный и иногда коварный греко-римский

рынок идей, заключалась в явном недостатке доказательств его достоверности. Чаще всего использовался термин ἀπόδειξις, т. е. «аподиктичность» («явление» в 1 Кор. 2:4), наличие неопровергимых подтверждений. Такие люди, как врач и философ Гален, живший во II веке, относились к христианству с презрением ввиду его неспособности или нежеланию «показать» истинность своего учения на основании философии. Гален полагал, что вера иудеев и христиан зиждется на необоснованных утверждениях⁴³. Некоторые христиане ввязывались в драку, оспаривая философские возражения своих современников и стремясь таким образом донести слова Христа до иудеев и эллинов.

Первым из этих христиан был человек, имя которого затерялось в веках. Мы знаем о нем лишь из истории о том, как на склоне лет он повстречался с гораздо более молодым человеком по имени Иустин, который изучал греческую философию. Впоследствии этого юношу стали называть «Иустином Мучеником», поскольку приблизительно в 165 г. н. э. он принял мученическую смерть. Как вспоминал сам Иустин, старик рассказал ему о еврейских пророках, которые «в своих речах не пускались в доказательства, ибо они выше всякого доказательства [μετά ἀποδείξεως], будучи достоверными свидетелями истины» (Разговор с Трифоном-иудеем VII). К немалому своему удивлению, обратив взор от греческих философов к еврейским пророкам, молодой философ обнаружил, что старик был совершенно прав⁴⁴. Иустин стал читать не только пророков, но и тех, кого он называл «друзьями Христовыми», и уверовал в Распятого.

Впоследствии, споря с иудеем по имени Трифон, Иустин постоянно приводит «доказательства» истинности своих христианских взглядов, взятые из иудейских Писаний, которым Иустин и Трифон одинаково доверяли⁴⁵. Хорошим примером может служить глава LVII, где Иустин предлагает рассмотреть «доказательства», а потом просто цитирует и объясняет библейские отрывки из книг Бытие и Исход. Или глава XXXIX, где Трифон признает: «Ты уже достаточно местами из Писаний, которые привел прежде, доказал⁴⁶, что Христос должен также пострадать, и что Он опять придет со славою и получит вечное царство над всеми народами, и Ему покорится всякая власть...» Ответ Иустина: «Это, государи мои, для имеющих уши уже доказано даже из того, что вы сами признаете», — свидетельствует о том, что он понимал: признание истинности самоудостоверяющего Писания невозможно без участия Духа, Который дает уши, чтобы слышать.



Иустин Мученик

Однако Иустин был убежден, что помимо ветхозаветных Писаний есть и другие тексты, наделенные такой же божественной силой. Он свидетельствует о том, что учение Спасителя, изложенное в Евангелиях или воспоминаниях апостолов, «внушает какой-то страх и владеет силою поражать тех, которые совратились от истинного пути, и вместе служит сладчайшим успокоением для тех, которые живут по нему» (Разговор 8.2)⁴⁷. Иустин также пишет о «голосе Божием, проповеданном снова апостолами» (Разговор 119), и о «могущественном учении, которое апостолы Его, вышедши из Иерусалима, проповедали повсюду» (Первая апология 45). По существу, его слова отражают знакомое всем христианам деление новозаветных книг на «Евангелие» и «Апостол».

По мнению Иустина и того старика, слова Иисуса, Его апостолов и пророков (в особенности сбывающиеся предсказания) были «величайшей и истиннейшей» формой доказательства (Первая апология 30). Таким образом, Иустин охотно свидетельствует, что христиане поверили «не пустым басням и не бездоказательным словам [αναπόδεικτοις λόγοις], но учению, которое исполнено Святого Духа и изобилует силою и благодатью» (Разговор 9.1). Слова Писания, сообщенные Духом Божиим, сами по себе обладали божественной силой, даже если осознание их убеждающей способности приходило лишь к тем, кого Дух наделял способностью слышать.

Снайдер полагает, что «использование Иустином лексики доказательства, по-види-

мому, представляет собой один из знаковых аспектов его вклада в развитие раннехристианской мысли⁴⁸. Однако Иустин и старик, который ему благовествовал, не были единственными христианами, которые придерживались такого образа мышления. Ближе к концу II века к диалогу об оправданности «доказательств» присоединился Климент Александрийский (ок. 145 — ок. 215). Для того, чтобы опровергнуть основанные на философии Аристотеля возражения против христианства, Климент заимствует у Аристотеля понятие «первоначала» (того, что истинно по необходимости, хотя и не может быть подкреплено логическими доказательствами) и применяет его к Богу и Писанию.

Итак, верящий Писаниям и имеющий верное суждение, слышит в них голос самого Бога, свидетельство непререкаемое [ἀπόδειξίν ἀναντιρρητού]. Такая вера уже более не нуждается в доказательствах [δι' ἀποδείξεως]. Блаженны поэтому не видевшие, но уверовавшие (Ин. 20:29) (Строматы 2.2.9.6)⁴⁹.

Далее Климент развивает эту мысль:

Начало нашего учения — это сам Господь... через пророков, Евангелие и блаженных апостолов от начала до конца руководящий нашим познанием. Но если кто вообразит, что необходимо какое-либо иное начало, то он утрачивает тем самым и это, истинное начало. Верный себе верит и в Писание, в слово Господне... Таков наш критерий [κρίτηρῳ] для проверки истинности. Все сомнительное не заслуживает доверия до тех пор, пока в нем есть основания сомневаться. Следовательно, сомнительное не может служить первоначалом. Поэтому было бы справедливо полагать, что первоначало это ухватывается благодаря вере и не нуждается поэтому ни в каких доказательствах [αναπόδεικτον]. Так от самого первоначала мы получаем в изобилии доказательства [ἀπόδειξεις], касающиеся этого первоначала. Само слово Спасителя готовит нас к достижению истины. ...мы сошлемся скорее не на человеческие свидетельства, но на слово Господне, наиболее верное из всех доказательств. Более того, оно-то и является единственно верным доказательством [ἀπόδειξίς] (Строматы 7.16.95.3-8)⁵⁰.

С Иустином и Климентом полностью согласен анонимный автор II века, который так начал свой трактат о воскресении:

Слово истины свободно и самовластно⁵¹; оно не хочет подлежать испытанию посредством доводов, не допускает пред слушателями исследования путем доказательств [διά ἀποδείξεως]. Ибо его благородство и достоверность требует, чтобы верили тому, кто послал его. Слово же истины посыпается от Бога; посему и свобода его не надменна. Возвещаемое свободно, оно справедливо хочет, чтобы не требовали доказательств [ἀπόδειξεις] предлагаемого учения, потому что и нет иных доказательств помимо самой истины, которая есть Бог. Ибо всякое доказательство [ἀπόδειξίς] сильнее и достовернее доказываемого [ἀποδεικνυμένου]... Сильнее же и достовернее истины нет ничего... (О воскресении 1).

Опять-таки, Писание, Слово истины, поскольку оно исходит от Бога, само по себе обладает властью и не нуждается в искусственных человеческих доказательствах. Я процитирую еще одно, последнее, высказывание по данной теме — на этот раз Оригена из его великого труда «Против Цельса», написанного приблизительно в 246 г. Автор прослеживает истоки такого мышления до апостолов:

К этому нужно еще добавить, что в пользу нашего учения (τοῦ λόγου) существует еще некоторое особенное доказательство (ἀπόδειξίν), только ему своеобразное и имеющее высший Божественный авторитет в сравнении с тем греческим доказательством, которое достигается при помощи диалектики (θειοτέρα παρὰ τὴν ἀπὸ διαλεκτικῆς ἐλληνικήν). Это Божественное доказательство Апостол называет доказательством [ἀπόδειξίν] «духа» и «силы» (1Кор. 2:4)... (Против Цельса 1:2).

Здесь Ориген цитирует апостола Павла, который писал коринфянам, что его слово и проповедь заключались «не в убедительных словах человеческой мудрости, но в явлении духа и силы» (1 Кор. 2:4). И тот же Павел писал, что его благовествование «было» у фессалоникицев «не в слове только, но и в силе и во Святом Духе, и со многим удостовериением» (1 Фес. 1:5), и те приняли проповедь «не как слово человеческое, но как слово Божие, — каково оно есть по истине, — которое и действует в вас, верующих» (1 Фес. 2:13).

Старик, Иустин, Климент, автор трактата «О воскресении» и Ориген не только свидетельствовали о собственном восприятии Писания как самоудостоверяющего Слова Божьего, но

и вторили свидетельствам самих библейских писателей.

Я позволил себе воспроизвести слова святоотеческих авторов по трем причинам. Во-первых, эта сторона раннехристианской мысли не слишком хорошо известна, хотя и заслуживает внимания. Христианские мыслители едва ли не с самого зарождения того, что можно назвать осознанной христианской философской мыслью, относились к Писанию как к самоудостоверяющему голосу Бога, и это обстоятельство наводит на мысль о фундаментальности подобных представлений. Открытое в Писании легло в основу интеллектуального творчества. Писание не требовало доказательств, оно само было доказательством.

Во-вторых (и это, вероятно, одна из причин, в силу которых приведенный материал так мало известен), данное обстоятельство показывает, какая широкая пропасть отделяет древних писателей от многих исследователей их наследия, живших после Эпохи Просвещения. Было бы анахронизмом полагать, будто ранние христиане рассуждали так же, как мы.

В-третьих, что имеет самое непосредственное отношение к нашей теме, данное обстоятельство заставляет задуматься над несколькими важными вопросами. Как могли люди, считавшие Писание самоудостоверяющим голосом Бога, взять на себя право решать, какие книги достаточно «полезны», чтобы относиться к ним как к Писанию, а какие нет? Как могли люди, для которых Писание было критерием истины, применять к Писанию критерии истинности? Исходя из того, что они сами нам рассказывают, нет причин думать, будто они действительно так поступали.

В полном соответствии с тем, о чем мы читали выше, раннехристианские авторы II-III веков описывают свои действия по отношению к библейским книгам словами «принимать», «признавать» и «исповедовать». Ириней Лионский критикует последователей Маркиона за то, что они «не признавали» некоторые книги Нового Завета (3.12.12), а других еретиков за то, что они «не принимают» и «отвергают» Евангелие от Иоанна (3.11.9). Мураториев канон перечисляет несколько книг, «которые не могут быть приняты вселенской Церковью» (66-67; см. 82). Иустин Мученик еще раньше писал о книгах, которые иудеи «исповедуют» и «не исповедуют».

Интуитивная реакция церкви заключается в том, чтобы принимать, исповедовать и признавать все книги, которые Бог в милосердии Своем даровал Своему народу посредством избранных Им пророков, — вне зависимости от того, отвечали ли эти писания на осознанные

нужды церкви или содержали обличения и увещевания, в которых церковь нуждалась. Ведь Писание, как писал Павел, и как церковь убедилась на собственном опыте, «полезно для обучения, для обличения, для исправления, для наставления в праведности» (2 Тим. 3:16).

B. Не выбраны, а восприняты

Многие современные исследователи истории канона представляют себе события тех времен примерно так. Лишь во II веке церкви начали задумываться о том, что им нужен новый сборник Писаний⁵², однако к тому времени им уже приходилось иметь дело с огромным разнообразием книг, накопившихся за минувшие годы. Поскольку в церкви не было дееспособного централизованного руководства, которое могло бы высказаться по данному вопросу, каждая поместная или региональная церковь была вынуждена начать едва ли не с чистого листа и составить собственный список авторитетных сочинений. Следовательно, по мнению ученых (как мы уже говорили), церквям пришлось разрабатывать собственные критерии. Но такое объяснение сопряжено с серьезными проблемами.

Прежде всего, будь это на самом деле так, и в особенности если христианство действительно было так неоднородно и неупорядочено, как нам пытаются внушить, мы увидели бы, что сборники книг, которые древние авторы называли Писанием, существенно отличались друг от друга. Списки книг, которые включали в состав Нового Завета и называли Писанием до IV века, действительно неодинаковы, но различия между ними не слишком велики. Возьмем для примера двух христианских писателей, из-под пера которых вышло больше всего текстов конца II века, сохранившихся до наших дней: Иринея Лионского и Климента Александрийского.

Несмотря на распространенное мнение, будто «новозаветного канона» как однозначного перечня книг просто не существовало до IV века⁵³, Ириней, по всей видимости, считал иначе. В своем трактате «Против ересей» он пишет, что «Церковь... дошла до нас с неподдельным соблюдением Писаний, не принимая ни прибавления, ни убавления» (44.33.8)⁵⁴. То, что он описывает, очень напоминает авторитетный список Писаний, то есть канон. При этом следует отметить, что ни Ириней, ни Климент не приводят полный перечень новозаветных книг. Мы можем лишь попытаться реконструировать состав их Нового Завета на основании цитат и отсылок, которые присутствуют в их

Таблица 1. Ссылки на Новый Завет у Иринея и Клиmenta

	Ириней Лионский	Климент Александрийский
Евангелия	Матфея, Марка, Луки, Иоанна	Матфея, Марка, Луки, Иоанна
Деяния	Деяния апостолов	Деяния апостолов
Павел	13 посланий	13 посланий и Послание к евреям
Другие послания	Евреям 1 Петра 2 Петра? 1 Иоанна 2 Иоанна 3 Иоанна?	Иакова 1 Петра 2 Петра 1 Иоанна 2 Иоанна 3 Иоанна Иуды
Апокалипсисы	Апокалипсис Иоанна	Апокалипсис Иоанна Апокалипсис Петра?
Прочее	Пастырь?	Варнава? Пастырь? Дидахе? 1 Клиmenta?
Не упоминается	Иакова, Иуды	

сочинениях. В результате такого исследования мы убеждаемся, что их представления были весьма схожи с нашими (см. таблицу).

Несмотря на обилие существовавших тогда Евангелий (как вы помните, по словам специалистов, помимо канонических насчитывалось еще 8-12 других), оба автора называют подлинными и авторитетными лишь четыре — те же самые, что есть у нас. Оба автора ссылаются на одну и ту же книгу Деяний — не на апокрифические Деяния Андрея, Иоанна или Петра. Оба, судя по всему, признают одни и те же 13 посланий Павла плюс Послание к евреям, хотя Климент приписывает последнее перу Павла, а Ириней ничего не говорит о его авторстве. Оба они также ссылаются на 1 Петра, 1 Иоанна, 2 Иоанна и Откровение как на Писание. Таким образом,alexandriйский и лионский богословы одинаково признавали по меньшей мере 23 из 27 книг, и другие общины того времени были с ними в целом единодушны⁵⁵. Но как быть с оставшимися четырьмя посланиями — Иакова, Иуды, 2 Петра и 3 Иоанна?

Я думаю, что в сочинениях Иринея есть свидетельства его знакомства и со 2 Петра⁵⁶, и с 3 Иоанна⁵⁷, хотя они не настолько однозначны, чтобы данный факт можно было считать очевидным. К посланиям Иакова и Иуды он, судя по всему, не обращается. Однако вполне возможно, что Ириней располагал всеми 27 книгами Нового Завета и просто не нашел повода сослаться на Иакова или Иуду⁵⁸. Я не буду настаивать на том, что так и было, отмечу лишь, что Новый Завет Иринея, пусть и не абсолютно тождественный нашему, был на наш очень похож.

Климент же, по всей видимости, признавал все непавловы послания Нового Завета. Таким образом, можно полагать, что в его распоряжении были все 27 книг. Нюанс, однако, заключается в том, что Климент, возможно, признавал не только канонические, но и некоторые другие книги: Послание Варнавы, Апокалипсис Петра, «Пастырь» Ермы, а также, возможно, 1 Послание Клиmenta и Дидахе. Он безусловно пользовался всеми этими книгами и высоко их ценил, хотя не вполне понятно, считал ли он их Писанием (по поводу последних трех лично у меня есть серьезные сомнения)⁵⁹.

Так или иначе, тот факт, что сборники христианских Писаний, которыми пользовались в конце II столетия по разные стороны Средиземного моря Ириней и Климент, настолько похожи, идет вразрез с представлениями о том, будто поместные общины по прошествии столь долгого времени еще только начинали рассортировывать накопившуюся массу христианских сочинений.

Если развить эту историю ранних корпусов или канонов чуть дальше, можно сказать, что уже к середине III века варианты Клиmenta и Иринея начинают объединяться, как показывает пример Оригена. В своих проповедях на книгу Иисуса Навина alexandriйский богослов приводит список новозаветных книг, который в точности соответствует нашим 27 и включает в себя послания Иакова и Иуды, но не включает ни послание Варнавы, ни «Пастыря», ни Апокалипсис Петра. Однако некоторые учёные не принимают этот список во внимание, потому что он присутствует лишь в переводе

на латынь, сделанном Руфином Аквилейским в начале V века, а его греческий оригинал утрачен. Кроме того, в другом сочинении Ориген пишет, что авторитетность некоторых новозаветных книг (2 Петра, 2 и 3 Иоанна, 2 Тимофею) оспаривается⁶⁰. Но, как отметил Метцгер, вполне разумно предположить, что в проповеди Ориген изложил собственные взгляды, а в более академических трактатах сопроводил их оговорками⁶¹. Вдобавок, этот перечень книг практически полностью подтверждается тем, что Ориген пользуется перечисленными книгами и комментирует их⁶².

Авторы учебников подчеркивают, что к тому моменту, когда в начале IV века Евсевий Кесарийский написал свою «Церковную историю», авторитет нескольких новозаветных книг (Евреям, Иакова, 2 Петра, 2 и 3 Иоанна и Иуды) все еще оставался под вопросом. В добавок, к тому времени некоторые авторы, включая самого Евсевия, начали сомневаться и в книге Откровение. Однако учебники кое о чем умалчивают: хотя Евсевий действительно пишет, что некоторые оспаривают авторитет перечисленных книг, он также отмечает, что их «всеноародно» читают «в большинстве Церквей» (Церковная история 2.23.24-25; 3.31.6). Если прибавить эти «оспариваемые» книги к тем, которые, по словам Евсевия, признают все, мы получим список ровно из 27 книг. Иными словами, по свидетельству Евсевия, «большинство» общин пользовалось именно этими книгами, и никакими другими, как своими новозаветными Писаниями. И если мы отнесемся к словам Евсевия серьезно, это означает, что, когда в 367 году Афанасий Великий перечислил 27 книг Нового Завета, он не сказал ничего нового. Напротив, он всего лишь описал Новый Завет, который для многих общин стал уже традиционным.

Наряду с тем фактом, что сборники новозаветных Писаний в конце II столетия выглядят очень похоже, есть и другая причина усомниться в том, что во II веке церкви начали «выбирать» книги, ориентируясь на некие критерии. Дело в том, что эти сборники попросту возникли раньше. Святоотеческие писатели утверждают, что приняли свои Писания от предыдущих поколений христиан. Эверетт Фергюсон поясняет: «Раннецерковные авторы не считали, что они принимают решение, какие книги принять или отвергнуть. Напротив, они полагали, что просто констатируют, какие книги до них дошли»⁶³.

