

Научный журнал
Московской духовной академии

БИБЛЕЙСКИЕ СХОЛИИ

№1 (6)
2024



Сергиев Посад
2024

Scientific Journal
of Moscow Theological Academy

BIBLICAL SCHOLIA

№1 (6)
2024



Sergiev Posad
2024

ISSN 2712-8504

Библейские схолии: научный журнал / Московская духовная академия. – Сергиев Посад: Издательство Московской духовной академии, 2024. – № 1 (6). – 112 с.

«Библейские схолии» (Biblical Scholia) – журнал, созданный на кафедре библеистики Московской духовной академии. Издание предполагает всестороннее изучение Священного Писания Ветхого и Нового Заветов: филологии, археологии, богословия, экзегетики, герменевтики и прочих библейских дисциплин. В качестве основной цели и задач журнала – знакомство читателя с актуальными вопросами современной библеистики, а также с наследием русской библейской дореволюционной школы, являющимся «золотым фондом» отечественной науки.

Специальности ВАК:

26.00.01 Теология

09.00.14 Философия религии и религиоведение

РЕДАКЦИЯ ЖУРНАЛА

Главный редактор: протоиерей Александр Тимофеев

доктор богословия (PhD)
заведующий Библейским кабинетом
Московской духовной академии
доцент кафедры теологии ФДО Православного
Свято-Тихоновского гуманитарного университета

Секретарь и научный редактор: Александр Олегович Левенцов

магистр богословия
аспирант и ассистент кафедры библеистики
Московской духовной академии

Научный редактор: священник Сергей Фуфаев

преподаватель и научный сотрудник кафедры библеистики
Московской духовной академии

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

Священник Дмитрий Барицкий, кандидат богословия, кандидат филологических наук, доцент кафедры библеистики Московской духовной академии

Священник Дмитрий Бондаренко, кандидат богословия, доцент кафедры библеистики Московской духовной академии

Александр Владимирович Ворохобов, доктор философских наук, кандидат богословия, проректор по научной работе и заведующий кафедрой библеистики, богословия и философии Нижегородской духовной семинарии, профессор кафедры библеистики, богословия и философии Нижегородской духовной семинарии

Священник Андрей Выдрин, кандидат богословия, доцент кафедры библеистики Московской духовной академии

Протоиерей Леонид Грилихес, доцент кафедры библеистики Московской духовной академии

Протоиерей Георгий Климов, кандидат богословия, доцент кафедры библеистики Московской духовной академии

Михаил Всеволодович Ковшов, кандидат богословия, доцент кафедры библеистики Московской духовной академии, научный сотрудник Перервинской духовной семинарии

Диакон Сергей Кожухов, кандидат богословия, доцент кафедры библеистики и кафедры богословия Московской духовной академии

Пётр Александрович Коротков, кандидат экономических наук, старший преподаватель кафедры библеистики Московской духовной академии

Марина Семёновна Крутова, доктор филологических наук, профессор кафедры библеистики Московской духовной академии, заведующая сектором рукописных книг ФГБУ «Российская государственная библиотека»

Протоиерей Олег Мумриков, кандидат богословия, заведующий кафедрой библеистики Московской духовной академии, доцент кафедры библеистики и кафедры богословия Московской духовной академии и Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета

Протоиерей Андрей Рахновский, старший преподаватель кафедры библеистики Московской духовной академии

Розалия Моисеевна Рупова, доктор философских наук, доцент кафедры библеистики Московской духовной академии, доцент кафедры аксиологических проблем современности и религиозной мысли Российского государственного социального университета, член Союза писателей России

Михаил Анатольевич Скобелев, кандидат богословия, доцент кафедры библеистики Московской духовной академии и Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета

Священник Александр Тодиев, кандидат богословия, доцент кафедры библеистики Московской духовной академии, проректор по научной работе Перервинской духовной семинарии

Иеромонах Феодор (Юлаев), старший преподаватель кафедры библеистики Московской духовной академии

Иеромонах Филофей (Артюшин), доктор теологии (ThD), доцент кафедры библеистики Московской духовной академии, проректор по воспитательной работе Тульской духовной семинарии

Протоиерей Дмитрий Юревич, кандидат богословия, заведующий кафедрой библеистики Санкт-Петербургской духовной академии, доцент кафедры библеистики Санкт-Петербургской духовной академии

EDITORIAL BOARD

Chief editor: archpriest Alexander Timofeev

PhD in Theology (DTh)
Head of the Bible Cabinet at the Moscow Theological Academy
Associate Professor at the Department of Theology
at the St. Tikhon's Orthodox University

Secretary and Deputy editor: Alexander Olegovich Leventsov

MA in Theology
PhD student and assistant at the Department of Biblical Studies

Deputy editor: priest Sergiy Fufaev

Lecturer and Researcher at the Department of Biblical Studies
at the Moscow Theological Academy

EDITORIAL COUNCIL

Priest Dmitry Baritsky, PhD in Theology, PhD in Philological Sciences,
Associate Professor at the Department of Biblical Studies at the Mos-
cow Theological Academy

Priest Dmitry Bondarenko, PhD in Theology, Associate Professor at the De-
partment of Biblical Studies at the Moscow Theological Academy

Alexander Vladimirovich Vorokhobov, Doctor of Philosophy, PhD in Theo-
logy, Vice-Rector for Research and Head of the Department of Biblical
Studies, Theology and Philosophy at the Nizhegorodskaya Theologi-
cal Seminary, Professor at the Department of Biblical Studies, Theo-
logy and Philosophy at the Nizhegorodskaya Theological Seminary

Priest Andrei Vydrin, PhD in Theology, Associate Professor at the De-
partment of Biblical Studies at the Moscow Theological Academy

Archpriest Leonid Grilikhes, Associate Professor at the Department of Bib-
lical Studies at the Moscow Theological Academy

Archpriest Georgy Klimov, PhD in Theology, Associate Professor at the De-
partment of Biblical Studies at the Moscow Theological Academy

Peter Alexandrovich Korotkov, PhD in Economics, Senior Teacher at the Department of Biblical Studies at the Moscow Theological Academy

Mikhail Vsevolodovich Kovshov, PhD in Theology, Associate Professor of the Department of Biblical Studies of the Moscow Theological Academy, Research Associate of the Perervinskaya Theological Seminary

Deacon Sergey Kozhukhov, PhD in Theology, Associate Professor at the Department of Biblical Studies and at the Department of Theology at the Moscow Theological Academy

Marina Semenovna Krutova, Doctor of Philology, Professor at the Department of Biblical Studies at the Moscow Theological Academy, Head of Sector of Handwritten Books FSBI «Russian State Library»

Archpriest Oleg Mumrikov, PhD in Theology, Head of the Department of Biblical Studies at the Moscow Theological Academy, Associate Professor at the Department of Biblical Studies at the Moscow Theological Academy and at the St. Tikhon's Orthodox University

Archpriest Andrei Rakhnovsky, Senior Teacher at the Department of Biblical Studies at the Moscow Theological Academy

Rosalia Moiseevna Rupova, Doctor of philosophical science, Associate Professor at the Department of Biblical Studies, Moscow Theological Academy, Associate Professor, Department of Axiological Problems of Modernity and Religious Thought, Russian State Social University, Member of the Russian Writers Union

Mikhail Anatolievich Skobelev, PhD in Theology, Associate Professor at the Department of Biblical Studies at the Moscow Theological Academy and at the St. Tikhon's Orthodox University

Priest Alexander Todiev, PhD in Theology, Associate Professor at the Department of Biblical Studies at the Moscow Theological Academy, Vice-Rector for Research at the Perervinskaya Theological Seminary

Hieromonk Feodor (Yulaev), Senior Teacher at the Department of Biblical Studies at the Moscow Theological Academy

Hieromonk Philotheus (Artyushin), Doctor of Theology (ThD), Associate Professor at the Department of Biblical Studies at the Moscow Theological Academy, Vice-Rector for Educational Work at the Tul'skaya Theological Seminary

Archpriest Dmitry Yurevich, PhD in Theology, Head of the Department of Biblical Studies at the St. Petersburg Theological Academy, Associate Professor at the Department of Biblical Studies at the St. Petersburg Theological Academy

СОДЕРЖАНИЕ

Ветхозаветные исследования

- 13 **Священник Спиридон Лазурченко**
Библейские источники естественных прав человека, изложенные в Пятикнижии

Новозаветные исследования

- 23 **Протоиерей Дмитрий Усольцев**
Тема любви и справедливости в беседе Христа с Никодимом
- 35 **Монахиня Александра (Мушкетова)**
Хронология мессианского служения Господа Иисуса Христа, рассчитанная в соответствии с ветхозаветными праздниками

Герменевтика Священного Писания

- 54 **Священник Илья Неклюдов**
Комплексная герменевтика Шестоднева: очертания концепции
- 66 **Священник Дионисий Ким**
Достоинства и проблемные аспекты нарративного подхода к анализу Священного Писания с православной точки зрения

Палеография и Текстология

- 85 **Костуев Эльдар Олегович**
«Казанская история» как апокалиптическое послание: особенности интерпретации текста произведения

РЕЦЕНЗИИ

- 96 **Михаил Всеволодович Ковшов**
Рецензия на: *Den Heijer, Arco: Portraits of Paul's Performance in the Book of Acts. Luke's Apologetic Strategy in the Depiction of Paul as Messenger of God.* Tübingen: Mohr Siebeck 2021. (IX) 260 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2., 556) ISBN: 978-3-16-160859-9
- 100 **Михаил Всеволодович Ковшов**
Рецензия на: *Silva Moisés. Interpreting Galatians: Explorations in Exegetical Method.* 2nd ed. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2001. 256 pp.

ОБЗОР НАУЧНЫХ СОБЫТИЙ И КОНФЕРЕНЦИЙ

105

Михаил Всеволодович Ковшов

Международная научная конференция «Апостол Павел в Анталии. Память. Свидетельство» (Стамбул, 15–17 января 2024 г.).

CONTENTS

Old Testament studies

- 13 **Priest Spiridon Lazurchenko**
The Biblical Sources of Natural Human Rights Set Forth in the Pentateuch

New Testament studies

- 23 **Archpriest Dmitry Usoltsev**
The Theme of Love and Justice in the Conversation Between Christ and Nicodemus
- 35 **Nun Alexandra (Mushketova)**
Chronology of the Messianic Ministry of the Lord Jesus Christ, Calculated in Accordance with the Old Testament Holidays

Hermeneutics of Holy Scripture

- 54 **Priest Ilya Neklyudov**
Complex Hermeneutics of the Hexameron: Outline of the Concept
- 66 **Priest Dionysius Kim**
Advantages and Problem Aspects of a Narratory Approach to Analysis of Sacred Scripture From an Orthodox Point of View

Palaeography and Textology

- 85 **Eldar O. Kostuev**
«Kazan History» as an Apocalyptic Message: Peculiarities of Interpretation of the Text of the Work

REVIEWS

- 96 **Mikhail V. Kovshov**
Review of: *Den Heijer, Arco: Portraits of Paul's Performance in the Book of Acts. Luke's Apologetic Strategy in the Depiction of Paul as Messenger of God.* Tübingen: Mohr Siebeck 2021. (IX) 260 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2., 556) ISBN: 978-3-16-160859-9
- 100 **Mikhail V. Kovshov**
Review of: *Silva Moisés. Interpreting Galatians: Explorations in Exegetical Method.* 2nd ed. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2001. 256 pp.

REVIEW OF SCIENTIFIC EVENTS AND CONFERENCES

- 105 **Mikhail V. Kovshov**
International Scientific Conference «Apostle Paul in Antalya. Remembrance.
Testimony.» (Istanbul, 15–17 January 2024).

БИБЛЕЙСКИЕ ИСТОЧНИКИ ЕСТЕСТВЕННЫХ ПРАВ ЧЕЛОВЕКА, ИЗЛОЖЕННЫЕ В ПЯТИКНИЖИИ

Священник Спиридон Лазурченко

студент II курса магистратуры Донской Духовной семинарии
344034, г. Ростов-на-Дону, ул. Портовая, 72А
seminarist6608@mail.ru

Для цитирования: Лазурченко С., *свящ.* Библейские источники естественных прав человека, изложенных в Пятикнижии // Библейские схолии. 2024. № 1 (6). С. 13–22. DOI: 10.31802/BSCH.2024.6.1.001

Аннотация

УДК 2-43

Сегодня права на жизнь, личную неприкосновенность, свободу и т. п. представляются современнику чем-то неотъемлемым и не нуждающимся в закреплении на законодательном уровне. Однако эти «естественные» права человек имел не всегда. Цель данного доклада — показать влияние Богооткровенного учения на развитие системы естественного права в человеческом обществе. На основе анализа текста первых пяти книг пророка Моисея будет определен вклад библейских источников в развитие неотъемлемого права.

Ключевые слова: Священное Писание, Пятикнижие Моисеево, право, естественные права, библейские источники права, религиозные аспекты права, теологические аспекты права, право на жизнь, личностные права.

The Biblical Sources of Natural Human Rights Set Forth in the Pentateuch

Priest Spiridon Lazurchenko

Master's student of the Don Theological Seminary

72A Portovaya str., Rostov-on-Don, 344034

seminarist6608@mail.ru

For citation: Lazurchenko, Spiridon, priest. "The Biblical Sources of Natural Human Rights Set Forth in the Pentateuch". *Biblical scholia*, No 1 (6), 2024, pp. 13–22 (in Russian). DOI: 10.31802/BSCH.2024.6.1.001

Abstract. Today, the rights to life, personal inviolability, freedom, etc. are presented to a contemporary as something inalienable and not needing to be fixed at the legislative level. However, people did not always have these «natural» rights. The purpose of this report is to show the influence of the Revealed Teaching on the development of the system of natural law in human society. Based on the analysis of the text of the first five books of the prophet Moses, the contribution of biblical sources to the development of the inalienable right will be determined.

Keywords: Holy Scripture, the Mosaic Pentateuch, law, natural rights, biblical sources of law, religious aspects of law, theological aspects of law, right to life, personal rights.

1. Естественные права человека

Прежде, чем приступить к разрешению поставленной проблемы необходимо определить, что именно подразумевает понятие «естественное право» и какие «естественные права» вообще существуют.

Понятие «естественного права» окончательно сформировалось в эпоху Просвещения, однако первые свидетельства о разделении всех законов и норм (права) на 1) естественное (вложенное в человека Богом изначально), и 2) позитивное (созданное человечеством в процессе жизнедеятельности) можно найти у древнегреческих философов¹. Странники Аристотеля и Платона, а также стоики развивали теорию естественного права, тогда как эпикурейцы отрицали, считая его лишь «договором о пользе» между людьми². «Естественные» права могут называть также неотчуждаемыми, прирожденными³. В христианской традиции естественные права называли «вечным законом»⁴. Среди философов Нового времени концепцию естественных прав человека развивали Гуго Гроций (естественное право — предписание здравого сознания человеческой природы)⁵, Бенедикт Спиноза (что таковое есть природные законы)⁶, Джон Локк (естественные — данные человеку Богом права, принадлежащие от рождения до смерти) и другие. В России такие позиции отстаивали Хомяков⁷, Радищев⁸ и другие.

Стоит отметить, что круг естественных прав на сегодня четко не ограничен, разные философы, гуманисты, юристы и исследователи отвечают на вопрос о количестве таких прав по-разному; на протяжении истории понятие развивалось и менялось⁹. При этом есть ряд критериев, по которым эти права определяются.

- 1 Общая теория права и государства / Под ред. В. В. Лазарева. 2001. С. 48
- 2 *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / А. Ф. Лосев. 1979. С. 440.
- 3 *Матузов Н. И., Малько А. В.* Теория государства и права. М., 2004. С. 60.
- 4 *Грабманн М.* Введение в «Сумму теологии» св. Фомы Аквинского / М. Грабманн, пер. А. В. Аполонова. 2007. С. 312.
- 5 *Гроций Г.* О праве войны и мира. М.: Ладомир, 1994. С. 401.
- 6 *Спиноза Б.* Краткий трактат о Боге человеке и его счастье // Избранные произведения: в 2 т. Т. 1. 1957. С. 3–116.
- 7 *Хомяков А. С.* О юридических вопросах // Полное собрание сочинений: в 8 т. 1900. Т. 3. С. 316.
- 8 *Лейст О. Э. А. Н.* Радищев о праве и государстве // История политических и правовых учений. Учебник / Под ред. доктора юридических наук, профессора О. Э. Лейста. 2000. С. 212.
- 9 *Ивушкин А. С.* Эволюция понятий «Естественное право» и «права человека» // Наука. Общество. Государство» 2016. Т. 4. № 2 (14). С. 3.

Основные принципы или критерии естественных прав:

- неотъемлемость (никто не имеет права отнять у человека эти права);
- всеобщность (абсолютно каждый человека имеет эти права вне зависимости от чего-либо);
- принадлежность на протяжении всей жизни;
- высокая значимость, ценность для человека;
- в своей основе или сущности имеют принцип «свободы»¹⁰.

Происхождение и значение естественного права в основном развивается в трех направлениях (теориях): 1) натуралистическая, что естественное право является природным; 2) деонтологическое, что такое право является моральным идеалом; 3) логоцентрическое, что в основе естественных прав лежит разум, разумное ядро всего закона.

Современные русские исследователи, суммируя ученые разработки по теме естественного права, отмечают, что окончательно понятие оформилось в период буржуазных революций XVII — XVIII вв. Для тех, кто принимает понятие «естественного права» (потому как далеко не все философы выделяют «естественные» права в общей системе права) свойственно различать в общем праве естественные права и закон (позитивное право, которое создается государством). При этом естественные права происходят или от Бога или же изначально заложены в человеке, проявляются с момента его рождения; такое право отождествляется с моралью. «Установки естественного права являются важной компонентой духовной природы личности, от которой её нельзя отчуждать. Они имеют безусловное значение для всех времен и народов»¹¹. Эти «естественные» права действуют постоянно, независимы ни от государства, ни от места, ни от чего-либо иного¹².

Среди достоинств теории о существовании естественных прав обычно отмечают объективность права (когда государственный закон может по своей сути быть неправовым, естественные права отличаются своей объективностью и честностью). Недостатком права является отсутствие четкости в определении круга таких прав¹³, а также некоторые исследователи признают за «естественным правом» «опасность

10 *Нерсесянц В. С.* Право и закон. 1983. С. 353.

11 *Гуляихин В. Н.* Диалектика естественного и позитивного права как источник общественно-правового прогресса // Юридические исследования. 2013. № 3. С. 224.

12 *Общая теория права и государства* / Под ред. В. В. Лазарева. 2001. С. 48.

13 *Матузов Н. И., Малько А. В.* Теория государства и права. 2004. С. 75.

для режима законности»¹⁴. Кроме этого, отмечалась «антиисторичность» естественных прав (то, что сегодня считается естественным, а значит принадлежавшим общественному сознанию вечно, в какой-то исторический период могло не существовать, например, право на личную собственность или личную свободу не существовало для времени родового строя)¹⁵.

Анализ библейских источников позволит понять почему Церковь на современном этапе выступает за сохранение естественных прав человека во многих своих документах: например, в «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви»¹⁶ 2000-го года или в «Основах учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека»¹⁷, 2008-го года. В первом документе вопросу права посвящен отдельный четвертый раздел «Христианская этика и светское право», где высоко оценено право, как таковое и естественные права каждого человека. Во втором документе подробно рассмотрены естественные права человека, причем как религиозно-нравственные категории. Определенно сказано о важности и необходимости наличия у человека естественных прав.

Из вышесказанного можно заключить, что на сегодняшний момент круг «естественных прав» человека продолжает оставаться открытым, поскольку разные мыслители и исследователи по-разному определяют перечень таких прав. Естественные права совечны человеку, а потому рассуждение о них можно найти в самых ранних сохранившихся трактатах мыслителей. Уже древнегреческие философы различали естественное (как данность) и позитивное (как выработанное человечеством) право и определяли первое как необходимое для жизнедеятельности. У различных христианских писателей также можно встретить рассуждение о «вечном законе». Особую популярность данная тема приобрела в Новое время. Можно встретить рассуждения многих философов на тему права на жизнь, свободу, личность и т. д. В современном законодательстве цивилизованного мира категория «естественных», неотчуждаемых или прирожденных прав охраняется

14 Общая теория права и государства / Под ред. В. В. Лазарева. 2001. С. 48.

15 Сырых В. Теория государства и права. 2006. С. 117.

16 Основы социальной концепции Русской Православной Церкви // Патриархия.ру. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html?ysclid=lshsaulg5x97182962> (дата обращения: 11.02.2023).

17 Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека // Патриархия.ру. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/428616.html?ysclid=lsmsg7blos74224940> (дата обращения: 11.02.2023).

высшим государственным законом, причем на международном уровне¹⁸, а позитивное право является к нему вторичным. Однако сам вопрос, что именно понимается под «естественными» правами остается открытым, что дает простор государству лично определять, что защищать законом, а что — нет.

2. Библия как источник права

Библия — это совокупное название для Священных книг Ветхого и Нового Завета, составляющих общий священный канон. Все книги Библии признаются богодухновенными, содержащими Божественное Откровение, а потому имеют несомненный авторитет в христианской среде. Книги Священного Писания, потому, могут являться (и в определенные эпохи являлись) источником права, как и вообще источником морали, мировоззрения, установок каждого человека. Типичный пример Библии как источника права — Византийская (Римская) империя после принятия Миланского эдикта 313 года и распространения христианства по территории всей Империи или же современные европейские страны в эпоху Средневековья. Христианство, проникая в умы своих последователей, в том числе и высших государственных деятелей, преобразует их, «подтягивает» к Божественным установлениям. Следствием этого становится преобразование земного государственного закона: насилие, рабство и несправедливость постепенно уступают место христианской любви, равенству и братству¹⁹. Одним из важнейших источников Божественного Откровения является Священное Писание или книги Библии.

Таким образом, на библейских книгах и их содержании были воспитаны поколения государственных деятелей, философов, мыслителей и вообще многих народов. Следствием этого стало проникновение библейского учения в государственный закон разных стран.

На просторах библейских книг можно найти большое множество правил. Достаточно отметить, что один только Ветхий Завет составлял для иудеев Закон. Не убивать, не красть, не отнимать имущества,

18 Всеобщая декларация прав человека. Принята резолюцией 217 А (III) Генеральной Ассамблеи ООН от 10 декабря 1948 года // Организация Объединенных наций. URL: https://www.un.org/ru/documents/decl_conv/declarations/declhr.shtml (дата обращения: 11.02.2024).

19 Болтенкова Л. Ф. Библия как источник права. Ч. 1. // Вопросы национальных и федеративных отношений. 2020. Т. 10. № 10 (67). С. 2438–2456.

соблюдать договора, не оскорблять и т. д. — все это лишь малая часть того, что можно найти в Библии. В общем и целом, можно отметить, что Священное Писание было основным источником права в средневековой Европе, до сего дня является таковым в Ватикане, частные аспекты из библейских книг входят в законы многих современных государств²⁰.

3. Естественные права человека в Пятикнижии пророка Моисея

На основании проведенного исследования можно ограничить круг естественных прав человека, подтверждение которым будет показано на основании Пятикнижия Моисеева.

Право на жизнь. Сам Бог дал человеку это право, поскольку дал ему возможность родиться и существовать. В первых книгах Библии неоднократно говорится об убийстве как о преступлении: поступок братоубийцы Каина (Быт. 4:8) привел к тому, что последний был проклят и изгнан. При этом Господь говорит, что всякий, кто убьет самого Каина будет наказан всемеро (Быт. 4:15). Таким образом показывается, что смерти не заслуживает даже тот, кто убил; хотя позднее, уже при пророке Моисее, устанавливается принцип «око за око»: «отдай душу за душу, глаз за глаз, зуб за зуб, руку за руку, ногу за ногу, обожжение за обожжение, рану за рану, ушиб за ушиб (Исх. 21:23–24). Это противоречие между первоначальным законом — абсолютном праве на жизнь несмотря ни на что и последующем — «строго адекватном возмездии» (т. н. *jus talionis*) за убийство другого человека (Лев. 24:17), или вообще, как казнь за те или иные крайние преступления (прелюбодеяние, скотоложство и т. д. (Лев. 20:10)) может вызвать дискуссию. Что все-таки установлено Богом: абсолютное право на жизнь, или этого права можно лишиться за что-либо? Можно отметить разные подходы. Например, Сам Господь Иисус Христос, быв спрошен о том, что делать с женщиной, взятой в прелюбодеянии, ответил: «кто из вас без греха, первый брось на нее камень» (Ин. 8:7). Некоторые мыслители по-разному оценивают эти заповеди в смысле абсолютного права человека на жизнь²¹.

После великого Потопа, при заключении нового завета с Ноем и его семьей, Господь снова актуализирует право человека на жизнь:

20 *Болтенкова Л. Ф.* Библия как источник права. Ч. 2. // Вопросы национальных и федеративных отношений. Вып. 11 (68). 2020. Т. 10. С. 2634–2647.

21 *Папаян Р. А.* Христианские корни современного права. 2002. С. 104.

«Я взыщу и вашу кровь, в которой жизнь ваша, взыщу ее от всякого зверя, взыщу также душу человека от руки человека, от руки брата его; кто прольет кровь человеческую, того кровь прольется рукою человека: ибо человек создан по образу Божию» (Быт. 9:5–6). В общем в книгах Пятикнижия часто встречается на указание богодарованного права на жизнь. Наиболее известно это право закреплено в Декалоге, где одна из десяти заповедей говорит: «не убивай» (Втор. 5:17).

Право на достоинство личности. Это право может пониматься довольно широко, в общем его можно ограничить так: «никто не должен подвергаться пыткам, насилию, другому жестокому или унижающему человеческое достоинство обращению или наказанию»²²

Человек сотворен по образу (Быт. 1:27) и подобию (Быт. 1:26) Божию. Этим показывается высокое достоинство человека: он — венец творения. А потому всякого рода оскорбление человека, насилие над ним и т. д. — недостойно его звания и недопустимо. На протяжении первых пяти библейских книг можно найти очень много упоминаний, так или иначе подтверждающих сказанное. У человека нельзя ничего отнимать (ни материальной собственности, ни жены, ни дома, ни свободы), за разного рода огорчения от ближних ему положена компенсация и т. д. При этом Господь Сам учит быть добрым к ближнему.

Право на свободу. Человеку во владение Господь дает весь сотворенный мир: «Владычествуйте над рыбами морскими (и над зверями), и над птицами небесными (и над всяким скотом, и над всею землею)» (Быт. 1:28). Господь в Едемском Раю ограничил человеческую свободу лишь одной заповедью: «от дерева познания добра и зла не ешь от него, ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь» (Быт. 2:17), такая практически безграничная свобода может объясняться совершенством самого человека. Впоследствии, когда происходит грехопадение, Господь ограничивает свободу там, где она могла навредить человеку. Таким образом и появляется Закон, в том числе и Декалог, ограничивающий свободу человека. Поскольку, как заметил русский религиозный мыслитель Н. Бердяев, «свобода в грехопадении была отрицательной, формальной свободой, пустотой, небытием»²³. Таким образом, Бог, ограничивая свободу человека, по сути, возвращает ему подлинную свободу.

Право на продолжение рода. Это право, как заповедь была дана в Эдемском Раю двум первым людям — Адаму и Еве: «сказал им Бог:

22 Конституция Российской Федерации. 1993. С. 21. 2.

23 Бердяев Н. Смысл творчества. Опыт оправдания человека // Собрание сочинений в 2 томах. 1991. Т. 2. С. 180.

плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею» (Быт. 1:28). В новом завете с Ноем эта заповедь повторяется: «вы же плодитесь и размножайтесь, и распространяйтесь по земле, и умножайтесь на ней» (Быт. 9:7). Право плодиться и размножаться столь естественно, сколь лежит в основе его инстинктов и природных установлений.

Таким образом, на основании проведенного исследования, можно отметить, что Священное Писание является одним из источников права. Первые пять книг Ветхого Завета — Пятикнижие Моисеево — содержит в себе подтверждение различных естественных прав человека. Конечно, такое «сходство» между текстом Священного Писания и естественными правами может пониматься не только как влияние Библии на правотворчество человека, но и как отражение основных общепринятых в обществе законов в книгах Священного Писания. Однако углубленный анализ позволяет отметить первичность Божественного Откровения по отношению к обществу: первые нормы «естественного права» были даны человечеству еще до появления общества как такового.

