

Научный журнал
Московской духовной академии

БИБЛЕЙСКИЕ СХОЛИИ

№ 2 (7)
2024



ИЗДАТЕЛЬСТВО
МОСКОВСКОЙ
ДУХОВНОЙ
АКАДЕМИИ

Сергиев Посад
2024

Scientific Journal
of Moscow Theological Academy

BIBLICAL SCHOLIA

№ 2 (7)
2024



Sergiev Posad
2024

ISSN 2712-8504

Библейские схолии: научный журнал / Московская духовная академия. – Сергиев Посад: Издательство Московской духовной академии, 2024. – № 2 (7). – 136 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:

5.11.1 Теоретическая теология (по исследовательскому направлению: православие)

5.11.2 Историческая теология (по исследовательскому направлению: православие)

5.6.2 Всеобщая история

5.6.3 Археология

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

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

Протоиерей Леонид Грилихес, доцент кафедры библеистики Московской духовной академии

Священник Василий Казин, кандидат богословия, доцент, заведующий кафедрой библеистики, проректор по учебной работе Коломенской духовной семинарии

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

Мария Владимировна Таланкина, ученый секретарь Федерального учебнометодического объединения по теологии, член Коллегии Учебного комитета Русской Православной Церкви, старший преподаватель кафедры теологии 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
FDO 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

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

Priest Vasily Kazinov, PhD in Theology, Head of the Department of Bib-
lical Studies, Vice-Rector for Academic Affairs at the Kolomna Theo-
logical Seminary

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 De-
partment 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

Maria Vladimirovna Talankina, Secretary of the Federal Council for Education in Theology, Member of The Higher Education Board of The Russian Orthodox Church, Senior Lecturer at 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

- 11 **Алексей Сергеевич Кашкин**
Два ветхозаветных чуда воскрешения: сравнительный анализ 3 Цар. 17:17–24 и 4 Цар. 4:18–37

Новозаветные исследования

- 26 **Протоиерей Дмитрий Усольцев, священник Максим Титов**
Проблема датировки Тайной Вечери
- 34 **Монахиня Александра (Мушкетова)**
Исторический контекст и политические мотивации казни Иоанна Крестителя

Святоотеческая экзегетика

- 51 **Иеромонах Николай (Павлов)**
Тропологический анализ кн. прор. Иеремии в святоотеческой мысли

Экзегетика Священного Писания

- 60 **Диакон Дмитрий Худалеев**
Тема воскресения в 1-м послании апостола Павла к Коринфянам (1 Кор. 15, 1–58): богословско-экзегетический комментарий

Современная библеистика

- 86 **Михаил Всеволодович Ковшов, священник Алексей Башкатов**
Оценка модели Биргера Герхардссона в контексте современных библейских исследований

РЕЦЕНЗИИ

- 122 **Михаил Всеволодович Ковшов**
Рецензия на: *Chris S. Stevens: History of the Pauline Corpus in Texts, Transmissions and Trajectories: A Textual Analysis of Manuscripts from the Second to the Fifth Century. Texts and Additions for New Testament Study. Vol. 14. Leiden: Brill, 2020. 472 p. ISBN 978-90-04-42822-5*
- 127 **Михаил Всеволодович Ковшов**
Рецензия на: *James R. Harrison. Paul and the Ancient Celebrity Circuit: The Cross and Moral Transformation. Wissenschaftliche Untersuchungen Zum Neuen Testament (WUNT) 430. Tübingen: Mohr Siebeck, 2019. Xvii+449 pp. ISBN 978-3161546150*

CONTENTS

Old Testament studies

- 11 **Alexey S. Kashkin**
Two Old Testament Miracles of Resurrection: a Comparative Analysis
of 1 Kgs. 17:17–24 and 2 Kgs. 4:18–37

New Testament studies

- 26 **Priest Maxim Titov, Archpriest Dmitry Usoltsev**
The Problem of Dating the Last Supper
- 34 **Nun Alexandra (Mushketova)**
Historical Context and Political Motivations for the Execution of John the Baptist

Patristic exegesis

- 51 **Hieromonk Nikolai (Pavlov)**
Tropological Analysis of the Book of the Prophet Jeremiah in Patristic Thought

Exegesis of Holy Scripture

- 60 **Deacon Dmitry Khudaleev**
The Theme of the Resurrection in the 1-st Epistle of the Apostle Paul
to the Corinthians (1 Cor. 15, 1–58): Theological-Exegetical Commentary

Modern Biblical Studies

- 86 **Mikhail V. Kovshov, Priest Alexey Bashkatov**
An Evaluation of Birger Gerhardsson's Model in the Context of Contemporary
Biblical Studies

REVIEWS

- 122 **Mikhail V. Kovshov**
Review of: *Chris S. Stevens*. History of the Pauline Corpus in Texts, Transmissions
and Trajectories: A Textual Analysis of Manuscripts from the Second to the Fifth
Century. Texts and Additions for New Testament Study. Vol. 14. Leiden: Brill, 2020.
472 p. ISBN 978-90-04-42822-5
- 127 **Mikhail V. Kovshov**
Review of: *James R. Harrison*. Paul and the Ancient Celebrity Circuit: The Cross
and Moral Transformation. Wissenschaftliche Untersuchungen Zum Neuen
Testament (WUNT) 430. Tübingen: Mohr Siebeck, 2019. Xvii+449 pp.
ISBN 978-3161546150

ДВА ВЕТХОЗАВЕТНЫХ ЧУДА ВОСКРЕШЕНИЯ: СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ 3 ЦАР. 17:17–24 И 4 ЦАР. 4:18–37

Алексей Сергеевич Кашкин

Кандидат богословия
доцент заведующий кафедры библеистики
Саратовской православной духовной семинарии
410028, г. Саратов, ул. Мичурина, 92
a_kashkin@mail.ru

Для цитирования: *Кашкин А. С.* Два ветхозаветных чуда воскрешения: сравнительный анализ 3 Цар. 17:17–24 и 4 Цар. 4:18–37 // Библейские схолии. 2024. № 2 (7). С. 11–25. DOI: 10.31802/BSCH.2024.7.2.001

Аннотация

УДК 27-271.4

В Великую Субботу читаются две паремии, каждая из которых повествует о воскрешении пророком отрока: пророк Илия воскрешает сына вдовы из Сарепты Сидонской и пророк Елисей воскрешает сына женщины из Сонама. Интересно сравнить два эти эпизода, выявить их сходства и различия. Парадоксально, но различий гораздо больше, чем сходств. Среди значимых различий отметим следующие: большее время между смертью ребенка и воскрешением, вера сонамитянки в возможность воскрешения сына, Елисею пришлось приложить большие усилия для оживления отрока. Анализ различий позволяет говорить о превосходстве чуда Елисея над аналогичным чудом Илии. В конце статьи приводится сравнение ветхозаветных чудес воскрешения с новозаветными.

Ключевые слова: Илия, Елисей, вдова из Сарепты, богатая женщина из Сонама, рождение от неплodной, воскрешение в Библии, паремии Великой Субботы.

Two Old Testament Miracles of Resurrection: a Comparative Analysis of 1 Kgs. 17:17–24 and 2 Kgs. 4:18–37

Kashkin Alexey S.

PhD in Theology

assistant professor professor at the Department of Biblical Studies

at the Saratov Orthodox Theological Seminary

92 Michurina str., Saratov, 410028, Russian Federation

a_kashkin@mail.ru

For citation: Kashkin Alexey S. “Two Old Testament Miracles of Resurrection: a Comparative Analysis of 1 Kgs. 17:17–24 and 2 Kgs. 4:18–37”. *Biblical scholia*, No 2 (7), 2024, pp. 11–25 (in Russian). DOI: 10.31802/BSCH.2024.7.2.001

Abstract. On the Great Saturday we read two readings, each of which tells of a prophet raising a young boy: the prophet Elijah raises the son of a widow from Zarephath of Sidon and the prophet Elisha raises the son of a woman from Shunem. It is interesting to compare these two episodes, to identify their similarities and differences. Paradoxically, there are far more differences than similarities. Among the significant differences are the following: the longer time between the child's death and resurrection, the Shunammite's belief in the possibility of her son's resurrection, Elisha had to make great efforts to revive the boy. The analysis of differences allows us to speak about the superiority of Elisha's miracle over the similar miracle of Elijah. The article concludes with a comparison of Old Testament miracles of resurrection with New Testament miracles.

Key words: Elijah, Elisha, widow from Zarephath, rich woman from Shunem, birth from a barren woman, resurrection in the Bible, the readings of the Great Saturday.

Великую Субботу среди 15 паремий константинопольского Устава, читаемых на вечерне в соединении с литургией (во время этих паремий в Святой Софии Константинопольской патриарх в большом баптистерии совершал крещение оглашенных), есть две особенные паремии, которые в наибольшей степени (в сравнении с другими паремиями) идейно связаны с воскресением Христа. Это 8-я и 12-я паремии по порядку чтения: 8-я паремия содержит историю пребывания пророка Илии у вдовы-финикийки (3 Цар. 17:8–23), а в 12-й паремии описаны отношения пророка Елисея с богатой израильской семьей из города Сонам (4 Цар. 4:8–37). Даже при поверхностном чтении видны параллели между этими историями; в обоих рассказах пророк совершает по два чуда: Илия умножает муку и масло в доме вдовы и спасает от смерти ее сына, пророк Елисей сначала благословляет хозяйку дома на материнство, затем воскрешает ее умершего сына. Именно эти два ветхозаветных воскрешения являются ближайшими параллелями чудес Нового Завета: в первую очередь тех воскрешений, которые Господь Иисус совершал во время Своего общественного служения, а в конечном счете — прообразами воскресения Самого Христа. В предлагаемой статье не ставится цель дать полное толкование каждого из двух рассказов; мы из этих рассказов возьмем только эпизоды, связанные с воскрешениями, и конкретно эти фрагменты сопоставим друг с другом¹. Я. Амит, современный израильский библеист, указывает, что сходства между историями ищут с целью отнесения истории к определенному жанру, а различия для того, чтобы определить значение отрывка в контексте². Цель нашего исследования исключительно экзегетическая: путем сравнительного анализа выявить определенные нюансы и смысловые аспекты каждого из них

Несомненно, что для христианского читателя два указанных эпизода ветхозаветных воскрешений как прообразы евангельских чудес составляют отдельную группу текстов. В пользу выделения двух рассматриваемых чудес в особую группу свидетельствует и гимнографическая традиция, что отражено в тропаре 4-й песни канона на повечерии в Лазареву субботу: *«Кто́ ви́де, кто́ слы́ша, яко́ воста́ человекъ мёртвый*

- 1 Есть статья по нашей теме (*Siebert-Hommes J. The widow of Zarephath and the great woman of Shunem: a comparative analysis of two stories // On reading prophetic texts: gender-specific and related studies in memory of Fokkelen van Dijk-Hemmes. Ed. by M. Dijkstra, B. Becking. Leiden: Brill, 1996, p. 231–250*), однако, к сожалению, раздобыть ее текст не удалось.
- 2 *Amit Y. A Prophet tested: Elisha, the great woman of Shunem, and the story's double message // Biblical Interpretation 11, 3/4. 2003. P. 280–281.*

смердящий? Илиá úбо воздвѣже и Елиссѣй, но не от грóба, но ниже чет-вероднѣвна»³. Однако иудейский библеист Яйра Амит включает эти два рассказа в более широкую группу «историй выживания», куда помимо воскрешений детей, совершенных Илией и Елисеем, входят рассказы о спасении Измаила (Быт. 21:8–21) и Моисея (Исх. 2:1–10)⁴.

Сходства

Сначала представим список соответствий между двумя этим историями по пунктам, затем каждый пункт раскроем отдельно.

- Анонимность персонажей;
- Единственный сын;
- Детский возраст (תָּוֶן);
- Ребенок умирает скоростижно;
- Чудо воскрешения совершается в верхней комнате;
- Ребенка кладут на постель пророка;
- Пророк молится Богу
- Пророк простирается над ребенком
- Пророк возвращает сына матери

Анонимность персонажей. Обращает на себя внимание отсутствие имен действующих лиц в обеих историях (кроме, разумеется, имен самих пророков). Мы не знаем имен ни вдовы-финикиянки и ее сына⁵, ни богатой израильтянки из Сонама и ее сына (тем более нас не удивляет отсутствие имени мужа этой женщины, так как он играет роль статиста в данной истории). Вероятно, эта анонимность объясняется тем, что главный акцент в пророческих историях делается

3 Триодь Постная. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2002. Л. 373.

4 Amit Y. A Prophet tested: Elisha, the great woman of Shunem, and the story's double message // Biblical Interpretation 11, 3/4. 2003. P. 280.

5 Примечательно, что древняя иудейская традиция, благосклонно принятая некоторыми христианскими авторами, отождествляет сына финикийской вдовы или с Амафией, отцом пророка Ионы (эту версию поддерживал блаженный Иероним, пресвитер Стридонский), или с самим пророком Ионой (Псевдо-Епифаний, ПсевдоДорофей и Синаксарь Великой Церкви). Как замечено в статье «Православной энциклопедии», «историческая ценность этих данных невелика». См. *Лебедев П. Ю., Эйделькинд Я. Д., Петров А. Е., Моисеева С. А. Иона* // Православная энциклопедия, т. 25. М., 2010. С. 372–373; *Николай (Пачуашвили), митр.* Миссионерское служение пророка Ионы и наследие святых отцов древней Церкви: миссиологический и экзегетический аспекты. М.: Изд-во ПСТГУ, 2022. С. 53.

на действиях Бога среди людей, так что конкретные детали отступают на задний план (впрочем, возможно и другое объяснение: предания слишком древние, так что имена конкретных персонажей на момент письменной фиксации историй уже были забыты).

Единственный сын. У вдовы из Финикии не было других детей, так как, во-первых, она жила одиноко (судьба ее мужа нам неизвестна, но учитывая малый возраст сына, овдовела она недавно) и ко времени прихода Илии у нее был только один сын, что видно из 3 Цар. 17:12. Женщина из Сонама вообще была бездетной до своего преклонного возраста, так что рождение единственного ее сына — уже чудо Божие, стоящее в ряду библейских чудесных рождений от неплодных матерей (наподобие ветхозаветных Сарры, Ревекки, Рахили, матери Самсона, Анны и евангельской Елисаветы). Впрочем, видны существенные отличия нашей истории от более ранних аналогов: во-первых, в предыдущих случаях вестником чудесного рождения является сам Бог или Его Ангел, здесь же — человек Елисей; во-вторых, в других рассказах речь идет о рождении выдающихся людей, которые должны сыграть важную роль в священной истории, тогда как сын сонамитянки даже не назван по имени, что предполагает незначительную его роль в истории Израиля (главный герой данной истории — пророк Елисей)⁶.

Детский возраст. И сын вдовы из Сарепты, и сын израильтянки из Сонама обозначены термином תָּוֹן . Учитывая, что в целом תָּוֹן младше чем בֶּן , можно заключить, что каждому ребенку в кульминационные моменты соответствующих рассказов было не более 10 лет (впрочем, термины תָּוֹן и בֶּן не имеют строгой привязки к возрасту и иногда могут обозначать молодых взрослых людей, см. 3 Цар. 12:8).

Ребенок умирает скоропостижно. Как видно из 4 Цар. 4, сын женщины из Сонама получает солнечный удар и умирает вскоре после этого; события развиваются быстро, в течение очень короткого времени. Про сына вдовы из Сарепты говорится, что причиной смерти была болезнь (3 Цар. 17:17), продолжительность болезни не указана. Однако, учитывая, что пророк Илия все это время жил в доме вдовы, вряд ли возможно, что сын хозяйки дома болел долгое время, ибо в таком случае пророк Илия, вероятно, должен был вмешаться в ситуацию еще на стадии болезни.

Верхняя комната как место действия. И пророк Илия в доме финикийской вдовы, и пророк Елисей жили в «горнице» — комнате

6 Amit Y. A Prophet tested: Elisha, the great woman of Shunem, and the story's double message // Biblical Interpretation 11, 3/4. 2003. P. 283.

под крышей, которая обозначается термином פָּרָק (производное от פָּרָק — «подниматься»)⁷.

Ребенка кладут на постель пророка. Умершего ребенка в обоих случаях кладут на постель пророка (в каком-то смысле самое благодатное место в доме, постель человека Божия имела коннотации с алтарем⁸). Разница лишь в том, что в первом случае это делает сам пророк Илия, тогда как во втором случае — мать мальчика.

Пророк молится Богу. И Илия, и Елисей, совершая воскрешение детей, молятся Богу. Здесь особенно примечателен факт молитвы Елисея, ибо он при совершении других чудес обычно ограничивался лишь внешними действиями; только в данном случае и еще во время одной из войн с сирийцами повествователь сообщает о молитве Елисея (впрочем, можно полагать, что Елисей при совершении каждого своего чуда обращался к Богу, однако факт, что в других эпизодах о молитве явно не говорится, только в 4 Цар. 4:33 и 6:17–18).

Пророк простирается над ребенком. И Илия, и Елисей при возвращении детей к жизни действуют в какой-то мере одинаково: они простираются над их телами, передавая им свою жизненную силу.

Пророк возвращает сына матери. И последнее сходство: после воскрешения каждый пророк призывает мать ребенка (в обоих случаях матери во время молитвы отсутствовали) и отдает ей живого сына.

Различия

Сначала представим различия между эпизодами кратко в виде таблицы, затем прокомментируем каждый аспект отдельно.

| | 3 Цар. 17:17–24 | 4 Цар. 4:18–37 |
|-------------------------------|--------------------|------------------------------|
| Объем рассказа | краткий | подробный |
| Национальность матери | финикиянка | израильтянка |
| Семейный статус | вдова | замужем |
| Социальное положение | Бедная семья | Богатая семья |
| Обстоятельства рождения | обычное | По обетованию, помощь Елисея |
| Обстоятельства смерти ребенка | Вследствие болезни | Внезапная (солнечный удар?) |

7 *Montgomery J. A. A critical and exegetical commentary on the Books of Kings. New York: Scribner. 1951. P. 367.*

8 *Amit Y. A Prophet tested: Elisha, the great woman of Shunem, and the story's double message // Biblical Interpretation 11, 3/4. 2003. P. 284.*

| | | |
|---|------------------------|---|
| Реальность смерти | Ребенок был при смерти | Ребенок скончался |
| Реакция женщины | Покаяние отчаяние | Смирненная претензия, вера в возможность оживления |
| Где пророк? | рядом | далеко |
| Кто кладет ребенка на постель? | Сам пророк | мать |
| Как и сколько раз пророк простирается над ребенком? | Ложится сверху, 3 раза | Совмещает свои части тела с частями тела ребенка, 7 раз |
| Молитва пророка | Приводятся слова | Нет слов |
| Образ возвращения ребенка матери | Пророк сам привел его | Мать забрала ребенка из комнаты пророка |

Объем рассказа. Очевидно, что повествование о пророке Елисея и сыне сонамитянки в два раза превосходит по объему аналогичный рассказ о пророке Илии. Особенно это видно в описании чудес воскрешения: действия Елисея описаны более подробно, а сам объем данной части рассказа в 2,5 раза превышает описание чуда пророка Илии.

Национальность матери. Вдова из Сарепты — финикиянка, женщина из Сонама — израильтянка. Вместе оба события демонстрируют промысл и заботу Бога обо всех народах вообще, не только израильтянах, но и язычниках. Особенно важно, что вдова из Сарепты представляет народ, который был носителем ваализма — религии, против которой пророк Илия боролся всеми силами своей души. Мы не знаем в точности религиозных убеждений этой женщины, однако с высокой долей вероятности она была почитательницей Яхве, так как в ее устах клятва *жив Господь, Бог твой* (3 Цар. 17:12) звучит еще до того, как пророк Илия стал у нее жить. Впрочем, нельзя исключать, что она могла в равной степени почитать Яхве и Ваала, ибо психология язычества допускала двоеверие. Примечательно, что только эту женщину упоминает Господь Иисус Христос, противопоставляя ее благочестие вдовам Израиля (Лк. 4:25–26).

Семейный статус и социальное положение. Здесь имеем два полюса. Финикиянка — вдова и представительница беднейшей части населения⁹; это видно и по тому, что она оказалась на грани голодной смерти из-за отсутствия продуктов, да и в целом в древней Палестине

9 Ярко и образно нищету финикийской вдовы описывает преподобный Ефрем Сирийский: «Когда он обнаружил её при собирании дров — босую, одетую в лохмотья, до изменения истощённую голодом, у него было впечатление, что перед ним — обгорелая чурка. Ему стыдно стало просить у неё хлеба, и тогда он сначала попросил воды. Только потом он попросил и хлеба». *Ефрем Сирийский, прп.* Комментарий на 3-ю книгу Царств // Библейские

(как в Израиле, так и в других странах) вдовы были априори нуждающимися, социально незащищенными¹⁰. Напротив, женщина из Сонама, во-первых, замужем, во-вторых, представляет провинциальную элиту Израила: у нее есть дом, имение, слуги. Толкователи называют ее «дамой»¹¹, а библейский текст — «великой женщиной» = הַגְּדֹלָה הַיְּשָׁרָה; наименование «великая» подчеркивает богатство и высокий социальный статус¹². Таким образом, сопоставляемые события происходят хотя и в одну эпоху, но в разной социальной среде: пророк Илия действует в доме нищей вдовы, тогда как пророк Елисей благодетельствует богатой семье.

Обстоятельства рождения. Рождение сына у вдовы произошло, скорее всего, при естественных обстоятельствах: у нее был муж, который вскоре скончался после рождения сына. Обычно бездетная вдова возвращалась в родительский дом, однако в случае рождения сына вдова могла жить в доме мужа¹³. Скорее всего, финикиянка именно в силу этой нормы имела свой дом — как мать, которая воспитывала наследника погибшего супруга. Напротив, богатая сонамитянка была до преклонного возраста бездетной и рождение у нее сына было своего рода «благодарностью» Елисея за попечение о нем (в богословском смысле можно это расценивать как благодатный дар Бога за почтительное отношение к Его пророку). Потому ее сына можно назвать «дитя обетования»; факт его рождения — еще один библейский пример чудесного преодоления Богом природного бесплодия праведной женщины (как рождения Исаака, Исава и Иакова, Иосифа, Самсона и Самуила).

Обстоятельства смерти ребенка. Сын вдовы умер в результате тяжелой болезни (какой именно, неясно). Тот факт, что пророк Илия

комментарии отцов Церкви и других авторов I – VIII веков. Ветхий Завет. Том V: Исторические книги (часть 2). Книги Царств (3-я и 4-я), Паралипоменон (1-я и 2-я); Ездры (1-я), Неемии и Есфири / Под ред. Дж. Р. Фрэнки / Русское издание под редакцией Ю. Н. Варзонины / Пер. с англ., греч., лат. и сир. Тверь: Герменевтика, 2011. С. 120.

- 10 Подробнее о проблемах вдов в Ветхом Завете см. *Н. М. Вдовы* // Православная богословская энциклопедия. Т. 3. СПб, 1902. С. 243–245; *Цыпин В., прот.* Вдовство // Православная энциклопедия. Т. 7. М., 2004. С. 355–358; *Fensham F. C.* Widow, Orphan and the Poor in Ancient Near Eastern Legal and Wisdom Literature // *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 21, № 2 (Apr., 1962). P. 129–139; *Gowan D. E.* Wealth and Poverty in the Old Testament: The Case of the Widow, the Orphan, and the Sojourner // *Interpretation* 41 (4), 1987. P. 341–353.
- 11 См. название статьи *Spoelstra J. J.* Queens, Widows, and Mesdames: The Role of Women in the Elijah-Elisha Narrative // *Journal for the Evangelical Study of the Old Testament*. Vol. 3, iss. 2 (2014). P. 171–184.
- 12 См. *Amit Y.* A Prophet tested: Elisha, the great woman of Shunem, and the story's double message // *Biblical Interpretation* 11, 3/4. 2003. P. 279.
- 13 *Цыпин В., прот.* Вдовство // Православная энциклопедия. Т. 7. М., 2004. С. 356.

не вмешался раньше того, как болезнь привела к смертельному исходу, позволяет предполагать, что, во-первых, болезнь не была продолжительной (хотя она могла длиться несколько дней); во-вторых, скорее всего, смерть не была обязательным следствием болезни (то есть теоретически ребенок мог выздороветь). Напротив, сын сонамитянки, судя по библейскому описанию, получил солнечный удар и скончался в тот же день до обеда¹⁴. То есть события развивались стремительно, его смерть можно рассматривать как скоропостижную вследствие несчастного случая.

Реальность смерти. Смерть сына сонамитянки описана детально, факт смерти на протяжении повествования подтверждается неоднократно. Однако относительно смерти сына вдовы из Сарепты сказано лаконично: *не осталось в нем дыхания* (3 Цар. 17:17), а после молитв пророка Илии говорится: *возвратилась душа отрока сего в него, и он ожил* (3 Цар. 17:22). Краткость библейского рассказа позволяет предполагать, что сын финикиянки мог быть при смерти (или находиться в коме), но не умереть в полной мере. А. Шмаина-Великанова предполагает, что в обеих историях ребенок пребывал в состоянии комы¹⁵, однако для нас несомненно, что в истории Елисея мы имеем дело с фактом смерти мальчика, что неоднократно засвидетельствовано в тексте (4 Цар. 4:20, 31–32) самого рассказа.

Реакция женщины. Матери по-разному реагируют на смерть своих сыновей. Финикиянка вспоминает о своих грехах, смерть ребенка рассматривает как кару Божию, вызванную пребыванием святого человека в их доме. Она считает, что пророк Илия косвенно виноват в смерти ее сына¹⁶.

Сонамитянка обращается к Елисею некоторой смиренной претензией: *просила ли я сына у господина моего? не говорила ли я: «не обманывай меня»?* (4 Цар. 4:28). Зачем было давать ей радость материнства, если это привело к сугубой скорби?

14 Как подмечает Дж. Монтгомери, обстоятельства смерти сына сонамитянки сходны с трагедией, постигшей мужа Иудифи (Иудиф. 8:2–3). См. *Montgomery J. A. A critical and exegetical commentary on the Books of Kings. New York: Scribner, 1951. P. 367; Cogan M., Tadmor H. II Kings: A new translation with introduction and commentary. Includes index. New Haven; London: Yale University Press, 2008. P. 57.*

15 См. *Шмаина-Великанова А. Пророк Елисей // Студия Неофит. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=D5o7YPz8-JA>.*

16 *Shemesh Y. «I am Sure He Is a Holy Man of God» (2 Kgs 4:9). The Unique Figure of Elisha // Caspi M. M., Greene J. T. And God Said: «You are Fired»: The Narrative of Elijah and Elisha. North Richland Hills, Texas: Bibal Press, 2007. P. 21.*

Более того, есть основания полагать, что финикийская вдова пришла в отчаяние после смерти сына, тогда как сонамитянка верила, что Елисей может вернуть его к жизни. Потому она и предпринимает все странные действия: кладет сына на постель пророка, не говорит никому (чтобы сохранить в тайне смерть ребенка) и отправляется к пророку немедленно, отказывается говорить с Гиезием и падает на колени перед Елисеем¹⁷. Скорее всего, она, в отличие от своей финикийской «сестры по несчастью», верила в силу и милость Яхве, восстанавливающего из мертвых¹⁸.

Где пророк? Пророк Илия в момент смерти сына вдовы пребывает в ее доме и ощущает себя ответственным за несчастье, которое постигло хозяйку. Пророк Елисей в день гибели сына сонамитянки находится достаточно далеко, сама удаленность Елисея от места происшествия означает, что, в отличие от Илии, у Елисея нет даже косвенной вины в произошедшей трагедии¹⁹. Однако этот вывод — объективное впечатление, с точки зрения стороннего читателя. Характерно, что сама мать так не считает и обращается к Елисею с настойчивой просьбой (или даже требованием) вернуть к жизни ее сына, полагая, что пророк ответственен за судьбу того, в рождении которого он сыграл значимую роль.

Кто кладет ребенка на постель? Пророк Илия сам кладет умершего ребенка на свою постель и затем молится о нем; он так делает просто потому, что ему будет удобно в таком случае простираться над ним, передавая свою жизненную силу²⁰. В истории Елисея это делает хозяйка дома. Для чего она оставляет мертвого сына на одре пророка? Вероятно, она верит, что Елисей, даровавший ей способность быть матерью, может и воскресить ее сына, так что возложение тела мальчика на одр пророка — первый шаг к этой цели.

17 *House P. R. 1, 2 Kings // The New American Commentary. Vol. 8. Nashville: Broadman & Holman Publishers. 2001. P. 267.*

18 *Shemesh Y. «I am Sure He Is a Holy Man of God» (2 Kgs 4:9). The Unique Figure of Elisha // Caspi M. M., Greene J. T. And God Said: «You are Fired»: The Narrative of Elijah and Elisha. North Richland Hills, Texas: Bibal Press, 2007. P. 21.*

19 *Shemesh Y. «I am Sure He Is a Holy Man of God» (2 Kgs 4:9). The Unique Figure of Elisha // Caspi M. M., Greene J. T. And God Said: «You are Fired»: The Narrative of Elijah and Elisha. North Richland Hills, Texas: Bibal Press, 2007. P. 21.*

20 Понятно, что механическая сторона «переливания жизненной силы» не играет принципиальной роли, это — просто символическое действие, но ребенок оживает потому, что Господь слышит молитву пророка. См. *House P. R. 1, 2 Kings // The New American Commentary. Vol. 8. Nashville: Broadman & Holman Publishers. 2001. P. 215; Rice G. Nations under God: A commentary on the book of 1 Kings. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1990. P. 144.*

Как и сколько раз пророк простирается над ребенком? Видно, что чудо воскрешения в обоих случаях от пророков требует серьезных усилий, недостаточно оказывается однократного действия (тогда как в других историях, когда Елисей совершал чудеса, обычно цель достигалась сразу). Это говорит и о сложности, и о величии чуда. Во-первых, различается образ, как каждый из пророков приложился к телу мальчика. Илия просто лег на него сверху, тогда как Елисей осуществил весьма сложное с физической точки зрения действие: *приложил свои уста к его устам, и свои глаза к его глазам, и свои ладони к его ладоням* (4 Цар. 4:34), то есть он как бы сравнялся в размерах с мальчиком²¹. Это сложно себе представить, учитывая разницу в физических размерах ребенка и взрослого человека, но буква текста проводит именно такую идею²².

Во-вторых, можно обратить внимание, что Илия 3 раза простирается над ребенком, тогда как Елисей делает это 7 раз. В обоих случаях количества действий — символические числа полноты. Однако большее количество раз, которое потребовалось Елисею, опять-таки указывает на более сложный случай. С момента смерти ребенка прошло уже несколько часов, а может и более полудня (расстояние от Сонама до Кармила — 32 км²³, сначала этот путь преодолела женщина на осле, потом уже пророк Елисей); возможно, именно поэтому пророку пришлось приложить гораздо больше усилий, чтобы вырвать ребенка из «лап смерти». Интересное толкование семикратного простирания Елисея над телом умершего мальчика предложено в стихире службы отцов VII Вселенского Собора, совершаемой 11 октября: *«Довля́ше и единою жизнь вдохнути лежащему сыну служа́ция, пророка Елиссея сляч́ение*

21 Hobbs, T. R. 2 Kings. // Word Biblical Commentary. Vol. 13. Dallas, 2002. P. 52.

22 Святые отцы из этого факта выводили аналогию между чудом пророка Елисея и искупительным подвигом Христа, то есть физическое совмещение тела Елисея с телом ребенка толковали типологически. Например, вот высказывание блаженного Иеронима: «пришёл Елисей и согнулся над ребёнком, приложил уста свои к его устам, свои ладони к его ладоням, свои ступни к его ступням. Ну а если бы он возвысился над ним, не ожил бы ребёнок, — итак, Он принизил себя, чтобы дать жизнь. И хотя был образом Божиим, но принял вид человека: так Он принизил Себя, чтобы мы возвысились». См. Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I — VIII веков. Ветхий Завет. Том V: Исторические книги (часть 2). Книги Царств (3-я и 4-я), Паралипоменон (1я и 2-я); Ездры (1-я), Неемии и Есфири / Под ред. Дж. Р. Фрэнки / Русское издание под редакцией Ю. Н. Варзонины / Пер. с англ., греч., лат. и сир. Тверь: Герменевтика, 2011. С. 120.

23 Wiseman, D. J. 1 and 2 Kings: An introduction and commentary. // Tyndale Old Testament Commentaries. Vol. 9. Nottingham, England: Inter-Varsity Press, 1993. P. 216.

зѣльно; обѣче обратися седмѣжды и прекланяѣшея сему, провозвещаѣя яко провидецъ ваша Соборы, имже умерщвление Божественнаго Слова воду-шѣсте, Ария умертвѣвшие, и его свѣрстники»²⁴. Здесь сказано, что пророк (силою Господней) мог и с первого раза воздвигнуть умершего ребенка, однако Господь устроил Своим Промыслом так, что потребовалось семь раз лечь на отрока в предзнаменование семи Вселенских Соборов. Понятно, что такое толкование слишком похоже на аккомодативное²⁵, но все же не упомянуть его нельзя, так как это мнение, предлагаемое литургической экзегезой.

Молитва пророка. Здесь просто интересный факт: священный автор приводит текст молитвы пророка Илии (вполне возможно, что текст неполный), тогда как о пророке Елисее сказано одним словом, что он помолился Господу.

Образ возвращения ребенка матери. Здесь тоже имеем расхождение: пророк Илия берет ожившего мальчика на руки и относит²⁶ его матери; Елисей наоборот призывает мать мальчика в свою горницу и предлагает ей самой взять сына. Возможно, это связано с тем, что Елисей отдал все силы молитве и потому сам не мог снести ребенка обратно.

Таким образом, мы сопоставили оба сходных эпизода. Обратим внимание на большое количество различий между ними; этот факт позволяет заключить, что одна история не могла быть написана по шаблону другой, но обе являются самостоятельными эпизодами. Второй наш вывод: чудо Елисея по масштабу превосходит аналогичное чудо пророка Илии. Понятно, что подобное сравнение двух событий по критерию «степени чудесности» спорно. Однако наш вывод основан на следующих аспектах: во-первых, смерть сына сонамитянки описана как более явный факт (тогда как сын вдовы из Сарепты мог не умереть в полной мере, а только быть на пороге смерти), во-вторых, между смертью ребенка и действиями Елисея прошло внушительное время (тогда как Илия пришел на помощь сразу), в-третьих длительность действия, титаническая сложность и количество усилий пророка Елисея говорят

24 Миняя октябрь. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2002. С. 275–276.

25 «Аккомодическое толкование или аккомодативное (от лат. *accommodatio* – приспособление), толкование отдельных мест Библии применительно к тем или иным историческим и жизненным обстоятельствам, не имеющим прямого отношения к контексту Священного Писания». *Мень А., прот.* Библиологический словарь. В 3-х том. / Т. 1: А–И. М.: Фонд им. Александра Меня, 2002. С. 602.

26 Русский Синодальный перевод и свел его из горницы в дом (3 Цар. 17:23) явно ориентирован на греческий текст (*κατήγαγεν αὐτόν*), тогда как в масоретском тексте написано *וּבָרָא*, что означает «принес вниз».

о высочайшей степени трудности совершенного им чуда. Наконец, хождение пророка по горнице взад-вперед можно трактовать как проявление сильного волнения²⁷ (другое объяснение — необходимость восполнения сил, потраченных на «пробуждение» мальчика²⁸); пророк не был уверен в положительном результате своей молитвы, чего в принципе нет в его других чудесах. Дополнительным аргументом можно считать тот факт, что Елисей призывает саму мать забрать ребенка; возможно, он отдал все силы молитве и сам уже снести вниз ребенка не мог, ему нужны были восстановиться²⁹.

В заключение предложим краткое сравнение ветхозаветных чудес воскрешения с аналогичными новозаветными чудесами. Вспомним, что в Евангелии 3 чуда воскрешения мертвых: воскрешение сына Наинской вдовы (Лк. 7:11–16), воскрешение дочери Иаира (Мк. 5:22–43; Лк. 8:41–56), воскрешение Лазаря (Ин 11:1–45). Из этих трех случаев с ветхозаветными историями имеют параллели первые два: дочь Иаира в силу своего возраста, история с сыном Наинской вдовы — тем, что Наин был недалеко от Соны и тем, что здесь также речь идет о смерти единственного сына. Кроме того, на основании семейного и социального статуса участников можно выявить еще одну аналогию: воскрешение сына Наинской вдовы подобно чуду пророка Или (тоже вдова и также единственный сын), тогда как воскрешение дочери

27 *Hobbs, T. R.* 2 Kings. // Word Biblical Commentary. Vol. 13. Dallas, 2002. P. 53.

28 *Montgomery J. A.* A critical and exegetical commentary on the Books of Kings. New York: Scribner. 1951. P. 369

29 Я.Амит лейтмотивом истории воскрешения Елисеем сына сонамитянки считает испытание Богом пророка, своего рода урок смирения, который Бог преподал пророку, показывая его ограниченность: пророк не знал о смерти отрока, его посох не смог оживить ребенка, потребовались молитва и труды самого пророка, чтобы чудо совершилось. См. *Amit Y.* A Prophet tested: Elisha, the great woman of Shunem, and the story's double message // *Biblical Interpretation* 11, 3/4. 2003. P. 282.

Мнение Я. Амита интересно, однако он увлекается критикой пророка Елисея, видит в этой истории намерение девтерономического редактора подчеркнуть дистанцию между Богом и пророком, показать человеческую ограниченность «человека Божия». Дискуссия с Я. Амита выходит за рамки нашей темы, потому мы не будем уделять ей внимание, скажем только, что многие его тезисы спорны. В частности, незнание Елисеем обстоятельств жизни сонамитянки и обращение к ней не по имени он трактует как проявление высокомерия; нам же кажется, что имя женщины в рассказе не называется потому, что предания, вошедшие в «цикл пророка Елисея», фокусировались на личности и деяниях самого пророка, тогда как второстепенные детали (имена персонажей) просто не сохранились. Очевидно, священный автор уже не знал имени этой женщины, потому и в устах пророка Елисея это имя не звучит.

Иаира — чуду пророка Елисея (полная семья, высокий социальный статус). Несмотря на эти небольшие внешние сходства, можно выделить два радикальных отличия:

- Христос не произносит молитвы, но повелевает: *тебе говорю, встань* (Мк. 5:41), то есть ведет Себя как *власть имеющий* (Мф. 7:29);
- Христос не совершает никаких действий, воскрешает только словом (внешне легко).

Очевидно, что оба отмеченных пункта подчеркивают преимущество евангельских случаев над ветхозаветными, обусловленное превосходством Господа Иисуса Христа над лучшими пророками Древнего Израиля.

