

Научный журнал
Московской духовной академии

БИБЛЕЙСКИЕ СХОЛИИ

№ 4 (9)
2024



ИЗДАТЕЛЬСТВО
МОСКОВСКОЙ
ДУХОВНОЙ
АКАДЕМИИ

Сергиев Посад
2024

Scientific Journal
of Moscow Theological Academy

BIBLICAL SCHOLIA

№ 4 (9)
2024



Sergiev Posad
2024

ISSN 2712-8504

Библейские схолии: научный журнал / Московская духовная академия. — Сергиев Посад: Издательство Московской духовной академии, 2024. — № 4 (9). — 140 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 учебно-методического 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 Tulskaia Theological Seminary

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

СОДЕРЖАНИЕ

Ветхозаветные исследования

- 13 **Иеромонах Ириней (Пиковский)**
Проклятия или жалоба в 108 (109) псалме?

Новозаветные исследования

- 27 **Монахиня Александра (Мушкетова)**
Бегство в Египет – Первое мессианское путешествие Господа Иисуса Христа с хроникой и географией евангельских событий

Библейская филология

- 43 **Розалия Моисеевна Рупова**
Вопрос о прославлении Имени Божия и его литературная рецепция

Научное наследие русских библеистов

- 60 **Священник Димитрий Никитенко, диакон Иоанн Змиёв**
Дореволюционные отечественные библеисты о четвертой песни раба Господня (Ис. 52, 13 – 53, 12)

Герменевтика Священного Писания

- 72 **Священник Дионисий Ким**
Особенности интерпретации Библии как литературного произведения

Исследования

- 98 **Петр Александрович Коротков**
Комментарии к Посланию св. ап. Павла к Галатам
- 122 **Михаил Всеволодович Ковшов**
Основные постулаты «Нового взгляда на Павла»

РЕЦЕНЗИИ

- 134 **Михаил Всеволодович Ковшов**
Рецензия на: *Adrio König*. Christ Above All: The Book of Hebrews. Bellingham: Lexham Press, 2019. Pp. viii+100. ISBN 978-1683592853

137

Михаил Всеволодович Ковшов

Рецензия на: *Garland, David E.* 1 Corinthians. Baker Exegetical Commentaries on the New Testament Grand Rapids: Baker, 2003. Pp. xxi + 870. ISBN 080102630X

CONTENTS

Old Testament studies

- 13 **Hieromonk Iriney (Pikovsky)**
Curses or complaint in Psalm 108 (109)?

New Testament studies

- 27 **Nun Alexandra (Mushketova)**
Fleeing to Egypt – The First Messianic Journey of the Lord Jesus Christ
with a chronicle and geography of the Gospel events

Biblical philology

- 43 **Rozaliya M. Rupova**
The Question of the Glorification of the Name of God and its Literary Reception

Scientific heritage of Russian biblical scholars

- 60 **Priest Dmitry Nikitenko, Deacon Ivan Zmiev**
Pre-Revolutionary Russian Biblical Scholars on the Fourth Song of the Servant
of the Lord (Is. 52, 13 – 53, 12)

Hermeneutics of Holy Scripture

- 72 **Priest Dionisius Kim**
Features of the interpretation of the Bible as a literary work

Research

- 98 **Peter A. Korotkov**
Commentaries on the Epistle of St. Paul to the Galatians
- 122 **Mikhail V. Kovshov**
The basic tenets of the «New View of Paul»

REVIEWS

- 134 **Mikhail V. Kovshov**
Review of: *Adrio König*. Christ Above All: The Book of Hebrews. Bellingham: Lexham
Press, 2019. Pp. viii+100. ISBN 978-1683592853

Mikhail V. Kovshov

Review of: *Garland, David E.* 1 Corinthians. Baker Exegetical Commentaries
on the New Testament Grand Rapids: Baker, 2003. Pp. xxi + 870. ISBN 080102630X

ВЕТХОЗАВЕТНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

ПРОКЛЯТИЯ ИЛИ ЖАЛОБА В 108 (109) ПСАЛМЕ?

Иеромонах Ириней (Пиковский)

старший преподаватель
Сретенской духовной академии
107031, г. Москва, ул. Большая Лубянка, 19, с. 3
i.pikovskiy@yandex.ru

Для цитирования: Ириней (Пиковский), иером. Проклятия или жалоба в 108 (109) псалме? // Библейские схилии. 2024. № 4 (9). С. 13–26. DOI: 10.31802/BSCH.2024.9.4.001

Аннотация

УДК 27-243.6

В настоящем исследовании поднимается проблема жанра и адресатов 108(109) псалма, которая решается в науке двояко. Одни экзегеты становятся на сторону Давидова авторства произведения, смягчая при этом произнесенные в адрес оппонентов проклятия (ст. 6–19), другие полагают, что псалом представляет собой жалобу, связанную с послеленным историческим контекстом, когда развивалось «богословие бедных» и идея справедливого суда царствующего на Сионе Бога. Сравнивая герменевтические подходы классических иудейских и христианских толкователей с экзегезой ученых нового времени, автор исследования приходит к заключению, что вне зависимости от решения проблемы авторства произведения (Давид или не Давид), историко-критический метод анализа псалма не дает однозначного решения проблемы адресатов «проклятий» (ст. 6–19), а потому нет смысла смягчать жесткость обозначенной в псалме риторики, направленной против врагов, которая не раз встречается в поэтических произведениях Псалтири (см. Пс. 34(35):4–6; 57(58):7–10; 68(69):23–29).

Ключевые слова: Псалтирь, псалом, герменевтика, экзегетика, Давид, давидизация, теология библейская.

Curses or complaint in Psalm 108 (109)?

Iriney (Pikovsky), hieromonk

Senior Lecturer at the Sretensk Theological Academy

19, Bolshaya Lubyanka St., p. 3, 107031, Moscow

i.pikovskiy@yandex.ru

For citation: Iriney (Pikovsky), hieromonk. "Curses or complaint in Psalm 108 (109)?" *Biblical scholia*, No 4 (9), 2024, pp. 13–26 (in Russian). DOI: 10.31802/BSCH.2024.9.4.001

Abstract. The present article raises the problem of the genre and addressees of Psalm 108(109), which is solved in two ways in scholarship. Some exegetes side with the Davidic authorship of the work, softening the curses pronounced against the opponents (vv. 6–19), while others believe that the Psalm represents a complaint related to the post-exile historical context, when the «theology of the poor» and the idea of the just judgement of the reigning God in Zion was developed. Comparing the hermeneutical approaches of classical Jewish and Christian interpreters with the modern exegesis, one must conclude that regardless of the solution of the problem of the authorship of the Psalm (David or not David), we do not have an unambiguous solution to the problem of the addressees of the «curses» (vv. 6–19), and therefore it makes no sense to soften the harshness of the rhetoric, directed against enemies, which is repeatedly found in the Psalms poetry (see Ps 34(35):4–6; 57(58):7–10; 68(69):23–29).

Keywords: Psalter, psalm, hermeneutics, exegetics, David, Davidisation, biblical theology.

Ключевой проблемой в интерпретации 108(109) псалма является вопрос: к кому обращены слова проклятий в 6–19 стихах? Изрекает ли псалмопевец зложелания в адрес своего врага (врагов) или мы имеем дело с цитатами оппонентов, направленных против лирического героя? В зависимости от решения проблемы адресатов проклятий делаются выводы в отношении датировки и предполагаемого исторического фона написания 108(109) псалма.

Мнения экзегетов на этот счет разделились: если в ранних толкованиях в псалме виделись прошения к Богу, направленные против врагов царя-пророка (свт. Иоанн Златоуст, прот. Г. Разумовский, Г. Мэтью), то в поздних толкованиях стала защищаться гипотеза, что 6–19 стихи содержит высказывания противников, а не самого псалмопевца (Г.-И. Краус, Э. Ценгер, Б. Вэбер). Аргументом в пользу первой точки зрения стало надписание псалма «Давиду», в пользу второй точки зрения — наблюдение за использованием единственного числа для обозначения пострадавшего героя и множественного числа для обозначения в псалме «нечестивых».

В настоящем исследовании мы хотели бы сравнить обе гипотезы, опираясь не только традицию религиозной экзегезы, но и на тот историко-критический подход, который принимает во внимание вопросы жанровых и риторических особенностей псалма, а также его места в композиции Псалтири. Поскольку первый подход пытается объяснить экспрессивность клятв лирического героя, направленных против врагов, мы обозначим его условно как «псалом проклятий». Второй подход приписывает высказывания 6–19 стихов врагам, поэтому его условно можно обозначить как «псалом жалобы» на супротивников пред лицом Бога-защитника бедных и нищих. Рассмотрим поочередно каждый из них.

Псалом проклятий

Интерпретация 108(109) псалма в русле «псалма проклятий» (см. также Пс. 57:7–12; 68:23–29; 82:10–19) базируется на восприятии текста как целостного поэтического произведения, написанного одним лицом о своих собственных бедах. В этом случае подсказка, данная в заголовке, как правило, служит мотивом для поиска исторических соответствий в библейских книгах Царств между Давидом и его многочисленными врагами. Методология толкования, присущая по преимуществу религиозной экзегезе, в таком случае строится не столько на текстологическом

или риторическом анализе псалма, сколько на попытке оправдать жестокость пожеланий зла врагам, в адрес которых мы слышим немилосердные слова о том, чтобы молитва нечестивого была ему во грех и «сатана» стал по правую руку его (ст. 6–19).

Традиционная иудейская экзегеза исходит из того, что речь в псалме ведется от одного и того же лица на протяжении всего текста. Раши ничего не пишет о Давиде, связывая псалмом с противостоянием Иакова и Исава. Ссылаясь на то, что «старший будет служить младшему» (Быт. 25:23), он указывает на то, что Иаков будет требовать труда Исава по праву заимодавца (см. Пс. 108(109):11). «Беззаконие его отцов» (ст. 14) Раши толкует как «грех, которым он [Исав] испортил жизнь своим предкам — Аврааму», который умер на пять лет раньше положенного срока, и Исааку, который к концу жизни ослеп¹.

Авраам ибн Эзра связывает данный псалом с Давидом и неназванным по имени советником, который подобен тому «сатане», который побудил Давида исчислить сынов Израиля (см. 1 Пар. 21:1). Нечестивец «заставил Давида, который был Божиим человеком, проклясть его», а «после того как Давид проклял [всех] нечестивцев и противников, он вернулся к молитве к Богу»².

Хотя Давид Кимхи отмечает, что псалом был составлен тогда, когда Давид спасался бегством от Саула, главным ненавистником пророка он называет идумеянина по имени Доик (см. 1 Цар. 22:7–22)³. В русской экзегезе такого же мнения придерживался протоиерей Григорий Разумовский⁴.

Мидраш Тегилим вспоминает как об Исаве и ненавистном Едоме (см. Амос 1:11), так и о благословенном Давиде, подводя читателя к мысли, что под лирическим героем в псалме подразумевается коллективный образ народа Израильского⁵.

Отсылки к Давидову авторству псалма встречались и в христианской литературе, однако образ сынов Израиля с оглядкой на предателя Иуду приобрел у отцов Церкви резко отрицательные черты. По замечанию святителя Иоанна Златоуста, «весь этот псалом наполнен

1 Книга Псалмов Тегилим с комментарием Раши. М., 2011. С. 700–701.

2 Abraham Ibn Ezra's. Commentary on Psalms. Vol. 3. Commentary on Books 3–5 of Psalms. Boston. P. 316–317.

3 Книга Восхвалений с толкованием раби Давида Кимхи. Т. 3. Иерусалим; Запорожье, 2008. С. 140, 142.

4 Разумовский Г., *прот.* Объяснение священной книги псалмов. М.: «Эксмо», 2016. С. 700.

5 The Midrash on Psalms. Vol. 2. New Haven: Yale University Press, 1959. P. 202–204.

проклятиями; вся речь проникнута ими и обнаруживает в говорящем сильный и пламенный гнев, который не останавливается на самом нечестивце, но простирает наказание и на детей, и на отца, и на мать его»⁶. Здесь Давид, согласно Златоусту, возвещает не только о благословениях и проклятиях Иакова своим сыновьям (см. Быт. 49:1–28), но и пророчествует о предателе Иуде, о котором в Псалтири говорится: *«да будет двор его пуст, и да не будет живущего в нем; и: достоинство его да примет другой»* (Деян. 1:20). Оправдывая проклятие как таковое, святитель Иоанн ссылается как на ветхозаветную практику (см. Втор. 28:16), так и на пророческое сетование самого Христа: *«горе тебе, Хоразин! горе тебе, Вифсаида!..»* (Мф. 11:21) и *«Иерусалим! Иерусалим! избивающий пророков... Се, оставляется вам дом ваш пуст»* (Лк 13:34–35)⁷.

Желая смягчить тональность гневной речи, блаженный Феодорит Кирский отмечает, что «пророческое слово не клятву здесь изрекает, но предсказывает иудеям и Иуде будущие их наказания»⁸. Христологический вектор толкования простирается на весь псалом так, что во всех его строках Феодорит видит уже не Давида, но Самого Иисуса, которому противостоят Иуда и все «неверные иудеи», которые после изгнания из земли Израильской осиротели, у которых римские цари словно заимодавцы отобрали все, что нашли, «матерь которых» — Иерусалим «не очистится» (Пс. 108(109):14) от смерти Владыки Христа⁹. Впоследствии о том, что 108(109) псалом представляет собой не столько проклятие, сколько пророчество Давида о страданиях Господа Иисуса и о злодеяниях, которые постигнут как предателя Иуду, так и других иудеев, писал Евфимий Зигабен¹⁰.

Пересказывая сочинения отцов Церкви золотого века патристики (IV–V в.) протоиерей Григорий Разумовский (нач. XX в.) видел в псалме следующую композицию: вначале псалмопевец жалуется на лстивых, коварных и неблагодарных людей (ст. 1–5), затем призывает проклятие на них и на детей их, на имущество и весь род их (ст. 6–15), указывая свои побуждения и причины таких зложеланий (ст. 16–20), после чего он молится о помощи, ссылаясь на свои телесные страдания и указывая

6 Иоанн Златоуст, свт. Толкование Священного Писания. Т. 2. Беседы на псалмы. М., 2006. С. 372.

7 Там же. С. 376.

8 Феодорит Кирский, блж. Т. 2. Изъяснение псалмов. М., 2004. С. 385.

9 Там же. С. 387.

10 Евфимий Зигабен. Толковая Псалтирь, изъясненная по святоотеческим толкованиям. К.: Типография Киево-Печерской Лавры, 1907. С. 862–874.

на последствия совершенного Богом избавления (ст. 30–31)¹¹. Поскольку подробный комментарий к каждому стиху 108(109) псалма с оглядкой на то, что могли значить проклятия лирического героя в адрес своих врагов, опубликован в издании «Псалтирь: книга жизни» (2023)¹², мы не будем на этом вопросе останавливаться подробно.

В конце XX века Мэтью Генри подводил следующие итоги под размышлениями над авторством и поводом к написанию псалма: «неясно, был ли этот псалом сочинен Давидом в то время, когда его преследовал Саул, или когда против него восстал его сын Авессалом, или в связи с каким-либо другим бедствием. Мы не можем определить точно, против какого из своих врагов он молится — то ли это Саул, то ли Доик или Ахитофел, но несомненно, что, сочиняя его, он взирал на Христа, Его страдания и Его преследователей, так как проклятие, упоминающееся в ст. 8, относилось к Иуде (Деян. 1:20)»¹³.