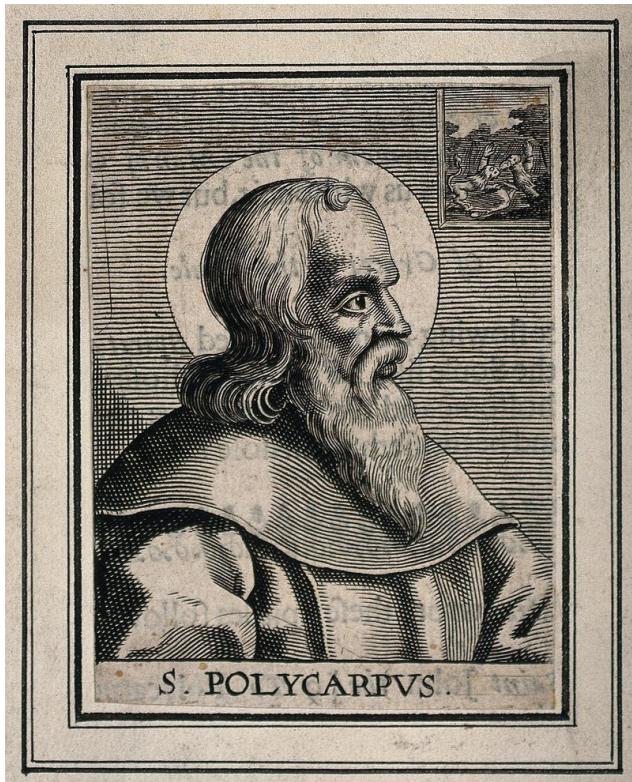
Антиохийский архиепископ Серапион в 190-х годах свидетельствовал, что неизвестно кем написанного Евангелия от Петра не было в числе книг, которые он получил от сво-

их предшественников (Евсевий. Церковная история 6.12.3-6)⁶⁴. Конечно, это означает, что другие книги в число унаследованных входили. Как было отмечено в сноске выше, судя по сочинениям Феофила, одного из предшественников Серапиона, канон Нового Завета в антиохийской церкви должен был включать в себя по меньшей мере четыре канонических Евангелия, Деяния, Павловы послания и Откровение. Приблизительно в то же время Климент Александрийский похожим образом пишет о «наших традиционных четырех Евангелиях» (Строматы 3.13.93). Примерно десятью годами ранее в Галлии Ириней Лионский писал о том, что Евангелия и другие книги были получены церковью в предании (Против ересей 3.1.1). В одном фрагменте он противопоставляет так называемое «Евангелие истины» «тем [Евангелиям], которые нам преданы Апостолами» (3.11.9).

Иными словами, общины, представленные вышеупомянутыми авторами, не считали, будто принимают участие в процессе принятия решения о том, какие из многочисленных доступных книги будут наиболее полезны с точки зрения меняющихся потребностей местных христиан. Представляется довольно важным тот факт, что примерно в одно и то же время мы встречаем не только почти одинаковый набор книг, но и одинаковое отношение к этим книгам (унаследованные с древнейших времен) в столь далеких друг от друга регионах, как Антиохия в Сирии, Александрия в Египте и Лион в Галлии.

Терминология, которой пользуются такие авторы, также указывает на важный социальный фактор. Передача авторитетных книг из поколения в поколения требовала существования в церквях цепочек взаимоотношений между людьми. Христиане передавали друг другу книги во многом так же, как в семьях по наследству передается имущество. Ириней Лионский утверждает, что в его случае цепочка восходит к самим апостолам.

Кроме того, в представлении Иринея цепочка была не очень длинной. В детстве, отрочестве, юности и, вероятно, в ранней молодости, он слушал наставления Поликарпа Смирнского⁶⁵. В то время Поликарп уже стал одним из руководителей церкви, но когда он был юношей и только возрастал в вере, еще оставались в живых некоторые из апостолов Иисуса. По словам Иринея, Поликарп принял рукоположение от апостолов и публично пересказывал то, что слышал от них. Конечно, мы не можем слепо принимать на веру все, о чем рассказывает Ириней, однако есть убедительные



Поликарп Смирнский

причины полагать, что, когда в 180-х годах он рассуждал о Евангелиях и других книгах, унаследованных от апостолов, он, вероятно, имел в виду книги, которые были в ходу 30-50 годами ранее в смирнской общине, которую возглавлял Поликарп. Ириней полагал, что этими книгами пользовались еще до его рождения, т. е. до 130 года. Он считал, что апостол Иоанн был жив «не задолго до нашего времени, но почти в наш век» (Против ересей 5.30.3)⁶⁶ и служил в тех самых местах, где вырос Ириней (Против ересей 3.3.4).

Сам Поликарп в единственном письме, дошедшем до нас под его именем, не упоминает о личном знакомстве с кем-либо из апостолов, если не считать таких слов: «Итак, будем служить Ему со страхом и всяким благоговением, как Он заповедал Сам и благовествовавшие нам апостолы...» (Послание к филиппийцам 6). Вполне возможно, что под «нами» Поликарп имел в виду и самого себя⁶⁷. Но даже если это не так, епископ Смирнский подтверждает, каким образом он и вся остальная церковь получили Евангелие: через апостолов Иисуса. Об этом же канале упоминает и старший современник Поликарпа Климент Римский, который пишет (вероятно, в последнее десятилетие I века):

Апостолы были посланы проповедовать Евангелие нам от Господа Иисуса Христа, Иисус Христос от Бога. Христос был послан от Бога, а апостолы от Христа... (1 Послание к коринфянам 42).

Его слова в точности совпадают с представлениями Иринея, который столетием позже писал: «Ибо Господь всего дал апостолам Своим власть (проповедовать) Евангелие, и чрез них мы познали истину, т.е. учение Сына Божия; к ним же и Господь сказал: „Кто слушает вас, Меня слушает, и кто презирает вас, презирает Меня и Того, Кто послал Меня“ (Лк. 10, 16)» (Против ересей 3, предисловие). В этих последних цитатах не упоминаются конкретные книги, однако из них понятно, что именно авторы считали авторитетным источником.

Христианские общины в конце II века утверждают, что не выбирали свои священные книги из большого числа вариантов, но унаследовали их список через наставления служителей, которые в некоторых случаях были учениками апостолов во втором-третьем поколении. Эти утверждения не противоречат известным нам фактам, в соответствии с которыми большинство канонических новозаветных книг (если не все они) использовались с момента их первоначального распространения до конца II столетия и далее. Как ни соблазнительно отмахнуться от подобных заявлений, назвав их наивными и двуличными, объяснить их единство и широкую распространенность не так-то просто.

Также интересно отметить, что древние критики, в отличие от многих наших современников, не оспаривали и не отмечали подобные утверждения. Во II веке язычник Цельс, противник христианства, признавал, что Евангелия восходят к апостолам Иисуса. Согласны были с этим и поборники «альтернативных вариантов» христианства. Валентиниане и гностики, как правило, не оспаривали утверждения христиан, что авторами книг Нового Завета можно считать апостолов Иисуса или их спутников. Напротив, лжеучителя пытались превзойти новозаветных писателей — они утверждали, что апостолы писали «прежде, чем получили „совершенное знание“»⁶⁸, или что церковь исказила писания апостолов (Маркион). Некоторые еретические течения прилагали неимоверные усилия к тому, чтобы приспособить церковные тексты к своему учению. Однако в рукаве они всегда прятали козырь: претензии на обладание высшим, «тайным» знанием, которое Иисус лично передал одному-двум ученикам.

- *Евангелие от Иуды* описывает само себя так: «Тайная запись откровения, данного Христом в беседах с Иудой Искариотом, за три дня до празднования Пасхи» (перевод А. В. Хохлова).

- *Евангелие от Фомы* начинается словами: «Это тайные слова, которые сказал Иисус живой и которые записал Диодим Иуда Фома».
- В *Евангелии от Марии* в уста Марии вложены слова, обращенные к апостолам: «То, что скрыто от вас, я возвещу вам это».
- Автор *Апокрифа Иакова* даже рассказываёт о том, как апостолы Иисуса составляли свои книги, а потом записывает новое откровение Иисуса, данное после воскресения и адресованное апостолам.

Спекулируя на «тайных» поучениях Иисуса, еретики одновременно признавали, что существуют *общезвестные* слова Спасителя, которые играют роль своего рода эталона или критерия. Таким образом, эти «альтернативные голоса» косвенно свидетельствуют о достоверности канонического предания.

Ранние христиане не видели необходимости «выбирать» книги Нового Завета. Если прислушаться к их словам, в них нет и намека на некий открытый конкурс, в котором на общих условиях участвовали бы все кандидаты — Евангелия, послания и апокалипсисы, претендующие на апостольское авторство. Скорее, они говорят о том, что приняли и передали дальше то, что было передано им от апостолов, свидетелей, которых призвал сам Иисус, наделив их способностью говорить Духом Святым во имя Еgo.

IV. Заключение

Культуре, которая все больше осознает себя как пост-христианская, нужен гранд-нarrатив, миф, который объяснял бы, почему некогда она придавала такое значение христианству и христианской Библии. Однако некоторые мифы прямо-таки напрашиваются на разрушение. Как выясняется, книги Нового Завета не были выбраны ни Константином, ни его военачальниками, ни епископами, которых он собрал в Никее в 325 году. Авторитетность этих 27 книг объясняется не тем, что их сочли наиболее действенным инструментом, с помощью которого ортодоксальные христиане могли одолеть конкурентов.

Столь же ошибочно будет считать канон Нового Завета всего лишь результатом длительного и мучительного процесса отбора, которым занимались — либо совместно, либо по отдельности — церкви, вознамерившиеся выбрать из огромного многообразия вариантов те ресурсы, которые помогли бы им наилучшим образом откликнуться на меняющиеся



Брюс Мечгер

потребности верующих в плане поклонения и учения. Церкви II века не считали, что у них есть полномочия самостоятельно принимать такие решения.

Напротив, они считали себя благословенными восприемниками, хранителями и глашатаями животворной вести, которую Бог послал миру в лице Иисуса Христа. Они были убеждены, что Иисус, в полном соответствии с Евангелиями и книгой Деяний, вверил эту весть конкретной группе апостолов, которые в конечном счете написали новые книги. В этих книгах церковь продолжала слышать самоудостоверяющий, спасительный и неизменный голос Бога. В то время, как эти книги появлялись на свет и расходились по рукам, по всему цивилизованному миру тут и там возникали христианские общинны. Помимо книг, имеющих несомненно апостольское происхождение, появлялись и другие книги, которые вторили и подражали первым, а также пытались их дополнять. Исторический процесс, благодаря которому столь обширная и растущая церковь пришла к единодушию, не был ни быстрым, ни особенно упорядоченным. Однако важно подчеркнуть, что до IV века, пока церковь не достигла этого единодушия, она никогда не оставалась без Слова Божьего. Сначала это была проповедь апостолов, потом сборник апостольских книг, доносивших до читателей самоудостоверяющую весть Иисуса. И хотя этот сборник не всегда был полон, а иногда к нему присоединялись голоса других полезных книг, у народа Божьего всегда было Его Слово.

Брюс Мецгер, один из ведущих исследователей новозаветного канона в XX веке, на мой взгляд, был совершенно прав, когда заметил: «А если взглянуть в корень, ни отдельно взятые люди, ни соборы не создавали канон; эти тексты как бы сами свидетельствовали о себе, сами заявили о своей каноничности, - люди же это только признали⁶⁹. Уильям Баркли выразился еще более емко: «Новозаветные книги стали каноническими потому, что никто не мог им в этом помешать»⁷⁰. Вспомним слова, которые Иисус однажды сказал Своим критикам: «Овцы Мои слушаются голоса Моего» (Ин. 10:27).

Примечания

1. Чарльз Хилл — профессор Нового Завета в Реформатской богословской семинарии (Орландо, Флорида).
2. Однако подобные предсказания близкого краха христианства звучали и раньше, и они всегда оказывались ложными. Интересный анализ современного положения дел можно найти в книге Douthat, Ross. *Bad Religion: How We Became a Nation of Heretics* (New York: Free Press, 2012).
3. Браун, Дэн. Код да Винчи (М.: ACT, 2003), с. 280.
4. См., например, Ehrman, Bart D. *Lost Christianities: The Battles for Scripture and the Faiths We Never Knew* (Oxford: Oxford University Press, 2003): «Первым из христианских авторов любого рода отстаивать новозаветный канон, состоящий из наших 27 книг, стал Афанасий, живший в IV веке епископ Александрии. Его список появляется в письме, которое Афанасий написал в 367 н. э. — через три с лишним столетия после Павла, нашего древнейшего христианского писателя». Возможно, технически Эрман и прав, однако его слова, как мы убедимся позже, создают у читателя неверное впечатление.
5. Dungan, David L. *Constantine's Bible: Politics and the Making of the New Testament* (Minneapolis: Fortress, 2007), p. 133.
6. Там же.
7. «В результате этих продолжающихся исследований сегодня широко распространено мнение, чтоproto-ортодоксия была всего лишь одним из многих конкурирующих толкований христианства в ранней церкви. Она не была ни самоочевидным толкованием, ни изначальной апостольской точкой зрения... Действительно, богословские выражения христианства, насколько мы можем проследить его историю, были удивительно многообразны» (Ehrman. *Lost Christianities*, p. 176).
8. Ehrman, Bart. *Christianity Turned on Its Head: The Alternative Vision of the Gospel of Judas* // Kasser R.; Meyer M.; Wurst G., eds. *The Gospel of Judas from Codex Tchacos* (Washington, DC: National Geographic, 2006), pp. 77-120. Очень похожий отрывок есть в книге Эрмана *Lost Christianities* (p. 173), где он называет источником данной точки зрения знаменитую книгу Вальтера Бауэра «Ортодоксия и ересь в древнейшем христианстве» (1934). Бауэр можно считать одним из «крестных отцов» популярного в наши дни «политического» подхода к изучению раннего христианства. Более подробно о Бауэре и его влиянии см. Köstenberger, Andreas J.; Kruger, Michael J. *The Heresy of Orthodoxy: How Contemporary Culture's Fascination with Diversity Has Reshaped Our Understanding of Early Christianity* (Wheaton: Crossway, 2010).
9. Это простое и практическое определение понятия «канон». Сегодня ученые спорят о том, должна ли идея «канона» включать в себя понятие исключительности (должна ли речь идти об определенном и окончательном списке), или же так можно назвать любую подборку книг, которым конкретная церковь приписывает божественный авторитет, независимо от того, считается ли их список окончательным. Эксклюзивисты настаивают на том, что не следует говорить о каноне в период до IV века, поскольку лишь с этого момента церковь начала считать свой список книг окончательным. Ранее, по их словам, у христиан были только отдельные книги, которые считались авторитетными и богоухновенными, однако их состав мог меняться. Это довольно популярная, но несостоятельная точка зрения. Прекрасное изложение вопросов, связанных с определением, уделяющее должное внимание онтологическому аспекту проблемы, есть в 1-й главе книги Kruger, Michael J. *The Question of Canon: Challenging the Status Quo in the New Testament Debate* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2013).
10. Bauer, Walter. *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity* (Philadelphia: Fortress Press, 1971), p. 194. Как пишет Эрман, «в представлении Бауэра внутренние христианские конфликты были не просто богословием, а борьбой за власть. И победила та сторона, которая знала, как пользоваться властью» (*Lost Christianities*, p. 175).
11. Пэйджелс, Элейн. Евангелие от Фомы: апокрифы ранних христиан (М.: Карьера Пресс, 2018), с. 161.
12. Пэйджелс. Евангелие от Фомы, с. 155.
13. Более подробно об отношении Пэйджелс к Иринею Лионскому см. Hill C. E. *Who Chose the Gospels? Probing the Great Gospel Conspiracy* (Oxford: Oxford University Press, 2010), pp. 58-63, а в главах 2-3 рассматривают ся взгляды других ученых.
14. Данное толкование и соответствующее ему понимание истории представлено в книгах Brown, Raymond. *Anchor Bible: The Gospel according to John I-XII* (Garden City, NY: Doubleday, 1966); Brown, Raymond. *Anchor Bible: The Gospel according to John XIII-XXI* (Garden City, NY: Doubleday, 1970); Brown, Raymond. *The Community of the Beloved Disciple: The Life, Loves, and Hates of an Individual Church in New Testament Times* (New York/

- Mahwah NJ: Paulist Press, 1979), а также в сочинениях многих других авторов, следующих подходу Брауна.
15. «...почему церковь решила, что эти тексты были „еретическими“ и что лишь канонические Евангелия были „ортодоксальными“? Кто принимал такие решения и при каких условиях? Так же как и мои коллеги, я искала ответы; и я начала понимать политические проблемы, которые формировали раннее христианское движение» (Пейджелс. Евангелие от Фомы, с. 42).
 16. Например: «Борьба между ортодоксами и еретиками, шедшая на литературной арене, приняла форму попыток как можно сильнее ослабить арсенал противника. То, что нельзя было полностью уничтожить, по крайней мере приводилось в негодность или надлежащим образом редактировалось и приспособливалось под собственные нужды. Попросту говоря, сочинения оппонентов фальсифицировали» (Bauer. *Orthodoxy and Heresy*, p. 160; см. р. 110). Эрман также огульно обвиняет непоименованных ортодоксов в том, что они «сжигали» и «уничищили» еретические книги (Ehrman. *Lost Christianities*, p. 217). Каким образом ортодоксы могли изъять эти еретические книги у владельцев, Эрман не объясняет.
 17. Папирус — напоминающий бумагу материал для письма, которым чаще всего пользовались христиане в первые столетия. Его изготавливали из одноименного растения, росшего на берегах Нила.
 18. Epp, Eldon J. The Oxyrhynchus New Testament Papyri: «Not without Honor except in their Hometown»? // *JBL* 123 (2004). p. 17.
 19. Эрман, Барт Д. Иисус, прерванное Слово: Как на самом деле зарождалось христианство (М.: Эксмо, 2010).
 20. Epp. Not without Honor, p. 18.
 21. Более подробно о ранних рукописях Евангелий и о их значении для формирования канона см. Hill C. E. A Four-Gospel Canon in the Second Century? Artifact and Arti-fiction // *Early Christianity* 4 (2013), pp. 310-334.
 22. Egypt Exploration Society.
 23. Ambrose Swasey Library, Colgate Rochester Divinity School, Rochester, New York.
 24. См. Hill. A Four-Gospel Canon in the Second Century? pp. 323-332.
 25. Epp, Eldon J. The Significance of the Papyri for Determining the Nature of the New Testament Text in the Second Century: A Dynamic View of Textual Transmission // Petersen W. L., ed. *Gospel Traditions in the Second Century: Origins, Recensions, Text, and Transmission* (Notre Dame and London: University of Notre Dame Press, 1989), p. 73.
 26. Ehrman. Christianity Turned on Its Head, p. 118.
 27. McDonald, Lee Martin. Identifying Scripture and Canon in the Early Church: The Criteria Question // McDonald L. M.; Sanders J. A, eds. *The Canon Debate* (Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 2002), p. 423.
 28. Там же, p. 424.
 29. Там же, р. 423. Можно перечислить многих других ученых, которые делают упор на критерии, но я упомяну лишь нескольких: Гарри Гэмбл называет четыре критерия: апостоличность, кафоличность, ортодоксальность и традиция использования (Gamble, Harry Y. *The New Testament Canon: Its Making and Meaning* [Philadelphia: Fortress, 1985], pp. 67-70); Брюс Мецгер называет три: соответствие «правилу веры», апостоличность, постоянство использования и признание церковью в целом (Мецгер, Брюс М. Канон Нового Завета. Возникновение, развитие, значение [М.: ББИ, 2019]); Фредерик Брюс называет шесть: апостольский авторитет, древность, ортодоксальность, кафоличность, традиция использования и богоодухновенность (Bruce, F. F. *The Canon of Scripture* [Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1988], pp. 255-269)); Барт Эрман называет четыре: древность, апостоличность, кафоличность, ортодоксальность (Ehrman. *Lost Christianities*, pp. 240-243).
 30. McDonald, Criteria Question, p. 432.
 31. Там же, р. 434.
 32. Там же.
 33. «Следует мимоходом отметить, что эти так называемые критерии каноничности зачастую использовали не для того, чтобы *a priori* определить, насколько авторитетно то или иное писание, а для того, чтобы *a posteriori* оправдать большое уважение, которым некое писание уже какое-то время пользовалось или неодобрение, которое оно уже вызвало» (de Jonge H. J. *The New Testament Canon* // Auwers J.-M.; de Jonge H. J. *The Biblical Canons* [Leuven: Leuven University Press, 2003], pp. 312-313). Думаю, де Йонге здесь прав, хотя его «мимоходом» сделанное замечание на самом деле имеет фундаментальное значение.
 34. McDonald. Criteria Question, p. 433.
 35. «Одним словом, так называемые критерии каноничности применялись с заметной гибкостью и раздражающей непоследовательностью» (de Jonge. *The New Testament Canon*, p. 314).
 36. URL: predanie.ru/book/69480-kanon-muratori/
 37. См. Hill C. E. «The Writing Which Says...» The Shepherd of Hermas in the Writings of Irenaeus // Vinzent M., ed. *The First Two Centuries; Apocrypha; Tertullian and Rhetoric; From Tertullian to Tyconius* (Leuven/Paris/Walpole, MA: Peeters, 2013), pp. 127-138.
 38. «После смерти Иисуса Его последователи... наделили Его учения священным статусом», а впоследствии «авторитетные писания Его апостолов... были наделены священным статусом до завершения новозаветного периода» (Ehrman. *Lost Christianities*, pp. 233-234). Уже сама формулировка предполагает, что священным статусом книги «наделяет» церковь. Но ранние христиане, как мы убедимся ниже, так не считали.
 39. См. замечательное исследование Хенка ван ден Бельта: Belt, Henk van den. *The Authority of Scripture*