Также есть еще два чуда воскрешения мертвых, совершенных апостолами: апостол

Петр воскресил вдову Тавифу (Деян. 9:36–42), а апостол Павел — юношу Евтиха (Деян. 20:9–12). Апостол Петр перед воскрешением Тавифы молится (параллель с пророками), однако воскрешает ее словом (как Христос). Апостол Павел молитвы не произносит (параллель с Евангелием), однако обнимает отрока и прижимает его к своему телу (действие, аналогичное простираниям пророков). Можно заметить, что если представить градацию библейских случаев воскрешения, то апостольские чудеса будут находиться как бы посередине между ветхозаветными и евангельскими, что вполне понятно: апостолы, будучи людьми, не могут быть сравнимы с Богочеловеком Христом, однако как представители новозаветной благодати они превосходят библейских пророков.

Источники

Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета в русском переводе. Брюссель: Жизнь с Богом, 1989.

Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I — VIII веков. Ветхий Завет. Том V: Исторические книги (часть 2). Книги Царств (3-я и 4-я), Паралипоменон (1-я и 2-я); Ездры (1-я), Неемии и Есфири / Под ред. Дж. Р. Фрэнки / Русское издание под редакцией Ю. Н. Варзониной / Пер. с англ., греч., лат. и сир. Тверь: Гермевтика, 2011.

Литература

- Лебедев П. Ю., Эйделькинд Я. Д., Петров А. Е., Моисеева С. А. Иона. // Православная энциклопедия, т. 25. М., 2010. С. 372–389.
- Мень А., прот. Библиологический словарь. В 3-х том. / Т. 1: А–И. М.: Фонд им. Александра Меня, 2002.
- Миняя октябрь. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2002.
- Николай (Пачуаишвили), митр. Миссионерское служение пророка Ионы и наследие святых отцов древней Церкви: миссиологический и экзегетический аспекты. М.: ПСТГУ, 2022.
- Н. М. Вдовы // Православная богословская энциклопедия. Т. 3. СПб, 1902. С. 243–245.
- Триодь Постная. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2002.
- Цыпин В., прот. Вдовство // Православная энциклопедия. Т. 7. М., 2004. С. 355–358.
- Шмаина-Великанова А. Пророк Елисей // Студия Неофит. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=D5o7YPz8-JA> (дата обращения 17.04.2024).
- Amit Y. A Prophet tested: Elisha, the great woman of Shunem, and the story's double massage // Biblical Interpretation 11, 3/4. 2005.
- Cogan M., Tadmor H. II Kings: A new translation with introduction and commentary. Includes index. New Haven; London: Yale University Press, 2008.
- Fensham F. C. Widow, Orphan and the Poor in Ancient Near Eastern Legal and Wisdom Literature // Journal of Near Eastern Studies, Vol. 21, № 2 (Apr., 1962). P. 129–139.
- Gowan D. E. Wealth and Poverty in the Old Testament: The Case of the Widow, the Orphan, and the Sojourner // Interpretation 41 (4), 1987. P. 341–353.
- Hobbs, T. R. 2 Kings. // Word Biblical Commentary. Vol. 13. Dallas, 2002.
- House P. R. 1, 2 Kings // The New American Commentary. Vol. 8. Nashville: Broadman & Holman Publishers. 2001.
- Montgomery J. A. A critical and exegetical commentary on the Books of Kings. New York: Scribner. 1951.
- Rice G. Nations under God: A commentary on the book of 1 Kings. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1990.
- Spoelstra J. J. Queens, Widows, and Mesdames: The Role of Women in the Elijah-Elisha Narrative // Journal for the Evangelical Study of the Old Testament. Vol. 3, iss. 2 (2014). P. 171–184
- Shemesh Y. «I am Sure He Is a Holy Man of God» (2 Kgs 4:9) the Unique Figure of Elisha // Caspi M. M., Greene J. T. And God Said: «You are Fired»: The Narrative of Elijah and Elisha. North Richland Hills, Texas: Bibal Press, 2007. P. 21.
- Wiseman, D. J. 1 and 2 Kings: An introduction and commentary. // Tyndale Old Testament Commentaries. Vol. 9. Nottingham, England: Inter-Varsity Press, 1993.

ПРОБЛЕМА ДАТИРОВКИ ТАЙНОЙ ВЕЧЕРИ

Священник Максим Титов

магистрант 2 курса
Федерального государственного бюджетного образовательного
учреждения высшего образования «Саратовский национальный
исследовательский государственный университет
имени Н. Г. Чернышевского»
Россия, Саратов, Астраханская улица, 83
магистрант 2 курса
Саратовской православной духовной семинарии
410028 Россия, Саратов, Мичурина 92
Maxikdan2@gmail.com

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: *Титов М., свящ., Усольцев Д., прот.* Проблема датировки Тайной Вечери // Библейские схолии. 2024. № 2 (7). С. 26–33. DOI: 10.31802/BSCH.2024.7.2.002

Аннотация

УДК 27-273

Статья посвящена разбору проблематики датировки Тайной Вечери. Рассматривается положение синоптических текстов в соотношении с текстом ап. и Евангелиста Иоанна Богослова. Обоснование строится на вероятных способах согласования Священных текстов и их сравнительном анализе в виду изложения фактов земной жизни Иисуса Христа. Дается смысл обоснования совершения последней ветхозаветной Пасхи Иисусом Христом. Целью данного исследования является смысловое обоснование датировки Тайной Вечери, на фактах описанных в Священном писании и историческом контексте.

Ключевые слова: Синоптики, Тайная Вечере, Пасха, Господь, Священное Писания

The Problem of Dating the Last Supper

Priest Maxim Titov

2nd year master's student
of the Federal State Budgetary Educational Institution
of Higher Education «Saratov National Research State University
named after N. G. Chernyshevsky»
Russia, Saratov, Astrakhan Street, 83;
2nd year Master's student, 410028 Saratov Orthodox Theological Seminary
Russia Federation, Saratov, Michurina 92,
Maxikdan2@gmail.com

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: Titov, Maxim S., priest, Usoltsev, Dmitry E., archpriest. "The Problem of Dating the Last Supper". *Biblical scholia*, No 2 (7), 2024, pp. 26–33 (in Russian). DOI: 10.31802/BSCH.2024.7.2.002

Abstract. The article is devoted to the analysis of the problems of dating the Last Supper. The position of synoptic texts in relation to the text of the ap is considered. and the Evangelist John the Theologian. The justification is based on the probable ways of coordinating the Sacred texts and their comparative analysis in view of the presentation of the facts of the earthly life of Jesus Christ. The meaning of the justification of the last Old Testament Easter by Jesus Christ is given. The purpose of this study is the semantic justification of the dating of the Last Supper, based on the facts described in the Holy Scriptures and the historical context.

Keywords: Weather forecasters, the Last Supper, Easter, the Lord, Scripture.

Введение

Согласно синоптическим текстам, Тайная Вечеря была Вечерей пасхальной, которая должна была совершаться в день 14 ниссана. В то же время ссылаясь на свидетельства Иоанна Богослова (Ин. 18:28 — «И они не вошли в преторию, чтобы не оскверниться, но чтобы можно было есть пасху») мы можем явно видеть, что пасха во время суда у Понтия Пилата только еще должна была совершиться. Из этого следует, что по Ин., Тайная Вечеря была совершена — 13 ниссана, а распятие — 14 ниссана. У синоптиков же эти даты сдвигаются на сутки и соответственно получается, что, Тайная Вечеря была совершена 14 ниссана, а распятие 15 ниссана соответственно¹.

Существуют вероятные способы согласования датировки:

1) во время земной жизни Иисуса Христа закон субботнего покоя при совпадении Пасхи и субботы оставался в силе. Данный закон вступал в силу вечером в пятницу, из этого следует, что по закону не допускалось заклания пасхального агнца вечером 14 ниссана, если 14 ниссана выпадало на пятницу. В таком случае, заклание агнца переносилось на предыдущий вечер, т. е. на 13 ниссана (Учитывая согласное свидетельство евангелистов, что Господь был распят в пятницу (ср. Мф. 27, 62; Мк. 15, 42; Лк. 23, 54–56, Ин. 19, 42), и замечание евангелиста Иоанна, что последняя суббота была «день великий», потому что ею начиналась неделя опресноков (ср. Ин. 19, 31),). Вкушение агнца могло быть как в сам день заклания, так и на следующий день, в связи с этим, члены Синедриона могли вкушать пасху именно 14 ниссана, что в принципе согласовывается с указанием Иоанна Богослова. Верно мы можем заключить одно: то, что смущает нас сегодня, для носителей древнего предания Церкви противоречием явно не являлось.

Нам точно известно, что, как и три синоптические евангелия, так и Евангелие от Иоанна Богослова повествуют нам о Тайной Вечери Господа со Своими учениками в канун Его крестных страданий, но они не все излагают обстоятельства этой вечери с одинаковой полнотой. По мимо этого, выражениях, которое употребляется первыми тремя Евангелистами о дне, когда происходила Тайная Вечеря, мы можем наблюдать

1 *Нехамайя К. К вопросу о противоречиях синоптических евангелий и Иоанна относительно времени тайной вечери. [Электронный ресурс]. URL: <https://old.spbda.ru/publications/kliment-nehamaia-k-voprosu-oprotivorechiyah-sinopticheskikh-evangelii-i-ioanna-otnositelno-vremeni-taynoy-vecheri/> (Дата обращения: 15.03.2022).*

некое противоречие с выражениями, которое употребляет четвертый апостол и Евангелист Иоанн Богослов².

Совершенно понятно то, что Тайная Вечеря происходила в пятый день недели, то есть, по-нашему, в четверг, так же как ясно, что Господь был осужден и распят в шестой день недели, т. е. в пятницу, пробыл во гробе седьмой день недели субботу и воскрес из мертвых в первый день недели.

Но вызывает разногласие во мнениях то, в каком отношении находился день Тайной Вечери к праздновавшемуся в то время иудейскому празднику Пасхи, то есть, происходила ли Тайная Вечеря 14-го Нисана, в вечер начала иудейской Пасхи, или 13-го Нисана, то есть в канун вечера празднования Пасхи? Эти недоумения возникают в связи со следующими указаниями Евангелистов относительно дня Тайной Вечери:

- Мф. 26:17 — «В первый день опресночный...»;
- Мк. 14:12 — «В первый день опресноков, когда закалили пасхального агнца...»;
- Лк. 22:7 — «Настал же день опресноков, в который надлежало закалать пасхального агнца...»;
- Ин. 13:1 — «Прежде праздника Пасхи...».

Если Пасха начиналась вечером 14-го Нисана, то это значит, что первым днем опресноков можно считать только следующий за этим день, а именно 15 Нисана. Очевидно, что Евангелисты синоптики придерживались не строго библейского словоупотребления, а обычного, разговорного.

В связи с этим, мы можем назвать первым днем опресноков не 15 нисана, которое бывает на следующий день по вкушению Пасхи и даже не 14 нисана, тот день, когда вкушается Пасха, а 13 нисана, т. е. день перед Пасхой, как это ясно указано у апостола и Евангелиста Иоанна Богослова, который утверждает, что Тайная Вечеря была прежде праздника Пасхи.

2 Проблема датировки Тайной Вечери. [Электронный ресурс]. URL: <https://studopedia.org/12-36238.html> (Дата обращения: 15.03.2022).

Обоснование с точки зрения ветхозаветной традиции

Кроме того, у св. Иоанна есть и другие свидетельства начала иудейской Пасхи³, которая начиналась только вечером в пятницу. Когда Господь был распят (Ин. 18:28), ведущие Иисуса к Пилату не вошли в претор, да «не осквернятся, но да едят Пасху». Иудеи спешили перебить голени у распятых, чтобы не оставлять на кресте тела их в субботу, «Ибо та суббота была день великий» (Ин. 19:31), то есть суббота совпадала с первым днем праздника Пасхи, и, следовательно, вкушали Пасху накануне в пятницу после того, как Христос был распят.

Встает главный вопрос, зачем же Иисусу Христу было совершать иудейскую Пасху, которая, безусловно, была Им совершена на Тайной Вечери (хотя у Евангелистов мы не видим детального описания совершения Христом иудейской Пасхи, но косвенное указание все же есть, так, как цель повествования Евангелистов была в том, чтобы описать суть установления Христом таинства Евхаристии), на день раньше, чем следовало. Существует предположение, что, так как вечер 14 Нисана был в этом году началом субботнего покоя (наступала суббота), то пасхальный агнец закалаем был вечером 13 Нисана. Указание на данное событие мы видим у св. Марка: «Когда закалали пасхального агнца» (Мк. 14:12) и св. Луки: «Надлежало закалать пасхального агнца» (Лк 22:7).

Помимо этого, известно, что Иудеи, в особенности Галилеяне, после Вавилонского плена стали праздновать дни, предшествовавшие наступлению праздника, и в частности, для Галилеян, приходивших в Иерусалим, агнец всегда закалался днем раньше, 13-го Нисана, вместо 14-го. Это было связано с тем, что в праздник Песаха, в Иерусалиме был большой наплыв верующих (наличие храма), в связи с этим заблаговременное заклание праздничных агнцев был большим облегчением для священнослужителей при храме, которым заклание большого количества агнцев в течение нескольких часов в один день — 14 Нисана, стало бы особо обременительным.

Есть еще одно предположение, почему Господь совершил Пасху на день раньше, просто он знал, что на следующий день Он уже будет предан Иудой Искарриотом, взят под стражу, передан в руки иудеев и распят, и для того, чтобы Крестная Жертва, агнцем которой становится Сам

3 *Нехамайя К.* К вопросу о противоречиях синоптических евангелий и Иоанна относительно времени тайной вечери. [Электронный ресурс]. URL: <https://old.spbda.ru/publications/kliment-nehamaiya-k-voprosu-oprotivorechiyah-sinopticheskikh-evangelii-i-ioanna-otnositelno-vremeni-taynoy-vecheri/> (Дата обращения: 15.03.2022).

Спаситель, прообразом которой были пасхальные агнцы, была принесена в тот самый день и час, когда закалались пасхальные агнцы.

Сегодня мы смело можем сказать, что апостол и Евангелист Иоанн Богослов, поставил перед собой одну из задач, при написании текста Евангелия это то, что Тайная Вечеря была совершена Господом до наступления праздника Пасхи, то есть не 14го, а 13го Нисана.

Стоит обратить отдельное внимание на уготовление Тайной Вечери, что по сути своей было необычным. Господь послал двух учеников в Иерусалим, сказав им, что они встретят там человека, который будет нести кувшин воды, за которым они должны следовать, пока не встретят хозяина дома, куда войдет этот человек, говоря ему следующее: «Учитель говорит: время Мое близко» (Мф. 26, 18). Я не могу откладывать празднование Пасхи и сегодня же «у тебя совершу Пасху с учениками Моими» (Мф. 26:17–30).

В данных словах, мы можем увидеть всеведение Господа, так же слова Христа указывают на поспешность, ввиду приближения времени, когда должны были совершиться с Ним великие и последние события Его земной жизни.

Необычно об этом повествует апостол и Евангелист Иоанн Богослов: «Иисус, зная, что пришел час Его перейти от мира сего к Отцу, явил делом, что, возлюбив Своих, сущих в мире, до конца возлюбил их» (Ин. 13:1) — в данном тексте мы видим как во Христе одновременно сочетаются и Божественность и человечность: как Бог Он знает о приближении Своего часа и Сам идет ему навстречу; как человек, Он, грустит о предстоящей Ему видимой разлуке с учениками, и это производит в Нем особый преизбыток любви к ним. И эту Свою любовь, до конца Господь обнаружил во всем, что говорилось и творилось на тайной Вечери.

Св. Лука говорит, что Господь начал вечерю словами: «Очень желал Я есть с вами эту Пасху прежде Моего страдания. Ибо сказываю вам, что уже не буду, есть ее, пока она не совершится в Царствии Божьем» (Лк. 22:15). Данная пасхальная вечеря, была последней в земной жизни Господа, которую Он мог совместно праздновать со Своими учениками. Что же произошло на самом деле? Господь упраздняет Ветхозаветный праздник Песаха и устанавливает истину Пасху, таинственную вечерю Тела и Крови Своей, таинство Евхаристии.

Последняя ветхозаветная Пасха, принятие Нового Завета

Это — последняя ветхозаветная Пасха для всех, кто последовал и последует за Христом: теперь они будут причащаться Тела и Крови Христовой, пока не вступят с Ним в теснейшее и искреннее общение в будущей блаженной жизни — «в невечернем дне царствия Его»⁴, как поется в одном из тропарей пасхального канона. В этой будущей жизни близость общения всех истинных христиан со Христом можно отчасти уподобить той близости, какая была у Господа с Его учениками на Тайной Вечери. Следовательно, смысл вышеприведенных слов Иисуса Христа таков: «Эта Пасха, в таком виде, как мы совершаем ее сегодня, не повторится более, пока в будущем веке, в торжествующей Церкви, не совершится в полнейшей и окончательной мере». Непосредственно вслед за тем, по апостолу и Евангелисту Луке, Господь дал ученикам пить чашу с вином, следуя еще ветхозаветной традиции (перед праздником Песаха обычно для воспоминания исхода народа из Египта, заготавливался агнец мужского пола, однолетний без порока, который предназначался для одной семьи. Данный агнец избирался в 10 день нисана и держался до 14 дня отдельно от стада. Кровь жертвенного агнца предназначалась для кропления перекладин входных дверей. Агнца съедали стоя и в полном облачении для путешествий. Со временем устройства скинии, а в последующем и храма, Пасху праздновали в святилище. В течении 7-ми дней празднования, из дома выносились все кислое и в пищу употреблялись опресноки и приносились обильные жертвы. В послевоенный период к празднованию в домах добавляются горькие травы сосуд с вином который был обязателен независимо от достатка главы семьи, сосуд с уксусом и опресноки. Вечеря начиналась в полночь с благословения первой чаши вина с помощью чтения молитвы, всего их заготавливалось три, чаша передавалась всем присутствующим, действие заканчивалось омовением рук. По воспоминанию установления праздника Пасхи, совершался обряд освящения хлеба, который в последующем преломлялся на две части и обмакивался в горькие травы и харозет и вкушался.), причем сказал: «Не буду пить от плода виноградного, доколе не придет Царствие Божье» (Лк. 22:18), по апостолу и Евангелисту Марку, «когда буду пить новое вино в Царствии Божьем» (Мк. 14:22). Что это за новое вино, этому научает нас

4 Шмеман А., прот. За жизнь мира. [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Aleksandr_Shmeman/za-zhizn-mira/3 (Дата обращения: 16.03.2022).

Церковь, воспевающая в день Воскресения Христова: «Придите нового винограда рождение. Божественного веселья царствия Христова приобщимся» (канон Пасхи, песнь 8). Итак, новый плод винограда, новое вино, это божественное веселье царства Христова, поскольку вино есть символ веселья, радости.

Надо полагать, что после этих слов Христовых пасхальные яства были потреблены с обычными молитвословиями, о чем Евангелисты считали лишним говорить, поскольку их задача была указать на установление Господом совершенно новой, уже христианской Пасхи — таинства Евхаристии. Эта новозаветная вечеря открылась омовением ног.

Заключение

Стоит отметить, что несмотря на то, что рассмотрение даты датировки Тайной Вечери расходятся, действие, совершенное Иисусом Христом, положило начало целому циклу событий. Иисус Христос совершает иудейскую Пасху, но также дает начало Пасхи Новозаветной, тем самым, не нарушая правил закона Ветхого Завета, но по факту именно с этого с момента Тайной Вечери, можно положить начало упразднения Ветхого Завета. Пасха новозаветная, это не просто символический праздник, а завет будущей жизни и близости в общении с Христом, для всех уверовавших и последовавших за Ним, подобно, как и у учеников, последовавших за Господом, но для нас есть кардинальное отличие, для всех тех, кто участвует в Евхаристии после апостолов, является Заветом Новым, для них же это было сопряжение двух Заветов, Старого и Нового.

Библиография

Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Изд. 5-е. М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2016. 1376 с.

Нехамийя К. К. вопросу о противоречиях синоптических евангелий и иоанна относительно времени тайной вечери [Электронный ресурс]. URL: <https://old.spbda.ru/publications/klimentnehamaiya-k-voprosu-o-protivorechiyah-sinopticheskikh-evangeliiyi-ioanna-otnositelno-vremenitaynoy-vecheri/> (Дата обращения: 15.03.2022).

Проблема датировки Тайной Вечери [Электронный ресурс]. URL: <https://studopedia.org/12-36238.html> (Дата обращения: 15.03.2022).

Александр Шмеман прот. За жизнь мира [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Aleksandr_Shmeman/za-zhizn-mira/ (Дата обращения: 16.03.2022).

ИСТОРИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ И ПОЛИТИЧЕСКИЕ МОТИВАЦИИ КАЗНИ ИОАННА КРЕСТИТЕЛЯ

Монахиня Александра (Мушкетова)

независимый исследователь
m.aleks.41@yandex.ru

Для цитирования: *Александра (Мушкетова), мон.* Исторический контекст и политические мотивации казни Иоанна Крестителя // Библейские схолии. 2024. № 2 (7). С. 34–50. DOI: 10.31802/BSCH.2024.7.2.003

Аннотация

УДК 27-273

Часто приводится мнение, что тетрарх Ирод Антипа по слабости характера виновен в мученической кончине Иоанна Крестителя, ставшего жертвой коварной Иродиады. Однако, Иосиф Флавий видит причины казни Пророка в опасности для тетрарха популярности в народе учения Иоанна о приближении Царства Небесного. Поэтому тетрарх предпочёл предупредить народный бунт против его тирании, арестовав и казнив Крестителя. Анализ евангельских свидетельств в контексте исторических событий позволил определить, что причины, кроме личного, имели религиозный и политический характер. Также установлены основные виновники казни и заинтересованные в ней лица и слои общества. Предлогом для казни мог послужить танец-провокация Саломии, дочери Иродиады, якобы ради клятвы, данной ей Антипой, и ради возлежащих гостей. Версия опирается на учение многих богословов.

Ключевые слова: Иисус Христос, Иоанн Креститель, Новый Завет, евангелисты Матфей и Марк, родословие, персоналии, история, семья, казнь.

Historical Context and Political Motivations for the Execution of John the Baptist

Nun Alexandra (Mushketova)

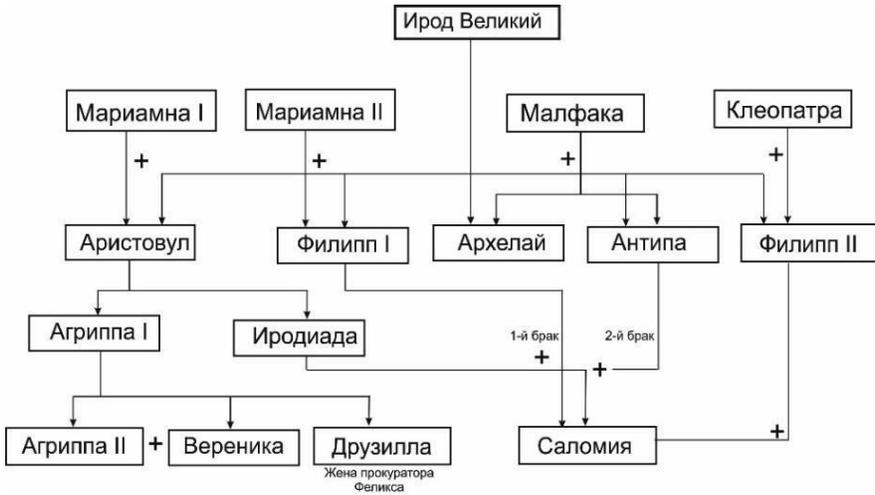
independent researcher

m.aleks.41@yandex.ru

For citation: Alexandra (Mushketova), nun. "Historical Context and Political Motivations for the Execution of John the Baptist". *Biblical scholia*, No 2 (7), 2024, pp. 34–50 (in Russian). DOI: 10.31802/BSCH.2024.7.2.003

Abstract. It is often argued that the tetrarch Herod Antipas, due to his weakness of character, was guilty of the martyrdom of John the Baptist, who became a victim of the insidious Herodias. However, Josephus sees the reasons for the execution of the Prophet in the danger for the tetrarch of the popularity among the people of John's teaching about the approach of the Kingdom of Heaven. Therefore, the tetrarch chose to prevent a popular revolt against his tyranny by arresting and executing the Baptist. Analysis of the Gospel evidence in the context of historical events made it possible to determine that the reasons, in addition to personal ones, were of a religious and political nature. The main culprits of the execution and the persons and segments of society interested in it have also been identified. The pretext for the execution could have been the provocative dance of Salome, the daughter of Herodias, allegedly for the sake of the oath given to her by Antipas and for the sake of his dinner guests. The version is based on the teachings of many theologians.

Keywords: Jesus Christ, John the Baptist, New Testament, evangelists Matthew and Mark, genealogy, personalities, history, family, execution.



Условные обозначения: + супружество.

Примечание: В схеме указаны имена лишь тех представителей династии Иродов, которые соприкасаются с новозаветной историей.

Рис. 1. Часть генеалогического древа династии Ирода

Введение

В Евангелиях от Матфея и Марка рассказывается об обстоятельствах мученической кончины Иоанна Крестителя. Основное распространение получило толкование о виновности тетрарха Ирода Антипы в казни по слабохарактерности перед злобой своей незаконной жены Иродиады, ибо Пророк обличал их кровосмесительный брак (Мф. 14:3–5). Однако, Иосиф Флавий считает, что причина носила не столько личностный, сколько политический характер, и таилась в опасности для тетрарха популярности в народе¹ эсхатологического учения Иоанна о Мессии и наступлении Царства Небесного.

Цель работы состоит в раскрытии и классификации причин казни Предтечи и Крестителя Господня Иоанна, а также в выявлении участников казни и заинтересованных в ней лиц и слоёв общества.

С помощью компаративного анализа мнений богословов и экзегетов с древности до наших дней об этом евангельском событии и исторических свидетельств десятилетнего периода с 29-го по 39 гг. от Р. Х.,

1 Иосиф Флавий. Иудейские древности. Минск, 1994. XVIII. 5. 2. С. 569–570.

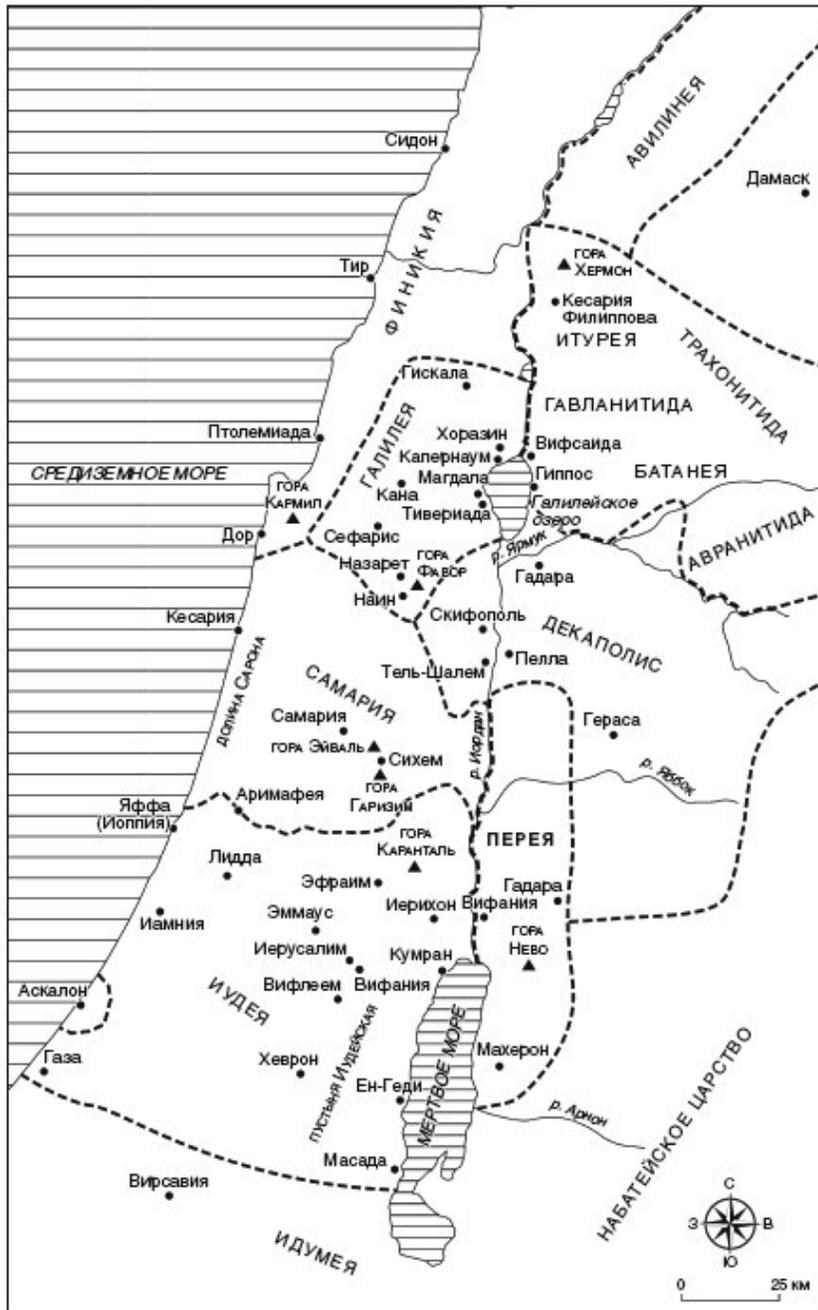


Рис. 2. Иудея при Ироде I Великом

стало возможным классифицировать причины казни как религиозные, политические и личностные.

Для ясного представления событий, развернувшихся в 30-х годах I-го века по Р. Х., предлагается рассмотреть генеалогию царствовавшего тогда в Иудее дома Иродов. Основатель династии Ирод I Великий (Мф. 2:1) был много раз женат и имел много детей. Остановим внимание только на задействованных в данном исследовании представителей этого дома. Мариамна I из дома Хасмонеев (Маккавеев) родила пять детей, в числе которых был Аристовул, имевший детей Агриппу I и Иродиаду (Рис. 1). Мариамна II, дочь первосвященника Симона бен Боэтуса, родила единственного сына Филиппа I Бозта (ср.: Мк. 6:17). Отец по подозрению в измене лишил его наследства, и Филипп всю жизнь провёл частным человеком в Риме. Он был женат на Иродиаде, дочери упомянутого сводного брата Аристовула (казнённого отцом в 7 г. до Р. Х.), с которой имел дочь Саломию.

Следует упомянуть ещё жён — самарянку Малфаку, родившую сыновей Архелая и Антипу, и Клеопатру Иерусалимскую, мать Филиппа II². Ирод Антипа был женат на дочери владельца Каменистой Аравии (Набатеи) Ареты IV-го. Филипп II женился на Саломии.

Перед смертью с согласия Рима Ирод Великий разделил управление царством между тремя сыновьями Архелаем, Антипой и Филиппом II. Архелай из-за жестокости вскоре был отстранён от правления, а его область — половина Иудеи отдана под управление римских прокураторов. Ирод Антипа правил своей частью наследия Галилеи и Переей по 39 г. от Р. Х. Филипп II наследовал северную часть царства: Гавланитиду, Итурею, Батанею, Трахонитиду и Авранитиду (Рис. 2). Он умер в 34 г. и Антипа претендовал на его тетрархию для присоединения к своей области.

В стране, страдающей под двойным игом римских угнетателей и династии Иродов, всегда готово было вспыхнуть восстание против врагов Израиля и его веры. Чтобы обезопасить своё правление, Ирод Великий имел сеть шпионов и доносчиков. Эти меры продолжали широко использовать его наследники Антипа³ и Филипп, а также первосвященники

- 2 *Тантлевский И. Р.* История Израиля и Иудеи до 70 г. н. э. СПб., 2014. С. 311, 313, 316–317.
- 3 *Иосиф Флавий.* Иудейские древности. XV. 8, 4. С. 492. «Один из шпионов Ирода (Антипы) разузнал всё дело и сообщил о всём плане царю». Там же. XV. 10. 4. С. 498. «Как в городе, так и по большим дорогам имелись смотревшие за этим шпионы. Рассказывают, что сам Ирод не брезговал этим средством, но часто, одевшись в одежду простолюдина, ночью смешивался с толпой простонародья, чтобы узнать настроение его относительно

в Иерусалиме. Аппарат иудейских «спецслужб» функционировал под пристальным наблюдением римских оккупационных властей, зорко следивших за соблюдением своих имперских интересов, за безопасностью войсковых подразделений и должностных лиц, работавших в Палестине⁴. Народные волнения были жестоко подавляемы римлянами.

Около 29 г. от Р. Х. Иоанн Креститель вышел на проповедь⁵ на восточном берегу Иордана во владении Ирода Антипы⁶. Он возвещал иудеям, что приблизилось Царство Небесное и Мессия уже пришёл. Иоанн призывал народ к покаянию для прощения грехов, нравственной подготовке к Его встрече и крестил в водах Иордана (ср. Мф. 3:2; Ин. 1:26, 29–34; Деян. 19:4). Для многих иудеев Иоанн Пророк был исключительной, очень влиятельной личностью⁷. Синедрион не мог, конечно, равнодушно смотреть на это религиозное движение, и следил за ним.

1. Религиозные причины казни Иоанна Крестителя

Иоанн Креститель Предтеча был хорошо известен *первосвященникам, книжникам и старцам* (Мф. 21:23–26, 32; Мк. 11:27–33). По родителям — свв. правв. Захарии и Елизавете — он происходил из рода Аарона, следовательно, имел полное право стать священником⁸. Свт. Кирилл Александрийский писал, что фарисеи и саддукеи имели неприязнь к Предтече, потому что его авторитет в народе, был больше, чем у них.

правительства. Тех, кто всячески и решительно противился нововведениям, он преследовал многообразным образом, прочий же народ он принуждал присягать на соблюдение ему верности и повиновения всем правительственным предначертаниям».

- 4 *Илларионов В. П.* Синедрион и кесарь против Иисуса Христа / В. П. Илларионов. М., 2003 (ПИК ВИНТИ). Ч. 1. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.pravmir.ru/sinedrion-i-kesar-protiv-iisusa-xrista-chast-1/> (дата обращения: 03.03.2023).
- 5 *Александра (Мушкетова), мон.* Хронология messiанского служения Господа Иисуса Христа, рассчитанная в соответствии с ветхозаветными праздниками // Библейские схолии. 2024. № 1 (6). С. 42.
- 6 *Ткаченко А. А.* Иоанн Предтеча // Православная энциклопедия. Т. XXIV. М., 2011. С. 528–577. Некоторые ученые полагают, что Иоанн Предтеча находился в Перее на восточном берегу Иордана в том самом месте, где евреи во главе с Иисусом Навином вошли в землю обетованную (*Stegemann*. 1999).
- 7 *Ианнуарий (Ивлиев), архим.* Беседы на Евангелие от Марка, прочитанные на радио «Град Петров». [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Iannuarij_Ivliev/besedy-na-evangelie-ot-marka-prochitannye-na-radiograd-petrov/1 (дата обращения: 15.03.2023).
- 8 *Александра (Мушкетова), мон.* Господь Иисус Христос в семье, среди близких и учеников. О родословной Иисуса Христа и его родственников по плоти. М., 2016. С. 41, 372. Схема 7.

Также они подсознательно боялись приближения Царства Небесного, проповедуемого Иоанном, и суда Божиего за грехи. К Крестителю они пришли для наблюдения за ним, старались уличить, посрамить и высмеять опасного проповедника. Об этом свидетельствует ев. Иоанн: *посланные были из фарисеев; И они спросили его: что же ты крестишь, если ты ни Христос, ни Илия, ни пророк?* (1:24–25). Позже Иисус Христос скажет: *Он был светильник, горящий и светящий, вы же пожелали возрадоваться [только] на час в свете его* (Ин. 5:35), — т. е. пожелали «гореть» ему не навсегда, но на один лишь час, на небольшое время. «Удивившись ему вначале, вы, насколько это вас самих касалось, загасили свет светильника, безумно восставая на посланного от Бога»⁹. И его учения не приняли, *не крестившись от него* (Лк. 7:30). Они не выпускали его из поля зрения, приходили, наблюдали за ним, но, опасаясь народа, открытых мер против него не предпринимали. Иоанн-пророк проникал в их мысли, видел их двуличие, и назвал *порождения ехиднины* (Мф. 12:34), самым оскорбительным для иудеев сравнением.

2. Личностные причины казни Иоанна Крестителя

В то время (27–29-е годы) в царском доме Иродов произошли события, вызвавшие возмущение во всей Иудее. Антипа отбил у брата Филиппа I-го жену Иродиаду, которая, между прочим, приводилась им обоим родной племянницей, и с Саломией увёз к себе в Галилею. По доносу, который был самым обычным явлением при дворе Иродов, его законная жена узнала об этой преступной связи и бежала к своему отцу. В семье Иродов новый брак произвёл раздор и Антипа порвал связи со своим родством. Закон и его представители объявляли преступлением брак с женой брата¹⁰. Это считалось тяжким смертным грехом, брак — незаконным, а Антипа — нечестивым правителем¹¹.

«Злая отрасль от злого корня, — так охарактеризовал его свт. Димитрий Ростовский, — он сотворил великое беззаконие, как хищник, прелюбодей

9 Кирилл Александрийский, свт. Толкование на Евангелие от Иоанна: В 2 т. Т. 1 / пер. Митрофана Муретова. М., 2011. Кн. 3. Гл. 1. С. 389–390.

10 Лопухин А. П. Библийская история при свете новейших исследований и открытий. Новый Завет. СПб., 1895. С. 308.

11 Неклюдов К. В. Ирод Антипа // Православная энциклопедия. Т. XXVI. М., 2016, С. 634–640. Иосиф Флавий изображает Ирода Антипу в ряде случаев нарушителем иудейского закона, ... в т. ч. брак с Иродиадой, женой его сводного брата (Филиппа I-го) Ирода (см. Иосиф Флавий. Иудейские древности. XVIII. 5. 1. С. 569).

и кровосмеситель»¹². Народ боялся, что властитель накличет беду на страну. Однако, никто не осмеливался возвысить слова обличения пред преступной царственной четой. Не смолкал только голос Иоанна Предтечи: *Если кто возьмёт жену брата своего: это гнушно* (Лев. 18:16; 20:21).

Еп. Михаил (Лузин) согласно ев. Марку характеризует Иродиаду, как честолюбивую женщину, которая в случае развода Ирода с нею, могла лишиться царской власти. Поэтому озлобилась на Крестителя и даже *желала убить его* (Мк. 6:19), но не имела власть на это. По ев. Матфею же: *Ирод... и сам хотел убить Иоанна* (Мф. 14:3, 5), имея, может быть, «на то и свои причины, но сдерживался страхом перед народом и самим Иоанном»¹³, проф. Д. П. Боголепов уточняет: «ибо боялся потерпеть за него кару небесную»¹⁴.