Очевидно, что, как в иудейской, так и в христианской традиционной экзегезе содержание псалма связывается с его надписанием Давиду (דָּוִד, τῷ Δαυὶδ). Заголовок задает вектор интерпретации всему тексту без внимания к тому, какое место псалом занимает в композиции Псалтири. Важной задачей для экзегетов данного направления в таком случае является оправдание той суровости клятв, которые звучат в стихах 6–19 от имени эталона кротости, царя и пророка Давида.

Псалом жалобы

Сомнения, связанные с приписыванием клятв псалмопевцу (Пс. 108(109):6–19), стали появляться с XIX века, по мере развития «критики редакций», «литературной критики» и риторического анализа библейских текстов. В этом случае надписание было проигнорировано, поскольку оно было признано за позднейшее редакторское добавление, появившееся на этапе редактуры Псалтири как собрания частных текстов, адаптированных для исполнения в Иерусалимском Храме. При этом прежде определения «места в жизни» псалма сначала проводился анализ его формы, структуры и места в композиции Псалтири.

11 Разумовский Г., *прот.* Объяснение священной книги псалмов. С. 700–701.

12 Ириней (Пиковский), *иером.*, Эйвазов Н., *иер.* Псалтирь: книга жизни. Комментарий к тексту Синодальной Библии. М., 2023. С. 665–676.

13 Генри М. Псалмы. Притчи Соломона. Книга Екклесиаста. Песни Песней Соломона. Netherland, 2007. С. 473.

Одним из первых иудейских комментаторов XIX века, сочетавшим светскую науку с традиционным благочестием, кто настаивал на неоднородности текста 108(109) псалма, был рав Шимшон Рафаэль Гирш. Он считал, что 6–19 стихи содержат «вымышленные обвинения и оправдания ненависти [врагов]» в адрес Давида, но не Давида в адрес врагов, «на что указывает третье лицо объекта и что ясно из стихов 20 и 28»¹⁴. При этом, несколько странным выглядит оправдание Давида, в отношении того, что он «возлюбил проклятие» (ст. 17). «Давид, — пишет Гирш, — восстал против Божественного указа, намеренно устремился к вещам, о которых знал, что они могут принести ему только разрушение»¹⁵.

В свое время Лесли Аллен отметил, что 108(109) псалом представляет собой молитву, насыщенную судебной лексикой и заверениями псалмопевца о своей невиновности¹⁶. Представленная в псалме атмосфера напоминает суд, на котором псалмопевец защищается перед судьями-священниками как представителями Господа (ср. Исх. 22:7–9; Втор. 17:8–13; 3 Цар. 8:31–32). Вступительное прошение (ст. 1b), описание бедствий, причиненных врагами (ст. 2–5, ср. ст. 25), физических и душевных страданий лирического героя (ст. 22–25), обращений ко Господу — «твори» и «помоги» (ст. 21, 26), пожеланий врагам «да будут постыжены» и «да облекутся позором» (ст. 28–29), клятвы хвалы (ст. 30–31) определяют жанр псалма как жалобу¹⁷.

14 Тегилим — Псалмы. Комментарий рава Шимшона Рафаэля Гирша. В 2-х томах. Т. 2. / пер. Гедалии Спинаделя. К., 2019. С. 251.

15 Там же. С. 254.

16 Allen L. C. Word Biblical Commentary. Vol. 21. Psalms 101–150 (Revised). Dallas: Word Inc., 2002. P. 100.

17 Можно согласиться с Л. Алленом, что композиционно псалом состоит из двух половин (ст. 1b–19 и 20–31), каждая из которых может быть разделена на две строфы (ст. 1–5, 6–19, 20–25, 26–31) по схеме ABA' B'. В пользу деления псалма на две части, среди прочего, говорит схожая конструкция, начинающая и завершающая вторую часть: נַפְשִׁי «душа моя» и נַפְשׁוֹ «душа его» (ст. 20, 31). Строфы A и A' имеют много общего: корни слов דבר «говорить» (ст. 3, 20) и שׂוֹן «враждовать, обвинять» (ст. 4, 20); רָע (רָעָה) «зло» (ст. 5, 20); וְאֵי «и я» (ст. 4, 25); אִתִּי «со мной» (ст. 2, 21); יֵי «ибо» (ст. 2, 22). Много общего имеют также строфы B и B': корни слов שָׁפַט «судить, решать» (ст. 7, 31); שׂוֹן «обвинять» (ст. 6, 20); לָבַשׁ «одевать» (ст. 18, 29); טָהַר «оборачивать, покрывать» (ст. 19, 29); קָלַל «проклинать» (ст. 17, 18, 28); בָּרַךְ «благословлять» (ст. 17, 28); עָשָׂה «делать» (ст. 16, 27); употребление глаголов עָמַד «стоять» с указанием на יְמִינִי «правую сторону» (ст. 6, 31); существительных דָּבָר «верная любовь» (ст. 12, 16, 26) и אֲבִיּוֹן «бедный» (ст. 16, 31). Связи между строфами A' и B' устанавливаются также за счет выражений דָּבָר «твоя верная любовь» (ст. 21, 26); שָׁנִי «мои обвинители» (ст. 20, 29); אֲבִיּוֹן «бедный» (ст. 22, 31); корень глагола עָשָׂה «делать» (ст. 21, 27); אֵלֶּה «этот»

Как полагает Г.-И. Краус, в 6–19 стихах проситель приводит пред Господом проклятия своих врагов подобно тому, как Езекия прочитал в доме Господнем критическое письмо о деяниях царях ассирийских (ср. 4 Цар. 19:14–20)¹⁸. В пользу того, что стихи 6–19 являются высказываниями врагов говорит, на взгляд Крауса, следующее¹⁹: 1) при описании бедствия просителя о врагах говорится во множественном числе (ст. 1–5 и 20–29), в то время как проклинаемый — один человек (ст. 6–19); 2) если из семантики слова *לְעֵצְךָ* выбрать значение «дело, образ действия» (а не «воздание», как в Синодальном переводе, ср. Иер. 31:16; 2 Пар. 15:7; Пс. 27:4), тогда 20 стих можно перевести так: «Таков образ действия моих обвинителей и тех, кто злословит меня»; 3) выражение *הָיָה לְךָ יְהוָה* «но Ты, Господи» в начале 21 стиха показывает переход от цитации слов врагов к просьбе лирического героя; 4) в 28 стихе псалмопевец ссылается на ранее произнесенные проклятия врагов (*לְעֵצְךָ יְהוָה* «пусть они проклинают») и просит Господа о противоположном — благословить; 5) проклятие в адрес врагов выражено просителем только в 29 стихе, при этом в весьма деликатной форме — «пусть они покроются позором»; 6) рядом с преследуемым героем враги ставят «обвинителя» (слово *שָׂטָן* созвучно русскому «сатана»; ст. 6), чтобы объявить его виновным и затем осудить (ст. 7, 31), но псалмопевец уверен в Господе, что Тот стоит одесную нищего, дабы спасти его от несправедливых судей по Своей непоколебимой любви (ст. 21, 26, 31).

Слабым местом в аргументации Крауса является то, что для доказательства своей гипотезы он вынужден прибегнуть к эмендации и, следуя критическому аппарату BHS, принять выражение *הָיָה לְךָ* за примечание «на полях», которое на каком-то этапе копирования рукописей

(ст. 20, 27); противопоставление *יְהוָה* «Господин» и *עַבְדְּךָ* «слуга» (ст. 21, 28). Интересующая нас строфа В содержит множество мелких повторяющихся элементов: корней глагола *זָכַר* «помнить» (ст. 14–16) и *כָּרַח* «истреблять» (ст. 13, 15); существительных *אֱמוּנָה* «верная любовь» (ст. 12, 16) и *יָתוֹם* «сирота» (ст. 9, 12). Строфа В похожа на строфы А и А' в своем движении от пожеланий к причине: в стихах 1–2 (А) и 20–21 (А') такой переход от пожелания к описанию причины осуществляется за счет союза *כִּי* «ибо», в стихе 16 (В) переход между первой и второй частями строфы (ст. 6–15 и 16–17) осуществлен за счет конструкции *עַל כֵּן* «поскольку». *Allen L. C. Word Biblical Commentary. Vol. 21. Psalms 101–150. P. 101*; Первые стихи вместе с последними (ст. 1–2 и 30–31) образуют хиастическую рамку (А: Бог хвалы моей; В: уста нечестивых и уста лукавства; В': устами моими буду исповедовать Господа; А': буду восхвалять Его). *Hossfeld F.-L., Zenger E. Psalms 3: A Commentary on Psalms 101–150. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2011. P. 128.*

18 *Kraus H.-J. A Continental Commentary: Psalms 60–150. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1993. P. 338.*

19 *Ibid. P. 338–339.*

было перенесено в масоретский текст. Кроме того, если верить указанным в 6–19 стихах проклятиям, псалмопевец оказывается далеко не самым безупречным лицом с точки зрения морали. Враги обвиняют его в отсутствии милосердия и попытках убить «нищего» (ст. 16), а также в том, что он «возлюбил проклятие» и «не восхотел благословения» (ст. 17–19). Следовательно, Краус, как и иные сторонники гипотезы «псалма жалобы», вынуждены 1) либо обозначать резкие высказывания как вымышленные и ложные, 2) либо признать за лирическим героем высокопоставленного чиновника (ст. 8), который действительно налагал проклятия на «убогого» и «нищего» (ст. 16–17), что исключает возможности отождествления псалмопевца с идеализированным царем Давидом. Как следствие, датировка псалма относится к эпохе после Вавилонского плена²⁰.

Как и Краус, Ф.-Л. Хоссфельд и Э. Ценгер относили 108(109) псалом к жанру «индивидуального плача»²¹. Основой такой интерпретации служила последовательность прошений, составляющих костяк поэтического произведения: «Боже хвалы моей, не будь молчалив» (ст. 1b) → «но Ты, Господи, избавь меня» (ст. 21) → «помоги мне, Господи, спаси меня» (ст. 26). Прощения достигают кульминации в заключительном обещании прославлять Господа в надежде на спасение «нищего» (ст. 30–31). С учетом драматургии произведения в нем видятся следующие структурные элементы, характерные для жанра плача: обращение к Богу (*invocatio*) со скорбным описанием проблемы (ст. 1–20); мольба о прекращении бедствия (ст. 21–29); обещание благодарения в качестве демонстрации уверенности в том, что молитвы будут услышаны (ст. 30–31)²². Некий «нищий» представляет свое дело перед Богом как пред высшей судебной инстанцией (ст. 2–20) и молит Его как «своего Господина» защитить от ложных обвинений и пристыдить врагов (ст. 21–29).

Доказательная база Хоссфельда-Ценгера в отношении жанра псалма, как плача-прошения о защите Божией, базируется на следующих положениях:

- 1) В псалме говорится о судебном процессе, обвинителе и судии, звучат требования вынести смертный приговор. Проситель представляет свое дело перед Господом как верховным

20 Ibid. P. 339.

21 Правда, в отличие от классической «песни плача» в 108(109) псалме отсутствуют как сегоования/обвинения в адрес Бога, так и типичные для данного жанра недоуменные вопросы «отчего?» и «доколе/как долго?» (ср. Пс. 12, 73, 93).

22 Hossfeld F.-L., Zenger E. Psalms 3: A Commentary on Psalms 101–150. P. 128.

Судией (ст. 2–20) с просьбой пересмотреть дело, отменить приговор и тем самым спасти от смерти. Основными семантическими референтами сцены суда являются выражения: לשון שקר «лживый язык» (ст. 2b); יָשַׁע «обвинять» (ст. 4a, 6b, 20a, 29a); стоящий одесную свидетель, который выступает либо как יָשַׁע «обвинитель», либо как защитник (ст. 6b, 31a); обращение к судье (ст. 6a); указание на решение суда (ст. 7a, 31b). Даже упомянутая в псалме «молитва» (ср. ст. 4b, 7b) может пониматься как технический юридический термин, означающий прошение об обжаловании приговора или апелляцию о помиловании.

- 2) Стихи 2–5 намекают на то, что лирическому герою угрожает опасность из-за безосновательных обвинений. Цитируется исходящее из уст врагов обвинение (ст. 6–15), равно как и приговор (ст. 16–19) с перечислением последствий приведения его в жизнь по отношению к просителю, его чести и достоинству, его имуществу и семье (ст. 8–15).
- 3) Список проклятий, содержащийся в 6–19 стихах, нельзя рассматривать как продолжение стихов 1–5 ни с синтаксической, ни с содержательной точек зрения. В начале и в конце псалма (см. ст. 1–5 и ст. 21–31) лирический герой противопоставляется группе врагов во множественном числе, в 6–19 стихах, напротив, желание уничтожить направлено на отдельного человека. Стих 20, как синтаксически, так и содержательно (мотив несправедливой вражды, ср. ст. 4), отсылает к речи от первого лица в стихах 1b–5. В первой строфе псалма (см. ст. 1) к Богу обращаются во втором лице единственного числа «Ты», во второй строфе о Господе говорится в третьем лице — «Он» (см. ст. 14).
- 4) В Псалтири можно найти множество примеров точного цитирования слов нечестивцев, подчеркивающих их высокомерие и жестокость (см., например, Пс. 3:3; 11:5; 12:5; 13:1). Хотя 108(109) псалом не содержит формулы, вводящей цитату со словами врагов, в Псалтири можно найти множество примеров прямой речи без явных формул цитирования (ср., например, Пс. 2:3; 13:4; 21:9; 29:10–11; 31:8; 45:11; 49:7–15). Таким образом, 2–5 стихи можно считать расширенным вступлением к тезисам третьих лиц, приведенным в 6–19 стихах.
- 5) Если допустить, что в псалме цитируются слова супротивников (ст. 19), становится более понятной жалоба просителя о том, что враги больше возлюбили проклятие, чем благословение

(ст. 28). В таком случае просьба к Богу обратить проклятие в благословение лучше вписывается в драматургию поэтического произведения.

Приведенные выше аргументы подводят Хоссфельда-Ценгера к выводам, что лирический герой представлен как человек из обеспеченной семьи, занимающий высокий пост. В псалме отражена борьба за власть в обществе, которая является вопросом жизни и смерти для молящегося. Противники действуют как организованная группа, которая оказывает давление на судебный процесс. Контекст происхождения псалма предполагает эпоху острых социальных конфликтов. В нем представлено довольно развитое «богословие бедных»: с одной стороны, оппоненты упрекают просителя в том, что он вплоть до смерти преследует *יְיָ אֱלֹהֵינוּ* «человека бедного и нищего» (ст. 16), намекая на социальный и экономический характер нищеты; с другой стороны, проситель и сам себя называет «бедным и нищим» (ст. 22), подчёркивая свое унижение перед лицом оппонентов, что дает ему право апеллировать к божественной защите, ибо Господь всегда «стоит одесную бедного» (ст. 31). Поэтическое обыгрывание мотивов нищеты и благочестия бедняков говорит, на взгляд Хоссфельда-Ценгера, в пользу послевоенного происхождения поэтического произведения²³.

Понятно, что о представленных в псалме социальных нестроениях можно только строить догадки. Считается, что, когда псалом был включен редакторами Псалтири в трилогию псалмов 107–109 (108–110), описывающую суд Божий над врагами, и озаглавлен выражением *דָּוִד* «Давиду», легендарный царь стал литературным героем. Это придало псалму дополнительное богословское измерение: поэма стала программным текстом о характере претерпеваемых Давидом преследований, «царь» стал прообразом «нищего» и, даже, любого угнетаемого праведника, на которого возводят клевету и проклятия как в локальном масштабе от лица соплеменников, так и в глобальном, когда каждому сыну Израиля угрожают враждебно настроенные народы.