Естественные права, таким образом, действительно могут пониматься как данные Богом, хотя такое определение следует особо оговаривать, дабы не возникло недопонимания и разномыслий. При этом нельзя не отметить, что всякое право человека в той или иной мере может ограничиваться применительно к самому носителю этих прав: совершенному человеку Бог дает полную свободу, а человека после грехопадения ограждает рядом законов.

Источники

Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: Издательство Московской Патриархии, 2013. 1376 с.

Всеобщая декларация прав человека. Принята резолюцией 217 А (III) Генеральной Ассамблеи ООН от 10 декабря 1948 года // Организация Объединенных наций. URL: https://www.un.org/ru/documents/decl_conv/declarations/declhr.shtml (дата обращения: 11.02.2024).

Гроций Г. О праве войны и мира. М.: Ладомир, 1994. 868 с.

Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / А. Ф. Лосев. М.: Мысль, 1979.

Конституция Российской Федерации. М., 1993.

Основы социальной концепции Русской Православной Церкви // Патриархия.ру. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html?ysclid=lsksaulg5x97182962> (дата обращения: 11.02.2023).

Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека // Патриархия.ру. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/428616.html?ysclid=1shsg7blos74224940> (дата обращения: 11.02.2023).

Спиноза Б. Краткий трактат о Боге человеке и его счастье // Избранные произведения: в 2 т. Т. 1. М.: Политическая литература, 1957. С. 3–116.

Литература

Бердяев Н. Смысл творчества. Опыт оправдания человека // Собрание сочинений в 2 томах. Париж, Умса-Press, 1991. Т. 2. 598 с.

Болтенкова Л. Ф. Библия как источник права. Ч. 1. // Вопросы национальных и федеративных отношений. 2020. Т. 10. № 10 (67). С. 2438–2456.

Болтенкова Л. Ф. Библия как источник права. Ч. 2. // Вопросы национальных и федеративных отношений. Вып. 11 (68). 2020. Т. 10. С. 2634–2647.

Грабманн М. Введение в «Сумму теологии» св. Фомы Аквинского / М. Грабманн, пер. А. В. Апполонова. М.: Signum Veritatis, 2007.

Гуляихин В. Н. Диалектика естественного и позитивного права как источник общественно-правового прогресса // Юридические исследования. 2013. № 3. С. 221–238.

Ивушкин А. С. Эволюция понятий «Естественное право» и «права человека» // Наука. Общество. Государство» 2016. Т. 4. № 2 (14).

Лейст О. Э. А. Н. Радищев о праве и государстве // История политических и правовых учений. Учебник / Под ред. доктора юридических наук, профессора О. Э. Лейста. М.: Зерцало, 2000.

Матузов Н. И., Малько А. В. Теория государства и права. М.: Юристъ, 2004.

Нерсесянц В. С. Право и закон: Из истории правовых учений. М.: Наука, 1983.

Общая теория права и государства / Под ред. В. В. Лазарева. М.: Юристъ, 2001.

Папаян Р. А. Христианские корни современного права. М.: НОРМА, 2002.

Сырых В. Теория государства и права. М.: Юстицинформ, 2006.

Хомяков А. С. О юридических вопросах // Полное собрание сочинений: в 8 т. М., 1900. Т. 3.

ТЕМА ЛЮБВИ И СПРАВЕДЛИВОСТИ В БЕСЕДЕ ХРИСТА С НИКОДИМОМ

Протоиерей Дмитрий Усольцев

Кандидат богословия,
доцент кафедры библеистики,
секретарь Ученого совета
Саратовской православной духовной семинарии,
410028, г. Саратов, ул. Мичурина, 92
resurexit@list.ru

Для цитирования: Усольцев Д. Е., *прот.* Тема любви и справедливости в беседе Христа с Никодимом. Библейские схолии. 2024. № 1 (6). С. 23–34. DOI: 10.31802/BSCH.2024.6.1.002

Аннотация

УДК 2-426

В статье производится анализ эпизода из Евангелия от Иоанна, посвященного беседе Иисуса Христа с Никодимом. Определяется место и роль Никодима в общем сюжетном контексте евангельского повествования. Анализируется образ Никодима, делается предположение о демонстрации мировоззренческой эволюции на его примере. Производится избирательный анализ сюжета ночного разговора Спасителя с Никодимом. Уделяется внимание и проблеме противопоставления любви и справедливости в указанном фрагменте. Разбираются исагогические аспекты данного текста, осуществляется сравнительно-текстологический и семантический анализ отдельных аспектов фрагмента. Значительное внимание уделяется изучению образно-смыслового ряда противопоставлений, особо выделяются среди которых концепты «любовь» и «жизнь вечная». Как противоположные им, анализируются концепты «суда» и «справедливости». Проблема противопоставления любви и справедливости исследуется в различных контекстах: через призму текстологических характеристик, через логико-семантическую структуру текста. Происходит обращение и к экзегетическому горизонту проблемы, в частности, на примере трудов отцов Церкви свт. Иоанна Златоуста, блж. Феофилакта Болгарского, свт. Кирилла Александрийского. Обосновывается аллюзия на противопоставление любви и справедливости как трансляции конфликта Новозаветного и Ветхозаветного сознания.

Ключевые слова: Иисус Христос, Никодим, Евангелие от Иоанна, фарисеи, «суд», «справедливость», «любовь», «жизнь вечная», семантический анализ.

The Theme of Love and Justice in the Conversation Between Christ and Nicodemus

Archpriest Dmitry Usoltsev

PhD in Theology,

Associate professor at the Department of Biblical Studies,

Secretary of the Academic Council at the Saratov Orthodox Theological Seminary

92 Michurina str., Saratov, 410028, Russian Federation

resourcexit@list.ru

For citation: Usoltsev, Dmitry E., archpriest. "The Theme of Love and Justice in the Conversation Between Christ and Nicodemus". *Biblical scholia*, No 1 (6), 2024, pp. 23–34 (in Russian). DOI: 10.31802/BSCH.2024.6.1.002

Abstract. The article analyzes an episode from the Gospel of John, dedicated to the conversation of Jesus Christ with Nicodemus. The place and role of Nicodemus in the general plot context of the gospel narrative is determined. The image of Nicodemus is analyzed, an assumption is made about the demonstration of worldview evolution on his example. A detailed analysis of the plot of the Savior's night conversation with Nicodemus is carried out. The main attention is focused on the problem of opposing love and justice in this fragment. The isagogical aspects of this text are analyzed, a comparative textological and semantic analysis of individual aspects of the fragment is carried out. The necessary attention is paid to the study of the figurative and semantic series of oppositions, which especially stand out among the concepts of «love» and «eternal life». The concepts of «court» and «justice» are analyzed as opposites to them. The problem of contrasting love and justice is examined in various contexts: through the prism of textual characteristics, through the logical-semantic structure of the text. The exegetical horizon of the problem is also addressed, in particular, using the example of the works of such Church Fathers such as St. John Chrysostom, Blessed Theophylact of Bulgaria, St. Cyril of Alexandria. An allusion to the opposition of love and justice is substantiated as a translation of the conflict between the New Testament and the Old Testament consciousness.

Keywords: Jesus Christ, Nicodemus, Gospel of John, New Testament, pharisees, «court», «justice», «love», «eternal life», semantic analysis.

Введение

Тема любви центральной нитью проходит через всю проповедь Иисуса Христа. В этой связи довольно закономерно, что евангельское повествование наполнено множеством обращений к данной теме. Так, Христос призывает любить врагов в ходе Нагорной проповеди (см.: Мф. 5, 43–45), двумя важнейшими заповедями называет любовь к Богу и любовь к ближнему (см.: Мк. 12, 29–31), говорит о самопожертвовании как высшей степени проявления любви (см.: Ин. 15, 13), призывает учеников любить друг друга так, как Он возлюбил их (см.: Ин. 13, 34). Названные эпизоды — это лишь небольшое число примеров обращения к теме любви в евангельских текстах.

Подобная смысловая наполненность проповеди Христа во многом сформировала образ христианства как религии любви и милосердия. Однако, несмотря на эти очевидные смысловые ориентиры христианства, зачастую, читателю новозаветных текстов непросто примирится с идеей всепрощающей любви, в особенности — любви к врагам. Именно по этой причине зачастую идею любви пытаются ограничить посредством апелляции к справедливости. Хотя корни этого противопоставления мы находим уже в раннем христианстве, эта дихотомия как средство аргументации в богословском дискурсе сохраняет свою актуальность и сегодня.

* * *

В настоящем исследовании данную проблему предлагается исследовать на примере евангельского фрагмента, повествующего о разговоре Христа с Никодимом. Данный эпизод (Ин. 3, 1–21) примечателен не только глубиной поднимаемых богословских вопросов, но и своей уникальностью — он фигурирует лишь в Евангелии от Иоанна, отсутствуя в синоптических Евангелиях. Имеет смысл задаться вопросом, почему эта беседа воспроизводится именно Иоанном, в то время как, например, в Евангелии от Матфея, целенаправленно обращенному к иудеям, эта сцена отсутствует, хотя в нем она на первый взгляд была бы уместнее.

Отвечая на вопрос, почему разговор Христа с Никодимом упоминается только в Евангелии от Иоанна, следует отметить некоторые отличительные особенности данного Евангелия. Евангелие от Иоанна считается одним из наиболее поздних. Евсевий Кесарийский так свидетельствует о причинах, побудивших апостола Иоанна записать свое

Евангелие: «Когда первые три Евангелия разошлись повсюду и дошли до него, он, говорят, счел долгом засвидетельствовать их правдивость, но заметил, что в них недостает рассказа о первых деяниях Христовых, совершённых в самом начале Его проповеди»¹. Этот факт одновременно с тем обосновывает и причины существенного расхождения Евангелия от Иоанна с другими Евангелиями: Иоанн видел своей целью именно дополнить повествование, не концентрируясь на уже сказанном ранее другими евангелистами².

Если постараться вписать разговор Христа с Никодимом в общую хронологию евангельского повествования, следует отметить, что он предшествует аресту Иоанна Крестителя, то есть происходит на том этапе, когда Иисус еще не очень широко известен как Учитель (ср.: Мф. 14, 1; Мк. 6, 14). Более того, есть основания полагать, на момент разговора Христа с Никодимом еще не все 12 учеников призваны Иисусом, если полагать, что призыв апостолов не был одномоментным событием. Как следует из логики синоптических Евангелий, ряд учеников следовал за Христом задолго до избрания 12 апостолов. Так, среди первых учеников у синоптиков называются братья Андрей и Петр (Симон), а также Иоанн и Иаков Зеведеевы (см.: Мф. 4, 18–22; Мк. 1, 16–20; Лк. 5, 1–11), призванные Христом после рыбной ловли. Избрание же их в число 12 апостолов упоминается в данных Евангелиях позже (см.: Мф. 10, 1–4; Мк. 3, 13–19; Лк. 6, 12–16). В Евангелии от Иоанна в свою очередь все 12 апостолов и вовсе не перечисляются. Тем не менее, Иоанн уже в первой главе упоминает Симона (Петра), Андрея, Филиппа и Нафанаила (Варфоломея), что вероятно, предшествовало призыванию учеников за рыбной ловлей, так как у Иоанна Андрей упоминается еще как ученик Иоанна Крестителя (см.: Ин. 1, 35–42).

Исходя из вышеизложенного вполне обосновано считать, что разговор с Никодимом относится к раннему этапу проповеди Иисуса Христа. Тот факт, что разговор Христа с Никодимом не описывается в синоптических Евангелиях может быть объяснен тем, что другие ученики к моменту этого разговора еще не присоединились ко Христу, а потому не могли быть свидетелями этого разговора.

Тут следует сделать небольшую оговорку. Да, безусловно, апостолы не всегда описывали в Евангелиях те события, свидетелями которых они были непосредственно. Так, например, евангелист Лука не был

1 *Евсевий Кесарийский*. Церковная история. 2013. С. 141–142.

2 *Аверкий (Таушев), архиеп.* Руководство к изучению Священного Писания Нового Завета. Четвероевангелие. Апостол. 2005. С. 39.

свидетелем большей части событий, описанных в его Евангелии. Упоминание о том, что он излагает события по рассказам других очевидцев содержится в самом тексте — «как передали нам то бывшие с самого начала очевидцами и служителями Слова» (Лк. 1, 2). Но одну ситуацию мы имеем, когда речь идет о публичных событиях — совершении чудес, публичной проповеди, суде, распятии, и других событиях, происходящих при множестве свидетелей, и другую — когда речь идет о частном разговоре. Евангелие от Иоанна не дает нам однозначного ответа на вопрос происходил ли разговор между Христом и Никодимом наедине, или же его свидетелями был еще кто-либо из учеников Спасителя. Учитывая приватный характер беседы, мы имеем два наиболее вероятных объяснения появления данного эпизода в евангельском повествовании — либо разговор описан кем-то из наиболее близких учеников Христа, бывших свидетелем разговора, либо Христос пересказал разговор своим ученикам. Вариант, согласно которому сам Никодим пересказал разговор следует признать довольно маловероятным, т. к. Никодим на момент разговора, и далее, вплоть до казни Иисуса Христа не решается признать себя открытым Его последователем.

Интересно отметить и еще один момент — приватный характер частного разговора помимо исследуемого эпизода также носит беседа Христа с Самарянкой. Между этими двумя беседами можно провести целый ряд параллелей: так, например, оба эти эпизода описаны только в Евангелии от Иоанна, но также оба поднимают близкие темы, используют сходный образный ряд — например, и там, и там используются образы «воды» и «духа» (ср. напр. Ин. 3, 5–6 в беседе с Никодимом, и Ин. 4, 14, 24 в беседе с Самарянкой). Кроме того, некоторые интенции из разговора с Никодимом находят свое развитие в Нагорной проповеди, и хотя Евангелие от Иоанна и не содержит ее, некоторые исследователи полагают, что беседа с Никодимом служит своего рода подготовкой к восприятию дальнейшей Нагорной проповеди³. Все это служит дополнительными основаниями для того, чтобы отнести разговор с Никодимом к раннему (до Нагорной проповеди) периоду служения Христа.

Теперь обратимся к анализу поднимаемых в данном фрагменте смыслов. Для более глубокого понимания контекста, сначала обратимся

3 Смирнов Н., *свящ.* К изъяснению Иоан. 2, 23–3, 21 // Труды императорской киевской духовной академии. 1916. Май. С. 1–27. О том, что в беседе Христа с Никодимом содержится вся основная программа, с которой Христос выступает на проповедь, замечал также и М. И. Богословский. *Богословский М. И.* Беседа Иисуса Христа с Никодимом // Православный собеседник. 1906. № 4. С. 499–510.

к более детальному анализу образа самого Никодима. Фрагмент, повествующий о разговоре со Христом (Ин. 3, 1–21), сообщает нам о Никодиме следующее: он принадлежит к фарисеям, «один из начальников Иудейских» (Ин. 3, 1), т. е. член Синаедриона. Сам Христос называет его «учитель Израилев» (Ин. 3, 10). Все это свидетельствует о высокой образованности Никодима, в особенности — относительно иудейского закона. Характерно, однако, что и сам Никодим называет Иисуса «Равви» (Ин. 3, 2). Архиепископ Аверкий (Таушев) полагал, что, используя такое обращение, Никодим тем самым признавал за Христом право учительства. Таким образом, Никодим в определенной степени противопоставляет себя фарисеям и книжникам, которые не признавали за Христом учительного достоинства на том основании, что Иисус не получил стандартного раввинистического образования⁴. Интересно отметить, что, поскольку, как было показано ранее, данный разговор происходит в тот период, когда Христос только начинал Свою проповедь и еще не был широко известен, Никодим представляется внимательным в духовном плане человеком, рассмотревшим Божественную природу чудес Христа.

Однако, с другой стороны, приветствуя Христа таким образом, Никодим хоть и показывает уважение к Нему, но не свидетельствует о том, что воспринимает Его как Мессию. Свидетельствуя о истинности чудес Христа, Никодим говорит лишь «мы знаем, что Ты — учитель, пришедший от Бога» (Ин 3:2) — «οἶδαμεν ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐλήλυθας διδάσκαλος»⁵. Дословно «οἶδαμεν оти» означает «мы увидели»: «οἶδαμεν» — форма глагола «οἶδα» в 1 лице множественного числа, перфект⁶. Множественное число в данном случае заставляет задаться вопросом — от чьего имени Никодим говорит «мы»? В данном случае существуют две основные версии — согласно одной из них (представленной М. И. Богословским)⁷, речь идет не о представителях Синаедриона, а об иудейском народе. Согласно другой позиции (разделяемой, например, епископом Михаилом Лузиным), Никодим говорит «от лица ряда представителей фарисейства и членов синаедриона (ни те, ни другие еще не были тогда озлоблены

4 Аверкий (Таушев), архиеп. Указ. соч. С. 92.

5 Здесь и далее текст Священного Писания на греческом языке приводится по Textus Receptus.

6 Ελληνικά-Ρωσικά λεξικό στα κείμενα της Καινής Διαθήκης (Греческо-русский словарь к текстам Нового Завета). 2014. // Академик [Электронный ресурс]. URL: https://new_testament_gr_ru.academic.ru/ (дата обращения 20.04.2023).

7 Богословский М. И. Указ. соч.

на Иисуса за обличения), допуская, что сюда включается и точка зрения некоторых народных деятелей»⁸.

Никодим приходит ко Христу ночью (см.: Ин. 3, 12). Этот факт свидетельствует о том, что хотя он и признает учительское достоинство Иисуса, пока он не готов заявить об этом открыто⁹. Никодим не причисляет себя к числу учеников Христовых¹⁰, и Христос обращается к нему в том числе со словами: «Если Я сказал **вам** о земном, и вы не верите, — как поверите, если буду говорить вам о небесном?» (Ин. 3, 1) — «εἰ τὰ ἐπίγεια εἶπον ὑμῖν καὶ οὐ πιστεύετε, πῶς ἂν εἶπω ὑμῖν τὰ ἐπουράνια πιστεύσετε». В греческом варианте, как и в русском переводе, используется форма множественного числа («ὕμῖν» — множественное число дательного падежа от «σύ»)¹¹. Таким образом, говоря в данном стихе Никодиму «вам», Христос тем самым показывает, что на данный момент расценивает Никодима как фарисея, но не как Своего ученика.

Если обратиться к дальнейшему повествованию, Никодим упоминается в Евангелии от Иоанна еще дважды — как участник собрания фарисеев, где обсуждается возможность ареста Иисуса (см.: Ин. 7, 50–51), а также в числе участников погребения Иисуса после распятия (см.: Ин. 19, 39). Характерно, что на собрании фарисеев Никодим уже предпринимает попытку вступить за Иисуса — «Никодим, приходивший к Нему ночью, будучи один из них, говорит им: судит ли закон наш человека, если прежде не выслушают его и не узнают, что он делает?» (Ин. 7, 50–51). Но, следует признать, что эта попытка довольно робкая — Никодим все еще не провозглашает себя последователем Христа,

8 Юревич Д. В., *прот.* Беседа Христа с Никодимом (Ин 3:1–21) в русской библеистике // Актуальные вопросы современного богословия и церковной науки : Материалы IX международной научно-богословской конференции, посвященной 100-летию начала мученического и исповеднического подвига Русской Православной Церкви, Санкт-Петербург, 28–29 сентября 2017 года. 2018. С. 204.

9 Интересно также отметить, что некоторые исследователи, например, Д. Флюссер, намекают на антизелотский характер воззрений Никодима (см. напр.: *Flusser D. Character Profiles: Gamaliel and Nicodemus // Jerusalem perspective* [Электронный ресурс]. URL: <https://www.jerusalemerspective.com/11476/> (дата обращения: 5.09.2023)), что, возможно, и послужило причиной его тайного визита ко Христу.

10 Стоит все же отметить, что свт. Димитрий Ростовский называет Никодима в числе апостолов от 70-ти (см.: День 4. Собор святых семидесяти апостолов // Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четьих-Миней св. Димитрия Ростовского (репринт). Киев, 2004. Т. V. Месяц январь. С. 151–182.), что, впрочем, не дает однозначного ответа на вопрос позиционировал ли Никодим себя как ученик Христа уже на момент ночной беседы, или вошел в число Его учеников позже.

11 См.: Ελληνικά-Ρωσικά λεξικό στα κείμενα...

а как бы стремится в глазах общества занять нейтральную позицию. Более того, после ответа иудеев: «и ты не из Галилеи ли? Рассмотрим и увидишь, что из Галилеи не приходит пророк» (Ин. 7, 52), далее евангелист свидетельствует «И разошлись все по домам» (Ин. 7, 52). Из этого можно заключить, что, предприняв однократную попытку вступить за Иисуса и не найдя понимания, Никодим решает не продолжать дискуссию дальше. Можно предположить, что несмотря на внутреннее согласие с проповедью Христа, страх быть отвергнутым обществом в тот момент для Никодима все еще был значительным препятствием исповедовать Христа открыто. Этот страх преодолевается к моменту погребения Иисуса (см.: Ин. 19, 39), когда, несмотря на осуждение и казнь Христа, Никодим принимает деятельное участие в погребении. Так евангельское повествование демонстрирует нам внутреннюю эволюцию Никодима от состояния человека, боящегося, что его увидят рядом со Христом, до полного причисления себя к ученикам Христовым. Характерно и то, что Священное Предание свидетельствует, как в дальнейшем Никодим «пострадал от иудеев за веру во Христа и Апостольскую проповедь и был изгнан из Иудеи»¹², что логически завершает историю о внутренней эволюции Никодима исповедничеством.

Образ Никодима во многом олицетворяет собой конфликт личного мировоззрения и общественного мнения, потребности быть в согласии со своей совестью и страха стать изгоем в обществе¹³. Исходя из этого, неудивительно, что именно в беседе с этим персонажем Христос развивает тему противопоставления любви и справедливости, суда и спасения.

В целом, если обратить внимание на структуру фрагмента Ин. 3, 3–21, можно заметить, что он построен на ряде оппозиций: рождение — старость (Ин. 3, 4), плоть — дух (Ин. 3, 6), ученость — незнание (Ин. 3, 10), земное — небесное (Ин. 3, 12), восхождение — сошествие (Ин. 3, 13), гибель — вечная жизнь (Ин. 3, 16), суд — спасение (Ин. 3, 17), и наконец, свет — тьма (зло) (Ин. 3, 19–21). Интересно, что в синодальном переводе в Ин. 3, 19–21 пять раз повторяется слово «свет», что соответствует греческой версии (пять раз повторяется слово «φῶς»). Но относительно антонима к «свету» нужно учесть некоторые особенности перевода — в то время как в русскоязычном переводе один раз фигурирует «тьма» и трижды «зло» в различных формах («злы», «злое»), греческий текст дает более широкий синонимичный ряд — σκότος (тьма, мрак), πωτήρῃ

12 День 4. Собор святых семидесяти апостолов // Жития святых на русском языке...С. 151–182.

13 Интересно отметить, что само греческое имя Νικόδημος переводится как «побеждающий народ».

(плохие, дурные, негодные) φαῦλα (ничтожный, негодный, плохой, неумелый)¹⁴. Соответствие третьему упоминанию зла в русском переводе (Ин. 3, 21) в греческом варианте отсутствует. Исходя из этого можно заключить, что в греческом варианте слово «свет» противопоставлено не онтологическому злу, но представляет собой отрицание всего плохого, испорченного, несовершенного.

Исходя из логики построения разговора и риторической концентрации на слове «свет», можно сделать вывод, что именно идея движения к свету и является главным тезисом речи Христа. Предшествующий ряд оппозиций должен постепенно подвести слушателя в лице Никодима к этой мысли: это классическая для античной риторики форма восходящей аргументации, где ряд высказываний строится от менее важных к более важным (и Никодим, как человек ученый, очевидно, знаком с этой формой, так что проповедь Христа адаптирована для слушателя). Более того, если иметь ввиду, что в речи Христа к Никодиму наблюдается восходящая аргументация, можно судить о степени значимости каждой из высказанных мыслей в зависимости от ее положения в речи.

Необходимо обратить внимание и на предпоследнюю оппозицию, которая, очевидно, также имеет для Никодима высокое значение: «суд — спасение», что мы находим в стихе «Ибо не послал Бог Сына Своего в мир, чтобы судить мир, но, чтобы мир спасен был чрез Него» (Ин. 3, 17). Традиционно, ряд Святых Отцов, например, святитель Иоанн Златоуст¹⁵, блаженный Феофилакт Болгарский¹⁶ и др., толкуя Ин. 3, 17 указывали на то, что Христос противопоставляет спасение суду, так как суд должен свершиться только по второму Его пришествию.

В Ин. 3, 17 можно найти и другую смысловую аллюзию, если учесть, что в тексте Священного Писания, как в Ветхом, так и в Новом Завете мы достаточно часто видим противопоставление формального исполнения Закона и исполнения Закона по существу (см. напр.: Ос. 6, 6; Мф. 9, 13). Применительно к разговору Христа с Никодимом эта идея преломляется в противопоставлении деяний фарисеев и проповеди Христа. Так, святитель Кирилл Александрийский относительно данного стиха замечал: «Спаситель усматривал в Никодиме приверженность

14 Древнегреческо-русский словарь: Около 70000 слов (в 2-х томах). 1958

15 *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Евангелие святого Апостола Иоанна Богослова. Беседа 28 // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе. 1902. С. 179.

16 *Феофилакт Болгарский, блж.* Толкование блаженного Феофилакта архиепископа Болгарского на книги Нового Завета. 2004. 2006 с. С. 618

к Моисеевым узаконениям и твердую преданность исконным заповедям, а к возрождению чрез Духа — боязнь и к новой евангельской жизни — косность, так как он, вероятно, думал, что она будет тяжелее уже данных постановлений. Как Бог, зная этот овладевший им страх, Спаситель единым и решительным рассуждением освобождает его от этих опасений и показывает, что закон Моисеев, как данный для осуждения мира, гораздо труднее (Евангелия), а Себя Самого являет Подателем милости»¹⁷.

Можно заметить, что противопоставление суда и спасения есть отражение конфликта Ветхозаветного и Новозаветного мировоззрений, которое в личности Никодима преломляется через выбор между тем, чтобы остаться уважаемым фарисеем или стать учеником Христа¹⁸. Фарисеи апеллируют к закону — но, в сущности, это лишь формализм, посредством которого они стремятся к доминированию в обществе, это не есть подлинная справедливость. Настоящая справедливость, как и настоящий суд, описываются в словах Христа «Верующий в Него не судится, а неверующий уже осужден, потому что не уверовал во имя Единородного Сына Божия. Суд же состоит в том, что свет пришел в мир; но люди более возлюбили тьму, нежели свет, потому что дела их были злы» (Ин. 3, 18–19). Христос обещает, что критерием Божественной справедливости будет вера, а не формальный закон, и суд состоится по любви, а не по букве. Цель справедливости в Царствии Божьем — не наказание грешников, а их спасение.

Говоря о любви, стоит сделать еще одно семантическое уточнение. Как известно, в греческом для передачи понятия «любовь» используются разные слова с различным смысловым оттенком (ερωσ, φίλια, στωργή, ἀγάπη)¹⁹. В интересующем нас фрагменте Ин. 3, 16 используется слово ἠγάπησεν (возлюбил), которое является производным от ἀγάπη, обозначающего Божественную любовь (любовь Бога и любовь к Богу). Именно этот термин чаще всего фигурирует в Новозаветных текстах, ассоциируясь с высшей формой любви — любви, которая выше страсти, симпатии, дружбы, и возможна даже по отношению к врагам (ср.: Мф. 5, 44: ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς — возлюбите врагов ваших). Такая любовь исключает

17 Кирилл Александрийский, *свт.* Толкование на Евангелие от Иоанна. В 2 т. Том первый. 2011. С. 236.

18 Та же дилемма стоит перед Иосифом Аримафейским, на чем особо акцентируется внимание именно у Иоанна (Ин. 19:38).

19 Пархоменко В. В., *прот.* Христианское учение о любви и представление о ней в этиологии // Труды Саратовской православной духовной семинарии. 2010. № 4. С. 13–14.