3. Политические причины казни Иоанна Крестителя

Набатейский царь Арета за обиду дочери начал опустошать города Переи в провинции Антипы. Царь с военачальниками вынужден был отправиться из своей галилейской столицы Тивериады в Перею, в крепость Махеронт к востоку от Мёртвого моря, которая находилась на границе его владений с владениями его бывшего тестя, и там принял начальство над войсками¹⁵.

Креститель порицал Ирода за незаконную жену и *за всё другое зло, которое тот совершил* (Лк. 3:19), и за другие пороки, господствовавшие при дворе его. «Ирод воспринял слова Пророка как политическую угрозу, — считает североамериканский академик и проф. Нового Завета в богословской семинарии Эсбери Крейг Кинер, — поскольку политические последствия этого брака действительно были очень серьёзны и привели, в конечном счёте, к крупному военному поражению»¹⁶ и новому переделу страны.

12 Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четьих-Миней свт. Димитрия Ростовского. Август. Козельск: Свято-Введенский монастырь Оптиной Пустыни; Репринт, 1992. С. 503.

13 *Михаил (Лузин), еп.* Евангелие от Матфея, Марка, Луки и Иоанна на славянском и русском наречии с предисловиями и подробными объяснительными примечаниями. Кн. 1. М., 1870. С. 260.

14 *Боголепов Д. П., проф.* Руководство к толковому чтению Четвероевангелия и книги Деяний Апостольских / Д. Боголепов. Издание 5-е. М., 1910. С. 185–186.

15 *Попов Н., прот.* Священная история Нового Завета. Сергиев Посад, 1998. Репринт 1910. С. 55–56.

16 *Крейг К.* Библейский культурно-исторический комментарий: В 2 ч. Ч. 2. Новый Завет. СПб., 2005. (Серия: Энциклопедия христианства). С. 121.

Проф. А. П. Лопухин утверждал, что обеспокоенность Антипы была подогреваема иудейской элитой, т. е. фарисеями и саддукеями. Сами по себе бессильные, они нашли в Антипе подходящее орудие для уничтожения незаконного, на их взгляд, учителя, имевшего большое влияние на народ и дерзавшего укорять их. Быть может и Пилат, всегда опасавшийся всяких народных движений, по их наущению потребовал, чтобы к Пророку были приняты надлежащие меры. При их поддержке Ирод, «ради охранения общественной безопасности», вскоре после свидетельства Иоанна о Божественном достоинстве Христовом (Ин. 3:22–36), отправил отряд воинов и полицейских на берега Иордана арестовать великого проповедника. Захватив его, по всей вероятности, ночью, когда около него не было народа, и, связав беззащитного Пророка, они привели его в замок Махеронт, где он томился в темнице до самой смерти¹⁷.

По мнению библеиста Аверинцева С. С., член-корреспондента АН СССР, именно политические резоны побудили Ирода Антипу арестовать Крестителя, как возможного главу повстанцев. А в число прочих причин входил также и вопрос о канонически недопустимом браке. Содержа же Иоанна в заточении, он вполне мог решиться на его казнь под действием толчка извне¹⁸. Что и произошло.

Проф. СПбДА, архим. Ианнуарий (Ивлиев)¹⁹ и проф. СПбГУ, д-р филол. наук, библеист И. Р. Тантлевский²⁰ высказывали такую же точку зрения о главной причине казни Иоанна Крестителя по политическим причинам, а не потому, что он обвинял Ирода Антипу и Иродиаду в прелюбодеянии. В основе их мнения лежит свидетельство Иосифа Флавия: «Тетрарх предпочёл предупредить бунт, схватив Иоанна и казнив его раньше, чем пришлось бы раскаться, когда будет уже поздно. Именно по его велению Иоанн был в оковах послан в крепость Махеронт»²¹.

В согласии с ними Крэйг Кинер, так прямо и озаглавил раздел Комментариев к Мк. 6:14–29: «Политические убийцы Пророка»²².

По точному переводу греческого текста Мк. 6:17, сделанному Клеоном Роджерсом, конкретно *они схватили, привели в узах, арестовали*

17 Лопухин А. П. Библейская история Ветхого и Нового Заветов. С. 674.

18 Аверинцев С. С. Собрание сочинений / Переводы. Евангелия. Книга Иова. Псалмы. Киев, 2005. С. 249.

19 Ианнуарий (Ивлиев), архим., проф. Беседы на Евангелие от Марка. Беседа № 14. 3. С. 120.

20 Тантлевский И. Р. История Израиля и Иудеи до 70 г. н. э. С. 319.

21 Иосиф Флавий. Иудейские древности. XVIII. 5. 1–2. С. 569.

22 Крэйг К. Библейский культурно-исторический комментарий. С. 121.

его²³, и представили связанного перед Антипой и Иродиадой. *Не должно тебе*, — прямо и бесстрашно сказал пророк Антипе, — *иметь жену брата твоего*.

Политическую мотивацию поддерживают Д. П. Боголепов; генерал-майор милиции, заслуженный юрист РФ, д-р юрид. наук, проф. Академии ФСБ РФ В. П. Илларионов; адвокат и духовный писатель Б. И. Гладков, археолог Баргил Пикснер и множество других исследователей XX–XXI вв.

По ев. Марку: *Ирод, послав, взял Иоанна и заключил его в темницу за Иродиаду, жену Филиппа, брата своего, потому что женился на ней. Ибо Иоанн говорил Ироду: не должно тебе иметь жену брата твоего. Иродиада же, злобясь на него, желала убить его; но не могла. Ибо Ирод боялся Иоанна, зная, что он муж праведный и святой...: берёг его; многое делал, слушаясь его, и с удовольствием слушал его* (Мк. 6:17–20). В такой редакции Евангелия от Марка акцент падает на Иродиаду.

Однако, в религиозных текстах из Кумрана, которые изучал британский богослов Брюс Фредерик Ф., редакция стиха Мк. 6:20b иная, чем в Синодальном переводе, а именно: *Он любил слушать его* (Иоанна), *хотя это и приводило его в замешательство*²⁴. Т. е., никаких берёг, многое делал, слушаясь его, и с удовольствием слушал... — Интерпретация другая: никаких колебаний, просто боялся гнева Божия и народа!

Как видим, спектр причин казни гораздо шире, чем ненависть незаконной царицы. Все враждебные силы испытывали страх перед личностью Иоанна Крестителя в плане того, что Пророк может положить конец их беспределу, подняв народный бунт. Ирод Антипа боялся за свою власть, Иродиада за свой статус, синедрион в лице фарисеев и саддукеев сторожил духовное влияние на народ, Пилат охранял римский порядок в стране. Коалиция Ирода с иудейской элитой выступила против Крестителя.

23 Клеон Л. Роджерс-младший, Клеон Л. Роджерс III. Новый лингвистический и экзегетический ключ к греческому тексту Нового Завета. СПб., 2001. С. 165.

«Αὐτός он, сам, вышеупомянутый (BD, 145; SIMS, 113–116). ἀποστείλας aor. act. part. (сопутств.) от ἀποστέλλω — посылать: «он послал...», ἐκράτησεν aor. ind. act. от κρατέω — хватать, арестовывать. ἐδίησεν aor. ind. act. от δέω связывать. Согласно Иосифу Флавию, Иоанн был заключен в крепость Махаер (Jos., Ant. 18:119; TJ, 63; также: Roger Aus, Water into Wine and the Beheading of John the Baptist, Brown Judaic Studies 150 [Atlanta, Ga: Scholars Press, 1988], в особенности 39–64), ἐγάμησεν aor. ind. act. от γαμέω — жениться (HA, 131–36; TJ, 4749)».

24 Брюс Ф. Ф. Ирод Антипа, тетрарх Галилеи и Перее // Ежегодное издание Восточного общества университета в Лидсе. 2008. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.liveinternet.ru/users/5393901/post302156072> (дата обращения: 26.03.2023).

По мнению российского правоведа, проф. В. П. Илларионова, специалиста спецслужб, «выдвинутые против Ирода Антипы обвинения заставили его спецслужбы продумать вопрос о том, как пресечь деятельность Иоанна Крестителя. Несомненно, правоведа, учителя закона дали заключение, что никаких высказываний, противоречащих требованиям религии и права, Пророк не допустил. Каждое его слово соответствует Священному Писанию.

На сленге юристов есть такое выражение: «судебная перспектива». Ясно, что никакое публичное разбирательство по делу Иоанна Крестителя в рамках судопроизводства не имело шансов на успех. К тому же, это вызвало бы сильное недовольство среди народа. Никто не взялся бы поддерживать обвинение в суде, в том числе и от имени первосвященника. Ирод Антипа и его приближённые боялись, что процесс против Иоанна Крестителя может обернуться против них. Вскроются многочисленные злоупотребления и факты морального разложения тетрарха и его близких. Поэтому спецслужбам был дан приказ арестовать Иоанна Крестителя, и казнить его, не прибегая к судебным процедурам»²⁵.

«Агентура царской спецслужбы выследила его», — сообщает В. П. Илларионов в исследовании обстоятельств казней Иоанна Крестителя и Господа Иисуса Христа с позиции тайного сыска²⁶. *Тогда Ирод... заключил Иоанна в темницу* (Лк. 3:19–20).

Евангелист Марк кратко засвидетельствовал: *Настал удобный день²⁷, когда Ирод, по случаю дня рождения своего, делал пир вельможам своим, тысяченачальникам и старейшинам Галилейским* (Мк. 6:21). Что это за удобный день? Для кого и для чего? — Вся правящая верхушка, обсудив в кулуарах положение дел, упрятала неугодного им проповедника в одно из мрачных подземелий Махеронта, и выжидали подходящий момент для развязки, боясь народной реакции.

Рассмотрим далее. Евреи не праздновали свои дни рождения. В Торе только о фараоне сказано, что он «устроил праздник в этот день, — подражать которому отнюдь не следует, — и судил других: кого хотел казнил — хлебодара, кого хотел миловал — виночерпия (в истории Иосифа

25 Илларионов В. П. Синедрион и кесарь против Иисуса Христа. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.pravmir.ru/sinedrion-i-kesar-protiv-iisusa-xrista-chast-1/> (дата обращения: 26.03.2023).

26 Илларионов В. П. Там же.

27 Так же, как позже на Христа собрались первосвященники и книжники и старейшины народа во двор первосвященника, по имени Каиафы, и положили в совете — взять Иисуса хитростью и убить (Мф. 26:3–4). Тогда один из двенадцати, называемый Иуда Искариот, ... с того времени искал удобного случая предать Его (Мф. 26:14, 16).

Прекрасного)»²⁸. Кроме того, «с древнейших времён празднование дня рождения у язычников было теснейшим образом связано с идолопоклонством. Виновник торжества в этот день приносил жертвы божествам, и это тоже служило веской причиной, отвращавшей евреев от празднования дня рождения»²⁹.

Язычник Ирод, рождённый от идумеянина и самарянки (см. Рис. 2), в 30-х гг. устроил пир подобно своим римским хозяевам. Его гости — царедворцы и военачальники были иудеи; придя на торжество властителя, они нарушили духовные традиции народа. Одно ущемление совести потянуло другие. Во время пира дочь Иродиады Саломия плясала перед царедворцами и военачальниками, хотя только рабыням дозволялось плясать во время пиров³⁰, и угодила Ироду и им так, что царь поклялся дать ей, чего ни попросит³¹. Еп. Михаил (Лузин) и проф. Крейг Кинер комментируют, что «обещал то, чего исполнить был не в силах и не вправе, потому что был лишь римским вассалом, и не имел права дарить что-либо из только номинально принадлежавшего ему царства»³². Девушка побежала за советом к матери.

Иродиада воспользовалась возможностью, которую она так долго искала и ждала: по её научению Саломия потребовала *теперь же на блюде голову Иоанна Крестителя* (Мк. 6:25)! И незаконный царь *ради клятвы и возлежащих гостей*, послал оруженосца — отсечь и *принести главу Иоанна*, отдал её девице, а та — своей матери. На этот зловещий акт он также не имел права, ибо «Казни через обезглавливание предавались римские

- 28 Большинство мудрецов Израиля не праздновали день рождения. В Торе только о фараоне сказано, что он устроил праздник в этот день (Берешит 40:20). Отсюда можно предположить, что торжество в день рождения устраивать не следует. В Быт. 40:20–22 это же место читается так: *На третий день, день рождения фараонова, сделал он пир для всех слуг своих и вспомнил о главном виночерпии и главном хлебодаре среди слуг своих; и возвратил главного виночерпия на прежнее место, и он подал чашу в руку фараону, а главного хлебодара повесил (на дереве), как истолковал им Иосиф.*
- 29 Векслер Й. Еврейский день рождения. [Электронный ресурс]. URL: <https://lechaim.ru/ARHIV/240/vexler.htm> (дата обращения: 26.03.2023).
- 30 Гладков Б. П. Толкование Евангелия. Сергиев Посад, 2004. С. 379. По обычаям Востока, женщины не смели присутствовать на пирах мужчин: только рабыням дозволялось плясать во время пиров.
- 31 Крейг К. Библейский культурно-исторический комментарий. Мк. 6:22. С. 121.
Двор Ирода был известен тем, что там творились непотребства, подобные описанным здесь... Поведение Ирода аморально: мало того, что он женился на жене родного брата (ср.: Лев. 20:21), так он ещё вожделеет к падчерице, дочери своей жены (ср.: Лев. 20:14).
- 32 Крейг К. Там же. Мк. 6:23. С. 121. Михаил (Лузин), еп. Евангелие от Матфея, Марка, Луки и Иоанна. Кн. 1. С. 50.

граждане и знатные особы из провинций, не имевшие римского гражданства; представителей низшего сословия обычно распинали на кресте или казнили другими способами, если дело не терпело отлагательства»³³.

Случайно ли тетрарх Антипас повторил кровавый пример язычников и фараона в тот *удобный день... ради клятвы и возлежащих гостей?* Б. И. Гладков рассуждал так: «Ирод был в ситуации или нарушить клятву, или же убить Пророка... И вот, он смотрит на своих вельмож и на старейшин, как бы вызывая их на ответ... Видимо, они либо промолчали, либо были единодушны в принятии кровавого решения»³⁴, потому что *Ради клятвы... и возлежавших с ним, послал оруженосца, велел ему принести голову Иоанна* (Мк. 6:26). Так выясняются ещё виновники казни Пророка. Это те же приближённые царька Антипы, которые с ним спустя короткое время глумились в Иерусалиме над связанным Господом Иисусом Христом в день Его Распятия.

«Издёвкой выглядит печаль Ирода (Мф. 14:9; ср. Мк. 6:26) по поводу убийства, которое совершилось в его тюрьме и по его приказу», — замечает генерал-майор милиции, проф. В. П. Илларионов³⁵. «Иероним говорит, что Ирод притворно обнаруживал печаль на лице, радуясь в душе... Прибавка *«ради возлежащих с ним»* указывает, что лисица Ирод желал и их сделать участниками своего злодеяния»³⁶ — комментирует проф. А. П. Лопухин.

Ученый-археолог, бенедиктинский монах Баргил Пикснер из Аббатства «Dormitio Mariae» (Успение Марии) в Иерусалиме считает, что танец Саломии послужил как бы некоторым сигналом³⁷, развязавшим им руки, тем ожидаемым «толчком извне», побудившим исполнить своё желание, и при этом остаться в тени.

Правящей иудейской элите Иоанн Предтеча был не угоден, хотя и знали, что он послан от Бога (Ин. 21:26). Не и об этих ли богоборческих виновниках казни сказал Господь Человеколюбец: *Я пришёл спасти погибших овец дома Израилева* (Мф. 15:24)?

33 Крейг К. Там же. Мк. 6:25. С. 121–122.

Просьба Саломии подать голову Иоанна Крестителя на блюде (как одно из кушаний обеденного меню) придаёт этой зловещей сцене налёт абсурда, глумления.

34 Гладков Б. П. Толкование Евангелия. С. 380.

35 Илларионов В. П. Синадрон и кесарь против Иисуса Христа. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.pravmir.ru/sinedrion-i-kesar-protiv-iisusa-xrista-chast-1/> (дата обращения: 26.03.2023).

36 Толковая Библия или комментарий на все книги св. писания Ветхого и Нового Завета. Издание преемников А. П. Лопухина. Институт перевода Библии. Стокгольм, 1987. Т. 8. С. 259.

37 Пикснер Б. С Иисусом по Галилее согласно Пятому Евангелию. Коразин. С. 67.

«Разозлённый тесть Антипы выжидал до 36 г., чтобы отомстить за бесчестье, причинённое его дочери»³⁸. В войне, «начавшейся после развода Антипы с дочерью набатейского царя Ареты IV³⁹, войско Антипы потерпело сокрушительное поражение, так как Предвечный желал проучить Ирода» за Иоанна Предтечу⁴⁰, — сообщает Иосиф Флавий. Есть свидетельство, что часть его войска дезертировала, памятуя его предательскую казнь любимого народом Пророка Иоанна.

«Дело Иоанна Крестителя было «закрыто». Спецслужбы тетрарха могли верноподданно поздравить его с «успешно» проведённым днём рождения, — заканчивает главу исследования проф. В. П. Илларионов, — Однако их покой вскоре был нарушен. Из Галилеи пришла весть, что Сын Человеческий стал совершать там одно чудо за другим. О них узнал и Ирод Антипа. Охваченный страхом, он сказал: *Это Иоанн, которого я обезглавил. Он воскрес из мёртвых*» (Мф. 14:2; Мк. 6:16)⁴¹.

Выводы

Итак, вскрыты все причины казни Иоанна Крестителя, имевшие религиозные, политические и личностные мотивы. Они имели политические последствия и привели к кризису власти династии Иродов.

Ирод Антипа казнил Иоанна Предтечу Господня предположительно в 30–32-м году. Его «царствование» после гонения на Крестителя продолжалось менее 10-ти лет и позорно закончилось полным поражением в войне в 36 г. и последующей ссылкой. В 39-м году Антипа поехал в Рим за титулом «царя»⁴², но, будучи оклеветан родным братом Иродиады Агриппой I, его родным племянником, получившим этот титул и претендовавшим на все земли Иудеи, был лишён власти над Галилеей и Переей.

Обвинённый в измене Риму, он был сослан в Лугдунун в Галлии (современный Лион) вместе с сопутствовавшей ему в ссылке Иродиадой, где и окончил свою нечестивую жизнь в уединении, бедности и неизвестности.

38 Брюс Ф. Ф. Ирод Антипа, тетрарх Галилеи и Перее. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.liveinternet.ru/users/5393901/post302156072> (дата обращения: 30.03.2023).

39 Крейг К. Библейский культурно-исторический комментарий. С. 121.

40 Неклюдов К. В. Ирод Антипа. Т. XXVI, С. 634–640. *Иосиф Флавий* Иудейские древности. XVIII. 5. 2. С. 569–570.

41 Илларионов В. П. Синедрион и кесарь против Иисуса Христа. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.pravmir.ru/sinedrion-i-kesar-protiv-iisusa-xrista-chast-1/> (дата обращения: 30.03.2023).

42 *Иосиф Флавий* Иудейские древности. XVIII. 7.1. С. 579.

Вся богоборческая семья царей Иродов по преемству от основателя пролила на земле самую драгоценную кровь. Ирод I Великий искал убить Младенца Иисуса — Царя Израиля, не найдя Его, он убил пророка Захарию. Его сын Ирод Антипа убил сына Захарии — Пророка Иоанна Крестителя⁴³ и принял участие в суде над Иисусом Христом, закончившимся распятием Господа Славы. Внук Ирода I-го царь Ирод Агриппа I в 42–44 гг. убил *Иакова, брата Иоанна* (Богослова), *мечом*, — племянника Господа Иисуса Христа по семье⁴⁴, и ап. Петра *заточил в темницу, намереваясь после Пасхи вывести к народу для публичного судилища над ним* (Деян. 12:1–4), т. е. также желая его распятия. Этими действиями он начал гонение на христиан, но в 44 г. был поражён Ангелом Господним за нечестие и умер.

Правнук Ирода I-го и сын Агриппы I-го последний царь иудейский Агриппа II судил ап. Павла. Так же, как Иоанна Предтечу, ап. Павла в 62 г. в узах представили в Кесарии сначала перед прокуратором Феликсом с его женой Друзиллой (Деян. 24:24), дочерью царя Агриппы I-го⁴⁵, а два года спустя перед прокуратором Фестом и царём Иродом Агриппой II-м с Вереникой (Деян. 25:13, 37; 26:30)⁴⁶, — оба дети Агриппы I-го, значит, родные брат и сестра между собой и с Друзиллой. Все трое родные племянники Ирода Антипы и правнуки Ирода Великого (см. Рис. 1). В Иудейской войне 70-х годов при осаде Иерусалима царь Иудеи Агриппа II изменил Иудее и находился в рядах римлян. И Друзилла, выйдя замуж за проконсула Феликса, отказалась от иудейской веры и перешла в язычество. На Агриппе II-ом династия Иродов прекратилась.

Иоанн Креститель был Предтечей Господа Иисуса Христа в рождении, проповеди, смертной казни и в сошествии к мёртвым с радостной вестью о пришествии Мессии. По родству он доводился Иисусу Христу троюродным братом по матери⁴⁷.

Генеалогические схемы семейств, участвовавших в евангельской истории, дают возможность представить события более конкретно и реалистично. Этот инструмент исследования может служить ключом для понимания исторических событий I-го века. В предлагаемой статье

43 *Александра (Мушкетова), мон.* Господь Иисус Христос в семье, среди близких и учеников. С. 372. Схема 7.

44 *Александра (Мушкетова), мон.* Там же. С. 152–153, 305–308, 372, Схема 7.

45 *Лопухин А. П.* Библейская история Ветхого и Нового Заветов. С. 1059.

46 *Лопухин А. П.* Там же. С. 1067–1068.

47 *Александра (Мушкетова), мон.* Господь Иисус Христос в семье, среди близких и учеников. С. 7–8, 36, 38–40; 372, Схема 7.

приведён пример возможного пользования схемами как сподручным аппаратом для сравнительного анализа древних и современных гипотез, и выявления в них элементов достоверности.

Источники

Иосиф Флавий Иудейские древности. Минск, 1994.

Кирилл Александрийский, свт. Толкование на Евангелие от Иоанна: В 2 т. Т. 1 / Пер. Митрофана Муретова. М.: Сибирская Благовонница, 2011.

Литература

Аверинцев С. С. Собрание сочинений / Переводы. Евангелия. Книга Иова. Псалмы. К.: Дух і літера, 2005.

Александра (Мушкетова), мон. Господь Иисус Христос в семье, среди близких и учеников. О родословной Иисуса Христа и его родственников по плоти. М.: Русский Хронограф, 2016.

Александра (Мушкетова), мон. Хронология мессианского служения Господа Иисуса Христа, рассчитанная в соответствии с ветхозаветными праздниками // Библейские схолии. 2024. № 1 (6). С. 35–53.

Боголепов Д. П., проф. Руководство к толковому чтению Четвероевангелия и книги Деяний Апостольских / Д. Боголепов. Издание 5. М.: 1910.

Гладков Б. П. Толкование Евангелия. Сергиев Посад: СТСЛ, 2004.

Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четьих-Миней свт. Димитрия Ростовского. Август. Козельск: Свято-Введенский монастырь Оптиной Пустыни. Репринт, 1992.

Клеон Л. Роджерс-младший, Клеон Л. Роджерс III. Новый лингвистический и экзегетический ключ к греческому тексту Нового Завета. СПб.: Библия для всех, 2001.

Крейг К. Библейский культурно-исторический комментарий: В 2 ч. Ч. 2. 2005. (Серия: Энциклопедия христианства). (ГУП Тип. Наука).

Лопухин А. П. Библейская история Ветхого и Нового Заветов. Полное издание в одном томе. М.: АЛЬФА-КНИГА, 2009.

Лопухин А. П. Библейская история при свете новейших исследований и открытий. Новый Завет. СПб., 1895.

Михаил (Лузин), еп. Евангелие от Матфея, Марка, Луки и Иоанна на славянском и русском наречии с предисловиями и подробными объяснительными примечаниями. Кн. 1. М.: Синодальная типография, 1870.

Неклюдов К. В. Ирод Антипа // Православная энциклопедия. Т. XXVI. М., 2016. С. 634–640.

Пикснер Б. С. Иисусом по Галилее согласно Пятому Евангелию. Иерусалим: Коразин, 1992.

Попов Н., прот. Священная история Нового Завета. Сергиев Посад: СТСЛ, 1998. Репринт 1910.

Тантлевский И. Р. История Израиля и Иудеи до 70 г. н. э. СПб.: РХГА, 2014.

Ткаченко А. А. Иоанн Предтеча // Православная энциклопедия. Т. XXIV. М., 2011. С. 528–577.

Толковая Библия или комментарий на все книги св. писания Ветхого и Нового Завета. Издание преемников А. П. Лопухина. Петербург: 1904–1913 / 2-е изд. Институт перевода Библии. Стокгольм, 1987.

Электронные ресурсы

Брюс Ф. Ф. Ирод Антипа, тетрарх Галилеи и Переи. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.liveinternet.ru/users/5393901/post302156072> (дата обращения: 30.03.2023).

Векслер Й. Еврейский день рождения. [Электронный ресурс]. URL: <https://lechaim.ru/ARHIV/240/vexler.htm> (дата обращения: 26.03.2023).

Ианнуарий (Ивлиев), архим. Беседы на Евангелие от Марка, прочитанные на радио «Град Петров». [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Iannuarij_Ivliev/besedy-naevangelie-ot-marka-prochitannye-na-radio-grad-petrov/1 (дата обращения: 15.03.2023).

Илларионов В. П. Синедрион и кесарь против Иисуса Христа. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.pravmir.ru/sinedrion-i-kesar-protiv-iisusa-xrista-chast-1/> (дата обращения: 30.03.2023).

Усекновение главы Иоанна Предтечи / Исторические справки / Патриархия.ru. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/39622.html> (дата обращения 10.03.2023).

ТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ КН. ПРОР. ИЕРЕМИИ В СВЯТООТЕЧЕСКОЙ МЫСЛИ

Иеромонах Николай (Павлов)

Выпускник Ярославской духовной семинарии
monah.nikolay@yandex.ru

Для цитирования: *Николай (Павлов), иером.* Тропологический анализ кн. прор. Иеремии в святоотеческой мысли // Библейские схолии. 2024. № 2 (7). С. 51–59. DOI: 10.31802/BSCH.2024.7.2.004

Аннотация

УДК 27-244

В статье рассматриваются основные святоотеческие положения тропологического толкования кн. прор. Иеремии, в наиболее развернутом виде представленные в творениях свт. Игнатия (Брянчанинова), прп. аввы Дорофея и прп. Максима Исповедника. Указанные положения сопоставлены друг с другом и приведены в единую тропологическую картину Иерусалима времен вавилонского пленения. Согласно сделанному выводу, кн. прор. Иеремии в полной мере сохраняет свою актуальность для назидания и духовной поддержки христианина в скорбях, сопряженных с неизбежными в земной жизни преткновениями и падениями.

Ключевые слова: Иеремия, тропология, вавилонский плен, Иерусалим, душа, грех, страсть, покаяние, освобождение, Игнатий Брянчанинов, авва Дорофей, Максим Исповедник.

Tropological Analysis of the Book of the Prophet Jeremiah in Patristic Thought

Hieromonk Nikolai (Pavlov)

Graduate of the Yaroslavl Theological Seminary

monah.nikolay@yandex.ru

For citation: Nikolai (Pavlov), hieromonk. "Tropological Analysis of the Book of the Prophet Jeremiah in Patristic Thought". *Biblical scholia*, No 2 (7), 2024, pp. 51–59 (in Russian). DOI: 10.31802/BSCH.2024.7.2.004

Abstract. The article examines the main patristic provisions of the tropological interpretation of the book of the prophet Jeremiah, presented in the most de-tailed form in the works of St. Ignatius (Bryanchaninov), St. Abba Dorotheus and St. Maximus the Confessor. These provisions are compared with each other and brought into a single tropological picture of Jerusalem during the Babylonian captivity. According to the conclusion, the book of the prophet Jeremiah fully retains its relevance for the edification and spiritual support of a Christian in sorrows associated with the inevitable stumbles and falls in earthly life.

Keywords: Jeremiah, tropology, Babylonian captivity, Jerusalem, soul, sin, passion, repentance, liberation, Ignatius Bryanchaninov, Abba Dorotheus, Maxim the Confessor.

Книга прор. Иеремии — одна из самых объемных, ясных и эмоционально насыщенных книг Ветхого Завета. Она рассказывает нам о религиозно-нравственном состоянии иудеев перед их вавилонским пленением и о сопровождавших эту трагедию событиях. Пророческие угрозы, предупреждения, увещания, описание их конечной безрезультатности и, наконец, повествование о самом свершении предвещенных бедствий составляют основное содержание книги. Известное тропологическое соотнесение Иерусалима с человеческой душой, часто встречающееся в аскетических творениях св. отцов, позволяет перенести указанные события со страниц священных текстов на реальность личной духовной жизни и почерпнуть из них обильное наставление¹. В данной работе эту тему можно рассмотреть, опираясь на следующие святоотеческие творения. Во-первых, речь идет о сочинении свт. Игнатия (Брянчанинова) «Плач инока о брате его, впадшем в искушение греховное». Это произведение составлено по аналогии с Плачем Иеремии и прямо отсылается к основной книге данного пророка, давая множество пронизательных примеров тропологического раскрытия описанных в ней событий. Аналогичные, но более сжатые по форме рассуждения святителя можно найти в другом его сочинении «О слезах», входящем в 1-ый том его Аскетических опытов. Ряд очень важных аспектов содержится в Душеполезных поучениях прп. аввы Доротея, в частности в 13-ом поучении о благодушном перенесении скорбей и в ответе прп. Максима Исповедника на 26-ой вопрос игумена Фалассия. Толкования на кн. прор. Иеремии блж. Иеронима Стридонского, блж. Феодорита Кирского, свт. Иоанна Златоуста и прп. Ефрема Сирина носят в основном акцентированный историко-грамматический характер и мало касаются тропологии.

В статье «О слезах» свт. Игнатий преподает целый свод основных тропологических тезисов и пишет, что прор. Иеремия «означает ум, просвещенный Откровенным учением Божиим; великий град — это весь человек, созданный Богом; жители города — свойства души и тела; язычники — это демоны»². В «Плаче инока...» мы видим образное понимание вавилонского пленения иудеев как пленения души страстью вследствие греха, совершенного не намеренно, по увлечению обстоятельствами и немощью³.

1 Добыкин Д. Г. Православное учение о толковании Священного Писания. Лекции по библейской герменевтике: учеб. пособие. СПб.: СПбПДА, 2016. С. 102.

2 Игнатий Брянчанинов, свт. Полное собрание творений и писем: В 8 т. / Общ. ред. О. И. Шафаранова. М.: Паломник, 2014. Т. I. С. 308.

3 Игнатий Брянчанинов, свт. Полное собрание творений и писем: В 8 т. / Общ. ред. О. И. Шафаранова. М.: Паломник, 2014. Т. V. С. 344.

Исходя из данных экзегетических посылов, можно составить следующую прообразовательную картину Иерусалима в разрезе духовно-нравственных реалий.

По слову св. отцов, *«богоугодный ум течет впереди души и совету-ет ей презреть временное, вещественное и тленное, а возлюбить блага вечные, нетленные и невестественные, так, чтобы человек, живя в теле, умом представлял и созерцал небесное и Божественное. Таким образом, ум боголюбивый есть благодетель и спаситель человеческой души»*⁴. Соборный ум, внимая Слову Божию, принося Богу сильную, действительную молитву, приводит душу в сокрушение, выводя ее из состояния ожесточенного нечувствия. Отсюда делается очевидной схожесть назначения просвещенного духовным ведением ума, ударяющего в двери падшего сердца глаголом Божиим, с назначением пророка, пытающегося достучаться до окаменелой души предпленных иудеев. И в том, и в другом случае первичным действующим субъектом является Бог, а объектом — падшая человеческая душа.

Первое и главное, к чему прибегает Иеремия в своем служении — это устрашение иудеев последствиями небрежного отношения к чистоте богооткровенной веры. Описывая в самых пространственных и ярких образах грядущие от Навуходоносора бедствия (см. напр. Иер. 4:5–31), он прилагает немало усилий для утверждения в сознании иудеев четких причинноследственных связей между их настоящим образом жизни и нависшей над ними угрозой вавилонской экспансии, и среди прочего от лица Божия говорит: *«так как вы оставили Меня и служили чужим богам в земле своей, то будете служить чужим в земле не вашей»* (Иер. 5:19).

Подобно пророку, св. отцы также уделяют немало внимания описанию горестных последствий от небрежного отношения к реалиям духовной жизни, т. е. от жизни рассеянной и расслабленной, при которой все более стирается грань между грехом невольным и произвольным. Сделанные святыми отцами многочисленные определения греха, составленные исходя из его внутренней сущности и производимого им действия, приводятся ими не иначе, как с целью сорвать с него маску прелестно-обольстительного оправдания и оттолкнуть нас от него. Так, прп. Антоний Великий говорит: *«Грех, быв понят душою, ненавидим бывает ею, как зверь зловоннейший; непонятый же он бывает и любим непонимающим его, и, поработчая любителя своего, держит его в плену у себя»*⁵.

4 Антоний Великий, прп. Поучения / Сост. Е. А. Смирновой. М.: Сретенский монастырь, 2008. С. 112.

5 Антоний Великий, прп. Поучения. С. 98.

Очевидно, что такой человек невольно будет проникнут особенной любовью к проповедникам, легализующим его греховную увлеченность. Подобным образом иудеи радовались обольстительным словам лже-пророков, которые через проповедь мира и благоденствия побуждали людей воспринимать общее религиозно-нравственное развращение как признаваемую самим Богом норму⁶. Как к ним Бог через Иеремию обращал голос заботливого предостережения, предвещая за добровольным поклонением идолам в родной земле невольное им поклонение на чужбине, так тот же Бог предупреждает о том же самом и нас, говоря через св. отцов, что насильственная власть греха над нами начинается всегда с добровольного подчинения ему⁷. Поклоняясь предмету страсти часто по рассеянному-расслабленному легкомыслию, мы незаметно прилепляемся к нему столь сильно, что ни ум, ни сердце оказываются совершенно не в состоянии оставить его, как если бы действительно перестали нам принадлежать, сделавшись в полном смысле чужими, т. е. принадлежащими греху. Таким образом, начав добровольное служение страсти в условиях владения собой, мы переходим к служению ей в условиях жесточайшего внутреннего плена.

Следующий важный момент раскрывается в связи с заключительной осадой Иерусалима, которая была предпринята Навуходоносором в ответ на желание царя Седекии отложиться от него. Иеремиа, призывая уповать на Единого Бога, неоднократно осуждал многочисленные попытки последних иудейских царей обрести относительную политическую независимость посредством заключения разнообразных военных союзов с окружающими народами. Горделиво надменное нежелание пребывать под ярмом феодальной зависимости закрывало правящей элите глаза на то, что внешнеполитический выбор стоял для них не между свободой и ограниченной подчиненностью, а между ограниченной подчиненностью и тотальным пленом. Князья, оказавшиеся неспособными услышать Божье повеление о добровольном подчинении Навуходоносору, оказались впоследствии неспособными адекватно видеть и очевидную историческую перспективу, ибо что значили против многочисленного полчища халдеев те ограниченные воинские гарнизоны, которые оставались в Иудее после двух первых вавилонских переселений?

6 «Пророки пророчествуют ложь, и священники господствуют при посредстве их, и народ Мой любит это. Что же вы будете делать после всего этого?» (Иер. 5:31).

7 Замечательно выразил эту мысль прп. Марк Подвижник: «если все невольное происходит от произвольного, по Писанию, то нет для человека такого врага, как он сам себе» См. Марк Подвижник, прп. Аскетические творения. Сергиев Посад: СТСЛ, 2013. С. 47.

Удивительно глубоко раскрыт данный исторический эпизод у прп. аввы Дорофея. Он рассматривает возможность пребывания иудеев в родной земле под условием выплаты положенной дани Вавилону как образ терпеливого сопротивления христианина действующим в нем страстям⁸. Политически довлеющая сила вавилонян уподобляется угнетающему действию страсти. Как иудеи не могли заставить Навуходоносора отказаться от его военнополитических видов на их страну, так и христиане не могут запретить страстям восставать на них. Терпеливо выплачивая дань должного сопротивления греховным движениям в сердце, подвижник Христов остается в своем городе, т. е. как бы в общем владении своей душой, когда грех хоть и предстоит у врат души, но не может принудить ее к своему исполнению на деле. В свое время Бог дарует терпеливому страдальцу свободу от гнета страстей, также как и иудеи не были вынуждены вечно находиться в феодальном положении под властной рукой Навуходоносора⁹. Если бы они смирились и потерпели, с покаянием исповедуя справедливость постигших их скорбей, то предопределенное к гибели Халдейское царство само бы распалось, а с ним ушло бы и наложенное им иго, также как и восстание греховной страсти не бывает бесконечным и со временем отступает, но настраиваться человек все равно всегда должен на продолжительный подвиг. В связи с этим нужно заметить, что призыв Иереми к иудеям, высланным в Вавилон прежде общего пленения, строить дома, разводить сады, рожать детей, заботиться о благосостоянии Вавилона (Иер. 29:1–7), а также повеление молиться о жизни Навуходоносора и его сына (Вар. 1:11) трактуются св. отцами именно как повеление переносить причиняемую страстью скорбь с благодушием и долготерпением¹⁰. Прп. Максим Исповедник пишет о впадшем в греховное искушение человеке: *«Как добровольно подчинившийся ярму царя Вавилонского и принимающий натиски мучений как должную расплату, он, пребывая в них, платит царю Вавилонскому мзду вынужденными скорбями от страстного начала своего естества и, как должник их вследствие предвосхищения грехов, отдает ему свое мысленное соизволение*

8 Преподобного отца нашего аввы Дорофея душеполезные поучения и послания. С приложением вопросов его и ответов на оные Варсануфия Великого и Иоанна Пророка. М.: Благовест, 2010. С. 195.

9 Ярким примером данного положения может служить житие прп. Иоанна Многострадального, весьма продолжительное время оказывавшего сопротивление восставшей на него блудной страсти. См. Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четьих-Миней святого Димитрия Ростовского: в 12 т. М.: Ковчег, 2010. Т. XI: Июль. С. 376.

10 Преподобного отца нашего аввы Дорофея душе полезные поучения и послания. С. 196.

на них (т. е. покаянное согласие на страдание — прим. авт.)»¹¹. Согласно прп. авве Дорофею, нежелание иудеев терпеливо переносить дань вавилонянам означает нежелание христианина переносить упомянутую скорбь от несоизволения действию страстей и, как следствие, удовлетворение страстям, за чем неминуемо следует плен. Развивая мысль в указанном направлении, свт. Игнатий пишет: «Я допустил себе предательство, — и вторглись, при посредстве моего предательства, иноплеменики не только в храм, но и в святилище, простерли дерзкие руки на сосуды и жертвы, освященные Богу. Храмом Божиим называю всего человека; святилищем — сердце; сосудами и жертвами — помыслы и ощущения. Попирается храм Божий ногами нечестивых и нечистых духов; они осквернили святилище; помыслы и ощущения духовные, благодатные, превратили в плотские, греховные, злосмрадные»¹².