В связи с этим приходят на память внутренние прения среди иудеев, с которыми столкнулся священник Ездра, а также конфликты между иудеями и окружающими их идумеями с самарянами при Неемии. Если привязывать написание псалма к эпохе завершения библейского канона (V в. до н. э.), в нем можно усмотреть отражение борьбы за власть между влиятельными кланами в условиях формального подчинения

Иудеи персидским сатрапам. В таком случае псалмопевец выступает представителем движения благочестивых «нищих», жаждущих проведения социально-экономических реформ в условиях отсутствия благословенной Богом царской власти.

Выводы

В настоящем исследовании было рассмотрено два подхода к интерпретации «проклятий», представленных в псалме. Обе группы экзегетов, древних, настаивающих на авторстве псалма Давидом, и современных, относящих псалом к эпохе социальных нестроений после Вавилонского плена, сходятся на том, что 6–19 стихи следует рассматривать как прочно связанную тематически и лексически строфу. Если такие ученые, как Краус, позволяли себе производить эмендации в тексте для доказательства своих гипотез, то такие исследователи, как Хоссфельд и Ценгер, опирающиеся на те же историко-критические методы, уже не подвергают масоретский текст редакции.

Помимо вопроса надписания и датировки псалма важное внимание учеными обеих групп было обращено на интерпретацию звучащих в псалме «проклятий». Их жесткость была одним из тех ключевых факторов, которые сподвигли экзегетов вложить «проклятия» в уста врагов, а не самого лирического героя. Однако, на наш взгляд, слова Псалтири невозможно изменить. Они являются боговдохновенными текстами и не противоречат другим частям библейского откровения. Хотя описанные в псалме проклятия достаточно сильны, но по своему стилю они не отличаются от аналогичных высказываний Псалтири (см. Пс. 34(35):4–6; 57(58):7–10; 68(69):23–29). Поскольку враги псалмопевца по определению являются врагами Господа, поэтому защиту своего достоинства пред лицом суда автор псалма воспринимает как защиту чести Самого Бога.

Лирический герой 108(109) псалма пострадал от клеветников (см. ст. 2), а затем просит, чтобы Господь уничтожил не только самих врагов, но также их семьи. Он просит бесконечно милостивого Бога о снисхождении к себе, но не испытывает ни малейшей жалости к своим оппонентам. Список проклятий (ст. 6–19) настолько ужасен, что невольно возникает мысль, что часть высказываний — это слова врагов, направленные против псалмопевца²⁴, а не слова псалмопевца против врагов. Но, хотя предположение

24 Bratcher R. G., Reyburn W. D. A Translator's Handbook on the Book of Psalms. New York, 1991. P. 936.

о смене действующих лиц в псалме имеет под собой определенные основания, оно имеет и слабые стороны. В тексте псалма нет уверенных указаний на то, в какой момент заканчиваются слова просителя (ст. 5), цитируются слова врагов (со ст. ст. 6), а потом псалмопевец продолжает свою речь (со ст. 16 или 20). Исходя из того, что на протяжении большей части псалма герой повествования выступает жертвой, а не агрессором, хочется предположить, что обидные слова 6–19 стихов направлены против вожака врагов, портрет которого является общим для всей их компании.

Таким образом, не вдаваясь в дискуссии об истории «давидизации» псалмов, мы хотели бы сохранить предпочтение традиционной экзегезе, рассматривающей 6–19 стихи псалма как «проклятия» лирического героя в адрес нечестивых людей, которые не испытывают сострадания к бедным и нищим. Нет смысла «омолаживать» псалом в угоду смягчения его риторики. Вполне возможно, что перед нами довольно архаичный текст, который подходит не только к эпохам до и после Вавилонского плена, но сохраняет свою социальную значимость по сей день.

Библиография

- Abraham Ibn Ezra's. Commentary on Psalms. Vol. 1–3. / Trans. N. H. Strickman. Boston: Academic Studies Press, 2009.*
- Allen L. C. Word Biblical Commentary. Vol. 21. Psalms 101–150 (Revised). Dallas: Word Inc., 2002.*
- Bratcher R. G., Reyburn W. D. A Translator's Handbook on the Book of Psalms / R. G. Bratcher, W. D. Reyburn. New York: United Bible Societies, 1991.*
- Hossfeld F.-L., Zenger E. Psalms 3: A Commentary on Psalms 101–150. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2011.*
- Kraus H.-J. A Continental Commentary: Psalms 60–150. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1993.*
- The Midrash on Psalms. Vol. 1–2 / Trans. W. G. Braude // Yale Judaica. Vol. 13. New Haven: Yale University Press, 1959.*
- Генри М. Псалмы. Притчи Соломона. Книга Екклесиаста. Песни Песней Соломона. Netherland: Dutch Reformed Tract Society, 2007.*
- Иоанн Златоуст, свят. Толкование Священного Писания. Т. 2. Беседы на псалмы. М.: Ковчег, 2006.*
- Ириней (Пиковский) иером., Эйвазов Н. иер. Псалтирь: книга жизни. Комментарий к тексту Синодальной Библии. М.: Сретенский монастырь, 2023.*
- Книга Восхвалений с толкованием раби Давида Кимхи : в 3 т. Иерусалим; Запорожье : Еврейская книга, 2008.*
- Книга Псалмов Тегилим с комментарием Раши. Москва; Нью-Йорк: Книжники, Лехавим, 2011.*

Разумовский Г., прот. Объяснение священной книги псалмов. М.: «Эксмо», 2016.

Тегилим — Псалмы. Комментарий рава Шимшона Рафаэля Гирша. В 2-х томах. Т. 2. / пер. Гедалии Спинаделя. К.: Дух і Літера, 2019.

Феодорит Кирский, блж. Т. 2. Изъяснение псалмов. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2004.

НОВОЗАВЕТНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

БЕГСТВО В ЕГИПЕТ — ПЕРВОЕ МЕССИАНСКОЕ ПУТЕШЕСТВИЕ ГОСПОДА ИИСУСА ХРИСТА С ХРОНИКОЙ И ГЕОРГАФИЕЙ ЕВАНГЕЛЬСКИХ СОБЫТИЙ

Монахиня Александра (Мушкетова)

независимый исследователь
m.aleks.41@yandex.ru

Для цитирования: *Александра (Мушкетова), мон.* Бегство в Египет — Первое мессианское путешествие Господа Иисуса Христа с хроникой и географией евангельских событий // Библейские схилии. 2024. № 4 (9). С. 27–42. DOI: 10.31802/BSCH.2024.9.4.002

Аннотация

УДК 27-32-23

Изучение Евангельских событий жизни Господа Иисуса Христа с хронологией, рассчитанной по авторской методике, даёт возможность обозрения географических маршрутов Его мессианских путешествий по Израилу и близлежащим странам с фиксированием вероятных календарных дат. В статье рассмотрена гипотеза о возможности классификации Бегства Святого Семейства в Египет как Первого мессианского путешествия Спасителя. Исследование опирается на Евангелие, Святое Предание, научно-исторические сведения Коптской православной церкви о местах стоянок Святого Семейства и другие современные исследования. Проверка гипотезы позволила уточнить и обосновать географическую карту всего маршрута Святого Семейства: из Назарета в Вифлеем на перепись, бегство в Египет, путешествие по стране и возвращение в Назарет, рассчитать ориентировочную хронологию этих событий, и определить влияние традиций египетского монашества на богослужение христианской Церкви.

Ключевые слова: Ветхий Завет, Евангелие, Святое Семейство, мессианские путешествия Господа Иисуса Христа, Израиль, Египет, география библейская, географические карты, хронология событий.

Flight into Egypt — The First Messianic Journey of the Lord Jesus Christ with a Chronicle and Geography of Gospel Events

Nun Alexandra (Mushketova)

independent researcher

m.aleks.41@yandex.ru

For citation: Alexandra (Mushketova), nun. "Flight into Egypt — The First Messianic Journey of the Lord Jesus Christ with a Chronicle and Geography of Gospel Events". *Biblical scholia*, No 4 (9), 2024, pp. 27–42 (in Russian). DOI: 10.31802/BSCH.2024.9.4.002

Abstract. The study of the Gospel events of the life of the Lord Jesus Christ with a chronology calculated according to the author's methodology makes it possible to review the geographical routes of His messianic travels throughout Israel and nearby countries with the recording of probable calendar dates. The article examines the hypothesis about the possibility of classifying the Flight of the Holy Family into Egypt as the First Messianic Journey of the Savior. The research is based on the Gospel, Holy Tradition, scientific and historical information of the Coptic Orthodox Church about the sites of the Holy Family and other current research. Testing the hypothesis made it possible to clarify and substantiate the geographical map of the entire route of the Holy Family, i. e. from Nazareth to Bethlehem for the census, flight to Egypt, travel around the country and return to Nazareth; to calculate the approximate chronology of these events, and determine the influence of the traditions of Egyptian monasticism on the worship of the Christian Church.

Keywords: Old Testament, Gospel, Holy Family, messianic journeys of the Lord Jesus Christ, Israel, Egypt, biblical geography, geographical maps, chronology of events.

Введение

Бегство в Египет Иосифа Обручника и Девы Марии с Младенцем Иисусом Христом было совершено по велению Божию, переданному прав. Иосифу Ангелом (см. Мф. 2:13), и предсказано прор. Исаией (см. Ис. 19:1) за семь веков до Рождения Христа. Оно проходило под водительством Промысла Божия и послужило уничтожению в стране языческих культов, и проповеди христианства в последующих веках.

На основе сведений о значительных религиозных и исторических последствиях для египтян от пребывания среди них Святого Семейства сформировалась гипотеза о классификации «Бегства в Египет» первым в ряду мессианских путешествий Господа Иисуса Христа. Хотя, Сам Он пребывал во младенчестве и как бы вынужден был участвовать в нём. Целью исследования является выяснение правомерности этой гипотезы.

Задачи исследования:

- 1) Обоснование и фиксирование на географической карте маршрута всего путешествия из Назарета в Вифлеем, из него в Египет и по стране, и возвращения в Назарет.
- 2) Уточнение или, по возможности, расчёт ориентировочных дат событий всего путешествия, в т. ч. прихода Святого Семейства в Египет и выхода из него (юл./григ. ст.), на основании исторических сведений.
- 3) Влияние посещения страны Господом Иисусом Христом и Божией Матерью на замену мистических учений и ритуалов Древнего Египта — христианской религией.
- 4) Изучение использования сюжетов бегства в Египет в Богослужении Православной Церкви.

Исследование опирается на Евангелие, Святое Предание, научно-исторические изыскания Коптской православной церкви о монастырях и храмах, основанных на местах остановок Святого Семейства, местные предания, традиции и современные разработки. Ориентировочные хронологические даты событий бегства из Вифлеема, входа в Египет и возвращения в Израиль рассчитаны по авторской методике в юлианском стиле¹.

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

1. Путь из Вифлеема в Египет

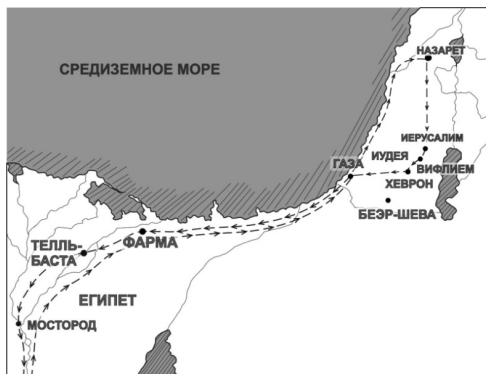


Рис. 1. Путь Святого Семейства из Назарета в Вифлеем на перепись, бегство из Вифлеема в Египет и возвращение в Назарет

Иосиф Обручник с Девой Марией вышли из Назарета в Вифлеем во исполнение эдикта Августа о переписи населения. Здесь 25 декабря 1 г. до н. э. состоялось Рождество Господа Иисуса Христа (см. Лк. 2, 1–7). Через 40 дней родители принесли Богомладенца в Иерусалимский храм на Сретение с Богом 2 февраля 1 г. по Р. Х.² Исполнив всё, предписанное Законом Господним, они отправились в Вифлеем.

По Луке родители с Иисусом возвратились в Галилею, в город свой Назарет (Лк. 2:39). Но они не сразу пошли в Назарет, возможно потому, что зимний далёкий путь был труден для Новорожденного Младенца и Его Матери. По Матфею Ирод послал волхвов поклониться Ему в Вифлеем, и здесь после их ухода (см. Мф. 2:1–12) Иосиф во сне получил повеление от Ангела бежать с Семейей в Египет, ибо царь намеревался убить своего «Конкурента». Иосиф встал, взял Младенца и Матерь Его ночью и пошёл в Египет (Мф. 2:13–14). Начало пути из Назарета в Вифлеем, и оттуда в Египет можно представить так, как отмечено на карте Рис. 1.

Пребывание Святого Семейства в Назарете не представляло бы никакой опасности, ибо воины Ирода искали Новорожденного Царя Израиля не в нём, а в Вифлееме, и здесь были убиты младенцы (см. Мф. 2:16–18). Согласно Матфею, Святое Семейство срочно двинулось в Египет из Вифлеема (см. Мф. 2:13–15)³, а в Назарет возвратилось из этой страны много времени спустя (см. Мф. 2:19–23).

- 2 См. Александра (Мушкетова), мон. Календарные библейские даты в контексте иудейского и христианского литургического цикла: компаративный анализ / Доклад на Всероссийской Покровской академической научно-богословской конференции МДА 11–12 октября 2021. Сергиев Посад: МДА.
- 3 Иннокентий (Борисов), архиеп. Херсонский и Таврический. Сочинения: чтение Евангельских сказаний о земной жизни Иисуса Христа, о Святой Троице, Учение о сотворении мира, о Промысле или Провидении, о Существах высших человека, Иисус Христос – искупитель человеческого рода / свт. Иннокентий, архиеп. Херсонский. М., 2007. С. 54–70.

Из Вифлеема в Египет дорога вела в Хеврон, разветвляясь затем либо через Газу на древний прибрежный филистимский караванный путь вдоль Средиземного моря; либо через Беэр-Шеву (Вирсавию) в Аравийскую пустыню, и далее на тот же путь⁴. Святое Семейство шло непроторённым путём, ведомое Богом.

2. Маршрут путешествия по местам основных остановок в Египте

История изучаемого евангельского события подтверждена в Египте историческими документами, народными местными преданиями и традициями, множеством древних архитектурных сооружений. Среди них числятся монастыри и храмы, памятные места и колодцы, деревья и предметы. Места, которые Святое Семейство посетило на своём пути в Египте, наиболее подробно изучены в традиции коптов — египетских христиан (нехалкидонской Церкви).

Классическим источником по этому вопросу являются сочинения Папы Феофила, 23-го патриарха Александрийского (384–412 годы). Его повествование вошло в византийский Синаксарион⁵.

В XXI в. монахинями Коптского монастыря св. вмч. Георгия в Старом Каире проведено научно-историческое, географическое и археологическое исследование главного маршрута Святого Семейства в Египте, и разработана его географическая карта (Рис. 2)⁶. Их труд явился важным вкладом в комплексную работу, проводимую египетским государством по пропаганде этого маршрута, имеющего религиозное, социальное и туристическое значение для всего мира⁷.