справедливость — ведь человеческая справедливость говорит о равном воздаянии, о необходимости отвечать добром за добро, но не за зло. Но Божественная любовь выше пониманий справедливости, она предполагает дарение незаслуженных благ.

Заключение

Исходя из проделанной работы можно заключить, что фрагмент беседы Христа с Никодимом является важной частью, подготавливающей дальнейшую программу проповеди Спасителя.

Не единственным, но одним из важных богословских аспектов данной беседы представляется идея противопоставления любви и справедливости. Образ Никодима подчеркивает сложность и неоднозначность религиозного выбора человека, уже инкорпорированного в систему определенной религиозной традиции — в то время как простым иудеям было гораздо проще откликнуться на проповедь Христа и последовать за ним, Никодим детерминирован мнением фарисейского сообщества. В его конечном религиозном выборе принять или не принять Христа как Мессию, а не просто как Учителя или Пророка значительную роль играет возможность противления социальному контексту, пересмотру отношений к общественному мнению, которое также не монолитно.

Именно поэтому тема противопоставления любви и справедливости в этой беседе столь важна — справедливость ассоциируется с устоявшимися представлениями об иудейском Законе, Любовь же — это возможность «перешагнуть» закон. Именно поэтому основной задачей речи Христа к Никодиму является донести мысль о том, что Бог хочет для людей спасения, а не наказания ради слепого следования правилам. «Жизнь вечная» в контексте указанного фрагмента представляется не какой-либо наградой, которую человеку следует заслужить, но напротив, тем даром, который Бог predeterminedил человечеству по любви.

Источники

Библия: Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Синодальный перевод. М.: Издание Московской Патриархии, 1990.

Евсевий Кесарийский. Церковная история. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2013.

Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четьих-Миней св. Димитрия Ростовского (репринт). Киев: Свято-Успенская Киево-Печерская Лавра, 2004.

- Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Евангелие святого Апостола Иоанна Богослова. Беседа 28 // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе. Издание СПб. Духовной Академии, 1902. С. 5–604.
- Феофилакт Болгарский, блж.* Толкование блаженного Феофилакта архиепископа Болгарского на книги Нового Завета. М.: Директ-Медиа, 2004.
- Кирилл Александрийский, свт.* Толкование на Евангелие от Иоанна. В 2 т. Том первый / Пер. Митрофана Муретова. М.: Сибирская Благовонница, 2011.
- The Greek New Testament. Textus Receptus. (Stephanus 1550) [Электронный ресурс]. URL: <https://textusreceptusbibles.com/Stephanus> (Дата обращения: 20.04.2023)

Литература

- Аверкий (Таушев), архиеп.* Руководство к изучению Священного Писания Нового Завета. Четвероевангелие. Апостол. М.: ПСТГУ, 2005.
- Богословский М. И.* Беседа Иисуса Христа с Никодимом // Православный собеседник. 1906. № 4. С. 499–510.
- Древнегреческо-русский словарь: Около 70000 слов (в 2-х томах) / Сост. И. Х. Дворецкий; Под ред. чл.-кор. Акад. наук СССР проф. С. И. Соболевского. М.: ГИС, 1958.
- Пархоменко В. В., прот.* Христианское учение о любви и представление о ней в этиологии // Труды Саратовской православной духовной семинарии. 2010. № 4. С. 6–18.
- Смирнов Н., свящ.* К изъяснению Иоан. 2,23 — 3,21 // Труды императорской киевской духовной академии. 1916. Май. С. 1–27.
- Юревич Д. В., прот.* Беседа Христа с Никодимом (Ин 3:1–21) в русской библеистике // Актуальные вопросы современного богословия и церковной науки : Материалы IX международной научно-богословской конференции, посвященной 100-летию начала мученического и исповеднического подвига Русской Православной Церкви, Санкт-Петербург, 28–29 сентября 2017 года. СПб: СПбДА, 2018. С. 201–210.
- Flusser D.* Character Profiles: Gamaliel and Nicodemus // Jerusalem perspective [Электронный ресурс]. URL: <https://www.jerusalemerspective.com/11476/> (дата обращения: 5.09.2023).
- Ελληνικά-Ρωσικά λεξικό στα κείμενα της Καινής Διαθήκης (Греческо-русский словарь к текстам Нового Завета). 2014. // Академик [Электронный ресурс]. URL: https://new_testament_gr_ru.academic.ru/ (дата обращения 20.04.2023).

ХРОНОЛОГИЯ МЕССИАНСКОГО СЛУЖЕНИЯ ГОСПОДА ИИСУСА ХРИСТА, РАССЧИТАННАЯ В СООТВЕТСТВИИ С ВЕТХОЗАВЕТНЫМИ ПРАЗДНИКАМИ

Монахиня Александра (Мушкетова)

независимый исследователь
m.aleks.41@yandex.ru

Для цитирования: *Александра (Мушкетова), мон.* Хронология мессианского служения Господа Иисуса Христа, рассчитанная в соответствии с ветхозаветными праздниками // Библейские схилии. 2024. № 1 (6). С. 35–53. DOI: 10.31802/BSCN.2024.6.1.003

Аннотация

УДК 27-32-12

Бог повелел иудеям чтить Им установленные праздники, которые, как показало исследование, прообразовали будущие праздники Евангельской истории. Они были даны народу в Законе Моисея. Разработана методика и произведён расчёт календарных дат евангельских событий в их сезонной близости к ветхозаветным, с привлечением конвертирования дат с еврейского на юлианский календарь. Полученные результаты легли в основу построения Хронологии мессианского служения Господа Иисуса Христа от Зачатия и Рождества Богородицы Марии до Распятия, Воскресения и Вознесения Господа, и далее до Успения Божией Матери. Параллельный анализ ветхозаветных и новозаветных событий в одной таблице–хронике уточняет годы и подтверждает правильность датировки Евангельских праздников Святой Православной Церковью.

Ключевые слова: Господь Иисус Христос; ветхозаветные праздники; новозаветные праздники; Евангельская хронология; календари юлианский и еврейский; методика расчёта календарных дат; конвертер дат.

Chronology of the Messianic Ministry of the Lord Jesus Christ, Calculated in Accordance with the Old Testament Holidays

Nun Alexandra (Mushketova)

independent researcher

m.aleks.41@yandex.ru

For citation: Alexandra (Mushketova), nun. "Chronology of the Messianic Ministry of the Lord Jesus Christ, Calculated in Accordance with the Old Testament Holidays". *Biblical scholia*, No 1 (6), 2024, pp. 35–53 (in Russian). DOI: 10.31802/BSCH.2024.6.1.003

Abstract. God commanded the Jews to honor the holidays He had established, which had prototypical significance for Gospel history. They were programmed in the Law of Moses. A methodology has been developed to calculate the calendar dates of the Gospel events in their seasonal proximity to those of the Old Testament, involving the conversion of dates from the Hebrew calendar to the Julian calendar. The results obtained formed the basis for constructing the Chronology of the Messianic ministry of the Lord Jesus Christ from the Conception and Nativity of the Virgin Mary to the Crucifixion, Resurrection and Ascension of the Lord, and further until the Dormition of the Mother of God. A parallel analysis of Old Testament and New Testament events in one chronological table clarifies the years and confirms the correctness of the dating of the Gospel holidays by the Holy Orthodox Church. Calculation of calendar dates according to the proposed methodology opens up new possibilities in the study and interpretation of Holy Scripture.

Keywords: Lord Jesus Christ; Old Testament holidays; New Testament holidays; Gospel Chronology; Julian and Jewish calendars; methodology for calculating calendar dates; date converter.

Введение

Библейские праздники, данные Богом Моисею (Лев. 23) и регламентированные в Торе, имели прообразовательное значение для будущих Евангельских событий. Они подготавливали народ древнего Израиля к приходу Мессии и предвозвещали о Нём. Исследование жизни и родословия Господа Иисуса Христа установило наличие календарной связи между Евангельскими событиями и иудейскими религиозными праздниками¹.

Цель исследования — расчёт ключевых дат мессианского служения Господа Иисуса Христа и построение всей Евангельской хронологии. Проф. Н. Н. Глубоковский писал: «Хронологические даты земной жизни Иисуса Христа группируются около 3 пунктов: Рождества, Крещения и Распятия, и касаются времени между этими событиями: возраста Иисуса Христа во время крещения и продолжительности Его земного служения... Патристические писатели, — почти во всех случаях, когда указывается дата Р. Х., — по-видимому, выводят её из даты Крещения, или Распятия»² путём вычитания возраста Господа при соответствующем событии.

Другой способ оценки года Р. Х. основан на сведениях Евангелия о Его рождении *во дни Ирода царя* (Мф. 2:1).

По третьему способу, принятому за основу в данной версии, расчёт календарных дат основных событий жизни Господа Иисуса Христа ведётся от начала Евангельской истории — от установления даты Рождества Богородицы Марии и первых событий Её жизни, от них к Рождеству Христову и далее.

1. Обоснование метода расчёта даты Р. Х. от установления даты Рождества Богородицы Марии

1.1. Сложность выведения даты Р. Х. от дат Крещения и Распятия

Дата Крещения Господа Иисуса Христа чётко не установлена, на неё невозможно полагаться. О дне Распятия из Евангелий известно, что Господь принял смерть на кресте 14 нисана, пятница, и воскрес 16 нисана.

- 1 *Александра (Мушкетова), мон.* Календарные библейские даты в контексте иудейского и христианского литургического цикла. Компаративный анализ // Доклад на Всероссийской Покровской академической научно-богословской конференции 12 октября 2021 г. МДА.
- 2 *Глубоковский Н. Н.* Хронология Ветхого и Нового Завета. 1996. С. 33, 38.

Христианские исследователи жизни Иисуса Христа составили разные мнения о годе Распятия.

В Хрониках Евсевия Кесарийского (IV в.) зафиксировано: «1 г. — Рождение Христа в Вифлееме, (начало христианской эры); 30 г. — Христос, Сын Божий приходит к Иоанну, (Крещение); 33 г. — Иисус Христос Сын Божий приходит на страдание»³.

Исаак Ньютон (XVII — XVIII в.) астрономическим методом вычислил, что в соответствии со всеми Евангелиями возможны только две даты Распятия в пятницу: 7 апреля 30 г. и 3 апреля 33 г. Он остановил свой выбор на дате 3 апреля 33 года н. э.⁴

Исследователь Эрнест Ренан (XIX в.) писал, что смерть Иисуса Христа приходится на 33 год н. э.⁵ Шафф Филипп⁶ и Анри Дидон (XIX в.) считали «наиболее вероятной» датой Распятия 7 апреля 783/30 года (рим./юл.)⁷.

Брюс Мецгер (XX — XXI в.): «В 30 году 14 нисана должно было попасть на пятницу 7 апреля, а 15 нисана — на субботу 8 апреля»⁸. Проф. Глубоковский Н. Н. (XIX — XX в.) предполагал годом Распятия 29 г., исходя из расчёта рождения Христа в 7 — 6 г. до н. э.⁹

Физик К. Дж. Хамфриз и астроном У. Г. Уоддингтон (Оксфордский у-т) в 1983 г., путём астрономического расчёта со свидетельствами о солнечном и лунном затмениях, высчитали дату Распятия 3 апреля 33 г. н. э., пятница¹⁰. Эту дату поддерживает д-р Гарольд В. Хёнер (XX в.), изучавший хронологию жизни Иисуса Христа¹¹.

В 2012 г. геологи Джефферсон Уильямс из Supersonic Geophysical и Маркус Шваб и Ахим Брауэр из German Research Center for Geosciences,

- 3 Творения блаженного Иеронима Стридонского. 1879. Ч. 5. (Библиотека творений св. отцев и учителей церкви западных, издаваемая при Киевской духовной академии. Кн. 8) // Изложение хроники Евсевия Памфила. С. 350, 353.
- 4 «Иисус был распят 3 апреля в 33 года» и другие малоизвестные факты о Ньютоне. [Электронный ресурс]. URL: <https://fb.ru/post/celebrities/2019/5/8/95952> (дата обращения 10.04.2023).
- 5 Ренан Э. Жизнь Иисуса. История первых веков христианства. 1991. Гл. 27. С. 356.
- 6 Шафф Ф. История Христианской Церкви. Т. 1. Апостольское христианство. 1 — 100 г. по Р. Х. 2010. § 16. С. 98.
- 7 Дидон А. Иисус Христос: в 2 т. / примеч. К. Ронинсона. 1998. С. 304–305.
- 8 Мецгер Б. М. Новый Завет: контекст, формирование, содержание / пер. с англ. Глеба Ястребова. 4-е изд. 2013. (Современная библеистика). С. 117.
- 9 Глубоковский Н. Н. Хронология Ветхого и Нового Завета. С. 86, 38.
- 10 Colin J. Humphreys, W. G. Waddington. Dating the Crucifixion. «Nature» (London), v. 306, No. 5945, 22/29 Dec. 1983, pp. 743–746.
- 11 Hoehner H. W. Chronological Aspects of the Life of Christ. 1978. P. 65–143.

исследуя сейсмическую активность в регионе Мёртвого моря в 20 км от Иерусалима, пришли к заключению, что самая вероятная дата распятия Христа — пятница, 3 апреля 33 года¹².

Прежде выполненный авторский расчёт также показал эту дату¹³.

Из приведённого обзора характерных мнений о дате Распятия вытекает вывод, что в основном исследователи склоняются к дате — пятница, 3 апреля 33 года, но её необходимо проверить в согласованности со всей Евангельской хронологией.

1.2. Расчёт даты Р. Х. в зависимости от лет правления и смерти

Ирода-царя¹⁴

В Евангелиях повествуется о рождении Иисуса Христа *во дни Ирода царя* (Мф. 2:1; Лк. 1:5, 26–32; 2:1–2). Многие Отцы и Учители Церкви со II века христианства занимались вычислением года рождения Господа Иисуса Христа, основываясь на различных хронологических системах датировок: свт. Ипполит Римский, Иринея Лионский, Епифаний Кипрский, Евсевий Кесарийский, блж. Иероним Стридонский и блж. Августин, прп. Максим Исповедник, христианские историки Юлий Африкан, Павел Орозий, Лактанций.

Дионисий Малый собрал воедино святоотеческие свидетельства и в 525 г. представил новую систему летоисчисления от Р. Х., в начало которой положил 1 г. н. э. = 753 г. от основания Рима (a.u.c). Хронология была принята всем вселенским Православием и распространилась по всему миру.

Царь Ирод Великий умер после Р. Х. (Мф. 2:15). Со времён Возрождения и Реформации XVI — XVII вв. гуманисты с протестантами обвинили Дионисия в ошибке расчёта начала эры на несколько лет, и подвергли пересмотру дату Р. Х. В XIX в. Э. Шюрер вычислил по писаниям

- 12 Jesus was crucified on Friday April 3, 33 A. D. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.yahoo.com/news/jesus-crucified-friday-april-3-33-d-072426359.html> (дата обращения 14.01.2024).; Геологи подтвердили евангельский рассказ о распятии Христа — Православный журнал «Фома». [Электронный ресурс]. URL: <https://foma.ru/geologi-podtvrdili-evangelskij-rasskaz-o-raspyatii-xrista.html> (дата обращения 10.02.2023).
- 13 См. *Александра (Мушкетова), мон.* Календарные библейские даты в контексте иудейского и христианского литургического цикла: компаративный анализ. Таблица 4.
- 14 Рассуждение в главе о системе летоисчисления от Р. Х. по Дионисию Малому проведено на основе работы: *Герасимов П.* Хронология Дионисия Малого и современная научная хронология в контексте Святоотеческого Предания. [Электронный ресурс]. URL: http://www.kulturolog.narod.ru/apologia_dionisia.htm (дата обращения 15.04.2022).

Иосифа Флавия дату смерти Ирода в 4 г. до н. э./750 г. а.у.с.¹⁵ Отсюда сделан вывод, что Христос должен был родиться раньше 4 г. до н. э. Известно, однако, что Иосиф Флавий был неточен в отношении хронологии. Приверженность его свидетельствам приводит к многочисленным историческим противоречиям. Тем не менее, новая дата утвердилась в науке хронологии с конца XIX в., хотя была принята не всеми хронологами, и ряд исследователей оспаривали её, датируя смерть Ирода в 1 г. до н. э.¹⁶

Как показывают расчёты, максимальное расхождение эры Дионисия с действительным годом рождения Спасителя составляет один год при условии вычислений по современной системе датировки по Варрону, и полное совпадение н. э. с истинным временем Рождества Христова по Полибию. Среди исследователей нашего времени сложилась тенденция к пересмотру принятой во время Реформации датировки жизни и смерти Ирода¹⁷.

Неточность даты смерти Ирода для определения по ней даты Р. Х. подкрепляет намерение произведения расчёта хронологии жизни Господа Иисуса Христа от начала Евангельской истории.

2. Методика расчёта календарных дат

Методика расчёта календарных дат евангельских событий построена на их параллельном сравнении с датами библейских событий сезонной близости¹⁸. Зафиксированные в Ветхом Завете календарные параметры праздников послужили ориентирами для вычисления новозаветных исторических дат. Даты рассчитаны в византийском юлианском и еврейском календарях. Проект реализован благодаря программам конвертирования дат с еврейского на юлианский календарь. Точкой отсчёта н. э., — эры Р. Х., в конвертерах последнего времени принята дата 1 января 1 г. по Р. Х.

Последовательность действий по методике расчёта дат следующая:

- 15 Shurer E. The History of the Jewish People in the Time of Jesus Christ. 1897 – 1898. Цит. по: Герасимов П. Там же.
- 16 Finegan J. Handbook of Biblical Chronology. Hendrickson Publishers, Peabody, Massachusetts, 1998, p. 298. Цит. по: Герасимов П. Там же.
- 17 Герасимов П. Там же.
- 18 См. *Александра (Мушкетова), мон.* Календарные библейские даты в контексте иудейского и христианского литургического цикла: компаративный анализ.

- дата иудейского религиозного праздника в исследуемом году вводится на страницу еврейского календаря Онлайн — конвертера, затем открывается страница юлианского календаря, конвертированная дата считывается и вносится в соответствующую ей ячейку матрицы (см. Таблица 1). Параметрами матрицы являются:
- по горизонтали — праздники, регламентированные в Ветхом завете;
- по вертикали — временная шкала исследуемых лет и Евангельское событие;
- на пересечении колонки и строки в ячейке стоит дата события в юлианском, и при необходимости в еврейском календаре.

Основными источниками информации для хронологических расчетов являются Священное Писание и Святоотеческое Предание в согласованности с датами празднования Святой Православной Церковью Евангельских событий, а также иудейские Ветхозаветные законы и праздники.

3. Создание базовой матрицы календарных дат древних еврейских праздников

На первом этапе расчёта¹⁹ была составлена поисковая матрица календарных дат древних еврейских праздников по предполагаемым историческим годам начала Евангельской истории. Путём компаративного анализа дат произведён выбор вероятных лет, в которые произошли первые новозаветные события. Ознакомительный фрагмент матрицы дат Зачатия и Рождества Богородицы с уже произведённым выбором, приведён в *Таблице 1*.

Для примера рассмотрим расчёт первой даты Таблицы 1: Евангельское событие «Зачатие Девы Марии» (строка 1, колонка 3) празднуется Святой Православной Церковью 9 декабря (юл. ст.). По расчёту оно имело место в -17 г. В современных конвертерах годы до н. э. пишутся со знаком «минус». Вводим эти даты в юлианский календарь конвертера²⁰, считываем в еврейском календаре, и полученную дату 27 кислева 3745 г. разносим во 2 и 3 колонки матрицы — Таблицы 1.

19 См. *Александра (Мушкетова), мон.* Там же. Таблица 2.

20 Перевод древних дат в современное летоисчисление. [Электронный ресурс]. URL: https://drevlit.ru/converter_date.html# (дата обращения 24.08.2021).

Таблица 1. Определение календарных дат Зачатия и Рождества Богородицы (фрагмент)

№ п/п	Год по календарям юл./евр.	Евангельское событие	Праздник		Суккот 15–21 тишрея	Ханука 25 кислева -2 тевета
			Рош-ха-Шана 1 тишрея	Йом-Кипур 10 тишрея		
1	2	3	4	5	6	7
1	-17/3745	Зачатие Девы Марии 09.12/27 кис.	15.09	24.09	29.09– 05.10	07.12– 14.12
2	-16/3746	Год Рождества Девы Марии	04.09	13.09	18.09– 24.09	26.11– 03.12

Правильность выбора года первого Евангельского события подтверждена на следующих этапах исследования при проверке согласованности всей хронологической системы со Священным Писанием и Святоотеческим Преданием.

Календарные даты Введения в храм Богородицы и Обручения, Благовещения, Рождества Иисуса Христа, Распятия и Воскресения Христова установлены благодаря изучению дат зимнего праздника Обновление храма²¹, возле которого группировались в разные годы эти пять Евангельских событий. В результате сформировалась Хронология мессианского служения Господа Иисуса Христа, представленная в Таблице 2.

Таблица 2. Хронология мессианского служения Господа Иисуса Христа

№№ п/п	Евангельское событие	Год юл./евр.	Дата (юл./евр.)	Ориентиры: близлежащий еврейский праздник
1	2	3	4	5
1	Зачатие Богородицы	-17/ 3745	9 дек./27 кисл., пт.	Ханука 7 дек./25 кисл.
2	Рождество Богородицы	-16/ 3746	8 сен./5 тишр., пт.	Рош-ха-Шана 1 тишр., Йом Кипур 10 тишр.
3	Введение в храм	- 13/ 3749	21 нояб./23 кисл., сб.	Суббота; Ханука 23 нояб./ 25 кисл.

21 См. *Александра (Мушкетова), мон.* Праздник Обновления Второго Иерусалимского храма в контексте Евангельской истории и иудейской богослужбной традиции. Компаративный анализ // *Духовный арсенал. Научно-богословский и церковно-общественный журнал.* № 2 (8) / 2022. С. 28–36.

4	День рождения Девы Марии, 14 лет	-2/ 3760	8 сен./10 тишр., пн.	Йом Кипур 8 сен./10 тишр.
5	Зачатие Иоанна Крестителя	-2/ 3760	23 сен./25 тишр., вт.	Авиева чреда 13–20 сен./ 15–22 тишр.
6	Обручение	-2/ 3760	22–29 нояб./ 25 кис.–2 тев, сб.	Ханука 22–29 нояб./ 25 кисл.–2 тев.
7	Благовещение	-1/3760	25 март/1 нисан, чт.	Песах 8 апр./ 15 нисан
8	Рождество Иоанна Крестителя	-1/3760	24 июн./3 таммуз, чт.	—
9	Рождество Христово	-1/3761	25 дек./9 тевет, сб.	Ханука 11–18 дек./ 25 дек.–2 тевет
10	Сретение	1/3761	2 фев./19 шват, ср.	Авиева чр. 29 янв.- 4 фев./ 15–21 шв.
11	Поклон. волхвов. Бегство в Египет	1/3761	После 2 фев./ 19 шват	
12	Смерть прор. Захарии.	1/3761	3–5 фев./ 20–22 шват	Авиева чр. 29 янв.– 4 фев./ 15–21 шв.
13	Избиение Вифлеемских младенцев	1/3761	После 2 фев./ 19 шват	
14	Смерть Ирода	1/3761	После 20 март/ 6 нисан	Песах 29 март/ 15 нисан
15	Поездка Архелая в Рим	1/3761	После Песах в апр.	Песах 29 март/ 15 нисан
16	Возвращение Архелая в Иудею	1/3761	После 18 июля/8 ав	Шавуот 18 июл./8 ав
17	Возвращ. Св. Семейства в Иудею	5/3765	После апреля-мая	После Песах
18	Отрок Иисус в Иерусалиме, 12 лет	13/3773	15–22 апр./ 15–22 нисан, сб.	Песах 15 апр.–22 апр./ 15–22 нисан
19	Иоанну Крестителю 29 лет	29/3789	24 июн./24 сиван, пт.	
20	Господу Иисусу Христу 29 лет	29/3790	25 дек./1 тевет, вс.	Ханука 25 кисл.–2 тевет/ 19–26 дек.
21	Крещение; начало служения (Лк. 3:23)	30/3790	6 янв./13 тевет, пт.	
22	40-дневный пост (Лк. 4:2)	30/3790	До 15 фев./ 24 шват, ср.	

23	И. Х. пришёл в Галилею в Назарет, и затем в Капернаум (Лк. 4:16–30)	30/3790	Февраль–март	
24	Первая пасха служения	30/3790	6 апр./15 нисан, чт.	Песах
25	Вторая пасха служения	31/3791	27 март/15 нисан, вт.	Песах
26	Срывание колосьев (Мк. 2:23)	31/3791	19 май/ 9 сиван, сб.	Шавуот 16 май/ 6 сиван, ср.
27	Третья пасха служения	32/3792	15 апр./15 нисан, вт.	Песах
28	Праздник кущей	32/3793	9–16 окт./ 15–22 тишрей	Праздник кущей
29	Праздник Обновления храма	32/3793	17–24 дек./ 25 кисл.–2 тев.	Ханука
30	Господу Иисусу Христу 32 года	32/3793	25 дек./3 тевет, чт.	Ханука
31	Распятие Иисуса Христа	33/3793	3 апр./14 нисан, пт.	Песах
32	Четвёртая пасха — Страданий	33/3793	4 апр./15 нисан, сб	Песах
33	Воскресение Христово	33/3793	5 апр./16 нисан, вс	Приношение первого снопа жатвы ('omer), обычно ячменя
34	Вознесение Христово	33/3793	14 май/25 ияр, чт.	40-й день после В. Х.
35	Сошествие Святого Духа на апостолов	33/3793	24 май/6 сиван, вс.	Шавуот, праздник жатвы, второе приношение нового урожая — пшеницы, через 50 дней после первого снопа ячменя
36	Успение Богородицы Марии (условно 72 года)	57/3817	15 августа	

Время зачатия Иоанна Предтечи (стр. 5) скорректировано по графику служения его отца св. прор. Захарии в Авиевой чреде²². Вычисленная дата служения в дни 13–20 сент./15–22 тишрея — 2/3760 г. (юл./евр.) свидетельствует о большой вероятности зачатия Иоанна Предтечи 23 сентября т. г. и рождения 24 июня /3 таммуза — 1/3760 г. (юл./евр.) в согласии с датировкой РПЦ. Так же определена возможная дата смерти св. прор. Захарии (стр. 12) от дат Сретения и служения чреды в те дни.

Трудность расчётов составили особенности еврейского гражданского календаря: месяцев в году 12 или 13, дней от 353 до 385, новый год начинается 1 тишрея. Относительно византийского юлианского календаря эта дата смещается в разные годы от конца августа до середины октября, а с нею и все даты еврейского календаря. Во избежание ошибок построены совмещённые на ленте времени годовые диаграммы юлианского и еврейского календарей с датами главных событий Евангельской истории (юл./евр.). Вместе они создают наглядную картину смещения дат (Рис. 1), которые являются причинами многих ошибок в расчётах.

Следствием незнаний о них были недоумения и неправильное толкование событий. Например, считалось, что Рождество Христово и смерть Ирода были в одном году. Расчёт показал, что эти два события, действительно, произошли в одном 3761 году еврейского календаря. При конвертировании же дат на юлианский календарь получается, что Иисус Христос родился в 1 г. до н. э., а Ирод умер в 1 г. н. э.²³ (см. Таблица 1, стр. 9 и 14).

Применение диаграмм корректирует расчёты благодаря наглядности и учёту дней.

22 Авиева чреда. [Электронный ресурс]. URL: <https://hrampokrov.ru/publikatsii/ozhivsheel-evangelie/obryady-i-traditsii/avieva-chreda/> (дата обращения 10.04.2023); м. А. Лк. 1:23–24: «Когда окончились дни службы его, возвратился в дом свой. После сих дней зачала Елизавета, жена его». Порядок черёд сохранялся вплоть до разрушения Второго храма римлянами 9 ава/4 августа 70/3830 г. (Талмуд. Таанит, 4). Таблица календарных дат Авиевых черёд рассчитана автором за период с 17 г. до н. э. по 70 г. н. э. согласно Лк. 1:5–25. На этом основании произведён расчёт графика служб св. прор. Захарии, построены диаграммы служения Авиевой чреды на ленте времени и определены чреды его возможного участия в событиях, приписываемых Святоотеческими Преданиями, и для контрольной корректировки вычисленных дат.