- in Reformed Theology: Truth and Trust* (Leiden/Boston: Brill, 2008).
40. «Истина очищается от всех сомнений, когда, не пользуясь поддержкой внешних устоев, она сама себе служит опорой» (I.8.1).
 41. Сравните постановление Второго Ватиканского собора: «В силу этого Церковь черпает свою уверенность относительно всего того, что было дано в Откровении, не из одного только Священного Писания. Поэтому и то, и другое следует принимать и почитать с одинаково благоговейной любовью и преклонением. Священное Предание и Священное Писание составляют единый священный залог Слова Божия, вверенный Церкви...» (*Dei Verbum*. Догматическая конституция о божественном откровении II:9-10).
 42. Скорее всего он не знал или только догадывался об этом. Хенк ван ден Бельт исследует, заимствовал ли Кальвин термин αὐτόπτος из древних источников, обращаясь, в частности, к наследию Аристотеля и Евклида (pp. 71-83), а затем и отцов церкви (pp. 84-86). Он считает такое влияние маловероятным (прежде всего из-за недоступности сочинений самых значимых отцов церкви во времена Кальвина) и лишь мельком отмечает «косвенное» влияние «Разговора с Трифоном-иудеем» Иустина Мученика (см. 7.2). Герман Бавинк ссылается на святых отцов в общем, но цитирует одно-единственное предложение из блаж. Августина: «Каноническое Писание заключено в своих собственных установленных границах» (О крещении против донатистов II:3-4).
 43. Snyder H. Gregory. *The Classroom in the Text: Exegetical Practices in Justin and Galen* // Porter, Stanley E.; Pitts, Andrew W., eds. *Christian Origins and Greco-Roman Culture. Social and Literary Contexts for the New Testament* (Leiden/Boston: Brill, 2013), p. 678. «Напротив, Гален утверждает, что авторитет проистекает не от текста и не от стоящего за ним человека, а от надлежащего применения научного метода, который, с его точки зрения, покоятся на столпах надлежащего рассуждения и тщательного наблюдения». Больше всего в трудах Галена подходы иудеев и христиан напоминает практику, которую он приписывает Хрисиппу, который «постоянно отвращается от научных доказательств... и использует для подтверждения своего учения поэтов, мифы и женщин».
 44. Судя по всему, опыт Иустина поразительно похож на опыт Кальвина, который пишет: «Возьмем Демосфена, Цицерона, Платона или Аристотеля, или любого подобного им автора: я признаю, что они увлекательны и чтение их услаждает и восхищает ум, но если после них мы обратимся к чтению Святого Писания, то независимо от нашей воли оно так тронет нас за живое, так остро пронзит наше сердце, так глубоко проникнет в самую сердцевину нашего существа, что в сравнении с этим рассеется всё очарование ораторов и философов. Отсюда легко понять, что Святое Писание обладает божественным свойством вдохновлять людей, ибо по силе воздействия намного превосходит все написанное человеком» (Наставление I.8.1).
 45. Кстати, мы часто (и зачастую справедливо) сетуем на привычку некоторых людей «сыпать» библейскими цитатами, не объясняя, каким образом они доказывают то, что мы пытаемся с их помощью доказать. Однако сам по себе тот факт, что христиане «сыплют» библейскими цитатами как достаточным доказательством, весьма многозначителен.
 46. Здесь и в следующих двух предложениях Иустин использует слово ἀποδείκνυμ («доказывать»), глагольную форму существительного ἀπόδειξις.
 47. Говоря об Иисусе и в частности о предсказанных Им страданиях, ожидающих тех, кто верит в Него и исповедует Его Христом, Иустин подводит такой итог: «так что никаким образом нельзя укорить Его за какое-либо слово или действие» (Разговор 35.7).
 48. Snyder. *The Classroom in the Text*, p. 685.
 49. Перевод Е. Афонасина.
 50. Там же.
 51. Греч. αύτεξούσιος. Мартин Хеймгартер считает автором этого текста Афинагора Афинского.
 52. Напр., Gamble. *The New Testament Canon*, p. 12; McDonald L. M. *The Formation of the Christian Biblical Canon* (Peabody, MA: Hendrickson, 1995), p. 319: «...процесс формирования новозаветного канона начался во II веке с того, что христианскую литературу признали Писанием, полезным для наставления и миссии церкви...» См. также Сомов А. Б. Ли Мартин Макдональд о каноне Священного Писания в иудаизме и христианстве // Философия религии: аналит. исслед. 2019. Т. 3. № 1. С. 164-173.
 53. В качестве недавнего примера можно вспомнить статью Brakke, David. *Scriptural Practices in early Christianity: Towards a New History of the New Testament Canon* // Ulrich, Jörg; Jacobsen, Anders-Christian; Bakke, David, eds. *Invention, Rewriting, Usurpation: Discursive Fights over Religious Traditions in Antiquity* (Frankfurt am Main: Peter Lang, 2012), p. 266: «И потому было бы просто анахронизмом спрашивать авторов II столетия, какие книги входили в их канон, а какие нет, поскольку понятия закрытого канона еще попросту не существовало». Доказательства существования такого понятия в очень ранний период можно найти в статье Hill C. E. *The New Testament Canon. Deconstructio ad absurdum?* // *Journal of the Evangelical Theological Society* 52 (2009), pp. 101-119.
 54. Св. Ириней Лионский. Против ересей. Доказательство апостольской проповеди (СПб.: Изд. Олега Абышко, 2008). Перевод прот. П. Преображенского, Н. И. Сагарды.
 55. Можно сравнить, например, труды Феофила Антиохийского, жившего чуть раньше, и труды Тертуллиана Карфагенского, жившего чуть позже. Судя по всему, Феофил пользуется

- Четвероевангелием, Деяниями, посланиями Павла и Откровением. Возможно, ему были известны и другие книги — приведенный список составлен на основе сохранившихся сочинений и свидетельств других авторов о сочинениях, которые до нас не дошли (см. Hill. *Who Chose the Gospels?* pp. 90-93; Мецгер. Канон Нового Завета). Новый Завет Тертуллиана включал в себя Четвероевангелие, Деяния, послания Павла, Послание к евреям (которое он приписывал перу Варнавы), Откровение, а также соборные послания — по крайней мере, 1 Петра, 1 Иоанна и Иуды (Мецгер. Канон Нового Завета).
56. Похоже, отголосок 2 Петра 1:15 есть в трактате «Против ересей» (3.1.1). Это тем более вероятно, что автор «Письма Лионской и Виенской церквей о мучениках лионских» (177-178 гг.), живший в том же регионе, что и Иреней, по-видимому, знаком с текстом 2 Петра 1:8 (Евсевий. Церковная история 5.1.45).
 57. 3 Ин. 9-10 в трактате Против ересей 4.26.3.
 58. О его отношении к «Пастырю» Ермы, который он, по мнению некоторых, считал Писанием, см. Hill. *The Writing which Says*. Судя по всему, Ириней ценил это сочинение как верное толкование апостольского учения, но не считал его ни апостольской книгой, ни Писанием.
 59. Климент относится к «Пастырю» с явным уважением, однако, как пишет Батовичи, «понять точный смысл этого уважения не всегда просто» (Bativici, Dan. *Hermas in Clement of Alexandria* // Vinzent, Markus, ed. *Studia Patristica* 66, vol. 14: *Clement of Alexandria; The Fourth-Century Debates* (Leuven/Paris/Walpole, MA: Peeters, 2013), p. 45). Мецгер в книге «Канон Нового Завета» также отмечает, что «Климент без колебаний критикует толкование, предлагаемое автором Послания Варнавы (Педагог II. 10, 3, и Строматы II. 15, 67)». Как сообщает Евсевий Кесарийский, Климент в своем ныне утраченном труде «Очерки» (*Hypotyposes*), кратко прокомментировал все канонические (ένδιαθήκου) Писания, «используя и книги оспариваемые: Послание Иуды и прочие Соборные Послания, Послание Варнавы и Откровение, приписываемое Петру» (Церковная история 6.14.1). К сожалению, нам не известно, что именно Климент написал об этих книгах, но то обстоятельство, что он рассмотрел последние три в одном ряду с остальными, вероятно, свидетельствует о большом уважении, с которым он к ним относился.
 60. К числу таких книг относятся 2 Петра, 2 и 3 Иоанна (см. Евсевий. Церковная история 6.25.8) и 2 Тимофею (Ориген. Толкование на Евангелие от Матфея 117).
 61. См. Мецгер. Канон Нового Завета.
 62. Аналогичная ситуация встречается в проповедях Оригена на книгу Бытия, где он перечисляет всех новозаветных авторов, не называя, однако, напи-

саных ими книг: «Поэтому Исаак копает и новые колодцы, то есть рабы Исаака копают их. Рабы Исаака — Матфей, Марк, Лука, Иоанн; Его рабы — Петр, Иаков, Иуда; и апостол Павел тоже Его раб. Все они копают колодцы Нового Завета» (13:2).

63. Ferguson, Everett. Factors Leading to the Selection and Closure of the New Testament Canon: A Survey of Some Recent Studies // McDonald; Sanders. *The Canon Debate*, pp. 295-296.
64. О Серапионе и его замечаниях относительно Евангелия от Петра см. Hill. *Who Chose the Gospels?* pp. 78-93. Более подробно см. Hill C. E. *Serapion of Antioch, the Gospel of Peter, and a Four Gospel Canon* // Baun J. et al, eds. *Studia Patristica XLV* (Leuven/Paris/Walpole, MA: Peeters, 2010), pp. 337-342.
65. См. Hill C. E. *From the Lost Teaching of Polycarp: Identifying Irenaeus' Apostolic Presbyter and the Author of ad Diognetum* (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 2006), и продолжение этой дискуссии в статье Hill C. E. *The Man Who Needed No Introduction. A Response to Sebastian Moll* // Parvis, Sara; Foster, Paul, eds. *Irenaeus: Life, Scripture, Legacy* (Minneapolis: Fortress Press, 2012), pp. 95-104.
66. Он утверждает, что Иоанн жил в Эфесе до царствования Траяна (Против ересей 3.3.4), который взошел на престол в 98 и умер в 117 году.
67. Возможно, это как-то связано с Посланием к Диогнету 11.1, где автор пишет, что он был «учеником апостольским». Аргументы в пользу того, что в этом документе могли сохраниться слова Поликарпа, см. Hill. *From the Lost Teaching of Polycarp*, pp. 97-165.
68. Это утверждение цитирует Ириней Лионский (Против ересей 3.1.1).
69. Брюс М. Мецгер. Новый Завет. Контекст, формирование, содержание (М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2013).
70. Barclay, William. *The Making of the Bible* (London and New York: Lutterworth Press, 1961), p. 78, цит. по Мецгер. Канон Нового Завета.



Статья представляет собой отрывок из сборника *Who Chose the Books of the New Testament?* (Lexham Press, 2022), вышедшего в серии *Questions for Restless Minds* под редакцией Чарльза Хилла.

CREATIO EX NIHIL: КРИТИКА УЧЕНИЯ МОРМОНОВ О СОТВОРЕНИИ МИРА

Уильям Лэйн Крэйг

ЧАСТЬ I

Один из авторов книги *How Wide the Divide? A Mormon and an Evangelical in Conversation* («Велика ли пропасть: диалог мормона и евангелического христианина») мормонский богослов Стивен Робинсон заявляет, что мормоны «не приемлют соборов и символов веры» исторического христианства, но «принимают Библию без богословских добавлений»¹. В конце книги звучит вопрос: «Правильно ли классические раннехристианские символы веры развиваются библейские истины о Боге и Христе, если, по общему признанию, пересказывают их языком позднейшей философии, или же эти формулировки вобралы в себя настолько много эллинистических идей, что библейские истины в нихискажаются?»²

Нередко мы слышим от мормонов, что учение о сотворении мира *ex nihilo* — один из примеров подгонки Писания под ничем не обоснованные философские и богословские стереотипы. Традиционно мормоны считали, что материя (или некое полуматериальное протовещество, которое нельзя признать ни существующим, ни несуществующим³) вечна, а Бог (выражаясь упрощенно) лишь придает ей новую форму, преобразует ее. Именно так в представлении мормонов выглядело «сотворение мира» — и это явно не сотворение из ничего. Бригам Робертс, мормонский старейшина и член Первого кворума семидесяти церкви СПД, заявил, что «христиане превратили в догму ложную идею о сотворении вселенной из „ничего“, основанную на предположении о превосходстве Бога над вселенной. Они согласились с

тем, что „сотворение“ безоговорочно означает создание существующего из несуществующего и в конечном счете объявили анафему тем, кто попытается учить иному»⁴.

В первой части мы рассмотрим библейские и богословские аргументы в пользу учения о *creatio ex nihilo*. Во второй части мы рассмотрим философские и научные свидетельства в пользу *creatio ex nihilo*, в том числе различные дедуктивные и индуктивные аргументы против бесконечности прошлого. В завершение мы поразмышляем о том, как лучше всего поместить библейские, философские и научные свидетельства в пользу *creatio ex nihilo* в границы мормонского богословия.

I. Библейские и богословские аргументы в пользу *creatio ex nihilo*

В статье под названием *A Mormon View on Life* («Мормонский взгляд на жизнь») Лоуэлл Бенион пишет: «Святые последних дней отвергают теорию о сотворении мира *ex nihilo*. Разум и стихии существовали всегда, они также вечны, как и Бог. Он невероятно креативен и могуществен, однако работает с материалами, которые сам не создавал»⁵. Намного раньше, в 1876 году, Орсон Пратт утверждал, что материали, из которых состоит земля, «вечны»⁶. Бог не творил из ничего, продолжает Пратт. По его словам, ни в каком «Писании» (т. е. ни в Библии, ни в священных книгах мормонов — Книге Мормона и Учении и Заветах) «нет и намека на что-либо подобное»⁷.

Мормонский богослов Джон Уидтсоу полагает, что вера в сотворение мира из ничего порождает одну лишь путаницу: «Множество противоречивых идей родилось из представлений о том, что сущее может быть произведено из нематериального состояния, то есть из ничего»⁸. Не ограничившись этим высказыванием, Уидтсоу утверждает, что Бог не способен ни творить материю [из ничего], ни уничтожать ее: «Бог, обладая величайшим во вселенной разумом, способен использовать энергию для достижения своих целей, но сотворить ее или разрушить ее он не может»⁹. Общее количество материи и энергии в любых формах всегда остается неизменным.

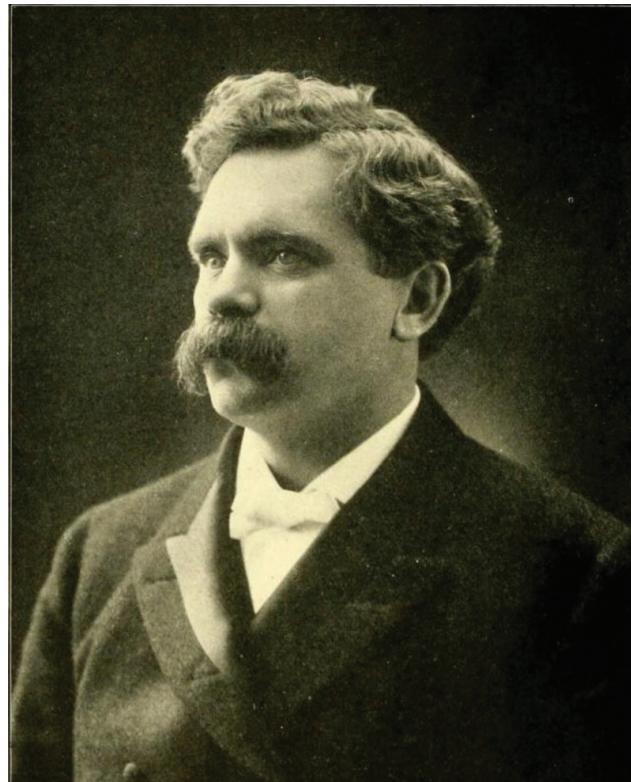
Свидетельствует ли Библия в пользу сотворения мира как преобразования, о котором говорят Святые последних дней? Можно ли считать сотворение мира из ничего измышлением отцов церкви?

A. Библейские аргументы

Традиционное христианское учение утверждает, что Бог — изначальный Создатель материальной вселенной и всей остальной реальности¹⁰. Например, IV Латеранский собор в 2015 году формально провозгласил: «Мы твердо верим и в простоте исповедуем, что есть только один истинный Бог... Творец всего невидимого и видимого, духовного и телесного; Который Своей всемогущей силой в начале времен сотворил из ничего [*de nihilo condidit*] как духовных, так и телесных тварей». В учении о сотворении мира из ничего есть два основных момента:

- (1) бытие всего сущего онтологически зависит от Бога;
- (2) вселенная и вся остальная реальность, кроме Бога, имеют начало и существовали не всегда¹¹.

О. Кендалл Уайт-младший полагает, что «типичные» претензии мормонов к сотворению мира *ex nihilo* как «абсурдному» учению упускают из виду смысл данной точки зрения, который заключается в том, что бытие всего сущего зависит от Бога¹². Невозможно отрицать, что, по мнению некоторых христианских богословов¹³, творение есть не что иное, как онтологическая зависимость (т. е. провиденциальное божественное поддержание бытия всего сущего, благодаря чему они не возвращаются в небытие); такие мыслители считают вопрос о начале бытия во времени незначимым или практически незначимым¹⁴. Мы, однако,



Бригам Генри Робертс

постараемся доказать, что подобные представления о сотворении мира не вполне улавливают суть этого ключевого христианского учения, в соответствии с которым Бог отличен от всей остальной реальности, причем Он не только поддерживает существование этой реальности, но и создал ее конечное время тому назад.