«Что заставило родителей Иисуса Христа бежать в Египет? Для сего нужно бы предположить, что они были тогда в Вифлееме или около него».

- 4 *Иосиф (Крюков), игум.* Бегство Святого семейства в Египет: церковная традиция и историческая основа // Христианство на Ближнем Востоке. 2018. № 2. С. 92.
- 5 Бегство Святого семейства в Египет. URL: <https://fond-edinenie.jimdofree.com/коптское-христианство/Coptic Orthodox Patriarhate. St. Mina Monastery — Marriout. Tte Holly Family in Egypt>.
- 6 Путь побега Святого семейства в землю Египетскую. Коптский православный патриархат. Каир. 2020. С. 4. Карта Бегства Святого Семейства по Египту.
- 7 Там же. С. 1, 5. Исследование вышло в свет после изучения пяти маймаров (литературный жанр) о путешествиях Святого Семейства в Египет, которые принадлежат отцам: 23-му Патриарху папе Феофилу (IV в.), архиеп. свт. Иоанну Златоустому (IV в.), 26-му Патриарху папе Тимофею (V в.), епископу города Саха Захариасу (VII в.), епископу города Бахнаса Криакуса (VII в.). Тексты рукописей показывают основные места, связанные с путешествием

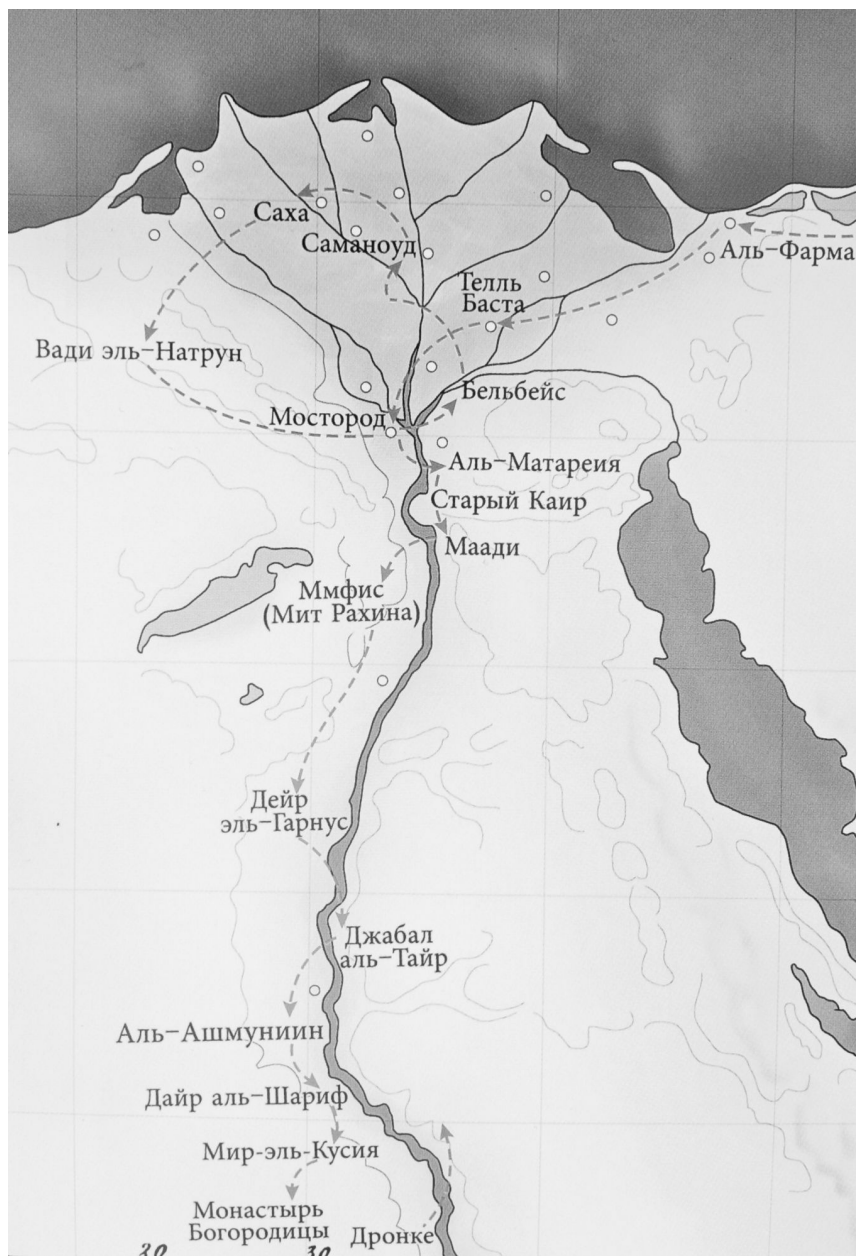


Рис. 2. Маршрут путешествия Святого Семейства по Египту

Согласно их исследованиям, путь Святого Семейства проходил по городам: Аль-Фарма, Тель-Баста, Мостород, Бельбейс, Самануд, Саха, Вади эль-Натрун, Аль-Матарейя, Старый Каир (Вавилон), Мемфис (Маа-ди), Аль-Ашмунейн (Гермополис Магна), Мир-эль-Куся, Аль-Мухаррак. Отсюда Семья дошла до селения Дронка и повернула обратно домой.

Коптская православная церковь хранит дату прихода Святого Семейства в Египет в г. Тель-Басту 24-го башан⁸, и с XII–XIII века празднует её 1 июня (соврем. григ. ст.)⁹. В городе поклонялись божеству Бастет в виде кошки, все идола которой упали и разбились от Божественной силы Младенца. Население было страшно напугано таким чудом и, по требованию жрецов, усталых путников погнали за пределы города.

Святые Беженцы отправились на юг в г. Мостород, и из него в г. Бельбейс. В Библии он упоминается как часть земли Гесем, где поселился дом Иакова после встречи с сыном Иосифом (см. Быт. 45:10; 46:27, 34). Семья стремилась в Вади эль-Натрун, где жили евреи. Среди соотечественников Иосиф мог найти работу, чтобы прокормить семью.

В поисках постоянного места жительства Святые Беженцы прошли по всей дельте Нила в район Нитрийской пустыни. Позже здесь были построены древнейшие христианские монастыри Макария Великого, Сирийцев, прп. Паисия Великого, Богородицы Аль-Барамус, и именно отсюда началось и распространилось по всему миру монашество, положившее начало христианскому подвижничеству¹⁰.

Однако, долгого пристанища Святое Семейство нигде не могло обрести. Странники пришли в Матарию, северную окраину Каира¹¹,

Святого Семейства в Египет, которые были сфотографированы и задокументированы в соответствии с их текущим состоянием. Благодаря популярности этих мест историки писали о них, и многие путешественники посещали их в разные эпохи. Труд опубликован на семи языках.

8 Там же. С. 6, 14.

9 *Иосиф (Крюков), игум.* Бегство Святого семейства в Египет: церковная традиция и историческая основа. С. 92; м. А. Произведём примерный пересчёт древней даты 24 башан (пахун) египетского календаря на современный календарь: в Таблице Древнеегипетского календаря (URL: <http://grigam.narod.ru/kalend/kalen5.htm>) 1 пахон соответствует 9 мая современного григ. стиля. Поэтому дата 24 пахон соответствует дате 1 июня современного григ. стиля, или 19 мая юл. стиля. Проверка на конвертере Онлайн калькулятор: Коптский календарь (URL: <https://planetcalc.ru/8500/>) показывает, что 24 пахун (башан) сезона I Шему (месяц IX пахун) – 283 г. коптского календаря до н. э. (что соответствует 30 г. эры Августа) соответствует дате 17 мая, чт., 1 г. н. э. древнего григ. стиля, отстававшего на 2 дня от юлианского. В пересчёте на современный календарь это будет 19 мая/1 июня юл./григ. стиля. Так подтверждается правильность даты празднования коптской церковью Дня входа Святого Семейства в Тель-Басту на территории Египта.

10 Путь побега Святого семейства в землю Египетскую. С. 40.

11 *Иосиф (Крюков), игум.* Там же. С. 93.

а из неё в Старый Каир (Вавилон), известный большой еврейской общиной. С появлением Спасителя в храмах все идола были разрушены Божественной силой, капища завалены. Такие последствия вызывали возмущение и преследования со стороны местных жителей. Наместник этой провинции Фустат, был разгневан и хотел убить Младенца Иисуса. Святое Семейство укрылось в гроте, над которым позже была построена Церковь свв. мчч. Сергия и Вакха, — одна из самых древних в мире, в память об их проживании в Каире. Здесь они жили и прятались 3 месяца. Грот и колодец Святого Семейства находятся под алтарём церкви, сооружённой в 58 г.¹² Копты почитают это святое место как вторую церковь Рождества Христова¹³.

Святое Семейство было вынуждено бежать в Маади, и отсюда на паруснике по реке проплыло в Верхний Египет. Сейчас на месте древней пристани, откуда отплыл парусник, стоит храм Богородицы или «Храм на переправе». Каменная лестница, по которой Семья спускалась к реке, сохранилась до наших дней. С этим местом связано современное чудо: 12 марта 1976 года к берегу рядом с храмом прибило Библию. На странице Книги пророка Исаи «Благословен народ Мой египтяне» (Ис. 19:25) проявилось изображение Святого Семейства. Библия выставлена для всеобщего обозрения в часовне храма¹⁴.

Обстоятельства требовали перемещения с места на место. На пути путешественников лежал город Аль-Ашмунейн (Гермополис Магна). В его капищах стояло самое большое количество истуканов в Египте 365 идолов, а в главном капище громадный идол бога Тота — обезьяны. При посещении Иисусом Христом города языческие храмы были разрушены. Сохраняются места памяти о посещении Святого Семейства: остатки коптской базилики и колодец Облака со сладкой водой. «Облако» является символом Девы¹⁵.

После того, как удивительный Ребёнок и чудеса, совершённые им, стали знаменитыми, население стало собираться вокруг этой благословенной Семьи. Тёплый приём ожидал Святых Странников в деревне

12 Епископ Леонтий: «На протяжении всей поездки мы чувствовали душевность и открытость встречающих» — Сызранская Епархия. URL: <https://syzran-eparhia.ru/novosti/publikatsii/item/4734-episkop-leontij-na-protiyazhenii-vsej-poezdki-my-chuvstvovali-dushevnost-i-otkrytost-vstrechayushchikh.html>.

13 Путь побег Святого семейства в землю Египетскую. С. 48.

14 Берство Святого семейства в Египет. URL: [https://fond-edinenie.jimdofree.com/коптское-христианство/Coptic Orthodox Patriarchate. St. Mina Monastery — Marriout. Tte Holly Family in Egypt](https://fond-edinenie.jimdofree.com/коптское-христианство/Coptic%20Orthodox%20Patriarchate.St.Mina%20Monastery—Marriout.TteHollyFamilyinEgypt).

15 Путь побег Святого семейства в землю Египетскую. С. 78.

Мейр возле конечного пункта горы Коскама. Население было благословлено Богомладенцем Иисусом и Пресвятой Богородицей¹⁶.

Последней остановкой и самой южной точкой на земле Египта явилось небольшое селение Аль Мухаррак на горе Коскам в провинции Асьют, в котором не было капищ и идолов. Священная Семья отдыхала здесь после трудностей путешествия в течение шести месяцев, пока Ангел Господень не повелел Иосифу вернуться в Иудею. На месте их жилища была построена древняя церковь Девы Марии¹⁷.

«Из камня, на котором лежал когда-то Младенец Иисус, сейчас сделан Престол в алтаре монастыря Девы Марии»¹⁸, именно о нём идёт речь в пророчестве: *В тот день жертвенник Господу будет посреди земли Египетской* (Ис. 19:19). Монастырь аль-Мухаррак расположен посреди земли Египетской, в её географическом центре.

На всём пути Сын Божий открывал источники воды, действующие поныне, и являл множество чудес:

- повсеместное крушение идолов, начиная от Тель-Басты, в Старом Каире (Вавилоне), Гермополе, Ель-Кусии и до конца пути;
- никогда неиссякаемые и почитаемые святыми колодцы и источники воды в Мостороде, Самануде, Матарие, Старом Каире (Вавилон), озеро в пустыне Натрун;
- потомки склонившихся перед Богородицей деревьев в Бельбейсе, Матарие;
- каменная лестница в Маади, и многое другое.

Египетские христиане чтут все места пребывания Святого Семейства в Египте, из них не менее 18-ти признаны и подтверждены древними коптскими источниками¹⁹ от дельты Нила на севере до Верхнего Египта на юге.

16 Берство Святого семейства в Египет. URL: <https://fond-edinenie.jimdofree.com/коптское-христианство/Coptic Orthodox Patriarhate. St. Mina Monastery – Marriout. Tte Holly Family in Egypt>.

17 Путь побега Святого семейства в землю Египетскую. С. 98.

18 Святое Семейство в Египте // Журнал «Православный вестник». № 10 (87). Екатеринбург, 2009. URL: <https://orthodox-magazine.ru/numbers/at197>. Рассказ игум. Димитрия (Байбакова) о Египте.

19 Епископ Леонтий: «На протяжении всей поездки мы чувствовали душевность и открытость встречающих» — Сызранская Епархия. URL: <https://syzran-eparhia.ru/novosti/publikatsii/item/4734-episkop-leontij-na-protyazhenii-vsej-poezdki-my-chuvstvovali-dushevnost-i-otkrytost-vstrechayushchikh.html>.

3. Возвращение в Иудею

Иисус Христос завершил Свою миссию в земле, некогда давшую приют Его предкам Аврааму, Исааку, Иосифу и семье патриарха Иакова с сыновьями. В неё пришло племя кочевников — скотоводов, а через 400 лет вышел обратно в землю обетованную народ иудейский с верой в Единого Бога. Эта земля Исхода и первого Завета между Богом и людьми, полученного Моисеем на горе Синай, была второй родиной для Моисея, Аарона, Иеремии. Однако, население страны оставалось погибать в идолопоклонстве. Поэтому Спаситель, едва воплотившись, поспешил принести в неё весть о Царствии Божием.

И только исполнил Своё дело и «установил престол», как последовал призыв возвратиться: *из Египта воззвал Я Сына Моего* (Ос. 11:1; Мф. 2:15). Иисус Христос повернул Свой взор к Иерусалиму: Ангел во сне повелел Иосифу возвращаться домой (см. Мф. 2:19–23).

На обратном пути Святое Семейство пошло другой дорогой — на юг до горы Дронка, которую Господь благословил и на которой позже был построен монастырь во имя Пресвятой Девы, и оттуда повернуло на север вдоль Нила. И через Матарию, Старый Каир, Мостород и Синай, они вернулись в Палестину²⁰ и обосновались в Назарете.

Есть несколько версий о пути возвращения в Назарет. Иосиф мог вести Семью либо через Хеврон и Иерусалим, либо по проторённому филистимскому торговому пути. Вероятнее всего, он провёл Семью в Назарет по побережью Средиземного моря, не заходя в опасную для Младенца Иудею. Этот путь условно отображён на Рис. 1.

4. Расчёт ориентировочных дат путешествия

О длительности времени пребывания Святого Семейства в Египте мнения расходятся от нескольких недель до порядка 7-ми лет: «раннехристианский писатель III в. Аммоний Александрийский и архим. Иоанникий Галлятовский (ок. 1620–1688) говорят о 7-ми годах; Византийский писатель XII в. Георгий Кедрин и Великие Четъи Минеи называют срок в 5 лет; Епифаний Кипрский и коптский богослов Ас Сафи Ибн аль-Ассаляль (ок. 1205–1265) 2 года; Никифор Каллист — 3 года. По “Видению Феофила Александрийского” и по свт. Ипполиту Римскому — 3,5 года. Последнее мнение

20 Иосиф (Крюков), игум. Бегство Святого семейства в Египет: церковная традиция и историческая основа. С. 93.