23 Флавий И. Иудейские древности. Минск, 1994. 17.8.1.4. С. 545–546; 9.3. С. 547.

Н. Г. (юл.)	Н. Г. (свр.)			
-2г. 1января	3759 3760			Б.М. 14лет Обручение
	30авг./1тишр.	8сен./10тишр.	22нояб./25кисл.	
	Рожд.		Н.Г.	
-1г. 1января	Благовещение	Иоанна Кр.	3760 3761	Р.Х.
	25март/1нис.	24июн./3там.	18сен./1тишр.	25дек./9тев.
	Авиева чреда			Н.Г.
1г. 1января	Сретение	Песах	Шавуот	3761 3762
	29ян.-4ф. 2ф./19шв.	29март/15нис.	18июл./8ав	8сен./1тишр.
				25дек./21тев.
	Н.Г.			И.Х.
13г. 1января	Песах			3773 3774
	15апр./15нис.		25сен./1тишр.	25дек./4тев.
	И.Кр.			Н.Г.
29г. 1января	Песах			3789 3790
	15апр./15нис.	24июн./сив.	27сен./1тишр.	25дек./1тев.
	Н.Г.			И.Х.
30г. 1января	Крещение	Песах		3790 3791
	бянв./13тевт	30апр./15нис.	16сен./1тишр.	25дек./11тев.
	Н.Г.			И.Х.
31г. 1января	Песах			3791 3792
	27март/15нис.		6сен./1тишр.	25дек./21тев.
	Н.Г.			И.Х.
32г. 1января	Песах			3792 3793
	15апр./15нисан		25сен./1тишр.	25дек./3тев.
	Распятие Х.В. ПАСХА		Н.Г.	
33г. 1января	Запр./14нис. 5апр./16 нис.		3793 3794	
	Песах 4апр./15нис.		14сен./1тишр.	

Рис. 1. Диаграммы календарных дат земной жизни Господа Иисуса Христа

4. Хронология земной жизни Господа Иисуса Христа в датах Таблицы 2

4.1. Рождество и детство Иисуса Христа

Рассмотрение Таблицы 2 даёт возможность представить Евангельскую историю в датах. Обручение Девы Марии с прав. Иосифом состоялось в период с 22–29 ноября — 2 г. во время празднования Хануки — Обновления храма; Благовещение через 4 месяца 25 марта — 1 г.; Рождество Христово 25 декабря — 1 г. за 7 дней до н. э., на грани 753/754 г. а.у.с. Через 40 дней Младенца Иисуса принесли в храм для Сретения с Богом 2 февраля. В эти дни прав. Захария служил в Авиевой чреде с 29 января

по 5 февраля, поэтому он мог присутствовать в храме и мог поставить Деву Марию вместе с девами²⁴, чем вызвал недовольство жрецов храма.

Дальше события развивались быстро: Святое Семейство ушло в Вифлеем, а в Иерусалим вошли волхвы. Ироду доложили²⁵ о свидетельствах Симеона Богоприимца и Анны Пророчицы о рождении Богомладенца, Который есть ожидаемый Мессия, а волхвы тем более возбудили его ревность за царский престол. Сразу после поклонения волхвов Новорожденному Царю Израилеву, Ангел велел Иосифу бежать с Матерью и Младенцем в Египет (Мф. 2:13). Воины Ирода не застали их в Вифлееме, не нашли и младенца Иоанна Крестителя²⁶. Разгневанный Ирод велел убить прор. Захарию, а в течение 1,5 месяцев умер сам до пасхи²⁷, которая праздновалась в 1/3761 году 29 марта.

По завещанию Ирода власть перешла в руки Архелая. В семье Иродов и в народе начались волнения, понудившие его скорее съездить в Рим для официального утверждения императором в сане царя²⁸. В это тёплое время путешествие в Рим составляло две — три недели²⁹. Многочисленные восстания по всей Иудее заставили его срочно вернуться в Иерусалим. По свидетельству Иосифа Флавия, к празднованию шавуот (пятидесятницы) он уже был в Иудее³⁰. О чём был оповещён Иосиф Обручник (Мф. 2:19–21). И Святое Семейство могло вернуться из Египта³¹.

24 Великие Минеи Чети, собранные Всероссийским митрополитом Макарием. Сентябрь. Выпуск 1. Дни 1–13. 8 сент. Слово на Рождество Пресвятой Богородицы о житии Ея, о рождестве и успении, отца нашего Епифания. 1868. С. 370.

25 *Флавий И.* Там же. 17.6.4. С. 543. Первосвященником Израиля в конце 1 г. до н. э. — начале 1 г. н. э. был ставленник Ирода Вел. Иоазар бен Боэт, брат его жены Мариамны II.

26 Великие Минеи Чети. С. 370.

27 *Флавий И.* Там же. 17.8.1. С. 545–546. Ирод умер. Архелай справил в честь отца семидневный траур, и, отменив траур, направился в храм; 9.3. С. 547. В это время наступила пасха.

28 Там же. 9.3. С. 547–548.

29 Сколько времени понадобилось кому-то, чтобы добраться из Иерусалима в Рим во времена Римской империи? [Электронный ресурс]. URL: https://translated.turbopages.org/proxu_u/en-ru.ru.3693c4f8-61f833cd-5a83086a-74722d776562/https/www.quora.com/How-long-did-it-take-someone-to-travel-from-Jerusalem-to-Rome-during-the-time-of-the-Roman-Empire (дата обращения 16.10.2021). Питер Томсон, бывший военный аналитик в правительстве Австралии (1983–2009) утверждал следующее: «Зависело от времени года. Судоходство закрывалось зимой, поэтому затем можно было путешествовать по суше (Иерусалим-Анатолия-Греция, пересечь Бари и далее в Рим), путешествие длилось, возможно, два месяца. В сезон парусного спорта два дня до побережья, корабль из Кесарии в Рим или, может быть, в Александрию, а затем в Рим. Две — три недели».

30 *Флавий И.* Там же. 17.13.1. С. 557.

31 *Александра (Мушкетова), мон.* Бергство в Египет — Первое мессианское путешествие Господа Иисуса Христа с хроникой и географией евангельских событий // Доклад

Убоявшись же жестокости Архелая, Иосиф, по откровению Божию во сне, поселился в скромном незаметном Назарете (ср.: Мф. 2:22–23).

4.2. Годы общественного служения

В пятнадцатый год правления Тиверия кесаря,... был глагол Божий к Иоанну, сыну Захарию, в пустыне (Лк. 3:1–2), после чего Иоанн вышел на проповедь. Тиверий Цезарь Август сменил Кесаря Октавиана Августа, умершего 19 августа 14 г. по Р. Х.³² Его 15-й год начался от августа 28 года до августа 29 года по Р. Х. Можно сделать вывод, что Бог призвал Иоанна на проповедь в 29 г. В июне ему исполнилось 29 лет.

Через некоторое время он свидетельствовал посольству от синедриона, что он не Христос, однако указал: *посреди вас стоит Тот, Его же вы не veste*. Это значит, что уже в 29 г. н. э. Иисус Христос пришёл на Иордан, 25 декабря этого года Ему также исполнилось 29 лет. И в начале 30-го года 6 января, согласно Церковному календарю, Он принял Крещение от Иоанна. *Иисус, начиная Своё служение, был лет тридцати!* (Лк. 3:23)³³ — «лет тридцати», а не «тридцати лет», — это определение возраста, а не утверждение лет.

на Научно-богословской конференции МДА «Экзегетика и герменевтика Священного Писания» 17–18 мая 2023 г. Сергиев Посад: МДА.

В библиотеке университета Кёльна в 1998 г. немецкими учёными обнаружен папирус IV века с текстом на коптском языке о пребывании Иисуса Христа в Египте 3 года и 11 месяцев (см.: *Беляков В.* Христос пробыл в Египте 3 года 11 месяцев: Информационный архив газеты Труд. 06-07-1998. (Каир). [Электронный ресурс]. URL: <http://trud-archiv.ru/?news=2664> (дата обращения 12.03.2023).

По расчёту ориентировочных дат бегства Святого Семейства из Вифлеема, входа в Египет и возвращения в Израиль путешествие длилось примерно до июня 5 г. от Р. Х. и более того. Этот расчёт находится в согласии с данными ЮНЕСКО, по которым Святое Семейство провело в Египте около четырех лет (см.: ЮНЕСКО включила в Список нематериального культурного наследия человечества праздники в честь Святого Семейства в Египте — Азбука новостей. [Электронный ресурс]. URL: <https://azbyka.ru/news/junesko-vkljuchila-v-spisok-nematerialnogo-kulturnogo-nasledija-chelovechestva-prazdniki-v-chest-svjatogo-semejstva-v-egipte> (дата обращения 25.04.2023)).

32 *Евсевий Кесарийский, сот.* Церковная история. / Ввод. ст., коммент., список и указатели И. В. Кривушина. Научное издание. СПб., 2013. (Серия: «Библиотека христианской мысли. Источники»). Кн. I. 9. 1. С. 52.

33 *Глубоковский Н. Н.* Хронология Ветхого и Нового Завета. С. 40. Ев. Лука повествует (3:23) что Иисусу Христу во время Крещения было около 30 лет: αὐτὸς ἦν ἰησοῦς ἀρχόμενος ὡσεὶ ἐτῶν τριάκοντα. Слово ἀρχόμενος не служит к обозначению возраста. Скорее это означает только то, что «начиная Своё служение» (вступая в Своё служение). Но, кажется, иудейские воззрения не приписывали какого-либо особого значения именно этому

Изучая расчёты Таблицы 1 (строки 20–33) и Диаграммы календарных дат мессианского служения Господа Иисуса Христа (Рис. 1), обратим внимание на даты Дней Рождения Иисуса Христа в 29–32 годах. 25 декабря 29 г. н. э. Ему исполнилось 29 лет; т. е. соответствующий год возраста исполнялся в конце календарного года. Он крестился от Иоанна 6 января 30 г., и вышел на общественное служение. Даты Распятия 3 апреля/14 нисана 33/3793 г., пятница (стр. 31), и Воскресения — 5 апреля/16 нисана 33/3793 г., воскресенье (стр. 33). Господу Иисусу Христу было 32 года и 3,5 месяца. Из них более трёх лет мессианского служения и четыре пасхи³⁴.

По римскому летоисчислению, 33/3793 г. соответствует 787 г. а.у.с. По григорианскому календарю дата Распятия Господа Иисуса Христа: 1 апреля 33/3793 г. В

I-м веке от Р. Х. даты григорианского календаря отстают от юлианского на 2 дня.

возрасту, — ровно в 30 лет. Если наименьший возраст для левитского служения и был первоначально 30 лет (против Чис. 4:3, 47 и 1Пар. 23:3, где указан возраст 30 лет, в дальнейшем см. Чис. 8:24, где указывается возраст 25 лет), то возраст этот был уменьшен до 20 лет ко времени 1Пар. 23:24, 27, где эта перемена приписывается Давиду.

Герасимов П. Хронология Дионисия Малого и современная научная хронология в контексте Святоотеческого Предания. По Лк. 3:1–2, 23: согласно датировкам, принятым в современной науке, кесарь Тиберий правил с 14 по 37 г. н. э. или эры Дионисия. 15 год Тиберия, следовательно, соответствует 29 г. н. э. (14 + 15 = 29). Иисусу Христу в это время — *лет тридцать*. Греческое *w'sei. evtw/n tria,konta* означает «около 30 лет», что можно определить двояко. Или Иисусу Христу было чуть больше 30 лет, или Спасителю было полных 29 лет и наступил 30-й год Его земной жизни. Первое прочтение дает разницу в 1 год. Но если принять второе, то от Рождества Христова прошло 29 лет: это полное совпадение с эрой Дионисия.

34 м. А. По Евангелию от Иоанна три-четыре пасхи: Первая пасха, 30 г. от Р. Х. (Ин. 2:13, 23). Иоанн Креститель ещё жив (Ин. 3:23). Иисусу Христу сказали: *Сей храм строился 46 лет, и Ты в три дня воздвигнешь его?* Т. е. во время разговора храм был в периоде постройки уже 46 лет. Господь ответил: *разорите Церковь Сию, и в три дня воздвигну Её* (Ин. 2:20). В это время Господу предположительно 29 лет. Приведём такое рассуждение: возможно, что Господь иносказательно ответил о Своем теле, имея в виду, что в 17 г. до н. э. было Зачатие и затем Рождество Божией Матери, потом Р. Х., и Ему теперь больше 29 лет (17+29=46). Приблизительно в те же 46 лет, в которые строился храм, Спаситель создавал Свой земной Храм ради спасения человечества. Вторая пасха 31-го года подразумевается из сравнения Мф. 12:1–8; Мк. 2:23–28; Лк. 6:1–5; Ин. 5:1. Третья пасха, 32 г. от Р. Х. (Ин. 6:4) после первого умножения хлебов. Четвёртая пасха, 33 г. от Р. Х. (Ин. 1:31), — год Распятия и Воскресения Иисуса Христа.

4.3. Успение Пресвятой Богородицы Марии

В Священном Писании не упоминается об Успении Божией Матери. Евсевий Кесарийский называет 48 г. по Р. Х., Епифаний Кипрский — 58, Мелитон Сардийский — 55, Никифор Каллист — 44 и т. д.³⁵ Расчёт Её возраста по Таблице 2 (ср. стр. 4 и 9) показывает, что при Рождестве Христовом Марии исполнилось 15 лет. Биографы считали, что к моменту Успения Ей было 72 года, и что Успение совершилось не ранее 57 г.³⁶ Если принять по приведённому расчёту год рождения Девы Марии 16-й до Р. Х., то так и получается год Успения 56–57 по Р. Х.

Приведённый расчёт лет жизни Богородицы Марии косвенно подтверждает правильность установления начала н. э. по счислению Дионисия от Р. Х. — 1 января 1 г. (юл.), или 753/754 а.у.с. Если же следовать расчётам Э. Щюрера и реформаторам³⁷, то возраст Божией Матери исчисляется 76-ю и более годами. Однако, такие цифры не поддерживаются Святоотеческим Преданием.

Никифор Каллист утверждал, что празднование Успения Божией Матери в день 15 августа (юл.) установил Византийский император Маврикий в VI в. Эта дата зафиксирована в римском календаре VIII века, в древнеармянском Лекционарию, в документах VII Вселенского Собора 787 года³⁸ и т. д.

1. Построена Хронология мессианского служения Господа Иисуса Христа (Таблица 2), рассчитанная по новому принципу с ориентацией на иудейские религиозные праздники, на основе Священного Писания и Святоотеческого Предания, иудейские законы и традиции праздников. Полностью исследование охватывает календарные даты

35 Христианские праздники: всестороннее освещение каждого из великих праздников со всем его богослужением / под ред. М. Скабаллановича. Киев, 1915–1916 / Кн. 6: Успение Пресвятой Богородицы. 1916. С. 5. Прим. 6. (*Сергий, архиеп.* Полный месяцеслов Востока. Владимир. 1901 г. Примеч. под 15 авг. и др.).

36 Великие Минеи Чети. С. 378. По расчёту лет жизни Пресв. Богородицы Епифанием, иеромонахом обители Каллистратовы: в 15 лет — Р. Х., при Сыне жила 33 года, а по Вознесении Его, с Богословом — лет 24. Всех лет 72; Сказания о земной жизни Пресвятой Богородицы. 1904. С. 191. Св. Андрей, архиепископ Критский и св. Симеон Метафраст говорят, что Божия Мать дожила «до последней старости». Церковные историки Епифаний и Георгий Кедрин считают, что всей жизни Её было около 72 лет. К этому мнению склоняется и свт. Димитрий Ростовский в своих Четьих-Минеях (15 Августа). Оно же подтверждается изысканиями преосвященного Порфирия в древних рукописях Афонских [См. Путешествие архим. Порфирия. Ч. 2. Отд. 1. 1877. С. 288, 304, 318].

37 См.: гл. 1.2 и ссылка 15.

38 Христианские праздники. С. 85, 87.

от Зачатия и Рождества Богородицы до Распятия и Воскресения Христа, и Успения Божией Матери.

Вычислены основные хронологические даты земной жизни Иисуса Христа:

- Рождество 25 дек. 1 г. до Р. Х.;
- Крещение 6 января 30 г. от Р. Х.;
- Распятие 3 апреля 33 г. от Р. Х.

Возраст Иисуса Христа во время Крещения — 29 лет, при Распятии — 32 г. 3,5 мес.; продолжительность земного служения около 3 г. 3 мес.

2. Параллельный анализ ветхозаветных и новозаветных событий в одной таблице–хронике уточняет годы и календарные даты событий. Во всей системной полноте все даты находятся в согласованности друг с другом, в соответствии со Священным Писанием и подтверждают правильность датировки Евангельских праздников Святой Православной Церковью.

3. Такой результат также подтверждает верность выбранного направления расчёта Хронологии от года первого Евангельского события — от Зачатия и Рождества Пресвятой Девы Марии, и верность установленной первой даты.

3. Предлагаемая Хронология Евангельских событий дополнительно обосновывает правильность установления Дионисием Малым начала Христианской эры от 1 года Р. Х. (юл.), или 753/754 г. а.у.с.

4. Новый подход к расчёту Хронологии Евангельских событий стал возможен лишь в последнее время нашей информационной эпохи, благодаря быстрому доступу к освоенным знаниям человечества и их быстрой компьютерной обработке с привлечением конвертирования дат с еврейского на юлианский календарь.

Методику построения матрицы — базы данных можно применять для расчёта и других дат Евангельской истории, а саму Таблицу 2 — как начальную шкалу дат. Диаграммы наглядно подтверждают или опровергают гипотезы. Совместный анализ таблиц с диаграммами даёт возможность выбора из Святоотеческих Преданий и литературы достоверной информации, комплексно согласующейся со всем контекстом Священного Писания, для более точного и конкретного понимания событий.

Источники

- Великие Минеи Чети, собранные Всероссийским митрополитом Макарием. Сентябрь. Выпуск 1. Дни 1–13. Издание Археографической Комиссии. СПб. Типография Императорской Академии наук, 1868.
- Глубоковский Н. Н.* Хронология Ветхого и Нового Завета. М.: Правосл. братство «Споручницы грешных», 1996.
- Евсевий Кесарийский, свт.* Церковная история / Ввод. ст., коммент., список и указатели И. В. Кривушина. Научное издание. СПб., 2013. (Серия: «Библиотека христианской мысли. Источники»).
- Флавий И.* Иудейские древности. Минск: Беларусь, 1994.
- Сергий, архиеп.* Полный месяцеслов Востока. Владимир. 1901 г. Цит. по: Христианские праздники: всестороннее освещение каждого из великих праздников со всем его богослужением / под ред. М. Скабаллановича. Киев, 1915 — 1916 / Кн. 6: Успение Пресвятой Богородицы. 1916.
- Творения блаженного Иеронима Стридонского. Киев: Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1879. Ч. (Библиотека творений св. отцев и учителей церкви западных, издаваемая при Киевской духовной академии. Кн. 8) / Изложение хроники Евсевия Памфила.
- Христианские праздники: всестороннее освещение каждого из великих праздников со всем его богослужением / под ред. М. Скабаллановича. Киев, 1915 — 1916. / Кн. 6: Успение Пресвятой Богородицы. 1916.

Литература

- Александра (Мушкетова), мон.* Праздник Обновления Второго Иерусалимского храма в контексте Евангельской истории и иудейской богослужебной традиции. Компаративный анализ // Духовный арсенал. Научно-богословский и церковно-общественный журнал. № 2 (8) / Тульская духовная семинария. Тула: Аквариус, 2022. С. 28–36.
- Дидон А.* Иисус Христос: в 2 т. / примеч. К. Ронинсона. М.: ТЕРРА — Книжный клуб, 1998.
- Дионисий Малый* // Православная энциклопедия. Т. 15. М., 2012. С. 349–352.
- Мецгер Б. М.* Новый Завет: контекст, формирование, содержание / пер. с англ. Глеба Ястребова. 4-е изд. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2013. (Серия «Современная библеистика»).
- Путешествие архим. Порфирия. Ч. 2. Отд. 1. Киев, 1877.
- Ренан Э.* Жизнь Иисуса. История первых веков христианства. М. Изд. дом: Советский писатель. 1991.
- Сказания о земной жизни Пресвятой Богородицы: с изложением пророчеств и прообразований, относящихся к Ней, учения церкви о Ней, чудес и чудотворных икон Ея, на основании Священного Писания, свидетельств св. отцев и церковных преданий. М.: Русский на Афоне Пантелеимонов монастырь, 1904.
- Шафф Ф.* История Христианской Церкви. Т. 1. Апостольское христианство. 1 — 100 г. по Р. Х. Изд. 2-е. Изд. Библия для всех. СПб, 2010.

Электронные ресурсы

- Авиева чреда. [Электронный ресурс]. URL: <https://hrampokrov.ru/publikatsii/ozhivsheel-evangelie/obryady-i-traditsii/avieva-chreda/> (дата обращения 10.04.2023).
- Беляков В. Христос пробыл в Египте 3 года 11 месяцев: Информационный архив газеты Труд. 06-07-1998. (Каир). [Электронный ресурс]. URL: <http://trud-archive.ru/?news=2664> (дата обращения 12.03.2023).
- Геологи подтвердили евангельский рассказ о распятии Христа — Православный журнал «Фома». [Электронный ресурс]. URL: <https://foma.ru/geologi-podtverdili-evangelskij-rasskaz-o-raspyatii-xrista.html> (дата обращения 10.02.2023).
- Герасимов П. Хронология Дионисия Малого и современная научная хронология в контексте Святоотеческого Предания. URL: [Электронный ресурс]. http://www.kulturolog.narod.ru/apologia_dionisia.htm (дата обращения 15.04.2022).
- «Иисус был распят 3 апреля в 33 года» и другие малоизвестные факты о Ньютоне. [Электронный ресурс]. URL: <https://fb.ru/post/celebrities/2019/5/8/95952> (дата обращения 10.04.2023).
- Перевод древних дат в современное летоисчисление. [Электронный ресурс]. URL: https://drevlit.ru/converter_date.html# (дата обращения 24.08.2021).
- Сколько времени понадобилось кому-то, чтобы добраться из Иерусалима в Рим во времена Римской империи? [Электронный ресурс]. URL: https://translated.turbopages.org/proxy_u/en-ru.ru.3693c4f8-61f833cd-5a83086a-74722d776562/https/www.quora.com/How-long-did-it-take-someone-to-travel-from-Jerusalem-to-Rome-during-the-time-of-the-Roman-Empire (дата обращения 16.10.2021).
- ЮНЕСКО включила в Список нематериального культурного наследия человечества праздники в честь Святого Семейства в Египте — Азбука новостей. [Электронный ресурс]. URL: <https://azbyka.ru/news/junesko-vkljuchila-v-spisok-nematerialnogo-kulturnogo-nasledija-chelovechestva-prazdniki-v-chest-svjatogo-semejstva-v-egipte> (дата обращения 25.04.2023).

Рукописи

- Александра (Мушкетова), мон.* Календарные библейские даты в контексте иудейского и христианского литургического цикла. Компаративный анализ // Доклад на Всероссийской Покровской академической научно-богословской конференции 12 октября 2021 г. МДА. Сергиев Посад: МДА.
- Александра (Мушкетова), мон.* Бегство в Египет — Первое мессианское путешествие Господа Иисуса Христа с хроникой и географией евангельских событий // Доклад на Научно-богословской конференции МДА «Экзегетика и герменевтика Священного Писания» 17–18 мая 2023 г. Сергиев Посад: МДА.

КОМПЛЕКСНАЯ ГЕРМЕНЕВТИКА ШЕСТОДНЕВА: ОЧЕРТАНИЯ КОНЦЕПЦИИ

Священник Илья Неклюдов

старший преподаватель
РО ДПО «Центр подготовки церковных специалистов
Волгоградской епархии Русской Православной Церкви»
400012, Волгоград, ул. Чапаева, д. 26
ilyaneck@mail.ru

Для цитирования: Неклюдов И., свящ. Комплексная герменевтика Шестоднева: очертание концепции // Библейские схолии. 2024. № 1 (6). С. 54–65. DOI: 10.31802/BSCH.2024.6.1.004

Аннотация

УДК 801.733

Одной из актуальных задач современной богословской науки является разработка вопросов богословского осмысления творения мира и человека, а также соотношения веры и знания. Важным этапом в решении означенной задачи становится формулировка комплексного подхода к осмыслению библейского повествования о Творении мира, в рамках которого была бы возможна систематизация и гармонизация святоотеческого опыта экзегезы Быт. 1 — 2, а также решение актуальных задач естественнонаучной апологетики. В настоящей статье обозначаются ключевые предпосылки к формированию комплексной герменевтической модели, которую можно было бы рассматривать в качестве единой парадигмы интерпретации Шестоднева. Автор формулирует группы проблем богословской экзегезы Шестоднева и предлагает пути их решения в рамках комплексной герменевтики, в основу которой положен принцип восприятия сакрального текста как «словесной иконы», содержащей в себе сумму разноплановых смыслов — нравственного, литургического, типологического, анагогического — требующих соответствующей интерпретации. В качестве методологической основы иконологической экзегезы полагается принцип дополнительности Нильса Бора как универсального эпистемологического подхода, позволяющего непротиворечиво сочетать в рамках одной гносеологической системы различные, даже взаимоисключающие понятия, которые в совокупности могут дать наиболее полное представление об исследуемом объекте. На основе дополнительнойности возможно сочетать догматически-адекватное прочтение Шестоднева и его осмысление в контексте естественнонаучных данных, избегая при этом ущербной крайности отождествления библейской космогонии и отдельно взятой космологической гипотезы.

Ключевые слова: Шестоднев, богословие Творения, экзегетика, герменевтика, естественнонаучная апологетика, гносеология, принцип дополнительности, типология, анагогика, метаистория, иконологическая экзегеза.

Complex Hermeneutics of the Hexameron: Outline of the Concept

Priest Ilya Neklyudov

Senior teacher of the Educational center for Church Specialists of the Volgograd Diocese of the Russian Orthodox Church
Chapaeva st. 26, Volgograd, 400012 Russia
ilyaneck@mail.ru

For citation: Neklyudov, Ilya, priest. "Complex Hermeneutics of the Hexameron: Outline of the Concept". *Biblical scholia*, No 1 (6), 2024, pp. 54–65 (in Russian). DOI: 10.31802/BSCH.2024.6.1.004

Abstract. One of the urgent tasks of modern theological science is to develop issues of theological understanding of the creation of the world and man, as well as the relationship of faith and knowledge. An important step in solving this problem is the formulation of an integrated approach to understanding the biblical narrative about the Creation of the world, within which it would be possible to systematize and harmonize the patristic experience of exegesis Gen. 1 – 2, as well as solving urgent problems of natural science apologetics. This article identifies the key prerequisites for the formation of a complex hermeneutic model, which could be considered as a single paradigm of interpretation of the Hexameron. The author formulates groups of problems of Hexameron theological exegesis and suggests ways to solve them within the framework of complex hermeneutics, which is based on the principle of perception of the sacred text as a «verbal icon» containing a sum of diverse meanings – moral, liturgical, typological, anagogic – requiring appropriate interpretation. The methodological basis of iconological exegesis is based on the principle of complementarity of Niels Bohr as a universal epistemological approach that allows to consistently combine various, even mutually exclusive concepts within one epistemological system, both of them can give the most complete idea of the object under study. On the basis of complementarity, it is possible to combine a dogmatic perception of the Hexameron and its understanding in the context of natural science data, while avoiding the flawed extreme of identifying biblical cosmogony and a science cosmological hypothesis.

Key words: Hexameron, theology of Creation, exegetics, hermeneutics, natural science apologetics, epistemology, the complementarity principle, typology, anagogy, metahistory, iconological exegesis.