Августин хорошо ухватил суть христианского учения, когда написал, что, поскольку только Бог есть Сущий, Он пожелал, чтобы начало быть то, чего раньше не было или не существовало. Бог не просто придал форму бесформенной и вечной протоматерии. Далее Августин добавляет: «Ты ведь действовал не так, как мастер, делающий одну вещь с помощью другой... Ты сказал „и явилось“ и создал Ты это словом Твоим»¹⁵. С точки зрения христиан, под сотворением *ex nihilo* более правильно понимать начало бытия материального мира во времени и его онтологическую зависимость от Божьего повеления¹⁶.

Но, по словам Бригама Робертса, «в самом этом слове [„сотворил“] нет ничего... что требовало бы именно такого истолкования [т. е. *ex nihilo*] его употребления в Священном Писании»¹⁷. И еще раз: «В слове „творить“ как таковом нет ничего, что требовало бы истолковать его как „сотворить из ничего“»¹⁸.

Безусловно, было бы неразумно считать словарные значения еврейского слова *bârâ'* и греческого *ktizô* единственным аргументом в пользу сотворения из ничего, поскольку на смысл слов влияет множество факторов.

Следует принять во внимание контекст, лингвистическую структуру, другие сочинения автора, литературный жанр и т. п. Например, когда мы исследуем учение Павла об оправдании верой и видим, что оно носит юридический характер, и речь идет о вменении праведности¹⁹, мы не говорим, что слово *dikaiosunē* («праведность») можно истолковать и по-другому, поскольку Матфей, например, всегда использует его для описания поступков человека, а не вмененной по вере праведности²⁰. У некоторых слов действительно есть много разных значений, однако их число не бесконечно. Поэтому вопрос, который стоит перед нами, можно сформулировать следующим образом: как следует понимать то или иное слово с учетом конкретных обстоятельств, в которых был написан данный текст?

Одна из уловок, которыми пользуются мормоны, — обращение к этимологии слова для определения его смысла. Такой подход ненадежен, однако именно его Бригам Янг применяет к слову «творить». Он признает, что в «Ерейской энциклопедии» сказано: «Большинство иудейских философов полагает, исходя из Быт. 1:1, что слово „создание“ означало „создание из ничего“»²¹. Данный факт весьма красноречив и, конечно, идет вразрез с представлениями СПД, одновременно подкрепляя традиционную точку зрения. Но далее Робертс допускает экзегетическую ошибку: он ссылается на этимологию в подтверждение мормонского толкования текста: «В „Ерейской энциклопедии“ сказано, что этимологически данный глагол („творить“) означает „вырезать, придавать форму“, то есть подразумевает использование некоего материала»²². Отсюда Робертс приходит к богословскому заключению, что Бог, создавая мир, лепил его «из уже существующего материала»²³. Далее он добавляет: «Этимология глагола „творить“ подразумевает создание из уже существующего материала»²⁴.

Между тем, современные лингвисты и экзегеты продемонстрировали, что опираться на этимологию при определении значения слова не следует. Например, английское слово *nice* («милый»), по всей видимости, происходит от латинского *nescius*, что означает «невежда»²⁵. Однако мы вовсе не хотим сказать, что милый человек — невежда! В большинстве случаев синхронное²⁶ употребление слова не соответствует его первоначальному (этимологическому) смыслу. Библейст Мойзес Сильва подчеркивает: «Современные исследования вынуждают нас отказаться от такого мнения [что этимология указывает на „базовое“ или „истинное“

значение слова] и отнести с недоверием к истории употребления слова»²⁷. Джеймс Барр соглашается: «Суть в том, что этимология слова указывает не на смысл слова, а на его историю»²⁸.

Общеизвестно, что глагол *bârâ'* («творить») используется, например, когда в Писании говорится о создании народа Израилева (напр., Ис. 43:15) или сотворении чистого сердца в человеке (Пс. 50:14), хотя речь о сотворении *ex nihilo* очевидно не идет. Но когда мы смотрим на конкретные тексты, связанные с божественным сотворением вселенной, какое толкование (в большей степени) соответствует Писанию — мормонское или христианское? Даже в том худшем случае, если Библия не дает однозначного ответа на этот вопрос, доказательств правоты мормонов по-прежнему нет.

Рассматривая данный вопрос, я буду часто ссылааться на мнение Герхарда Мая, профессора богословия из Университета им. Иоганна Гутенберга (Майнц, Германия). В своей книге *Creatio ex Nihilo: The Doctrine of «Creation out of Nothing» in Early Christian Thought* («*Creatio ex Nihilo*: учение о „создании из ничего“ в раннехристианской мысли») он излагает точку зрения, которой, как правило, придерживаются мормоны: что библейский текст не требует веры в сотворение *ex nihilo*²⁹. К сожалению, Май (как и мормонские богословы в целом) не приводит серьезных аргументов в защиту своей позиции. Он мимоходом упоминает несколько библейских текстов, в которых, по всей видимости, присутствуют косвенные указания на сотворение *ex nihilo*, но не анализирует их глубоко, а словно бы отмахивается от них. Основное внимание Май уделяет (как и предполагает подзаголовок его монографии) святоотеческим сочинениям, а не библейской экзегезе. Складывается парадоксальная ситуация: мормонские богословы ссылаются на труды Мая³⁰ или на труды, авторы которых опираются на исследования Мая, но в итоге это лишь ослабляет их позиции: все эти источники (по примеру Мая) пренебрегают библейской экзегезой и сразу переходят к богословскому анализу высказываний иудейских раввинов и христианских мыслителей³¹. Сами мормонские богословы тоже обходят красноречивым молчанием вопрос об экзегезе библейских текстов, описывающих сотворение мира.

Между тем, здравая библейская экзегеза опровергает утверждения, будто сотворение из ничего — не более чем богословский вымысел. Достаточно вспомнить такие тексты, как Римлянам 4:17 (где сказано, что Бог «называет несуществующее, как существующее»)

и Евреям 11:3 (где сказано, что «из невидимого произошло видимое»), которые Май просто отмечает в сторону под тем предлогом, что они якобы укладываются в рамки представлений эллинистического иудаизма и лишь на первый взгляд говорят о сотворении из ничего, но в действительности свидетельствуют о формировании мира из протоматерии. Наверное, стоило бы копнуть глубже, ведь подобные заявления, не подкрепленные никакими аргументами, могут ввести читателей в заблуждение. По существу, Май внушает читателям ложные представления, будто *creatio ex nihilo* — не более чем домыслы благонамеренных христианских богословов, пытавшихся таким образом защитить от гностических искаений идеи абсолютного всевластия, абсолютной свободы и абсолютного всемогущества Бога, которые они считали библейскими. На мой взгляд, более внимательное изучение соответствующих библейских текстов достаточно убедительно покажет, что традиционное учение о *creatio ex nihilo* в отличие от учения о сотворении из протоматерии имеет под собой прочное библейское основание.

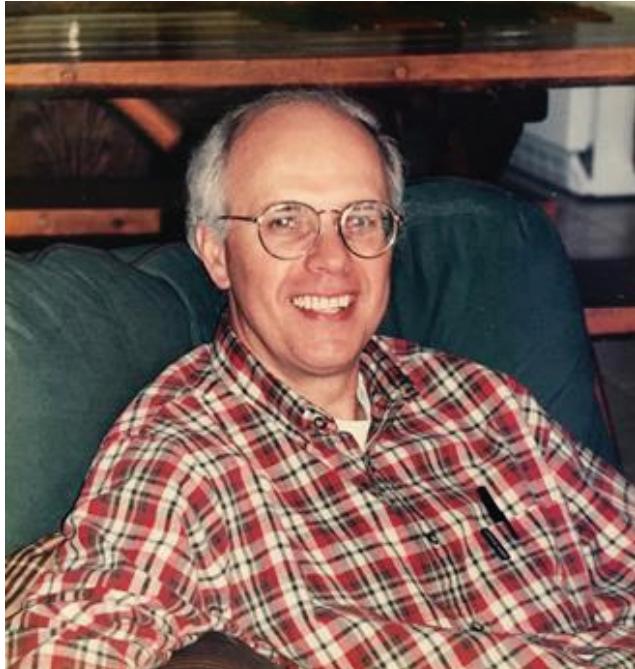
Немецкий богослов Вальтер Айхродт (ректор Базельского университета) воплощает в слова невысказанную идею, лежащую в основе ветхозаветных описаний сотворения мира: «Мысль об абсолютном начале тварного мира, таким образом, оказывается логическим отражением всего мировоззрения рассказчика-священника»³². Например, текст Исаия 40:21, который ссылается на Бытие 1:1, но в котором использовано синонимичное выражение «из оснований земли», представляет собой, по мнению Айхродта, не «спорное суждение», а «явное указание на абсолютное начало»³³. Айхродт считает учение о *creatio ex nihilo* «неоспоримым»³⁴ — особенно в свете строгой приверженности библейского автора единобожию и того факта, что он категорически отвергает древние теории о происхождении вселенной, в соответствии с которыми боги возникли из протоматерии. Айхродт утверждает, что «главная цель повествования [о сотворении мира] совпадает с главной целью нашей формулы о сотворении *ex nihilo*»³⁵. Хотя эта формула не встречается в Ветхом Завете, объект творческой деятельности Бога — «небо и земля и все, что на них», поэтому творение Божье нельзя ограничить «звездами и тем, что на земле», оно должно включать в себя «всю вселенную»³⁶. Тот факт, что фраза «небеса и земля» представляет собой мерилизм и обозначает «совокупность всех космических явлений», указывает на абсолютное начало вселенной, в том числе и мате-

рии³⁷. Поскольку «в иврите нет какого-то одного слова», которое означало бы целокупность, используется эта фраза³⁸. Клаус Вестерманн согласен: в Бытии 1:1 речь идет не о «начале чего-то, а просто о Начале. Все началось с Бога»³⁹.

По словам другого библеиста-ветхозаветника, Роланда Харрисона, хотя понятие *creatio ex nihilo* было «слишком абстрактным для [еврейского] мышления» и в явном виде отсутствует в 1-й главе Бытия, «оно, безусловно, подразумевается в тексте»⁴⁰. Читатель должен понять, что «миры были созданы не из какого-то протоматериала, а из ничего»; до того, как Бог приступил к творению, «никакого иного феноменологического бытия не существовало»⁴¹. Эдвин Хэтч аналогичным образом признает, что, хотя лексика греческого платонизма помогла облечь развитое христианское учение о сотворении мира в «философскую форму», представление о том, что Бог был «не просто Архитектором, а Источником мироздания... вероятно, долгое время присутствовало в еврейском единобожии как не подкрепленное аргументами убеждение»⁴². Иначе говоря, метафизическая лексика и систематизация со временем придали конкретные очертания тому, на что указывали ветхозаветные повествования о сотворении мира.

Опять же, какой бы глубокий богословский смысл мы ни вкладывали в слово *bârâ'*, само по себе оно не подразумевает ни сотворения из ничего, ни преобразования уже существующей материи. Ассиролог Шалом Пол, на которого ссылается Стивен Рикс⁴³, отмечает, что само по себе слово *bârâ'* «не подразумевает» сотворения *ex nihilo* (хотя Пол признает, что эта идея присутствует во 2 Макк. 7:28)⁴⁴. Но значимость слову *bârâ'* придает то обстоятельство, что в роли субъекта действия всегда выступает Бог. Родственное еврейское слово *âsâh* («делать») отличается тем, что изготавливать нечто (из существующего материала) может кто угодно. Более того, в тех случаях, когда используется глагол *bârâ'*, отсутствуют любые упоминания об уже существующем материале. Результат упоминается всегда, а материал — никогда⁴⁵. Таким образом, слово *bârâ'* наилучшим образом подходит для описания сотворения из ничего. Никакое другое еврейское слово для этого не годится. Кроме того, идея *creatio ex nihilo* подразумевается в Бытии 1:1, поскольку в тексте нет никаких упоминаний о «начале» Бога⁴⁶.

Поскольку в случае глагола *bârâ'* в роли субъекта действия всегда выступает Бог, толкователи постоянно признают, что слово «творить» неминуемо описывает божествен-



Джон Сэйлхэмэр

ное действие⁴⁷. Немецкий богослов Юрген Мольтманн хорошо выразил эту мысль:

Сказать, что Бог «сотворил» мир, значит указать на то, что Бог отделяет Себя от этого мира, и подчеркнуть, что Бог этого желал... Это конкретный результат Его волевого решения. Поскольку небо и земля — результат творческой деятельности Бога, они... контингентны⁴⁸.

С учетом всего сказанного Джозеф Смит был неправ в своем понимании еврейского слова *bârâ'* — он вкладывал в него значение «преобразовывать», хотя в действительности такое значение присуще глаголу *âsâh*.

В отличие от других древних космогонических учений, в которых абсолютное начало отсутствовало, книга Бытия настаивает на абсолютном начале. Когда Элогим творил мир, Его не ограничивал хаос (в отличие от вавилонской космогонии), поскольку Его власть над стихиями абсолютна. Бытие 1:1 представляет собой независимое утверждение, в соответствии с которым Бог создал всю вселенную. Сама структура этого стиха указывает на сотворение из ничего. Опираясь на грамматику и контекст, можно убедительно показать, что в Бытии 1:1 речь идет об абсолютном творении⁴⁹. Джон Сэйлхэмэр отмечает:

Библеисты издавна полагали, что идею «создания из ничего» можно найти в первых словах 1-й главы книги Бытия... этот текст едва ли может означать что-либо иное, кроме «создания из ничего».

Из простой мысли о том, что у мира было «начало», казалось бы, должен неизбежно следовать вывод, что он был сотворен «из ничего»⁵⁰.

Мольтманн комментирует смысл глагола *bârâ'*, который используется «исключительно для описания божественного произведения (*divine bringing forth*)»⁵¹. Он отмечает, что, поскольку *bârâ'* не используется с существительными в винительном (объектном) падеже, обозначающими материал, из которого нечто было сотворено, отсюда следует, что «божественная творческая деятельность не связана никакими условиями и исходными посылками. Творение — это нечто абсолютно новое. Оно потенциально не заложено и не присутствует ни в чем другом»⁵². Как писал Вернер Фёрстер, творение в 1-й главе Бытия «появляется не из чего иного, как из Слова Божьего»⁵³. Таким образом, текст в книге Бытия не следует переводить так, как он выглядит в Новом американском стандартном переводе: «В начале, когда Бог сотворил небеса и землю, земля была бесформенной пустыней...»⁵⁴. Даже Бернхард Андерсон, по мнению которого в Бытии 1:2 речь идет о сотворении из хаоса, признает, что «стилистические исследования» чаще всего рассматривают Бытие 1:1 как «абсолютное декларативное изречение»⁵⁵. Такое абсолютное понимание стиха Бытие 1:1 и его статуса как независимого предложения проистекает из греческого текста Септуагинты⁵⁶, а также из «всех древних переводов»⁵⁷. Толкователи Кайл и Делич пишут, что фраза *berêshît*, переведенная как «в начале», использована в абсолютном значении, и перевод вида «в начале, когда...» просто «не может» считаться адекватным истолкованием текста⁵⁸. По их мнению, «контекст» указывает «на самое первое начало»⁵⁹. Следовательно, вечность мира или существование какого бы то ни было «первоначального материала» исключаются лексикой отрывка — например, абсолютным выражением «в начале» или всеохватным меризмом «небеса и земля», который, повторюсь, был лучшим способом описания целостности, какой только был в распоряжении евреев⁶⁰. Брюс Уолтке отмечает единодущие «как в иудейском, так и в христианском предании» относительно того, что первое слово Библии описывает «абсолютное состояние», а первый стих представляет собой «независимое предложение». Далее Уолтке пишет: «Моисей не мог использовать никакую другую конструкцию, чтобы первое слово означало абсолютное состояние, однако он мог выбрать другую конструкцию, чтобы ясно указать на промежуточное состояние»⁶¹.

Библеист-ветхозаветник Томас Мак-Комиски согласен с тем, что слово *bârâ'* делает упор на возникновении объекта, на появлении чего-то нового⁶². Подтверждение данного тезиса можно найти и в работах Эдварда Арбеза и Джона Вайзенгоффа, которые демонстрируют, что в тексте книги Бытия не только нет никаких подтверждений существования материального хаоса до начала Божьего творения, но и использование глагола *bârâ'* в контексте 1-й главы Бытия наиболее разумно в том случае, если понимать под ним сотворение *ex nihilo*. Например, благодаря действиям Бога (описываемым глаголом *bârâ'*) «в начале» (т. е. у вселенной было начало, положенное Богом), появляется вселенная («небеса и земля»). Нет ни единого упоминания о чем-либо прежде существовавшем, чем воспользовался Бог. «Сотворить» — более уместный перевод, нежели «образовать», «сформировать» и т. п.⁶⁴. Эти исследователи вполне уверенно говорят о том, что вся 1-я глава книги Бытия проникнута идеей абсолютной трансцендентности Бога и полной зависимости бытия всего сущего от Бога. Идея *creatio ex nihilo*, судя по всему, находится в такой тесной логической связи с представлениями автора книги о Боге, что не разглядеть ее в первом предложении едва ли возможно⁶⁵.

Анализ 1-й главы Бытия, проведенный Кеннетом Мэтьюзом, стал причиной следующего заявления: «Идея *creatio ex nihilo* — богословское умозаключение, должным образом выведенное из ткани всей 1-й главы»⁶⁶.

Необходимо также устраниТЬ путаницу, порожденную переводом стиха Бытие 1:2 на греческий язык в Септуагинте (*hê de gê ên aoratos kai akataskeuastos* = «И земля была невидима и несформирована»). Такой перевод стиха 1:2 носит явный отпечаток эллинистического влияния, и некоторые англоязычные переводы передают еврейское словосочетание *tôhû wabôhû* эллинизированной фразой «бесформенна и пуста». В результате такого перевода взгляды многих христиан приобрели в некоторой степени греческий оттенок. Исходя из такого прочтения, земля была некоей аморфной массой. Однако лексика, использованная в этом стихе, если рассматривать ее в свете дальнейшего использования в Библии (которое отчасти восходит корнями к Быт. 1:2), приводит нас к более правильному (и не столь эллинизированному) описанию земли как пустой и необитаемой — пустыни и пустоши, как переводит этот оборот Виктор Хэмилтон⁶⁸. Средневековые иудейские толкователи, на которых не повлияла Септуагинта, придерживались такой же точки зрения⁶⁹. Вдобавок и позд-

нейшие варианты Септуагинты отказались от платонических представлений о сотворении мира в пользу более библейских (Аквила: «пустая и никакая»; Симмах: «невозделанная и неопределенная»)⁷⁰. И самые древние семитские (палестинские) таргумы, которые представляют собой толковый пересказ европейской Библии, не содержат «ни следа идей», обнаруживаемых в Септуагинте⁷¹. Например, таргум Неофити I (составленный не позднее III века н. э., а возможно, еще до возникновения христианства) перефразирует стих Бытие 1:2 так: «необитаема, без людей и зверей, а также без всяких насаженных растений и деревьев», — и этот парафраз хорошо передает смысл европейского текста. Любопытно, что как раз мормонская космология отражает влияние греческой философии в большей степени, чем мормоны это сознают!

Таким образом, нет никакой необходимости полагать, будто в Бытии 1:2 идет речь о вечной протоматерии. Как пишут Кайл и Делич, «и земля была бесформенна и пуста» не до того, а после того, как Бог ее сотворил⁷². Напротив, «здесь нет ничего, что относилось бы к сотворению вселенной, будь то с точки зрения материала или формы, которая существовала независимо от Бога до этого божественного действия в начале»⁷³. Богословы СПД обычно отдают экзегетическое первенство стиху Бытие 1:2, но это ошибка. И тот факт, что еврейский текст стиха 1:2 начинается с вав-последовательной (вав-хахипух) [«и земля...»] указывает на временное первенство стиха 1:1 по отношению к стиху 1:2⁷⁴.