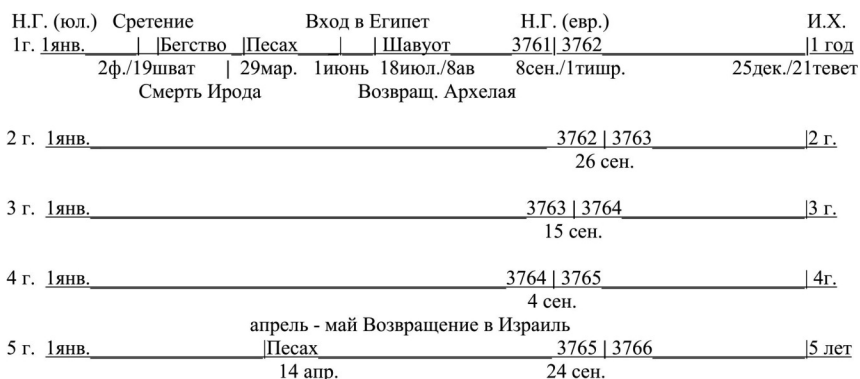


Рис. 3. Диаграммы календарных событий Бегства в Египет на ленте времени

до сегодняшнего дня является официальной позицией Коптской церкви. Некоторые современные исследователи, сопоставляя имеющуюся историческую информацию, приходят к выводу, что Святое Семейство провело в Египте лишь короткое время, вероятно 3–4 недели»²¹.

В середине 1998 года в библиотеке университета Кёльна был обнаружен немецкими учёными папирус IV века с текстом на коптском языке о пребывании Иисуса Христа в Египте 3 года и 11 месяцев²².

Ранее было сказано, что странствие началось в первые же дни после Сретения в Иерусалимском храме и поклонения волхвов в Вифлееме (ср.: Лк. 2:22–23; Мф. 2:9–14); т. е. — после 2 фев./19 шват. 1/3761 г. (юл./евр.)²³. В первом году своего пребывания в Египте Св. Семейство жило 7 месяцев (считая от даты Входа в Египет 1 июня 1 г.). Учитывая свидетельство Кёльнского папируса о времени пребывания в стране 3 года 11 месяцев, ориентировочное время выхода Святого Семейства из страны получается апрель — май 5 г. н. э. (7 мес. + 3 г. + 4 мес. в 5 году). Для чёткого представления, с помощью конвертера «Перевод древних дат в современное летоисчисление», начертана Диаграмма календарных событий Бегства в Египет на ленте времени 1–5-го гг. после Р. Х. (Рис. 3)²⁴.

21 Там же. С. 95. м. А. С мнением о коротком пребывании не согласуются свидетельства историков, местные предания и традиции.

22 Беляков В. Христос пробыл в Египте 3 года 11 месяцев: Информационный архив газеты Труд. 06-07-1998. (Каир). URL: <http://trud-archive.ru/?news=2664>.

23 См. Александра (Мушкетова), мон. Календарные библейские даты в контексте иудейского и христианского литургического цикла: компаративный анализ.

24 Перевод древних дат в современное летоисчисление. URL: https://drevlit.ru/converter_date.html#.

Согласно Флавию, Ирод умер за 7 дней до празднования Пасхи, после неё Архелай сразу отплыл в Рим за утверждением императором в сане царя²⁵, и возвратился в Иудею во дни Пятидесятницы-Шавуот²⁶. Во временных рамках предлагаемой версии эти события произошли в 1 г. от Р. Х. в следующей последовательности: смерть Ирода за неделю до Пасхи, Пасха — 29 марта/15 нисана, Шавуот — 18 июл./8ава²⁷. Со смертью Ирода опасность миновала, и после июля 1 г. от Р. Х.²⁸ Святое Семейство могло возвратиться домой. Тем не менее, они удалялись вглубь Египта, послушные ведению Божию, ибо Ангел сказал: *беги в Египет, и будь там, доколе не скажу тебе* (Мф. 2:13). И только в середине 5 г. от Р. Х., прав. Иосиф получил во сне откровение идти в Галилею (см. Мф. 2:22–23).

5. Влияние традиций египетского монашества на богослужение христианской Церкви

Присутствие Святого Семейства в Египте содействовало духовному преобразению народа от идолопоклонства к христианству. По свидетельству Патриарха Коптской церкви Феодора (Тавадроса) II «с середины I в. христианство официально было утверждено в Египетской земле. Ап. и ев. Марк обратил всех египтян и вплоть до VII в. Египет оставался христианской страной»²⁹. Египтяне копты ревностные христиане, сохранили апостольское богослужение, переданное ап. Марком и свт. Кириллом Александрийским.

«Из Египта христианство распространилось в Нубию, Судан, Эфиопию», подтвердил Папа Шенуда III, патриарх Коптской православной церкви³⁰.

25 Иосиф Флавий. Иудейские древности. Т. 1–2. Минск, 1994. Кн. XVII. 9. 3. С. 546–548.

26 Там же. Кн. XVII. 8. 1. С. 545; 13. 1. С. 557.

27 См. Александра (Мушкетова), мон. Хронология Мессинского служения Господа Иисуса Христа, рассчитанная в соответствии с ветхозаветными праздниками. Рис. 1; Таблица 2, строки 14, 15, 16.

28 Ср.: На Рис. 3 изображено возвращение Архелая к празднованию Шавуот 18 июл./8 ав. 1 г. от Р. Х.

29 Интервью с Патриархом Коптской церкви Феодором (Тавадросом) II — ТК Союз. URL: <https://ros-vos.net/media/video/2/2/1/>.

30 Интервью с Патриархом Коптской церкви Феодором (Тавадросом) II — ТК Союз. URL: <https://ros-vos.net/media/video/2/2/1/>.

Путешествие Святого Семейства в Египет. URL: <https://puteshestviya-otdyh.ru/sovetu/puteshestvie-svyatogo-semejstva-v-egipet.html>. Патриарх Александрийский Шенуда III — Папа Александрийский и Патриарх Престола святого Марка во всей Африке и на Ближнем Востоке с 14 ноября 1971 года по 17 марта 2012 года.

В Египте зародилось монашество и распространилось на весь мир. Монастыри Нитрийской горы, Келлий, Скитской пустыни Нижнего Египта, и общежительный монастырь прп. Пахомия в Верхнем Египте создали Богослужебный суточный чин на основе двенадцати псалмов и устав жизни. После установления Литургии в монастырях, её совершали «освящённые» монахи — иеромонахи. Строго соблюдались посты среды и пятницы, для больных освящался елей, над умершими монахами совершался особый чин отпевания. Правила иноческого общежития прп. Пахомия, правила о посте и др. вошли в богослужебные Типиконы³¹.

Последования служб суточного круга египетского монашества были заимствованы отцами латинского монашества прп. Иоанном Кассианом, прп. Венедиктом Нурсийским, а от бенедиктинских монастырей — католической и протестантской церквями. Обычай ежедневного Причащения послужил созданию чина Изобразительных. Многие обычаи нашли своё продолжение в богослужении палестинских подвижников и повлияли на христианское богослужение в целом. Совместно с литургическим наследием Византии творчески переработанные последования служб были учтены при составлении Иерусалимского устава, используемого Православной Церковью³².

Сюжеты бегства в Египет нашли отражение в богослужебных текстах Православной Церкви на Рождество Христово и Сретение Господне: в Каноне Предпразднству Рождества Христова на повечерии, 2-й тропарь 9-й песни, Спаситель объясняет Матери Своей цель бегства от Ирода в Египет для низложения язычества: *«В землю убо иду Египетскую, но Египетская, о Мати, рукотворенная низложу трусом; души же Моя всуе ищущия враги пошлю во ад, яко Един державен, вознесу и спасу Тебе почитающая»*³³; в третьей паремии Всенощного бдения праздника Сретения Господня читается о созерцании пророком Исаией Египта, когда *«приидет Господь, и потрясутся от Лица Его идола Египетские, ... и ведом будет Господь египтяном»* (Ис. 19, 1–21); в Великом акафисте Пресвятой Богородице, икос 6: *«Возсиявый во Египте просвещение истины, отгнал еси лжи тьму: идоли бо его, Спасе, не терпяще Твоя крепости, падоша»*.

На Халкидонском Соборе в 451 г. египтяне отделились от единого древа христианских церквей, создав монофизитскую Коптскую Церковь со своей особой литургической и богословской традицией. Однако, Церковь сохранила изначальные христианские традиции и принадлежит к Восточным Церквям.

31 Скабалланович М. Толковый Типикон. М., 1995 (репринт). Вып. 1–3. С. 201–209, 233–237.

32 Желтов М. С. Александрийское богослужение // ПЭ. Т. 1. М., 2000. С. 595–601.

33 Миняев. Декабрь. М., 2008. С. 221.

Выводы

Путешествие Святого Семейства в Египет, вынужденное гонением царя Ирода на Новорожденного Господа Иисуса Христа, естественным образом посодействовало Промыслом Божиим обращению египтян в христианство. Анализ собранных сведений позволяет сделать следующие выводы:

- 1) Уточнена и обоснована географическая карта и целесообразная последовательность всего маршрута Святого Семейства: из Назарета в Вифлеем на перепись, бегство в Египет, путешествие по стране и возвращение в Назарет. Маршрут зафиксирован на двух географических картах: на карте Рис. 1 представлен условный маршрут начала пути по предложенной версии: из Назарета св. прав. Иосиф с Девой Марией пришли в Вифлеем на перепись, и здесь состоялось Рождество Христово; затем после Сретения Господня в Иерусалиме, Святое Семейство возвратилось в Вифлеем и к ним пришли волхвы поклониться Богомладенцу Иисусу. После их ухода ночью Иосиф с Марией и Младенцем бежали в Египет, не возвращаясь в Назарет; на карте Рис. 2 представлен главный маршрут в Египте, разработанный монахинями Коптского монастыря св. вмч. Георгия в Старом Каире; на карте Рис. 1 представлено вероятное завершение пути: скорее всего св. прав. Иосиф провёл Семью в Назарет по побережью Средиземного моря, не заходя в опасную для Младенца Иисуса Иудею. Полный обзор всего маршрута бегства в Египет на картах Рис. 1 и 2 составляет новизну исследования.
- 2) В рамках предлагаемой версии на основании исторических сведений произведён расчёт ориентировочных дат пограничных событий прихода Святого Семейства в страну и выхода из неё (юл./григ. ст.). Бегство Святого Семейства в Египет началось в первые же дни после Сретения Господня в Иерусалимском храме (см. Мф. 2:13–15) 2/15 февраля 1 г. (юл./григ.). Датой входа в Египет страна приняла 18 мая/1-го июня 1 г. от Р. Х. (соврем. юл./григ.). В соответствии с папирусом Кёльнского университета Иисус провёл в Египте 3 года и 11 месяцев. В таком случае, примерным сроком выхода Святого Семейства из Египта получается апрель — май 5 г. от Р. Х.
- 3) Посещение страны Господом Иисусом Христом и Божией Матерью изменило её религиозную историю: в стране были уничтожены языческие культы, и основана христианская Церковь. Задолго

до выхода Господа Иисуса Христа на общественную проповедь в Иудее, здесь появились Его первые последователи. Из Египта христианство распространилось на Африканский континент;

Египет стал родиной монашества, и отсюда оно распространилось по всему миру; исторические святыни оберегаются как народное и всемирное достояние. Коптская Церковь, как главные праздники, отмечает Рождество Пресвятой Богородицы 9 мая и затем 33 дня поспразднство, носящее название «Семья Иакова», и Вход Святого Семейства в Египет 1 июня, соответственно древнему преданию.

Коптская православная церковь — одна из древнейших христианских Церквей. Однако, при сохранении апостольского богослужения, переданного ап. Марком и свт. Кириллом Александрийским, и изначальных христианских традиций, в наше время вероучение Коптской Церкви существенно отличается от Вселенского Православия.

- 4) В древних египетских монастырях создавался первоначальный Богослужебный суточный чин и устав монашеского общежития. Их духовный опыт был учтён при составлении Иерусалимского богослужебного устава, используемого Православной Церковью. Сюжеты бегства в Египет нашли отражение в богослужебных текстах Православной Церкви на Рождество Христово и Сретение Господне.

Великие последствия посещения Господом Иисусом Христом и Божией Матерью Марией страны позволяют классифицировать «Бегство Святого Семейства в Египет» как «Первое мессианское путешествие Господа Иисуса Христа».

Библиография

- Александра (Мушкетова), мон.* Хронология Мессианского служения Господа Иисуса Христа, рассчитанная в соответствии с ветхозаветными праздниками // Библейские схолии. 2024. № 1 (6). С. 35–53.
- Желтов М. С.* Александрийское богослужение // Православная Энциклопедия. Т. 1. М., Правосл. энц., 2000. С. 595–601.
- Иннокентий (Борисов), архиеп.* Херсонский и Таврический. Сочинения: чтение Евангельских сказаний о земной жизни Иисуса Христа, о Святой Троице, Учение о сотворении мира, о Промысле или Провидении, о Существах высших человека, Иисус Христос — искупитель человеческого рода / свт. Иннокентий, архиеп. Херсонский. М., 2007.

Иосиф (Крюков), игум. Бегство Святого семейства в Египет: церковная традиция и историческая основа // Христианство на Ближнем Востоке. 2018. № 2.

Иосиф Флавий. Иудейские древности. Т. 1–2. Минск: Беларусь, 1994. Минея. Декабрь. М., 2008.

Путь побега Святого семейства в землю Египетскую. Коптский православный патриархат. Каир, 2020.

Скабалланович М. Толковый Типикон. М., 1995 (репринт). Вып. 1–3.

Электронные ресурсы

Бегство Святого семейства в Египет — Сайт fond-edinenie! Coptic Orthodox Patriarhate. St. Mina Monastery — Marriout. The Holly Family in Egypt. [Электронный ресурс]. URL: <https://fond-edinenie.jimdofree.com/коптское-христианство/> (дата обращения 04.03.2023).

Беляков В. Христос пробыл в Египте 3 года 11 месяцев: Информационный архив газеты Труд. 06-07-1998. (Каир). [Электронный ресурс]. URL: <http://trud-archive.ru/?news=2664> (дата обращения 12.03.2023).

Древнеегипетский календарь. [Электронный ресурс]. URL: <http://grigam.narod.ru/kalend/kalen5.htm> (дата обращения 25.03.2023).

Епископ Леонтий: «На протяжении всей поездки мы чувствовали душевность и открытость встречающих» — Сызранская Епархия. [Электронный ресурс]. URL: <https://syzran-eparhia.ru/novosti/publikatsii/item/4734-episkop-leontij-na-protyazhenii-vsej-poezdki-my-chuvstvovali-dushevnost-i-otkrytost-vstrechayushchikh.html> (дата обращения 25.02.2023)

Интервью с Патриархом Коптской церкви Феодором (Тавадросом) II — ТК Союз. [Электронный ресурс]. URL: <https://ros-vos.net/media/video/2/2/1/> (дата обращения 10.03.2023).

Онлайн калькулятор: Коптский календарь. [Электронный ресурс]. URL: <https://planetcalc.ru/8500/> (дата обращения 15.03.2023).