Бог предвидел невнимание иудеев к пророческим вразумлениям и по великой Своей благодати уже заранее утешал их не только возвращением из вавилонского плена к прежнему благополучию, но возвращением из плена грехопадения к первоначальному непорочному состоянию и в самое Царство Божие (Иер. 31:31–40). Именно среди этих откровений находится то единственное место в Ветхом Завете, в котором прямо упоминается Новый Завет (Иер. 31:31). Более сильного утешения и одновременно любовно вразумительного увещания невозможно и придумать, особенно если учесть, что оно имело место практически с самого начала, идя параллельно с различными увещаниями и угрозами (Иер. 30:17–24).

Нужно сказать, что пророчество о возвращении иудеев из плена не может не стоять в теснейшей связи с призывами к покаянию, удивительными по глубине дышащего в них человеколюбия (Иер. 3:12–14) и обращенными, что особенно интересно, к обоим царствам: как к еще сохранявшемуся на тот момент Южному, так и к уже разоренному Северному (Иер. 3:6–25). Свидетельством того, что эти призывы достигли в конечном итоге сердец плененных иудеев, служит кн. пр. Варуха, представляющая собой пространную общенациональную исповедь еврейского народа. Ясно, что сотрясшие Иудею бедствия были направлены на то, чтобы через реальные физические и моральные страдания пробудить в народе сознание своего недостойного образа жизни и привести к покаянию в условиях, когда вразумление словесное на него уже

11 Святоотеческое наследие. Творения преподобного Максима Исповедника: в 2 т. / Перевод и комментарии С. Л. Епифановича, А. И. Сидорова. М.: Мартис, 1994. Т. II. С. 89.

12 Игнатий Брянчанинов, свт. Полное собрание творений и писем: в 8 т. Т. V. С. 351.

не действовало. Пробуждение покаяния как удовлетворение цели скорбей естественно служит залогом для избавления от этих скорбей. Отсюда само собой раскрывается и тропологическое понимание данного момента, сопоставляющее вавилонский плен с духовными последствиями произвольного греха. Данную трактовку в изложении прп. аввы Дорофея можно коротко свести к известному цитируемому им святоотеческому изречению: «*Пал — вставай, опять пал — и опять вставай*»¹³. По учению свт. Игнатия (Брянчанинова), падения могут быть попущены и ревностным христианам, когда Бог по премудрому Своему Промыслу усмотрит в этом пользу для утверждения их в добродетелях смирения и покаяния¹⁴. На естественно являющиеся из этого состояния тяжелые вздыхания Бог неизменно отвечает поползнувшемуся служителю Своему: «*Я умерщвляю и оживляю, Я поражаю и Я исцеляю* (Втор. 32:39). *Я обложу тебя пластырем и исцелю тебя от ран твоих, говорит Господь. Тебя называли отверженным, говоря: “вот Сион, о котором никто не спрашивает”; так говорит Господь: вот, возвращу плен шатров Иакова и селения его помилую; и город опять будет построен на холме своем, и храм устроится по-прежнему*» (Иер. 30:17–18).

Таким образом, кн. пр. Иеремии по сей день сохраняет свою актуальность как учебник духовной жизни и как светоч надежды для окруженного скорбями снаружи и внутри подвижника Христова. По слову свт. Игнатия (Брянчанинова), священные слова этой книги возвещают всемогущество Бога и бесконечную благодать Его, ибо в Нем одном сосредоточивается надежда как тех, кто побеждает грех силою Божиею, так и тех, кто сам побежден грехом на время по Божию попущению и по собственной немощи¹⁵.

Библиография

Антоний Великий, прп. Поучения / Сост. Е. А. Смирновой. М.: Сретенский монастырь, 2008. 704 с.

Марк Подвижник, прп. Аскетические творения. Сергиев Посад: СТСЛ, 2013. 228 с.

Преподобного отца нашего аввы Дорофея душеполезные поучения и послания. С присокуплением вопросов его и ответов на оные Варсануфия Великого и Иоанна Пророка. М.: Благовест, 2010. 416 с.

13 Преподобного отца нашего аввы Дорофея душе полезные поучения и послания. С. 200.

14 Игнатий Брянчанинов, свт. Полное собрание творений и писем: В 8 т. Т. V. С. 416, 417.

15 Там же.

- Святоотеческое наследие. Творения преподобного Максима Исповедника: в 2 т. / Перевод и комментарии С. Л. Епифановича, А. И. Сидорова. М.: Мартис, 1994. Т. II. 347 с.
- Игнатий Брянчанинов, свт.* Полное собрание творений и писем: в 8 т. / Общ. ред. О. И. Шафранова. М.: Паломник, 2014. Т. I. 656 с.
- Игнатий Брянчанинов, свт.* Полное собрание творений и писем: в 8 т. / Общ. ред. О. И. Шафранова. М.: Паломник, 2014. Т. V. 720 с.
- Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четьих-Миней святого Димитрий Ростовского: в 12 т. М.: Ковчег, 2010. Т. XI: Июль. 688 с.
- Добыкин Д. Г.* Православное учение о толковании Священного Писания. Лекции по библейской герменевтике: учеб. пособие. СПб.: СПбПДА, 2016. 272 с.

ТЕМА ВОСКРЕСЕНИЯ В 1-М ПОСЛАНИИ АПОСТОЛА ПАВЛА К КОРИНФЯНАМ (1 КОР. 15, 1–58): БОГОСЛОВСКО- ЭКЗЕГЕТИЧЕСКИЙ КОММЕНТАРИЙ

Диакон Дмитрий Худалеев

аспирант 3-го года обучения
кафедра Библистики Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
dxx95@yandex.ru

Для цитирования: *Худалеев Д. А., диак.* Тема воскресения в 1-м послании апостола Павла к Коринфянам (1 Кор. 15, 1–58): богословско-экзегетический комментарий // Библейские схолии. 2024. № 2 (7). С. 60–85. DOI: 10.31802/BSCH.2024.7.2.005

Аннотация

УДК 27-248.3

В статье рассматривается пятнадцатая глава из Первого послания к Коринфянам (1 Кор. 15, 1–58), в которой апостол Павел преподает коринфским христианам развернутое учение о Воскресении Иисуса Христа и воскресении мертвых, то есть о победе воскресшего Иисуса Христа над смертью, о тайне жизни после смерти, грядущих судьбах людей и всеобщем воскресении. Описание всеобщего воскресения в Первом послании к Коринфянам отлично от Евангельского, а так же от более краткого изложения в первом послании к Фессалоникийцам (1 Фес. 4, 13–18). Эсхатологическое учение о воскресении в этой главе является основным содержательным отрывком из всего корпуса посланий апостола Павла. В данной статье проводится историко-филологический и богословский анализ темы воскресения, представленной в рассматриваемой главе, что позволяет всесторонне изучить текст и проникнуть в его смысл, а также изложить опыт богословско-экзегетического комментария.

Ключевые слова: богословие, эсхатология, Воскресение Иисуса Христа, воскресение мертвых, апостол Павел, Первое послание к Коринфянам, тело духовное, бессмертие, жизнь вечная.

The Theme of the Resurrection in the 1-st Epistle of the Apostle Paul to the Corinthians (1 Cor. 15, 1–58): Theological-Exegetical Commentary

Deacon Dmitry Khudaleev

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

dxx95@yandex.ru

For citation: Khudaleev D. A., deacon. “The Theme of the Resurrection in the 1-st Epistle of the Apostle Paul to the Corinthians (1 Cor. 15, 1–58)”. *Biblical scholia*, No 2 (7), 2024, pp. 60–85 (in Russian). DOI: 10.31802/BSCH.2024.7.2.005

Abstract. The article deals with the fifteenth chapter of the First Epistle to the Corinthians (1 Cor. 15: 1–8), in which the Apostle Paul teaches the Corinthian Christians a detailed teaching about the Resurrection of Jesus Christ and the resurrection of the dead, that is about the victory of the risen Jesus Christ over death, about the mystery of life after death, the coming destinies of people and the general resurrection. The description of the general resurrection in the First Epistle to the Corinthians differs from the Gospel description, as well as from the more brief description in the First Epistle to the Thessalonians (1 Thessalonians 4:13–18). The eschatological doctrine of the resurrection in this chapter is the main substantive excerpt of the whole corpus of Paul's epistles. The article shows a historical, philological and theological analysis of the theme of resurrection presented in this chapter, allowing for a comprehensive exploration of the text and insight into its meaning, as well as presenting the experience of theological and exegetical commentary.

Keywords: theology, eschatology, the Resurrection of Jesus Christ, the Resurrection of the dead, the Apostle Paul, the First Epistle to the Corinthians, spiritual body, immortality, eternal life.

Введение

Послание адресовано коринфским христианам, которые были неустойчивы в вере и сомневались в возможности воскресения мертвых¹. Об этом сомнении пишет апостол Павел: *Как некоторые из вас говорят, что нет воскресения мертвых?* (1 Кор. 15, 12).

Проанализируем, в чем именно были сомнения коринфян:

- коринфяне отрицали загробную жизнь человека;
- воскресение, по их мнению, уже произошло, и надежды на будущее воскресение уже нет (ср. 2 Тим. 2, 18);
- они не могли поверить в возможность воскресения в теле².

Однако коринфяне не могли оспорить воскресение Иисуса Христа, потому что на этом факте была основана их вера. Апостол Павел в послании подчеркивает неразрывную связь веры в воскресение Иисуса Христа с грядущим воскресением верующих (1 Кор. 15, 12–14)³.

Эсхатологическое учение апостола Павла о воскресении в 1 Кор. является уникальным и имеет следующую структуру аргументации:

- 1) подтверждение факта воскресения Иисуса Христа Его чудесными явлениями ученикам (1 Кор. 15, 1–11);
- 2) недопустимость отрицания воскресения мертвых. Сам Христос воскрес из мертвых как «первенец из умерших» (1 Кор. 15, 12–19);
- 3) воскресение Иисуса Христа постулируется как средство последующего воскресения Его народа (1 Кор. 15, 20–28);
- 4) подчёркивается значение воскресения для верующих (1 Кор. 15, 29–34);
- 5) рассматривается природа воскресения человека (1 Кор. 15, 35–50);
- 6) описывается будущее воскресение (1 Кор. 15, 51–58).

1 Коринфяне отвергали веру в воскресение тела, которая противопоставлялась языческой доктрине о бессмертии души. В I в. бессмертие души признавалось неоспоримым учением языческого мира. См.: Брюс У. Первое послание к Коринфянам / пер. с англ. А. П. Платунова // Новый библейский комментарий: в 3 ч. Ч. 3. Новый Завет. СПб.: Мирт, 2001. (Энциклопедия христианства). С. 477.

2 Thiselton A. C. The First Epistle to the Corinthians: A commentary on the Greek text / eds. H. Marshall, D. A. Hagn. Michigan: Cambridge, 2000. (The New International Greek Testament Commentary). P. 1176.

3 Keener C. S. 1–2 Corinthians / ed. B. Witherington III. New York: Cambridge, 2005. (The New Cambridge Bible Commentary). P. 122.

Рассмотрим более подробно каждый из приведенных аргументов этой главы, доказывающих воскресение из мертвых.

1. Реальность Воскресения Иисуса Христа (1 Кор. 15, 1–11)

В данном отрывке приводятся аргументы, свидетельствующие о реальности Воскресения Иисуса Христа, благодаря которому стало возможным будущее воскресение всех мертвых.

Апостол Павел начинает послание напоминанием о Евангелии, которое он благовествовал коринфянам и которое они приняли. С помощью слов *παρελάβετε* (вы приняли)⁴ (1 Кор. 15, 1) и *παρέδωκα* (я передал)⁵ (1 Кор. 15, 3) обычно выражали идею передачи традиции от учителя к ученикам, которую необходимо сохранять и оберегать⁶. Таким образом апостол Павел подчеркивает важность этой преемственности, благодаря которой происходило утверждение в вере. Апостол не преподает им ничего нового, а лишь напоминает известное, забытое впоследствии. Так, свт. Иоанн Златоуст в слове *παρελάβετε* видит призыв, обращённый к самим коринфянам, быть свидетелями своих слов и твердо держать их⁷.

В 3-м стихе апостол Павел выражает мысль о том, что он преподаёт истинное учение, которое воспринял лично. Он ссылается на Писание, конкретно на книгу пророка Исаии,⁸ для того, чтобы показать непреложность смерти Христа, непреходящее значение Его смерти за грехи людей. Свт. Кирилл Иерусалимский в огласительном слове говорит о важности правды Умершего за грешников: «Не столько мы согрешили, сколько сделал правды Положивший за нас душу»⁹. Необходимо заметить, что апостол Павел целенаправленно подчёркивает важность смерти Иисуса Христа. Тем самым он подготавливает общину к восприятию темы воскресения мертвых, которая является одной из основных в Евангельском учении, обязательном для их спасения.

4 Глагол *παρελάβετε* от *παραλαμβάνω* («перенимать», «принимать»).

5 Слово *παρέδωκα* от *παραδίδωμι* («передавать», «отдавать»).

6 Thiselton A. C. *The First Epistle to the Corinthians*. P. 1183.

7 *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на первое послание к Коринфянам // Полное собрание творений. В двух книгах. Кн. 1. Т. 10. СПб., 1904. С. 385.

8 См.: Ис. 53, 5–12 — пророк Исаия предвозвещает будущее страдания Мессии. Ср. Лк. 24, 27, 44.

9 *Кирилл Иерусалимский, свт.* Огласительное поучение тринадцатое // Поучения огласительные и тайноводственные. М., 2010. С. 203.

Также апостол Павел упоминает о погребении¹⁰ и воскресении¹¹ Христа в третий день¹², добавляя к этому фрагменту *по Писанию* (1 Кор. 15, 4)¹³. Апостол приводит слова из Писаний с определенной целью — чтобы прославить Крестную смерть Спасителя, так как о смерти Христа знали все, однако не все знали, ради чего Он ее претерпел. По мысли свт. Иоанна Златоуста, для апостола важно было обратиться к Священному Писанию, так как именно в нем упоминается свидетельство о телесной смерти Владыки, о Его погребении и воскресении¹⁴.

В стихах 5–8 содержатся теофании (θεοφάνια — богоявление) — более веское доказательство, приводимое апостолом в подтверждение истинности Воскресения Иисуса Христа. Ветхозаветные пророчества совершились в воскресении Христовом, о котором свидетельствуют апостол Петр (Лк. 24, 34), двенадцать апостолов (Мк. 16, 14), пятьсот христиан, апостол Иаков, брат Господень, все апостолы и, наконец, апостол Павел, который увидел Христа на пути в Дамаск (Деян. 9, 3–5). Перечисляется большое количество очевидцев чудесных явлений воскресшего Господа Иисуса Христа, позже ставших живыми свидетелями Воскресения для τινές «некоторых»¹⁵ сомневающихся коринфян: большая часть этих свидетелей, по словам апостола Павла, *доныне в живых* (1 Кор. 15, 6).

Упомянув о себе в последнюю очередь, апостол Павел как бы сам себя уничижает (1 Кор. 15, 8–9). Далее он, однако, утверждает своё значение: апостол представляет себя коринфянам, наряду с прочими апостолами, «надежным учителем»,¹⁶ показав единомыслие о Христе и равное достоинство.

- 10 Выражение *Он погребен был* (1 Кор. 15, 4) играет основополагающую роль в раннем предании. См.: Thiselton A. C. *The First Epistle to the Corinthians*. P. 1192.
- 11 ἐγήγερται от ἐγείρω — «будить», «поднимать», «воскрешать». Указывает на то, что Христос воскрес и продолжает быть воскресшим. См.: *Роджерс-младший К. Л.* Новый лингвистический и экзегетический ключ к греческому тексту Нового Завета. СПб., 2001. С. 610.
- 12 Фраза *тῆ ἡμέρα τῆ τρίτῃ* (на третий день) часто встречается в Новом Завете. Подробнее см.: Мф. 16, 21; 17, 23; 20, 19; Лк. 9, 22; 18, 33; 24, 7; Деян. 10, 40.
- 13 Выражение *по Писанию* может отсылать к ряду текстов, например: Пс. 15, 10; Ис. 53, 12; Ос. 6, 2; Ион. 2, 1 и др.
- 14 *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на первое послание к Коринфянам. С. 388.
- 15 По мнению М. А. Голубева (проф. СПбДА, библиист), в это число могли входить те, кто попал под влияние иудействующей партии саддукеев, отрицавшей воскресение мертвых (ср. Мф. 22, 23; Лк. 20, 27; Деян. 23, 8), а также подобное влияние могло исходить от гедонически настроенных эпикурейцев и стоиков. Подробнее см.: *Голубев М. А., проф.* Учение о воскресении мертвых, предложенное в первом послании св. Апостола Павла к Коринфянам // *Духовная беседа*. Т. 6. СПб., 1859. №16. С. 73.
- 16 *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на первое послание к Коринфянам. С. 392.

Таким образом, мы понимаем, что для апостола Павла важным было напомнить сомневающимся коринфянам реальность благовестия о Воскресшем Христе, вместе с этим убедив их в истинности воскресения мертвых. Так, святой апостол подтверждает Писанием исполнение пророчеств о Христе, о Его телесной смерти и телесном воскресении (Ис. 53, 12; Ос. 6, 2; Ион. 2, 1). Апостол использует глагол ἐγήγερται, тем самым подчёркивая важность идеи телесного восстановления. Христос пробудился от сна, Он восстановил свое человеческое естество и теперь Он пребывает во вневременном пространстве, где физическое тело неподвластно тлению.

В речи к коринфянам при обосновании реальности воскресения Иисуса Христа и видения учениками воскресшего Божественного Учителя одним из важных аргументов апостола Павла являются перечисленные теофании из Евангелий и книги Деяний (Мф. 17, 3; Лк. 1, 11; 24, 34; Деян. 13, 31). Так апостол ссылается на реальных очевидцев, видевших

Воскресшего в теле Господа Иисуса Христа. Святой апостол употребляет греческий термин ὄφθη, который, согласно более древним упоминаниям, применялся для обозначения реальных явлений Бога или Его посланников людям (Быт. 12, 7). Апостол Павел использует этот глагол неоднократно¹⁷ и последовательно, в хронологическом порядке перечисляя события явлений Христа ученикам. Такое частое употребление данного глагола говорит о значимости заложенного в него апостолом Павлом смысла. Так люди могли понять, что благовестие апостола Павла о воскресении основано на личном откровении ему от Бога и не является вымышленным. В этой связи имеет значение и пассивная форма глагола, так как в активной форме глагол ὀράω означает не явление, а лишь способность видеть либо созерцать чтолибо.

2. Вера в воскресение Иисуса Христа (1 Кор. 15, 12–19)

В этой части послания апостол Павел размышляет о вере некоторых коринфских христиан, убежденных в том, что нет воскресения для умерших. Одной из главных причин неверия данной группы общины мыслится то, что само понятие воскресения резко отличалось от греческого представления о бессмертии души. Они не могли ни представить, ни поверить в воскресение σώμα (умершего тела)¹⁸.

17 Термин ὄφθη применяется апостолом 4 раза (1 Кор. 15, 5–8).

18 Hays R. B. *First Corinthians* / ed. J. L. Mays. Louisville: Westminster John Knox Press, 2011. (A Bible Commentary for Teaching and Preaching). P. 269.

В 12-м стихе святой апостол возвращается к факту Воскресения Христа. Рассуждая о Воскресении Иисуса Христа, апостол Павел намеренно приводит коринфянам свидетелей этого чудесного явления для того, чтобы через доказательства Воскресения Христа обосновать истинность воскресения мертвых. Свт. Иоанн Златоуст замечает: «... апостол доказывает воскресение (мертвых) Воскресением Христовым, сперва подтвердив последнее (воскресение мертвых) многими доводами»¹⁹.

И действительно, апостол Павел привел значительное число свидетельств явлений Христа ученикам. В таком случае, если коринфяне приняли проповедь о воскресении Христа, то не должны сомневаться в вере воскресения мертвых. Для более детального обоснования апостол воспользовался правилом риторики рассуждения, подобно тому как еврейские учителя для доказательства общего нередко прибегали к частному²⁰. Апостол Павел вводит в 13 стихе глагол ἔστιν (*быть*), употребленный с частицей εἰ, чтобы усилить свой аргумент в пользу истинности предполагающего условия²¹. Итак, апостол прибегает к свидетельству воскресения Иисуса Христа для подтверждения истинности ἀνάστασις («воскресение», «вставание», «возвращение к жизни») ²². Ведь если воскресение в теле невозможно, тогда и само воскресение Христа в принципе невозможно²³. Святой апостол не принимает греческую идею бессмертия души без воскресения в теле, которую проповедовали эпикурейцы, учение которых основано на отрицании воскресения и загробной жизни (1 Кор. 15, 32).

Важно отметить, что в 14-м стихе апостол Павел выводит ключевую мысль своего рассуждения: если Мессия не воскрес из мертвых, то в таком случае благая весть и вера обесцениваются. Вера, по мысли апостола, становится бессмысленной (с греч. κενός переводится как «пустой», «напрасной», «бесплодной»), так как ее основанием является

19 Иоанн Златоуст, свт. Беседы на первое послание к Коринфянам. С. 397.

20 Keener С. S. 1–2 Corinthians. P. 126.

21 Εἰ δὲ ἀνάστασις νεκρῶν οὐκ ἔστιν, οὐδὲ Χριστὸς ἐγήγερται (Если воскресения мертвых нет, то и Христос не был воскрешен) (1 Кор. 15, 13). В этой главе апостолом Павлом употреблена частица «если бы» шесть раз.

22 Εἰ δὲ Χριστὸς κηρύσσεται ὅτι ἐκ νεκρῶν ἐγήγερται, πῶς λέγουσιν ἐν ὑμῖν τινες ὅτι ἀνάστασις νεκρῶν οὐκ ἔστιν (Если Христос был воскрешен, как мы проповедуем, то как могут некоторые из вас говорить, что нет воскресения мертвых) (1 Кор. 15, 12).

23 Ср. Деян. 17, 22–33. Вероятно, что противники идеи воскресения в теле смотрели на посмертную жизнь с точки зрения эллинизма и дуализма, что тогда было распространено среди народных священных культов. Подробнее см.: Роджерс-младший К. Л. Новый лингвистический и экзегетический ключ к греческому тексту Нового Завета. С. 611.

воскресший Христос. Апостол Павел глубоко убежден в том, что если Христос не воскрес и нет воскресения мертвых, то христианство не имеет никакого смысла.

Продолжая своё рассуждение, апостол Павел в 16–17-м стихах возвращается к мысли 13-го и 14-го стихов, при этом прибавляя особую фразу: ἔτι ἐστὲ ἐν ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν (*вы еще во грехах ваших*) (1 Кор. 15, 17). Используя это выражение, апостол говорит, что без воскресения Иисуса Христа не было бы освобождения от греха, в таком случае смерть Христа оказалась бы бездейственной. Структура группы стихов (1 Кор. 15:16–17) аналогична структуре (1 Кор. 15:13–14). Формой выражения мысли в двух этих двух фрагментах становится условное придаточное предложение. Вместо того чтобы повторять прилагательное κενός («напрасно»), апостол использует прилагательное μάταιος («бесполезный»), чтобы подчеркнуть бессмысленность и безрезультатность веры тех, кто думает, что нет воскресения.

Вслед за апостолом, Пелагий рассуждает о трагедии, которая имела бы место, если бы Воскресение Христа было ложью: «Если Христос лгал, что воскреснет в третий день, то Он лгал также и о том, что прощает грехи наши»²⁴. На самом деле смерть Иисуса Христа без воскресения была бы κενός, потому что спасение человека и призвание его к новой жизни невозможно без смерти и воскресения, которые являются искупительными делами Мессии Христа²⁵.

Говоря о необходимости веры в воскресение, апостол Павел показывает, что одно без другого не может быть, как и наоборот (1 Кор. 15, 18–19). Объяснить это можно тем, что без надежды на будущее воскресение мертвых, которое станет продолжением воскресения Христа и совершится по образу этого Воскресения, все обесмысливается: будь то страдания, гонения верующих и т. п., все ведет к вечной гибели²⁶. Святой апостол видел причину неверия коринфян в телесное воскресение мертвых, поэтому добавляет важную мысль — καὶ οἱ κοιμηθέντες ἐν Χριστῷ ἀπόλωντο. (*и умершие во Христе погибли*) (1 Кор. 15, 18)²⁷. Присоединение этой фразы усиливает риторическую конструкцию, что, возможно,

24 Цит. по: Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I – VIII веков. Новый Завет. Т. 7: Первое и второе послания апостола Павла к Коринфянам / пер. с англ., греч., лат. и сир. под ред. Д. Брэйя; рус. изд. под ред. Ю. Н. Варзонин и С. С. Козин. Тверь: Герменевтика, 2006. С. 220.

25 Thiselton A. C. The First Epistle to the Corinthians. P. 1219.

26 См.: Павловы послания: комментированное издание. 2-е издание, испр / под ред. А. Десницкого. М.: Институт перевода Библии, 2018. С. 257.

27 Греч. слово κοιμηθέντες от κοιμάω буквально означает «уснувшие».

вызвало тревожное чувство у слушателей. Апостол настораживает коринфян, чтобы вразумить и уберечь общину от заблуждений, потому что коринфяне не желали вечной смерти. Говоря о вере тех, кто подлинно надеялся на жизнь будущую, Амвросиаст приводит по этому поводу следующее размышление: «Те же, кто в надежде покинули мир или не побоялись пойти на смерть от чужих рук, оттого не побоялись, что верили в воскресение по образу Христа, и если оно не истинно, то навсегда погибли»²⁸.

Апостол Павел называет состояние группы коринфян несчастным и жалким, потому что их вера соотносится только с жизнью земной, являясь лишь временным утешением. Святой апостол доводит ложную мысль до логического конца. Он говорит коринфянам, что если нет воскресения мертвых, если нет Воскресения Христа, если нет веры в истинность Евангелия, то стоит оставить свое исповедование веры²⁹.

Итак, из приведенного анализа послания становятся понятны особенности восприятия христианской веры членами коринфской общины. Так как не все ее приверженцы воспринимали веру во всеобщее воскресение мертвых, то апостолом Павлом через особый прием отрицания идеи в воскресение мертвых была выстроена логическая цепь рассуждений. В этом отрывке им часто используется условная конструкция «если бы..., то...», указывающая на ситуацию, которая могла бы иметь место. Таким образом, апостол доводит до христиан мысль об абсурдности утверждения о невозможности воскресения мертвых. Используя условную конструкцию, он показывает всю несостоятельность такого вероучения. В своих рассуждениях апостол Павел приходит к заключению, что сама по себе вера в воскресение Христа бессмысленна без веры в воскресение мертвых, следовательно, вместе с этим сама проповедь обесценивается, потому что в таком случае она становится для слушающих обманом. Вывод, к которому приходит апостол Павел, таков: если не принять веру в Воскресение Иисуса Христа, то в таком случае не может быть освобождения от греха, а это означает, что спасение не наступило.

28 Цит. по: Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I – VIII веков. Первое и второе послания апостола Павла к Коринфянам. С. 221.

29 См.: Брюс У. Первое послание к Коринфянам / пер. с англ. А. П. Платунова // Новый библейский комментарий. С. 478.

3. Об истине воскресения (1 Кор. 15, 20–28)

Доказав вероучительную и логическую несостоятельность отрицания воскресения мертвых, апостол Павел переходит к рассуждению о факте воскресения Христова. Он утверждает, что *Христос воскрес из мертвых, первенец из умерших* (1 Кор. 15, 20)³⁰. Слово *ἀπαρχή*, свидетельствующее об убедительности слов апостола Павла перед общиной, означает «первый плод».

Энтони Тисельтон, комментируя 20-й стих, показывает различие между воскресением мертвых и воскресением из мертвых³¹. Апостол Павел говорит, что Христос воскрес из мертвых первым. В этом смысле воскресение становится не просто оживлением умершего человека и возвращением его к земной жизни, что встречалось в Ветхом Завете³², а становится преображением его тела в новую, духовную, жизнь. Христос в Своем Воскресении первый получил силу бессмертия по человеческому естеству. Об этом говорит апостол Павел: *Христос уже не умирает, смерть уже не имеет над Ним власти* (Рим. 6, 9). Таким образом, Христос есть первый Воскресший, через Которого воскресение в жизнь вечную приобретает вселенский масштаб, что открывает другим людям возможность воскресения.

Продолжая свою мысль, апостол Павел использует ветхозаветное учение о грехопадении прародителей³³ и говорит о том, что как смерть вошла в мир через человека, так и через человека должно прийти воскресение мертвых (1 Кор. 15, 21). В Ветхом Завете было представление о том, что в Адаме буквально согрешил весь род человеческий, потому что через его грех все люди подверглись наказанию смерти.

Чтобы искупить соделанное первым человеком и вернуть людей в первоначальное состояние, то есть поместить их в райские места блаженства, необходимо было, чтобы избавление пришло через другого человека. И Бог послал в мир Своего Сына, Который стал Богочеловеком

30 Ср. Кол. 1, 18. В Ветхом Завете праздник Пасхи являлся также праздником Жатвы (Лев. 23, 10), на котором священнику приносился первый снопок урожая, что было символом наступающей жатвы. Апостол Павел использует этот термин не случайно, а применяет его с той целью, чтобы показать связь между приносимым первым снопом и первенцем Иисусом Христом, Который стал знаком будущего воскресения всех верующих в Него. Подробнее см.: *Gardner P. D. 1 Corinthians / ed. E. A. Clinton. Michigan: Grand Rapids, 2018. (Zondervan Exegetical Commentary on the New Testament). P. 1048.*

31 *Thiselton A. C. The First Epistle to the Corinthians. P. 1223.*

32 См.: 3 Цар. 17, 17–24; 4 Цар. 13, 21; Лк. 7, 11–18; Мк. 5, 21–42; Ин. 11, 1–45.

33 См.: Быт. 3, 17–19.

для того, чтобы спасти того самого падшего человека, через которого в мир пришла смерть.

Посредством пришествия в мир безгрешного Сына Божьего, Его безвинных страданий, страшной смерти могло совершиться Его славное Воскресение и будущее воскресение всего человечества. Христу надлежало воскреснуть, чтобы Своим воскресением стать родоначальником всеобщего воскресения. Свт. Иоанн Златоуст подчеркивает мудрость апостола Павла: «Побежденный должен сам восстановить свое падшее естество и сам победить, потому что только так может загладиться его позор»³⁴.

Далее апостол произносит следующие слова, выражая идею всеобщности воскресения из мертвых: *как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут* (1 Кор. 15, 22). Следствием греха Адама стала физическая смерть, которая передается по наследству, т. е. всем потомкам, живущим на земле после грехопадения прародителей. В этом смысле в Адаме умирает весь род человеческий, потому что с ним все люди связаны одним происхождением и получают по наследству смертную природу³⁵. Смерть наступает независимо от нашего желания. По мысли свт. Феофана Затворника, «Умирают все, кои от Адама, по той причине, что умерли уже в нем; и оживут все во Христе, по той причине, что оживлены уже в Нем все»³⁶.

Фразой *ἐν τῷ Χριστῷ πάντες ζωοποιήσονται* (*во Христе все оживут*)³⁷ апостол Павел показывает важность вхождения в жизнь вечную через Иисуса Христа. Это означает, что тело в воскресении будет оживотворено духом и наполнится жизнью. Посредством воскресения Господа Иисуса Христа все люди способны восстать от смерти в жизнь. Христос стал родоначальником новой жизни, в противоположность Адаму, который явился причиной смерти (Рим. 5, 12). С точки зрения протопресвитера Иоанна Мейендорфа, первородный грех, совершенный Адамом, является не коллективным грехом человечества, а «порчей

34 Иоанн Златоуст, свт. Беседы на первое послание к Коринфянам. С. 401.

35 Жила С., прот. Послания апостола Павла: пособие по изучению и толкованию. М., 2019. С. 268.

36 Феофан Затворник, свт. Толкование Послания апостола Павла к Коринфянам первого. М., 2005. С. 695.

37 Глагол *ζωοποιήσονται* (fut., ind., pass.) от *ζωοποιέω* – «животворить», «воскрешать», «наполнять жизнью». В этом случае апостол Павел использует пассивную форму будущего времени «оживут». Пассив указывает на то, что христиане воскрешены Богом, как и Христос воскрешен Богом. Следующий перевод 22 стиха предлагает РБО: *Так и все, сопричастные Христу, будут возвращены к жизни.*

человеческой природы»³⁸. Таким образом, с грехом Адама пришла смерть для всех людей, однако с прощением Христа явилась жизнь. Действительно, в мир пришла новая сила, освобождающая людей от греховной наследственности и возрождающая естество человека крещением во Христа (Рим. 5, 18).

В 23-м стихе говорится о последовательности грядущего воскресения: *Ἐκαστος δὲ ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι* (каждый же в собственном порядке)³⁹. Необходимо заметить, что сначала апостол говорит о воскресении Христа, первенца из воскресших, затем продолжает: воскреснут «Христовы», то есть те, кто соединился со Христом в купели крещения и принял проповеданное Им учение, далее — ветхозаветные праведники. Свт. Феофан замечает качественную сторону в воскресении: «Все оживут во Христе, но не все вкусят блаженной жизни о Нем, оживут прежде для суда, а по суде для принятия участи, какую кто заслужил»⁴⁰. Это произойдет, как сообщает апостол, во время *παρουσία* («присутствие», «пришествие») Второго пришествия Иисуса Христа. Тогда для грешников воскресение явится в осуждение, по причине неизбежности, потому что все воскреснут. Для них воскресение будет против их желания и воли⁴¹.

Постепенно апостол переходит к изложению завершительного этапа домостроительства Божьего о спасении людей (1 Кор. 15, 24–28). В данном отрывке он говорит о последних днях мира, которые начнутся вторым пришествием Иисуса Христа как Судии и Мздовоздателя и завершатся окончательной победой добра над злом. По завершении последних событий — по воскресении и окончательном Суде Божиим⁴² — наступит конец мировой истории⁴³. Речь идет о завершении Царства

38 *Бобринский Б., протопр.* Наследие Адама с точки зрения о. Иоанна Мейендорфа / пер. с фр.: диак. К. О. Польсков // Богословский сб. 1999. № 3. С. 9–20.

39 Слово *τάγμα* — «строй», «отряд», «порядок». Термин *τάγμα* заимствован апостолом из военной лексики. Он обозначает часть войск, которыми командует офицер. Воскресение произойдет с разделением по частям: целомудренные по одну сторону, невоздержанные по другую; отдельно веровавшие и отдельно не веровавшие. Подробнее см.: *Роджерс-младший К. Л.* Новый лингвистический и экзегетический ключ к греческому тексту Нового Завета. С. 611.

40 *Феофан Затворник, свт.* Толкование Послания апостола Павла к Коринфянам первого. С. 697.

41 *Полевой Б., диак.* Исагогико-экзегетический анализ Первого Послания св. ап. Павла к Коринфянам: Диссертация на соискание ученой степени кандидата богословия. СПб., 2009. С. 122.

42 См.: Откр. 20, 13.

43 В выражении *А затем конец* (1 Кор. 15, 24) апостол использует слово *τέλος* — «завершение», «окончание», «конец». В научном мире существует проблема толкования «завершения»,

Иисуса Христа и передачей Его (Царства) Отцу⁴⁴. Земная история закончится разрушением власти причастного ко злу и греху диавола. Враждующие с Богом духовные силы будут побеждены, Сам Иисус Христос победит Своих врагов. Торжественная победа Христа будет состоять в упразднении смерти (1 Кор. 15, 26).

Согласно 27 и 28-му стиху, все будет покорено Христу⁴⁵. Этими словами апостол Павел подчеркивает, что все подчинится Христу, не только земное, но и небесное, кроме одного равночестного Ему Отца, Который покорил все Своему Сыну. После всего этого Сын покорится Отцу, Христос отдаст Свою царскую власть, которая дана была Ему Богом Отцом для совершения мессианского служения. Выражение *ὁ υἱὸς ὑποταγήσεται τῷ ὑποτάξαντι αὐτῷ τὰ πάντα* (Сын покорится Покорившему все Ему) (1 Кор. 15, 28), указывает на подчинение Сына Отцу. Христос является Сыном, Который находится в полном послушании Своему Отцу (Ин. 1, 14). Однако это не означает, что апостол Павел говорит об Отце, будто Он в Своей славе превосходит Сына или же что Сын больше Отца.

Далее апостол Павел пишет об абсолютной власти Бога Творца над всем творением. Он использует выражение *да будет Бог все во всем* (1 Кор. 15, 28). Другими словами, Бог наполнит Свое создание Своим Божественным присутствием⁴⁶. Как замечает блж. Феофилакт, «Все будем богоподобны, все будем вмещать в себе Бога, и только Его. Ибо Бог будет все для нас, и пища, и питье, и одежда, и помысл, и возбуждение»⁴⁷.

Итак, проанализировав отрывок 1 Кор. 15, 20–28, необходимо отметить, что рассмотрение ключевых терминов в контексте главы способствует пониманию богословской идеи воскресения, выраженной апостолом Павлом. Так, термин *ἀρχή* указывает на принесенный Христом первый плод воскресения, который становится средством последующего воскресения Его народа, а глагол *ζωοποιήσονται*, в свою

связанная с определением границ периода Царства Христа. Сторонники концепции воцарения Христа после Парусии считают, что *τέλος* указывает на завершение эсхатологических событий с воскресением неверующих и окончательным судом. Сторонники гипотезы Царства Христа до Парусии, в свою очередь, считают, что апостол подразумевает нынешний период правления Христа между его воскресением и концом. Подробнее см.: *Lucas R. P. The Time of the Reign of Christ in 1 Corinthians 15:20–28 in Light of Early Christian Session Theology. Dissertation. USA: Andrews University, 1997. P. 133.*

44 См.: Дан. 2, 44; 7, 14.

45 Аллюзия на Пс. 8, 7.

46 См.: Павловы послания. С. 257.

47 *Феофилакт Болгарский, блаж.* Толкование на Деяния и Послания святых апостолов. В трех томах. Ч. 1. Т. 2. М., 2009. С. 395.

очередь, — на будущее оживление умерших людей во Христе и возвращение их к новой телесной жизни. Также апостолом Павлом был рассмотрен путь Божественного домостроительства (οἰκονομία)⁴⁸ от потерянного образа рая первым человеком, Адамом, до восстановления его изначального вида Христом, через Его славное Воскресение, а затем и покорения всего живущего Богу-Отцу.