Еще одним свидетельством в пользу того, что в Писании идет речь о *creatio ex nihilo*, следует считать то обстоятельство, что Бог (Христос) называется Творцом или Первоисточником бытия всего сущего. Май убеждает читателей в том, что библейские свидетельства в пользу сотворения из ничего неоднозначны, однако абсолютный характер библейской лексики трудно преувеличить: «всё из Него, Им и к Нему» (Рим. 11:36); «Господь Иисус Христос, Которым всё» (1 Кор. 8:6); «в Боге, создавшем всё» (Еф. 3:9); «Им создано всё» (Кол. 1:16, 20); «Ты сотворил всё, и всё по Твоей воле существует и сотворено» (Отк. 4:11). Титулы Яхве «первый и последний» (Ис. 44:6) или «Альфа и Омега» (Отк. 1:8) отчетливо указывают на то, что Он единственное вечное Существо, и что в Нем берет начало все сущее. В книге Притчей 8:22-26 сказано, что Мудрость участвовала в сотворении мира вместе с Богом «когда еще не существовали бездны» (скорее всего, в Быт. 1:2 имеется в виду та же «бездна»). Помимо

ARBEITEN ZUR KIRCHENGESCHICHTE

Begründet von Karl Holl † und Hans Lietzmann †
Herausgegeben von Kurt Aland, Carl Andresen und Gerhard Müller

48

SCHÖPFUNG AUS DEM NICHTS

DIE ENTSTEHUNG DER LEHRE VON DER CREATIO EX NIHIL

VON

GERHARD MAY



WALTER DE GRUYTER · BERLIN · NEW YORK
1978

Титульный лист оригинального немецкого издания книги Герхарда Мая *Creatio Ex Nihilo*

Творца не существовало ничего, и это исключает возможность какой бы то ни было первичной материи.

Писание подкрепляет идею *creatio ex nihilo* еще и тем, что провозглашает Бога вечным и самодостаточным в противоположность конечному тварному миру (Пс. 101:26-28; см. Евр. 1:10-12). Бог, «вызвавший творение к жизни из ничего, властен также и низвести его обратно в ничто»⁷⁵. В 40-48 главах книги Исаии косвенно говорится об уникальности Яхве и Его безраздельной власти над творением. Когда Он творил, не было никаких других богов (и вообще ничего другого): «Я первый и Я последний» (44:6; см. 48:12); «Я Господь, Который сотворил всё» (44:24); «Я Господь, и нет иного» (45:18; см. 46:9). Вольфхарт Панненберг комментирует:

Ветхий Завет, говоря о сотворении мира (например, в Пс. 103:14-30; 138:13; 146:8), отказывается ограничивать творческое могущество Бога, связывая его с ранее существовавшей материей. Как и мысль о сотворении посредством Слова в Быт. 1, эти тексты подразумевают ту самую ничем не ограниченную свободу Божьих созидательных действий, которую впоследствии будет описывать фраза «сотворение из ничего»⁷⁶.

Более того, учение о сотворении мира предполагает, что вселенная появляется на свет только благодаря Божьему Слову — а не просто потому, что Божье Слово воздействовало на уже существующую материю. 32-й псалом провозглашает, что «небеса сотворены» просто «Словом Господа [LXX: *tô logô tou kyriou*]... и духом уст Его»; Он «сказал» или «повелел», и «явилось [LXX: *ektisthêsen*]»⁷⁷. Никаких первичных условий, которым подчиняется Бог, попросту не существует; творение вызывает к жизни Божье повелевающее Слово⁷⁸.

Томас Мак-Комиски удачно подытоживает ветхозаветное понимание сотворениям мира:

Тот факт, что это слово описывает исключительно божественные действия, показывает, что спектр значений, присущих корню [глагола *bârâ*] лежит вне пределов человеческих способностей. Поскольку это слово никогда не используется по отношению к [уже существующим] материальным объектам, и основной акцент оно делает на новизне творимого объекта, оно отлично подходит для выражения идеи сотворения *ex nihilo*, хотя и не всегда выражает именно ее⁷⁹.

Что касается Нового Завета, пристального внимания заслуживает стих Евреям 11:3: «Верою познаём, что веки устроены словом Божиим, так что из невидимого [*mē ek phainomenōn*] произошло [*katērtisthai*] видимое [*to blepotempon*]». Текст провозглашает, что видимая вселенная «не была образована из столь же видимого [уже существующего] сырого материала; ее вызвала к жизни божественная сила»⁸⁰. Ярослав Пеликан пишет, что этот отрывок, как и Римлянам 4:17, «недвусмысленно» говорит о сотворении из ничего⁸¹.

Мормонский богослов Кейт Норман в своем комментарии на Римлянам 4:17 искажает слова Фёрстера (который в действительности приводит убедительные аргументы в пользу библейского учения о сотворении из ничего). По его мнению, Фёрстер пишет, что «к жизни можно вызвать лишь то, что уже существует», а вызвать к жизни что-то из ничего «логически невозможн»⁸². Однако Фёрстер далее пишет: «Но Бог вызывает к жизни то, чего еще не существует, и нам не следует пытаться истолковать *mē onta* [(еще) не существующее] так, словно в каком-то смысле оно *onta* [уже существующее]»⁸³. В предыдущем абзаце он написал, что творение «возникает из ничего Словом Божиим»⁸⁴.

Также и 2 Кор 4:6 (см. Быт. 1:3), где сказано, что Бог повелел из тьмы воссиять свету, — еще

одно указание на сотворение из ничего Словом Божиим⁸⁵.

Порядок слов во фразе *tē ek phainomenon* обычен для классического греческого языка, и переводить это словосочетание следует как «из невидимого»⁸⁶. В философском смысле *ta phainomena* — опыт, полученный посредством органов чувств⁸⁷. Материальные миры (*tous aiōnas*) описываются как «видимое» (*to blepomenon*) — в противоположность «невидимому», т. е. Слову Божьему⁸⁸. Пол Эллингворт утверждает, что фраза *r̄hēmati theou* («слово/повеление Бога») в Ереям 11:3 (она отражает ту же мысль, которая звучит в Пс. 32:6) «идет вразрез» с любым предположением, будто видимый мир был создан из материала несуществующего мира. Гораздо разумнее рассматривать *tois aiōnas* как указание на видимый мир, т. е. как синоним *to blepomenon*⁸⁹. По словам Чарльза Моула, в Ереям 11:3 «речь, по всей видимости, идет о сотворении *ex nihilo*, поскольку видимое произошло из невидимого»⁹⁰. Как отмечает толкователь Уильям Лэйн, хотя в Ереям 11:3 нет прямого утверждения о *creatio ex nihilo*, этот стих, тем не менее, «отрицает, что сотворенная вселенная берет начало в протоматерии или в чем-либо видимом»⁹¹. Далее Лэйн пишет, что настойчивость, с которой автор Послания к евреям утверждает, что вселенная не возникла из чего-либо видимого, судя по всему, исключает любое влияние платоновской или филоновской космологии. Вполне возможно, автор как раз стремился положить конец распространенной в эллинистическом иудаизме тенденции толковать Бытие 1 в свете идей из платоновского трактата «Тимей»⁹².

Следовательно, вопреки мнению Мая в Ереям 11:3 излагаются представления совершенно отличные от классического античного понимания сотворения мира.

Евангелист Иоанн, говоря о сотворении мира (Ин. 1:3), недвусмысленно утверждает, что «всё» (т. е. «материальный мир») начало быть посредством Слова⁹³. Отсюда следует, что всё сущее (в том числе и протоматерия, если бы она играла какую-то роль в процессе сотворения) возникло благодаря Божьему Представителю, Который положил начало всему, что начало быть⁹⁴. На это указывает то обстоятельство, что Слово было (*ēn*), а творение начало быть (*egeneto*)⁹⁵. Рэймонд Браун поясняет: «Таким образом, материальный мир был создан Богом, и он хорош»⁹⁶. Итак, когда Писание говорит о Божьем творении, то описывает его как всеобъемлющее. Хотя библейские авторы не сформулировали учение о *creatio ex nihilo* конкретно, у них была «естественная привыч-

ка описывать творящую силу Яхве настолько всеобъемлюще, насколько возможно»⁹⁷.

Павел в Колоссянам 1:16-17 прибегает именно к такому всеобъемлющему описанию, когда говорит, что все было создано во Христе и Христом. Всеохватному меризму из Бытия 1:1 соответствует слово «всё». Фразы «что на небесах и что на земле» и «видимое и невидимое» (*ta orata kai ta aorata*) параллельны или даже тождественны⁹⁸ — таким образом, эти два выражения «охватывают всё, потому что исключений нет»⁹⁹. Н. Т. Райт полагает, что слово «всё» можно заменить словом «полнота»¹⁰⁰. Кроме того, Христос «есть прежде всего». Отсюда следует, что было такое положение вещей, когда Христос существовал, а вселенная нет. Как отмечает Ф. Ф. Брюс, «эти слова [«прежде всего»] не только провозглашают Его временной приоритет перед вселенной, но наводят на мысль о Его главенстве над ней»¹⁰¹. Текст Колоссянам 1:16-17 позволяет сделать два вывода¹⁰²: (1) Христос сотворил всё сущее и (2) поддерживает его существование. Тот факт, что «всё Им стоит» (1:17), означает, что Он поддерживает существование всего, что «Им создано»¹⁰³. Без такой поддержки «все распалось бы»¹⁰⁴.

В свете всего вышесказанного изображать учение о сотворении из ничего исключительно пост-библейским феноменом, как это делают мормоны, — серьезная ошибка. Где в научных трудах, на которые ссылаются мормонские авторы, тщательная экзегеза соответствующих библейских текстов? Тишина оглушает. При этом библейские сведения показывают, что Бог так или иначе существовал раньше всего сущего (т. е. было время, когда Бог был, а ничего другого не было), а это основа учения о *creatio ex nihilo*. Точно так же, как учение о Троице очевидно присутствует в Писании (несмотря на то, что арианство впоследствии добилось успеха), хотя сформулировали его лишь во времена Тертуллиана, учение о сотворении мира из ничего носит вполне библейский характер (несмотря на расцвет среднего платонизма и его влияние на иудейских и христианских мыслителей), хотя его отчетливо сформулировали и развили лишь во второй половине XX столетия.

Кроме того, возникает вопрос, что именно в Писании (или даже во внебиблейских источниках) богословы-мормоны сочли бы недвусмысленным доказательством сотворения из ничего. Похоже, для того, чтобы они хотя бы признали возможность существования очевидных свидетельства в пользу *creatio ex nihilo*, им нужно показать в библейском тексте конкретную фразу: «сотворение абсолютно из ничего».

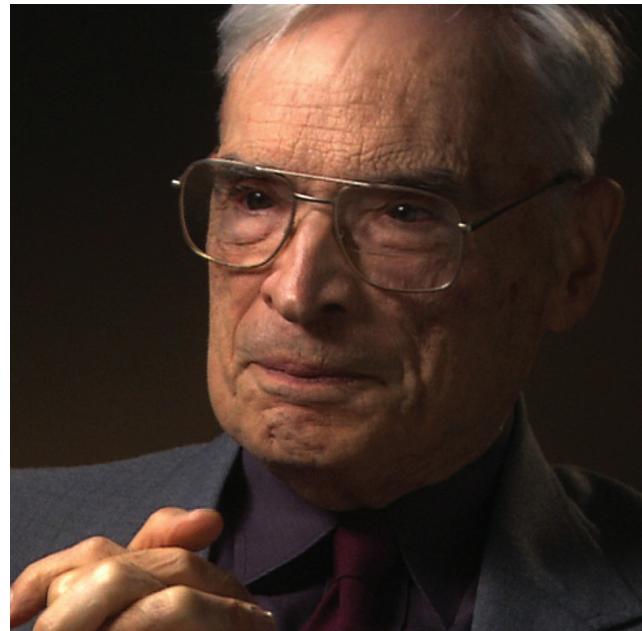
Таким образом, богословская формула «с сотворение из ничего», по выражению Мольтманна, представляет собой «бесспорно адекватный парафраз того, что Библия имеет в виду под „созданием“»¹⁰⁵. Как отмечает Фёрстер, «мысль о сотворении Словом из ничего явно или неявно лежит в основе новозаветных утверждений [о сотворении мира]»¹⁰⁶.

В дополнение к только что приведенным убедительным аргументам в пользу того, что Библия говорит о сотворении из ничего, необходимо заметить, что, даже если бы библейские свидетельства были неоднозначными, и если бы библейские авторы не придерживались никакой точки зрения по данному вопросу, представления СПД не оказались бы истинными по умолчанию. Они точно так же требуют обоснования. Стоящий перед нами выбор не сводится к двум вариантам (либо Библия отчетливо говорит о сотворении из ничего, либо церковь СПД по умолчанию права). С одной стороны, мормоны либо не захотели, либо не смогли вступить в диалог с библейстами; с другой стороны, они не представили никаких существенных доказательств своей правоты. Молчание Библии не означает, что мормоны победили. Если бы Библия действительно ничего не говорила по этому поводу, самим мормонам следовало бы помолчать и не упрекать отцов церкви в том, что они якобы навязали священному тексту свое прочтение, — ведь в таком случае мормонам можно предъявить точно такой же упрек. Поэтому мы предлагаем богословам СПД более серьезно отнестись к анализу текста, к аргументам библейстов и выстроить собственную аргументацию.

В. Богословские аргументы

Иен Барбур, известный специалист в области философии науки, однажды смело заявил: «Сотворение „из ничего“ — не библейская идея»¹⁰⁷. Он полагал, что эта идея родилась позже, и ее целью было защитить веру в благость Бога и полноту Его власти над миром перед лицом «гностических представлений о том, что материя порочна или представляет собой порождение некоего божества низшего порядка»¹⁰⁸. Более того, с точки зрения Барбура (и мормонов, кстати, тоже), Библия высказывает о природе отношений между Богом и тварным миром вполне однозначно — только утверждает, что Бог создал вселенную из протоматерии:

Бытие рисует образ сотворения порядка из хаоса, а... учение об *ex nihilo* сформулиро-



Иен Барбур

вали впоследствии отцы церкви, чтобы защитить теизм от впадения в дуализм или в монистический пантеизм. Нам и сейчас приходится защищать теизм от альтернативных философий, но мы в состоянии делать это, не ссылаясь на абсолютное начало¹⁰⁹.

Таким образом, в учении о *creatio ex nihilo* нет богословской необходимости: «Это не главная задача, которую решает религиозная идея сотворения мира»¹¹⁰.

В предыдущем разделе мы обратили внимание на утверждение Герхарда Мая, что «библейский текст не требует» веры в сотворение из ничего¹¹¹. Май не приводит никаких обоснований своего утверждения. Более того, мы убедились, что в реальности все как раз наоборот. Суть доводов Мая (и Барбура) сводится к тому, что христианские мыслители во II веке пытались сформулировать учение о сотворении мира в качестве ответа гностикам (которые делали акцент на эманациях) и приверженцам среднего платонизма (которые делали акцент на предвечном существовании материи), в результате чего пришли к учению о *creatio ex nihilo*¹¹². До этого момента никаких определенных объяснений того, как именно Бог создал мир, не существовало.

Именно такой линии рассуждений придерживаются мормоны. Мормонский богослов Хью Нибли говорит, что мы ни разу не слышим о сотворении *ex nihilo*, пока не доходим до «учителей церкви»¹¹³. Ранее «творение повсеместно понимали как акт придания формы „бесформенной материи“ (*amorphos hylē*), превращения хаоса в порядок...»¹¹⁴. Аналогичную мысль высказывает Стивен Робинсон: «Ни в иудаизме до

начала эллинистического периода, ни в раннем христианстве до конца II столетия нет свидетельств *creatio ex nihilo*¹¹⁵. Он называет учение о сотворении из ничего богословским добавлением к Писанию, ссылаясь на статью методиста Бернхарда Андерсона (на нее же ссылаются мормонские богословы Дэниел Питерсон и Стивен Рикс)¹¹⁶.

Между тем, утверждение самого Робинсона не вполне корректно. Если читать слова Андерсона в контексте, он четко проговаривает, что имеет в виду только Ветхий Завет, а не Новый Завет и не ранних отцов церкви:

В более поздних богословских размышлениях о смысле сотворения, акцент на единовластии Творца стал еще резче благодаря учению о том, что мир был создан из ничего (2 Макк. 7:28;ср. Рим. 4:17; Евр. 11:3). Однако сомнительно, чтобы это учение в явном виде присутствовало в Быт. 1 и где-либо еще в ВЗ¹¹⁷.

Мы уже рассмотрели, что говорит Библия на тему сотворения мира. Но как быть с утверждением, что это учение — богословский новодел? Мы докажем, что и оно не соответствует действительности.

Богословы единодушны в том, что в трудах Иринея Лионского учение о *creatio ex nihilo* уже хорошо разработано. Ириней также утверждал, что мир несовечен Богу:

Созданное же отлично от Создавшего и сотворенное отлично от Сотворившего. Сам Он не созданный, без начала и конца, ни в чем не нуждающийся; Сам Себе довлеющий и всем другим существам дающий самое бытие; а сотворенное Им получило начало. А что имеет начало, может разрушиться, подчинено и имеет нужду в своем Творце, то необходимо у людей, имеющих сколько-нибудь смысла к различению таких вещей, должно иметь отличное наименование, так чтобы Сотворивший все Словом Своим по справедливости Один только назывался Богом и Господом, а сотворенное не должно уже быть причастным тому же названию и получать то же имя, какое принадлежит Творцу¹¹⁸.

Позже сам Августин прямо заявил, что Бог «создал из „ничего“ небо и землю»¹¹⁹.

Безусловно, некоторые христианские богословы (не говоря уже о Филоне Александрийском), испытавшие на себе влияние философии среднего платонизма, — например, Иустин Мученик, Климент



Бернхард Андерсон

Александрийский, Василий Кесарийский и Григорий Нисский — полагали, что материя существует так же вечно, как Бог. Тем не менее, они все-таки считали существование материи в определенном смысле вторичным, зависящим от Бога¹²⁰. Кстати, мормонский богослов Стивен Рикс искачет смысл рассуждений Герхарда Мая об истоках *creatio ex nihilo* в сочинениях гностика Василида, жившего во II веке, когда пишет: «Изначально это ортодоксальное христианское учение [о сотворении мира] могло быть гностической ересью»¹²¹. Май утверждает, что представления Василида (довольно нехарактерные для гностицизма) сложились независимо от поздней христианской ортодоксии, и что идеи Василида не оказали «широкого влияния» на христианских мыслителей¹²².

Отрицать сильное влияние, которое оказал на этих мыслителей средний платонизм, невозможно, однако нужно проявить благородство и не приписывать библейскому тексту некую неоднозначность в вопросе о сотворении из ничего только потому, что в результате частичного совпадения некоторых понятий, общих для среднего платонизма и Писания, представления тех или иных людей могли быть в той или иной степени размыты. Ф. Ф. Брюс напоминает нам, что «идея придания формы протоматерии имеет эллинистическое, а не еврейское происхождение»¹²³.