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

Путешествие Святого Семейства в Египет. [Электронный ресурс]. URL: <https://puteshestviya-otdyh.ru/sovet/puteshestvie-svyatogo-semejstva-v-egipet.html>. Обновлено: 30.04.2023. (дата обращения 09.05.2023).

Святое Семейство в Египте // Журнал «Православный вестник» № 10 (87). Екатеринбург, 2009. [Электронный ресурс]. URL: <https://orthodox-magazine.ru/numbers/at197> (дата обращения 30.04.2023).

Рукописи

Александра (Мушкетова), мон. Календарные библейские даты в контексте иудейского и христианского литургического цикла: компаративный анализ / Доклад на Всероссийской Покровской академической научно-богословской конференции МДА 11–12 октября 2021. Сергиев Посад: МДА (в печати).

ВОПРОС О ПРОСЛАВЛЕНИИ ИМЕНИ БОЖИЯ И ЕГО ЛИТЕРАТУРНАЯ РЕЦЕПЦИЯ

Розалия Моисеевна Рупова

доктор философских наук
доцент кафедры библеистики и кафедры богословия
Московской духовной академии
член Союза писателей России
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева лавра, Академия
rozaliya-rupova@yandex.ru

Для цитирования: Рупова Р. М. Вопрос о прославлении Имени Божия и его литературная рецепция // Библейские схилии. 2024. № 4 (9). С. 43–59. DOI: 10.31802/BSCH.2024.9.4.003

Аннотация

УДК 27-144.8

В основу предлагаемого вниманию читателей теоретического материала легла авторская статья «Проблема Имени Божия в экзегетическом и философском осмыслении» — переработанная, отчасти сокращенная — в связи с тем, что важной частью данной публикации является литературная рецепция сложной проблемы Имени в форме венка сонетов. Вопрос об Имени Божиим имеет многовековую историю и уходит своими корнями в глубокую библейскую древность. В статье описаны его библейские измерения. Далее внимание уделено его философской и богословской интерпретациям — в связи с тем, что в XX веке эта тема была крайне остро поставлена в среде русского афонского монашества, составившего движение «имяславия». Автор приводит целый спектр интерпретаций проблемы крупнейшими мыслителями XX и XXI веков. Завершает публикацию венок сонетов, издаваемый впервые, в котором главной темой является прославление Имени Божия.

Ключевые слова: Имя Божие, имяславие, нуминоз, афонская смута, философия имени, паламизм.

The Question of the Glorification of the Name of God and its Literary Reception

Rozaliya M. Rupova

Doctor of Philosophy

Associate Professor of the Department of Biblical Studies

and the Department of Theology of the Moscow Theological Academy

member of the Union of Writers of Russia

Holy Trinity Lavra, Sergiev Posad, Moscow region, 141300, Russia

rozaliya-rupova@yandex.ru

For citation: Rupova, Rozaliya M. "The Question of the Glorification of the Name of God and its Literary Reception". *Biblical scholia*, No 4 (9), 2024, pp. 43–59 (in Russian). DOI: 10.31802/BSCH.2024.9.4.003

Abstract. The theoretical material offered to the readers is based on the author's article «The Problem of the Name of God in Exegetical and Philosophical Understanding» – revised, partly shortened due to the fact that an important part of this publication is the literary reception in the form of a wreath of sonnets of the complex problem of the Name. The question of the Name of God has a centuries-old history and its roots go back to deep biblical antiquity. The article describes its biblical dimensions. Further attention is paid to its philosophical and theological interpretations due to the fact that in the 20th century this topic was extremely acutely posed among the Russian Athonite monasticism, which formed the «Name-worship» movement. The author provides a whole range of interpretations of the problem by the greatest thinkers of the 20th and 21st centuries. The publication ends with a wreath of sonnets, in which the main theme is the glorification of the Name of God.

Keywords: Name of God, Name-worship, numinosis, Athonite turmoil, philosophy of the name, Palamism.

Великий и страшный вопрос об Имени Божиим имеет многовековую историю и уходит своими корнями в глубокую библейскую древность. Священное Писание доносит до нас то отношение к Имени Божию, которое было характерно для древнего Израиля и унаследовано Новым Заветом. Само понимание смысла и значение имени как такового коренным образом отличалось от его современного употребления. В наши дни имя является простым опознавательным знаком, по которому мы отличаем одного человека от другого. В древности же к имени относились как к таинственному символу, непосредственно связанному с носителем, открывающему к нему доступ.

Священное Писание Ветхого Завета открывается повествованием о сотворении мира и человека. Бог явлен не только как Творец, но и как нарекающий имена твари. «И сказал Бог: да будет свет. И стал свет. И увидел Бог свет, что он хорош; и отделил Бог свет от тьмы. И назвал Бог свет днем, а тьму назвал ночью «...» (Быт. 1, 3–6). Если мы проследим каждый акт творения, то увидим, что он состоит из двух этапов: собственно творения и наречения имени. Сотворив человека, Господь наделяет его особым правом нарекать имена. Это право, определяющее господство человека над творением, указывает также на его способность прозревать в суть вещей, тем самым уподобляясь Богу и участвуя в Божественном творчестве.

Известны примеры в Библии, когда Бог Сам изменяет имя человека — например Аврам превращается в Авраама или Сара в Сарру. В Новом Завете Христос дает новые имена апостолам Петру, Иакову и Иоанну. После изменения имени человек выходит на новый уровень духовной жизни, устанавливает более тесные отношения с Богом. Это невозможно понять, если не учитывать отношение древних евреев к алфавиту как к сакральному символическому ряду, в котором каждый знак — носитель определенной энергии, наделяющей специфическими свойствами тех, чье имя этот знак содержит. Вопросы соотношения слова и имени — глубокого философского порядка. Как писал Сергей Булгаков, «вопрос о слове не вмещается в науку о словах как таковую»¹. Эти темы возникали на протяжении всей истории философии — в непрекращающемся споре реалистов, считающих имена реальностью и номиналистов, понижающих имя до договорного знака, этикетки, за которой ничего не стоит.

Переходя к Имени Божьему, надо сказать, что в Ветхом Завете встречается множество именовании Бога (Элохим (Бог), Адонай (Господь

1 Булгаков С. Н. Философия имени. СПб.: «Наука», 1998. С. 10

мой), Саваоф (Господь воинств), Эль Шаддай (Всевышний)... В то же время в Библии присутствует мысль о том, что Бог неименуем и Его Имя человеку недоступно. Кроме упомянутых имен есть особое имя — Яхве, встречающееся в Ветхом Завете около 6700 раз — это имя Сам Бог открыл человечеству в лице Моисея, когда тот предстоял Неопалимой Купине. На вопрос Моисея о том, как ему назвать Пославшего к народу Израилеву, Господь сказал: «Я есмь Сущий (Яхве)... Вот имя Мое на веки, и памятование о Мне из рода в род». (Исх. 3: 14–15)

Этимология священного имени «Яхве», с которым Бог открывается Моисею, представляет большие затруднения для толкователей и переводчиков. Изначальный смысл этого имени однозначно установить невозможно, и все научные толкования его этимологии — не более чем гипотезы. Даже огласовка этих 4-х букв является гипотетической. Сама постановка вопроса об Имени в сцене с терновым кустом свидетельствует о том, сколь бедственно было состояние Израиля, нуждавшегося в восстановлении религиозного культа и, прежде всего, Имени Бога². Имя Божие явилось для пребывающего в рабстве еврейского народа тем ключевым словом, которое воспламенило национальный дух и засеяло в униженных душах семени мысли о возможном избавлении.

Как указывает Щедровицкий Д. В., Тетраграмматон יהוה представляет собой композицию трех форм глагола «быть»: прошедшего времени: יהא (хайа) «Он был», настоящего времени: יהי (ховэ) «Он есть» и будущего времени: יהיה (йихйе) «Он будет». То есть можно перевести Тетраграмматон так: «Тот, Кто был, есть и будет»³.

Благоговением и страхом перед Именем Яхве проникнут весь ветхозаветный религиозный культ. Сам храм царя Соломона — посвящен «имени Господню» (3 Цар. 8, 43).

Култ имени Божия занимает центральное место в Псалтири:

И будут хвалиться Тобою любящие имя Твое (5, 12);

Да защитит тебя имя Бога Иаковлева (19, 2);

Помяну имя Твое в род и род (44, 18);

Свято и страшно имя Его (110, 9) и др.

В Новом Завете такое отношение к имени, в целом, сохраняется. Христос говорит о Себе как о действующем «от имени Отца» и открывшем имя Его: «Я пришел во имя Отца Моего» (Ин. 5, 43); «дела, которые

2 См.: Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет. Пятикнижие Моисеево. Т. 1. М., 2003. С. 320

3 Там же.

Я творю во имя Отца Моего, они свидетельствуют о Мне» (Ин. 10, 25); «Я открыл имя Твое человекам, которых Ты дал Мне от мира (Ин. 17, 6). В молитве «Отче наш», также прославлено имя «Сущего на небесех»: «да святится имя Твое». Тема эта никак не влезает в узкие рамки небольшого текста. Отметим только, что в апостольской традиции почитание имени несколько не умалется, но выходит на новый этап. Ап. Павел переносит на имя Иисусово то понимание, которое в Ветхом Завете вкладывалось в имя Яхве⁴. «Посему и Бог превознес Его и дал Ему имя выше всякого имени, дабы пред именем Иисуса преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних, и всякий язык исповедал, что Господь Иисус Христос в славу Бога Отца (Фил. 2, 10–11). Апокалипсис также поднимает тему Имени. В целом, Иисус Христос отождествляется с Яхве Ветхого Завета и имя Иисуса Христа — со священным именем Яхве. Отражение этому мы находим в иконографии: в крестчатом нимбе пишутся греческие буквы «ὁ ὢν», что значит «Сущий», то есть — идентично «Яхве».

Тема Имени в истории Церкви была актуальна всегда. Она обсуждалась в дискуссиях каппадокийцев с Евномием в IV веке. Иконоборческая проблематика VIII — IX веков и споры святителя Григория Паламы с Варлаамом Калабрийцем в XIV веке также напрямую затрагивают тему Имени.

Что же касается философии, то здесь картина противоположная. Номиналистский уклон в философии Нового времени на много веков отвел западную мысль от этой проблемы. Позитивистское сознание XIX века было также чуждо вопросу об Имени. И только в трудах писателей имя воспринималось весьма ответственно. Непосредственное философское осмысление вопроса об Имени Божиим возникло в связи с имяславием — острой полемикой, возникшей в начале XX века в монашеской среде Кавказа и затем на русском Афоне как направление благочестивой мысли. Постепенно формируется целое движение, приобретшее такой размах, что в него включаются первые лица Российского государства и Церкви, а также виднейшие философы Серебряного века. Остроту противостояния «имяславцев» и «имяборцев» вполне можно сравнить с великой трагедией церковного раскола XVII века. В нем были затронуты такие глубокие и базовые проблемы религиозной жизни, что, если понимать нашу действительность как длящуюся Священную историю, то вопрос об Имени Божиим и почитании Его

4 См.: Иларион (Алфеев), еп. Священная тайна Церкви. СПб., 2002. Том 1. С. 51.

не мог не сказаться на тех страшных и великих событиях XX века, которые разразились сразу после Афонской драмы.

Ход событий в кратком абрисе таков:

- 1907 г. В Северо-Кавказском городе Баталпашинске выходит в свет книга схимонаха Илариона «На горах Кавказа», посвященная молитве Иисусовой. Кроме описания молитвенной практики, в ней содержится утверждение высочайшего статуса Имени Божия. Возникает ключевой тезис «Имя Божие есть Бог».
- 1909–1910 гг. Среди русских иноков на Афоне, где всего более читалась книга, завязывается полемика, выявившая сторонников и противников такого отношения к Имени.
- 1911–1912 гг. Русский Афон превращается в два враждующих лагеря: «имяславцев», возглавляемых монахом Антонием (Буллатовичем), и «имяборцев».
- 12 января 1913 г. Имяславцы с побоищем выдворяют имяборцев из Андреевского скита.
- Далее следуют решения церковных инстанций — все как с осуждением действий имяславцев, так и самого имяславского учения:
- 15 февраля 1913 г. — грамота Вселенского Патриарха Германа V;
- 30 марта 1913 г. — критический отзыв греческой богословской школы на острове Халки;
- 15 мая 1913 г. — послание Синода Русской Церкви, составленное архиепископом Сергием (Страгородским).
- Июнь — июль 1913 г. — на Афон прибывают военные команды и в полицейском порядке два парохода вывозят в Россию более 800 монахов.

Полицейский разгром и последовавшие суровые наказания пресекли распространение имяславия. Начавшаяся в 1914 г. I Мировая война совершенно переключила внимание общества с вопроса об Имени Божием. Однако, грубое вторжение не сняло проблему как таковую. Имяславие приобрело большой резонанс в среде религиозных философов XX века. Этот вопрос был вынесен на рассмотрение в рамках Московского Поместного Собора 1917–1918 гг. в особой подкомиссии, возглавляемой епископом Феофаном Полтавским, при участии прот. Сергия Булгакова, однако, вследствие революционной обстановки, заседания были свернуты.

Московские философы из группы издательства «Путь» и новоселовский «Кружок ищущих христианского просвещения», куда входили М. А. Новоселов, В. А. Кожевников, Ф. Д. Самарин, П. Д. Кузнецов, Е. Н. Трубецкой, о. В. Свенцицкий, о. Александр Ельчанинов — единодушно стали на сторону имяславцев. Целый ряд философов предприняли попытки дать философско-богословскую апологию имяславия. Возникла полемика. В итоге появился целый корпус текстов, посвященных этому вопросу. Но важно другое: благодаря постановке вопроса об Имени русская мысль совершила переход на новую фазу философского развития — от христианизированного платонизма, к которому можно отнести метафизику всеединства, концептуально оформленную Вл. Соловьевым и развитую в трудах философов Серебряного века — к неоплатонизму. Характерной чертой неоплатонизма является дополнение парадигмы всеединства дискурсом энергии⁵. Категории энергии не было в трудах крупнейших философов конца XIX начала XX века — Вл. Соловьева, П. Флоренского, раннего С. Булгакова, Евг. Трубецкого, С. Франка и др. Вопрос об Имени ввел дискурс энергии в русскую мысль. А поскольку сама тема возникла в связи с монашеской практикой творения молитвы Иисусовой, то апологеты имяславия обратились к богословской базе аскетического Умного Делания — учению святителя Григория Паламы о Божественных энергиях. Возникла необходимость философской рецепции и этого учения. Три крупнейших философа — Павел Флоренский, Сергей Булгаков и Алексей Лосев представили свои труды по этой проблематике.

Сергей Булгаков, входивший в качестве секретаря и докладчика в состав специальной подкомиссии Московского Поместного Собора 1917–1918 гг., в своем труде «Философия имени» осуществил глубокий богословско-лингвистический анализ данной проблемы. Остановимся на основных его положениях.

Бог «многочастне и многообразне» открывался людям, и каждое такое откровение порождало новое именование. Творец, Промыслитель, Благой, Вечный — предикаты, характеризующие Божественные свойства. Эти предикаты — суть сказуемые. Но, выступая в качестве Имен Божиих, они становятся подлежащими. Любое подлежащее, в том числе и Имя Божие, могущее иметь неограниченное число предикативных сказуемых, не исчерпывается ими. Если Бог становится подлежащим, то сказуемым ему служит весь мир. Когда речь в предложении

5 См.: Хоружий С. С. Имяславие и культура Серебряного века: феномен московской школы христианского неоплатонизма // Хоружий С. С. Опыты из русской духовной традиции. М., 2005. С. 289.