Необходимость соединения различных толковательных подходов к осмыслению Шестоднева в единую систему назрела в православном экзегетическом богословии приблизительно ко второй половине XIX столетия. В это время стремительного развития естествознания, православное учение о происхождении мира стало особо подвергаться критике со стороны доминирующей в научном мировоззрении философии позитивизма. Тогда же были предприняты первые попытки выявления той общей, фундаментальной линии экзегезы, которая проходила бы через весь святоотеческий опыт осмысления библейской истории миротворения. Одновременно с этим, в ряде трудов отечественных библеистов были предложены модели синтеза различных толковательных методов. Эти модели можно условно разделить на две группы:

- 1) «с оглядкой» на естественнонаучную фактологию того времени. В таких моделях «перевес» неизбежно делался в сторону хотя и умеренного, но всё же аллегорического толкования (концепции А. П. Лопухина, прот. Н. Сергиевского, Н. Н. Фиолетова и др.);
- 2) с акцентом на догматический аспект. Их предметом является, в первую очередь, богословский смысл текста, поэтому в основных своих принципах эти модели схожи между собой. К ним относятся: умеренный буквализм (свт. Феофан Затворник) и метаисторический подход свт. Филарета Московского.

Отдельную категорию составили тезисы относительно богословско-философских аспектов экзегезы Шестоднева, сформулированные в сочинениях русских религиозных мыслителей (прот. С. Булгаков, иер. П. Флоренский).

В современных условиях векторы развития экзегезы Шестоднева, обозначенные в дореволюционной библеистике, сохраняются. Соответственно этому, можно обозначить три основные группы задач, которые стоят перед богословием Творения:

- **Герменевтическая** — подразумевает необходимость систематизации святоотеческого толковательного наследия, а также определение линии богословского осмысления. В начале XX века уже наметилось явное разделение на современных нам «креационистов» и «эволюционистов». Представители этих течений, конфликтуя друг с другом, «толковали толкования», иначе говоря — трактовали святоотеческие мнения

сквозь призму собственного мировоззрения, по сути, прикрывая авторитетом Отцов Церкви личные взгляды. Например, одни и те же цитаты из «Толкования на Бытие» преп. Ефрема Сирина или из «Бесед на Шестоднев» свт. Василия Великого Прилагались в приемлемом для каждого направления ракурсе и без учёта контекста. Разумеется, при этом первоначальный богословский смысл, вложенный свв. Отцами в свои толкования, зачастую искажался. Подобные тенденции в не меньшей степени имеют место и ныне¹.

- **Апологетическая** — необходимость определить фундаментальные принципы рецепции естественнонаучных картин мира к осмыслению Шестоднева. Эти принципы должны согласовываться с научной фактологией, но при этом не противоречить основам христианского мировоззрения. Реализация таких принципов возможна на основе «диалогической» модели отношения богословского и естественнонаучного знания².
- **Богословско-философская** — необходимость актуализировать Шестоднев как философский текст, рассмотреть в рамках его осмысления ключевые онтологические категории. Ввиду того, что в научная космология неизбежно включает в себя и философский дискурс, решение задач богословско-философского осмысления способствует сознанию единой эпистемиологической среды, в которой становится возможным диалог богословия и естественных наук.

Вышеозначенные группы задач предполагают соответствующие векторы осмысления библейской истории миротворения, которые в конечном итоге должны соединиться в некую единую модель интерпретации этого многогранного священного текста. Такую модель мы обозначим как «комплексная герменевтическая модель осмысления Шестоднева». Далее постараемся обозначить теоретическую основу и общие методологические принципы комплексной герменевтики Шестоднева.

В качестве одного из теоретических принципов комплексной модели предлагается Принцип дополнительности, сформулированный Н. Бором. Главная идея принципа дополнительности заключается в том, чтобы не отдавать предпочтение какому-либо отдельному наблюдению,

1 В качестве примера можно привести различные попытки рассмотрения Шестоднева в «конкордистском» или, наоборот, радикально-буквальном ракурсе.
2 Барбур И. Религия и наука: история и современность. 2001. С. 107, 118.

аспекту, стороне, свойству, а полагать, что все они необходимы как взаимодополняющие друг друга элементы, дающие максимально полное в данной познавательной ситуации описание объекта исследования³. Сам Нильс Бор не ограничивал сферу реализации идеи дополнительности только физикой, но утверждал о возможности её применения в области биологии, психологии, культурологии⁴. По сути, именно он положил начало попыткам обобщения своего принципа до общегносеологического, философского уровня⁵. Несмотря на то, что такие попытки вызывают критику ряда исследователей⁶, в современной науке складывается устойчивая тенденция к тому, чтобы считать принцип дополнительности Бора универсальным методологическим и эвристическим подходом, позволяющим гармонизировать в рамках одной гносеологической системы различные, даже взаимоисключающие понятия, которые в совокупности могут дать целостное представление об объекте. Именно такой статус принципа дополнительности всё чаще обозначается и в богословской науке. Здесь идея дополнительности может быть применена для решения целого спектра задач, связанных с поиском и выработкой общей богословской позиции по ряду вероучительно-значимых вопросов. К таковым, в частности, относятся вопросы богословского осмысления творения мира и человека, а также соотношения науки и веры.

Реализация этого принципа возможна при условии восприятия священного текста как словесной иконы, имеющей два взаимосвязанных прочтения: исторически-событийное и относящееся к реалиям Божественного Логоса. Принцип «иконности» для осмысления Писания был впервые предложен еп. Кассианом (Безобразовым) (1892–1965), и применён им для обобщения содержания четырёх Евангелий⁷. Он обратил внимание на то, что в евангельских текстах, помимо собственно исторического

3 Симапов А. Л. Принцип дополнительности // Методологические принципы физики: общее и особенное. Новосибирск, 1992. Цит. по: Олег Мумриков, прот. Концепции современного естествознания. С. 151.

4 Порус В. Н. Дополнительности принцип // Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 1. 2000–2001. С. 691–692.

5 Макаров А. Б. Принцип дополнительности Н. Бора и проблема его статуса // Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук. 2012. Вып. 12. С. 106.

6 Макаров А. Б. Указ. соч.; Мушич-Громыко В. Г. Дифференциация гуманитарным восприятием принципа дополнительности Н. Бора: проблема поверхностного прочтения // Известия Тульского государственного университета. Гуманитарные науки. 2009. Вып. 2. С. 33–41.

7 Безобразов С. С. (еп. Кассиан). Евангелисты как историки // Православная мысль. Вып. 1. 1928. С. 7–30.

повествования, содержится ещё и сумма разноплановых смыслов: сотериологического, анагогического, эсхатологического. Такая же разноплановость содержится и в православной иконописи, которая не сводится к реалистичной живописи, но вмещает, помимо основного сюжета, графические элементы, требующие особой интерпретации. В современной библеистике принцип «иконности» текста в его применении к нарративу Шестоднева был сформулирован в работах прот. Леонида Цыпина⁸ и прот. Олега Мумрикова⁹. Данный принцип, положенный в основу экзегетической процедуры, становится основой комплексной герменевтики.

Пространство и время событий, изображаемых на иконах, таинственны и двойственны: в них сочетаются изображения видимого, с символами невидимого, о которых возможно узнать лишь в результате Откровения. Как икона имеет несколько смысловых уровней, так и священный текст включает в себя своеобразные «слои» интерпретации — нравственный, богословский, философский, научный.

Таким образом Осмысление Шестоднева как богооткровенной «словесной иконы» реализует возможность многопланового, комплексного восприятия священного текста. На основе принципа дополнительности такой подход объединяет в единую систему осмысления различные понятийные сферы.

Быт. 1 и Быт. 2 представляются в качестве двух «словесных икон» — теоцентрической и антропоцентрической. В первой описан поэтапный процесс творения, во второй в центр повествования поставлен человек Адам и история его происхождения. Шестоднев становится композицией, которая отражает действия Божии в становлении тварного бытия, а также основные этапы этого процесса. О них бытописатель рассказывает с соблюдением особых правил композиции, гармонии, поэтики, актуальных для всех времен и народов. В определённых словесных формулировках Боговидец описывает процесс ниспослания в мир в Божественных энергиях умопостигаемых логосов «естества», «промышления» и «суда», которые воплощаются, обретают форму в вещах и явлениях творимого мира. Этот процесс не имеет определённых аналогий в нашей обыденности и мистичен по отношению к ней, но в некоторых

8 Цыпин Л., прот. Вселенная, Космос, Жизнь — три Дня Творения. 2008.

9 Мумриков О., прот. Концепции современного естествознания. Христианско-апологетический аспект. Сергиев Посад, 2013; Мумриков О., прот. Проблема установления consensus ratiun по вопросу о состоянии тварного мира до грехопадения человека. // Доклад на III Богословской научной конференции «Экзегетика и герменевтика Священного Писания», МДА, 29–30 ноября 2007 г.

реалиях по форме или свойствам вполне изъясним в доступных человеческому уму категориях. Особое значение в таком изъяснении представляет развитие Максимовой логологии в учении о Боговоплощении преп. Иоанна Дамаскина, а также напрямую связанное с ним учение о почитании святых икон. Так, прп. Максим учит об особом виде Божественных энергий — логосах (λόγοι), которые тесно связывают тварный мир с Творцом, охватывают собой всё бытие на всем протяжении его существования¹⁰, соединяют в себе идеи и смыслы всего существующего. Так же существует и определённая форма изображения невидимого видимым образом — через проекцию на иконографию логоса личности или явления. Такая же проекция, «схождение» логоса, происходит и на священный текст при описании Боговидцем истории миротворения. Также, как на иконе допустимо изображение сияния Фаворского света или Божественных энергий в доступных физическому зрению аналогиях, также допустимо выражение трансцендентных реалий божественного действия в определённых словесных формулировках. В этом случае изображение становится не зрительно, а ментально-доступным, однако требует правильной богословской интерпретации.

Концепция иконности переводит на принципиально иной уровень обсуждение тех вопросов, которые по сей день являются камнем преткновения для экзегетов в преодолении разногласий между разными моделями интерпретации. Так, рассуждая о продолжительности творения в рамках концепции «иконности», следует говорить о принципиально ином — не-физическом понимании «дня». Бытие Творца вневременное, поэтому любое наше представление о времени лишь как о системе измерения действительных событий, несовместимо с реальностью непреложности и постоянства Божественной природы.

Герменевтические задачи решаются в рамках преодоления видимых разночтений в понимании Отцами Церкви так называемых «деталей» Шестоднева и выявлении «consensus partum» богословской экзегезы. Методологическая основа этой процедуры полагается в рамках линии «типология — анагогика — метаистория».

Типологическое толкование в экзегетическом богословии новейшего времени понимается гораздо шире, нежели просто выявление в тексте прообразов (типосов) — мессианских или эсхатологических. Эта традиция представляет собой последовательное развитие каппадокийского толковательного синтеза, который на основе принципа

10 *Епифанович С. Л.* Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. 2011. С. 50.

дополнительности объединил в себе аллегоризм и буквализм, отбросив при этом ущербные крайности этих подходов. В дальнейшем он развился в анагогической экзегезе преп. Максима Исповедника¹¹, а в позднейшее время — в метаисторическом толковании свт. Филарета Московского¹². В результате такой «эволюционной цепочки», перед нами предстаёт чётко различимая линия преемства подходов: «типологическая традиция → анагогика → метаисторический подход», которая охватывает наибольший объём святоотеческих толкований. Эта линия преемства служит той связкой методов, в которой по-прежнему сохраняется традиционно богословское осмысление Библии. Принцип иконности прилагает к этой линии методов возможность рецепции других аспектов осмысления, сохраняя при этом приоритет богословской экзегезы.

Решение апологетических задач подразумевает, с одной стороны, адекватность толкования жизненной правде, постигаемой через научное знание, с другой — его догматическую адекватность. В данном случае речь идёт, прежде всего, о рецепции к осмыслению Шестоднева различной естественнонаучной фактологии, которая может послужить иллюстрацией священному тексту, а может, при вольном сопоставлении, привести к искажению его богословского смысла. По этой причине комплексная герменевтическая модель отрицает «конкордические» построения, свойственные интегративному апологетизму и, одновременно, настороженно относится к построениям научного креационизма, зачастую вольно интерпретирующего научные факты¹³. Богословская экзегеза подразумевает два вектора апологетики Шестоднева: разработку методологии рецепции научных данных и поиск пространства для диалога науки и веры. В первом случае, необходимо отстаивать точку зрения о невозможности проникнуть методами эмпирической науки в первоизданность мира, которая отрезана от неё катастрофой грехопадения. Традиционный святоотеческий взгляд говорит об изменении и перестройку всей структуры миробытия вслед за регрессивным изменением начальствовавшего над миром человека (см. Рим. 8:19–23). Непознаваемость первоизданности научными методами обуславливает обозначенную в общих принципах комплексной герменевтической модели недопустимость прямого соотнесения научных данных и священного текста. Рецепция естественнонаучных данных может быть

11 *Филарет Московский, свт.* Толкование на книгу Бытия. М., 2004.

12 *Максим Исповедник, прп.* Вопросыответы к Фалассию: вопросы I–LV // Творения: кн. II. 1994.

13 *Мумриков О., прот.* Концепции современного естествознания. С. 36.

ограничена областью их инструментального приложения. ней различные естественнонаучные построения будут применяться в качестве «окладов», гармонично сочетающихся с самой иконой. В данном случае вполне уместно комплексное применение нескольких естественнонаучных моделей. Главное условие — их непротиворечие догматическим истинам, лежащим в основе богословия Шестоднева.

Решение задач богословско-философского характера строится вокруг категорий материи, пространства и времени. Здесь общим тезисом является неприменимость привычной интерпретации этих понятий (времени как исторического процесса, пространства как протяжённости, а материи как изменчивой и непостоянной субстанции) к условиям «шестодневной» реальности. Одним из ключевых понятий здесь является сформулированный в поздних работах прот. Сергия Булгакова¹⁴ и дополненный Т. А. Туровцевым¹⁵ и прот. Александром Салтыковым¹⁶ концепт «вне-временности» или первозданного, нетленного времени, которое не тождественно вечности, но до катастрофы грехопадения обладало принципиально иными по сравнению с временем нашего мира свойствами. В этой связи интересен также выдвинутый Т. А. Туровцевым концепт «продолжающегося творения» — чуда как вмешательства всемогущества Божия в тропосы законов постгреховного мира.

Ввиду недопустимости прямого естественнонаучного анализа Шестоднева, возможно использовать в качестве «поля» диалога между верой и знанием само богословское учение о Творении мира, а точнее — его философскую сторону, где затрагиваются важные для науки онтологические вопросы о причинах и смысле бытия мира, разумности его устройства, гносеологических принципах его познания и т. д., на которые эмпирический опыт дать ответа не в состоянии. Таким образом, проблема рецепции естественнонаучных данных переходит в философскую область. Там, где наука и богословие встречаются лицом к лицу перед Рубиконом онтологических вопросов, эта проблема становится вполне решаемой. Одним из способов такого решения может стать гипотеза о том, что материал, с которым имеет дело в своих исследованиях эмпирическая наука, является прямым следствием «развёртывания» времени в пост-греховном мире.

14 Булгаков С., прот. Невеста Агнца. 1945.

15 Туровцев Т. А. Творение и преобразование. 2008.

16 Салтыков А., прот., Серебряков Н. С. К проблеме времени первозданного творения: «кажущийся» возраст // Кадашевские чтения. Сборник докладов конференции. Вып. 19. 2016. С. 6–14.

Несмотря на то, что библейская и естественнонаучная космогонии имеют различную понятийную сферу, методологию, цели познавательного процесса, именно здесь вера призвана помочь научному знанию создать уже в своей области — области философии науки богословски обусловленную парадигму, где на основе принципа дополнительности возможно будет описать мировую действительность в приемлемых для христианской догматики и естественной науки категориях. Одновременно с этим, диалог остаётся возможен и в пространстве экологического сознания, где христианский опыт восприятия мира как сакрального пространства, где действует Бог, может помочь естествознанию в понимании подлинных причин экологического кризиса, а значит — найти оптимальные пути выхода из него.

Иконологическая экзегеза вполне может быть применима к толкованию других как ветхо-, так и новозаветных библейских фрагментов. Тем более, что принцип восприятия священного текста как иконы не является в православной традиции новаторством. Многие из святых отцов, известные нам как комментаторы Ветхого Завета, являются также и авторами гимнографических произведений, вошедших в богослужебный обиход Православной Церкви. В экзегетическом плане эти произведения представляют собой совершенно особое явление. Литургическая традиция видит священный текст многогранным. Так, например, книга Псалмов царя и пророка Давида является одновременно историческим, пророческим, и нравственно-эстетическим произведением. Применительно к Шестодневу, все эти аспекты понимания целостно и непротиворечиво выявляются в богослужебной традиции, а также в иконографии, где изображение Творения мира оказывается тесно связанным с иконографией Рождества Христова и Пятидесятницы. Этим чётко обозначается главный принцип богословия Творения — христовцентричность. Осмысление событий, описанных в Священном Писании, в литургической и иконографической традиции выводятся на принципиально иной уровень актуальности. Однажды произошедшие, они метаисторически переживаются Церковью в богослужебной реальности. Как икона есть окно в горний мир, также и священный текст, отражая в себе логосы описываемых событий, способен сквозь пространство и время духовным образом спроецировать их на нашу объективную действительность. Так, например, паремии из книги «Исход», которые читаются за богослужением Великой субботы, являются ветхозаветной «словесной иконой» Пасхи — Воскресения Христова и актуализируются на личном уровне как реально слышимое призвание Христа

к человеческой душе последовать за Ним в Землю Обетованную — открытое каждому Небесное Царство. Данный принцип лежит также в основе православной сакраментологии¹⁷. Таким образом, в литургической традиции Церкви священный текст рассматривается не просто с позиции иерархии смыслов, но облекается в «симфонию смыслов» — одновременное гармоничное созвучие различных методов его интерпретации. При этом главное значение усваивается именно богословскому наполнению библейского отрывка, которое, собственно, и делает его сакральным. К сожалению, феномен литургической экзегезы в работах современных авторов, за редким исключением, почти не рассматривается. Данное обстоятельство указывает направление для дальнейших изысканий в области исследования жанра «экзегетической гимнографии» с ракурса методологии библеистики, а также разработки вопроса об актуализации богословской герменевтики в литургическом пространстве.

Подводя итог, ещё раз отметим главное: лишь посредством осмысления священного текста в колее богословской герменевтики возможно полноценно раскрыть в нём то содержание, которое и составляет суть библейского Откровения. Поэтому, решающим звеном в истолковании Библии становится раскрытие той богословской структуры, которой обусловлен текст. В Библии нет небогословских текстов. Но часто выражение одной богословской идеи может занимать достаточно большое текстовое пространство (особенно это характерно для ветхозаветных книг). Чтобы подготовиться к богословскому экзегезису текста, необходимо, во-первых, осознать структуру науки о Библии в её совокупном единстве (исагогика — экзегетика — герменевтика); во-вторых, определить, насколько явно богословие выражено в содержании конкретного отрывка. Только затем возможно приложение к осмыслению философских или естественнонаучных построений. Таким образом, богословское осмысление есть правильный способ решения проблем, связанных с текстом Библии, и к тому же это обязательная ступень в экзегетическом процессе. Комплексная (общая) герменевтическая модель, в основе которой лежит древняя типологическая традиция, выраженная

17 В сакраментологической интерпретации данный принцип представляется в следующей формулировке: «Таинство совершается только единожды». Согласно ему, Евхаристия была совершена Господом только однажды — на Тайной Вечери в Сионской горнице, в Великий Четверток. На Литургии оно не повторяется, но, метаисторически совершаемое Христом, прорецируется сквозь время и пространство в современную действительность через действия иерея.

в восприятии священного текста как «словесной иконы», на наш взгляд, является тем самым методом толкования, который позволяет Библии свободно выражать своё содержание, удостоверяющее само себя.

Источники

- Библия. Современный русский перевод. М.: РБО, 2012.
- Максим Исповедник, *прп.* Вопросы к Фалассию: вопросы I — LV // Творения: кн. II. М. Мартис, 1994.
- Филарет Московский, *свт.* Толкование на книгу Бытия. М.: Русский Хронограф, 2004.

Литература

- Барбур И. Религия и наука: история и современность. М.: Библейско-Богословский институт св. ап. Андрея, 2001.
- Безобразов С. С. (*еп. Кассиан*). Евангелисты как историки // Православная мысль. Вып. 1. Париж, 1928. С. 7–30.
- Булгаков С., *прот.* Невеста Агнца. Париж: YMCA Press, 1945.
- Епифанович С. Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М.: Троице-Сергиева Лавра, 2011.
- Макаров А. Б. Принцип дополнительности Н. Бора и проблема его статуса // Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук. 2012. Вып. 12. С. 98–109.
- Мумриков О., *прот.* Концепции современного естествознания: христианско-апологетический аспект. Сергиев Посад, 2013.
- Мумриков О., *прот.* Проблема установления consensus patrum по вопросу о состоянии тварного мира до грехопадения человека. // Доклад на III Богословской научной конференции «Экзегетика и герменевтика Священного Писания», МДА, 29–30 ноября 2007 г.
- Мушич-Громыко В. Г. Дифференциация гуманитарным восприятием принципа дополнительности Н. Бора: проблема поверхностного прочтения // Известия Тульского государственного университета. Гуманитарные науки. 2009. Вып. 2. С. 33–41.
- Порус В. Н. Дополнительности принцип // Новая философская энциклопедия: в 4 т. М.: Мысль, 2000–2001.
- Салтыков А., *прот.*, Серебряков Н. С. К проблеме времени первозданного творения: «кажущийся» возраст // Кадашевские чтения: Сборник докладов конференции. 2016. Вып. 19. С. 6–14.
- Симанов А. Л. Методологические принципы физики: общее и особенное. Новосибирск, 1992.
- Туровцев Т. А. Творение и преображение. СПб., 2008.
- Флоренский П., *свящ.* На Маковце. Т. 2. У водоразделов мысли (черты конкретной метафизики). М., 1990.
- Цыпин Л., *прот.* Вселенная, Космос, Жизнь — три Дня Творения. Киев: Пролог, 2008.

ДОСТОИНСТВА И ПРОБЛЕМНЫЕ АСПЕКТЫ НАРРАТИВНОГО ПОДХОДА К АНАЛИЗУ СВЯЩЕННОГО ПИСАНИЯ С ПРАВОСЛАВНОЙ ТОЧКИ ЗРЕНИЯ

Священник Дионисий Ким

магистр богословия
аспирант кафедры Библиистики
Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
dionysius84@mail.ru

Для цитирования: *Ким Д., свящ.* Достоинства и проблемные аспекты нарративного подхода к анализу Священного Писания с православной точки зрения // Библейские схолии. 2024. № 1 (6). С. 66–84. DOI: 10.31802/BSCH.2024.6.1.005

Аннотация

УДК 801.731

В данной статье автор анализирует достоинства и проблемные аспекты нарративного метода, который слабо развит в русской библиистике и который уже давно стал популярным в зарубежной библиистике. Автор показывает особенности нарративного подхода к изучению Священного Писания в контексте иных методологических подходов. Выделяются главные проблемы православной рецепции нарративного метода в наши дни. Среди них автор отмечает анализ богодухновенного текста с точки зрения принципов построения текстов небогодухновенных, а также близость нарративного подхода к протестантскому принципу «Sola Scriptura». Также в статье отмечается близость повествовательной критики с богослужебной интерпретацией Священного Писания в Православной Церкви. Акцент на влиянии библейского текста на мировоззрение человека и его поступки является еще одной точкой соприкосновения святоотеческой традиции и нарративной критики.

Ключевые слова: нарратив, нарратология, нарративный подход, повествование, библиистика, читатель, автор, литературоведение, литературная критика.

Advantages and Problem Aspects of a Narratory Approach to Analysis of Sacred Scripture From an Orthodox Point of View

Priest Dionysius Kim

MA in Theology

PhD student at the Department of Biblical Studies

at the Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia

dionysius84@mail.ru

For citation: Kim, Dionysius, priest. "Advantages and Problem Aspects of a Narratory Approach to Analysis of Sacred Scripture From an Orthodox Point of View". *Biblical scholia*, No 1 (6), 2024, pp. 66–84 (in Russian). DOI: 10.31802/BSCH.2024.6.1.005

Abstract. In this article, the author analyzes the advantages and problematic aspects of the narrative method, which is poorly developed in Russian biblical studies and which has long become popular in foreign biblical studies. The author shows the features of the narrative approach to the study of Holy Scripture in the context of other methodological approaches. The main problems of the Orthodox reception of the narrative method in our days are highlighted. Among them, the author notes the analysis of the inspired text from the point of view of the principles of construction of non-inspired texts, as well as the closeness of the narrative approach to the Protestant principle of "Sola Scriptura". The article also notes the closeness of narrative criticism with the liturgical interpretation of Holy Scripture in the Orthodox Church.

Keywords: narrative, narratology, narrative approach, narration, biblical studies, reader, author, literary criticism, literary criticism.

Введение

В настоящее время отечественная библеистика продолжает критическое освоение достижений зарубежной библейской науки. Активно рассматривая историко-филологическую критику, церковное академическое сообщество оставляет в тени одно из важных направлений — нарративную критику, которая выросла из литературного анализа Библии. О его популярности неоднократно упоминается в зарубежной литературе: «В конце тысячелетия нарративный анализ является одним из регулярно практикуемых методов библейской экзегезы. Статьи и монографии в этой области многочисленны, и, более того, некоторые экзегеты используют этот относительно новый метод наряду с другими, более классическими, формами библейской экзегезы»¹.

В связи с популярностью и успехом литературных подходов к Библии некоторые исследователи предполагают, что критическая наука находится в разгаре «смены парадигмы», аналогичной более ранней, в ходе которой на смену догматической интерпретации пришла историко-критическая методология. Очевидно, что православные исследователи должны отреагировать на появление и развитие этого феномена.

В отличие от исторической критики, с нарративным методом интерпретации Священного Писания русская православная наука знакома крайне слабо. Модное в наши дни слово «нарратив» воспринимается как то, что, в первую очередь, имеет отношение к светским гуманитарным наукам и философским традициям, в частности постмодернистской мысли. Однако зарубежная библеистика, начиная с 70-х гг. XX в. показала эффективность нарративного анализа Библии, который сосредотачивается вокруг анализа повествовательных частей Писания, занимающих в священном тексте значительный объем и имеющих важное значение в контексте влияния библейского слова на читателя.

1. Степень разработанности проблемы

В современной русской церковной науке встречаются лишь немногие опыты применения нарративной методологии к библейскому тексту и всего лишь общие и краткие сведения о сути указанного подхода. Какая-либо рефлексия по поводу проблематики нарративного метода в отечественной библеистике почти отсутствует.

1 Ska J. L. «Our Fathers have told us». Introduction to the analysis of Hebrew narratives. 2000. С. VII.

Нарративный метод используется и осмысливается в серии публикаций иером. Филофея (Артюшина)². Информацию о сути нарративного подхода в наши дни можно почерпнуть также из работ А. С. Десницкого³. Нарративные подходы в отношении к Библии рассматривает В. Арапов⁴. Упоминания об интересующей нас тематике также встречаются в работах П. А. Осколкова⁵, М. В. Ковшова⁶, Р. Г. Апресяна⁷. В настоящей публикации мы систематизируем основные достоинства и проблемные аспекты нарративного прочтения Священного Писания, восполняя и продолжая начатое знакомство современной русской церковной науки с этим перспективным направлением в зарубежной библеистике.

2. Особенности нарративного подхода к изучению Священного Писания в контексте иных методологических подходов

Нарративная критика интерпретирует новозаветные повествования как литературные тексты, используя категории, которые применяются

- 2 *Филофей (Артюшин), иеромон.* Путь Мессии в Евангелии от Матфея: текст и богословие в свете нарративного анализа // Сборник трудов Кафедры Библеистики МДА. № 3. 2016. С. 142–159; *Его же.* Нарративная функция и богословские следствия чередования мотивов «видеть» и «слышать» в Евангелии детства (Лк 1 – 2) // Актуальные вопросы современного богословия и церковной науки. Материалы международной научно-богословской конференции, посвященной 70-летию возрождения СПбДА. 16–17 ноября 2016 г. Часть 1: Библеистика. Богословие. Церковное искусство и архитектура. 2017. С. 85–135; *Его же.* Современный метод нарративного анализа и перспективы его использования в православной библеистике // Богословский вестник. 2015. № 16–17. С. 23–65; *Его же.* Образ Мессии в Евангелии от Матфея: от нарративного анализа к нарративному богословию // Материалы ежегодной научно-богословской конференции Санкт-Петербургской духовной академии 30.09.2015. 2015. С. 28–33.
- 3 *Десницкий А. С.* Монархии в Древнем Израиле: методика нарративного анализа // Ориенталистика. 2020. № 3 (2). С. 323–374; *Его же.* Современный библейский перевод: теория и методология. 2015.
- 4 *Арапов А. В.* Две парадигмы в протестантской библейской герменевтике // Философская мысль. 2014. № 1. С. 1–19; *Его же.* Нарративные подходы в библейской герменевтике // Вестник ВГУ. 2019. № 2. С. 3–11.
- 5 *Осколков П. А.* Социальный статус плода в утробе матери согласно книге Исход и правовым сборникам Древнего Ближнего Востока // Христианство на Ближнем Востоке. 2021. № 5 (4). С. 272–300.
- 6 *Ковшов М. В.* Проблема центра богословия апостола Павла: Прологомены к альтернативному подходу // Христианское чтение. 2013. № 2. С. 54–67.
- 7 *Апресян, Р. Г.* Принцип взаимности в этике Ветхого Завета // Этическая мысль. 2022. № 22 (2). С. 100–115.