Не следует забывать, что центральное место в иудейском мышлении занимали не вселенная как таковая, а Владыка вселенной¹²⁴, не *ex nihilo*, а *creatio*¹²⁵. Ветхозаветные авторы рас-

сматривали природные явления прежде всего как то, что указывает на создавшего их Бога и являет Его славу. Например, 103-й псалом, который описывает внушающий благоговение мир природы, начинается такими словами:

Господи, Боже мой! Ты дивно велик,
Ты облечен славою и величием...

Для этих авторов Бог был «Владыкой мироздания»¹²⁶.

Можно пойти еще дальше и отметить, что в контексте *Umwelt* ветхозаветного иудаизма (и, соответственно, раннего христианства) учение о сотворении мира из ничего выглядело вполне естественно. Подобные представления не были бы чужды еврейскому (и раннехристианскому) мышлению. Для того, чтобы обосновать это утверждение, мы обратимся к целому ряду внебиблейских иудейских и христианских текстов, которые подтверждают, что идея *creatio ex nihilo* не противоречила мышлению, сложившемуся под влиянием Библии.

Многие исследователи высказывали предположение, что написанная в межзаветный период 2-я книга Маккавейская (точнее, стих 7:28) отчетливо излагает традиционные представления о *creatio ex nihilo*. В этом тексте мать умоляет сына предпочесть мучения отречению от веры:

Умоляю тебя, дитя мое, посмотри на небо и землю и, видя все, что на них, познай, что все сотворил Бог из ничего [*hoti ouk ex onton eroiesen auta ho theos*] и что так произошел и род человеческий.

Бернхард Андерсон полагает, что в этом отрывке изложено учение о *creatio ex nihilo*¹²⁷.

Герхард фон Рад утверждает, что «концептуальная формулировка *creatio ex nihilo* впервые появляется» в этом отрывке¹²⁸. По мнению Клауса Вестерманна, иудейские представления о сотворении мира сводились к тому, что «мироздание в целом можно понять лишь в контексте его возникновения»¹²⁹. Таким образом, предположить, что в указанном стихе речь действительно идет о сотворении из ничего, не будет чрезмерной дерзостью¹³⁰.

Наверное, отчетливее всего убедиться, что в тот период представления о сотворении *ex nihilo* действительно существовали, позволяют документы Кумранской общины. Например, упоминание о сотворении из ничего мы находим в «Уставе общины»:

От Бога всезнающего все сущее и должное быть. Прежде их бытия Он направил

всякую их мысль, и в своем бытии они выполняют свои дела ради свидетельства о себе, согласно Его величавому замыслу, и (те дела) не подлежат изменению (1QS III:15-16)¹³¹.

Отзвук этой же идеи присутствует в другом отрывке из той же рукописи:

И Его знанием все совершается,
и все сущее
Он утверждает своей мыслью,
и без Него (оно) не сделается (1QS XI:11).

Следует отметить, что Кумранские рукописи подчеркивают абсолютную власть Бога: Он творит ради Своей славы, и само существо вселенной берет начало в Нем. «И без Тебя ничто не содеется, и не познается без Твоей воли» (1QH X:9). Он создал не только все материальное, но и невидимый мир духов: «Ты сотворил всякий дух» (1QH I:8-9). Еще один отрывок, из «Благодарственных гимнов», подтверждает ту же мысль и звучит так:

...и мудростью Твоего знания
Ты утв[е]рдили их свидетельство,
прежде их бытия
и согласно... [не быва]ет ничего,
и без Тебя не творится (1QH I:19-20).

Бог творит посредством Своей мудрости (и силы) — не протоматерии. Читая «Гимн Творцу в Псалтири» (11Q5 XXVI:9-15), мы видим, что Бог «поставил рассвет мудростью сердца Своего»; Он «сотворил землю Свою силою» и утвердил «мир Свою мудростию». «Мудростю Свою Он рас простер небеса»¹³². И эти тексты также указывают на сотворение *ex nihilo*, а не противоречат ему.

Гамалиил, известный раввин I века, по всей видимости, исходил в своих рассуждениях именно из такого понимания сотворения мира. Некий философ возразил ему: «Твой Бог поистине был великим художником, но подспорьем Ему были хорошие материалы [бесформенное пространство/пустота, тьма, вода, ветер и бездна]». Гамалиил, пожелав, чтобы дух этого философа взорвался (или чтобы он «испустил дух»)¹³³, провозгласил: «Все это отчетливо описывается как сотворенное Им[, а не как предвечное]»¹³⁴.

В «Пастыре» Ермы первая заповедь — ве рить в то, что есть только один Бог, «приведший все из ничего в бытие»¹³⁵. По мнению Дениса Кэрролла, это первое упоминание о *creatio ex nihilo* в христианской литературе¹³⁶.

В иудейской псевдоэпиграфической книге «Повесть об Иосифе и Асенефе», написанной в период со II в. до н. э. по II в. н. э., есть отрывок, который, по всей видимости, тоже намекает на сотворение *ex nihilo*. После того, как Асенефа выбросила своих идолов в окно и неделю проходила в ру比ще, она обратилась к Богу Иосифа с такими словами:

Господи Боже веков! Ты создал все. Ты ожидал всех тварей, Ты вывел все из небытия, все видимое из невидимого, Ты поднял небо и основал его на ветрах, на водах; Ты поставил на водах величайшие горы, которые не идут ко дну, не тонут, но держаться на водах, как дубовый лист: горы те живые, ибо внимают голосу Твоему, Господи, ибо Ты сообщаешь жизнь всем созданиям Твоим. Господи! (глава 12).

Вторая книга Еноха, написанная в конце I в. н. э., также отражает учение о сотворении из ничего:

Прежде, когда не было всего в начале, что я сотворил из небытия в бытие, и из невидимого в видимое, и ангелам моим не возвестил я тайны моей, и не поведал им о создании (всего), и не постигли (они) бесконечного моего и непостижимого творения, — тебе же возвещаю ныне. Прежде, когда не было всего видимого, явился свет, я же среди света один проезжал в невидимом, подобно тому, как ездит солнце с востока на запад и с запада на восток, но солнце находит покой, я же не обрел покоя, поскольку все было несотворенным.

В «Одах Соломона», составленных около 100 г. н. э., скорее всего, на сирийском языке¹³⁷, тоже есть указание на сотворение из ничего:

И нет ничего вне Господа,
Потому что Он был прежде, чем все пришло
в бытие.
Века произошли Его словом
И помышлением Его сердца (16:18-19).

В начале II века автор Второй книги Варуха (21:4) написал такие слова: «Ты, сотворивший землю, выслушай меня; Ты, утвердивший небесный свод Твоим словом и укрепивший высоту неба духом; Ты, от начала мира призывающий то, что еще не существует, и все тебе повинуется...» В своей диссертации, посвященной этому тексту, Фрэнк Джеймс Мерфи поясняет, что здесь идет речь о *creatio ex nihilo*, то

есть о том, что нынешний видимый мир не существовал вечно. У него было начало¹³⁸.

Последний пример взят из «Апостольских постановлений», написанных, вероятно, еще в середине II в. н. э. Они тоже свидетельствуют о вере в сотворение из ничего:

Воистину достойно и праведно прежде всего восхвалять Тебя, ЯХВЕ, истинного Бога, прежде творения пребывающего... Единого Нерожденного, Безначального... из Которого все, как из некоего хранилища, чтобы быть произошло... Все из небытия, чтобы быть, приведший Единородным Твоим Сыном...¹³⁹

И еще одна мысль в заключение: исследователи-мормоны¹⁴⁰ время от времени ссылаются на Джонатана Гольдштейна, который пишет: «Средневековые иудейские мыслители все еще полагали, что описание сотворения мира в книге Бытия можно истолковать таким образом, что Бог творил из прежде существовавшей бесформенной материи»¹⁴¹. Это попросту неправда, Гольдштейн искажает представления иудейских экзегетов. На самом деле, все они единодушно соглашались с Раши (ибн Эзрой, Рашбамом, Рамбамом и др.) и исходили из предположения о сотворении из ничего. Каким образом? Например, они предполагали, что, поскольку в Бытии 1:2 вода уже существует, речь не может идти об абсолютном сотворении (т. е. из ничего). Следовательно, творение, описанное в стихе 1:1, не было первым, что создал Бог. Любопытно, что Раши, насколько нам известно, был первым, кто истолковал существительное *berêshît* («в начале») как сопряженное, а не в абсолютное («в самом начале»)¹⁴². Ибн Эзра, воспринявший от Раши эту точку зрения, полагал, что Бог к тому моменту уже создал воду и впоследствии использовал ее для сотворения тех или иных частей вселенной. Библейст-ветхозаветник Джон Сэйлхэмэр подытоживает:

Судя по всему, ни Раши, ни ибн Эзра не отказывались от традиционных представлений [о *berêshît* как об абсолюте] по грамматическим соображениям, то есть не считали сопряженную форму предпочтительным прочтением. Скорее, они полагали, что это единственное прочтение, которое позволяет разрешить очевидное затруднение, связанное с тем, что «вода», упомянутая в ст. 2, не фигурирует в ст. 1. Более того, ибн Эзра предупреждал своих читателей, что им не стоит «удивляться» использованию сопряженной формы перед глаголом. Это

наводит на мысль, что он и сам ощущал некоторое затруднение в связи с прочтением существительного *berēshît* перед конечным глаголом как сопряженного и ожидал такой же реакции от своих читателей.

И Раши, и бен Эзра приводили примеры, показывающие, что использование конечного глагола после сопряженного существительного допустимо. Уже одно то, что они оправдывали свое прочтение стиха 1:1, и то, как они это делали, доказывает, что сами они испытывали по данному вопросу некоторые колебания¹⁴³.

Таким образом, эти средневековые иудейские экзегеты не считали, что Бог создал мир из существовавшей от вечности материи. Скорее, они полагали, что Бог и был создателем всякой конечной материи, которую использовал для сотворения мира в 1-й главе Бытия. Как поясняет Фёрстер, «в позднем иудаизме, как раввинистических, так и в псевдоэпиграфических сочинениях, ясно говорится, что Бог один сотворил мир Своим Словом, т. е. воплотил его в реальность из ничего»¹⁴⁴. Он даже позволяет себе отметить, что «идея предсуществования материи» была «чужда» раввинистической литературе¹⁴⁵. Таким образом, в конечном счете мы видим замечательное единодушие между авторами 2-й книги Маккавейской, свитков Мертвого моря, Септуагинты и позднейших переводов на иврит, семитских таргумов и различных средневековых иудейских комментариев.

Следовательно, мнение о том, что Бог сотворил абсолютно все, принимают как должное многочисленные релевантные и независимые источники. Мормонские представления о сотворении мира, которые, наверное, лучше всего согласуются с теологией процесса¹⁴⁶, лишены основания.

Итак, вопреки распространенным домыслам о влиянии греческой философии на христианское богословие (якобы имело место «тотальное усвоение греческой философской метафизики»¹⁴⁷), совершенно очевидно, что в данном моменте греческая мысль не оказала никакого влияния на христианское учение. Любопытно, что именно мормонские представления о сотворении мира имеют больше общего с греческой философией — точнее, представляют собой некую разновидность неоплатонизма. Именно мормоны идут путем платоновского персонажа Тимея, который утверждал:

...это именно было коренным началом происхождения вещей и космоса... Пожелав, чтобы всё было хорошо, а худого по воз-

можности ничего не было, Бог таким-то образом всё подлежащее зрению, что застал не в состоянии покоя, а в нестройном и беспорядочном движении, из беспорядка привел в порядок, полагая, что последний всячески лучше первого¹⁴⁸.

Подводя итог всему вышесказанному: мы попытались продемонстрировать, что мормонские представления, будто Бог сотворил вселенную из предвечной неорганизованной материи или хаоса, не согласуются с библейским текстом, и литература, на которую они ссылаются, раз за разом обходит эту проблему молчанием. И напротив, мы видим, что учение о сотворении *ex nihilo* правильно формулирует библейские представления. По правде говоря, очень трудно представить себе, как еврей, не испытавший на себе влияние эллинистической философии, мог бы на основании библейского текста прийти к выводу, что Бог и некая неорганизованная материя (или хаос) сосуществовали от вечности. Более того, есть хорошие основания полагать, что само учение о сотворении из ничего не было создано христианскими богословами II столетия *ex nihilo*; этой же точки зрения придерживались в более ранние времена как иудейские, так и христианские авторы. Так что именно мормонские представления несовместимы с Писанием.

Примечания

1. Robinson, Stephen E.; Blomberg, Craig L. *How Wide the Divide?* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1997), p. 138.
2. Там же, р. 196.
3. Не все ученые-мормоны разделяют такую точку зрения. Например, Эрих Роберт Пол пишет: «С момента своего возникновения в 1830 году мормонизм не только сформировал новый канон, который отделил это религиозное движение от традиционного протестантизма, но и создал этос, который исповедует позитивный сциентизм в духе истоков греческого рационализма» (Paul, Erich Robert. *Science, Religion, and Mormon Cosmology* [Chicago: University of Illinois Press, 1992], р. 1). Чуть ниже Пол пишет о том, что «корни» мормонизма «уходят в греческую и еврейскую традиции» (р. 5).
4. Roberts B.H. *The Truth, the Way, the Life* (San Francisco: Smith Research Associates, 1994), р. 224.
5. Bennion, Lowell. A Mormon View of Life // *Dialogue* 24/3 (1991), р. 60.
6. Из проповеди, прочитанной Праттом в здании Табернакля в Солт-Лейк-Сити 12 ноября 1876 года. Цит. по Roberts B.H. *The Mormon Doctrine of Deity: The Roberts-Van Der Donckt Discussion* (Salt Lake City: Signature, 1998), р. 278.

7. Там же.
8. Widtsoe, John A. *A Rational Theology* (Salt Lake City: Deseret Books, 1915), p. 11.
9. Там же, р. 13.
10. Существенная часть этой публикации представляет собой переработанный текст моей статьи Is *Creatio ex nihilo* a Post-biblical Invention? An Examination of Gerhard May's Proposal // *Trinity Journal NS* 17 (Spring 1996), pp. 77-93.
11. Peters, Ted. On Creating the Cosmos // Russell J. R; Stoeger, W. R.; Coyne G. V., eds. *Physics, Philosophy, and Theology: A Common Quest for Understanding* (Vatican City: Vatican Observatory, 1988), pp. 273-274. Для того, чтобы не придать учению о *creatio ex nihilo* дейстивческую окраску и получить полную библейскую картину божественного творения, его следует сочетать с учением о *creatio continua*, Божьей творящей и поддерживающей власти, постоянно действующей во вселенной. См. Фома Аквинский. Сумма Теологии I.45.2.
12. White, O. Kendall, The Transformation of Mormon Theology // *Dialogue* 5/2 (1970), p. 11.
13. Например, Gilkey, Langdon. *Maker of Heaven and Earth: The Christian Doctrine of Creation in Light of Modern Knowledge* (Garden City, NY: Doubleday, 1959), chapter 3.
14. Ответственность за слияние учений о сотворении и сохранении лежит, главным образом, на Фридрихе Шлейермакере. См. его работу, первоначально опубликованную в 1821-1822 годах, Schleiermacher, Friedrich. *The Christian Faith* (New York: Harper & Row, 1963), pp. 148-152.
15. Блаж. Августин. Исповедь XI.5.7.
16. Russell, Robert John. Finite Creation Without a Beginning // Russell R. J.; Murphy N.; Isham C.J., eds. *Quantum Cosmology and the Laws of Nature* (Vatican City: Vatican Observatory, 1993), p. 309.
17. Roberts. *The Truth, the Way, the Life*, p. 224.
18. Там же, р. 225.
19. См. Fitzmyer, Joseph. *Romans ABC* (New York: Doubleday, 1993), pp. 117-118.
20. См. Przybylski, Benno. *Righteousness in Matthew and His World of Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980).
21. Roberts. *The Truth, the Way, the Life*, p. 224. Приведенная цитата взята из статьи Hirsch, Emil G. *Creation* // Singer, Isidore, ed. *The Jewish Encyclopedia: A Descriptive Record of the History, Religion, Literature, and Customs of Jewish People from the Earliest Times to the Present Day* (New York: Funk and Wagnalls, 1903), 4:336.
22. Roberts. *The Truth, the Way, the Life*, p. 224.
23. Там же.
24. Там же, р. 228.
25. Thiselton, Anthony C. Semantics and New Testament Interpretation // I. Howard Marshall, ed. *New Testament Interpretation: Essays on Principles and Methods* (Grand Rapids: Eerdmans, 1977), p. 80.
26. Иначе говоря, так, как слово понимали во время написания текста (в отличие от диахронного — того, как слово употреблялось в разные периоды времени, в таких случаях изучение этимологии слова как раз очень полезно). Этимологическое исследование может быть полезно как «запасной вариант» — когда слово встречается крайне редко и опереться больше не на что.
27. Silva, Moisés. *Biblical Words and Their Meaning: An Introduction to Lexical Semantics* (Grand Rapids: Zondervan, 1983), p. 51. См. также Карсон, Д. Экзегетические ошибки (Позитив-центр, 2013), с. 26-32. Питер Коттерел и Макс Тернер утверждают, что «лошадь» этимологических ошибок в кругах образованных богословов уже «в достаточной степени мертв» (Cotterell, Peter; Turner, Max. *Linguistics and Biblical Interpretation* [Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1989], p. 114).
28. Barr, James. *The Semantics of Biblical Language* (Oxford: Oxford University Press, 1961), p. 109.
29. May, Gerhard. *Creatio ex Nihilo: The Doctrine of «Creation out of Nothing» in Early Christian Thought* (Edinburgh: T&T Clark, 1994), p. 24. Немецкий оригинал был издан под названием *Schpfung aus dem Nichts* (Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1978).
30. Например, Дэниел Питерсон в сноске ссылается на труд Мая, когда утверждает, что учение о сотворении *ex nihilo* возникло во II или III веке (Peterson, Daniel C. Editor's Introduction // *FARMS Review of Books* 10/2 1998, p. xvi n).
31. Например, Питерсон и Рикс (Peterson,Daniel C.; Ricks, Stephen D. *Offenders for a Word: How Anti-Mormons Play Word Games to Attack the Latter-Day Saints* [Neal A. Maxwell Institute for Religious Scholarship, 1998], p. 96) упоминают статью Young, Frances. *Creatio ex nihilo: A Context for the Emergence of the Christian Doctrine of Creation* // *Scottish Journal of Theology* 44 (1991), pp. 139-151, автор которой опирается на выводы Мая и обходит вниманием библейскую экзегезу (хотя Янг, вопреки обычным утверждениям мормонов, утверждает, что формулировка христианского учения о сотворении мира «представляет собой ясное свидетельство того, что христианские мыслители не были „захвачены“ греческой философией» (p. 139)! Питерсон и Рикс (*Offenders for a Word*, p. 96) и отдельно Питерсон (Editor's Introduction, p. xvi) ссылаются на статью Goldstein, Jonathan. *The Origins of the Doctrine of Creation ex Nihilo* // *Journal of Jewish Studies* 35 (1984), pp. 127-135.
32. Eichrodt, Walter. In the Beginning: A Contribution to the Interpretation of the First Word of the Bible // Anderson, Bernhard W., ed. *Creation in the Old Testament* (Philadelphia: Fortress Press, 1984), p. 72.
33. Там же, р. 67.
34. Там же, р. 72.
35. Eichrodt, Walter. *Theology of the Old Testament* (Philadelphia: Westminster, 1967), 2:101.
36. Eichrodt, 2:102.
37. Sarna, Nahum M. *JPS Torah Commentary: Genesis* (New York: Jewish Publication Society, 1989), p. 5. Роланд