идет о земных вещах, то подлежащее и сказуемое принадлежат одной, земной, плоскости. Когда же в качестве подлежащего выступает Бог, то в этой роли Он трансцендентен любому сказуемому. Каждое сказуемое — плод нового откровения Божия человеку. Имена, которые человек дает Богу в моменты таких откровений, отличаются от тех имен, которые сочиняются им для вещей и животных, так как за ними стоит религиозный опыт. Фактически, это Бог именует Себя через человека. Откровение Божие в мире есть проявление Божественной энергии. И если действия Божии в мире и в человеке открываются, согласно Дионисию Ареопагиту, как имена, то имена эти суть обнаружения энергии Божией. Сергей Булгаков трактует именование как форму Боговоплощения, поскольку совершается оно человеческими ресурсами: одевается в звуковую плоть, помещается в речевой контекст, приобретает обычные для слов формообразующие элементы: суффиксы, падежные окончания. Такое понимание Имени Божия философ противопоставляет психологическому пониманию природы слова, свойственному имяборцам, утверждающим, что Имя Божие, как и всякое имя, дается человеком, и потому сводится к звукам и буквам. Сергей Булгаков утверждал, что вопрос об Имени Божиим и об иконопочитании — один и тот же вопрос, поскольку Имя есть словесная икона Божества, как написанная икона — его образ. Он выделял два аспекта Имени: как откровение о Боге — в этом случае оно имеет предикативный характер, открывается во множестве форм; оно антропоморфно, так как соотносено с человеческой жизнью. Через эти формы человеку открывается Божественное. Другой аспект Имени — прямая Сила Божия — Оно не может быть названо, так как трансцендентно. Это имя собственное, которое никогда не бывает сказуемым. Откровение Имени Божия в Ветхом Завете, включая имя Яхве (יהוה) не было именем собственным — это было проявлением домостроительства Божия — икономии нашего спасения. В Новом Завете произошло откровение Имени: через Деву Марию человечество обрело Имя Божие Иисус как имя собственное. Если в Ветхом Завете лишь первосвященник, предохраняемый всеми сакральными средствами, входил во Святая Святых произносить Имя Божие, то в Новом Завете Имя Иисусово имеет в качестве храма каждое человеческое сердце и каждый верующий принадлежит царственному священству. В Иисусе Христе — Богочеловеке — Имя принадлежит обоим естествам — Богу и человеку в их ипостасном единстве. Это непостижимая тайна обожения человеческого имени и очеловечения Божественного. При Боговоплощении кенозис состоял не только в том,

что Господь облекся в тленную человеческую плоть, но и в том, что Имя Его, «славнейшее пред ангелами» (Евр. 1,4) претерпело кенозис: имя Иисус — самое обычное и распространенное в еврейской среде. Гениальные прозрения о. Сергия Булгакова сочетаются, тем не менее, с одним заблуждением, общим с А. Ф. Лосевым и о. Павлом Флоренским.

А. Ф. Лосев в своих текстах по имяславияу определенно причисляет его к традиции неоплатонизма: «Имяславие возможно лишь как строгий диалектический платонизм типа Плотина или Прокла»⁶. Совсем иными путями, но к тем же выводам приходит о. Павел Флоренский.

Наш современник, философ С. С. Хоружий, указывает на то, что неоплатоническая модель соотношения энергии и сущности отличается от богословия энергий святителя Григория Паламы. Если в неоплатонизме энергия и сущность — равноправные и взаимодополняющие характеристики бытия, то в паламизме соотношение между этими базовыми характеристиками бытия определяется с учетом онтологической пропасти между Творцом и творением. По догматическому определению Собора 1351 г., тварное бытие способно достигать соединения с бытием Божественным исключительно по энергии, но не по сущности. Данное соединение, в силу непостоянства, нестабильности человеческих энергий, требует постоянных аскетических усилий от человека. Вся аскетическая Лествица свидетельствует об опасности уклониться, пойти неверным путем и не достичь желаемого обожения, либо отпасть, ослабив режим молитвенного поста и бдения. В трактовке же философов Серебряного века Божественная энергия дается по одному лишь факту произнесения Имени Божия. Григорий Палама сам решительно отмежевывался от «Платона со всей его злоучительной болтовней».

Имяславие и порожденный им всплеск неоплатонизма в среде философов-апологетов были последним актом уходящего Серебряного века. Далее, в рассеянии, произошел переход к неопатристическому синтезу и новой онтологической базе философии — именно паламитскому богословию энергий.

Но весь этот философский подтекст и контекст был неизвестен (или неинтересен) монахам — защитникам имяславия. Они знали только одно: Имя Божие есть Бог и пострадали за это Имя. Конечно, «Имя Господне само требует веры, без которой ничего нельзя постигнуть разумом»⁷. Можно ли их упрекать в магическом понимании Имени, даже

6 Лосев А. Ф. Имяславие. Ареопагитский корпус. СПб., 2009. С. 16.

7 Из Обращения исповедников Имени Господня к суду Священного Собора. Цит. по: Иларион (Алфеев), епископ. Священная тайна Церкви. СПб., 2002. Том 2. С. 105.

в элементах языческого нуминоза? Суд принадлежит не нам. Наша задача — памятуя, что догматическое богословие представляет собой строгую и точную мысль, стараться ей следовать, повторяя «Буди Имя Господне благословенно отныне и до века», и понимать, что путь к Имени — путь подвига всей жизни, путь любви.

Предлагаемый вниманию читателей авторский венок сонетов, публикуемый впервые, не касаясь всех полемических сторон имяславской проблематики, выражает лишь несомненное ядро этой темы, запечатленное в словах молитвы «Отче наш»: «Да святится Имя Твое» — ставших первой и последней строкой этой замкнутой поэтической формы.

Венок сонетов Во славу Имени Божия

Воспойте Господу, благословите Имя Его...

Пс. 95:2

Магистрал

*Да святится Имя Твое
Среди всех имен мироздания.
В храме славу Ему воспоем.
Невместимого обитание.*

*— Только Имя Мое исповедайте —
Благодать от Отца грядет.
Тайны Царства дарю вам — ведайте.
Для любви ни один не мертв*

*Есть от века решение Мое.
Проходя страшным поприщем крестным,
Бог творенье из рабства извел —*

*Хвально имя Его повсеместно.
Мы в России Его воспоем,
Чтоб она от безверья воскресла.*

1.

*Да святится Имя Твое,
Словно Солнце неизреченное.*

То, чему Ты даешь бытие —
Все любовью запечатленное.

Ты, нарекий небесную твердь,
Мир устроил — от звезд до молекул,
Чтобы вышний в нем пламень разжечь,
Свое Имя открыл человеку.

Не сгорая, горит купина.
Моисей прилагает старания
Сокровенное Имя узнать.

«Аз есмь Сущий — достаточно знания».
Твое Имя, как Сила, дана
Среди всех имен мироздания.

2.

Среди всех имен мироздания
Им Синайская заповедь дышит:
«Не твори богам почитания.
Бог Един. Пусть Израиль услышит».

Всемогущего Имени знаменье,
Грозной Славы Господней явление
На горе во громах и пламени —
Наивысший момент Откровения.

— Имена сыновей Иакова
Как сокровища в сердце Моем.
Пусть левитов нарамник знаковый

Исповедает тайну о том.
Мы же — чтим Имя Бога державное,
В храме славу Ему воспоем.

3.

В храме славу Ему воспоем —
Возведенном Имени Божию.
Обитать Оно будет в нем —
Откровенье об этом неложное.

Чудо света воздвиг Соломон.
Снизошло в Святилище облако.
На столетья прославил он
Имя грозное, Имя кроткое.

А когда исполнился срок,
Миновали века испытания —
Храм иной предпочел Себе Бог.

Совершились пророчества давние.
Чистой плоти девичьей шелк —
Невместимого обитание.

4.

Невместимого обитание,
Тетраграммы древней раскрытие:
Бог-Спасение, Бог-Оправдание
Дополняет образ Ревнителя.

Несказанное чудо истории,
К тайне всякой — ключ удивительный,
Смысл глубинный — любой теории:
Бог — во плоти! Мы — небожители!

И сказал Он ученикам:
— Что не вами Я избран, ведайте —
Вас избрал Я средь мира Сам.

Плодоносную жизнь соделайте.
Все Небесный Отец подаст вам —
Только Имя Мое исповедайте.

5.

Только Имя Мое исповедайте —
Совершенною радость будет,
Если вы, полюбив Меня, верите,
Что Я — Бог, снизошедший к людям.

Величайшая слава Израиля,
Свет народов непросвещенных,
Жизни мира тема центральная
И надежда всех обреченных.

Вдруг Небесный чертог откроется —
Царь вселенной креститься идет.
«Это — Сын Мой» — свыше доносится.

Иордан свои воды льет.
Дух над ними, как голубь, носится.
Благодать от Отца грядет.

6.

Благодать от Отца грядет.
Сын — апостолов призывает —
Новозданной Церкви оплот
И, как Он, имена нарекает.

Говорит: «Дух Господень на Мне.
Послан Я исцелять болящих,
Просвещать живущих во тьме
И глаза открывать незрящих.

Все сокровища жизни вечной
Вы — во Имя Мое — приемлете,
Да воспрянет всякий увечный.

То, что Я заповедал вам — делайте,
Проходя свой путь быстротечный.
Тайны Царства дарю вам — ведайте!».

7.

Тайны Царства дарю вам — ведайте.
В нестерпимом Фаворском сиянии
Божество Мое исповедайте,
Славы Имени Божия знаменье.

И, собрав Своих воедино,
Дал им код всех наук науки:
«Во Имя Отца, и Сына,
И Святого Духа».

И окликнул умершего Лазаря
С властью, рушащей скрепы гробов:
— Выходи, Я тебе приказываю!

Тот, услышав Господний зов,
Вдруг восстал, пеленами обвязанный —
Для любви ни один не мертв.

8.

Для любви ни один не мертв.
По камням к Иерусалиму
Царь царей на осле грядет,
Проходя Вратами Златыми.

Возглашает «Осанна!» народ,
«Свят Грядущий во Имя Господне!».
Каждый сердцем осознает:
Посещение свыше сегодня.

И сказал Он на Тайной вечере:
Я открыл им Имя Твое,
Дал им Славу, Тобой завещанную,
Да познают любви бытие.
А страданья, что Мне предначертаны —
Есть от века решение Мое.

9.

Есть от века решение Мое:
Камень — тот, что отвергли строители,
Ныне главное место займет.
Сговорились Христовы гонители.

Он же чашу верным дает:
— Вот за вас Моей крови пролитие.
Так же хлеб, преломив, раздает:
— Плоть Мою вкушайте спасительную.

Замер воздух в ночной Гефсимании.
Сын вызывает к Отцу Небесному:
— Принимаю чашу страдания!

И безвинных мучений бедствием
Имя Бога-Отца прославил,
Проходя страшным поприщем крестным.

10.

Проходя страшным поприщем крестным,
Проложил нам путь ко спасению,
А когда в третий день воскрес Он,
Царства смерти свершилось крушение.

Ослепительный света накат
Смыл и след той страшнейшей ночи,
И громовый молний раскат
Возвестил, что ад обесточен.

А когда снизошел Утешитель
На собравшихся ясным днем —

Чтоб пасхальные дни протекшие
Славословить в сердце своем —
Силы дал им. И миру возвещено:
Бог творенье из рабства извел.

11.

Бог творенье из рабства извел —
Тот, Кто Есть, и Был, и Грядущий.
В Горнем Граде Его престол.
Сотворит Он суд всем живущим.

Изольется гнева вино,
Небо вдруг, точно свиток, совется,
И блудница падет — Вавилон —
Вместе с теми, кто ей предается.

Новой эры займется зарево.
В основании Града Небесного —
Все двенадцать имен Израиля.

Облеченная в Солнце Невеста
Агнца-Сына явлением прославила —
Хвально Имя Его повсеместно.

12.

Хвально Имя Его повсеместно
И бесценно Его тайноводство,
Нас ведущее в Град Небесный,
Где в Трех Лицах Бога господство —

Неизрекаемого словом,
Всего, что есть, Первопричины,
Чье Имя — свято и сурово,
Хорами сил дориносимо.

Триипостасное Единство —
Обмен, как взглядом, бытием...
Так Сергей пред Тобой молился.

В Тебе спасенье обретем,
Да Образ Твой в сердцах святится —
Мы в России Его воспоем.

13.

Мы в России Его воспоем,
Что, восстав от купели Крещения,
Государственный строила дом,
Троице совершая служение.

Поднималась и падала вновь,
Зиждясь в образ Иерусалима,
Даже в смутах хранила любовь —
Берегла сокровенное Имя.
Но в страшном умопомрачении,
Обрушив тем лавину бедствий,
Ты Имя предала гонениям,

Прошла над пропастью отвесной.
Сбрось же, как морок, души заблуждения,
Чтобы она от безверья воскресла.

14.

Чтобы она от безверья воскресла,
Чтоб совершилось Преображение —
С милостью строгою, с мудростью трезвою
Троицу правым почтим поклонением.

Тайна сближения времени с вечностью,
Тайна Священной истории длящейся,
Тайна любви и души человеческой,
Тайна судьбы моей, в Боге хранящейся...

Символы Царства, Святыни касания,
Радость, любовь — озарят бытие.
Скорби, обиды, средь чуждых скитания —

Опытом встроятся в сердце мое.
Глас мой звучит из глубин мироздания:
Да святится Имя Твое!

25 января 2025 г.

Библиография

- Булгаков С. Н.* Философия имени. СПб.: Наука, 1998.
- Иларион (Алфеев), еп.* Священная тайна Церкви. Введение в историю и проблематику имяславских споров. В 2-х томах. СПб.: «Алетейя», 2002.
- Лосев А. Ф.* Избранные труды по имяславию и корпусу сочинений Дионисия Ареопагита. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2009.
- Флоренский П. А.* Имена. Кострома, 1993.
- Хоружий С. С.* Имяславие и культура Серебряного века: феномен московской школы христианского неоплатонизма // Хоружий С. С. Опыты из русской духовной традиции. М.: Издательский дом «Парад», 2005. С. 287–308.
- Щедровицкий Д. В.* Введение в Ветхий Завет. Пятикнижие Моисеево. Т. 1. М.: Теревинф, 2003.

НАУЧНОЕ НАСЛЕДИЕ РУССКИХ БИБЛЕИСТОВ

ДОРЕВОЛЮЦИОННЫЕ ОТЕЧЕСТВЕННЫЕ БИБЛЕИСТЫ О ЧЕТВЕРТОЙ ПЕСНИ РАБА ГОСПОДНЯ (Ис. 52, 13 — 53, 12)

Священник Димитрий Никитенко

магистрант кафедры библеистики
Московской духовной академии
141300, Московская обл., Сергиев Посад,
Свято-Троицкая Сергиева Лавра
dmitry2313@icloud.com

Диакон Иоанн Змиёв

магистр богословия
аспирант кафедры библеистики
Московской духовной академии
преподаватель Перервинской духовной семинарии
141300, Московская обл., Сергиев Посад,
Свято-Троицкая Сергиева Лавра
ivanzmiev@mail.ru

Для цитирования: Никитенко Д. М., свящ., Змиёв И. Д., диак. Дореволюционные отечественные библеисты о четвертой песни раба Господня (Ис. 52, 13 — 53, 12) // Библейские схолии. 2024. № 4 (9). С. 60–71. DOI: 10.31802/BSCH.2024.9.4.004

Аннотация

УДК 27-244

Статья посвящена историографическому обзору дореволюционных библейскобогословских исследований Четвертой Песни Раба Господня (Ис. 52, 13 — 53, 12). Русские библеисты (1880–1917) активно изучали данное мессианское пророчество для православной апологетики,

привлекали новейшие зарубежные исследования, полемизировали с представителями западно-критической школы с целью доказать незыблемость, историческую достоверность и авторитетность Св. Писания. Их малоизученные и подчас неизвестные современным исследователям труды представляют несомненный интерес как для истории отечественного богословия, так и методологически. Новаторские для своего времени, они могут послужить основой для развития современной ветхозаветной православной библеистики.