4. Значение воскресения для верующих (1 Кор. 15, 29–34)

Возвращаясь к обоснованию истинности воскресения мертвых, апостол Павел задается вопросом: *Если мертвые совсем не воскресают, то для чего и крестятся для мертвых?* (1 Кор. 15, 29). Из этого вопроса следует, что отрицание идеи воскресения мертвых приводит к бессмысленности крещения. Следовательно, крещение не может быть воспринято во всей полноте и нести в себе спасительное действие, если в этом нет исповедования вероучительных истин, одной из которых является вера в воскресение мертвых.

Свт. Феофан Затворник приводит довольно убедительное замечание: «Мертвый входит в купель, мертвый и выходит»⁴⁹, что становится ответом на затруднительный вопрос *зачем тогда креститься за них?* (1 Кор. 15, 29)⁵⁰. Итак, верующий только в Бога, но не в то, что Творец может оживить мертвое тело, приравнивается к неверующему человеку.

Наконец, с 30 по 33 стихи, апостол Павел упоминает себя и своих сотрудников, выражая следующую мысль: стал бы он подвергать свою жизнь и жизни других людей опасности, ежедневно подвергаясь мучениям и постоянно находясь под угрозой смерти ради проповеди Христа, если бы он не верил в воскресение мертвых. Его миссия была бы необъяснима, проповедь не имела бы никакого смысла. Такие испытания были бы тщетны без веры в воскресение мертвых, как и сама Благая весть. В продолжение своей аргументации апостол Павел задается

48 См.: Еф. 3:9.

49 Феофан Затворник, свт. Толкование Послания апостола Павла к Коринфянам первого. С. 715.

50 Синодальный перевод: *то для чего крестятся для мертвых*. Дословно: «Зачем тогда бывают омываемы ради них?» Затруднительное место, которое трактуется метафорически. Так, Маркиониты (II в.) толковали это место буквально и крестили живого человека за мертвого, что походило на театральное представление. См.: Иоанн Златоуст, свт. Беседы на первое послание к Коринфянам. С. 414.

вопросом: *Какая мне польза, если мертвые не воскресают? Станем есть и пить, ибо завтра умрем* (1 Кор. 15, 32)⁵¹. Апостол убедительно представляет бессмысленность неверия коринфян, иллюстрируя их скептицизм на примере поведения обезумевших жителей Иерусалима, тем самым характеризуя нелогичное поведение самих адресатов послания⁵².

В 33-м стихе апостол призывает коринфян не заблуждаться. Для этого он вводит в речь глагол *πλανᾷσθε*, который следует переводить как «сбивать с пути», «обманывать». Стоящая рядом частица *μή* указывает на отрицание. Такое сочетание повелительного наклонения настоящего времени с отрицанием говорит о приказе окончить какое-либо развивающееся действие, буквально переводится как «не позволяйте себе обмануться»⁵³.

Далее он продолжает и приводит известную цитату греческого писателя Менандра, который пишет, что дурная компания портит самые лучшие нравы. Апостол Павел имеет в виду, что общение с плохой компанией, а именно с теми, кто отрицает воскресение мертвых, может навредить душе. Этими словами апостол не только предостерегает коринфян, но и показывает опасность лжеучения, которое не имеет надежды на будущую и благую жизнь и основывается на угождении плоти в земной жизни⁵⁴.

Обращаясь к христианам, апостол Павел говорит об их потребности перестать жить греховной жизнью, понуждая их пробудиться, вернуться к истинному учению. Он говорит: *некоторые (из вас) не знают Бога* (1 Кор. 15, 34). Такого рода упрек апостола вызван его обеспокоенностью о том, что христиане не хотят знать Бога. Данное поведение коринфян апостол Павел сравнивает с поведением язычников и расценивает как грех. Они не признают главного догмата воскресения мертвых, а такое неверие ведет к ниспровержению всего учения о Боге как Промыслителе и Судии, о падшем человеке и, наконец, отвержению всего учения о Божественном домостроительстве. Для апостола Павла очевидно, что в конце времен все предстанут перед Судом Божиим, и каждый

51 Ср. Ис. 22, 13 (цитирует дословно).

52 В пророчестве Исаии Господь призывает Израиль принести плоды покаяния, потому что иудеи жили, как язычники, не знающие Бога. Апостол Павел переосмысливает пророческие слова, говоря о последствиях небрежного игнорирования будущего воскресения мертвых. См.: *Fitzmyer J. A. First Corinthians. A New Translation with Introduction and Commentary*. London: Yale University Press, 2008. (The Anchor Yale Bible). P. 583.

53 *Роджерс-младший К. Л.* Новый лингвистический и экзегетический ключ к греческому тексту Нового Завета. С. 613.

54 *Collins R. F. First Corinthians / ed. D. J. Harrington*. Collegeville: The Liturgical Press, 1999. (Sacra Pagina Series, Vol. 7). P. 560.

будет отвечать по своим делам (2 Кор. 5, 10). Поэтому он считает поведение некоторых коринфян, считающих свои поступки обыденностью жизни и вместе с этим полагающих, что за гробом смерти ничего нет⁵⁵, безнравственным.

Итак, апостол Павел обосновывает необходимость воскресения мертвых. Для этого он показывает связь между земной жизнью и жизнью по воскресении. По его мысли, будущая жизнь придает смысл жизни временной. Его размышления о логических последствиях отрицания воскресения подводят к выводу, что в таком случае проповедь о воскресении Иисуса Христа была бы безуспешна. Апостол Павел не принимает исповедование веры во Иисуса Христа без самого главного — веры в воскресение мертвых, для чего пришел и пострадал Сын Божий.

5. Природа воскресшего тела (1 Кор. 15, 35–44)

Эту часть послания апостол Павел выстраивает как ответ «безрассудным», которые спрашивали: Если мертвые действительно воскреснут, то как это случится? (Вероятно, такой вопрос был задан апостолу Павлу, судя по изложенному в 1 Кор. 15, 12.) Говоря о воскресшем теле, святой апостол приводит аналогию с посеянным зерном.

В 35-м стихе апостол использует риторическую форму возражения в виде вопроса⁵⁶: «Ἀλλ' ἐρεῖ τις πῶς ἐγείρονται οἱ νεκροί; ποῖω δὲ σώματι ἔρχονται» (*Но кто-нибудь спросит: «А как мертвые воскресают? И каким будет их тело, когда они возвратятся?»*) (1 Кор. 15, 35).

Отвечая, апостол Павел приводит понятную аналогию — появление растения из семени, чтобы показать возможность воскресения. Метафора посева зерна (глагол στείρεις от στείρω — «сеять») указывает на возможность возвращения к жизни только через смерть и погребение: σὺ ὁ στείρεις, οὐ ζῶποιοῖται ἐὰν μὴ ἀποθάνῃ (*Зерно, которое сеешь, не оживится, пока не умрет*) (1 Кор. 15, 36)⁵⁷. Действительно, новая жизнь не наступит у семени, пока оно не даст ростка. Семя даёт росток, когда оно, будучи погруженным в почву, подвергается разложению, т. е. в момент смерти.

55 См.: Брюс У. Первое послание к Коринфянам / пер. с англ. А. П. Платунова // Новый библейский комментарий. С. 479.

56 Древние писатели и иудейские учителя часто применяли подобные вопросы к воображаемым оппонентам. Апостол Павел воспользовался практикой своих соотечественников и использует в постановке вопроса аргументы той группы коринфян, которые не принимали учение о воскресении мертвых. Подробнее см.: Keener С. S. 1–2 Corinthians. P. 130.

57 Ср. Быт. 3, 19. См.: Павловы послания. С. 262.

Далее апостол Павел говорит, что в момент посадки сеется не τὸ σῶμα⁵⁸ τὸ γεινήσομενον (тело будущее) (1 Кор. 15, 37) не все растение целиком, не весь колос, а только γυμνὸν κόκκον (голое зерно). Таким образом, семя дает росток, который имеет такую же природу, что и зерно. Но прежде оно должно умереть, чтобы ожить в новой форме.

Господь Бог сотворил σῶμα (тело) человека с присущей ему индивидуальностью⁵⁹ подобно тому, как Он сотворил σπέρμα (семя) с отличительной формой и признаком. В момент посева каждое семя Бог наделяет новым телом, семя производит себе подобных⁶⁰. В воскресении человека тело будет, подобно семени, но будет состоять из других, нематериальных, веществ. Следовательно, воскресшее тело включает связь с телом, которое умерло. Это будет не заново сотворенный Богом человек, но тем не менее он будет иметь иное тело с прежней сущностью и личностью. Исходя из этого, можно предположить, что между разрушившимся телом и телом воскресшего человека будет существовать «генетическая связь», подразумевающая живое единение бессмертной души с телом⁶¹.

Смысл стиха 39-го, по словам апостола Павла, заключается в том, чтобы показать различие состава тела человека и других живых существ, которое имеет место в настоящей жизни и проявится в воскресении: *иная плоть у человеков, иная плоть у скотов, иная у рыб, иная у птиц* (1 Кор. 15, 39). Слово σάρξ «плоть» обозначает состав тела живых существ.

В стихах 40–41 апостолом Павлом проводится различие тел небесных и земных по их славе. Возможно, здесь апостол хочет показать отличие тел людей, живущих на земле, и тел, воскресенных в будущую жизнь. Эти тела будут иметь разный внешний облик. Как солнце превосходит красотой формы, светом и сиянием луну, так и луна дает

58 Греч. термин σῶμα – «тело» может пониматься здесь, и как растение, и как тело (образ воскресшего после смерти тела). См.: Павловы послания. С. 263.

59 См. творение в книге Бытия (Быт. 1, 11). Согласно Своему решению, Творец при сотворении мира дает семени тело согласно Своему желанию. Апостолом употреблен глагол ἠθέλησεν от θέλω («желать», «хотеть»). В стихах 38–39 содержатся аллюзии на книгу Бытия, а именно на повествование о творении растений, рыб, птиц, животных (Быт. 1, 11–12; 20–21; 24–27).

60 Согласно Своему решению, Творец при сотворении мира дает семени тело согласно Своему желанию. Апостолом употреблен глагол ἠθέλησεν от θέλω («желать», «хотеть»). В стихах 38–39 содержится аллюзия на книгу Бытия, а именно на повествование о творении растений, рыб, птиц, животных (Быт. 1, 11–12; 20–21; 24–27).

61 Лапшин В., *свящ.* Беседы о посланиях апостола Павла. Первое и Второе послания к Коринфянам. Рига: Фиам, 2008. С. 153.

ночью свет больший, чем звезды. Каждая по отдельности рассмотренная планета передает свою красоту, цвет и величие. Таким же образом будет и в воскресении мертвых: воскрешенные тела будут наполнены сиянием и блеском славы, и тем будут отличаться от земных, материальных тел. Подобное отличие сияния небесных тел внешнее отличие славы будет и среди праведников⁶².

Далее апостол Павел продолжает использовать образы посева и противопоставляет две категории тел — тело земное и тело духовное — и выделяет четыре качества, которыми будет наделена природа воскресшего тела. (1 Кор 15, 42–44).

- 1) Σπείρεται ἐν φθορᾷ, ἐγείρεται ἐν ἀφθαρσίᾳ (сеется в тлении, восстает в нетлении) (1 Кор. 15, 42). Первое качество — ἀφθαρσία (нетление). Человек (тело) получил в наследство от прародителей подверженность смерти и распаду (φθορᾷ — «разрушение», «порча») — разложение физического тела. Из этого следует, что тело возвратится к своему прежнему состоянию, в котором было сотворено (Быт. 3, 19). В противоположность посеянному в землю телу, апостол Павел говорит о теле, приготовленном для вечности, оно будет иметь нетление (ἀφθαρσία — «бессмертие», «не испорченность»). Воскрешенное тело получит другую природу⁶³, не подвластную смерти и разрушению.
- 2) Σπείρεται ἐν ἀτιμίᾳ, ἐγείρεται ἐν δόξῃ (сеется в уничижении, восстает в славе) (1 Кор. 15, 43). Следующее свойство тела — δόξα (слава). Апостол Павел продолжает сравнивать земные и небесные качества тела и говорит о посеве тела в ἀτιμίᾳ — «уничижение», «презрение». Мертвое тело является бесславленным, оно несет на себе отпечаток греха. В земной жизни человек через страсти и чувства приобщается к греху, унижая себя содеянными преступлениями. Поэтому апостол называет наше тело уничиженным. Однако же в грядущей жизни оно явится во славе, потому что тело больше не будет жить в подчинении закона страсти и скоротечных желаний, а будет иметь непреходящую славу в служении Богу⁶⁴.

62 Полевой Б., диак. Исагогико-экзегетический анализ Первого Послания св. ап. Павла к Коринфянам. С. 128.

63 Wright N. T. The Resurrection of the Son of God. Minneapolis: Fortress Press, 2003. (Christian Origins and the Question Of God; Vol. 3). P. 347.

64 Лапшин В., свящ. Беседы о посланиях апостола Павла. Первое и Второе послания к Коринфянам. С. 154.

- 3) Σπείρεται ἐν ἀσθενείᾳ, ἐγείρεται ἐν δυνάμει (*сеется в немощи восстает в силе*) (1 Кор. 15, 43). Третьей особенностью воскресенного тела является δύναμις (сила). Во второй части 43 стиха апостол Павел противопоставляет немощи (ἀσθενεία — «бессилие», «утомление») силу (δύναμις — «мощь», «могущество»). Тело физическое подвержено утомлению, болезням и может не иметь сил (от усталости) вследствие выполнения какой-либо механической работы. Но, по словам апостола Павла, в будущем воскресении тело получит необходимую силу для вечной жизни. Что это за сила? Свяtitель Феофан Затворник, отвечая на этот вопрос, говорит, что это будет сила деятельная без утомления, она будет бодрa без желания сна, не подвержена болезням⁶⁵.
- 4) Σπείρεται σῶμα ψυχικόν, ἐγείρεται σῶμα πνευματικόν (*сеется тело душевное, восстает тело духовное*) (1 Кор. 15, 44). Наконец, говоря о последней характеристике природы воскресшего тела, апостол Павел называет πνευματικός (духовность). Вновь апостол Павел, говоря о материальном мире, переходит к реальности Царствия Божия. Так, тело ψυχικόν (душевное) апостол рассматривает как физическое тело, существование которого возможно только в земном мире по причине влияния на него греха⁶⁶. В противовес этому понятию, святой апостол выдвигает идею тела πνευματικόν (духовного), получившего жизнь от Духа Святого. В воскресении тело духовное не следует понимать как нечто нематериальное, то, что принадлежит бестелесным духам. Из Евангелия известно, что Воскресший Господь Иисус Христос имел осязаемые, то есть материальные, физические, плоть и кости. Сам Он говорит: *Осяжите Меня и рассмотрите; ибо дух плоти и костей не имеет, как видите у Меня* (Лк. 24, 39). Тело духовное, которое станет истинным слугою Духа, предназначено для вечности. По мысли блж. Феофилакта, духовное тело — то, которое пребывает в непрестанном сотрудничестве Духу Святому и Им управляется во всем⁶⁷.

65 Феофан Затворник, *свт.* Толкование Послания апостола Павла к Коринфянам первого. С. 745.

66 Роджерс-младший К. Л. Новый лингвистический и экзегетический ключ к греческому тексту Нового Завета. С. 614.

67 Феофилакт Болгарский, *блж.* Толкование на Деяния и Послания святых апостолов. С. 403.

Итак, апостол Павел характеризует в послании к коринфянам природу воскресшего тела, используя яркий образ, приводя понятный пример из сельскохозяйственной жизни — посев зерна и свойственное ему возрастание через умирание. Апостол Павел подчеркивает, что пшеница растет из зерна, но это зерно «голое», пока не облечено Богом в новые одежды. Так и человеческое тело, обновясь в воскресении, уже не будет «голым». Апостол убежден, что это будет тело, отличное от нынешнего. Раскрывая этот тезис, апостол Павел приводит основные свойства тела, которыми будет обладать тело после воскресения, противопоставляя их свойствам нашего бренного тела. Такая противоположность основывается апостолом на коренном различии между телом душевным и телом духовным. Из этого следует, что новое тело (тело духовное) призвано будет служить высшему началу человека — духу (*πνεῦμα*). Такая перемена человеческого естества важна. Человек, пройдя путём развития от душевного к духовному, достигает главной цели — преображения.

6. Новый порядок бытия (1 Кор. 15, 45–49)

Описав природу воскресшего тела, апостол Павел проводит параллель между Адамом и Христом (1 Кор. 15, 45–49). Он показывает жизнь человечества, ставшего наследником Адама, получив вместе с ним греховную природу, сопоставляя с жизнью людей, которые стали будущими наследниками Христа, обретшими Его образ в Его воскресении⁶⁸.

Апостол Павел прямо противопоставляет Адаму Христа. Родившиеся от первого Адама приняли от него *ψυχήν ζῶσαν* — *душу живую*, т. е. управляемое душой тело (неможное, подверженное скорбям), а будущую жизнь получают от последнего Адама — Христа, Который есть *πνεῦμα ζῳοτοιοῦν* — *Дух животворящий* (одухотворенное тело). По мысли прот. Михаила Хераскова, апостол Павел говорит здесь о том, что наше будущее прославление тела связано с нашим вторым родоначальником — Христом. Если с первым Адамом человечество имеет наследственную связь по телу, то через второго Адама утверждается преемственность по духу⁶⁹. Представляется, что отличительной чертой жизни первого человека является душевная телесность. В то время как Христос

68 См.: Брюс У. Первое послание к Коринфянам / пер. с англ. А. П. Платунова // Новый библийский комментарий. С. 479.

69 Херасков М. *свящ.* Послания апостольские и Апокалипсис. Истолковательное обозрение, составленное протоиереем Михаилом Херасковым. Владимир-на-Клязьме, 1907. С. 212.

при воскресении воспринял новое «духовное тело», став дарителем нового человеческого тела⁷⁰. Те, кто родится от Христа, наследуют в воскресении Его качества и станут гражданами небесными⁷¹.

Таким образом, наименование Христа «Духом животворящим» обозначает, прежде всего, что тело Его не есть σῶμα ψυχικόν (тело душевное), воспринятое Им во дни земной Его жизни, но σῶμα πνευματικόν (тело духовное), родившееся по Его воскресении.

Данный фрагмент послания содержит в себе богословское учение о том, что Христос Сам воспринял на Себя немощное наше тело со всеми его недостатками, болезнями и одухотворил его, даруя нам возможность получить новое духовное тело через Свое воскресение⁷².

7. Грядущая слава и окончательная победа над смертью (1 Кор. 15, 50–58)

В рассматриваемом отрывке апостолом Павлом описываются обстоятельства, при которых совершится воскресение верующих, как мертвых, так и живых. Апостол Павел говорит, что для того, чтобы войти в Царство Божие необходимо умереть, как σὰρξ (плотью), так и αἷμα (кровью) (1 Кор. 15, 50). По мысли американского исследователя Ф. Перкинса (P. Perkins), апостол явно показывает, что материальное тело с его плотскими и кровными частями не может наследовать жизнь вечную⁷³ лишь по той причине, что человеческое существо подвержено смерти и тлению, а смертное не может унаследовать бессмертие⁷⁴.

Другими словами, люди, будучи смертными, не имеют силы воскреснуть сами. В таком случае физическое тело преобразует только Бог, воскресивший Христа⁷⁵. Непременным условием такого перехода людей из тленного состояния в нетленное является принятие людьми духа Христа. Как пишет Н. Н. Глубоковский, земное тело должно ожить духом

70 Роджерс-младший К. Л. Новый лингвистический и экзегетический ключ к греческому тексту Нового Завета. С. 614.

71 Wright N. T. The Resurrection of the Son of God. P. 386.

72 См.: Ин. 20, 19; 26–27; Лк. 24, 31; 37–39.

73 Эта оговорка не предполагает, что воскресшие верующие будут бестелесны, как об этом заявляет Д. Мартин. Подробнее см.: Martin D. B. The Corinthian Body. Michigan: Book Crafters, 1995. P. 128.

74 Perkins P. First Corinthians / eds. M. C. Parsons, C. H. Talbert. Michigan: Grand Rapids, 2012. (Paideia: Commentaries on the New Testament). P. 189.

75 Fitzmyer J. A. First Corinthians. P. 603.

путем трансформации, чтобы оно стало небесно-духовным со всеми прежними физическими элементами⁷⁶. Следовательно, результатом такого преобразования будет новое, духовное тело, которое будет несравнимо с земным. Духовное тело станет реальным, материальным, как и во время земной жизни. Однако весь его строй изменится, потому что нетленное не обречено на безвозвратное уничтожение — оно создается духом.

Далее, в 51-ом стихе, апостол открывает, что будет с человечеством во время Второго пришествия Христа. Сначала он говорит, что умрут не все христиане, некоторые будут живы. Апостол Павел использует глагол ἀλλάγησόμεθα (fut. ind. pass. от ἀλλάσσω — «изменять», «преобразовывать»), тем самым выражая идею изменения и преображения тел. Изменение произойдет и с живыми, и с мертвыми, живые получат другой невещественный образ, который будет нетленным, а мертвые воскреснут бессмертными (1 Фес. 4, 13–18).

Вслед за этим апостол говорит об этапах воскресения живых и умерших при кончине этого мира (1 Кор. 15, 51–53). Прежде всего, апостол Павел упоминает время его совершения, это событие произойдет внезапно, в миг ἐν ᾧτόμῳ («неделимый», т. е. этот момент времени трудно разделить), что станет переходом от смертного состояния к бессмертному⁷⁷.

Вслед за этим раздастся *трубный звук*, который засвидетельствует конец этого мира (1 Фес. 4, 16; Откр. 8, 2)⁷⁸. Этот сигнал завершит земной порядок вещей и станет началом новой небесной эпохи. Для мертвых последний трубный звук откроет возможность выйти из могил нетленными — это будет третий этап.

Затем произойдет изменение живых, материальное тело облечется в нетление. В новом теле уже не будет греха, болезней, смертности и тления. Смертное тело, состоящее из плоти и крови, приобретет бессмертное тело, облачится в духовное бытие по образу Воскресшего Христа⁷⁹. Изменение внешнего облика тела будет заключаться не в том, что прежняя физическая форма тела разрушится, а в качественном преобразовании тленного бытия, переходе в нетленное состояние⁸⁰.

76 Глубоковский Н. Н. Учение ап. Павла о загробной жизни и воскресении мёртвых // ХЧ. 1899. № 8. С. 184.

77 Жила С., прот. Послания апостола Павла: пособие по изучению и толкованию. С. 275.

78 В апокалиптической традиции трубный звук сообщал о наступлении Дня Господня (Иоиль 2, 1–3) и пришествии Господа (Зах. 9, 14). Подробнее см.: Павловы послания. С. 267.

79 Коротков П. А. Эсхатологический аспект учения св. ап. Павла о «теле душевном» и «теле духовном» в трудах русских библеистов // Библейские схолии. 2020. № 1 (1). С. 135.

80 Полевой Б., диак. Исагиико-экзегетический анализ Первого Послания св. ап. Павла к Коринфянам. С. 128.

Завершая увещевание коринфских христиан, апостол Павел воспевает победную песнь воскресению над смертью (1 Кор. 15, 54–58). Чтобы подтвердить уничтожение смерти в парусии, он приводит в доказательство слова Писания. В пророчестве Исаии прямо говорится о триумфальной победе над смертью: *поглочена смерть победою* (1 Кор. 15, 54)⁸¹. Здесь имеется в виду, что смерть будет уничтожена победным воскресением.

Другое обетование приводится из книги пророка Осии, в котором говорится, что Господь воскресит Израильский народ из могилы: *Смерть! где твое жало? ад, где твоя победа?* (1 Кор. 15, 55)⁸². Смерть предстаёт в образе ядовитой змеи, которая своим жалом *ἀμαρτία* (грех) убивала людей. После Воскресения Христа смерть утратила свою способность жалить, поэтому апостол Павел говорит о смерти, сатирически высмеивая её. Как отмечает Дж. Фитцмайер (J. A. Fitzmyer), для апостола Павла смерть потеряла свой устрашающий контроль над человечеством⁸³. Теперь она обезоружена и побеждена, как пчела, которая потеряла свое жало.

Выражение *Δύναμις τῆς ἀμαρτίας ὁ νόμος* (*Сила греха — закон*) (1 Кор. 15, 56) указывает на то, что закон опознается только в том случае, когда совершается грех. Совершенный человеком грех вменяется ему в преступление, если есть закон (Рим. 5, 13). Тем не менее, когда грех прощен кровью Сына Божия, тогда закон становится бессильным, а смерть больше не имеет силы осуждать. Победа над смертью означает конец греха, связанного с законом⁸⁴.

В конце послания апостол Павел благодарит Бога, даровавшего спасение от греха Своим славным Воскресением. Победа над смертью дарована всем через крестную жертву Иисуса Христа.

Таким образом, завершая эсхатологическую часть послания, апостол Павел передает принятое им откровение о грядущем событии воскресения мертвых. Итак, что ждет тех, кто доживет до пришествия Христа? Во-первых, оно произойдет мгновенно, а во-вторых, ему будет предшествовать последний трубный сигнал, который возвестит наступление воскресения. Апостол Павел не раскрывает подробностей этого явления, при этом он говорит об определенной последовательности воскресения умерших. Он утверждает, что умершие пробудятся

81 Ср. Ис. 25, 58.

82 Ср. Ос. 13, 14.

83 *Fitzmyer J. A. First Corinthians. P. 607.*

84 *Perkins P. First Corinthians. P. 191.*

и поднимутся из могил, а живые будут изменены Богом и получат другую форму бытия. Итогом эсхатологических событий будет конец земной истории, когда окончательно будет совершена победа воскресения над смертью, которая уже явилась в Воскресении Иисуса Христа.

Заключение

Как мы видим, пятнадцатая глава послания к Коринфянам представляет собой важнейший догматический трактат о воскресении мертвых. В этом тексте апостол последовательно и логично излагает свои мысли, а также творчески перерабатывает опыт римской риторики того времени, используя разнообразные риторические приемы. Главным для апостола Павла было напомнить коринфянам о Воскресении Иисуса Христа, о той проповеди, которую они сами восприняли от него, и вместе с этим убедить их в истинности воскресения мертвых. Доказывая истинность всеобщего воскресения, апостол ссылается на воскресение Иисуса Христа — главный источник веры в воскресение мертвых. Для него важно было передать общине идею о воскресении *σῶμα* «мертвого тела», а не воскресении *ψυχή* «души», так как апостол видел, что коринфяне сомневаются именно в телесном воскресении мертвых. Апостол приходит к выводу, что, не приняв веру в воскресение тела, верить в воскресение Иисуса Христа бессмысленно.

Немаловажным является и то, что апостол Павел для укрепления веры коринфян рассматривает природу *σῶμα πνευματικόν* «тела духовного», которое не подвержено смерти. Апостолу важно донести неверующим во всеобщее воскресение, что Христос Сам воспринял на Себя немощное наше тело со всеми его недостатками и болезнями. Он одухотворил его, даруя нам возможность получить новое духовное тело через Свое воскресение. Таким образом, смертное тело, состоящее из плоти и крови, приобретет во всеобщем воскресении бессмертное тело, перейдет в духовное, нетленное бытие подобно воскресшему Христу.

Источники

Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета / Современный русский перевод. М.: РБО, 2011.

Nestle E., Aland K. *Novum Testamentum Graece*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2015. Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I — VIII веков. Новый

Завет. Т. 7: Первое и второе послания апостола Павла к Коринфянам / пер. с англ., греч., лат. и сир. под ред. Д. Брэйя; рус. изд. под ред. Ю. Н. Варзонин и С. С. Козин. Тверь: Герменевтика, 2006.

Иоанн Златоуст, свт. Беседы на первое послание к Коринфянам // Полное собрание творений. В двух книгах. Кн. 1. Т. 10. СПб.: СПбДА, 1904.

Кирилл Иерусалимский, свт. Огласительное поучение тринадцатое // Поучения огласительные и тайноводственные. М.: Благовест, 2010.

Феофан Затворник, свт. Толкование Послания апостола Павла к Коринфянам первого. М.: Правило веры, 2005.

Феофилакт Болгарский, блаж. Толкование на Деяния и Послания святых апостолов. В трех томах. Ч. 1. Т. 2. М.: Сибирская Благовонница, 2009.

Литература

Бобринский Б., протопр. Наследие Адама с точки зрения о. Иоанна Мейендорфа / пер. с фр.: диак. К. О. Польсков // Богословский сб. 1999. № 3. С. 9–20.

Брюс У. Первое послание к Коринфянам / пер. с англ. А. П. Платунова // Новый библейский комментарий: в 3 ч. Ч. 3. Новый Завет. СПб.: Мирт, 2001. (Энциклопедия христианства).

Глубоковский Н. Н. Учение ап. Павла о загробной жизни и воскресении мёртвых // ХЧ. 1899. № 8. С. 167–204.

Голубев М. А., проф. Учение о воскресении мертвых, предложенное в первом послании св. Апостола Павла к Коринфянам // Духовная беседа. Т. 6. СПб.: СПбДС, 1859. № 16. С. 70–92.

Жила С., прот. Послания апостола Павла: пособие по изучению и толкованию. М.: Сретенский монастырь, 2019.

Коротков П. А. Эсхатологический аспект учения св. ап. Павла о «теле душевном» и «теле духовном» в трудах русских библеистов // Библейские схолии. 2020. № 1 (1). С. 133–146.

Лапшин В., свящ. Беседы о посланиях апостола Павла. Первое и Второе послания к Коринфянам. Рига: Фиам, 2008. С. 153.

Павловы послания: комментированное издание. 2-е издание, испр / под ред. А. Десницкого. М.: Институт перевода Библии, 2018.

Полевой Б., диак. Исагогико-экзегетический анализ Первого Послания св. ап. Павла к Коринфянам: Диссертация на соискание ученой степени кандидата богословия. СПб., 2009.

Роджерс-младший К. Л. Новый лингвистический и экзегетический ключ к греческому тексту Нового Завета. СПб.: Библия для всех, 2001.

Херасков М. свящ. Послания апостольские и Апокалипсис. Истолковательное обозрение, составленное протоиереем Михаилом Херасковым. Владимир-на-Клязьме, 1907.

Collins R. F. First Corinthians / ed. D. J. Harrington. Collegeville: The Liturgical Press, 1999. (Sacra Pagina Series, Vol. 7).

- Fitzmyer J. A.* First Corinthians. A New Translation with Introduction and Commentary. London: Yale University Press, 2008. (The Anchor Yale Bible).
- Gardner P. D.* 1 Corinthians / ed. E. A. Clinton. Michigan: Grand Rapids, 2018. (Zondervan Exegetical Commentary on the New Testament).
- Hays R. B.* First Corinthians / ed. J. L. Mays. Louisville: Westminster John Knox Press, 2011. (A Bible Commentary for Teaching and Preaching).
- Keener C. S.* 1 – 2 Corinthians / ed. B. Witherington III. New York: Cambridge, 2005. (The New Cambridge Bible Commentary).
- Lucas R. P.* The Time of the Reign of Christ in 1 Corinthians 15:20–28 in Light of Early Christian Session Theology. Dissertation. USA: Andrews University, 1997.
- Martin D. B.* The Corinthian Body. Michigan: Book Crafters, 1995.
- Perkins P.* First Corinthians / eds. M. C. Parsons, C. H. Talbert. Michigan: Grand Rapids, 2012. (Paideia: Commentaries on the New Testament).
- Thiselton A. C.* The First Epistle to the Corinthians: A commentary on the Greek text / eds. H. Marshall, D. A. Hagn. Michigan: Cambridge, 2000. (The New International Greek Testament Commentary).
- Wright N. T.* The Resurrection of the Son of God. Minneapolis: Fortress Press, 2003. (Christian Origins and the Question Of God; Vol. 3).

ОЦЕНКА МОДЕЛИ БИРГЕРА ГЕРХАРДССОНА В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННЫХ БИБЛЕЙСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ

Михаил Всеволодович Ковшов

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

Священник Алексей Башкатов

магистр богословия
выпускник Аспирантуры МДА 2020 года, кафедра Библеистики
Кирилло-Мефодиевский храм, город Подольск
108823, г. Подольск, ул. Тепличная, д. 1 bashkatov202@mail.ru

Для цитирования: Ковшов М. В., Башкатов А., *свящ.* Оценка модели Биргера Герхардссона в контексте современных библейских исследований // Библейские схолии. 2024. № 2 (7). С. 86–121. DOI: 10.31802/BSCH.2024.7.2.006

Аннотация

УДК 27-277.2

В данной статье рассматривается модель передачи устных евангельских преданий Биргера Герхардссона в контексте последних исследований, связанных с вопросом происхождения канонических Евангелий. Показывается необходимость изучения раввинской модели на примере современной библейской науки, в частности, рассматриваются

утверждения современного библеиста Барта Эрмана о достоверности евангельских преданий. В статье также приводятся предпосылки возникновения раввинской модели, излагается теория и применение данной модели. В завершении основной части приводятся замечания в отношении различных аспектов, относящихся к целесообразности применения модели Герхардссона.

Ключевые слова: Герман Самуил Реймарус, Барт Эрман, раннее христианство, Харальд Ризенфельд, Биргер Герхардссон, происхождение канонических Евангелий, раввинская модель, передача устных евангельских преданий, скандинавская библейская школа.

An Evaluation of Birger Gerhardsson's Model in the Context of Contemporary Biblical Studies

Mikhail V. Kovshov

PhD in Theology,

Associate Professor at the Department of Biblical Studies 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, Shosseynaya Street, Moscow, 109383, Russian Federation

paul.quest@nextmail.ru

Priest Alexey Bashkatov

Master of Theology

Graduate of postgraduate school of Moscow Theological Academy 2020, Biblical Studies

Cyril and Methodius Church, Podolsk 108823, Podolsk, Teplichnaya street, 1

bashkatov202@mail.ru

For citation: Kovshov Mikhail V., Alexey Bashkatov, priest. "An Evaluation of Birger Gerhardsson's Model in the Context of Contemporary Biblical Studies". *Biblical scholia*, No 2 (7), 2024, pp. 86–121 (in Russian). DOI: 10.31802/BSCH.2024.7.2.006

Abstract. This article examines Birger Gerhardsson's model of oral gospel transmission in the context of recent research related to the question of the origin of the canonical gospels. The authors show the necessity of examining the rabbinic model through the example of modern biblical scholarship, in particular examining contemporary biblical scholar Bart Ehrman's claims about the reliability of the gospel traditions. The article also gives the background to the emergence of the rabbinic model, outlining the theory and application of the model. The main section concludes with remarks on various aspects related to the appropriateness of the Gerhardsson model.

Keywords: Hermann Samuel Reimarus, Bart Ehrman, early Christianity, Harald Riesenfeld, Birger Gerhardsson, origin of canonical gospels, rabbinic model, transmission of oral gospels, Scandinavian biblical school.

Введение

При продолжительном размышлении над текстами канонических Евангелий пытливым ум исследователя старается представить себе, как они возникли. В первые десятилетия христианства происходили события, которые до сих пор не могут быть представлены с исторической точки зрения как целостная картина. С таким положением вещей жили христиане на протяжении большей части своей истории. Во втором и третьем веке были нападки на несоответствие в новозаветных Евангелиях со стороны Цельса и Порфирия. Однако, эти раны не помешали росту и влиянию христианства в Римской империи. Только в XVIII веке посмертная публикация трудов Германа Самуила Реймаруса (1694–1768), выполненная Готхольдом Лессингом (1729–1781), заронила глубокое подозрение в западном критическом мышлении относительно исторической достоверности Евангелий¹.

Реймарус утверждал, что главные вероучительные истины христианства: смерть Иисуса для искупления греха, Его воскресение и Второе страшное пришествие — являются произведением древней церковной общины и не могут быть исторически привязаны к земной жизни Иисуса из Назарета. Труды Реймаруса в дальнейшем оказали глубокое влияние на попытки исследователей Библии найти достоверные факты о процессе передачи информации о жизни и делах Иисуса. Иногда такие попытки имели столь крайний скептический характер, что в XIX веке возникли идеи, согласно которым Иисус вовсе не существовал².

Новый поворот в отношении изучения канонических Евангелий на сегодняшний день связан с книгой Барта Эрмана «Иисус до Евангелий»³. Эрман углубляет рану, нанесенную Реймарусом и Лессингом. Фокус нападков на результаты исторического исследования переносится Эрманом наоборот с общих вопросов о надежности более поздних историков на вопросы о людях, которые впервые зафиксировали в тексте евангельские предания. Он ставит под сомнение надежность памяти тех, кто был свидетелем жизни Иисуса и передавал другим информацию об Его жизни. Эрман сомневается в том, что люди, став

1 См.: *McNicol A. J. Birger Gerhardsson and Oral Transmission in the Formation of the Gospel Tradition // Jesus and Christian Origins: Directions toward a New Paradigm / B. Wiebe. Cascade Books, 2019. P. 68.*

2 См.: *Ibid.*

3 *Ehrman B. D. Jesus Before the Gospels — How the Earliest Christians Remembered, Changed, and Invented Their Stories of the Savior. HarperCollins, 2016.*

свидетелями какого-то значимого события, способны в точности воспроизвести его в совершенно другой обстановке⁴.

Собрав значительный объем данных социологического анализа экспертов устных показаний из судебной практики и из других источников, Эрман пытается доказать, что человеческие воспоминания о важных или стрессовых ситуациях в прошлом часто являются ненадежными. Далее он переходит к мысли о том, что подобные аналитические результаты можно использовать для подрыва исторической достоверности правдивых отрывков из новозаветных Евангелий⁵.

В общем концепцию Эрмана можно представить следующим образом. Современный текст канонических Евангелий был создан не ранее, чем через поколение после смерти Иисуса. И этот текст был составлен в другой обстановке отличной от той, в которой находился Иисус. Таким образом, опираясь на современные исследования в области человеческой памяти, Эрман утверждает, что четыре канонических Евангелия не содержат в себе достоверных свидетельств того, что на самом деле произошло во времена Иисуса Христа⁶.

Очевидно, что Барт Эрман ставит новый вопрос, который затрагивает статус самых ранних евангельских преданий. В независимости от того какова модель передачи информации о словах и делах Иисуса до фиксированного евангельского текста, существуют важные этапы в передаче данной информации. При таком подходе к памяти свидетелей евангельских событий каждое звено цепи передачи ослабляется⁷.

В связи с вопросами, которые поднимаются Эрманом в книге «Иисус до Евангелий», актуальной остается обращение к модели Биргера Герхардссона, уделяющая большое внимание вопросу передачи самой ранней традиции об Иисусе.