при интерпретации всех других форм литературы, например, сюжет, характеристика, обстановка и т. д.⁸

Некоторые аналоги нарративного подхода мы можем встретить и в святоотеческой экзегезе: «Вопрос о составе библейских повествований не нов по своей сути. Святой Августин, который был проницательным читателем, спрашивал себя, почему Библия иногда теряется в лишних деталях, в явно лишних деталях... Фундаментальная интуиция нарративной критики уже существовала: каждое повествование составлено с целью оказать влияние на читателя: это вопрос обнаружения в тексте сигналов, которые выделяют и ориентируют ход чтения»⁹. Действительно, в определенном смысле Библия всегда изучалась как литература: «В области библейской критики не существует методологии, позволяющей обойти акт чтения или слушания текста. Тем не менее сами по себе литературные качества Библии не были типичным предметом исследования. Скорее, Библия была прочитана как *летопись* значимой истории, *сборник* богооткровенной истины или *руководство* для повседневной жизни»¹⁰.

Однако в современном научном поле впервые систематический анализ характеристик библейского повествования произвел Р. Альтер, опубликовавший в Нью-Йорке работу «The Art of Biblical Narrative». Исследователя интересовало то, как рассказчик сочиняет сцены; какова функция диалога в повествовании; какова цель повторов в рассказе; какие знания передаются читателю, а какие скрываются; как рассказчик представляет персонажей и как заставляет их развиваться. Впоследствии Д. Роудс и Д. Мичи опубликовали исследование, в котором автор Евангелия от Марка рассматривается исключительно как писатель. Методологической основой нового подхода послужили разработки С. Чатмена, П. Рикера, Ж. Женнета, Б. Успенского. Нарратология XX в. также восходит к работам таких русских ученых как В. Пропп и М. Бахтин. Представители русского формализма заложили основополагающее для нарративного анализа различие между историей и дискурсом

Историческую критику интересуют исторические события, связанные с текстом, и условия, в которых текст был написан, т. е. мир, который стоит за текстом. Мы имеем дело с попыткой реконструировать реальность, к которой относится повествование. Структурный анализ

8 Howe T. Biblical criticism: Reader-Response and Narrative Criticism.

9 Marguerat D., Bourquin Y. How to Read Bible Stories. Hymns Ancient and Modern Ltd, 1999. С. 3.

10 Powell M. A. What is narrative criticism? Fortress Press; Edition Unstated, 1991. С. 1.

заинтересован вовсе не в представленном мире, а в функционировании языка, т. е. в данном случае акцент делается на том, как текст производит смысл. В отличие от исторической критики, семиотического и структурного анализа нарративная критика находится не «на оси репрезентации, а на оси коммуникации»¹¹. Нарративиста интересует, как автор передает свое сообщение читателю и по какой стратегии автор организует расшифровку смысла читателем.

Указанная ось коммуникации совмещает в себе три полюса, без которых передача повествования невозможна: автор или отправитель, сообщение, читатель или получатель. Историко-критический метод ориентирован на полюс автора, исследуя, какие традиции он собрал, как он их передал и как интерпретировал. Семиотическое прочтение интересуется текстом и «прислушивается» к его кодам общения. Нарративная же критика, прежде всего, ориентируется не на автора или на сообщение, а на *читателя*, обращая внимание на то, как повествование влияет на него, и на то, как текст заставляет автора и читателя *сотрудничать* в расшифровке смысла.

Нарративный метод в библеистике возник в результате проблематизации историко-критического подхода, постепенного осознания его ограниченности: «В некоторых случаях «нарративный анализ», очевидно, означает «не историко-критическую» или, даже, «антикритическую» экзегезу»¹². Семиотический анализ сближается с нарративным подходом в отношении к тексту как к автономному образованию по следующим моментам:

- 1) Текст не читается как документ, относящийся к историческому миру за его пределами; он воспринимается не как документ, а как памятник, имеющий отдельную ценность, как автономное произведение.
- 2) Текст читается в окончательном виде (т. е. исследователя интересует в анализе не вопрос «почему», а, прежде всего, вопрос «как»).
- 3) Произведение читается независимо от каких-либо гипотез о контексте первоначального сообщения.

Можно выделить следующие особенности нарративного метода в его применении к изучению библейских текстов (не забывая в то же время про внутреннее многообразие нарративной критики Библии):

11 Marguerat D., Bourquin Y. How to Read Bible Stories. С. 15.

12 Ska J. L. «Our Fathers have told us». С. VII.

- 1) внимание к повествовательным элементам библейских текстов;
- 2) изучение текста как целого, как «мира в себе», имеющего внутреннюю связанность;
- 3) оставление к стороне вопросов, связанных с эмпирической историей описываемых событий (евангелисты выступают здесь как религиозные писатели, а не историографы);
- 4) применение подходов, альтернативных литературной критике, критике редакций и фундаментализму;
- 5) снятие противопоставления формы содержанию текста;
- 6) различие между реальным автором и автором воображаемым;
- 7) различие между воображаемым читателем и читателем реальным (реконструкция того читателя, которого предполагает библейский текст);
- 8) рассмотрение Библии в контексте мировой литературы;
- 9) акцент исследователя на коммуникативные механизмы, которые содержатся в тексте;
- 10) изучение того, как текст конструирует своего читателя и как воздействует на него, формируя систему его мировоззрения;
- 11) анализ литературных особенностей, делающих текст связным и цельным образованием, структуры развертывания сюжета, смены точек зрения и т. д.;
- 12) интерес к нарративному содержанию «ненарративных» фрагментов текста.

Важно отметить, что в нарративном анализе, применяемом в библеистике, Священное Писание интерпретируется как литературный текст и, в отличие от чисто литературоведческого светского подхода, Библия здесь продолжает латентно восприниматься в качестве сакрального богодухновенного повествования. Иными словами, в нарративном подходе предпринимается попытка понять Библию *и как Священное Писание, и как литературу* одновременно.

3. Достоинства нарративной критики с точки зрения традиционной христианской экзегезы

3.1. Методологический антиредукционизм

Для традиционного христианского отношения к Библии крайне важно, что повествовательная критика сосредоточена на самом тексте Священного Писания. Этот метод стремится понять Библию в ее собственных

терминах, а не на основании чего-то еще, например, не сводя сущность библейского текста к опыту «позитивной» исторической репрезентации древних событий. Процесс повествовательной критики действительно подразумевает глубокое погружение в мир текста.

3.2. Холистичность прочтения

При использовании нарративного метода библейский текст воспринимается как единое целое, фрагменты Писания интерпретируются из самого текста в свете всего повествования. Это отделяет подход исследователя-нарративиста от известного принципа «выдергивания» цитат из Библии с последующим их восприятием вне контекста (фрагмента, главы, отдельно взятой библейской книги и всей Библии в целом). Тот, кто придерживается данного подхода, проводит большую часть своего времени, по сути, читая и перечитывая текст, размышляя о том, что он означает в свете своего собственного повествовательного контекста.

3.3. Повествовательная критика сохраняет значимость тех библейских текстов, которые являются проблемными с точки зрения критики редакции

Особенностью нарративной критики является то, что она начинается с данного (нарратива), а не с гипотезы касательно авторства, датировки, происхождения библейских книг. Литературная критика позволяет найти выход из тупиковой ситуации с проблемами источников. Плюс ко всему, фокусируясь на законченной форме текста, нарративный метод сохраняет почтительное отношение к канону Священного Писания, формирование которого, как известно, также вызывает у некоторых вопросы касательно богодухновенности библейского корпуса.

3.4. Нарративная критика восполняет традиционные методы критической интерпретации Священного Писания и «сдерживает» их

В частности, нарративный метод «сдерживает» скептицизм исторической критики. Обращая внимание на точку зрения предполагаемых читателей, нарративный метод акцентирует *уверенность*, с которой были написаны библейские книги и которую автор ожидает от тех, кто

знакомится со священным повествованием. В то же время нельзя воспринимать нарративный метод как простой «уход» от тех проблем, которые ставит перед современником библейская критика. Правильней сказать, что нарративист вскрывает в библейском тексте ту часть события и смысла, которое всегда присутствует в любом фрагменте Писания как нередуцируемый аспект, имеющий вневременной характер и актуальный для каждого человека. Иными словами, нарративный подход позволяет библейским отрывкам быть чем-то большим, чем *проблемой* с точки зрения науки.

3.5. Повествовательная критика, как правило, сближает ученых и непрофессиональных читателей Библии

Известно, что историко-критический метод анализа Библии, образно выражаясь, «забрал» библейский текст (на соответствующем уровне анализа) из рук обычного читателя Священного Писания и усложнил доступ к нему специальной терминологией и методологическими дистинкциями. Ученые могут исходить из предположения, что Библия не может быть правильно понята без специальных знаний о происхождении, способах передачи, редакциях и т. д. Нарративная критика являет стремление интерпретировать текст с точки зрения *предполагаемого читателя*, который, как изначально предполагал реальный автор, ничего не знает об истории передачи текстов и смежной проблематике (или не обязан знать). В определенном отношении нарративный метод возвращает нас к *простому смыслу* Писания, который, с высшей степенью очевидности все же в нем присутствует, несмотря на объективные достижения традиционной библейской критики. Однако и нарративной метод может вскрыть в библейском тексте то, что неочевидно для непрофессионального читателя Священного Писания. Рассматриваемая методология позволяет нам понять точки зрения, с которой *должен быть* прочитан текст, исходя из самого текста, а это не всегда очевидно для читателя. Не всегда точка зрения подразумеваемого читателя Евангелия автоматически будет соответствовать точке зрения «среднестатистического» современного читателя в акте «простого» восприятия текста изнутри самого текста.

3.6. Нарративная критика способна «спасти» проблемные с точки зрения современного читателя фрагменты Библии без искажения их истинного смысла

Понимание библейских фрагментов с точки зрения их предполагаемого литературного эффекта, а не с точки зрения их исторической адекватности, действительно, «спасает» материал, который трудно принять современнику. Речь идет о том, что обычно светская наука (уничижительно или снисходительно) называет «мифологическими» и «сверхъестественными» элементами: они перестают быть проблемой.

3.7. Повествовательная критика дает площадку для эффективного обсуждения значения библейского текста

Например, ученые могут обсуждать литературный смысл библейского рассказа, даже если они не согласны с тем, что события, описанные в нем, «действительно произошли». Также нарративный подход может стать начальным этапом межконфессионального обсуждения Библии.

3.8. Повествовательная критика раскрывает трансформационный потенциал библейского текста

Нарративный метод обращает внимание на то, как текст влияет на читателя, его мировоззрение, систему его ценностей. Это соответствует традиционному церковному отношению к Священному Писанию, в рамках которого библейский текст понимается не только как источник исторической и вероучительной информации, а как *живое* Слово Божие, имеющее уникальную способность исцелять человеческую душу, возвышать ее и в целом духовно изменять ее к лучшему.

О врачебной силе Священного Писания неоднократно говорит свт. Иоанн Златоуст: «Видишь, возлюбленный, что каждое обстоятельство, описанное в Божественном Писании, предано памяти не для чего другого, как только для нашей пользы и для спасения рода человеческого? Помышляя об этом, каждый из нас пусть извлекает оттуда приличное для себя врачество. Вот почему оно и предлагается всем беспрепятственно, и всякий желающий может извлекать из него свойственное удручающей его страсти врачество и получать скорое исцеление, только бы не отвергал целительного врачества, но принимал с признательностью. Действительно, из всех недугов, обременяющих человеческую

природу, нет ни одного — ни душевного, ни телесного, который не мог бы получить врачества из Писания»¹³. По слову свт. Игнатия (Брянчанинова), «Святое Евангелие можно уподобить зеркалу. Каждый из нас, если захочет, увидит в нем состояние души своей и то всемогущее врачевание, которое предлагается всемогущим врачом, Богом»¹⁴.

Нельзя забывать, что не только в светской, но и в церковной науке имеется тенденция к чрезмерной рационализации восприятия Священного Писания (исторической и доктринальной), что лишает опыт взаимодействия с библейским текстом его естественной силы. Библейский текст, очевидно, имеет нерационализируемое, неформализуемое измерение.

3.9. Нарративный метод воспринимает Писание как то, что требует личного соучастия и определенного духовного отклика

В нарративном подходе откровение воспринимается как актуальное событие, происходящее сейчас, через взаимодействие читателя с текстом. Для святых отцов божественное слово — это активная, динамичная сила, в соответствии с речением самого Писания: «...так и слово Мое, которое исходит из уст Моих, — оно не возвращается ко Мне тщетным, но исполняет то, что Мне угодно, и совершает то, для чего Я послал его» (Ис. 55: 11). Духовный отклик предполагает изменение мировоззрения и практическую реализацию евангельского призыва, как и говорил преп. Марк Подвижник: «Слова Божественного Писания читай делами»¹⁵.

3.10. Нарративный метод подчеркивает важность погружения в мир повествования, что сближает его с функцией повествовательности в православном богослужении

Нарративный подход соответствует традиционному церковному представлению «вневременности» библейских событий и возможности реального участия в них спустя любой промежуток времени как через чтение Слова Божия, так и через репрезентацию Священного Писания в последовательно организованном богослужебном символизме.

13 *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на книгу Бытия // Т. 4. Кн. 1. 1898. С. 296.

14 *Симфония по творениям святителя Игнатия (Брянчанинова).* 2008. С. 56.

15 *Марк Подвижник, прп.* Двести глав о духовном законе // Добротолюбие. Т. 1. 2010. С. 493.

3.11. Нарративная критика Библии — пространство диалога между традиционным церковным мировоззрением и новейшими течениями в области современной гуманитаристики

В широком контексте нарративная критика является органичным продолжением церковной рецепции современных интеллектуальных течений (экзистенциализма, феноменологии и т. д.). Учитывая, что понятие «нарратив» активно осмыслялось и популяризировалось представителями философии постмодерна, можно предположить, что появление нарративной критики является некоторой гранью диалога православного мировоззрения с постмодернистской мыслью. Нарративисты от библеистики и философы-постмодернисты понимают повествование как нечто большее, в сравнении с позитивистским историческим рассказом либо произвольным вымыслом. И те, и другие обращают пристальное внимание на коммуникативные функции текста. Также стоит сказать, что нарративный подход к тексту Писания сближает его с феноменологическим методом, который стал использоваться не только в религиоведении, но и в теологии¹⁶. Феноменологический метод и нарративный имеют сходные принципы и проблематику.

3.12. Нарративное прочтение Священного Писания соответствует церковным представлениям о «жизненности» Слова Божия

Нарративная критика противостоит редуцирующей тенденции отождествлять истину с историей. В Библии истина передается не только в форме именно исторического повествования, но и в других формах (псалмы, притчи и т. д.). «Исторический» характер Евангелий часто способствует тому, что ученые считают эти книги носителями Истины *только* в силу того, что они являются носителями исторической достоверности. Однако истины Евангелия с онтологической точки зрения больше, чем история. Таким образом, библейский текст, и в особенности Евангелия, в нарративном подходе становятся не только особым

16 Например, соотношению феноменологического метода и Православия посвящены следующие публикации: *Блуд А. А.* Православная аскетическая феноменология (феноменология Гуссерля и умное делание). [Электронный ресурс]. URL: <https://bogoslav.ru/article/2295647> (дата обращения 04.01.2023); *Скоков С. Н.* Феноменология и мистический опыт Православия // *Путь Востока: Традиции освобождения.* Вып. 4 / Материалы III Молодежной научной конференции по проблемам философии, религии, культуры Востока. 2000. С. 132–136. Соотнесение православного богословия и нарратологии как таковой еще ждет своих исследователей.

образом «отзеркаленной» историей, не только носителем веро- и нравоучительных истин, но откровением живой Истины вневременного и сверхрационального порядка.

Теперь необходимо перейти к рассмотрению проблемных аспектов нарративной критики.

4. Проблемные аспекты нарративной критики

4.1. Нарративная критика рассматривает библейский текст как связанное повествование, однако для библеистов очевидно, что зачастую он фактически представляет собой собрание разрозненного материала

Некоторые исследователи утверждают, что в строгом смысле неправильно относить Евангелие к «повествованиям». Есть мнение, что Евангелие состояло из некоторых традиционных единиц, которые были нанизаны «как жемчужины на нитку», и мы имеем дело лишь с «впечатлением повествования».

На это возражение стоит сказать, что еще до появления современных литературных подходов к учению Библии представители критики редакций обнаруживали, например, в каждом Евангелии всеобъемлющие объединяющие черты. Литературные исследования способствовали этому обнаружению, выявляя значительную согласованность элементов евангельского повествования. С точки зрения нарративного анализа, например, в Евангелии от Марка основные группы героев представлены последовательно повсюду, несмотря на имеющееся в библеистике мнение, что этот текст представлял собой просто собрание разнообразных материалов, полученных из различных источников. Специалист по литературе R. M. Frye отмечает, что каждое Евангелие представляет собой «повествование значительного литературного достоинства, в котором различные материалы были настолько эффективно интегрированы, что каждое Евангелие следует рассматривать как литературное произведение само по себе»¹⁷.

Некоторые исследователи утверждают, что нарративные критики игнорируют несоответствия в Евангелиях, упуская из виду те «трещины и щели», которые возникают в них в результате объединения источников. Однако для нарративной критики повествовательное единство

17 Цит. по: Powell M. A. What is narrative criticism? С. 6.

не является тем, что должно быть доказано на основе анализа материала. Именно форма повествования обеспечивает внутреннюю связность материала, вне зависимости от того, насколько изначально разрозненным он может быть. Если смотреть с позиции предполагаемого читателя, то не имеет значения, была ли форма повествования создана случайно или намеренно. Наличие несоответствий никоим образом не уничтожает единство повествования, а просто становится одним из проблемных аспектов, который должен быть соответствующим образом интерпретирован.

4.2. Нарративная критика навязывает библеистике и древности литературные концепции, полученные на материале изучения современной литературы

Действительно, нельзя сбрасывать со счетов объективные различия между литературой древней и современной. И потому многое из современной литературной теории нельзя автоматически применять к библейскому тексту. В то же время некоторые аспекты повествования имеют надисторический и метакультурный характер. Древние истории, как и современные, состоят из событий, символов, определенной обстановки, они рассказываются с конкретной точки зрения. Более того, древняя литература довольно часто предлагает лучшие примеры базовой техники повествования.

4.3. Нарративная критика стремится интерпретировать Евангелие с помощью методов, разработанных для изучения художественной литературы

По сути, это возражение является продолжением и уточнением предыдущего. Так, основополагающие для нарративной методологии работы были посвящены изучению романов. Очевидно, что, например, Евангелия не являются художественными произведениями, но предназначены для передачи исторической правды. Однако в той степени, в какой и романы, и Евангелие имеют общую повествовательную форму, оба они подлежат повествовательному анализу. Признание того факта, что и художественные произведения, и библейские тексты разделяют определенные формальные характеристики с произведениями, построенными на основе вымысла, никоим образом не влияет на степень их историчности.

4.4. В нарративной критике отсутствуют объективные критерии для анализа текстов

Другими словами, может создаться впечатление, что нарративный анализ библейского текста изнутри самого текста создает пространство для субъективного произвола в интерпретации Священного Писания. В нарративном методе именно текст устанавливает параметры интерпретации. Здесь можно наблюдать некоторое пересечение с известным протестантским принципом *Sola Scriptura*.

Православная же экзегеза утверждает необходимость воспринимать Священное Писание в контексте Предания, обнаруживая логическое и хронологическое первенство Предания в сравнении с библейским канонем. Однако стоит сказать, что нарративный метод осознает герменевтическую сложность прочтения библейского текста, а не упрощает или, лучше сказать, «уплощает» его восприятие, следуя принципу понимания текста из самого текста.

Здесь нужно учитывать, что повествовательная критика может допускать множественные интерпретации текстов. Представители нарративной критики часто расходятся во мнениях по поводу интерпретации текстов, сталкиваясь с многозначностью текста и его смысловой многоуровневостью. Нарративная критика оценивает свои интерпретации в соответствии с объективными критериями, однако эти критерии определяются с точки зрения намерения именно *текста*, а не намерения автора. Нарративисты сталкиваются с универсальной герменевтической проблемой, характерной и для других разновидностей библейской критики. Поскольку исторические авторы библейских книг не доступны в наши дни для интервью, любая реконструкция их намерений, которая выходит за рамки того, что можно найти в тексте, в обязательном порядке будет в определенной степени гипотетической.

4.5. Повествовательная критика отвергает или игнорирует исторические свидетельства Евангелий

Пожалуй, наиболее распространенным возражением против использования нарративной критики применительно к библейским текстам является то, что этот метод в определенном смысле является антиисторическим и подрывает, таким образом, историческое обоснование веры. Для Церкви недостаточно признать ценность Священного Писания как литературы; для традиционного церковного сознания библейские книги представляют собой достоверную фиксацию истории спасения.

Однако совершенно необязательно воспринимать нарративный метод как исчерпывающий; он может быть согласован с методом историческим. Это соответствует консервативному православному взгляду на библейский текст, согласно которому, помимо исторического пласта, в нем существует вневременной аспект, обращенный к каждому человеку через форму исторического свидетельства и исторической последовательности событий. В то же время нарративный подход все же предполагает некоторое знакомство с исторической подоплекой библейских событий, поскольку автор рассчитывал, что предполагаемый читатель будет осведомлен об определенном количестве исторических фактов социального, политического, культурного порядка. Более того, подразумеваемый автор, которого анализирует нарративист, может служить некоторым указателем на настоящего автора. Таким образом, исторический и нарративный подходы можно воспринимать по принципу взаимодополнительности.

4.6. Нарративная критика сталкивается с пропастью между миром повествования и реальным миром читателя.

Однако эта проблема характерна и для церковной экзегезы, и для герменевтики как таковой. Рассуждая об этом в духовном контексте, можно утверждать, что указанный герменевтический разрыв может быть преодолен только мистически или, говоря точнее, мистериально. Пропасть между мироощущением автора библейского текста вкупе с миром подразумеваемого читателя и читателями последующих эпох, других культур в Церкви преодолевается через Священное Предание, центром которого являются не экзегетические творения церковных писателей, а опыт пребывания в одной и той же божественной благодати.

Заключение

Итак, в настоящей статье были показаны основные достоинства и проблемные аспекты нарративной критики, осмысленные зарубежными учеными и восполненные нашим анализом с православных богословско-экзегетических позиций.

Главные проблемы в контексте рецепции нарративного метода церковной наукой, на наш взгляд, лежат в плоскости восприятия

Библии как автономного литературного источника. Во-первых, возникает вопрос, насколько корректно анализировать богодухновенный текст с точки зрения принципов построения текстов небогодухновенных (современных романов, языческой литературы древности и т. д.). Во-вторых, не является ли уступкой протестантскому принципу «Только Писание» прочтение библейского текста из самого текста, вне Священного Предания?

Указанные затруднения не являются непреодолимыми для православного сознания. Во-первых, православное понимание Священного Писания утверждает богочеловеческий способ его формирования, что «допускает» литературоведение в «человеческий сегмент» библейского текста. Во-вторых, соответствие нарративного метода протестантскому принципу «Библия сама себя толкует» неабсолютно: нарративный подход должен пониматься как *дополнение* к имеющимся методологиям прочтения Библии, включая традиционную православную экзегезу. Более того, нарративный анализ сближается с богослужебной интерпретацией библейского текста: в обоих случаях акцент делается на том, что человек вводится в мир Библии, отдельного библейского фрагмента или конкретной книги, погружаясь в него на уровне целостного сопребывания событий священной истории. Православное богослужение и нарративный подход вскрывает вневременной аспект живой Истины, содержащейся в Священном Писании, которая неразложима прочими методами библейской критики.

Плюс ко всему в рамках нарративного метода, который делает акцент на коммуникативности и диалогичности художественного текста, древняя святоотеческая экзегеза становится вновь актуальной в свете новейших достижений библейской науки.

Очевидно, что нарративный метод, развившийся в лоне западной библейской науки (с частично русскими корнями в плане методологии), нуждается в своем воцерковлении через объективные точки соприкосновения православного отношения к Писанию и повествовательной критики.

Источники

Иоанн Златоуст, свт. Беседы на книгу Бытия // Т. 4. Кн. 1. СПб.: Изд-во СПбДА, 1898.

Марк Подвижник, прп. Двести глав о духовном законе // Добротолюбие. Т. 1. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2010.

Симфония по творениям святителя Игнатия (Брянчанинова). М.: Дарь, 2008.

- Howe T.* Biblical criticism: Reader-Response and Narrative Criticism. [Электронный ресурс]. URL: <https://christianpublishinghouse.co/2019/07/25/biblical-criticism-reader-response-and-narrative-criticism/> (дата обращения 17.04.2023).
- Marguerat D., Bourquin Y.* How to Read Bible Stories. Hymns Ancient and Modern Ltd, 1999.
- Powell M. A.* What is narrative criticism? Fortress Press; Edition Unstated, 1991.
- Ska J. L.* «Our Fathers have told us». Introduction to the analysis of Hebrew narratives. R.: Gregorian & Biblical Press, 2000.

Исследования

- Апресян Р. Г.* Принцип взаимности в этике Ветхого Завета // Этическая мысль. 2022. № 22 (2). С. 100–115.
- Арапов А. В.* Две парадигмы в протестантской библейской герменевтике // Философская мысль. 2014. № 1. С. 1–19.
- Арапов А. В.* Нарративные подходы в библейской герменевтике // Вестник ВГУ. 2019. № 2. С. 3–11.
- Блуд А. А.* Православная аскетическая феноменология (феноменология Гуссерля и умное делание). [Электронный ресурс]. URL: <https://bogoslav.ru/article/2295647> (дата обращения 04.01.2023);
- Десницкий А. С.* Монархии в Древнем Израиле: методика нарративного анализа // Ориенталистика. 2020. № 3 (2). С. 323–374.
- Десницкий А. С.* Современный библейский перевод: теория и методология. М.: ПСТГУ, 2015.
- Ковшов М. В.* Проблема центра богословия апостола Павла: Прологомены к альтернативному подходу // Христианское чтение. 2013. № 2. С. 54–67.
- Осколков П. А.* Социальный статус плода в утробе матери согласно книге Исход и правовым сборникам Древнего Ближнего Востока // Христианство на Ближнем Востоке. 2021. № 5 (4). С. 272–300.
- Скоков С. Н.* Феноменология и мистический опыт Православия // Путь Востока: Традиции освобождения. Вып. 4 / Материалы III Молодежной научной конференции по проблемам философии, религии, культуры Востока. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. С. 132–136.
- Филофей (Артюшин), иером.* Образ Мессии в Евангелии от Матфея: от нарративного анализа к нарративному богословию // Материалы ежегодной научно-богословской конференции Санкт-Петербургской духовной академии 30.09.2015. СПб.: СПбДА, 2015. С. 28–33.
- Филофей (Артюшин), иером.* Нарративная функция и богословские следствия чередования мотивов «видеть» и «слышать» в Евангелии детства (Лк 1 – 2) // Актуальные вопросы современного богословия и церковной науки. Материалы международной научно-богословской конференции, посвященной 70-летию возрождения СПбДА. 16–17 ноября 2016 г. Часть 1: Библиистика. Богословие. Церковное искусство и архитектура. СПб.: СПбДА, 2017. С. 85–135.