- Харрисон утверждает, что фраза «небо и землю» представляет собой мерилизм, подразумевающий целое, а не просто перечисление двух противоположных частей. См. Harrison R. K. *Creation* // Tenney, Merrill C., ed., *The Zondervan Pictorial Encyclopedia of the Bible* (Grand Rapids: Zondervan, 1975), 1:1022. См. также Jewett, Paul K. *God, Creation, and Revelation* (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), p. 457.
38. Keil C.F.; Delitzsch F. *Commentary on the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1986), 1:47.
 39. Westermann, Claus. *Genesis: A Practical Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), p. 7.
 40. Harrison. *Creation*, p. 1023.
 41. Там же.
 42. Hatch, Edwin. *The Influence of Greek Ideas and Usages upon the Christian Church* (London: Williams and Norgate, 1891), p. 197. Интересно, что мормонский автор Кейт Норман, цитируя Хэтча (Norman, Keith. *Ex Nihilo: The Development of the Doctrines of God and Creation in Early Christianity* // *BYU Studies Quarterly*, Vol. 17, Iss. 3, p. 299) не задерживает внимание на его замечании о сотворении мира. Хэтч преувеличивает влияние греческой мысли на библейское учение и недооценивает еврейское/ветхозаветное влияние на различные тексты Нового Завета и христианское богословие.
 43. Ricks, Stephen D. *Fides Quaerens Intellectum: The Scholar as Disciple* // Black, Susan Easton, ed. *Expressions of Faith: Testimonies of Latter-Day Saint Scholars* (Salt Lake City: Desert and FARMS, 1996), p. 179.
 44. Paul, Shalom M. *Creation and Cosmogony in the Bible* // Skolnik, Fred, ed. *Encyclopedia Judaica* (Jerusalem: Keter Publishing House, 2007), 5:273.
 45. Childs, Brevard S. *Myth and Reality in the Old Testament* (Naperville, Ill.: Allenson, 1960), p. 40. Чайлдс считает, что текст подразумевает *creatio ex nihilo*. Действия Бога при сотворении мира «едва ли можно полностью согласовать с фактом предвечного хаоса. Мировая реальность — результат творения, а не преобразования существующей материи» (p. 40).
 46. Sailhamer, John. *Genesis Unbound: A Provocative New Look at the Creation Account* (Sisters, OR: Multnomah, 1996), pp. 247-249.
 47. *The New Brown-Driver-Briggs-Gesenius Hebrew and English Lexicon* (Peabody, Mass.: 1979), p. 135.
 48. Moltmann, Jürgen. *God in Creation: A New Theology of Creation and the Spirit of God* (San Francisco: Harper & Row, 1985), pp. 72-73. Пояснения относительно противоречий между предложенной Мольтманном экзегезой 1-й главы Бытия и его панентеизмом (т. е. смешения *creatio ex nihilo* и *creatio continua*, в результате чего любые различия между этими понятиями теряют смысл) можно найти в статье Torrance, Allan J. *Creatio ex Nihilo and the Spatio-Temporal Dimensions with Special Reference to Jurgen Moltmann and D.C. Williams* // Gunton, Colin E., ed. *The Doctrine of Creation: Essays in Dogmatics, History and Philosophy* (Edinburgh: T&T Clark, 1997), pp. 83-103; см. также Pannenberg,

- Wolfhart. *Systematic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), 2:14-15.
49. Sailhamer, John. *Genesis* // Frank Gaebelein, ed. *Expositor's Bible Commentary* (Grand Rapids: Zondervan, 1990), 2:21-23н. См. также Cassuto U. *A Commentary on the Book of Genesis Part 1* (Jerusalem: Magnes Press, 1992 repr.), p. 20. Кассуто настаивает на том, что, начиная со стиха 2, внимание автора смещается со вселенной на взаимоотношения тварного мира и человечества. Он делает акцент на темах «земли» и «благословения», которые доминируют на всем протяжении Пятикнижия.
 50. Sailhamer. *Genesis Unbound*, p. 250.
 51. Moltmann. *God in Creation*, p. 73.
 52. Там же.
 53. Foerster, Werner. *Ktizô* // Kittel, Gerhard, ed., *Theological Dictionary of the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1965), 3:1010.
 54. Похожий перевод предлагает Бригам Генри Робертс: «В начале, когда Бог создал небеса и землю, земля была бесформенна и пуста...» (Roberts. *The Truth, the Way, the Life*, p. 227). Эфраим Спейсер рассматривает Бытие 1:1 как конструктивное, а не как абсолютное утверждение: «Когда Бог принялся создавать небо и землю...» (Speiser E. A. *Genesis: A New Translation with Introduction and Commentary* [Garden City, N.Y.: Doubleday, 1964], p. 3). Такого же мнения придерживается Луис Стейдельманн (Stadelmann, Luis I. J. *The Hebrew Conception of the World: A Philological and Literary Study* [Rome: Pontifical Biblical Institute, 1970], p. 11). Но если все, что мы только что доказывали, справедливо, отсюда следует, что мнение Иена Барбера, будто книга Бытия описывает «создание порядка из хаоса», а не из ничего, ошибочно (Barbour, Ian. *Religion in an Age of Science* [Harper Collins, 1990], p. 130), не говоря уже о точке зрения СПД.
 55. Anderson, Bernhard W. *Contours of Old Testament Theology* (Minneapolis: Fortress Press, 1999), pp. 88-89. Кеннет Мэтьюс приходит к выводу, что «лучше всего рассматривать ст. 1 как абсолютное утверждение о Божьем творении (Matthews, Kenneth A. *New American Commentary: Genesis 1-11:26* [Nashville: Broadman & Holman, 1996], p. 139).
 56. ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν = «в начале сотворил Бог небо и землю».
 57. Hamilton, Victor P. *The Book of Genesis Chapters 1-17* (Grand Rapids: Eerdmans, 1990), p. 107. В Вульгате этот стих также переведен как абсолютное утверждение, как самостоятельное предложение: *In principio creavit Deus coelum et terram*. Бойс Уолтке пишет, что «все древние переводы... LXX, Вульгата, Аквили, Феодотиона, Симмаха, Таргум Онkelоса» рассматривают Бытие 1:1 как «самостоятельное предложение» (Waltke, Bruce. *The Initial Chaos Theory and the Precreation Chaos Theory* // *Bibliotheca Sacra* 132 [July 1975], p. 223).
 58. Keil; Delitzsch 1:46.

59. Там же, 46. К такому же выводу приходит Хэмилтон (Hamilton. *Genesis 1-17*, p. 106).
60. Там же. Форстер пишет, что этот меризм «охватывает вселенную» (Foerster. *Ktizô*, p. 1012).
61. Waltke. *The Initial Chaos Theory*, p. 225.
62. McComiskey, Thomas E. *Bârâ'* // Harris, R. Laird; Archer, Gleason J.; Waltke, Bruce K. *Theological Dictionary of the Old Testament* (Chicago: Moody Press, 1980) 1:127. Мак-Комиски упоминает, что глагол *yâšar* делает акцент в первую очередь на придании объекту формы.
63. Arbez, Edward P.; Weisengoff, John P. *Exegetical Notes on Genesis 1:1-2* // *Catholic Biblical Quarterly* 10 (1948), p. 142; см. также Foerster. *Ktizô*, p. 1010: глагол *bârâ'* в Ветхом Завете используется «только применительно к божественному деянию».
64. Там же, p. 144.
65. Там же. Арбез и Вайзенгофф отмечают, что такие исследователи, как Книг, Рейсс, Гейдель и Вельльгаузен приходят к аналогичному выводу (pp. 144-145n).
66. Mathews. *Genesis 1-11:26*, p. 141.
67. Так считает Армин Шмитт: «Aus dieser Sicht ist es gut möglich, daß *aoratos* in Gen 1:2 platonisch beeinflußt ist. Auch *akataskeuastos* tendiert in diese Richtung» («Исходя из такой точки зрения, весьма вероятно, что *aoratos* [невидима, невиданна] в Быт. 1:2 отражает влияние платонизма. *Akataskeuastos* [несформирована] тоже указывает в этом направлении»; Schmitt, Armin. *Interpretation der Genesis aus hellenistischem Geist* // *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft* 86 (1974), p. 150. Шмитт отмечает, что именно эти понятия представляют собой «eine wesentliche Komponente der griechischen und speziell der platonischen Weltentstehungslehre, daß die Welt aus einem anfänglich ungeordneten Status in einen Zustand der Harmonie und Schnheit überführt wird» («существенную составляющую греческого, и в особенности платонического учения о началах, в соответствии с которым мир был выведен/преобразован из изначально неупорядоченного состояния в условия гармонии и красоты»; p. 151). См. обсуждение данного вопроса в Hamilton. *Genesis 1-17*, pp. 108-109; отзвуки этой идеи присутствуют в пространных рассуждениях Кеннета Мэтьюса (Matthews. *Genesis 1-11:26*, pp. 130-144).
69. Sailhamer. *Genesis Unbound*, p. 214; см. также весь раздел, с. 213-222.
70. Sailhamer, John H. *The Pentateuch as Narrative: A Biblical-Theological Commentary* (Zondervan Academic, 1995), p. 85n.
71. Там же.
72. Keil; Delitzsch 1:47-48.
73. Там же 1:47.
74. Там же 1:47-48.
75. Henry, Carl F. H. *God, Revelation, and Authority* (Waco, TX: Word, 1983), 6:122.
76. Pannenberg. *Systematic Theology* 2:17.
77. О том, что мир был сотворен божественным повелением, говорится в 3-й книге Ездры: «И сказал я:
- Господи! Ты от начала творения говорил; в первый день сказал: „да будет небо и земля“, и слово Твое было совершившимся делом» (6:38).
78. Foerster. *Ktizô*, p. 1012. «Бог сотворил все (без предварительной подготовки)» (Schmidt W. H. *Bârâ'* // Jenni, Ernst; Westermann, Claus, eds. *Theological Lexicon of the Old Testament* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1997), 1:256.
79. McComiskey. *Bârâ'* 1:173. См. также интересные мысли Джюэтта (Jewett, Paul K. *God, Creation, and Revelation: A Neo-Evangelical Theology* [Wm. B. Eerdmans, 1991], pp. 455-467; а также Schmidt W. H. *Bârâ'* 1:253-256.
80. Bruce F. F. *The Epistle to the Hebrews* (Eerdmans, 2012), p. 280.
81. Pelikan, Jaroslav. *Creation and Causality in the History of Christian Thought* // Tax, Sol; Callender, Charles, eds. *Evolution After Darwin* (Chicago: University of Chicago, 1960), 3:34.
82. Norman, Keith. *Ex Nihilo: The Development of the Doctrines of God and Creation in Early Christianity* // *BYU Studies* 3 (Spring 1977), p. 301: «Как признает Вернер Фёрстер...» Но Фёрстер ничего подобного не делает! Более того, он вновь ссылается на Рим. 4:17, чтобы продемонстрировать, что «творение включает в себя начало бытия мира, так что никакой первичной матрицы не существует» (p. 1029).
83. Foerster. *Ktizô*, p. 1010.
84. Там же.
85. Там же, p. 1029.
86. Ellingworth, Paul. *NIGHT: Commentary on Hebrews* (Grand Rapids: Eerdmans, 1993), p. 569.
87. Там же, p. 571.
88. Там же, p. 568.
89. Там же, p. 569. Эллингворт отмечает, что две половины стиха параллельны по смыслу и образуют хиазм: (1) *kat'rtisthai* (1') *gegonenai*
(2) *tous aiônas* (2') *to blepomenon*
(3) *rh'mati theou* (3') *m' ek phainomenô*
90. Moule, C. F. D. *An Idiom Book of New Testament Greek* (Cambridge: University Press, 1968), p. 168. Однако Моул добавляет, что ситуация, когда отрицательная частица *m'* предшествует предлогу *ek* («из») с grammatischer точки зрения выглядит странно.
91. Lane, William L. *WBC: Hebrews* (Dallas: Word, 1991), p. 332.
92. Там же. Гарольд Эттридж, не подкрепляя свои слова сколько-нибудь существенными аргументами, утверждает, что за формулировкой этого стиха стоит «платоническая космогоническая модель». См. Attridge, Harold. *Hermeneia: Hebrews* (Philadelphia: Fortress Press, 1989), p. 316.
93. Рэймонд Браун ошибочно утверждает, что в Иоанна 1:1-18 «не обязательно содержится то же богословие, что и в [четвертом] Евангелии» (Дональд Карсон объясняет, каким образом пролог Иоанна знакомит читателя

с основными темами Евангелия. См. Carson D. A. *The Gospel According to John* [Grand Rapids: Eerdmans, 1991], pp. 111-112), но при этом недвусмысленно признает, что глагол *egeneto* («начало быть») Септуагинта последовательно использует для описания сотворения мира в 1-й главе книги Бытия (Brown, Raymond E. ABC: *The Gospel According to John I-XII* [New York: Doubleday, 1966], p. 6.)

94. Обзор библейских сведений, относящихся к сотворению мира, см. Schelkle, Karl Hermann. *Theology of the New Testament* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1971), 1:3-61.
95. Brown. *Gospel According to John I-XII*, p. 8.
96. Там же, p. 26.
97. Eichrodt 2:102.
98. Соответствует в хиастическом смысле.
99. O'Brien, P. T. WBC: *Colossians, Philemon* (Waco, TX.: Word, 1982), p. 46.
100. Wright N. T. TNTC: *Colossians and Philemon* (Downers Grove, IL/Grand Rapids, IL: InterVarsity Press/Eerdmans, 1986), p. 73.
101. Simpson E. K.; Bruce F. F. NICNT: *The Epistles of Paul to the Ephesians and to the Colossians* (Grand Rapids: Eerdmans, 1957), p. 200. О'Брайен также отмечает «хронологическое первенство» Христа по отношению к вселенной (O'Brien. *Colossians, Philemon*, p. 47). С ним согласен Н. Т. Райт (Wright. *Colossians and Philemon*, p. 71: «первенство как по времени, так и по чину»; «очевидно, что это слово сохраняет свой хронологический смысл»).
102. O'Brien. *Colossians, Philemon*, p. 47.
103. Там же.
104. Там же.
105. Moltmann. *God in Creation*, p. 74.
106. Foerster. Ktizô, p. 1029. Это совершенно противоречит утверждению мормонов, озвученному Кейтом Норманом, что «более пристальное изучение различных „эксплуатируемых“ отрывков в Новом Завете показывает ложность толкования, связанного с *ex nihilo*» (Norman. *Ex nihilo*, p. 301), — вопреки тому, что Норман цитирует Фёрстера.
107. Barbour, Ian. *Issues in Science and Religion* (New York: Harper & Row, 1971), p. 384. Специались в области философии науки Эрнан Мак-Маллин утверждает, что учение о сотворении мира из ничего, «акте абсолютного начала бытия», «четко оформилось лишь в первые столетия христианской эпохи — отчасти, по крайней мере, в ответ на господствовавшие дуалистические учения того времени, которые считали материю злом или, во всяком случае, полагали, что она противится Божьему действию». Мак-Маллин готов признать, что в Писании можно найти как минимум намеки на *creatio ex nihilo* (он ссылается на 2 Макк. 7:28 и Рим. 1:20) (McMullin, Ernan. *Natural Science and Belief in a Creator* // Russell, Robert; Stoeger, William; Coyne George. *Physics, Philosophy, and Theology* [Vatican City: Vatican Observatory, 1988], p. 56). Англиканский священнослужитель и физик Джон Полкингорн считает 2 Макк. 7:28 «самым ранним безсловным изложением идеи о сотворении из ничего», хотя и полагает, что 1-я глава Бытия, по меньшей мере, подчеркивает «зависимость бытия всего сущего от супременной воли Божьей», что «безусловно созвучно с ключевой ролью *creatio ex nihilo*» (Polkinghorne, John. *Reason and Reality: The Relationship Between Science and Theology* [Philadelphia: Trinity Press International, 1991], p. 72).
108. Там же.
109. Barbour, Ian G. *Religion in an Age of Science, The Gifford Lectures 1989-1991* (San Francisco: Harper & Row, 1990), 1:144.
110. Там же, p. 129.
111. Там же, p. 24.
112. Там же, p. 2.
113. Nibley, Hugh. *Treasures in the Heavens: Some Early Christian Insights into the Organizing of Worlds // Dialogue 8/3-4* (1973), p. 77.
114. Там же, p. 82.
115. Из личной переписки автор со Стивеном Робинсоном (20.04.1998).
116. Питерсон и Рикс, опираясь на статью Андерсона, утверждают: «...весьма сомнительно, что учение о сотворении *ex nihilo* можно найти в книге Бытия или где бы то ни было еще в Ветхом Завете» (Peterson, Ricks. *Offenders for a Word*, p. 95).
117. Anderson B. W. *Creation* // Buttrick, George Arthur, ed. *The Interpreter's Dictionary of the Bible* (Nashville: Abingdon, 1962), 1:728. В другой работе Андерсон утверждает, что представления о *creatio ex nihilo* «не находят явной поддержки в библейском тексте» (Anderson, Bernhard W. *Contours of Old Testament Theology* [Fortress Press, 1999], p. 87), но, как следует из контекста, он, очевидно, имеет в виду конкретно повествование о сотворении мира из книги Бытия. На это же указывает статья в IDB, где Андерсон ссылается на новозаветные свидетельства в пользу сотворения *ex nihilo*: Рим. 4:17; Евр. 11:3.
118. Ириней Лионский. Против ересей III:VIII:3.
119. Блаж. Августин. Исповедь. 12.7.
120. May. *Creatio ex nihilo*, pp. 257-258.
121. Ricks. *Fides Quaerens Intellectum*, p. 179.
122. May. *Creatio ex nihilo*, p. 180. См. Craig, William Lane. Is *Creatio ex nihilo* a Post-biblical Invention? pp. 81-84.
123. Bruce F. F. NICNT: *The Epistle to the Hebrews* (Grand Rapids: Eerdmans, 1964), p. 281n.
124. Там же, p. 66.
125. За эту мысль я признателен Дональду Карсону.
126. Там же, p. 67.
127. Anderson. *Contours of Old Testament Theology*, p. 87.
128. Rad, Gerhard von. *Old Testament Theology* (New York: Harper & Row, 1962), 1:142n.
129. Westermann, Claus. *Creation* (Philadelphia: Fortress Press, 1974), p. 36.
130. Другую точку зрения можно найти в работах Goldstein, Jonathan A. ABC: II *Maccabees* (Garden City, NY: Doubleday, 1983), pp. 307-315; Goldstein, Jonathan A.