Целью данной работы является обозначение слабых и сильных сторон модели Герхардссона в контексте вопроса происхождения канонических Евангелий. Для поставленной цели нам необходимо рассмотреть предпосылки возникновения раввинской модели, а также обозначить труды ученых, которые повлияли на Биргера Герхардссона при создании им своей модели. Затем следует обзорно рассмотреть основные труды представителей раввинской модели Герхардссона, а также обозначить влияние данной модели на изучение процесса передачи устных

4 См.: *McNicol A. J. Birger Gerhardsson and Oral Transmission*. P. 69.

5 См.: *ibid.*

6 См.: *Ehrman B. D. Jesus Before the Gospels*. P. 242.

7 См.: *McNicol A. J. Birger Gerhardsson and Oral Transmission*. P. 69.

евангельских преданий, и последующие исследования в данной области библейской науки. Также необходимо рассмотреть теорию раввинской модели и ее применение для евангельских преданий. И, наконец, нужно оценить замечания в отношении целесообразности использования модели Биргера Герхардссона.

1. Предпосылки появления раввинской модели

На появление раввинской модели оказали влияние представители скандинавской библейской школы, которых можно разделить на две группы. К первой относятся исследователи Ветхого Завета: Генрик Самуэль Ниберг, Иван Энгелл, Зигмунд Мовинкель, Гаррис Биркеланд, Хельмер Рингрен, Эдуард Нильсен⁸. Ко второй группе относятся те, кто изучает Новый Завет: Антон Фридрихсен, Гюго Одоберг и Кристер Стендаль⁹. Следует отметить, что на появление модели Герхардссона также повлияли библеисты из других стран. Это немец Адольф Шлаттер¹⁰, французы Марсель Жусс¹¹ и Ян Виллем Доув¹², англичане Уильям Мэнсон¹³ и Р. О. П. Тэйлор¹⁴.

- 8 См.: Brewer B. K. *Models for the Oral Transmission of the Gospel Traditions and the Problem of Continuity: an Analysis and Evaluation*. A dissertation submitted to the Caspersen School of Graduate Studies. Drew University. Madison, New Jersey, 2005. P. 136.
- 9 Stendahl K. *The School of St. Matthew and Its Use of the Old Testament*. 2d ed. Philadelphia: Fortress Press, 1968; Герхардссон приводит цитаты из Стендаля в *Gerhardsson B. Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity* / trans. E. J. Sharp. Lund, Sweden: C. W. K. Gleerup and Copenhagen, Denmark: Ejnar Munksgaard, 1961. P. 14, 34, 203, 204, 243, 306, 331, 334.
- 10 Schlatter A. *Jochanan Ben Zakkai, der Zeitgenosse der Apostel*. Gutersloh: C. Bertelsmann, 1899. P. 8; Герхардссон цитирует Шлаттера в *Gerhardsson B. Tradition and Transmission in Early Christianity* / trans. E. J. Sharp. Lund, Sweden: C. W. K. Gleerup; and Copenhagen, Denmark: Ejnar Munksgaard, 1964. (*Coniectanea Neotestamentica*; 20). P. 32.
- 11 Jousse M. *Le style oral rythmique et mnemotechnique chez les verbomoteurs*. Paris: 1981; idem. *Etudes sur la psychologie du geste*. Paris, 1930. Герхардссон ссылается на две эти работы в *Gerhardsson B. Memory and Manuscript*. P. 130, 147, 167–168.
- 12 Doeve J. *Jewish Hermeneutics in the Gospels and Acts*. Assen: Van Gorcum, 1954; idem. *Le role de la tradition dans la composition des Evangiles synoptiques // La Formation des Evangiles: Probleme Synoptique et Formgeschichte*. Louvain: Desclee de Brouwer, 1957. P. 70–84. Герхардссон ссылается на данные работы в *Gerhardsson B. Memory and Manuscript*. P. 284, 333.
- 13 Manson W. *Jesus the Messiah*. London: Hodder and Stoughton Limited, 1943. P. 27.
- 14 Taylor R. O. P. *The Groundwork of the Gospels*. Oxford: Blackwell, 1946; цитируется в *Gerhardsson B. The Origins of the Gospel Tradition*. Philadelphia: Fortress, 1979. P. 23–24; idem.

2. Представители раввинской модели

Впервые намеки о раввинской модели изучения евангельских преданий встречаются у Харальда Ризенфельда, который заимствовал данную идею у своего ученика Биргера Герхардссона. В 1957 году в Оксфорде на открытии конференции «Четыре Евангелия в 1957 году» Ризенфельд выступил с речью о раввинской традиции как аналогии происхождения и передачи устного евангельского материала. Это обращение было первоначально издано в виде брошюры под названием «The Gospel Tradition and Its Beginnings: A Study in the Limits of 'Formgeschichte'»¹⁵ [Евангельская традиция и ее истоки: исследование в пределах модели критики форм]. В своей речи Ризенфельд бросал вызов предположениям, методам и результатам классической новозаветной модели критики форм¹⁶.

Основные идеи в речи Ризенфельда были взяты из новаторской работы его ученика Биргера Герхардссона «Память и рукопись»¹⁷. В данной работе Герхардссон предположил, что иудейская традиция раввинов может иметь отношение к происхождению и передаче евангельских преданий. Идея Герхардссона была встречена научным сообществом в штыки, и буквально через несколько лет им была написана монография «Традиция и передача в раннем христианстве»¹⁸, в которой были даны ответы на критические замечания в отношении первой книги¹⁹. В последствии на протяжении многих лет Биргер Герхардссон писал о своей модели передачи евангельских преданий в различных популярных изданиях²⁰.

The Reliability of the Gospel Tradition. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2001. P.13, 71; idem. The Path of the Gospel Tradition // The Gospel and the Gospels / P. Stuhlmacher. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1991. P. 75–96. P. 84.

- 15 *Riesenfeld H.* The Gospel Tradition and Its Beginnings: A Study in the Limits of «Formgeschichte». London: A. R. Mowbray & Co., Limited, 1957.
- 16 См.: *Brewer B. K.* Models for the Oral Transmission of the Gospel Traditions. P. 140.
- 17 *Gerhardsson B.* Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity / trans. E. J. Sharp. Lund, Sweden: C. W. K. Gleerup and Copenhagen, Denmark: Ejnar Munksgaard, 1961; 2nd ed. 1964. (Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis; 22).
- 18 *Gerhardsson B.* Tradition and Transmission in Early Christianity / trans. E. J. Sharp. Lund, Sweden: C. W. K. Gleerup; and Copenhagen, Denmark: Ejnar Munksgaard, 1964.
- 19 См.: *Brewer B. K.* Models for the Oral Transmission of the Gospel Traditions. P. 141.
- 20 *Gerhardsson B.* Die Anfänge der Evangelientradition. Wuppertal: Theologischer Verlag R. Brockhaus, 1977. (ABC-Team: Glauben und Denken; 919); idem. Evangeliernas Forhistoria. Lund: Verbum-Hakan Ohlssons Forlag, 1977; idem. The Gospel Tradition. Lund: C.W.K. Gleerup, 1986. (Coniectanea biblica. New Testament Series; 15).

2.1. Последующие исследования

В результате появления новой модели передачи устных евангельских преданий возникла оживленная дискуссия в библейской науке. Стали

- 21 *Barrett C. K.* Review of Birger Gerhardsson, *Memory and Manuscript* // *Theological Studies*. 1963. Vol. 14. P. 445–449; *Benoit P.* Review of Birger Gerhardsson, *Memory and Manuscript* // *Review Biblique*. 1963. Vol. 70. P. 269–273; *Black M.* Review of Birger Gerhardsson, *Memory and Manuscript* // *Society for Old Testament Studies BL*. 1963. P. 66–67; *Bligh J.* Review of Birger Gerhardsson, *Memory and Manuscript and Tradition and Transmission in Early Christianity* // *Heythrop Journal*. 1965. Vol. 6. P. 189–190; *Brinkmann B.* Review of Birger Gerhardsson, *Memory and Manuscript* // *Scholastik*. 1962. Vol. 37. P. 426–430; *Coppens J.* Review of Birger Gerhardsson, *Memory and Manuscript* // *Ephemerides theologicae lovanienses*. 1962. Vol. 38. P. 104–105; *Davies J. G.* *Gospel Origins* // *Expository Times*. 1961. Vol. 73. P. 71; *Dunstone A., Nixon R. E., Marshall I. H.* Review of Birger Gerhardsson, *Memory and Manuscript* // *Theological Students Fellowship Bulletin*. 1966. Vol. 45. P. 3–12; *Dupont J.* Review of Birger Gerhardsson, *Memory and Manuscript* // *Ry Mo*. 1961. Vol. 35. P. 279–280; *Edwards O. C.* Review of Birger Gerhardsson, *Memory and Manuscript* // *Journal of Religion*. 1964. Vol. 44. P. 183–185; *Festorazzi F.* Review of Birger Gerhardsson, *Memory and Manuscript* // *Rivista biblica italiana*. 1963. Vol. 11. P. 433–436; *Fitzmyer J. A.* *Memory and Manuscript: The Origins and Transmission of the Gospel Tradition* (review of Birger Gerhardsson, *Memory and Manuscript*) // *Theological Studies*. 1962. Vol. 23. P. 442–457; *Gartner B.* Review of Birger Gerhardsson, *Memory and Manuscript* // *KA*. 1961. Vol. 61. P. 247–254; *Goldberg A.* *Handing Down Tradition: Classic Work in the Transmission of Written and Oral Law* (review of Birger Gerhardsson, *Memory and Manuscript*) // *Biblica et orientalia*. 1964. Vol. 21. P. 223–225; *Green E. M. B.* Review of Birger Gerhardsson, *Memory and Manuscript* // *Churchman*. 1963. Vol. 77. P. 120–121; *Hoffmann J. G. H.* Review of Birger Gerhardsson, *Memory and Manuscript* // *La Revue Reformee*. 1962–1964. Vol. 13. P. 30–34; *Kasemann E.* Review of Birger Gerhardsson, *Memory and Manuscript* // *Verkündigung und Forschung*. 1963. Vol. 8. P. 85–87; *Kerrigan P. A.* Review of Birger Gerhardsson, *Memory and Manuscript* // *Antonianum*. 1963. Vol. 43. P. 434442; *Kummel W. G.* Review of Birger Gerhardsson, *Memory and Manuscript* // *Theologische Rundschau*. 1965–1966. Vol. 31. P. 24–26; *Lauziere M. E.* Review of Birger Gerhardsson, *Memory and Manuscript and Tradition and Transmission* // *Revue thomiste*. 1964. Vol. 64. P. 466–467; *Loshe E.* Review of Birger Gerhardsson, *Memory and Manuscript* // *Theologische Zeitschrift*. 1962. Vol. 18. P. 60–62; *Martini C. M.* Review of Birger Gerhardsson, *Memory and Manuscript* // *Biblica*. 1963. Vol. 44. P. 379–382; *Massaux E.* Review of Birger Gerhardsson, *Memory and Manuscript* // *Revue de l'histoire ecclesiastique*. 1962. Vol. 56. P. 1135–1136; *Michel O.* Review of Birger Gerhardsson, *Memory and Manuscript* // *Theologische Literaturzeitung*. 1964. Vol. 87. P. 835–837; *Mundle W.* Review of Birger Gerhardsson, *Memory and Manuscript* // *LuRbl*. 1967. Vol. 15. P. 124–125; *Mussner F.* Review of Birger Gerhardsson, *Memory and Manuscript* // *Trierer theologische Zeitschrift*. 1974. Vol. 13. P. 190–191; *Radermakers J.* Review of Birger Gerhardsson, *Memory and Manuscript* // *La nouvelle revue theologique*. 1964. Vol. 86. P. 786–787; *Schmid J.* Review of Birger Gerhardsson, *Memory and Manuscript* // *Biblische Zeitschrift*. 1964. Vol. 8. P. 151–154; *Schwank B.* Review of Birger Gerhardsson, *Memory and Manuscript* // *Erbe und Auftrag*. 1962. Vol. 38. P. 340–341; *Smith M.* *A Comparison of Early Christian and Early Rabbinic Tradition* (review of Birger Gerhardsson,

появляются работы с критикой главных идей Герхардссона²¹, и обсуждения новой модели²².

Memory and Manuscript) // *Journal of Biblical Literature*. 1963. Vol. 82. P. 169–176; *Viard A.* Review of Birger Gerhardsson, Memory and Manuscript // *Revue des sciences philosophiques et thelogiques*. 1962. Vol. 46. P. 274–276; *Wilhelm K.* Review of Birger Gerhardsson, Memory and Manuscript // *Mitteilungsblatt*. 1961. Vol. 29. P. 4; *Winter P.* Review of Birger Gerhardsson, Memory and Manuscript. Anglican // *Theological Review*. 1963. Vol. 45. P. 416–419; *Barbour R. S.* Review of Birger Gerhardsson, Tradition and Transmission in Early Christianity // *Scottish Journal of Theology*. 1966. Vol. 19. P. 114–115; *Barrett C. K.* Review of Birger Gerhardsson, Tradition and Transmission in Early Christianity // *Journal of Theological Studies*. 1965. Vol. 16. P. 488–489; *Block P.* Review of Birger Gerhardsson, Tradition and Transmission in Early Christianity // *KrIfdrA*. 1964. Vol. 8. P. 156–157; *Brinkmann B.* Review of Birger Gerhardsson, Memory and Manuscript // *Scholastik*. 1964. Vol. 39. P. 587–588; *Butler C.* Review of Birger Gerhardsson, Tradition and Transmission in Early Christianity // *Downside Review*. 1966. Vol. 83. P. 76–78; *Fitzmyer J. A.* Memory and Manuscript: The Origins and Transmission of the Gospel Tradition (review of Birger Gerhardsson, Memory and Manuscript) // *Theological Studies*. 1964. Vol. 25. P. 685; *idem.* Review of Birger Gerhardsson, Tradition and Transmission in Early Christianity // *Catholic Biblical Quarterly*. 1964. Vol. 26. P. 487; *Haag H.* Review of Birger Gerhardsson, Tradition and Transmission in Early Christianity // *TübTQ*. 1965. Vol. 145. P. 398; *Van Leeuwen P.* Review of Birger Gerhardsson, Tradition and Transmission in Early Christianity // *TTNij*. 1966. Vol. 6. P. 212–213; *Loshe E.* Review of Birger Gerhardsson, Tradition and Transmission in Early Christianity // *Theologische Literaturzeitung*. 1966. Vol. 91. P. 189; *Massaux E.* Review of Birger Gerhardsson, Tradition and Transmission in Early Christianity // *Revue de l'histoire ecclesiastique*. 1965. Vol. 59. P. 1087–1088; *Menard J. E.* Review of Birger Gerhardsson, Tradition and Transmission in Early Christianity // *Revue de l'histoire des religions*. 1966. Vol. 60. P. 93–94; *Pellegrino M.* Review of Birger Gerhardsson, Tradition and Transmission in Early Christianity // *Rivista di storia letteratura religiosa*. 1965. Vol. 1. P. 317–318; *Sibinga J. S.* Review of Birger Gerhardsson, Tradition and Transmission in Early Christianity // *Vox T*. 1965. Vol. 35. P. 131; *Silberman L. H.* Review of Birger Gerhardsson, Tradition and Transmission in Early Christianity // *Journal of Biblical Literature*. 1965. Vol. 84. P. 459–460; *Taylor V.* Oral Tradition (review of Birger Gerhardsson, Tradition and Transmission in Early Christianity) // *Expository Times*. 1964–1965. Vol. 76. P. 149; *Williams R.* Review of Birger Gerhardsson, Tradition and Transmission in Early Christianity // *Journal of Religion*. 1965. Vol. 45. P. 87; *Ziegler A. V.* Review of Birger Gerhardsson, Tradition and Transmission in Early Christianity // *Münchener theologische Zeitschrift*. 1967. Vol. 18. P. 89–90.

- 22 *Balducelli R.* Professor Riesenfeld on Synoptic Tradition // *Catholic Biblical Quarterly*. 1960. Vol. 22. P. 416–421; *Stonehouse N. B.* Origins of the Synoptic Gospels: Some Basic Questions. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1963. P. 138–145; *Davies W. D.* Reflections on a Scandinavian Approach to «The Gospel Tradition» // *Neotestamentica et Patristica*. Festschrift for Oscar Cullman. Leiden: E. J. Brill, 1962. P. 14–34; *Wilder A. N.* Form-History and the Oldest Tradition // *Neotestamentica et Patristica* (Festschrift for Oscar Cullman). Leiden: E. J. Brill, 1962. P. 3–13; *Widengren G.* Tradition and Literature in Early Judaism and in the Early Church // *Numen*. 1963. № 10. P. 42–83; *Davids P. H.* The Gospels and Jewish Tradition: Twenty Years after Gerhardsson // *Gospel Perspectives: Studies of History and Tradition in the Four Gospels* / R. T. France, D. Wenham. Vol. 1. Sheffield: JSOT Press, 1980. P. 75–99; *Meyer B. F.*

Наибольший вклад в изучение устной традиции раввинов, по мнению Герхардссона, сделал Джейкоб Нойснер²³. Он также указывает шесть работ²⁴, которые важны для изучения Евангелия, поскольку в них затрагивается вопрос устной традиции²⁵.

3. Необходимость раввинской модели Герхардссона

Новая модель устной евангельской традиции была предложена Герхардссоном в качестве альтернативы для новозаветной модели критики форм. В то же самое время и Ризенфельд, и Герхардссон, отмечают как отрицательные стороны модели критики форм, так и положительные²⁶.

Some Consequences of Birger Gerhardsson's Account of the Origin of the Gospel Tradition // *Jesus and the Oral Gospel Tradition* / H. Wansbrough. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991. (Journal for the Study of the New Testament Monograph Series; 64). P. 424–440.

- 23 *Neusner J.* The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70. 3 vols. Leiden: Brill, 1971; idem. The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70 A. D.: The Problem of Oral Tradition // *Kairos*. 1972. Vol. 14. P. 57–70; idem. Early Rabbinic Judaism. Leiden: Brill, 1975. (Studies in Judaism in Late Antiquity; 13). P. 71–136; idem. The Memorized Torah: The Mnemonic System of the Mishnah. Chico: Scholars Press, 1985. (Brown Judaic Studies; 96); более подробно о мнении Нойснера на теорию Герхардссона см.: *Culpepper R. A.* The Johannine School: An Evaluation of the Johannine-School Hypothesis Based on an Investigation of the Nature of Ancient Schools. Missoula, Montana: Scholars Press, 1975. (Society of Biblical Literature Dissertation Series; 26). P. 171–185; различные работы Нойснера Герхардссон цитирует в *Gerhardsson B.* The Origins. P. 22–23; idem. The Reliability. P. 12; idem. The Path. P. 84; idem. The Reliability. P. 71–72; idem. The Gospel Tradition. P. 19, 45, 50; idem. The Reliability. P. 100, 129, 136; idem. Memory and Manuscript. xvii; idem. The Reliability. P. xix, 100.
- 24 *Kelber W. H.* The Oral and the Written Gospel: The Hermeneutics of Speaking and Writing in the Synoptic Tradition, Mark, Paul, and Q. Philadelphia: Fortress, 1983; *Riesner R.* Jesus als Lehrer: Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung. Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1988. (Wissenschaftliche Untersuchungen Neuen Testament; 2:7); *Das Evangelium und die Evangelien: Vorträge vom Tübinger Symposium 1982* / P. Stuhlmacher. Tübingen: Mohr, 1983. (Wissenschaftliche Untersuchungen Neuen Testament; 28); *Jesus and the Oral Gospel Tradition* / H. Wansbrough. Sheffield: JSOT Press, 1991. (Journal for the Study of the New Testament, Monograph Supplement; 64); *Byrskog S.* Jesus the Only Teacher: Didactic Authority and Transmission in Ancient Israel, Ancient Judaism and the Matthean Community. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1994. (Coniectanea Biblica, New Testament Series; 24); *Müller P.-G.* Der Traditionsprozess im Neuen Testament: Kommunikationsanalytische Studien zur Versprachlichung des Jesusphänomens. Freiburg, Basel, and Wein: Herder, 1982.
- 25 Более подробно см.: *Brewer B. K.* Models for the Oral Transmission of the Gospel Traditions. P. 147–149.
- 26 См.: *Brewer B. K.* Models for the Oral Transmission of the Gospel Traditions. P. 149.

Ризенфельд признавал за немецкой моделью формальный анализ евангельских преданий и осознание влияния Древней Церкви на евангельские предания. Из недостатков критики форм скандинавы выделяют следующие. Во-первых, недооценка еврейской среды в качестве отправной точки для понимания происхождения и передачи евангельских преданий²⁷. Во-вторых, основатели раввинской модели не согласны с тем, что евангельская традиция была создана Церковью анонимно, а также они не признают участия в этом процессе раннехристианских пророков и учителей²⁸. И, в-третьих, Ризенфельд и Герхардссон отвергают основную евангельскую проповедь и общинные наставления в качестве первичного *Sitz im Leben* (жизненная ситуация) для происхождения и передачи евангельских преданий²⁹.

Анализируя модель критики форм, Герхардссон выделяет следующие основные замечания для данной модели устной евангельской традиции:

- проведение четкого различия между палестинским и эллинистическим христианством возможно только, когда есть четкое различие между «палестинским» и «эллинистическим», однако известно, что эллинистическая культура имела сильное влияние в Палестине еще до выхода на проповедь Иисуса Христа. По этой причине разделение между «палестинским» и «эллинистическим» не совсем уместно³⁰;
- утверждение, что синоптический текст (*Gattung*) необходимо считать «социологическим фактом», является неверным, поскольку подобные формы существовали в качестве литературных образцов до времен Иисуса Христа и раннего христианства. К данному пункту прибавлено утверждение, что нет необходимой связи между общепринятым текстом и конкретной жизненной ситуацией или деятельностью³¹;

27 См.: *Gerhardsson B. The Origins. P. 8–9; idem. The Reliability. P. 2; idem. Tradition and Transmission. P. 31; Riesenfeld H. The Gospel Tradition. P. 17.*

28 См.: *Gerhardsson B. The Origins. P. 89; idem. The Reliability. P. 57, 78–79; idem. Tradition and Transmission. P. 42–43; idem. The Path. P. 89–90; Riesenfeld H. The Gospel Tradition. P. 6.*

29 См.: *Gerhardsson B. Memory and Manuscript. P. 245; idem. The Origins. P. 38–39, 68; idem. The Reliability. P. 22–23, 41, 64–69, 83; idem. The Path. P. 81, 93; Riesenfeld H. The Gospel Tradition. P. 14.*

30 См.: *Gerhardsson B. The Origins. P. 52–53; idem. The Reliability. P. 31, 82–83; idem. The Path. P. 92.*

31 См.: *Gerhardsson B. The Reliability. P. 83.*

- отсутствие связи между синоптическим текстом и *Sitz im Leben* (жизненная ситуация) обусловлено тем, что текст был сформирован в ходе сознательной работы над ним³²;
- поиск простейшей формы в синоптических Евангелиях не имеет смысла, поскольку таких текстов очень мало у синоптиков, а смешанные типы текстов были уже рассмотрены в эпоху до христианской эры³³;
- противопоставление категорий «неграмотный» и «грамотный» не применимы к Иисусу, двенадцати или к другим известным личностям раннего христианства, поскольку тексты, устная передача фиксированных форм и копирование не были чем-то новым. Например, еще с времен Древнего Израиля пророки передавали свои изречения ученикам, которые передавали их устно или записывали, что в конечном итоге приводило к появлению написанной книги пророческих изречений³⁴;
- отношение между традицией и редакцией было гораздо более продолжительным взаимодействием чем схема, предложенная в модели критики форм, где сначала традиция, а затем редакция³⁵;
- в отношении высказываний Иисуса утверждается независимость отдельных преданий. Вполне возможно, что изречения Иисуса были независимы друг от друга и со временем немного перерабатывались и адаптировались к остальному Евангельскому материалу. Вымышленные речи у синоптиков возникли по принципу мозаики, когда многие части евангельской традиции просто предполагают другие части или указывают на них³⁶;
- в условиях, где контролируется и сохраняется традиция важную роль играют носители этой традиции. Евангельская традиция, с самого начала состоящая из большого количества

32 См.: *Gerhardsson B. Memory and Manuscript. P. 245; idem. The Origins. P. 22–23, 28; idem. The Reliability. P. 38–39, 41, 64–69, 83; idem. The Path. P. 78–82, 93.*

33 См.: *Gerhardsson B. The Reliability. P. 83.*

34 См.: *Gerhardsson B. Memory and Manuscript. P. 12–13; idem. The Path. P. 93; idem. The Reliability. P. 83.*

35 См.: *Gerhardsson B. Tradition and Transmission. P. 39; idem. The Path. P. 93; idem. The Reliability. P. 83–84.*

36 См.: *Gerhardsson B. The Origins. P. 75–76; idem. The Reliability. P. 47–48, 84; idem. The Path. P. 93–94.*

изречений и притч из уст Иисуса, начинается с определенных представителей этой традиции, которые были хорошо знакомы с информацией об Иисусе Христе³⁷;

- вполне возможно, что на очень ранней стадии были в обращении письменные записи различной длины, поэтому связь между устной и письменной традицией является сложной и запутанной³⁸;
- написание первого Евангелия Марком едва ли можно считать чем-то кардинально новым. Еще до него в церковной общине циркулировали повествования о страдании, смерти и воскресении Иисуса. План повествования Евангелия от Марка возникает вполне естественно: несложный географическо-хронологический очерк (история Иоанна Крестителя, основное служение Иисуса в Галилее и последнее путешествие в Иерусалим) вкупе со знанием об Иисусе, что Он проповедовал, изгонял бесов и исцелял больных³⁹.

Наиболее важным утверждением Герхардссона в отношении модели критики форм является несогласие с тем, что Евангелия раскрывают только деятельность и верования Древней Церкви, и не дают исторической информации об Иисусе⁴⁰.

4. Теория раввинской модели Герхардссона

Разбирая теорию модели Герхардссона, следует для начала описать теорию общей модели исследования проблемы традиции, а затем возможно будет описание применения этой модели к еврейской традиции⁴¹.

В общей модели исследования двумя главными компонентами являются «внутренняя традиция» и «внешняя традиция». Внутренняя традиция, согласно Герхардссону, есть невидимая внутренняя деятельность, посредством которой традиция передается и сохраняется одновременно

37 См.: *Gerhardsson B. Memory and Manuscript*. P. 12; *idem. The Origins*. P. 31, 59, 65; *idem. The Reliability*. P. 18, 35–36, 40, 74, 84–85; *idem. The Path*. P. 86, 94.

38 См.: *Gerhardsson B. The Reliability*. P. 85; *Brewer B. K. Models for the Oral Transmission of the Gospel Traditions*. P. 152.

39 См.: *Gerhardsson B. The Path*. P. 95; *idem. The Reliability*. P. 85–86, 130–131; *idem. The Gospel Tradition*. P. 46.

40 См.: *Gerhardsson B. Tradition and Transmission*. P. 43; *idem. The Path*. P. 95–96; *idem. The Reliability*. P. 86–87.

41 См.: *Brewer B. K. Models for the Oral Transmission of the Gospel Traditions*. P. 153.

через общие убеждения, воззрения, ценности и взгляды. Внешняя традиция — это внешние формы, которые принимает внутренняя традиция. И это происходит не только через выражение ментальным образом, но и в явных и отчетливых внешних формах⁴².

Герхардссон выделяет следующие формы для внешней традиции:

- вербальная традиция, относящаяся к словам, высказываниям, текстам, писаниям и т. д., которые выражают содержание внутренней традиции⁴³;
- поведенческая традиция, содержащая в себе образ жизни влиятельного человека, которому подражают другие⁴⁴;
- институциональная традиция, содержащая в себе механизмы, с помощью которых человеческое сообщество находится в согласии;
- материальная традиция, включающая в себя неодушевленные объекты (конкретные места, особая одежда, инструменты), которые важны для эффективного функционирования традиции⁴⁵.

В качестве аналогии для происхождения и передачи евангельских преданий скандинавы обращаются к традиции раввинов. Обоснованием для выбора такой аналогии является то, что терминология, используемая раввинами для еврейской традиции, появляется в Новом Завете: слово «*παράλαμβάνειν*⁴⁶» на иврите לָבַט, и слово «*παράδιδόναι*⁴⁷» на иврите לָבַט. При этом следует отметить следующее. Во-первых, использование раввинской традицией в качестве аналогии с евангельской традицией касается только формальной стороны процесса передачи информации, а не самого содержания как такового. Во-вторых, в своей модели Герхардссон более сосредотачивается на галахической традиции древнего иудаизма нежели на агаде, поскольку галаха была более значима для раввинов⁴⁸.

Применяя свою общую модель исследования проблемы традиции к фарисейскораввинскому иудаизму периода с 200 года до н. э.

42 См.: *Gerhardsson B. The Gospel Tradition. P. 12; idem. The Reliability. P. 93.*

43 См.: *Gerhardsson B. The Gospel Tradition. P. 12–13; idem. The Reliability. P. 93–94.*

44 См.: *Gerhardsson B. Tradition and Transmission. P. 45.*

45 См.: *Brewer B. K. Models for the Oral Transmission of the Gospel Traditions. P. 154.*

46 принимать, воспринимать, слышать.

47 передавать, отдавать, давать.

48 См.: *Brewer B. K. Models for the Oral Transmission of the Gospel Traditions. P. 154.*

по 200 год н. э., Герхардссон понимает внутреннюю традицию иудаизма сконцентрированной на законе Моисея⁴⁹.

Внешняя традиция иудаизма разделяется Герхардссоном на следующие отдельные аспекты⁵⁰:

- закон Моисея (записанный и устный) как словесная традиция⁵¹;
- закон Моисея как поведенческая традиция (обряды, обычаи, этика)⁵²;
- закон Моисея как институциональная традиция, поддерживающая наследие институтов, социальных структур, иерархии, официального разделения ролей⁵³;
- закон Моисея как материальная традиция, включающая в себя священные места, одежду, храмовые здания, синагоги и т. д.⁵⁴

Происхождение еврейской традиции у Герхардссона разделяется на традицию высказываний (דברים) и традицию повествования (מעשים)⁵⁵. В свою очередь традиция высказываний (דברים) имеет три уровня отбора. На первом уровне отбор высказываний осуществляется самим учителем. На втором уровне отбор высказываний производится через личных воспитанников учителя и здесь включаются второстепенные высказывания. На третьем уровне происходит продолжение отбора высказываний в последующих поколениях учителей и учеников⁵⁶. Отбор повествовательной (מעשים) традиции также имеет три уровня. На первом уровне ученик является свидетелем слов и действий своего учителя. И здесь используется повествовательная традиция для описания методики более опытного учителя во время занятия. Второй уровень отбора — имитация учениками поведения учителей-раввинов, которые иногда производили дидактические символические действия. Третий

49 См.: *Gerhardsson B. Memory and Manuscript*. P. 19, 235; idem. *The Origins*. P. 12; idem. *The Reliability*. P. 4, 98–100; idem. *Gospel Tradition*. P. 17–18.

50 См.: *Gerhardsson B. Memory and Manuscript*. P. 71; idem. *The Origins*. P. 12–13; idem. *The Reliability*. P. 5.

51 См.: *Gerhardsson B. The Gospel Tradition*. P. 18–19; idem. *The Reliability*. P. 93; cp. idem. *The Origins*. P. 12; idem. *The Reliability*. P. 5.

52 См.: *Gerhardsson B. The Gospel Tradition*. P. 19; idem. *The Reliability*. P. 101; cp. idem. *Memory and Manuscript*. P. 73; idem. *The Origins*. P. 12–13; idem. *The Reliability*. P. 5.

53 См.: *Gerhardsson B. The Gospel Tradition*. P. 19; idem. *The Reliability*. P. 101; cp. idem. *The Origins*. P. 13; idem. *The Reliability*. P. 5.

54 См.: *Gerhardsson B. The Gospel Tradition*. P. 19; idem. *The Reliability*. P. 101; cp. idem. *The Origins*. P. 13; idem. *The Reliability*. P. 5.

55 См.: *Gerhardsson B. Memory and Manuscript*. P. 171–189.

56 См.: *Brewer B. K. Models for the Oral Transmission of the Gospel Traditions*. P. 156.

уровень отбора — становление повествовательной традиции объектом систематической передачи⁵⁷.

Также Герхардссон разбирает вопрос о том, где формулируется повествовательная традиция в древнем иудаизме. И здесь отмечается три варианта возможности формулирования повествовательной традиции. Во-первых, самим учителем, но эти случаи немногочисленны, и они относятся к повествовательной традиции, которая касается только самого учителя. Во-вторых, в кругу учеников. Именно таким образом было сформулировано большинство повествовательных традиций в иудаизме. И, в-третьих, повествовательная традиция создается позднее, и она имеет меньшую ценность в качестве исторического свидетельства⁵⁸.

4.1. Передача еврейской традиции

Для описания передачи еврейской традиции в контексте модели устной традиции Герхардссона необходимо рассмотреть центры устной передачи в иудаизме, персоны, участвующие в устной передаче, процесс передачи, методы и педагогические приемы передачи⁵⁹.

К центрам устной передачи в иудаизме следует отнести дом, синагогу, Храм, школу и суды⁶⁰. Среди них необходимо отметить особо школы⁶¹. В рассматриваемый Герхардссоном период времени в Палестине и Вавилоне существовали два типа еврейских школ. Первый тип школы — начальная школа Священного Писания, которая научала учеников чтению письменного закона Моисеева и, вероятно, переводу текста без толкования⁶². Второй тип — школы, основанные Гиллелем и Шаммаем, в которых ученики изучали наизусть наиболее важные священные тексты, а также толкование устного закона Моисея⁶³.

Персоны, которые осуществляли передачу еврейской традиции, включают в себя население в целом. Но более профессионально это делали таннаитские и аморейские раввины или учителя в школах второго

57 См.: *Ibid.* P. 156–157.

58 См.: *Ibid.*

59 См.: *Ibid.* P. 158.

60 См.: *Gerhardsson B. Memory and Manuscript.* P. 71, 73–75. Передача в домах, школах и синагогах была тщательно изучена Риснером в его книге «Jesus als Lehrer».

61 См.: *Gerhardsson B. Memory and Manuscript.* P. 85–92; *idem. The Origins.* P. 15; *idem. The Reliability.* P. 7.

62 См.: *Ibid.* P. 89.

63 См.: *Ibid.* P. 84.

типа и их ученики⁶⁴, а также таннаимы, которые точно могли воспроизводить устный текст⁶⁵.

Особенностями процесса передачи устной традиции в древнем иудаизме следующие:

- передача галахической традиции строго контролируется, а агадическая традиция передается более свободно⁶⁶;
- передача устной традиции является самостоятельным актом, отличным от практического использования еврейской традиции;
- по своей природе передача является «осторожной» и «методичной»⁶⁷;
- передача еврейской традиции считается по своей природе «древней» и «народной»⁶⁸;
- передача еврейской традиции является по своей природе «почтительной» и «благоговейной»⁶⁹.

Для передачи и сохранения традиции в древнем иудаизме использовались многочисленные педагогические приемы⁷⁰. Герхардссон упоминает следующие методы или педагогические приемы:

- запоминание текста устного закона Моисея;
- заучивание наизусть текста перед его комментированием;
- сохранение наиболее точной формулировки слов учителя, особенно слов и выражений, которые относятся к галахе;
- сокращение устного текстового материала в краткие и лаконичные отрывки и высказывания;

64 См.: *Gerhardsson B. Memory and Manuscript*. P. 100–112; *idem. The Origins*. P. 15–18; *idem. The Reliability*. P. 7–9; *cp. Riesenfeld H. The Gospel Tradition*. P. 16.

65 См.: *Ibid.* P. 93–99.

66 См.: *Gerhardsson B. Tradition and Transmission*. P. 38; *Riesenfeld H. The Gospel Tradition*. P. 16.

67 См.: *Gerhardsson B. Memory and Manuscript*. P. 25, 76, 85, 100, 119, 122, 136; *idem. Tradition and Transmission*. P. 15; *idem. The Origins*. P. 20; *idem. The Reliability*. P. 10, 70–71; *idem. The Path*. P. 83–84.

68 См.: *Gerhardsson B. Memory and Manuscript*. P. xii, 24, 76–78; *idem. Tradition and Transmission*. P. 13–21; *idem. The Origins*. P. 19–24; *idem. The Reliability*. P. 9–14, 72, 73–74; *idem. The Path*. P. 84–85, 86.

69 См.: *Gerhardsson B. Memory and Manuscript*. P. 96, 130–131, 135, 136; *idem. Tradition and Transmission*. P. 14–15.

70 См.: *Gerhardsson B. Memory and Manuscript*. P. xii, 122–170; *idem. Tradition and Transmission*. P. 17; *idem. The Origins*. P. 19–24; *idem. The Reliability*. P. 9–14, 72; *idem. The Path*. P. 84–85.

- использование методик для запоминания (образные формулировки, аллитерация и ассонанс⁷¹, ритмичные фразы, параллелизм, симметричное расположение фраз, повторение вводных фраз и др.)⁷²;
- частое повторение фраз и отрывков;
- чтение вслух устного текста в методичной и ритмичной манере;
- использование письменных заметок, письменных табличек и записных книжек в качестве средств запоминания и сохранения устного закона Моисея;
- повторение уже заученного устного текста;
- борьба с безжизненным знанием: осмысление и понимание заученного и применение его в жизни⁷³.

4.2. Применение раввинской модели Герхардссона

Внутреннюю традицию раннего христианства Герхардссон характеризует христоцентрично⁷⁴, а внешнюю традицию раннего христианства разделяет на четыре компонента: материальная традиция⁷⁵, институциональная традиция⁷⁶, поведенческая традиция⁷⁷, словесная традиция⁷⁸.

С точки зрения представителей раввинской модели основная масса евангельской традиции восходит к историческому Иисусу⁷⁹. Иисус Христос, согласно Герхардссону, сформулировал основные изречения традиции, которые состояли из притч и логий⁸⁰. Затем ранняя Церковь из основных изречений традиции составила повествовательные предания,

71 ассонанс (от фр. *assonance* «созвучие») — повторение в стихотворной речи (реже — в прозе) одинаковых гласных звуков с целью усиления выразительности художественной речи; один из видов звукописи.

72 См.: *Brewer B. K. Models for the Oral Transmission of the Gospel Traditions...* P. 161.

73 См.: *Ibid.*

74 См.: *Gerhardsson B. Memory and Manuscript.* P. 225; *idem. The Gospel Tradition.* P. 20, 21–22, 46–47, 56–57; *idem. The Reliability.* P. 101, 102–103, 131, 143.

75 См.: *Gerhardsson B. The Gospel Tradition.* P. 21, 22–23; *idem. The Reliability.* P. 102, 104–105.

76 См.: *Gerhardsson B. The Gospel Tradition.* P. 20, 23–25, 47; *idem. The Reliability.* P. 19, 102, 105–107, 131–133; *idem. The Origins.* P. 32.

77 См.: *Gerhardsson B. The Gospel Tradition.* P. 20, 25–28, 47; *idem. The Reliability.* P. 18–19, 102, 107–110, 132; *idem. The Origins.* P. 32.