Филофей (Артюшин), иером. Путь Мессии в Евангелии от Матфея: текст и богословие в свете нарративного анализа // Сборник трудов Кафедры Библистики МДА. № 3. М., Сергиев Посад, 2016. С. 142–159.

Филофей (Артюшин), иером. Современный метод нарративного анализа и перспективы его использования в православной библистике // Богословский вестник. 2015. № 16–17. С. 23–65.

«КАЗАНСКАЯ ИСТОРИЯ» КАК АПОКАЛИПТИЧЕСКОЕ ПОСЛАНИЕ: ОСОБЕННОСТИ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ТЕКСТА ПРОИЗВЕДЕНИЯ

Эльдар Олегович Костуев

магистр богословия
аспирант кафедры Библистики
Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
eldar888-777@yandex.ru

Для цитирования: *Костуев Э. О.* «Казанская история» как апокалиптическое послание: особенности интерпретации текста произведения // Библейские схолии. 2024. № 1 (6). С. 85–95. DOI: 10.31802/BSCH.2024.6.1.006

Аннотация

УДК 27-28

Статья посвящена анализу апокалиптических мотивов, содержащихся в литературном памятнике 2-й пол. XVI в. — «Казанской истории». Данное произведение рассматривается в контексте христианских историософских представлений и эсхатологических ожиданий эпохи. Время правления царя Ивана IV Грозного (1533–1584) характеризуется повышенным интересом авторов произведений данной эпохи к мотивам и образам Книги Откровение апостола Иоанна Богослова. Данный процесс был связан с ростом апокалиптических ожиданий в русском обществе, что явилось следствием соответствующих историософских представлений в отечественной мысли данного исторического этапа. Своеобразным «выразителем» такого «апокалиптического императива» становятся произведения живших в условиях господства данных настроений в обществе авторов, среди которых особенно выделяется такой памятник русской литературы, как «Сказание о царстве Казанском» (или «Казанская история»). Созданная во 2-й пол. XVI в., данная историческая повесть в формате данной статьи рассматривается как сложное, многоуровневое произведение, в котором автор зашифровал апокалиптическое послание для своих современников. Констатируется, что избранная автором повести стратегия позволяет ему реализовать дидактическую функцию своего произведения по отношению

к читателю. Апокалиптические мотивы рассматриваемого памятника в статье анализируются в контексте их разделения на три основные группы: 1) Священная битва; 2) Мученичество; 3) Всеобщий Суд.

Ключевые слова: Апокалипсис, апокалиптические мотивы, Казанская история, воинская повесть, Парусия.

«Kazan History» as an Apocalyptic Message: Peculiarities of Interpretation of the Text of the Work

Eldar O. Kostuev

MA in Theology

PhD student at the Department of Biblical Studies

at the Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia

eldar888-777@yandex.ru

For citation: Kostuev, Eldar O. «Kazan history» as an apocalyptic message: peculiarities of interpretation of the text of the work”. *Biblical scholia*, No 1 (6), 2024, pp. 85–95 (in Russian). DOI: 10.31802/BSCH.2024.6.1.006

Abstract. The article is devoted to the analysis of apocalyptic motifs, contained in the literary monument of the 2nd half of the 16th century. XVI century. «Kazan History». This work is considered in the context of Christian historiosophic ideas and eschatological expectations of the epoch. The time of The reign of Tsar Ivan IV the Terrible (1533–1584) is characterised by an increased interest of the authors of works of this epoch to the motifs and images of the Book of the Revelation of the Apostle John the Theologian. This process was connected with the growth of apocalyptic expectations in Russian society, which was a consequence of the corresponding historiosophic ideas. corresponding historiosophic ideas in Russian thought of this historical stage. historical stage. A kind of «expressor» of such “apocalyptic imperative” are the works of authors who lived in the conditions of the domination of these moods in society, among which especially stands out such a monument of Russian literature as «Skazaliptic Imperative». The Tale of the Kingdom of Kazan (or Kazan History). Created in the 2nd half of the 16th century. Created in the 2nd half of the 16th century, this historical tale is considered in the format of this article as a complex, multilevel work in which the author encoded an apocalyptic message for his contemporaries. It is stated that the strategy chosen by the author of the story allows him to realise the didactic function of his work in relation to the reader. Apocalyptic motifs apocalyptic motifs of the monument under consideration are analysed in the context of their division into three main groups: 1) Holy Battle; 2) Martyrdom; 3) Universal Judgement.

Keywords: Apocalypse, apocalyptic motifs, Kazan story, war narrative, Parousia.

«Казанская история» была написана неизвестным автором в период между 1564 и 1566 гг.¹ Данный памятник описывает историю Казанского царства, говорит о его возникновении, истории, войнах, подробно описывает события последней войны (Третий Казанский поход 1552 г.) и взятия города войском царя всея Руси Ивана IV Грозного (1552 г.). Также в «Казанском Летописце» представлено описание событий уже после покорения Казани: город перестраивается и украшается². Необходимо отметить, что эта, по выражению автора произведения, «красная новая повесть»³ создавалась в исторический период, характеризующийся острым общественным и идеологическим кризисом, так как данное время (вторая половина XVI века) отмечено ростом апокалиптических чаяний в русском обществе.

Необходимо учитывать, что один из ключевых принципов ожидания скорого наступления последних времен глубоко укоренен уже в самом Священном Писании Нового Завета — по мнению западных исследователей, в то время, как в одних библейских текстах содержится мысль об ожидании скорого наступления Второго Пришествия, в других появляется проблема «отсроченной Парусии»⁴. Книга Откровения апостола Иоанна Богослова (как и Мф. 24, 22–24) не указывает точную дату Второго Пришествия Господа Иисуса Христа, однако важной ее особенностью становится четкая структуризация апокалиптического времени в красочных и драматических образах, содержащих в себе утешение верным Христу и обещание справедливого возмездия их гонителям и убийцам. По выражению LeGoff J., «средневековый человек был очарован фигурами, и поэтому склонен ценить структурированное будущее после событий Апокалипсиса»⁵. Кризис идеологической мысли, вызванный ожиданием скорого исполнения апокалиптических событий, может быть неоднократно зафиксирован в литературе Средневековой Руси (так, распространение эсхатологических идей было связано со временем кровавого монголо-татарского нашествия⁶).

- 1 Кусков В. В. История древнерусской литературы. М.: Высшая школа, 1998. С. 190; История русской литературы X–XVII вв. / под ред. Д. С. Лихачева. М.: Просвещение, 1979. С. 310.
- 2 Казанская история // Электронные публикации Института русской литературы (Пушкинского Дома) РАН. [Электронный ресурс]. URL: lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=5148 (дата обращения 21.01.2023).
- 3 История русской литературы X – XVII вв. С. 310.
- 4 Craig R. Koester. The Book of Revelation. Oxford: Oxford university press, 2020. P. 413.
- 5 LeGoff, Jacques. Der Mensch in Mittelalter. Frankfurt: Fischer, 1996. S. 7.
- 6 Косякова В. А. Апокалипсис Средневековья. Иероним Босх, Иоанн Грозный, Конец Света. М.: АСТ, 2018. С. 284.

Однако наиболее значительный кризис был связан с событиями более позднего времени.

Пик ожидания событий Апокалипсиса приходится на кон. XV века, так как исполнения эсхатологических событий ожидали в 1491 — 1492 гг. Данный расчет подкреплялся несколькими важными аргументами: во-первых, наступление 1491 — 1492 г. знаменовало завершение периода в 7000 лет от Сотворения мира (юлианский календарь с византийской эрой); восьмое тысячелетие понималось как «жизнь будущего века». Во-вторых, в 1408 г. завершился Великий Индиктион — пасхальный цикл в 532 года, после которого даты христианской Пасхи, вычисленные по юлианскому календарю и православной пасхалии, повторяются в том же порядке⁷. Следует отметить, что накал ожидания апокалиптических событий был столь велик, что Пасхалия после 1492 г. не была составлена. В-третьих важно понимать, что в 1463 г. пал Константинополь — столица православной цивилизации; данное событие так же не могло не привести к усилению эсхатологических ожиданий.

Однако после того, как ожидаемые события не свершились, вектор был смещен. Новым центром притяжения становится 2-я пол. XVI в., и этому также есть ряд причин. Прежде всего, необходимо понимать, что ожидание скорого наступления эсхатологических событий продолжало циркулировать в обществе: примером тому может служить знаменитая переписка царя Ивана IV Грозного с князем Андреем Курбским, где апокалиптическими мотивами буквально пронизана речь обоих собеседников. Архиепископ Новгородский Геннадий, живший в период наиболее острого переживания апокалиптических ожиданий (ум. 1505), после неосуществления событий составляет Пасхалию еще на семьдесят лет (ее срок истекал, соответственно, в 1569 г.)⁸. В 1540 г. по поручению митрополита Московского Макария священник Софийского собора в Новгороде Агафон составляет Пасхалию на восьмую тысячу лет от Сотворения мира, однако и в ней указывается, что «люди не должны думать, будто до истечения этой пасхалии не может наступить кончина мира»⁹. Ранее дипломат и переводчик при дворе Великого князя Московского Василия III Димитрий Траханиот написал трактат «О летах седьмой тысящи», в которой связывал наступление апокалиптических

7 Кузенков П. В. Индиктион Великий // Православная энциклопедия. Т. 22. 2014. С. 553–554.

8 Ваненкова А. Е. Отражение эсхатологических представлений в русской средневековой публицистике XVI века // Вестник Московского государственного лингвистического университета. 2014. Вып. 18 (704). С. 135.

9 Косякова В. А. Апокалипсис Средневековья. С. 295.

событий с наличием трех цифр «7», то есть, указывая на 7077 г. от Сотворения мира (все тот же 1569 г.). Таким образом, ожидание скорого осуществления Пророчеств Книги Откровение Апостола Иоанна Богослова в обществе и идеологической мысли Русского царства было весьма остро переживаемым.

О духе данного времени свидетельствуют многочисленные апокалиптические мотивы, фиксируемые в памятниках литературы и искусства. Важно зафиксировать, что в 1568 г. царем Иваном Грозным положен конец официальному летописанию (вплоть до кон. XVI в.), что связано с ориентированностью данного жанра на эсхатологию; ввиду скорого наступления эсхатологических событий потребность в летописании отпадает сама по себе. Данным процессам способствует кодификация Библии, предпринятая в 1499 г. архиепископом Геннадием Новгородским. Книга Откровение апостола Иоанна Богослова (как и Толкование на данную Книгу Священного Писания свт. Андрея Кесарийского) была переведена на славянский язык в Болгарии в X в., однако на Руси была известна мало. После кодификации Славянской Библии в 1499 г. интерес к Апокалипсису (Книга Откровение апостола Иоанна Богослова) резко возрос. Рассмотрение и подробный анализ данного исторического процесса необходимы для того, чтобы четко понимать, в каких обстоятельствах рождается такой памятник идеологической литературы, как «Казанская история».

Необходимо сказать, что существует тенденция рассматривать «Казанскую историю» как памятник воинской повести¹⁰. Воинская повесть — это особый жанр древнерусской литературы, который активно развивается в XI — XVII вв.¹¹ В основе данного жанра, как явствует из его названия, лежит описание войн и конкретных сражений; однако, помимо этого, он содержит и некоторые другие отличительные свойства¹². В качестве важной особенности необходимо выделить то, что это очень

10 Трофимова Н. В. Библейские цитаты в воинском повествовании XV–XVI вв. // Наука и школа. 2019. Вып. 2 (19). С. 15; Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы. Л.: Художественная литература, Ленинградское отделение, 1971. С. 114; Кусков В. В. История древнерусской литературы. С. 190; Ранчин А. М. Казанская история // Большая российская энциклопедия. [Электронный ресурс]. URL: <https://bigenc.ru/literature/text/2032575> (дата обращения 9.09.2022); Сиренов А. В., Твердюкова Е. Д., Филюшкин А. И. Источниковедение. 2015. С. 181.

11 Трофимова Н. В. Автор в древнерусских воинских повестях // Вестник славянских культур. 2011. Вып. 20 (2). С. 56.

12 Сиренов А. В., Твердюкова Е. Д., Филюшкин А. И. Источниковедение. С. 180; Трофимова Н. В. Указ. соч. С. 56.

чувствительный жанр, который активно обращается и оперирует цитатами и аллюзиями Священного Писания. Примечательно, что именно в XVI в. авторами воинской повести начинают привлекаться цитаты Книги Откровение апостола Иоанна Богослова, до того практически не представленные в воинском повествовании¹³. Однако необходимо также учитывать, что «Казанская история» — это не просто воинская повесть; это сложное, многоуровневое, монументальное историческое произведение, которое использует воинское летописное повествование как основу¹⁴. Кроме того, это памятник официальной литературы, цель которого — представить своему читателю идеологическую мысль своего времени. Поэтому значение данного литературного памятника для общества своего времени трудно переоценить.

Вместе с тем, важно отметить, что тема Апокалипсиса буквально пронизывает повествование «Казанской истории»: помимо прямых цитат и парафразов Книги Откровение Апостола Иоанна Богослова в данном произведении содержится достаточно большое количество апокалиптических образов из других Книг Священного Писания (в частности, Книги Пророка Амоса и Книги Плач Иеремии). Условно апокалиптические мотивы, содержащиеся в повествовании «Казанского Летописца» можно объединить в три основные группы: 1) Тема священной битвы; 2) Тема мученичества; 3) Тема Суда.

Тема священной битвы, как противостояния добра и зла, раскрывается в «Казанской истории» в рамках борьбы Русского царства с Казанским ханством. Однако необходимо понимать, что автор избегает простого сопоставления добра и зла соответственно выбору политической стороны (Русское царство и Казанское ханство). Напротив, характерной особенностью «Казанской истории» становится совершенно иное видение противника: так, к защитникам Казани применены те же средства изображения, что и к русским воинам, в ряде случаев образы защитников города предстают в героизированном свете¹⁵ (в то же время не ступают выходящие неблагоприятные поступки противоборствующей им стороны)¹⁶. Более того, «Казанский Летописец говорит о родстве воюющих народов¹⁷.

13 Трофимова Н. В. Библиейские цитаты в воинском повествовании XV – XVI вв. С. 17.

14 Там же, С. 15.

15 Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы. С. 116.

16 Ранчин А. М. Казанская история // Большая российская энциклопедия. [Электронный ресурс]. URL: <https://bigenc.ru/literature/text/2032575> (дата обращения 9.09.2022).

17 Казанская история // Электронные публикации Института русской литературы (Пушкинского Дома) РАН. [Электронный ресурс]. URL: lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=5148 (дата обращения 21.01.2023).

Поэтому падение города в «Казанской истории» понимается не как победа над людьми, обороняющими его, сколько как победа над грехом, ими движущим. Данный момент автор подчеркивает тем, что победа над Казанью осуществляется не только и не столько силовым путем: на всем протяжении повествования население города неоднократно призывается к покаянию и исправлению, за что ему гарантируются жизнь и свобода. Показательным моментом является и то, что слова Книги Откровение Апостола Иоанна Богослова в уста противников русского войска (ср. Плач царицы Сумбеки и Откр. 18).

Тема мученичества — также выступает связанной битвой. Согласно Книге Откровение апостола Иоанна Богослова, победу над мировым злом одержит армия мучеников, возглавляемая Самим Господом Иисусом Христом (Откр. 7.4–8; 14.3–4). В. А. Андросова отмечает, что «именно посредством страданий христиане участвуют в победе Христовой над смертью и открывают реальность этой победы всем народам»¹⁸. В «Казанской истории» мученики также предстают как «небесная армия», совершающая суд над Казанью. Автор «Казанской истории» говорит о мученической смерти семи воеводских отроков, понимая ее как осуждение Казани, предвозвестие Божьего Суда над городом. Отказавшиеся отречься от христианской веры воеводские отроки после пыток и истязаний предаются мученической смерти, за что «вмѣсто земныя чести же и работы князей своих приаша с мученики побѣдныя вѣнцы от Христа Бога на небесѣх»¹⁹ (ср. Откр. 2.10). Таким образом, победу над злом одерживают мученики, которые, будучи замучены движимыми злом жителями города, получают мученические венцы от Господа, таким образом, становятся духовными победителями своих мучителей. В то же время, их кровь становится залогом искоренения зла в городе и утверждения в нем правды. Таким образом, триумф царя Иоанна — это окончательная победа Казанских мучеников как представителей «рода праведников».

Тема Суда предстает в тесной связи с вышеуказанными темами (священная битва и мученичество). Тема Суда в Апокалипсисе является ключевой: здесь присутствует три образа Суда (семь печатей, семь

18 Андросова В. А. Повествование о «Двух свидетелях» (Откр 11. 3–13) как общий символ пути христианской Церкви // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. 2012. Вып. 4 (42). С. 18.

19 Казанская история // Электронные публикации Института русской литературы (Пушкинского Дома) РАН. [Электронный ресурс]. URL: lib.pushkinskiydom.ru/Default.aspx?tabid=5148 (дата обращения 21.01.2023).

труб и семь чаш гнева), действие которых приводит к последовательному возрастанию гнева Суда: если изначально он охватывает только четверть земли, то в конце покрывает всю землю; при этом, «седьмой член каждого ряда изображает окончательное действие Суда — разрушение зла и наступление Царствия Божия»²⁰. Автор «Казанской истории» говорит об осуществлении Суда над грешным городом, который очищается, таким образом, обретая новую жизнь: «...вся земля Руская испусти вопль безгласный ко всеилному Богу, исполняема неповинными кровми: «... отверзи очи свои, Боже, и виждь злобу поганых варварь, и ущедрн заклания рабъ своих, и суд издаси на окаянных горекъ, яко же и они воздаша вѣрнымъ людемъ рускимъ»²¹. Похвала граду Казани (91 гл.) представляет обновленный город как Новый Иерусалим в Книге Откровение Апостола Иоанна Богослова: «И воцарися Господь посреде тебе, и той сохранит тя, яко сѣницу ока десницею своею покрывает, и заступит тя от враг твоих, и не узриши зла к тому ни от кого же, яко новорожденнаго младенца, и мир Божий на тебѣ до вѣка временныхъ пребудет»²² (Откр. 21.3). Однако важно понимать, что, прямо обозначая событие взятия Казани, как Суд, и понимая данное событие в апокалиптическом ключе, автор переносит императив произведения в жизнь своих читателей: в данном случае события, описанные в «Казанской истории» становятся прологом, призванным подготовить человека к наступлению событий Всеобщего Суда.

Обращает на себя внимание, что в «Казанской истории» присутствуют образы, связывающие данное произведение с памятниками византийской апокалиптики. Необходимо отметить, что для византийской апокалиптики важны сюжеты, связанные с последними этапами существования христианской империи. Таковыми являются: 1) История последнего христианского императора, который установит в своем царстве порядок и укрепит Церковь; 2) Нашествие северных народов Гога и Магога, несущих разрушение и гибель; 3) Описание событий прихода в мир антихриста. Данные сюжеты присутствуют в повествовании «Казанского Летописца», комментируя и визуально восполняя апокалиптические пророчества Книг Священного Писания. Так, в «Откровении

20 *Ианнуарий (Ивлиев), архим.* Иоанна Богослова Откровение // Православная энциклопедия. Т. 24. 2013. С. 705–745.

21 Казанская история // Электронные публикации Института русской литературы (Пушкинского Дома) РАН. [Электронный ресурс]. URL: lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=5148 (дата обращения 21.01.2023).

22 Там же.

Мефодия Патарского» (известен на Руси с XII в.) большая часть исторического и пророческого нарратива произведения посвящена описанию борьбы израильтян и измаильтян²³. В «Казанской истории» также присутствует данный образ — казанцы именованы «измаильтянами», а царское войско — «потомками Иакова»: «От праотець своих благословени быша — от Исава и от Исмаила прегордаго — питатися оружием своимъ; мы есмя — от кроткаго и смиреннаго изыдохом праотца нашего Иякова, тѣмъ силно не можемъ противитися и много смиряемъ пред ними, и яко Ияковъ пред Исавом, и побѣждаемъ ихъ оружиемъ крестнымъ, той бо есть намъ во бранѣхъ побѣда и утверждение на противныя наша»²⁴. «Откровение Мефодия Патарского описывает историю последнего христианского императора, ставит акцент на его личности: это будет правитель, подобный царю Александру Македонскому, в царстве которого автор «Откровения» усматривает особый, мессианский смысл. Подобный Македонскому великий император в конце времен под стенами Константинополя разгромит арабов, после чего наступит мир, а Церковь будет процветать (история последнего императора присутствует и в другом важном памятнике византийской апокалиптики — Книге Сивилл). «Казанский Летописец» исполнение данного пророчества видит в личности царя Ивана Грозного, возглавляющего поход на Казань, что подкрепляется особыми мессианскими образами, прилагаемыми к образу первого русского царя: «Сей будетъ вамъ всѣмъ по мнѣ царь и самодержецъ, и той отиметь слезы христьянския и смиритъ языческа шатанія, и вся враги своя побѣдитъ»²⁵ (ср. Лк. 2, 34). Кроме того, для усиления данного образа автор «Казанской истории» прямо сопоставляет царя Ивана Грозного с Александром Македонским: «Царь же князь великий приемлет святителское благословение, яко от вышняго десницы Вседержителевы, вкупѣ же с нимъ — храброство и мужество Александра, царя Макидонскаго»²⁶.

Подводя итог вышеизложенному, можно констатировать, что «Казанский Летописец» — это сложное, многоуровневое произведение,

23 *Дмитриев Л. А.* Откровение Мефодия Патарского. [Электронный ресурс]. URL: <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=10585> (дата обращения 22.10.2022).

24 Казанская история // Электронные публикации Института русской литературы (Пушкинского Дома) РАН. [Электронный ресурс]. URL: lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=5148 (дата обращения 21.01.2023).

25 Там же.

26 Казанская история // Электронные публикации Института русской литературы (Пушкинского Дома) РАН. [Электронный ресурс]. URL: lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=5148 (дата обращения 21.01.2023).

в котором его автор зашифровал апокалиптическое послание для своих современников. Автору «Казанской истории» важно донести до своего читателя мысль о том, что само по себе историческое событие Казанского взятия 1552 г. является живым, происходящим перед глазами людей того времени подобием грядущего Великого Суда, его уменьшенной копией. Таким образом, помимо своей дидактической функции, «Казанская история» несет в себе также функцию воспитательную, что обуславливает цель данного произведения — преподание наставления современникам.

Источники

- Библия 1499 г. и Библия в синодальном переводе в 10 томах. Т. 8. М.: Новоспасский монастырь, 1992.
- Казанская история // Электронные публикации Института русской литературы (Пушкинского Дома) РАН. [Электронный ресурс]. URL: lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=5148 (дата обращения 21.01.2023)

Литература

- Андросова В. А.* Повествование о «Двух свидетелях» (Откр 11. 3–13) как общий символ пути христианской Церкви // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. 2012. Вып. 4 (42). С. 7–21.
- Ваненкова А. Е.* Отражение эсхатологических представлений в русской средневековой публицистике XVI века // Вестник Московского государственного лингвистического университета. Гуманитарные науки. 2014. Вып. 18 (704). С. 133–144.
- Дмитриев Л. А.* Откровение Мефодия Патарского. [Электронный ресурс]. URL: <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=10585> (дата обращения 22.10.2022).
- Ианнуарий (Ивлиев), архим.* Иоанна Богослова Откровение // Православная энциклопедия. Т. 24. 2013. С. 705–745.
- История русской литературы X — XVII вв. / под ред. Д. С. Лихачева. М.: Просвещение, 1979.
- Косякова В. А.* Апокалипсис Средневековья. Иероним Босх, Иоанн Грозный, Конец Света. М.: АСТ, 2018.
- Кузенков П. В.* Индиктион Великий // Православная энциклопедия. Т. 22. 2014. С. 553–554.
- Кусков В. В.* История древнерусской литературы. М.: Высшая школа, 1998.
- Лихачев Д. С.* Поэтика древнерусской литературы. Л.: Художественная литература, Ленинградское отделение, 1971.
- Ранчин А. М.* Казанская история // Большая российская энциклопедия. [Электронный ресурс]. URL: <https://bigenc.ru/literature/text/2032575> (дата обращения 9.09.2022).

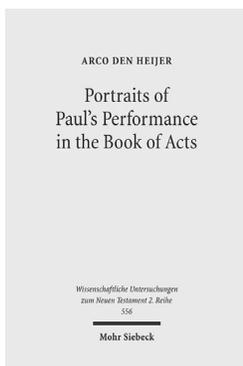
Сиренов А. В., Твердюкова Е. Д., Филюшкин А. И. Источниковедение. М.: Юрайт, 2015.

Трофимова Н. В. Автор в древнерусских воинских повестях // Вестник славянских культур. 2011. Вып. 20 (2). С. 56–65.

Трофимова Н. В. Библейские цитаты в воинском повествовании XV — XVI вв. // Наука и школа. 2019. Вып. 2 (19). С. 11–18.

Koester C. R. The Book of Revelation. Oxford: Oxford university press, 2020.

LeGoff J. Der Mensch in Mittelalter. Frankfurt: Fischer, 1996.



Den Heijer, Arco

**PORTRAITS OF PAUL'S
PERFORMANCE IN THE BOOK
OF ACTS. LUKE'S APOLOGETIC
STRATEGY IN THE DEPICTION
OF PAUL AS MESSENGER OF GOD**

Tübingen: Mohr Siebeck 2021. (IX) 260 S. (Wissenschaftliche
Untersuchungen zum Neuen Testament, 2., 556)
ISBN: 978-3-16-160859-9

УДК 2-335

DOI: 10.31802/BSCH.2024.6.1.007

Монография Арко ден Хейера, которая является предметом настоящей рецензии, с методологической точки зрения придерживается так называемого литературно-теологического подхода (р. 10). Цель работы — определить «лукановский образ» апостола язычников. В деталях изложение рассматривает два аспекта: с одной стороны, речи св. Павла к иудеям и язычникам с использованием нового герменевтического подхода, т. н. лингвистического концептуального контекста «исполнения» или «появления»: «Концепция «появления» обеспечит эвристические рамки для исследования и свяжет его с современным интересом к перформансу» (р. 1). По этой причине вербальные и невербальные элементы коммуникации находятся в центре рассмотрения автора. С другой стороны, образ апостола язычников объясняется ден Хейером с учетом замысла всего текста, заранее предполагая апологетическую тенденцию книги Деяний (р. 37–41).

Основываясь на различных интерпретационных подходах, автор разрабатывает лингвистический и социологический аспекты в равной степени, что становится основой его подхода: «Перформанс — это действие или набор действий (включая речевые), совершаемых в определенной ситуации, в присутствии других людей, используя культурные коды и конвенции для придания им смысла» (р. 13). Таким образом, в частности, рассматриваются конкретные социокультурные формы поведения, которые оказывают решающее влияние на текущие действия, т. е. «культурные сценарии», описывающие фоновые символы коллективной репрезентации, преобразованные в повествовательную

модель: «[...] Эти культурные сценарии, которые сознательно или бессознательно используются актерами в социальном спектакле, помогают сделать его убедительным для аудитории (р. 14).

Для того чтобы продемонстрировать «культурный сценарий» I века н. э., автор монографии анализирует хронологически соответствующие выдающиеся источники по античному ораторскому искусству (Квинтилиан, *Institutio oratoria*, Aelius Theon, *Progymnasmata*), характеризующие эллинистически-римскую культуру как «культуру спектакля» (р. 14–26), т. е. как такую, для которой в первую очередь была характерна публичная речь. В этом смысле, с точки зрения ден Хейера, речевые композиции в книге Деяний также должны быть поняты в данном ключе (р. 26–28).

Герменевтическая модель, изложенная выше, логически приводит автора к следующим критериям анализа (р. 32–34): повествовательные аспекты анализируются на основе вербальных и невербальных коммуникативных компонентов, таких как «речь», «жест[ы]» или «язык тела» и «реакция аудитории». Время от времени в изложении также используются сведения из античной риторики, в частности, при описании основной структуры речи («*exordium*», «*argumentatio*» и «*peroratio*») и связанных с ней аспектов.