- The Origins of the Doctrine of Creation *ex Nihilo* // *Journal of Jewish Studies* 35 (1984), pp. 127-135; Norman. Ex Nihilo, p. 299. Между тем, Вестерманн, который полагает, что 2 Макк. 7:28 свидетельствует в пользу *creatio ex nihilo*, утверждает, что эта идея «не случайно» возникла в эллинистическом окружении в контексте апологии библейского мировоззрения («Бог сотворил небо и землю») — не говоря уже о том, что иудаизм под давлением культурной среды испытывал соблазн задуматься о существовании бесформенной материи до сотворения мира. Вестерманн полагает, что в Быт. 1:1-2 нет явного указания на сотворение из ничего (хотя он довольно близок к признанию самого факта), однако он недвусмысленно пишет, что мысль о сотворении из первичной материи библейскому писателю в голову не приходила (Westermann, Claus. *Genesis 1-11* [Minneapolis, MN: Augsburg, 1984], p. 110.)
131. URL: apokrif.fullweb.ru/kumran
132. Краткий анализ учения о сотворении мира в кумранских текстах можно найти в статье Harrington, Daniel J. *Creation* // Schiffman, Lawrence H.; VanderKam, James C., eds. *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 1:155-157.
133. Такой перевод предлагает Джонатан Гольдштейн в статье Goldstein, Jonathan A. *Creation ex nihilo: Recantations and Restatements* // *Journal of Jewish Studies* 38 (Autumn 1987), p. 189. Гольдштейн отстаивает свое мнение, что учение о *creatio ex nihilo* присутствует в словах Гамалиила, полемизируя со статьями Дэвида Уинстона: Winston, David. *The Book of Wisdom's Theory of Cosmogony* // *History of Religions* (1971), pp. 185-202; Winston, David. *Creation Ex Nihilo Revisited: A Reply to Jonathan Goldstein* // *Journal of Jewish Studies* 37 (1986), pp. 88-92. Мормонские авторы (например, Петерсон и Рикс) ссылаются на Уинстона, но игнорируют статью Гольдштейна, в которой тот в 1987 году отстаивал свои утверждения, ранее сделанные в статье «The Origins of the Doctrine of Creation Ex Nihilo» (отрекаясь при этом от некоторых других). Питер Хэйман встает на сторону Дэвида Уинстона и объявляет, что Гольдштейн «признал слабость своей позиции» (Hayman, Peter. *Monotheism — A Misused Word* // *Jewish Studies* 42 [1991], p. 3), однако Хэйман не анализирует вопрос Гамалиила, а Гольдштейн упорно стоит на своем.
134. Бог придал бесформенному/пустому пространству форму (Ис. 45:7), поскольку существовали тьма (Ис. 45:7), вода (Пс. 148:4-5), ветер (Ам. 4:13) и бездны (Прит. 8:24). См. Neusner, Jacob. *Confronting Creation* (Columbia: University of South Carolina Press, 1991), pp. 41-42.
135. «Пастырь» Ермы 1.6: *ktisas ek tou m' ontos ta onta*; 26.1: *poi'sas ek tou m' ontos eis to einai ta panta*. URL: azbyka.ru/otechnik/Erm/pastyr_hermy/
136. Carroll, Denis. *Creation* // Komanchak, Joseph et al., eds. *The New Dictionary of Theology* (Wilmington, Del.: Michael Glazier, 1987), p. 249.
137. Charlesworth, James. *Odes of Solomon* // Charlesworth, James, ed. *The Old Testament Pseudepigrapha* (Garden City, NY: Doubleday, 1985), 2:726-727.
138. Murphy, Frederick James. *The Structure and Meaning of Second Baruch* (Atlanta: Scholar's Press, 1985), p. 43.
139. Апостольские постановления VIII:12. Май (р. 22n) и некоторые другие (например, У. Буссе) считают этот пункт Постановлений позднейшей вставкой, однако Джеймс Чарльзуорт, как и многие другие, так не думает (Charlesworth, James. *Hellenistic Synagogal Prayers* // *The Old Testament Pseudepigrapha*, 1:690n). Отсутствие единодушия среди специалистов, по меньшей мере, должно помешать нам поспешно отбросить этот источник.
140. Ricks. *Fides Quaerens Intellectum*, p. 178.
141. Goldstein. *The Origins of the Doctrine of Creation Ex Nihilo*, p. 127. Так думает Норберт Сэмюэлсон (Samuelson, Norbert M. *Judaism and the Doctrine of Creation* [Cambridge: Cambridge University Press, 1994]), однако он не принимает во внимание некоторые нюансы, о которых пишет Сэйлхэмэр (см. ниже).
142. С толкованием Раши можно ознакомиться на сайте «Иудаизм и евреи» (URL: toldot.com).
143. Sailhamer. *Genesis*, p. 22. См. обширные примечания Сэйлхэмера на с. 21-23. См. также Sailhamer, John H. *The Pentateuch as Narrative* (Grand Rapids: Zondervan, 1992) — здесь интересны не только комментарии автора на 1-ю главу Бытия, но и его мнение об интертекстуальности и целостности текста Пятикнижия. Я признателен Джону Сэйлхамеру за его вклад в эту дискуссию.
144. Foerster. *Ktizô*, p. 1016.
145. Там же, p. 1017
146. Например, Макс Нолан пишет, что «самый поразительный элемент как мормонского богословия, так и богословия процесса... мысль о том, что Божество подвержено процессу» (Nolan, Max. *Materialism and the Mormon Faith* // *Dialogue: A Journal of Mormon Thought* [1989], vol. 22 [4], p. 73). Более того он отмечает, «отсутствие в мормонской метафизике абсолютизма и чистого плюрализма: материальные составляющие мира и разумы, воплощенные в мире, нетварны и совечны Божеству» (Там же). По мнению Нолана «открытая структура богословия процесса, таким образом, похоже, предлагает действенный подход к изучению вопроса о мормонских метафизических идеях» (Там же).
147. Norman. *Ex nihilo*, p. 306.
148. Платон. Тимей 30а. Цит. по Сочинения Платона (М.: Синодальная типография, 1879), VI:391, перевод В. Н. Карпова.

Оригинальный текст статьи опубликован на сайте служения Reasonable Faith (www.reasonablefaith.org).

Все права принадлежат автору

Продолжение следует

«ВООБРАЗИТЕЛЬНАЯ» АПОЛОГЕТИКА

Кристофер Риз

В последнее десятилетие получил развитие новый подход к апологетике, который называют по-разному: вообразительной, культурной или нарративной апологетикой¹. (На самом деле, между этими узкими направлениями есть определенные различия, однако для простоты я использую термин «вообразительная апологетика» [*imaginative apologetics*] для описания подхода в целом.) Христианские мыслители дают разные определения вообразительной апологетики, но объяснение, предложенное Холли Ордуэй, схватывает самую суть:

Вообразительная апологетика стремится обуздать данную нам Богом способность, воображение, и заставить ее работать вместе с разумом, чтобы открыть путь действию Святого Духа и направить волю к следованию за Христом².

Ниже мы попытаемся ответить на некоторые ключевые вопросы об этом новом подходе: сколько апологетов его придерживаются, какие методы он использует, и что нового он может привнести в дело Божьего царства.

Что такое «воображение»?

Прежде чем углубиться в технические детали вообразительной апологетики, следует определиться со значением не вполне однозначного термина «воображение». В повседневной жизни мы часто называем воображением творческое мышление и способность нарисовать в уме образ того, чего не существует в действительности (например, «у Джорджа Лукаса богатое воображение»). Однако в контексте апологетики мы вкладываем в это слово узкий конкретный смысл. Наши физические чувства (зрение, слух, осязание и т. п.) сообщают нам необработанную информацию об окружающем мире. Воображение интерпретирует эти сведения, позволяя нам понять их значение и сложить из них осмысленную целостную картину.



В отсутствие воображения мы воспринимали бы мир как последовательность разрозненных ощущений, лишенных связи и логики.

Ордуэй поясняет:

Воображение — это способность представлять информацию, полученную от органов чувств, в виде образов, которые затем может обрабатывать интеллект; это основа любого логического мышления³.

В качестве иллюстрации она отмечает, что рассудок и воображение «соотносятся друг с другом так же, как фундамент здания и воздвигенные на нем стены»⁴. Воображение — фундамент рационального мышления. «Рассудок оценивает смыслы, которые предлагает ему воображение, отделяя истинные смыслы от ложных»⁵. Эта неразрывная связь между воображением и рассудком — основополагающая предпосылка вообразительной апологетики.

Особенности вообразительной апологетики

Как уже было сказано, мыслители по-разному подходят к определению сути во-

образительной апологетики, однако между различными подходами есть нечто общее. Ниже мы рассмотрим три таких общих характеристики.

Вовлечение всех сторон личности

Как правило, поборники вообразительной апологетики не противопоставляют воображение рассудку и не считают, что их подход должен вытеснить традиционную апологетику. Однако все они полагают, что подход, который принимает во внимание все стороны личности человека, предпочтительнее подхода, который нацелен только на интеллект. Как пишет философ Пол Гулд:

Сторонник культурной апологетики признает, что человек рационален по своей природе, однако помещает разум в контекст более широкого представления о том, что значит быть человеком⁶.

Философ Мелисса Кэйн Трэвис добавляет:

В нашу крайне плюралистическую эпоху отовсюду звучат конкурирующие претензии на истинность. История, порожденная воображением, помогает обойти бесконечные и зачастую бесплодные споры, взвывая к нашему глубинному интуитивному восприятию реальности. Она помогает увидеть истину «глазами души», как выразился блаж. Августин⁷.

Большинство сторонников вообразительной апологетики не апеллируют исключительно к интеллекту или исключительно к воображению, но стремятся сочетать эти подходы, чтобы вовлечь в диалог личность человека целиком. Как поясняет Мэрибет Бэггетт,

Можно сфокусироваться на одной из этих сторон в ущерб второй, но гораздо лучше объединить воображение и рассудок — это апеллирует к нам как к целостным существам и показывает, насколько взаимосвязаны голова и сердце в познании глубочайших истин нашего бытия... Мы нечто больше, чем логический конвейер. Люди, сформированные по образу Божьему, — чувствующие, мыслящие, видящие красоту, живущие в контексте взаимоотношений, обладающие желаниями существа, и апеллировать к их личности в целом — по-видимому, самый лучший подход⁸.

Объяснение с помощью историй

Мы, люди, пытаемся понять мироздание с помощью историй — нарративов, которые стремятся объяснить наш опыт и природу окружающего нас мира. Евангелие — это Великая История, Подлинная История Мироздания. Таким образом, вообразительная апологетика признает пользу и важность историй для благовестия. Как пишет Гулд,

...у нас есть интуитивное понимание того, что сама реальность, как и наша жизнь, непротиворечива и осмысленна, поэтому мы ищем живую и понятливую историю. Одним словом, мы стремимся поместить свою жизнь в контекст хорошей и правдивой истории⁹.

Возможно, главная причина, по которой Клайв Льюис испытывал интерес к христианству еще до своего обращения, заключалась в том, что христианство «рассказывало историю, которая объясняла действительность». Тем самым христианство «позволяло людям взглянуть на себя по-новому — как если бы солнце взошло над обычно затененной и мглистой местностью». В результате Льюис написал: «Я верю в христианство так же, как верю в восход солнца, — не только потому, что вижу его, но и потому, что в его свете вижу все остальное»¹⁰.

Комментируя книгу Льюиса «Боль», богослов Остин Фаррер, его близкий друг, заметил: «Нам кажется, будто мы слушаем аргумент, но в действительности нам предлагают определенное представление, и именно это представление убеждает»¹¹. Учитывая, насколько важно для каждого человека иметь общее представление о жизни, апологетика, пишет Джастин Ариэль Бэйли, нуждается в «опосредованном представлении о том, что чувствует человек, живущий христианской верой, в ощущении красоты веры, которое приходит еще до того, как она будет полностью принята. И для этого необходимо воображение»¹².

Культура как общий язык

На каждого жителя Земли значительное влияние оказала культура, в которой он вырос, — зачастую незаметно для него самого. В каждой человеческой культуре есть история, которые иногда согласуются с Подлинной Историей евангелия, а иногда расходятся с ней или даже ей противоречат. Поэтому христианам, которые хотят проповедовать благую весть, следует тщательно обдумать: что значит вступить

в «миссионерскую беседу» с представителем той или иной культуры, в том числе и их собственной. Ссылаясь на мнение миссионера и богослова Лессли Ньюбигина, который настаивал на том, что постхристианский Запад нуждается в новой миссионерской парадигме, Гулд объясняет:

Ньюбигин знал, что мы не сможем вступать с людьми в настоящие миссионерские беседы, если не понимаем тех, до кого пытаемся донести евангелие. Наши слова и наше послание должны быть понятны. В постхристианском обществе говорить об Иисусе — все равно, что говорить о Зевсе или Гермесе. Это звучит глупо, и наши убеждения выглядят неправдоподобно и бессмысленно¹³.

Исходя из этого, поборник вообразительной апологетики постараётся понять культуру, чтобы отыскать точки соприкосновения между идеями, которые данная культура считает правдоподобными, и ключевыми моментами благой вести. Поборники вообразительной апологетики считают примером такого подхода диалог Павла с афинскими философами, описанный в 17-й главе Деяний. Там апостол цитирует слова двух греческих поэтов: Эпименида и Арата. В обоих случаях поэты пишут о Зевсе, но Павел использует их мысли, чтобы объяснить слушателям, что Бог имманентен и хочет поддерживать отношения с сотворенными Им людьми. Таким образом, Павел находит в греческой культуры точку опоры, которая позволяет ему убедительно донести свою мысль до слушателей и одновременно указать им на более глубокие истины евангелия. Майкл Уорд развивает этот тезис:

Павел общается с афинянами на языке, смысл которого им отдаленно понятен. Он не стремится искоренить их традиции, он не ощущает потребность посмеяться над ограниченностью и неполнотой их религиозных представлений. Он работает с этими идеями, исправляет их, дополняет их, облагораживает их. Если грубо перефразировать его слова, он говорит: «У вас кое-что есть, но есть нечто гораздо большее, и это нечто следует искать в Иисусе Христе». Он изобретательно использует то, что у них уже есть, и «крестит» это¹⁴.

На Западе многие поборники вообразительной апологетики нашли обильный источник точек соприкосновения в популярной

культуре. Мэрибет Бэггетт отмечает, что «популярная культура представляет собой идеальный мост для проповеди евангелия. Поскольку большинству людей знакомы такие культурные артефакты, как Гарри Поттер, сериал „В лучшем мире“ и диснеевские фильмы, разговор об этих сюжетах помогает нащупать готовую общую почву. Как правило, такая отправная точка не вызывает конфликтов и позволяет завязать беседу»¹⁵. Философ Дэвид Бэггетт добавляет: «В таком подходе, когда мы начинаем разговор с людьми в их контексте и помогаем им сделать следующий шаг, есть нечто от воплощения. Такой подход основан на диалоге и общении, он вызывает интерес»¹⁶.

Первые шаги новой апологетики

Я задал трем апологетам, практикующим этот новый (но имеющий глубокие исторические корни) подход, вопрос о том, каких результатов они ждут от его применения. Вот, что они ответили.

Пол Гулд

Надеюсь, что христиане объединят усилия друг с другом и с Богом, чтобы вернуть миру очарование. Надеюсь, что мы вновь начнем видеть мир глазами Иисуса и радоваться ему так, как радовался Он, а потом пригласим остальных разделить нашу радость. Надеюсь, что христианство в окружающей культуре будет восприниматься как нечто разумное и желанное. Надеюсь, что христиане отбросят антиинтеллектуализм и мирское воображения, перестанут делить жизнь на части и поставят ее на твердое основание евангелия. Наконец, я надеюсь, что христианские апологеты будут верно и творчески трудиться, чтобы показать миру благость, истинность и красоту Иисуса и евангелия. Это потребует от нас многих умений: умения понимать Бога и всего, что с Ним связано, умения понимать свою культуру и способности устанавливать связь между верой и культурой.

Мэрибет Бэггетт

Было бы чудесно увидеть возрождение христианской культуры, которая выйдет за стены церкви. Слишком часто возникает ощущение, что произведения христианской культуры (фильмы, художественные книги, музыка, визуальное искусство) нацелены на уже верующих людей, и, если говорить откровенно, их качество оставляет желать лучшего. Я не имею

в виду, что мы должны капитулировать перед мирской культурой или искать одобрения у более широких кругов населения. Напротив, я за то, чтобы создавать прекрасные книги и другие произведения искусства, которые воплощали бы в себе лучшее, что есть в том или ином жанре, но при этом отражали бы истинность, благость и красоту Бога и побуждали бы читателей, слушателей и зрителей всерьез задуматься о вере. Вспомните, как Льюис говорил, что нам не нужно больше христианских книг, а нужно больше хороших книг на другие темы, в которых христианство незримо присутствовало бы. И это по-прежнему остается одним из самых действенных способов, какими христиане могут быть солью и светом земли.

Мелисса Кэйн Трэвис

Я рассматриваю вообразительную апологетику и философскую/эвиденциальную апологетику как две составные части одного большого проекта. Важно понять, какая из них востребована в том или ином конкретном контексте. Если же говорить о том, какие перемены я хотела бы увидеть в будущем в области вообразительной апологетики... я надеюсь увидеть со стороны христиан возрождение интереса к искусству. Нам не нужно больше «христианского искусства» (всем нам знакомо чувство стыда за то, каким ужасным оно подчас бывает). Нам нужно больше прекрасных книг и фильмов, написанных и снятых богословски ортодоксальными христианами. Нам нужно искусство, которое не занималось бы натужными нравоучениями, а указывало бы людям на вечные истины с помощью увлекательных историй, будящих воображение.

Примечания

- См., например, Davison, Andrew, ed. *Imaginative Apologetics: Theology, Philosophy and the Catholic Tradition* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2012); Ordway, Holly. *Apologetics and the Christian Imagination: An Integrated Approach to Defending the Faith* (Steubenville, OH: Emmaus Road Publishing, 2017); Gould, Paul M. *Cultural Apologetics: Renewing the Christian Voice, Conscience, and Imagination in a Disenchanted World* (Grand Rapids, MI: Zondervan Academic, 2019);

McGrath, Alister E. *Narrative Apologetics: Sharing the Relevance, Joy, and Wonder of the Christian Faith* (Grand Rapids, MI: Baker Books, 2019).

- Ordway.
- Ordway.
- Ordway.
- Ordway.
- Ward, Michael. The Good Serves the Better and Both the Best: C. S. Lewis on Imagination and Reason in Apologetics // *Imaginative Apologetics*, p. 74.
- Gould. *Cultural Apologetics*, p. 22.
- Из личной переписки с автором (19 июля 2022 года). Трэвис — лектор Центра им. Ли Стробела при Колорадском христианском университете и член Исполнительного комитета Евангелического философского общества.
- Из личной переписки с автором (24 июля 2022 года). Бэггетт преподает английский язык и культурную апологетику в Хьюстонском христианском университете.
- Gould, Paul. *Locating Your Life in God's Story*, URL: worldviewbulletin.substack.com/p/july-issue-of-the-worldview-bulletin-36d.
- McGrath, p. 24. Цитата Льюиса взята из его статьи «Is Theology Poetry?»
- Farrer, Austin. *The Christian Apologist* // Gibb, Jocelyn, ed. *Light on C. S. Lewis* (London: Geoffrey Bles, 1965), p. 37. Большинство поборников вообразительной апологетики считают Льюиса своим главным вдохновителем, а его сочинения — образцом вообразительной апологетики.
- Bailey, Justin Ariel. *Reimagining Apologetics: The Beauty of Faith in a Secular Age* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2020), p. 4.
- Gould. *Cultural Apologetics*, p. 20.
- Ward, p. 68.
- Из переписки с автором (24 июля 2022 года).
- Из переписки с автором (24 июля 2022 года). Бэггетт — профессор философии и руководитель Центра основ этики при Хьюстонском христианском университете.

Кристофер Риз — писатель и журналист, основатель и редактор сетевого издания *The Worldview Bulletin* и один из основателей Христианского апологетического альянса. Он был ответственным редактором справочника *Dictionary of Christianity and Science* (Zondervan, 2017) и сборника *Three Views on Christianity and Science* (Zondervan, 2021).

Руководитель проекта Павел Столяров

Редактор Дмитрий Розет

Почта: 191186, Россия, СПб., а/я 100

Веб-страница: www.apologetika.ru

E-mail: Russia@apologetika.ru