78 См.: *Gerhardsson B. The Gospel Tradition.* P. 20; *idem. The Reliability.* P. 18, 101–102; *idem. The Origins.* P. 32.

79 См.: *Brewer B. K. Models for the Oral Transmission of the Gospel Traditions.* P. 165.

80 См.: *Ibid.* P. 166.

которые в итоге были включены в Евангелия⁸¹. Герхардссон допускает, что ранняя Церковь создала некоторые высказывания Иисуса⁸².

Для объяснения создания евангельских преданий Древней Церковью Герхардссон обращается к двум параллелям в иудаизме: агада и таргум⁸³. *Sitz im Leben* (жизненная ситуация) для точного создания евангельских преданий рассматривается как акт, изолированный от его практического использования в ранней Церкви⁸⁴.

Характер создания евангельских преданий раннехристианской общиной преимущественно интерпретативный⁸⁵. Ранняя Церковь не создавала традиции из ничего, но имелось некое ядро исторической информации, которая берется в качестве отправной точки. И, таким образом, создание преданий Древней Церковью — это больше интерпретация исторических событий, нежели простое изобретение традиции. Создание таким способом преданий было сознательным и имело преднамеренный характер, а не случайный⁸⁶. Объем созданных раннехристианской общиной евангельских преданий весьма ограничен⁸⁷. К ним относятся повествования о Рождении Иисуса у Матфея и Луки, Крещение Иисуса и искушение в пустыне⁸⁸, а также некоторые притчи и высказывания, сформулированные в духе и стиле Иисуса (ср. Мф. 13:51–52)⁸⁹.

Ранняя Церковь также имела большое значение в процессе формирования евангельского материала. Она сформулировала традиции повествования⁹⁰. Исторический Иисус сформулировал, по мнению Герхардссона, только Свою собственную традицию высказываний, а ранняя Церковь уже потом сформулировала конкретные евангельские

81 См.: *Ibid.* P. 165.

82 См.: *Gerhardsson B. Tradition and Transmission.* P. 45; *idem. The Origins.* P. 88–89; *idem. The Reliability.* P. 56, 78–79, 87; *idem. The Path.* P. 89–90, 96.

83 См.: *Gerhardsson B. Tradition and Transmission.* P. 45; *idem. The Origins.* P. 88; *idem. The Reliability.* P. 56.

84 См.: *Gerhardsson B. The Gospel Tradition.* P. 43; *idem. The Reliability.* P. 127.

85 См.: *Gerhardsson B. The Origins.* P. 57, 88; *idem. The Reliability.* P. 34, 55–56, 87; *idem. The Path.* P. 96.

86 См.: *Gerhardsson B. The Path.* P. 78, 90; *idem. The Reliability.* P. 63, 79; см.: *Brewer B. K. Models for the Oral Transmission of the Gospel Traditions.* P. 167.

87 См.: *Gerhardsson B. Tradition and Transmission.* P. 43, 44; *idem. The Origins.* P. 88–89; *idem. The Reliability.* P. 56, 78, 90; *idem. The Path.* P. 63, 79.

88 См.: *Gerhardsson B. The Origins.* P. 88; *idem. The Reliability.* P. 56, 63, 87; *idem. The Path.* P. 78, 96.

89 См.: *Gerhardsson B. The Path.* P. 78; *idem. The Reliability.* P. 63; ср. статью *Gerhardsson B. The Seven Parables in Matthew XIII // New Testament Studies.* 1972–73. Vol. 19. P. 33–36.

90 См.: *Gerhardsson B. Tradition and Transmission.* P. 43; *idem. The Path.* P. 91; *idem. The Reliability.* P. 80, 126; *idem. The Gospel Tradition.* P. 41–42.

материалы: повествовательные традиции об Иисусе. Данные повествовательные традиции были сформулированы в послепасхальный период⁹¹. Ответственным за формирование повествовательных традиций был отдельный человек, а не анонимная община⁹². Текст евангельских преданий не был сформулирован в ситуации, для которой он в первую очередь предназначался. Формирование повествовательных преданий происходило как в общем, так и в частном контексте. В общем контексте формирование повествовательных преданий происходило в раннехристианской общине Иерусалима⁹³, а в частном контексте это происходило в индивидуальном порядке, либо в учебной группе⁹⁴. Основой для формирования повествовательных преданий были еврейское Священное Писание и воспоминания об Иисусе⁹⁵. Формирование повествовательных преданий имел характер сознательной и целенаправленной редакторской работы⁹⁶.

4.3. Передача евангельских преданий

При рассмотрении вопроса передачи евангельских преданий необходимо отметить следующее:

- личности, которые участвовали в передаче;
- *Sitz im Leben* (жизненная ситуация), где происходила передача традиций;
- характер передачи;
- результаты передачи⁹⁷.

Личности, участвующие в передаче евангельской традиции, рассматриваются с точки зрения их идентичности и характера. Герхардссон признает, что апостолы Христовы, включая апостола Павла, в первую очередь были ответственны за передачу евангельских преданий⁹⁸.

91 См.: *Gerhardsson B.* The Gospel Tradition. P. 41–42; idem. The Reliability. P. 126.

92 См.: *Gerhardsson B.* The Path. P. 91; idem. The Reliability. P. 81.

93 См.: *Gerhardsson B.* Memory and Manuscript. P. xiv–xv.

94 См.: *Gerhardsson B.* The Path. P. 91; idem. The Reliability. P. 81.

95 См.: *Gerhardsson B.* Memory and Manuscript. P. xiv–xv.

96 См.: *Gerhardsson B.* The Path. P. 91; idem. The Reliability. P. 81, 128; idem. The Gospel Tradition. P. 44.

97 См.: *Brewer B. K.* Models for the Oral Transmission of the Gospel Traditions. P. 173.

98 См.: *Gerhardsson B.* The Path. P. 85, 86; idem. The Reliability. P. 16–19, 38, 39, 40, 50, 73, 74; idem. Memory and Manuscript. P. 230, 234, 282, 330; idem. The Origins. P. 29–32, 62, 64, 80–81; cp. *Riesenfeld H.* The Gospel Tradition. P. 17.

Они характеризуются как узнаваемые личности⁹⁹, авторитетные¹⁰⁰, хорошо информированные и надежные¹⁰¹, являющимися очевидцами событий¹⁰², и составляющими из себя коллегую¹⁰³.

При рассмотрении *Sitz im Leben* передачи евангельских преданий учитывается временной период жизни исторического Иисуса и ранней Церкви после Воскресения. В жизни и служении Иисуса есть несколько жизненных ситуаций, которые способствовали передаче традиции изречений на ранней стадии. В жизни Иисуса это связь учитель–ученик. В служении Иисуса это миссия двенадцати и семидесяти апостолов (Мк. 6:7–13; Лк. 10:1–16), которая облегчила передачу традиции изречений¹⁰⁴.

Sitz im Leben передачи евангельских преданий в ранней Церкви после Воскресения рассматривается в общем и в частности. Общим *Sitz im Leben* для передачи евангельских преданий является город Иерусалим¹⁰⁵. Конкретная или частная жизненная ситуация (*Sitz im Leben*) передачи евангельских преданий рассматривается каждым скандинавом по-разному. Ризенфельд считает, что чтение во время богослужения является основным *Sitz im Leben* для передачи евангельского материала¹⁰⁶. Герхардссон полагает, что важнейшим *Sitz im Leben* для раннехристианской передачи евангельских преданий является сама передача как сознательный и технический акт наставления¹⁰⁷.

Характер передачи евангельских преданий описывается следующим образом:

- 99 См.: *Gerhardsson B. The Origins*. P. 35–36; *idem. The Reliability*. P. 59, 74, 84–85; *idem. The Path*. P. 86, 94.
- 100 См.: *Gerhardsson B. Memory and Manuscript*. P. 262, 282, 329; *idem. Tradition and Transmission*. P. 40; *idem. The Origins*. P. 31, 61–62, 64, 79, 85–86; *idem. The Reliability*. P. 18, 37–38, 39, 49, 54, 65, 73, 138; *idem. The Path*. P. 80, 85; *idem. The Gospel Tradition*. P. 52.
- 101 См.: *Gerhardsson B. Memory and Manuscript*. P. 282, 330; *idem. Tradition and Transmission*. P. 25–26; *idem. The Origins*. P. 81; *idem. The Reliability*. P. 50, 65, 84–85, 107, 131–132; *idem. The Path*. P. 80; *idem. The Gospel Tradition*. P. 25, 47.
- 102 См.: *Gerhardsson B. Memory and Manuscript*. P. 230, 234, 330; *idem. The Origins*. P. 62, 64; *idem. The Reliability*. P. 38, 39, 112, 131–132; *idem. The Gospel Tradition*. P. 29, 47.
- 103 См.: *Gerhardsson B. Memory and Manuscript*. P. xiv–xv, 282, 329–331; *idem. The Path*. P. 24, 25; *idem. The Reliability*. P. 106, 107.
- 104 См.: *Gerhardsson B. The Origins*. P. 52, 72–73; *idem. The Reliability*. P. 30–31, 45.
- 105 См.: *Gerhardsson B. Memory and Manuscript*. P. 214–220, 275–276, 331, 334; *idem. Memory and Manuscript*. P. xiv–xv.
- 106 См.: *Riesenfeld H. The Gospel Tradition*. P. 20–21.
- 107 См.: *Gerhardsson B. Memory and Manuscript*. P. 330–335.

- процесс передачи излагается, как сознательное и преднамеренное стремление¹⁰⁸;
- процесс передачи находится под контролем авторитетных лидеров Древней Церкви¹⁰⁹;
- повторение¹¹⁰ и использование техники для запоминания информации;
- ведение письменных записей, которые могли быть использованы как средство передачи для первых учеников Христа и в ранней Церкви¹¹¹.

Главным результатом передачи евангельских преданий в ранней Церкви является их сохранение¹¹². Более всего сохранились традиции изречений и краткие изречения в отличие от традиции повествования и притчи. Великое благоговение к личности Иисуса было главной мотивацией сохранения памяти о Его словах и делах. Иисус рассматривается Древней Церковью как Мессия (Христос) и единственный Учитель Израиля (см.: Мф. 23:8). Следовательно характер сохранения евангельских преданий является достоверным¹¹³.

В процессе передачи Евангельских преданий произошли их изменение и корректировка¹¹⁴. Таким образом, на пути от исторического Иисуса к евангелистам высказывания Иисуса и повествования о Нем претерпели некоторые изменения. Благодаря наличию синоптических Евангелий с параллельными местами Герхардссон смог понять природу

108 См.: *Gerhardsson B. Memory and Manuscript*. P. 334, 335; *idem. Tradition and Transmission*. P. 47; *idem. The Origins*. P. 28, 31, 39, 77, 85–86; *idem. The Reliability*. P. 16, 18, 23, 26, 48, 54, 118; *idem. The Gospel Tradition*. P. 35.

109 См.: *Gerhardsson B. The Path*. P. 91–92, 92; *idem. The Reliability*. P. 81, 82, 84.

110 См.: *Gerhardsson B. Memory and Manuscript*. P. 334; *idem. The Origins*. P. 71–72; *idem. The Reliability*. P. 44.

111 См.: *Gerhardsson B. Memory and Manuscript*. P. 201–202, 335; *idem. Tradition and Transmission*. P. 45–46; *idem. The Origins*. P. 23–24, 68, 76, 86; *idem. The Reliability*. P. 13, 41–42, 48, 54, 80, 85, 105, 129, 135–137; *idem. The Path*. P. 91, 94; *idem. The Gospel Tradition*. P. 23, 44, 50–51.

112 См.: *Gerhardsson B. The Origins*. P. 72, 81, 86–87; *idem. The Reliability*. P. 45, 50–51, 54–55; *idem. Memory and Manuscript*. P. xiv–xv.

113 См.: *Brewer B. K. Models for the Oral Transmission of the Gospel Traditions*. P. 177–178.

114 См.: *Gerhardsson B. Tradition and Transmission*. P. 37, 40, 41, 43–45; *idem. The Origins*. P. 27, 40–48, 81–91; *idem. The Reliability*. P. xviii, 24–28, 46, 50–58, 63, 79, 87, 96; *idem. The Path*. P. 78, 87, 90, 96; *idem. Oral Tradition (New Testament) // A Dictionary of Biblical Interpretation / R. J. Coggins, J. L. Houlden. Philadelphia: Trinity Press International, 1990. P. 498–501. P. 500; idem. Memory and Manuscript*. P. xiv–xv.

и степень изменения евангельских преданий в процессе их передачи¹¹⁵. При этом он полагает, что эти изменения являются преднамеренными¹¹⁶.

Герхардссон выделяет следующие главные факторы, способствующие изменению евангельской традиции в процессе передачи:

- евангельские предания в большинстве своем представляют агадический материал, который передается менее точно, чем галахический материал, и имеет широкий диапазон вариаций¹¹⁷;
- на ранней стадии при сборе евангельских преданий происходили определенные интерпретации¹¹⁸;
- при переводе с арамейского языка на греческий могли быть не соответствия в формулировках¹¹⁹;
- в процессе передачи с самого начального этапа и до последней стадии евангельских преданий были осуществлены различные редакторские меры¹²⁰;
- послепасхальный настрой Древней Церкви оказывает влияние на передачу евангельских преданий¹²¹.

Герхардссон замечает, что вариации в изречениях Иисуса гораздо меньше, чем в повествовательном материале или редакционной структуре¹²². В итоге он выделяет два способа изменения евангельской традиции в процессе передачи¹²³: харизматически-пророческий, имеющий

115 См.: *Gerhardsson B. Memory and Manuscript*. P. 334–335; idem. *Tradition and Transmission*. P. 44–45; idem. *The Origins*. P. 81, 86; idem. *The Reliability*. P. 50–51, 54; idem. *Illuminating the Kingdom: Narrative Meshalim in the Synoptic Gospels // Jesus and the Oral Gospel Tradition / H. Wansbrough*. Sheffield: JSOT Press, 1991. (Journal for the Study of the New Testament, Monograph Series 64). P. 266–309. P. 291–294.

116 См.: *Gerhardsson B. The Path*. P. 91; idem. *The Reliability*. P. 80.

117 См.: *Gerhardsson B. Memory and Manuscript*. P. 335.

118 См.: *Gerhardsson B. Memory and Manuscript*. P. 335; idem. *Tradition and Transmission*. P. 44–45; idem. *The Origins*. P. 40, 46, 48, 82, 85, 90; idem. *The Reliability*. P. 24, 27, 28, 51, 53, 56–57, 79–80; idem. *The Path*. P. 90–91.

119 См.: *Gerhardsson B. Memory and Manuscript*. P. 335; idem. *The Origins*. P. 81; idem. *The Reliability*. P. 51, 79; idem. *The Path*. P. 90.

120 См.: *Gerhardsson B. Memory and Manuscript*. P. xvii, 335; idem. *Tradition and Transmission*. P. 37–47; idem. *The Origins*. P. 85–86; idem. *The Reliability*. P. 54, 117–143; idem. *The Gospel Tradition*. P. 34–57.

121 См.: *Gerhardsson B. The Origins*. P. 44, 46, 89–90; idem. *The Reliability*. P. 26, 27, 56–57, 58; idem. *The Path*. P. 90; idem. *The Reliability*. P. 79, xviii.

122 См.: *Gerhardsson B. Tradition and Transmission*. P. 44–45; idem. *The Path*. P. 91; idem. *The Reliability*. P. 80; idem. *The Gospel Tradition*. P. 38; idem. *The Reliability*. P. 122.

123 См.: *Gerhardsson B. Tradition and Transmission*. P. 44–45; idem. *The Path*. P. 91; idem. *The Reliability*. P. 80.

спонтанный характер, и рационально-дидактический, носящий преднамеренный характер¹²⁴.

4.4. Написание Евангелий

Евангелисты Марк и Лука отождествляются Герхардссоном с теми, о ком свидетельствует Древняя Церковь¹²⁵. Другие два евангелиста (Матфей и Иоанн) считаются трудно узнаваемыми¹²⁶.

При рассмотрении характера евангелистов Ризенфельд делит их на две группы: отдельные авторы и кружки или школы. Таким образом, Марк и Лука относятся к группе отдельных авторов, а евангелисты Матфей и Иоанн к группе или школе¹²⁷. Герхардссон в одном и том же месте говорит об «Иоанне» и об «окружении Иоанна»¹²⁸. Тем не менее, он полагает, что все евангелисты опираются на свидетельство очевидцев¹²⁹. Евангелисты для представителей раввинской модели более богословы, нежели историки¹³⁰. Только Герхардссон считает Луку и богословом, и историком¹³¹.

Герхардссон указывает следующие основные причины, по которым были написаны Евангелия. Во-первых, обстановка в общине, где писал первый евангелист или его личные качества. Во-вторых, смерть учеников Иисуса (особенно двенадцати) и других очевидцев. В-третьих, институционализация Церкви. И, наконец, события, связанные с разрушением Храма в Иерусалиме и нападение на сам город со стороны римлян в 70 году¹³².

С точки зрения раввинской модели характер написанных Евангелий возможно описать в двух основных аспектах. Во-первых, Евангелие от Марка было написано не для общего пользования, в то время как остальные три Евангелия предназначаются для чтения как отдельным

124 См.: *Brewer B. K. Models for the Oral Transmission of the Gospel Traditions. P. 180–181.*

125 См.: *Gerhardsson B. The Origins. P. 65; idem. The Reliability. P. 40, cp. idem. Memory and Manuscript. P. 208.*

126 См.: *Gerhardsson B. The Origins. P. 65; idem. The Reliability. P. 40.*

127 См.: *Riesenfeld H. The Gospel Tradition. P. 3.*

128 См.: *Gerhardsson B. The Origins. P. 83–84; idem. The Reliability. P. 52.*

129 См.: *Gerhardsson B. Oral Tradition. P. 500.*

130 См.: *Gerhardsson B. The Origins. P. 49; idem. The Reliability. P. 29; Riesenfeld H. The Gospel Tradition. P. 3.*

131 См.: *Gerhardsson B. Memory and Manuscript. P. 208–209.*

132 См.: *Gerhardsson B. The Gospel Tradition. P. 51–53; idem. The Reliability. P. 136–139; idem. Oral Tradition. P. 500.*

лицам, так и целой общине¹³³. Во-вторых, Евангелия дают историческую достоверную картину Иисуса из Назарета (это в большей степени относится к синоптикам)¹³⁴.

Герхардссон нигде не сообщает датировку написания каждого из канонических Евангелий, но он указывает, что Евангелие от Марка было написано не позднее чем через сорок лет после распятия Иисуса, а другие три канонические Евангелия — спустя тридцать лет после Марка.¹³⁵

5. Замечания к модели Биргера Герхардссона

В данном разделе будут рассмотрены основные замечания к раввинской модели Герхардссона.

5.1. Утверждение об анахронизме

Самое распространенное утверждение в адрес модели Герхардссона — обвинение в наивном соотнесении более поздних раввинских методов к событиям первого века¹³⁶. Тем не менее данное замечание совсем недавно было поставлено под вопрос некоторыми исследователями¹³⁷. Сам Биргер Герхардссон в предисловии к переизданию своей книге «Память и манускрипт» отмечает, что изначально разрабатывал свою теорию,

133 См.: *Gerhardsson B.* The Gospel Tradition. P. 51–52; idem. The Reliability. P. 137; idem. The Path. P. 94; idem. The Reliability. P. 85.

134 См.: *Gerhardsson B.* The Origins. P. 79; idem. The Reliability. P. 49.

135 См.: *Gerhardsson B.* The Origins. P. 65.

136 См.: *Smith M.* A Comparison of Early Christian and Early Rabbinic Tradition // *Journal of Biblical Literature*. Vol. 82. № 2. P. 169–176; также *Talmon S.* «Oral Tradition» and «Written Transmission» or the «Heard» and the «Seen Word» in Judaism of the Second Temple Period // *Jesus and the Oral Gospel Tradition* / H. Wansbrough. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991. (Journal for the Study of the New Testament Monograph Series; 64). P. 121–158. P. 132–133; *Davids P. H.* The Gospels and Jewish Tradition: Twenty Years After Gerhardsson // *Gospel Perspectives*, Vol. 1: Studies of History and Tradition in the Four Gospels / R. T. France, D. Wenham. Sheffield: JSOT, 1980. P. 75–99. P. 76–81; *Kelber W. H.* The Oral and the Written Gospel. P. 14; *Mournet T. C.* Oral Tradition and Literary Dependency: Variability and Stability in the Synoptic Tradition and Q. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 195). P. 64.

137 См.: *Dunn J. D. G.* Jesus Remembered: Christianity in the Making. Vol. 1. Wm. B. Eerdmans Publishing, 2003. P. 198; *Bird M. F.* The Formation of the Gospels in the Setting of Early Christianity // *Westminster Theological Journal*. Vol. 67 (1). 2005. P. 113–134. P. 125–127; *Eve E.* Behind The Gospels: Understanding The Oral Tradition. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 2013. P. 39.

когда научное сообщество более оптимистично относилось к применению раввинских методик в отношении более ранних периодов времени¹³⁸. Автор раввинской модели никогда не предполагал, что методы запоминания раввинов будут отнесены к периоду земной жизни Иисуса без каких-либо оговорок. Однако несмотря на то, что имеются исторические данные о педагогическом искусстве раввинов только после 70 года, не исключено, что иудейские учителя не смогли бы изобрести совершенно новых методов для передачи устной информации. Следовательно материалы об обучении в раввинской среде более позднего периода могут быть использованы для основного представления как осуществлялось обучение у евреев времен близких жизни Иисуса Христа¹³⁹.

С другой стороны, Герхардссон указывает на то, что механические методы в передаче устной информации встречаются не только у иудейских раввинов. Данные методы встречаются в греко-римском образовании¹⁴⁰. Можно даже говорить о том, что заучивание и повторение учения были в широком употреблении в древнем мире в целом¹⁴¹. Таким образом, основная историческая аналогия может быть достоверной: основные элементы обучения, которые были в ходу у иудейских учителей, вероятно, существовали до 70 года н. э. и могут способствовать более подробному изучению передачи евангельских традиций в раннем христианстве¹⁴².

138 См. предисловие Герхардссона к изданию 1998 года, *Gerhardsson B. Memory and Manuscript*. P. xii–xiii.

139 См.: *Gerhardsson B. Memory and Manuscript*. P. xii–xiii, 30, 77–78; *idem. Tradition and Transmission*. P. 14, 16–21; *idem. The Reliability*. P. 73.

140 См.: *Gerhardsson B. Memory and Manuscript*. P. 27, 86–89, 150; *Boyd W. The History of Western Education*. 6th ed. London, 1954. P. 56 ff.; *Morris N. The Jewish School: An Introduction to the History of Jewish Education*. London: Eyre & Spottiswoode, 1937. P. 11 f., 37 ff.; *Rengstorff K. H. διδασκω κτλ.* // *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* / G. Kittel. 1935. B. II. S. 138 ff.

141 См.: *Bird M. F. The Formation of the Gospels*. P. 126; *Alexander L. Memory and Tradition in the Hellenistic Schools* // *Jesus in Memory: Traditions in Oral and Scribal Perspectives* / W. H. Kelber and S. Byrskog. Waco: Baylor University Press, 2009. P. 113–153. P. 135–139, 152; также *Eve E. Behind The Gospels*. P. 39. О «заучивании» как методе обучения в греко-римском мире см., например, *Ксенофонт Афинский*. Сократические сочинения; [перевод, статьи и комментарии С. И. Соболевского]. М.–Л.: АCADEMIA, 1935. 419 с. С. 216; *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов; [перевод М. Гаспарова]. М.: АСТ, 2020. 800 с. (Эксклюзивная классика). С. 505; *Keener C. S. A Commentary on the Gospel of Mathew*. Grand Rapids: Eerdmans, 1999. P. 28; *idem. The Gospel of John: A Commentary*. Vol. 1. Peabody: Hendrickson, 2004. P. 57–62.

142 См.: *Davies W. D. Reflections on a Scandinavian Approach to «The Gospel Tradition»* // *Neotestamentica et Patristica. Festschrift for Oscar Cullman*. Leiden: E. J. Brill, 1962. P. 10,

5.2. Утверждение об использовании письменности

Утверждение об анахронизме или возможности преемственности между Иисусом и раввинскими методиками также затрагивает вопрос: были ли предания Иисуса до написания Евангелий исключительно устными или имелись записанные изречения (частично или полностью)¹⁴³? В среде фарисеев о чисто устных преданиях без письменно зафиксированных истин можно говорить только в период начиная с III века н. э. По этой причине понятие о чисто устной форме передаче информации без письменных источников нельзя применять к фарисейской среде периода до 70 года н. э. В древности чисто устного процесса передачи раввинистического материала никогда не существовало, несмотря на частое предпочтение живого голоса учителя перед написанными книгами¹⁴⁴. Сам процесс передачи всегда включал непрерывную связь устного исполнения и письменного текста¹⁴⁵. Раввины при передаче своей информации всегда использовали как устные приемы заучивания, так и записи устного материала¹⁴⁶. Таким образом, передача устных преданий среди раввинов, взятая в качестве аналогии Герхардссоном, не является исключительно устным преданием. Раввинские методы обучения были непосредственно связаны с записанным текстом¹⁴⁷. Как правило забота о запоминании устного материала встречается только среди тех, кто хорошо владеет навыком письма¹⁴⁸. Дословное заучивание большого количества материала маловероятно в условиях, когда заучивание не сопровождается записью. В греко-римской культурной среде

33–34; *Alexander P. S.* Orality in Pharisaic/Rabbinic Judaism at the Turn of the Eras // *Jesus and the Oral Gospel Tradition* / H. Wansbrough. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991. (Journal for the Study of the New Testament Monograph Series; 64). P. 159–184; *Bird M. F.* The Formation of the Gospels. P. 126–127.

- 143 См.: *Dauids P. H.* The Gospels and Jewish Tradition. P. 79; *Talmon S.* «Oral Tradition» and «Written Transmission». P. 146–48; *Eve E.* Behind The Gospels. P. 39–40; cf. *Gerhardsson B.* Memory and Manuscript. P. 71–78, 79–83, 113–114.
- 144 См.: *Jafee M. S.* Oral Tradition in the Writings of Rabbinic Oral Torah: On Theorizing Rabbinic Orality // *Oral Tradition*. 1999. Vol. 14/1. P. 3–32. P. 23–24.
- 145 См.: *Jafee M. S.* Torah in the Mouth: Writing and Oral Tradition in Palestinian Judaism, 200 BCE–400 CE. New York: Oxford University Press, 2001. P. 19, 32, 60–1, 67, 70, 100–2, 124, 128–30, 140, 144, 162.
- 146 См.: *Jafee M. S.* Oral Tradition in the Writings. P. 3–32; *Eve E.* Behind The Gospels. P. 39–40.
- 147 См.: *Eve E.* Behind The Gospels. P. 40.
- 148 См.: *Eve E.* Behind The Gospels. P. 40; *Kirk A.* Memory // *Jesus in Memory: Traditions in Oral and Scribal Perspectives* / W. H. Kelber and S. Byrskog. Waco: Baylor University Press, 2009. P. 155–172. P. 161–162; *Goody J.* The Interface between the Written and the Oral. Cambridge: Cambridge University Press, 1987. P. 78–122.

подростающее поколение для обучения грамоте заучивало большие литературные произведения (например, «Одиссея» или «Илиада» Гомера)¹⁴⁹. По этой причине данная аналогия может быть малоприменима к ученикам Иисуса.

5.3. Утверждение об отсутствии строгой передаче изречений Иисусом и Его последователями в Новом Завете

Среди некоторых исследователей распространяется мнение, что в новозаветных писаниях нет представления о строгой передаче устных преданий Иисусом и Его последователями¹⁵⁰. Однако данная позиция не вполне соответствует евангельскому тексту. На самом деле Иисус использует Своих учеников для передачи Своего учения другим людям в период Своего земного служения. А это все предполагает, по крайней мере, что ученики должны запомнить некоторый объем информации¹⁵¹. Таким образом, можно допустить, что наличие раввинистической терминологии в Новом Завете¹⁵² указывает на соприкосновение в передаче традиции между раввинистическим иудаизмом и ранним христианством¹⁵³.

149 См.: *Eve E. Behind The Gospels*. P. 40.

150 См.: *Smith M. A Comparison of Early Christian*. P. 174–175; *Barrett C. K. Jesus and the Gospel Tradition*. Wipf and Stock Publishers, 2005. P. 9–10; *Sanders E. P., Davies M. Studying the Synoptic Gospels*. London: SCM Press; and Philadelphia: Trinity Press International, 1989. P. 142; *Kelber W. H. The Oral and the Written Gospel*. P. 14; *Dunn J. D. G. Jesus Remembered*. P. 198; cf. *Eve E. Behind The Gospels*. P. 43.

151 См. например, Мк. 6:7–13; Лк. 9:1–6; 10:1–16; Мф. 9:36–10:15; *Davids P. H. The Gospels and Jewish Tradition*. P. 84; *Bird M. F. The Formation of the Gospels*. P. 126. Это признает и Джеймс Данн (*Dunn J. D. G. Jesus Remembered*. P. 198), который, тем не менее, утверждает, что модель заучивания не объясняет «расхождения в традиции».

152 Терминологические связи представлены в *Bird M. F. The Formation of the Gospels*. P. 126.

153 См.: *Havukainen T. Birger Gerhardsson on the Transmission of Jesus Traditions – How Did the Rabbinic Model Advance a Scholarly Discourse? // Jesus Aboensis: Åbo Akademi Journal for Historical Jesus Research*. 2015. Vol. 1. P. 49–63. P. 60; *Bird M. F. The Formation of the Gospels*. P. 126; ср. *Riesenfeld H. The Gospel Tradition*. P. 16; *Gerhardsson B. Memory and Manuscript*. P. 290–291; idem. *Tradition and Transmission*. P. 7. Однако обратите внимание на критику *Eve E. Behind The Gospels*. P. 41, что новозаветное употребление *παράδοσις* в христианской традиции является характерным для апостола Павла, и употребление Павлом может отражать его фарисейское происхождение больше, чем методы обучения Иисуса и его учеников (уже в *Smith M. A Comparison of Early Christian*. P. 169–176).

5.4. Утверждение о вариативности в устных преданиях Иисуса

Биргер Герхардссон в своём изучении евангельских преданий обратил внимание на значение запоминания в процессе передачи устной информации, однако ему, по мнению ряда исследователей, не удалось пролить свет на существующую вариативность внутри евангельского материала¹⁵⁴. По тексту синоптических Евангелий можно заметить (например, Мф. 5:3–11; Лк. 6:20–26; Мф. 6:9–13; Лк. 11:2–4), что евангелисты не заботились о сохранении заученного материала в фиксированной форме¹⁵⁵. С одной стороны, у Герхардссона можно найти намёки на изменчивость и гибкость в передаче устного материала, и это не входило в разрез с его теорией дословного заучивания. Он утверждает, что большинство из евангельских преданий аналогичны агадическому материалу у раввинов и могут передаваться с большой степенью вариативности¹⁵⁶. С другой стороны, возникает вопрос: являются ли вариации у синоптиков схожими на вариации в раввинистическом материале?¹⁵⁷ Таким образом, в модели Герхардссона недостаточно разобрана гибкость и вариативность евангельской традиции.

5.5. Утверждение о процессе передачи устных преданий Иисуса

Другой интересный вопрос, связанный с моделью Герхардссона, касается самого процесса передачи устных евангельских преданий. Утверждается, что данный процесс нельзя представить как некую «систематическую передачу энциклопедических знаний» поскольку проповедь

154 См.: *Ellis E. E. The Synoptic Gospels and History // Authenticating the Activities of Jesus / Chilton B. D., Evans C. A. Leiden: Brill, 1999. (Biblical Studies and Religious Studies, 28). P. 49–57. P. 56; Dunn J. D. G. Jesus Remembered. P. 198; Bird M. F. The Formation of the Gospels. P. 124–125; Eve E. Behind The Gospels. P. 41–42.*

155 См.: *Eve E. Behind The Gospels. P. 41–42.*

156 См.: *Eve E. Behind The Gospels. P. 42; cf. Gerhardsson B. Memory and Manuscript. P. 334–335; idem. Tradition and Transmission. P. 31–47; idem. Illuminating the Kingdom. P. 298–299; idem. The Reliability. P. 51–57, 71, 79–81; idem. The Secret of the Transmission of the Unwritten Jesus Tradition // New Testament Studies. 2005. Vol. 51. P. 1–18. P. 15–16.*

157 См.: *Eve E. Behind The Gospels. P. 42: «Если бы Герхардссон был доволен тем, что традиция Иисуса сохранила суть, а не формулировку изречений Иисуса, это, возможно, не было бы для него слишком проблематичным, но он проводит различие между тем, как евангельская традиция сохранила слова Иисуса, и тем, как другие авторы Нового Завета, например, Павел, используют суть учения Иисуса в пересказе».*

Иисуса Христа о Царствии Небесном имела странствующий и срочный характер¹⁵⁸. В качестве контраргумента для данного утверждения можно отметить, что устойчивость раввинской модели обусловлена не только лишь общественным использованием устных преданий в условиях срочного провозглашения Царства Божия. Вполне возможно, что Иисус применял основной педагогический метод своего времени при общении со своими учениками. При этом нельзя сводить к нулю влияние общественного использования устных преданий на их передачу и на гибкость в их передаче¹⁵⁹.

5.6. Утверждение о контролирующей коллегии в Иерусалиме

Серьёзным аргументом против раввинской модели является представление о контролирующей коллегии, которая была создана апостолами Иисуса в Иерусалиме¹⁶⁰. В ответ на данный аргумент современные исследователи указывают на то, что Герхардссон никогда не воспринимал Иерусалим в качестве единственного места, где созидалась проповедническая деятельность Евангелия, но им подчёркивалась центральная роль предстоятелей Иерусалимской Церкви¹⁶¹. В дальнейшем Герхардссон немного смягчает свою позицию, утверждая, что авторы Евангелий пользовались теми преданиями, которые происходили из различных источников¹⁶².

Заключение

В данной статье нам удалось обозначить необходимость обращения к достижениям раввинской модели Биргера Герхардссона в связи с последними веяниями в области новозаветных исследований. В частности, была рассмотрена позиция Барта Эрмана на достоверность евангельских преданий. В результате обзора раввинской модели были показаны достижения и слабые стороны данной модели.

158 См.: *Bird M. F.* The Formation of the Gospels. P. 125.

159 См.: *Havukainen T.* Birger Gerhardsson on the Transmission of Jesus Traditions. P. 61.

160 См.: *Bird M. F.* The Formation of the Gospels. P. 125; *Davies W. D.* Reflections on a Scandinavian Approach. P. 25–27; *Davids P. H.* The Gospels and Jewish Tradition. P. 87; *Kelber W. H.* The Oral and the Written Gospel. P. 14; *Eve E.* Behind The Gospels. P. 40–41, 44–45; *Rodríguez R.* Oral Tradition and the New Testament: A Guide for the Perplexed. London: Bloomsbury T & T Clark, 2014. P. 36; ср. *Gerhardsson B.* Memory and Manuscript. P. 214–220, 330–331, 334.

161 *Gerhardsson B.* Memory and Manuscript. P. 334.

162 *Gerhardsson B.* The Reliability. P. 50.

К достижениям модели Герхардссона можно отнести следующие:

- выделение основных замечаний в отношении модели критики форм;
- обращение к раввинистическим методикам передачи устного материала в качестве аналогии для существования евангельской традиции в период от земного служения Иисуса Христа до написания Евангелий;
- замечание о том, что главной мотивацией для сохранения памяти о словах и делах Иисуса было великое благоговение к Его личности, Он рассматривается Древней Церковью как Мессия и единственный Учитель Израиля (см.: Мф. 23:8) (данное замечание является подтверждением достоверности евангельских преданий и аргументом против позиции Барта Эрмана);

К недостаткам раввинской модели можно отнести следующие замечания:

- допущение того, что раннехристианская община участвовала в создании некоторых высказываний Иисуса в послепасхальный период;
- отсутствие подробного разъяснения позиции относительно вариативности евангельского материала (остаётся вопрос о соответствии вариации в евангельских преданиях с вариациями раввинистического материала);
- представители раввинской модели (Розенфельд и Герхардссон) не имеют чёткого представления об авторах Евангелий, а это затрудняет формирование цельной концепции происхождения канонических Евангелий;
- вопрос датировки написания Евангелий остаётся в подвешенном состоянии. Возникает недоумение: почему именно в начале 70-х гг. появляется текст Евангелия от Марка? И почему спустя тридцать лет после Марка были написаны другие три канонические Евангелия? Доводы, приведённые Герхардссонем (потребности общины, смерть лидеров Древней Церкви и других очевидцев, падение Иерусалима и разрушение храма в 70 г. н. э.), явно не дают чёткого обоснования.

В итоге можно отметить, что модель Биргера Герхардссона своим отношением к евангельскому тексту как к воспоминаю непосредственно речей и деяний Иисуса Христа может быть помощником для изучения

вопроса происхождения канонических Евангелий в русле Церковной традиции. Позиция Герхардссона становится близкой для Предания Церкви в отношении достоверности канонических Евангелий. Неприемлемым остается вопрос датировки и непосредственно авторства самих Евангелий.

Источники

- Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов; [перевод М. Гаспарова]. М: Изд-во АСТ, 2020. 800 с. (Эксклюзивная классика).
- Ксенофонт Афинский*. Сократические сочинения; [перевод, статьи и комментарии С. И. Солевого]. М.; Л.: АCADEMIA, 1935. 419 с.
- Gerhardsson B.* Die Anfänge der Evangelientradition. Wuppertal: Theologischer Verlag R. Brockhaus, 1977. (ABC-Team: Glauben und Denken; 919).
- Gerhardsson B.* Evangeliernas Forhistoria. Lund: Verbum-Hakan Ohlssons Forlag, 1977.
- Gerhardsson B.* Illuminating the Kingdom: Narrative Meshalim in the Synoptic Gospels // Jesus and the Oral Gospel Tradition / H. Wansbrough. Sheffield: JSOT Press, 1991. (Journal for the Study of the New Testament, Monograph Series 64). P. 266–309.
- Gerhardsson B.* Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity / trans. E. J. Sharp. Lund, Sweden: C. W. K. Gleerup and Copenhagen, Denmark: Ejnar Munksgaard, 1961.
- Gerhardsson B.* Oral Tradition (New Testament) // A Dictionary of Biblical Interpretation / R. J. Coggins, J. L. Houlden. Philadelphia (Pa.): Trinity Press International, 1990. P. 498–501.
- Gerhardsson B.* The Gospel Tradition. Lund: C.W.K. Gleerup, 1986. (Coniectanea biblica. New Testament Series; 15).
- Gerhardsson B.* The Origins of the Gospel Tradition. Philadelphia (Pa.): Fortress, 1979.
- Gerhardsson B.* The Path of the Gospel Tradition // The Gospel and the Gospels / P. Stuhlmacher. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1991.
- Gerhardsson B.* The Reliability of the Gospel Tradition. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2001.
- Gerhardsson B.* The Secret of the Transmission of the Unwritten Jesus Tradition // New Testament Studies. 2005. Vol. 51. P. 1–18.
- Gerhardsson B.* The Seven Parables in Matthew XIII // New Testament Studies. 1972–73. Vol. 19. P. 33–36.
- Gerhardsson B.* Tradition and Transmission in Early Christianity / trans. E. J. Sharp. Lund, Sweden: C. W. K. Gleerup; and Copenhagen, Denmark: Ejnar Munksgaard, 1964. (Coniectanea Neotestamentica; 20).