Результаты анализа оцениваются на метауровне «культурного сценария». С помощью этой сложной аналитической сетки анализируются пять речевых сцен св. Павла из книги Деяний, обращенных к иудейской и языческой аудитории — к отдельным людям и группам, — которые связаны с центральными событиями в распространении христианской Благой вести о спасении и поэтому, по мнению автора, могут претендовать на репрезентативность: Деяния 13:6–12; 13:14–52; 14:6–20; 17:16–34; 25:23–26:24 (28–32). Экзегеза отрывков проводится в пяти главах (р. 42–193); результаты и выводы подведены еще раз в заключительном разделе (р. 194–204). В дополнение к обычному оглавлению и библиографии (р. IX–XIV, р. 205–232), работа содержит предисловие (р. VIII), обзор таблиц и конспектов (р. XV) и несколько предметных указателей (р. 233–260).

По мнению автора исследования, детальное рассмотрение упомянутых перикоп позволяет сделать вывод, что св. Лука, по его мнению, сознательно создал свою фигуру апостола язычников в соответствии с риторикой, распространенной в то время: «Глаза, голос, руки, ноги и одежда: Павел использует все свое тело, чтобы провозгласить весть, которую он несет от имени Бога» (р. 195). Возникает, впрочем, логичный вопрос: почему же сам апостол язычников, который был прекрасно

знаком с античной риторикой и соответствующей ей манерой и способами самопрезентации, направленными на слушателей, якобы не мог сам использовать все это для своей проповеди, как полагает де Хейер? Однако автор не дает на него ответа¹. Св. Павел из книги Деяний, таким образом, предстает как «[...] фигура с достоинством и властью, способная пленить и убедить аудиторию своими жестами и речами, соответствующая римским идеалам, как, например, в работах Квинтилиана» (р. 194).

В качестве «культурного сценария» классического образа св. Павла, как резюмирует свои выводы ден Хейер, можно рассматривать в первую очередь ветхозаветное понимание пророка и пророческого служения, а во вторую - образ греко-римского философа и оратора, который играет второстепенную роль. Яркими его примерами являются Сократ и Демосфен: «Интертекстуальные связи позволяют предположить, что выступления Павла основаны как на пророках Израиля, так и на важных фигурах греко-римского культурного канона [...]. Пророческий сценарий наиболее последовательно присутствует в различных эпизодах» (р. 196). Иными словами, по мнению автора, иудейско-религиозные, а также языческо-философские влияния слились воедино в образе Павла, написанном Деесписателем Лукой: «Его римскость и иудейство, его пророческий и сократический облик не противоречат друг другу, но пересекаются и сходятся» (р. 198). Эта характеристика «лукановского» Савла-Павла, как утверждает далее ден Хейер, в то же время служит всеобщему замыслу Деяний апостолов как апологии христианства: «Апологетическая стратегия книги Деяний иная: она изображает Павла как иудея, чье учение соответствует древним Писаниям Израиля, и как римлянина, который отвергает суеверия, но призывает людей бояться Бога и жить праведно [...]» (р. 199). Монография завершается резюме об актуальности концепции перформанса (р. 200–202), а также наброском исследовательских планов (р. 202–204).

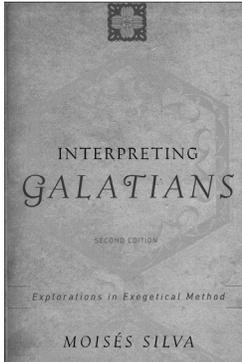
Что касается результатов исследования, то в их презентации мы видим яркий пример заданности итоговых выводов изначальными методологическими установками. В современной критической библеистике² давно

- 1 О том, что св. Павел был хорошо знаком с античной риторикой, см. напр. статью архим. Сергия (Акимова): Античная риторика в Первом послании к Коринфянам св. апостола Павла. <https://minds.by/news/149>.
- 2 Относительно критического подхода в библеистике см. напр. статью «Отрицательная критика библейская» в: *Мень А., прот. Библиологический словарь: В 3 т. М.: Фонд имени Александра Меня. 2002. Т. 2: К – П. Обоснование невозможности применения историко-критического подхода православными исследователями (в отличие от историко-филологического) см. в пособиях заведующего кафедрой библеистики СПбДА протоиерея*

на уровне аксиомы утвердилось мнение, что «Павел Деяний» и «Павел Посланий» — два совершенно разных человека или даже «персонажа», лишь первый из которых якобы претендует на историчность, в то время как второй — всецелый плод воображения и литературных способностей Деесписателя Святого Луки. Вполне очевидно, что Арко ден Хейер в рассмотренном сочинении придерживался именно этой герменевтической парадигмы, что и привело его к вполне ожидаемым выводам. Последние, очевидно, представляют собой научный конструкт, основанный на фактах, которым вполне можно дать и совсем иное объяснение. К примеру, хорошее знакомство реального апостола язычников с античной риторикой (пусть даже на бытовом уровне слушания диатриб кинико-стоических философов) можно рассматривать как фундамент его образа и речей в книге Деяний, не прибегая к предположениям об их фиктивном характере. Однако это тема отдельной монографии, которую нам, возможно, еще предстоит увидеть вышедшей из-под пера православных исследователей книги Деяний святых Апостолов.

Михаил Всеволодович Ковшов

Дмитрия Юревича и доцента этой кафедры Дмитрия Георгиевича Добыкина: *Юревич Д., прот.* Введение в Новый Завет. СПб., 2016. С. 162–168; *Добыкин Д. Г.* Православное учение о толковании Священного Писания: лекции по библейской герменевтике. СПб., 2016. С. 72–81. Термин «критическая школа библеистики» идеологически и стилистически нейтрален. К примеру, он неоднократно используется Рэймондом Брауном в его «Введении в Новый Завет» (См.: *Браун Р.* Введение в Новый Завет. Т. 2. М.: ББИ, 2007. С. 202, 224, 225 и далее).



Silva Moisés

INTERPRETING GALATIANS: EXPLORATIONS IN EXEGETICAL METHOD

2nd ed. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2001. 256 pp.

УДК 801.733

DOI: 10.31802/BSCH.2024.6.1.008

Книга Мойзеса Сильвы «Толкование послания к Галатам: Исследования в области экзегетического метода» представляет собой именно то, что следует из ее названия: исследование экзегетической методологии, проиллюстрированное и примененное к письму апостола язычников к Галатам. Это не столько толкование как таковое, сколько своего рода инструкция, как экзегет должен подходить к данному Посланию и какие вопросы важно задать не только к самому тексту, но и к огромному количеству доступных комментариев. Основываясь на различных статьях, написанных на протяжении всей своей жизни, Сильва проходит через хорошо известную триаду герменевтики, истории, литературы и богословия, обсуждая центральные области и темы в толковании 1 Послания к Галатам.

Во введении Сильва представляет краткую историю толкования данного письма, а также демонстрирует, как комментаторы на протяжении всей истории почти неразрывно объединяли задачу экзегезы и контекстуализации. Представив краткую историю интерпретации Послания к Галатам, Сильва формулирует основную проблему книги, которая заключается в том, что толкования полезны в той мере, в какой мы понимаем, что могло послужить их основой и что было их причиной. Понимая, какие предубеждения лежат в основе той или иной интерпретации, читатель может подойти к тексту с набором глубоких вопросов.

Сильва разбивает основную часть книги на три раздела, которые весьма удачно дополняют друг друга. На протяжении всей первой части Сильва обсуждает текст Послания к Галатам, ставя задачу текстуальной критики как своего рода маяк экзегетического процесса. Первая глава посвящена текстуальной критике и самому тексту

письма — «оригинальному» или «первоначальному», написанному самим св. Павлом. Сильва отмечает, что комментаторы зачастую слишком поверхностно анализируют текстуальные разночтения, которые потенциально способны серьезно повлиять на смысл. В качестве примера он использует вариант в Послании к Галатам 1:11, где рукописные свидетельства между соединительным $\gamma\acute{\alpha}\rho$ и $\delta\acute{\epsilon}$ разделились. Его оценка является полезной и поучительной, позволяя ориентироваться в текстуальных вопросах на высоком уровне, хотя он и демонстрирует определенный недостаток глубины, слишком быстро соглашаясь с мнением Барта Эрмана о том, что «Большинство (неорфографических) текстовых вариаций... связаны с интерпретационным чтением переписчиков» (стр. 49). Это утверждение с момента написания комментария было неоднократно должным образом оспорено.

Сильва переходит к обсуждению семантики и синтаксиса во второй и третьей главах, подчеркивая важность точного знания лингвистики толкователем, чтобы избежать интерпретационных заблуждений. Автор чувствует себя гораздо более комфортно во второй главе, знакомя свою аудиторию с ролью современной лингвистики в библейской экзегезе. Комментаторы, по его мнению, слишком часто погружаются в языковые вопросы, не имея должного представления о том, как работает язык, что приводит к ошибочным утверждениям и неверным толкованиям. Представленный здесь обзор представляет собой резюме более ранних технических работ Сильвы и должен значительно помочь экзегету оценить лексические и семантические вопросы.

В третьей главе Сильва напоминает читателю, что современные грамматические системы, используемые для анализа греческого текста первого века, в значительной степени синтетические. Иными словами, «наша практика навешивания семантических ярлыков на падежи и другие синтаксические маркеры чаще всего не соответствует характеру языка». Сильва хочет предостеречь от соблазна приписывать слишком много интерпретационного веса синтетическим категориям, вместо этого сосредоточившись на «глагольных отношениях в свете контекста в целом» (с. 73).

Четвертая и заключительная глава первой части посвящена вопросу литературного жанра письма к Галатам, а также структуре и дискурсивному анализу Послания. Четвертая глава опирается на предыдущие три, поскольку в ней рассматривается текст на уровне более крупных языковых единиц, таких как предложения, абзацы и еще большие блоки. Сильва использует данные, которые были собраны им за многие

годы, об использовании определенных слов и синтаксиса, чтобы лучше описать их применение в дискурсе в определенных системах. Он также рассматривает более традиционные методы, включая литературный и структурный анализ, прежде чем предлагает свой собственный план Послания к Галатам.

Во второй части книги Сильва анализирует исторические и культурные вопросы, связанные с толкованием письма к Галатам. В главе 5 он обосновывает необходимость работы с исторической реконструкцией при толковании Нового Завета, в частности Послания к Галатам. Сильва обсуждает возможность неосознанной предвзятости, которая может возникнуть, когда читатель невольно реконструирует «историческую обстановку на основе [своего] личного опыта» (с. 108). Автор взаимодействует с концепцией «зеркального чтения» и стремится к тому, чтобы ученый осознал необходимость подобной работы, а также опасность и субъективность, связанные с такой задачей.

Далее, в главах 6 и 7, автор применяет предыдущую дискуссию к вопросу о связи между историями, рассказанными в Деяниях и Послании к Галатам, и датой составления письма. Сильва обсуждает трудности, связанные с реконструкцией исторической ситуации в Послании к Галатам на основе соответствующих повествований в Деяниях. Он отмечает две крайние точки зрения относительно надежности Деяний для такой задачи. Комментаторы традиционного направления считают, что Деяния исторически достоверны и не содержат противоречий. С другой стороны, сторонники критической школы библеистики «регулярно игнорируют или отвергают информацию, содержащуюся в Деяниях», когда есть хоть малейший намек на конфликт с Посланиями св. Павла (с. 113). Сильва, как и в других случаях, придерживается умеренной точки зрения, считая, что авторы Нового Завета писали свои тексты с намерением и целью, выходящей за рамки простого изложения событий. Подробно обсудив влиятельные на Западе подходы Ф. Х. Баура и Дж. Б. Лайтфута, Сильва приходит к закономерному выводу: «Разумная опора на авторитет Писания в сочетании с чувствительностью к его истинному характеру и цели дает наилучший рецепт для ответственной исторической реконструкции» (с. 127).

На протяжении всей последней части книги Сильва обсуждает Павлово богословие в Послании к Галатам, демонстрируя в главе 8 внутреннюю связность мысли св. Павла, а также ее гармонию с учением остальной части Нового Завета. В восьмой главе Сильва рассматривает вопрос о том, было ли у апостола язычников последовательное

или систематическое богословие, лежащее в основе его писаний. Хотя недоброжелатели указывают на отсутствие у св. Павла концептуального центра как свидетельство богословской непоследовательности в его трудах, Сильва считает это следствием того, что апостол язычников «глубоко и всесторонне размышлял над... более чем дюжиной доктрин», любая из которых, в зависимости от дискуссии, может рассматриваться как центр его богословия (с. 149).

В девятой главе автор рассматривает использование Ветхого Завета св. Павлом. Сильва считает, что вопрос «Можем ли мы использовать экзегезу апостола язычников сегодня?» является проблематичным, однако полагает, что во многом это связано с нашим собственным невежеством. Сегодня ученые и студенты зачастую рассматривают св. Павла сквозь призму критических герменевтических рамок, пренебрегая вопросом, какой герменевтикой пользовался апостол язычников на самом деле. Как отмечает Сильва, св. Павел никогда не документирует тщательную экзегезу отрывка из Ветхого Завета, как принято у современных исследователей. Однако это не дает причин сомневаться в том, что «Павел не был небрежен, когда цитировал Писание» (с. 167). Современный экзегет обязан глубоко вникать в те отрывки из Ветхого Завета, которые использовал апостол язычников, чтобы понять, как именно он это делал.

Десятая и одиннадцатая главы представляют собой тематические исследования двух тем послания, а именно эсхатологии и функции Закона. В этих двух последних главах Сильва показывает, как можно изучать библейское богословие автора на примере всего его письма. В десятой главе Сильва утверждает: «Мы не сможем понять учение Павла о Законе, если не поймем его эсхатологию» (с. 169). Сильва считает, что эсхатология является важнейшим аспектом письма к Галатам, который в значительной степени игнорируется в современных научных исследованиях. Он приглашает читателя к рассмотрению эсхатологических отрывков в Послании, демонстрируя их важность для понимания комментариев св. Павла о Законе. Для Сильвы «это искупительно-историческое подводное течение... служит основой для всего важного в Послании» (с. 186).

Учитывая эсхатологические рамки, которые охватывает Сильва, он обращает свое внимание в одиннадцатой главе на один из основополагающих вопросов письма к Галатам: Какова функция Закона, если он не спасает? Чтобы ответить на этот вопрос, Сильва анализирует отдельные стихи из Послания: 3:21, 18 и 12. Его вывод заключается в том, что Закон «был подготовительным, а не животворящим» (с. 195).

Книга заканчивается эпилогом о роли читателя и необходимости контекстуализации Послания при изучении Нового Завета. Кульминацией служит последний пример из Гал 3:6–14, где Сильва объединяет инструменты и навыки, представленные в монографии, в кратком толковании этого отрывка. Сильва завершает свою книгу расширенным рассмотрением отношений между читателем и текстом. Он сетует, что «триумф историко-критического метода в современную эпоху означает разделение между экзегетической работой и практической значимостью» (с. 197). Автор считает, что не должно быть таких четких границ между дисциплинами, вовлеченными в определение смысла текста и его применение. На протяжении всей книги Сильва стремится напомнить читателю о герменевтическом круге, связывающем все описанные задачи экзегета в вечную петлю обратной связи. Он постоянно и справедливо размышляет об этом, поскольку невозможно выполнить ни одну из экзегетических задач в вакууме. Работа в одной области должна служить источником информации для работы в другой; ответы должны приводить к большему количеству вопросов и, в конечном счете, к более обоснованному толкованию.

В целом книга является хорошей демонстрацией предлагаемого Сильвой экзегетического метода. В то же время как учебнику по экзегетике ей не хватает более четких указаний или шагов для студентов, которые не очень хорошо знакомы с экзегетической методологией. Одним из самых ярких моментов книги является настойчивое утверждение Сильвы о том, что экзегеза не может быть атомистической по своей сути, теряя тем самым понимание целого. Не менее важной частью монографии служит изложение эсхатологии св. Павла в Послании к Галатам — темы, которой уделялось недостаточно внимания в исследованиях этого Послания в 20 в. Представление данной темы Сильвой демонстрирует необходимость изучения целого для обнаружения истинных намерений автора. Книга, однако, очень слабо взаимодействует с другими современными направлениями толкования Послания, такими как Новый взгляд на Павла.

Михаил Всеволодович Ковшов

МЕЖДУНАРОДНАЯ НАУЧНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ «АПОСТОЛ ПАВЕЛ В АНТАЛИИ. ПАМЯТЬ. СВИДЕТЕЛЬСТВО» (СТАМБУЛ, 15–17 ЯНВАРЯ 2024 г.)

Михаил Всеволодович Ковшов

доцент, кандидат богословия
доцент кафедры библеистики
учёный секретарь кандидатского диссертационного совета № 1
Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева лавра, Академия
научный сотрудник Перервинской духовной семинарии
109383. Москва, ул. Шоссейная, 82
paul.quest@nextmail.ru

Для цитирования: *Ковшов М. В.* Международная научная конференция «Апостол Павел в Анталии. Память. Свидетельство» (Стамбул, 15–17 января 2024 г.) // Библейские схолии. 2024. № 1 (6). С. 105–111. DOI: 10.31802/BSCH.2024.6.1.009

Аннотация

УДК 2-335

В статье рассматривается международная научная конференция «Апостол Павел в Анталии. Память. Свидетельство», прошедшая в г. Стамбул (Турция) 15–17 января 2024 г. Даются сведения об организаторах и участниках конференции, приводится полный перечень прозвучавших докладов и прочих мероприятий, рассматривается содержание некоторых из выступлений.

Ключевые слова: Апостол Павел, Богословие апостола Павла, Наследие апостола Павла, Миссионерские путешествия апостола Павла, Послания апостола Павла.

**International Scientific Conference “Apostle Paul
in Antalya. Remembrance. Testimony”
(Istanbul, 15–17 January 2024)**

Mikhail V. Kovshov

PhD in Theology,
Associate Professor at the Department of Biblical Studie
Academic Secretary of Candidate's Dissertational Counsel № 1
at the Moscow Theological Academy
Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia
Researcher at the Perervinskaya Theological Seminary
82, Shosseinaya Street, Moscow, 109383, Russian Federation
paul.quest@nextmail.ru

For citation: Kovshov, Mikhail V. "International Scientific Conference "Apostle Paul in Antalya. Remembrance. Testimony" (Istanbul, 15–17 January 2024)". *Biblical scholia*, No 1 (6), 2024, pp. 105–111 (in Russian). DOI: 10.31802/BSCH.2024.6.1.009

Abstract. The article deals with the international scientific conference «The Apostle Paul in Antalya. Memory. Testimony» held in Istanbul (Turkey) on January 15–17, 2024. Information about the organizers and participants of the conference is given, a full list of the conference presentations and other events is given, and the content of some of the speeches is examined.

Keywords: Apostle Paul, Theology of the Apostle Paul, Legacy of the Apostle Paul, Missionary journeys of the Apostle Paul, Epistles of the Apostle Paul.

15 – 17 января 2024 года в г. Стамбул (Турция) состоялась международная научная конференция на тему: «Апостол Павел в Анталии. Память. Свидетельство». Целью конференции стало изучение исторического присутствия Апостола язычников в Анталии, а также выявление исторической памяти и свидетельств о святом Павле, оставленных им в этом регионе современной Турции.

Проведение конференции стало возможным благодаря плодотворному сотрудничеству нескольких известных институтов и университетов: Афинского национального Каподистрийского университета, Университета Аристотеля в Салониках, Баламандского университета, Парижской практической школы высших исследований, Фрибургского университета, Института последипломного образования по православному богословию в Шамбези, Лозаннского и Лувенского университетов, Богословской школы Халки, монастыря Влатадон с его институтом патристических исследований, Волосской академии богословских исследований, а также местных учебных заведений: Университета Акдениз в Анталии, Исследовательских центров: Малой Азии в Анталии и Средиземноморских цивилизаций Университета Коч (AKMED), который и принимал мероприятие в своем актовом зале.

Конференция была открыта утром 15 января. Во время ее проведения были заслушаны многочисленные доклады современных исследователей наследия св. ап. Павла, таких как доктор Джейсон Борхес, профессор Регис Бернет, профессор Симон Баттиказ, архим. Джек Халил, профессор Марк Уилсон, диакон Икумений Аманатидис, археологов профессоров Гюля Иси-на и Айтаса Дёнмеца, известного по археологическим раскопкам на месте древней Перги. Присутствовали также греческие богословы, предложившие современное осмысление трудов святого Павла, в частности, митрополиты Мелитон Филадельфийский и Георгий Китросский, епископ Никифор Аморионский, проф. Константинос Деликостантис. Выступления профессора Вассы Контумы, доктора Никоса Кураменоса, Или Джинджолава были посвящены наследию Апостола язычников в поздней византийской традиции. Конференция также затронула историю Писидийской церкви в XIX и начале XX веков (митрополит Хризостом Мирликийский и Мелетий Стефанатос) и рассмотрела значение свидетельства о Христе в современном мире (проф. Димитра Коукура и доктор Михаил Команоу).

Программа конференции¹ состояла из следующих выступлений и докладов:

1 Подробно с программой конференции можно ознакомиться на сайте OrthodoxTimes: <https://orthodoxtimes.com/international-scientific-conference-on-apostle-paul-by-metropolis-of-pisidia/>.

Понедельник, 15 января

Исследовательский центр средиземноморских цивилизаций, Университет Коч (AKMED)

9:00 Открытие — приветствия

10:00 Митрополит Писидийский Иов

«Апостол Павел и митрополит Писидийский Сотириос Трамбас».

10:30 Профессор Симон Баттиказ, Лозаннский университет

«Лука и первая общая миссия к язычникам: Главы 13 и 14 книги Деяний».

11:00 Перерыв

11:30 Профессор Режис Бурне, Лувенский университет

«Речь в синагоге Антиохии Писидийской (Деян. 13:13–41): История и восприятие».

12:00 Архимандрит Джек Халил, Университет Баламанда

«Антиохия-Писидия — Атталия: Раскрытие важного поворотного пункта в пути Евангелия от иудеев к язычникам».

12:30 Диакон Икумений Аманатидис, заместитель секретаря Святого и Священного Синода

«*λαλήσαντες τὸν λόγον*» (Деян. 14:25). Аспекты темы «Павел как вестник Евангелия» в постпаулинскую эпоху».

15:00 Профессор Константинос Деликостантис, Институт последипломного образования по православному богословию Шамбези/Национальный Каподистрийский университет Афин

«Святой Павел, апостол свободы».

15:30 Профессор Марк Уилсон, Университет Стелленбош и Исследовательский центр Малой Азии

«Проповедь святого Павла и распространение христианства по римским дорогам».

16:00 Доктор Джейсон Борхес, Исследовательский центр Малой Азии

«Почему Галатия? Как Павел оказался в Галатии и богословские последствия этого».

16:30 Перерыв

17:00 Профессор Гюль Ишин, Университет Акдениз, Анталия

«Переход от культа Аполлона к христианству».

17:30. Митрополит Мелитон Филадельфийский

«Апостол Павел: свет Божий и звезда вечерняя».

18:00 Митрополит Кирилл Кринийский, Институт последипломного образования православного богословия Шамбези/Национальный и Каподистрийский университет Афин

«Похвала апостола Павла неведомому Богу».

Вторник, 16 января

Исследовательский центр средиземноморских цивилизаций, Университет Коч (AKMED)

- 9:30 Митрополит Георгий Китросский, Университет «Аристотель» в Салониках
«От Анталии до Ойкумены: Вечная ценность проповеди апостола Павла».
- 10:00 Епископ Никифор Аморийский, монастырь Влатадон, Салоники
«Устремляйте свои мысли к высшему, а не к земному» (Кол. 3:2).
Этос «нового человека» по апостолу Павлу».
- 10:30 Профессор Васса Контума, Практическая школа высших исследований (Париж)
«Фигура Павла в творчестве Иоанна Дамаскина».
- 11:00 Перерыв
- 11:30 Доктор Никос Куременос, Волосская академия теологических исследований
«До третьего неба: Космологические и эсхатологические концепции в коптском Откровении Павла (Visio Pauli)».
- 12:00 Архимандрит д-р Илия Джинджолава
«Харизма в павловой экклезиологии (1 Кор. 12–14): Некоторые наблюдения в связи с грузинской рецепцией».
- 12:30 Анна Хайдельк, Фрибургский университет (Швейцария)
«Павел и философы».
- 20:30 Концерт в Культурном центре Святого Павла.

Среда, 17 января

Исследовательский центр средиземноморских цивилизаций Университета Коч (AKMED)

- 9:30 Профессор Мари-Анн Ваннье, Университет Лотарингии
«Павел в Анталии, увиденный Иоанном Златоустом в его Комментарии к книге Деяний».
- 10:00 Иеромонах Мелетий Стефанатос, Богословская школа Халки
«Апостол Павел и Писидия, по данным исторического архива Богословской школы Халки».
- 10:30 Митрополит Хризостом Мирликийский
«Христианская жизнь в Анталии согласно церковному постановлению 1911 года».
- 11:00 Перерыв

- 11:30 Доктор Михаил Команою, Фрибургский университет (Швейцария)
«Святой Павел и обновление разума: Исследование парадигм церковного возрождения в современную эпоху».
- 12:00 Профессор Димитра Кукура, Университет Аристотеля в Салониках
«Присутствие православия в современном мире: Свидетельство, долг и препятствия».
- 12:30 Заключение

В качестве примера представленных на конференции докладов рассмотрим выступления архим. Джека Халила и митрополита Писидийского Иова.

На утреннем заседании, ознаменовавшем открытие конференции, архимандрит Джек Халил, декан Института богословия святого Иоанна Дамасского, представил исследование, проливающее свет на историческое присутствие апостола язычников в древнем городе Анталия. В докладе на тему «Антиохия — Писидия — Атталия: Раскрытие важного поворотного пункта в пути Евангелия от иудеев к язычникам» было рассмотрено прибытие апостолов Павла и Варнавы в Памфилию, Писидию и Ликаонию, а также их миссионерская деятельность в городах этих регионов. Результатом этой деятельности стало создание церквей, примечательных тем, что в некоторых из них присутствовали как язычники, так и иудеи, а в других - исключительно верующие из язычников. Используя предыдущий опыт, в частности индивидуальные обращения, описанные в Деяниях 10:45, и обращение язычников в Антиохии — месте, где зародилось христианство, охватившее и язычников, — свв. Павел и Варнава организовали свою деятельность в южной части Малой Азии. Их усилия привели к основанию «церквей Божьих», отличавшихся тем, что в их состав входили исключительно верующие из язычников.

Митрополит Иов представил доклад о святом Павле и покойном митрополите Писидийском Сотирiose Трамбасе, авторе книги «Павел, апостол народов», опубликованной в 2013 году в Афинах издательством «En Pio» и переведенной на несколько языков. Митрополит Сотирios с большим восхищением относился к фигуре апостола язычников, его пастырская деятельность в Анталийском регионе увенчалась в 2022 году строительством и освящением церкви Святого Павла в Сиде-Манавга-те. Митрополит Писидийский Иов подчеркнул, что целью конференции было академическое почитание апостола язычников в качестве основателя Писидийской церкви за его великую пастырскую и миссионерскую деятельность.

Полная видеозапись всех докладов, прозвучавших на конференции, доступна в сети Интернет на платформе Youtube.com². Как видно из представленных выступлений, конференция, поставившая своей целью углубиться в Деяния апостолов и изучить наследие св. Павла, который путешествовал по землям Писидии, проповедуя в исторических городах Перге и Атталии, охватила не только наследие апостола язычников, но и ряд напрямую не связанных с ним вопросов. В то же время форум получился достаточно представительным. По мере его продолжения ученые, богословы и слушатели поучаствовали в ряде дискуссий, которые должны были углубить понимание глубокого влияния Апостола язычников на историю и духовное наследие Анталии. Во время конференции в Культурном центре Святого Павла также состоялся концерт классической музыки и рождественских песнопений.

2 Полная запись конференции содержится на YouTube-канале Holy Metropolis of Pisidia: <https://www.youtube.com/playlist?list=PLo7jgIfvLqOoh4534UaFbkg1XEJ6tokMf>.

БИБЛЕЙСКИЕ СХОЛИИ
№ 1 (6) • 2024

*Научный журнал
Московской духовной академии*

ISSN 2712-8504

Эл. почта редакции: biblejskiesholii@gmail.com

Издательство Московской духовной академии
141312, г. Сергиев Посад,
Троице-Сергиева Лавра, Академия
Эл. почта: publishing@mpda.ru

Формат 70×100/16. Печ. л. 7
Подписано в печать 01.03.2024