Литература

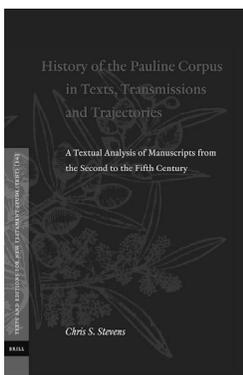
- Balducelli R.* Professor Riesenfeld on Synoptic Tradition // *Catholic Biblical Quarterly*. 1960. Vol. 22. P. 416–421.
- Barbour R. S.* Review of Birger Gerhardsson, Tradition and Transmission in Early Christianity // *Scottish Journal of Theology*. 1966. Vol. 19. P. 114–115.
- Barrett C. K.* *Jesus and the Gospel Tradition*. Wipf and Stock Publishers, 2005.
- Barrett C. K.* Review of Birger Gerhardsson, Memory and Manuscript // *Theological Studies*. 1963. Vol. 14. P. 445–449.
- Barrett C. K.* Review of Birger Gerhardsson, Tradition and Transmission in Early Christianity // *Journal of Theological Studies*. 1965. Vol. 16. P. 488–489.
- Benoit P.* Review of Birger Gerhardsson, Memory and Manuscript // *Review Biblique*. 1963. Vol. 70. P. 269–273.
- Bird M. F.* The Formation of the Gospels in the Setting of Early Christianity // *Westminster Theological Journal*. Vol. 67. Vol. 1. 2005. P. 113–134.
- Black M.* Review of Birger Gerhardsson, Memory and Manuscript // *Society for Old Testament Studies BL*. 1963. P. 66–67.
- Bligh J.* Review of Birger Gerhardsson, Memory and Manuscript and Tradition and Transmission in Early Christianity // *Heythrop Journal*. 1965. Vol. 6. P. 189–190.
- Block P.* Review of Birger Gerhardsson, Tradition and Transmission in Early Christianity // *Krillför Å.* 1964. Vol. 8. P. 156–157.
- Boyd W.* *The History of Western Education*. 6th ed. London, 1954.
- Brewer B. K.* *Models for the Oral Transmission of the Gospel Traditions and the Problem of Continuity: an Analysis and Evaluation*. A dissertation submitted to the Caspersen School of Graduate Studies. Drew University. Madison, New Jersey, 2005.
- Brinkmann B.* Review of Birger Gerhardsson, Memory and Manuscript // *Scholastik*. 1962. Vol. 37. P. 426–430.
- Brinkmann B.* Review of Birger Gerhardsson, Memory and Manuscript // *Scholastik*. 1964. Vol. 39. P. 587–588.
- Butler C.* Review of Birger Gerhardsson, Tradition and Transmission in Early Christianity // *Downside Review*. 1966. Vol. 83. P. 76–78.
- Byrskog S.* *Jesus the Only Teacher: Didactic Authority and Transmission in Ancient Israel, Ancient Judaism and the Matthean Community*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1994. (Coniectanea Biblica, New Testament Series; 24).
- Coppens J.* Review of Birger Gerhardsson, Memory and Manuscript // *Ephemerides theologicae lovanienses*. 1962. Vol. 38. P. 104–105.
- Culpepper R. A.* *The Johannine School: An Evaluation of the Johannine-School Hypothesis Based on an Investigation of the Nature of Ancient Schools*. Missoula, Montana: Scholars Press, 1975. (Society of Biblical Literature Dissertation Series; 26).
- Davids P. H.* *The Gospels and Jewish Tradition: Twenty Years after Gerhardsson* // *Gospel Perspectives: Studies of History and Tradition in the Four Gospels* / R. T. France, D. Wenham. Vol. 1. Sheffield: JSOT Press, 1980. P. 75–99.

- Davies J. G.* Gospel Origins // *Expository Times*. 1961. Vol. 73. P. 71.
- Davies W. D.* Reflections on a Scandinavian Approach to «The Gospel Tradition» // *Neotestamentica et Patristica*. Festschrift for Oscar Cullman. Leiden: E. J. Brill, 1962. P. 14–34.
- Das Evangelium und die Evangelien: Vorträge vom Tübinger Symposium 1982 / P. Stuhlmacher. Tübingen: Mohr, 1983. (Wissenschaftliche Untersuchungen Neuen Testament; 28).
- Doeve J. W.* Jewish Hermeneutics in the Gospels and Acts. Assen: Van Gorcum, 1954.
- Doeve J. W.* Le rôle de la tradition dans la composition des Évangiles synoptiques // *La Formation des Évangiles: Problème Synoptique et Formgeschichte*. Louvain: Desclee de Brouwer, 1957.
- Dunn J. D. G.* Jesus Remembered: Christianity in the Making. Vol. 1. Wm. B. Eerdmans Publishing, 2003.
- Dunstone A., Nixon R. E., Marshall I. H.* Review of Birger Gerhardsson, Memory and Manuscript // *Theological Students Fellowship Bulletin*. 1966. Vol. 45. P. 3–12.
- Dupont J.* Review of Birger Gerhardsson, Memory and Manuscript // *Ry Mo*. 1961. Vol. 35. P. 279–280.
- Edwards O. C.* Review of Birger Gerhardsson, Memory and Manuscript // *Journal of Religion*. 1964. Vol. 44. P. 183–185.
- Ehrman B. D.* Jesus Before the Gospels – How the Earliest Christians Remembered, Changed, and Invented Their Stories of the Savior. HarperCollins, 2016.
- Ellis E. E.* The Synoptic Gospels and History // *Authenticating the Activities of Jesus* / Chilton B. D., Evans C. A. Leiden: Brill, 1999. (Biblical Studies and Religious Studies, 28). P. 49–57.
- Eve E.* Behind The Gospels: Understanding The Oral Tradition. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 2013.
- Festorazzi F.* Review of Birger Gerhardsson, Memory and Manuscript // *Rivista biblica italiana*. 1963. Vol. 11. P. 433–436.
- Fitzmyer J. A.* Memory and Manuscript: The Origins and Transmission of the Gospel Tradition (review of Birger Gerhardsson, Memory and Manuscript) // *Theological Studies*. 1962. Vol. 23. P. 442–457.
- Fitzmyer J. A.* Memory and Manuscript: The Origins and Transmission of the Gospel Tradition (review of Birger Gerhardsson, Memory and Manuscript) // *Theological Studies*. 1964. Vol. 25. P. 685.
- Fitzmyer J. A.* Review of Birger Gerhardsson, Tradition and Transmission in Early Christianity // *Catholic Biblical Quarterly*. 1964. Vol. 26. P. 487.
- Gartner B.* Review of Birger Gerhardsson, Memory and Manuscript // *KA*. 1961. Vol. 61. P. 247–254.
- Goldberg A.* Handing Down Tradition: Classic Work in the Transmission of Written and Oral Law (review of Birger Gerhardsson, Memory and Manuscript) // *Biblica et orientalia*. 1964. Vol. 21. P. 223–225.
- Goody J.* The Interface between the Written and the Oral. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Green E. M. B.* Review of Birger Gerhardsson, Memory and Manuscript // *Churchman*. 1963. Vol. 77. P. 120–121.
- Haag H.* Review of Birger Gerhardsson, Tradition and Transmission in Early Christianity // *TübTQ*. 1965. Vol. 145. P. 398.

- Havukainen T.* Birger Gerhardsson on the Transmission of Jesus Traditions — How Did the Rabbinic Model Advance a Scholarly Discourse? // *Jesus Aboensis: Åbo Akademi Journal for Historical Jesus Research*. 2015. Vol. 1. P. 49–63.
- Hoffmann J. G. H.* Review of Birger Gerhardsson, *Memory and Manuscript* // *La Revue Reformee*. 1962–1964. Vol. 13. P. 30–34.
- Jafee M. S.* *Torah in the Mouth: Writing and Oral Tradition in Palestinian Judaism, 200 BCE–400 CE*. New York: Oxford University Press, 2001.
- Jafee M. S.* Oral Tradition in the Writings of Rabbinic Oral Torah: On Theorizing Rabbinic Orality // *Oral Tradition*. 1999. Vol. 14/1. P. 3–32.
- Jesus and the Oral Gospel Tradition* / H. Wansbrough. Sheffield: JSOT Press, 1991. (Journal for the Study of the New Testament, Monograph Supplement; 64).
- Jousse M.* *Le style oral rythmique et mnemotechnique chez les verbomoteurs*. Paris: 1981.
- Jousse M.* *Etudes sur la psychologie du geste*. Paris, 1930.
- Kasemann E.* Review of Birger Gerhardsson, *Memory and Manuscript* // *Verkündigung und Forschung*. 1963. Vol. 8. P. 85–87.
- Keener C. S.* *A Commentary on the Gospel of Mathew*. Grand Rapids: Eerdmans, 1999.
- Keener C. S.* *The Gospel of John: A Commentary*. Vol. 1. Peabody: Hendrickson, 2004.
- Kelber W. H.* *The Oral and the Written Gospel: The Hermeneutics of Speaking and Writing in the Synoptic Tradition, Mark, Paul, and Q*. Philadelphia: Fortress, 1983.
- Kerrigan P. A.* Review of Birger Gerhardsson, *Memory and Manuscript* // *Antonianum*. 1963. Vol. 43. P. 434–442.
- Kirk A.* *Memory* // *Jesus in Memory: Traditions in Oral and Scribal Perspectives* / W. H. Kelber and S. Byrskog. Waco: Baylor University Press, 2009. P. 155–172.
- Kummel W. G.* Review of Birger Gerhardsson, *Memory and Manuscript* // *Theologische Rundschau*. 1965–1966. Vol. 31. P. 24–26.
- Lauziere M. E.* Review of Birger Gerhardsson, *Memory and Manuscript and Tradition and Transmission* // *Revue thomiste*. 1964. Vol. 64. P. 466–467.
- Loshe E.* Review of Birger Gerhardsson, *Memory and Manuscript* // *Theologische Zeitschrift*. 1962. Vol. 18. P. 60–62.
- Loshe E.* Review of Birger Gerhardsson, *Tradition and Transmission in Early Christianity* // *Theologische Literaturzeitung*. 1966. Vol. 91. P. 189.
- Manson W.* *Jesus the Messiah*. London: Hodder and Stoughton Limited, 1943.
- Martini C. M.* Review of Birger Gerhardsson, *Memory and Manuscript* // *Biblica*. 1963. Vol. 44. P. 379–382.
- Massaux E.* Review of Birger Gerhardsson, *Memory and Manuscript* // *Revue de l'histoire ecclesiastique*. 1962. Vol. 56. P. 1135–1136.
- Massaux E.* Review of Birger Gerhardsson, *Tradition and Transmission in Early Christianity* // *Revue de l'histoire ecclesiastique*. 1965. Vol. 59. P. 1087–1088.
- McNicol A. J.* *Birger Gerhardsson and Oral Transmission in the Formation of the Gospel Tradition* // *Jesus and Christian Origins: Directions toward a New Paradigm* / B. Wiebe. Cascade Books, 2019. P. 67–84.

- Menard J. E.* Review of Birger Gerhardsson, Tradition and Transmission in Early Christianity // *Revue de l'histoire des religions* 1966. Vol. 60. P. 93–94.
- Meyer B. F.* Some Consequences of Birger Gerhardsson's Account of the Origin of the Gospel Tradition // *Jesus and the Oral Gospel Tradition* / H. Wansbrough. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991. (Journal for the Study of the New Testament Monograph Series; 64). P. 424–440.
- Michel O.* Review of Birger Gerhardsson, Memory and Manuscript // *Theologische Literaturzeitung*. 1964. Vol. 87. P. 835–837.
- Morris N.* *The Jewish School: An Introduction to the History of Jewish Education*. London: Eyre & Spottiswoode, 1937.
- Muller P.-G.* *Der Traditionsprozeß im Neuen Testament: Kommunikationsanalytische Studien zur Versprachlichung des Jesusphänomens*. Freiburg, Basel, and Wein: Herder, 1982.
- Mundle W.* Review of Birger Gerhardsson, Memory and Manuscript // *LuRbl*. 1967. Vol. 15. P. 124–125.
- Mussner F.* Review of Birger Gerhardsson, Memory and Manuscript // *Trierer theologische Zeitschrift*. 1974. Vol. 13. P. 190–191.
- Neusner J.* *The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70*. 3 vols. Leiden: Brill, 1971.
- Neusner J.* *The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70 A. D.: The Problem of Oral Tradition* // *Kairos*. 1972. Vol. 14. P. 57–70.
- Neusner J.* *Early Rabbinic Judaism*. Leiden: Brill, 1975. (Studies in Judaism in Late Antiquity; 13). P. 71–136.
- Neusner J.* *The Memorized Torah: The Mnemonic System of the Mishnah*. Chico: Scholars Press, 1985. (Brown Judaic Studies; 96).
- Pellegrino M.* Review of Birger Gerhardsson, Tradition and Transmission in Early Christianity // *Rivista di storia letteratura religiosa* 1965. Vol. 1. P. 317–318.
- Radermakers J.* Review of Birger Gerhardsson, Memory and Manuscript // *La nouvelle revue theologique*. 1964. Vol. 86. P. 786–787.
- Rengstorff K. H.* *διδάσκω κτλ.* // *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* / G. Kittel. 1935. B. II. S. 138 ff.
- Riesenfeld H.* *The Gospel Tradition and Its Beginnings: A Study in the Limits of «Formgeschichte»*. London: A. R. Mowbray & Co., Limited, 1957.
- Riesner R.* *Jesus als Lehrer: Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung*. Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1988. (Wissenschaftliche Untersuchungen Neuen Testament; 2:7).
- Rodríguez R.* *Oral Tradition and the New Testament: A Guide for the Perplexed*. London: Bloomsbury T & T Clark, 2014.
- Schlatter A.* *Jochanan Ben Zakkai, der Zeitgenosse der Apostel*. Gutersloh: C. Bertelsmann, 1899.
- Schmid J.* Review of Birger Gerhardsson, Memory and Manuscript // *Biblische Zeitschrift*. 1964. Vol. 8. P. 151–154.
- Schwank B.* Review of Birger Gerhardsson, Memory and Manuscript // *Erbe und Auftrag*. 1962. Vol. 38. P. 340–341.

- Smith M.* A Comparison of Early Christian and Early Rabbinic Tradition (review of Birger Gerhardsson, *Memory and Manuscript*) // *Journal of Biblical Literature*. 1963. Vol. 82. P. 169–176.
- Sibinga J. S.* Review of Birger Gerhardsson, *Tradition and Transmission in Early Christianity* // *Vox T.* 1965. Vol. 35. P. 131.
- Silberman L. H.* Review of Birger Gerhardsson, *Tradition and Transmission in Early Christianity* // *Journal of Biblical Literature*. 1965. Vol. 84. P. 459–460.
- Stendahl K.* *The School of St. Matthew and It's Use of the Old Testament*. 2d ed. Philadelphia: Fortress Press, 1968.
- Stonehouse N. B.* *Origins of the Synoptic Gospels: Some Basic Questions*. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1963. P. 138–145.
- Taylor V.* Oral Tradition (review of Birger Gerhardsson, *Tradition and Transmission in Early Christianity*) // *Expository Times*. 1964–1965. Vol. 76. P. 149.
- Taylor R. O. P.* *The Groundwork of the Gospels*. Oxford: Blackwell, 1946.
- Van Leeuwen P.* Review of Birger Gerhardsson, *Tradition and Transmission in Early Christianity* // *TTNij*. 1966. Vol. 6. P. 212–213.
- Viard A.* Review of Birger Gerhardsson, *Memory and Manuscript* // *Revue des sciences philosophiques et thelgiques*. 1962. Vol. 46. P. 274–276.
- Widengren G.* *Tradition and Literature in Early Judaism and in the Early Church* // *Numen*. 1963. Vol. 10. P. 42–83.
- Wilhelm K.* Review of Birger Gerhardsson, *Memory and Manuscript* // *Mitteilungsblatt*. 1961. Vol. 29. P. 4.
- Winter P.* Review of Birger Gerhardsson, *Memory and Manuscript*. Anglican // *Theological Review*. 1963. Vol. 45. P. 416–419.
- Williams R.* Review of Birger Gerhardsson, *Tradition and Transmission in Early Christianity* // *Journal of Religion*. 1965. Vol. 45. P. 87.
- Wilder A. N.* *Form-History and the Oldest Tradition* // *Neotestamentica et Patristica* (Festschrift for Oscar Cullman). Leiden: E. J. Brill, 1962. P. 3–13.
- Ziegler A. V.* Review of Birger Gerhardsson, *Tradition and Transmission in Early Christianity* // *Münchener theologische Zeitschrift*. 1967. Vol. 18. P. 89–90.



Chris S. Stevens

HISTORY OF THE PAULINE CORPUS IN TEXTS, TRANSMISSIONS AND TRAJECTORIES: A TEXTUAL ANALYSIS OF MANUSCRIPTS FROM THE SECOND TO THE FIFTH CENTURY

Texts and Additions for New Testament Study. Vol. 14. Leiden:
Brill, 2020. 472 p. ISBN 978-90-04-42822-5

УДК 27-248.3

DOI: 10.31802/BSCH.2024.7.2.007

Рецензируемый труд представляет собой большое исследование по истории корпуса Паулиnum путем сравнительного анализа. Настоящая книга является опубликованной версией диссертации ее автора Криса Стивенса, которая писалась под руководством известного библеиста Стэнли Э. Портера. В этой книге, недавно пополнившей серию «Тексты и издания для изучения Нового Завета» издательства Brill, Крис Стивенс предлагает синхронный анализ Павлова корпуса, призванный оценить степень текстового единообразия его самых ранних греческих свидетелей (43). В его исследовании проанализировано более 40 рукописей, большинство из которых, предположительно, были созданы между II и V веками. Помимо P⁴⁶, значительное внимание уделено манускриптам 01 (Sinaiticus), 02 (Alexandrinus), 03 (Vaticanus), 04 (Ephraemi Rescriptus) и 06 (Claramontanus) VI века. По подсчетам Стивенса, его анализ оценивает примерно 167 000 слов текста и выявляет 3080 мест текстуальных разночтений, большинство из которых относится к одному слову. Первая половина тома включает восемь основных глав, а также введение и заключение.

В главе 1 дается обзор истории дисциплины — текстуальной критики и предлагается оценка ее современного состояния. Цитируется ряд патристических авторов, а также несколько ученых со времен Эразма до наших дней. Стивенс оспаривает предположение о том, что до эпохи Просвещения текстуальная критика практиковалась редко, предлагая вместо этого считать, что она «примерно так же стара, как и постапостольская церковь» (с. 19). Стивенс начинает первую главу с краткого

обзора истории текстологии. На первый взгляд кажется странным, что он начинает такое обширное исследование с элементарной истории текстуальной критики, однако автор обосновывает свою позицию. Краткий очерк истории дисциплины помогает представить данное исследование в свете текстологических изысканий сегодняшнего дня, а также создает основу, на которой Стивенс будет оценивать современные методологии (3). В этом небольшом разделе освещаются важные фигуры и события новозаветной текстологии, начиная со свт. Ириния и заканчивая современными критическими печатными изданиями. Главный вывод из данного очерка заключается в том, что в самом начале становления этой дисциплины и на протяжении большей части ее истории целью было установление оригинального текста греческого Нового Завета. Стивенс надеется заново приступить к текстуальной критике с помощью синхронического исследования корпуса посланий св. ап. Павла «без сдерживающих факторов и опасений» (26).

В главе 2 автор продолжает обзор избранной им области библейских исследований, суммируя преобладающие методы, используемые в настоящее время в новозаветной текстологии. Он рассматривает теорию большинства текстов, теорию одного текста, византийскую форму текста, эклектизм и генеалогический метод, основанный на когерентности. В рамках этих кратких обзоров Стивенс выделяет основные практики каждого метода, а также некоторые из основных присущих им недостатков. Стивенс указывает на то, что, хотя каждая из этих методологий отличается от другой, все они имеют одну и ту же историческую цель — попытаться определить/реконструировать оригинальный текст или по крайней мере самую раннюю из его достижимых форм. В конце главы он подчеркивает, что, хотя эта цель важна, она не является той, к которой стремится данная работа. Поэтому все методы, упомянутые в этой главе, не подходят для исследования, которое будет проводить Стивенс.

Далее автор указывает, что сравнительный метод кажется наиболее подходящим для целей его исследования. В начале главы 3 он проводит обзор существующих сравнительных методов, а также выделяет некоторые из их недостатков. Два самых больших недостатка данных методов — это неадекватность «базового текста» (48) и отсутствие точного определения понятия «вариант» (53). В связи с этими недостатками Стивенс предлагает свой собственный метод сравнительного анализа. Во-первых, он следует примеру Стэна Портера и Эндрю Питтса, принимая на вооружение системную функциональную лингвистику (СФЛ)

для определения текстовых границ. Более конкретно, автор использует ранговую шкалу для определения этих границ «на основе структуры греческого языка» (55). Затем он объясняет, как работает ранговая шкала, на нескольких примерах. Вместо того чтобы искать варианты, Стивенс ищет «текстуальные различия» между манускриптами. Изменив терминологию, он отказывается от любых утверждений об оригинальном прочтении, и это изменение, по мысли автора, лучше отвечает цели его исследования. Стивенс предлагает не сравнивать с базовым текстом, а изучать прочтения в каждой отдельной рукописи, основой же для сравнения служит простое численное большинство (63). Значение этого метода «не дает привилегий ни одному манускрипту или чтению» и позволяет вычислить степень отклонения рассматриваемой рукописи от большинства, а также от каждой рукописи в отдельности (64). Стивенс завершает главу, указывая, что данный метод будет применен к Паулинскому корпусу со II по V век, и на основе этих сравнений будут собраны статистические данные.

Сравнительный анализ Стивенса дает довольно интересные результаты. Его резюме для Паулинского корпуса приведено в главе 4. По каждому посланию используемая рукопись, а также несколько других манускриптов, сравниваются с большинством чтений. Полученные результаты свидетельствуют о высокой степени текстуальной стабильности Павлового корпуса в рукописях II — V вв. для подавляющего большинства случаев. На это указывает средневзвешенный показатель согласия между рукописями и чтением большинства: 96,6 процента (100). В конце главы Стивенс напоминает читателям, что такое сравнение никогда не проводилось ранее и позволит получить интересные новые выводы.

Один из таких выводов, сделанных в главе 5, заключается в том, что, хотя это сравнение и подтверждает непоследовательность переписчиков в каждой категории текстовых различий, они в то же время «более склонны к различиям по лингвистическим элементам низкого ранга по сравнению с элементами высокого ранга» (128).

В главе 6 Стивенс сравнивает свою работу с другими современными исследованиями в области критики текста. Во-первых, он сопоставляет результаты своего труда с классификацией Курта и Барбары Аланд, классифицировавших типы текстов, и в конечном счете встает на сторону других современных методик, ставящих под сомнение использование текстовых типов (136). Во-вторых, Стивенс сравнивает свои результаты с исследованиями текстуальной передачи в других древних

текстах, а также в Новом Завете в целом (136). Результаты указывают на то, что Паулинский корпус со II по V век содержит гораздо больше единообразия, чем утверждали Аланд, и более стабилен, чем прочая древняя литература (156).

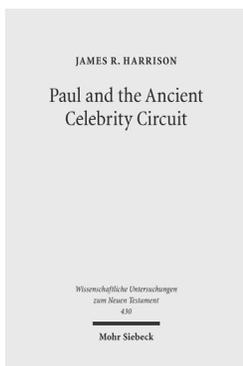
В главе 7 Стивенс сравнивает свои результаты с данными нарративной текстуальной критики (184). Наконец, в главе 8 автор использует результаты своего анализа для взаимодействия с дискуссиями, касающимися источника и истории Паулинского корпуса. Стивенс подтверждает, что степень текстового единообразия и стабильной передачи поддерживает гипотезу о единой точке раннего происхождения корпуса посланий святого апостола Павла.

Интересной стороной исследования Стивена является использование им системной функциональной лингвистики (СФЛ) для определения текстовых границ. Этот метод представляет собой новый подход к текстуальной критике и дает возможность сделать «подсчет и взвешивание текстовых различий более количественными, последовательными и ранжированными в соответствии с содержанием и семантическим весом» (212). Стивенс достаточно эффективно исключает текстовые различия с низким семантическим весом, основываясь на беспристрастной категоризации, которая присуща самому греческому языку. Второй сильной стороной этой книги является модель, которой она может служить для дальнейших исследований в области текстуальной критики. Отказавшись от традиционных целей текстологии, Стивенс предлагает свежую методологию для изучения корпуса текстов в конкретном временном отрезке. Эта методика дает интересные результаты, задавая новые вопросы и давая потенциальные ответы на старые. Третья сильная сторона рецензируемого труда — два больших приложения в его конце, составляющих чуть больше половины всего объема книги. В то время как Стивенс суммирует результаты своего сравнительного анализа в главе 4, полный набор данных вместе с комментариями доступен читателям благодаря этим приложениям. Второе приложение является наиболее целенаправленным; в нем представлены данные, обобщенные в главе 7 относительно текстуальных различий. Благодаря этому аргументы Стивенса можно рассмотреть в деталях со всеми его данными в полном объеме.

В целом, анализ, проведенный Стивенсом, является большим вкладом в текстологическую критику Священного Писания Нового Завета вообще и посланий святого апостола Павла, в частности. Важно отметить предлагаемый автором новый подход и методологию текстуальной

критики — весьма интересную и дающую важные результаты. Книга может быть рекомендована ученым и исследователям новозаветной текстологии и всем, ищущим примеры того, как расширить свои исследовательские интересы в этой области. Также монография рекомендуется тем, кто интересуется историей передачи и стабильностью Павлова корпуса в греческих рукописях.

Михаил Всеволодович Ковшов



James R. Harrison

PAUL AND THE ANCIENT CELEBRITY CIRCUIT: THE CROSS AND MORAL TRANSFORMATION

Wissenschaftliche Untersuchungen Zum Neuen
Testament (WUNT) 430. Tübingen: Mohr Siebeck, 2019.
Xvii+449 pp. ISBN 978-3161546150.

УДК 27-248.3

DOI: 10.31802/BSCH.2024.7.2.008

В рецензируемом сборнике эссе под названием «Павел и античный круг знаменитостей. Крест и моральная трансформация» его автор, австралийский историк–античник и библеист Джеймс Р. Харрисон, сравнивает аспекты современного культа знаменитости, подпитываемого различными средствами массовой информации, с поисками славы в римской античности. Последние характеризовались постоянной саморекламой римской знати, которая стремилась не только сравняться со славой своих предков, но и превзойти ее. На фоне этого хорошо заметного стремления к родовой и личной славе Харрисон исследует, как «позор креста опрокидывает глубоко укоренившуюся греко-римскую культуру почитания и, в удивительном случае социального нивелирования, утверждает человеколюбие как венчающую добродетель» (vi). Это приводит к вопросу о том, как данное «культурное столкновение, до сих пор отдающееся эхом, повлияло на гражданскую этику новообращенных Павла, на их общинный этос и парадигмы групповой идентичности, на их педагогическую программу, а также на их понимание чести и бесчестия?» (vi). В дополнение к вводной и заключительной главам, Харрисон представил три новых исследования (главы 2, 3 и 6), написанных специально для этого сборника. Пять предыдущих исследований были обновлены, чтобы подчеркнуть их вклад в понимание того, как крест Христов произвел нравственную трансформацию перед лицом самоутверждающихся ценностей, которые проповедовали светила из числа античных знаменитостей (vi).

В первой главе Харрисон пишет о «Смелых и красивых: Слава и знаменитость в Античности и в современном мире» (1–48). Глава включает в себя исследование знаменитости в ее современном и античном

контекстах, вопрос о прославлении античных элит и их семей, значение процессионной культуры, а также определяет цель и структуру сборника. Во второй главе Харрисон сравнивает Послание к Римлянам и труды Цицерона о реконфигурации римского общества (49–77). Цицерон здесь рассматривается как свидетель социальных установок римлян в императорскую эпоху. Автор анализирует различные аспекты социальной идеологии Цицерона, а также реконфигурацию римского общества в послании к Римлянам 12–16, добавляя рассмотрение социального вызова, брошенного Евангелием св. Павла в связи с событиями в Риме, начиная с республики Цицерона и заканчивая становлением Августа как *Pater Patriae*.

В главе 3 прослеживаются «парадоксы апостольского служения Павла» (2 Кор 4:7–18) в его греко-римском и раннеиудейском апокалиптическом контекстах (79–107). Автор описывает тщательно выверенное взаимодействие между «нежеланием и влиянием» в формировании самовосприятия и восприятия Августа обществом, а затем прослеживает апокалиптическое взаимодействие смерти, жизни и славы во 2-м Послании к Коринфянам 4:7–18. Харрисон предлагает несколько предварительных предположений о том, почему «идеалы лидерства» императора Августа не дожили до наших дней, в то время как идеалы апостола язычников, опирающиеся на иудейскую апокалиптику и воскресшую силу распятого Христа, постепенно утвердились в западной цивилизации, хотя на политическом уровне долго ничего не менялось. В Римской империи еще длительное время правили семейные династии и их элитные клиенты. Тем не менее, в то время как влияние Августа и его приемного отца неизгладимо отмечено *in memoria* в календарной системе Запада, общины св. Павла продолжают бросать вызов корыстным и саморекламным парадигмам современного лидерства своим парадоксальным пониманием силы в слабости (2 Коринфянам 4:7–18) и, следовательно, способны принести новую жизнь туда, где «сонный антиквариат» сопротивляется императивам перемен (107).

В четвертой главе рассматривается св. Павел и атлетический идеал в античности (109–134, исследование образов бега и бокса в 1 Кор. 9:24–27, лавровых венков и повторного определения апостолом язычников атлетических наград). В пятой главе Харрисон сравнивает св. Павла и посетителей древних гимнасиев, чтобы проанализировать два подхода к определению атлетических почестей в античности (135–171). Рассмотрение включает в себя контакты, которые апостол язычников мог иметь с античными гимнасиями, а также взаимодействие св. Павла

с античными идеалами гражданского лидерства. Харрисон описывает мотивы гимнасиархов, их пастырское отношение и роль благотворителей, а также их этику, оказываемые им почести и исключительность гимнасиархальных законов. На этом фоне Харрисон сравнивает апостола язычников с этическими идеалами древнего гимнасиархата. Рассматриваются методологические проблемы при сравнении так называемого Дельфийского канона со св. Павлом, их различия и общие черты. Харрисон заключает: что касается ценностей гимнасиархальных надписей, то мысль апостола язычников сходится с гимнасиархами по многим важным вопросам культуры благотворительности. Однако, хотя св. Павел признает важную роль родовой традиции, он в то же время разоблачает тщетность ее хвастовства. Пастырский подход апостола язычников к тем, кто находится под его опекой, что неудивительно, менее мужественен по своему тону, чем у гимнасиархов, предпочитая объяснять свою пастырскую технику материнскими и отцовскими образами. Св. Павел согласен с гимнасиархами в том, что важно воздавать почести людям и Богу, но он отвергает «коронные» награды атлетов как «увядающие» венки и откладывает увенчание верующего до Эсхатона. Исключительный этос гимнасиархального закона также контрастирует с инклюзивностью домашних церквей апостола язычников. В главе рассмотрены также области совпадения и расхождения между св. Павлом и максимами Дельфийского канона. В то время как Дельфийские максимы учат самодостаточности через индивидуальный самоконтроль, апостол язычников прививает своим общинам идею достаточности Христа через взаимосвязь членов Его Тела — Церкви, служащих друг другу. Павлово понимание благодати отличается от Дельфийского канона тем, что оно перевернуло ритуалы взаимопомощи, лишив их иерархического статуса и ущемляя ожидание соразмерной отдачи. Возникла новая пастырская динамика, основанная на Распятом и Воскресшем Христе, и теперь эфебы должны были рассмотреть альтернативный путь к чести и самоконтролю. Почитание слабых в Теле Христовом вытеснило агонистический мир гражданской чести и самоотверженности, а бескорыстие Слуги Благодетеля должно было лечь в основу всех социальных отношений, будь то в полисе или в семье. Таким образом, начался еще один путь этических преобразований, который прошел от Иерусалима до Рима и далее «даже до последних земли» (171).

Шестая глава посвящена теме «Павел, Дельфийские максимы и эфебская этическая программа» (173–216). Здесь рассмотрены Дельфы и философская традиция семи мудрецов, педагогический контекст

Дельфийского канона, почетные надписи, пайдейя и добродетель, а также несколько примеров из этической программы Дельфийских максим. На этом фоне Харрисон анализирует педагогику этических преобразований апостола язычников и предполагаемую «мудрость» коринфской элиты.

В седьмой главе Харрисон рассматривает подражание «великому человеку» в античности и то, как св. Павел инвертирует эту культурную икону (217–255). Здесь рассматривается научная дискуссия о мотиве подражания в посланиях апостола язычников, дается проницательный обзор литературных, документальных и визуальных свидетельств подражания «великому человеку», инверсия св. Павлом современных ему моделей образцовой добродетели, а также его язык подражания и гражданских парадигм добродетели. Автор выделяет динамику, которая отличала понимание подражания апостолом язычников от его грекоримских современников. Во-первых, св. Павел ставил своих слушателей перед выбором: соответствовать этому миру (Рим. 12:2) или образу Христа (8:29). Статус Христа как «образа Бога невидимого, рожденного прежде всякой твари» (Кол. 1:15) сводил хвастливых светил греко-римского мира к ничтожеству. Во-вторых, преображение верующих в славное подобие Христово уже началось в нынешнем веке посредством Духа Святого (2 Кор. 3:17–18; Кол 3:10–11) и получило четкую поведенческую направленность в повседневной жизни благодаря примеру Отца и Сына (Еф 4:32–5:2). В-третьих, смерть и воскресение Христовы обеспечили соответствие верующих образу воскресшего Сына Божия в грядущем веке (Рим 6:5; 8:19–21; 1 Кор 15:49; Флп 3:21). В-четвертых, как уже отмечалось, в конечном итоге именно распятый характер призыва Иисуса к подражанию, ученичеству (Мк. 8:34–38; ср. 1 Кор 1:18–25; 2 Кор 4:7–12; 13:4) и Его пример смирения и служения (Мк. 10:34; Лк. 22:24–27; Ин. 13:1–17; ср. Флп. 2:5–8; Рим. 15:7; 2 Кор 10:1; Кол 3:13), одержали победу над грекоримским увлечением наследственным статусом, индивидуальными достижениями и саморекламой. Апостол язычников, тщательно подражавший Господу Иисусу Христу, хорошо понимал цену и славу этого альтернативного социального порядка, которая мощно манифестировалась в его домашних церквях (255).

В восьмой главе рассматривается св. Павел и древняя гражданская этика. В центре внимания — тонкое переосмысление апостолом язычников канона чести в греко-римском мире (257–296). После вводных замечаний о гражданской добродетели на греческом Востоке, автор сосредотачивается на вопросах чести и бесчестия в античной

гражданской этике. Рассматривается язык чести апостола язычников и его связь с греко-римской системой чести. Харрисон убедительно доказывает, что «Павлово обличение хвастовства и моральной несостоятельности человечества следует рассматривать как традиционную иудейскую полемику против языческой безнравственности и идолопоклонства» (295). Божественное оправдание Христа как «обесчещенного Благодетеля» является для апостола язычников ориентиром для реконфигурации общества почета в Тело Христово (296). Это означает, что переживание верующим «чести» и «бесчестия» является неизбежным результатом самоотверженного служения по образцу распятого, воскресшего и царствующего Христа. Это христоцентричное повествование о распятом «позоре» и оправданной «чести» позволяет верующим продолжать бескорыстно и смиренно служить другим в домашних церквях и в городе, игнорируя клеймо социального бесчестия и не соблазняясь атрибутами почетного статуса (296).

В девятой главе рассматриваются отношения между домашними церквями апостола язычников и античными культовыми ассоциациями (297–329). По последним Харрисон предлагает прекрасный обзор данных современной науки, а также рассматривает коринфские домашние церкви как харизматические общины. Он подробно обсуждает различия и сходства между домашними церквями апостола язычников, культовыми объединениями античности, вопрос о ритуалах почитания и социальных отношениях, а также о конкурирующих парадигмах групповой идентичности в Коринфе, противопоставляя парадигму богатого и социально притязательного меньшинства в коринфских церквях контрпрограмме св. Павла: «Павел предоставил другую парадигму общины: харизматическую общину, основанную на Божественной благодати, которая отвергает все ловушки социального статуса (1Кор 12:21–26). Крест Христов перевернул сообщество мудрых и сильных и возвысил общество слабых и глупых (1 Кор 1,18 и далее; особенно 27–29). Это была община, где иудей и грек, раб и свободный могли жить в согласии и взаимном служении (1Кор 12:13)» (329). В заключительной главе дается краткий обзор культуры знаменитостей, «великого человека» и апостола язычников, дается резюме аргументации и идеи для дальнейших исследований (331–347). Библиография и несколько указателей завершают этот непростой и весьма интересный труд.

На протяжении всей книги автор неоднократно указывает на то, что этика смирения св. Павла, основанная на труде и примере распятого Христа, является выдающейся в мире, который, по крайней

мере, в его высших классах, был очень сильно был озабочен взаимным сравнением, хвастовством и претензией на самодостаточность. Харрисон предлагает убедительное прочтение некоторых аспектов этики апостола язычников на фоне древнеримского мира. Он бросает вызов всем лидерам, прошлым и настоящим, следовать примеру Христа и проявлять смирение, не поддаваясь соблазну сравнения с другими, хвастовства, самолюбования и самодостаточности. То, что Харрисон утверждает в отношении древнего общества и его ценностей, применимо и к современной элите, а также к тем, кто стремится к подобному статусу: «Эта культура родового продвижения и самовосхваления среди гражданских элит и их клиентов в античности плохо сочеталась с учением Христа о смирении, с его созданием альтернативного «служащего» сообщества маргиналов, и его яростным обличением саморекламы и своекорыстной власти элит» (333).

Михаил Всеволодович Ковшов

БИБЛЕЙСКИЕ СХОЛИИ
№ 2 (7) • 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. 8½
Подписано в печать 03.06.2024