Ключевые слова: дореволюционные отечественные библеисты, мессианские пророчества, пророк Исаия, свт. Филарет (Дроздов), Четвертая Песнь Раба Господня, святое семя, кафедра ветхозаветной библеистики, дореволюционные духовные академии.

Pre-Revolutionary Russian Biblical Scholars on the Fourth Song of the Servant of the Lord (Is. 52, 13 – 53, 12)

Priest Dmitry Nikitenko

MA student of the Biblical Studies Department
of the Moscow Theological Academy
Holy Trinity Lavra, Sergiev Posad, Moscow region, 141300, Russia
dmitry2313@icloud.com

Deacon Ivan Zmiev

MA of Theology
PhD student of the Biblical Studies Department
of the Moscow Theological Academy
Teacher of the Perervinsky Theological Seminary
Holy Trinity Lavra, Sergiev Posad, Moscow region, 141300, Russia
ivanzmiev@mail.ru

For citation: Nikitenko D. M., priest, Zmiev I. D., deacon. "Pre-Revolutionary Russian Biblical Scholars on the Fourth Song of the Servant of the Lord (Is. 52, 13 – 53, 12)". *Biblical scholia*, No 4 (9), 2024, pp. 60–71 (in Russian). DOI: 10.31802/BSCH.2024.9.4.004

Abstract. The article includes the historiographic description of the pre-revolutionary Russian Bible Studies works on the Fourth Song of the God's Servant (Is. 52, 13 – 53, 12). Russian biblical scholars (1880–1917) actively studied this messianic prophecy for the Christian Orthodox apologetics. Using the latest foreign data, they argued with the representatives of the «critical» school in order to prove the authority, sanctity and historical value of the Holy Scriptures. Their underestimated and often unknown works for the modern scientists represent an obvious interest not only for the history of the Russian Theology, but also as examples of thorough scientific and theological work. Innovative for that time they can serve as a basis for the development of the modern Old Testament Bible Studies Orthodox Theology.

Keywords: pre-revolutionary Russian Bible Studies scientists, messianic prophecies, prophet Isaiah, St. Filaret (Drozдов), the Fourth Song of the God's Servant, the Holy Seed, department of the Old Testament, academic Bible Theology.

Важнейшее ветхозаветное мессианское пророчество из книги прор. Исаии — Четвертая Песнь Раба Господня (Ис. 52, 13 — 53, 12) недвусмысленно раскрывает жертвенный и страдальческий образ Грядущего Мессии, Его смерть, погребение и возвращение к жизни. Этот самый объемный пророческий гимн цитировался в святоотеческом наследии в апологетических целях, будучи одним из «краеугольных камней» в полемике с иудействующими.

Активное развитие дореволюционной академической библеистики после публикации полного Синодального перевода Священного Писания (1876), основанного на научно-богословских¹ и переводческих принципах² свт. Филарета (Дроздова) (1782–1867), было связано с необходимостью создать новые современные толкования ко всем книгам Св. Писания. Предполагалось, что актуальные толкования поспособствуют православно-апологетическим целям в условиях быстро набравшего силу позитивизма и расцерковления образованного общества.

Рассмотрим на конкретных примерах вклад дореволюционных ученых в изучение Четвертой песни Раба Господня.

В Московской духовной академии (далее — МДА) первая работа была написана профессором Иваном Николаевичем Корсунским (1849–1899)³. Основываясь на библейско-богословских принципах свт. Филарета (Дроздова), он актуализировал соотношения Ветхого и Нового Заветов: Ветхий «скрывается» в Новом, а Новый раскрывается в своей полноте через Ветхий⁴. В работе «Новозаветное толкование Ветхого Завета» (1885) им исследованы параллельные места — связь данного

- 1 1) Богодухновенность и историчность Св. Писания; 2) опора на науку; 3) соответствие Св. Преданию. Ветхий Завет — исторический «приготовительный» этап теофаний и обетований Божиих к принятию полноты новозаветного Откровения. Св. Писание — главный источник чистой веры и «все нужное ко спасению», имеющее единый сакральный сотериологический смысл (См.: *Филарет (Дроздов), свт.* Изложение разности между Восточною и Западною Церковью в учении веры // Чтения в Обществе истории и древностей российских. 1870. Кн. I. С. 35).
- 2 1) Необходимость использования еврейского масоретского текста (МТ), наряду с Септуагинтой (LXX); 2) перевод мессианских мест в соответствии с новозаветным прочтением; 3) исследование библейского текста на разных языках и в разных редакциях (См.: *Филарет (Дроздов), свт.* О догматическом достоинстве и охранительном употреблении греческого Семидесяти толковников и славянского переводов Священного Писания. М., 1858. 32с.).
- 3 *Корсунский И. Н.* Пророчество о Мессии, содержащееся в книге пророка Исаии. Ярославль, 1872. 31 с.
- 4 *Юревич Д., прот.* Профессор МДА И. Н. Корсунский (1849–1899): портрет ученого. М., 2007. С. 6.

пророчества (Ис. 52, 13 — 53, 12) с другими местами Св. Писания и его реализация в свете новозаветного Откровения в разделе «Свойства явившегося Богочеловека и Его первые действия в мире и на мир. Он, как Пророк и Пастырь, облеченный силою свыше»⁵.

В апологетической статье прот. Иоанна Алексеевича Орфанитского (1854–1918) «Пророчество Исаии о страданиях и прославлении Раба Иеговы» (52,13–53,12)» (1881) исследован текст каждого стиха пророчества по МТ с разночтениями по LXX. Автор делает вывод о «неслучайном» характере «мысли о страждущем Мессии у Исаии» и ее присутствии у других пророков как характерной для ветхозаветного мировоззрения в целом⁶.

В комментариях выпускника МДА еп. Петра (Екатериновского) (1820–1889) на русский перевод книги прор. Исаии представлены четко структурированные толкования на каждый стих⁷, с интерпретациями отдельных древнееврейских лексем и средневековыми толкованиями (Абарбанеля), ветхозаветный текст интерпретируется в соответствии с его новозаветным прочтением.

Еп. Виссарион (Нечаев) (1823–1905) составил толкование Четвертой Песни на паримийный церковнославянский текст⁸, отличающийся от МТ и Синодального перевода. В магистерской диссертации сщмч. Фаддей (Успенский) (1872–1937) осуществил попытку доказать отрицавшееся западно-критической школой «новой» исагогики⁹ единство книги прор. Исаии и ее принадлежность одному автору¹⁰. Поскольку в современной библеистике не отрицается возможность принадлежности текста разным авторам, доводы свмч. Фаддея в пользу единства книги, а также его аргументированная полемика с Гизбрехтом и его пониманием «Раба Господня» как относящегося только к еврейскому народу не потеряли актуальности. Сравнительно-текстологический анализ Ис. 52, 13 — 53, 12 с Псалмами Давида (Пс. 21:39(37), 68) и другими ветхозаветными местами позволил сделать вывод о постепенном раскрытии

5 Корсунский И. Н. Новозаветное толкование Ветхого Завета. М., 1885. С. 303–304, 308–310.

6 Орфанитский И. Пророчество Исаии о страданиях и прославлении Раба Иеговы» (52:13–53:12) // Христианское чтение. 1881. Ч. 2. № 11–12. С. 619–620.

7 Петр (Екатериновский), еп. Объяснение книги св. пор. Исаии в русском переводе: в 2 тт. М., 1887. Т. 2. С. 170–205.

8 Виссарион (Нечаев). Толкования на паримии из книги прор. Исаии // Толкование на паримии. Т. 2. СПб., 1894. С. 277–567.

9 «Новая» исагогика атрибутировала книгу прор. Исаии трем авторам: прор. Исаии, Второисаии, Третоисаии.

10 Фаддей (Успенский), еп. Единство книги прор. Исаии. Сергиев посад, 1901. 313 с.

образа Мессии в Ветхом Завете. Пророчество о Рабе Господнем в книге Исаии неоднократно воспроизводится и углубляется в книгах пророков Иеремии, Даниила, Захарии. Постепенное откровение о Мессии, с его обогащением у более поздних пророков, по мысли священномученика Фаддея, свидетельствует о принадлежности этого пророчества пророку Исаии и времени до Вавилонского плена¹¹.

Священномученик Фаддей выделяет несколько мнений по поводу того, кто подразумевается у Исаии под Рабом Господним: 1) Израильский народ, или его лучшая часть (Кнобель, Гизебрехт, Кюнел, Дум и др.); 2) Пророки, как лучшая часть народа (Гезениус и др.); идеальный тип праведника вообще (Блек и др.); какой-то отдельный праведник (некоторые из иудейских толкователей, Эвальд¹² и др.). Однако сам священномученик Фаддей считает, что под «Рабом Господним» у Исаии понимается не коллективный, а совершенно конкретный, особенный Праведник Мессия, который обладает даже Божественной природой¹³. Исследователь заключает:

«Итак, многие места отдела 40–66 получают надлежащее изъяснение только в том случае, если в них название «Раба Господа» относить не к Израилю или олицетворенному типу праведника, к которым это название прилагается

11 Там же. С. 310–311.

12 «Первые разумели под «Рабом Господним», наприм. Моисея, Давида, Езекию, Осию, прор. Иеремию, а второй — неизвестного пророка мученика». Фаддей (Успенский), еп. Единство книги прор. Исаии. Сергиев посад, 1901. С. 277.

13 Фаддей (Успенский), еп. Единство книги прор. Исаии. Сергиев посад: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1901. С. 286. Также священномученик Фаддей доказывает в своём исследовании единство образов Мессии — Раба Господня во второй части книги и образа Мессии — Эммануила из первой части книги Исаии. Там же С. 287–300. Он заключает: «Итак, во всех существенных чертах и во многих подробностях пророчества о Мессии в 1-ой и во 2-ой части книги при внимательном их исследовании оказываются одинаковыми и сходными между собою». Там же С. 300. Он также предлагает рассматривать пророчество о рабе Господнем, как и всю книгу пророка через ключевую идею в Ис. 6:13: «святое семя будет корнем ее». Согласно щмч. Фаддею ключевой мыслью пророка Исаии является его учение о святом семени, которое будет спасено. Эту мысль пророк выражает через употребление выражений: «спасение Божие», «спасение Мое», или: «Отрасль Господа», «Раб Господа», «гора Господня», «называться Господним» (44:5; 48:1 и др.), «избранный (или: «возлюбленный») Божий», «взошел пред Ним» (53:2) и др. «Спаситель мыслится в общем понятии «святого семени» (6:13), как происходящий от последнего и как бы разделяющий все судьбы Своего народа; спасенный остаток Израиля иногда изображается чертами, сходными со Спасителем или Мессией и даже носит одинаковые с Ним названия. Собирательное название: «Отрасль Господа», относящееся вообще к «остатку» Израиля (4:2), является потом, как название Спасителя: «и изыдет Отрасль из корня Иессеева» 11:1, 32 Тоже нужно сказать о «Камне краеугольном» (28:16), о «Рабе Господа» (во второй части книги, — о чем ниже) и др.». Там же С. 33–34.

лишь в общем смысле, но к единому особенному праведнику, отличному от всех других... Мы видим, следовательно, что общее понятие «Раба Господа», имеющее отчасти приложение к Израилю, как «святому семени» или как народу, «избранному Богом» (41:8–9), постепенно уступает место понятию об Едином Безгрешном Праведнике (почему он называется «муж скорбей» 53:3), который, Сам будучи «святым семенем» Израиля, называется тем же именем «Раба Господня», и даже именем «Израиля» (49:3)»¹⁴.

В 1905 г. вышло два научно-богословских исследования, посвященные данному пророчеству. Проф. МДА Василий Никанорович Мышцын (1866–1936) написал очерк об интерпретации «раба Иеговы» как ветхозаветного пророчества ближайшего исполнения, — страдающего еврейского народа в Вавилонском плену, «предызобразившего в самом себе будущего Икупителя мира»¹⁵. Проф. Митрофан Дмитриевич Муретов (1851–1917) опубликовал свой русскоязычный перевод пророчества (Ис. 52:13–53:12) непосредственно с еврейского МТ и арамейского с подробным богословско-филологическим аппаратом и разночтениями по Вульгате, Септуагинте, Таргуму, иудейским переводам (Симмаха и Феодотиона) и некоторым святоотеческим толкованиям (св. Климента Римского, блж. Иеронима)¹⁶.

Составление новейшего научно-богословского толкования к книге прор. Исаии было поручено ветхозаветной кафедре столичной Санкт-Петербургской духовной академии (далее — СПбДА). В 1880–1895 гг. над ним трудились профессора Иван Степанович Якимов (1847–1885) и Федор Герасимович Елеонский (1836–1906). В 1895 г. их младший коллега Иван Гаврилович Троицкий (1858–1929) издал заключительную часть толкования (главы 49–66)¹⁷, включившую толкования Четвертой Песни. Им проанализированы все важнейшие западные исследования (В. Гезениуса, И. Г. Розенмюллера, В. М. де-Ветте, Ф. Делича, и др.). С помощью синхронно-диахронного метода сопоставлены наиболее известные иудейские средневековые и святоотеческие толкования¹⁸. Но, вместе с тем, за пределами исследования остались многие иудейские толкования Средневековья (р. Саадии Гаона, Рамбана, Сфорно) и Нового времени

14 *Фаддей (Успенский), еп.* Единство книги прор. Исаии. Сергиев посад, 1901. С. 284.

15 *Мышцын В. Н.* Раб Иеговы (Ис. XL — LXVI) // Богословский вестник. 1905. № 7–8. С. 435.

16 *Муретов М. Д.* Раб Божий (Ис. 52:13 — 53:12) // Богословский вестник. 1917. № 2–3. С. 355–374.

17 *Троицкий И. Г.* Толкование на книгу святого прор. Исаии (главы XLIX — LXVI) // Толкования на Ветхий Завет, издаваемые при СПбДА. Вып. 10. СПб., 1895. С. 808–832.

18 *Малкина А. В.* Древнееврейский язык в стенах СПбДА: по трудам проф. И. Г. Троицкого // Актуальные вопросы церковной науки, 2022. № 1. С. 206.

(Й. Каро, М. Х. Луццато, Мальбима) и неперевоенные на русский язык святоотеческие первоисточники. Разночтения МТ и Таргума Йоната-на на Ис. 52, 13 — 53, 12¹⁹ были исследованы в кандидатской диссертации (1926) лучшего ученика Троицкого прот. Николая Константинови-ча Чукова (1870–1955) (митр. Григория Ленинградского).

Профессору СПбДА Ивану Евсеевичу Евсееву (1868–1921) принад-лежит филологическое исследование текста книги прор. Исаии в древ-неславянском переводе²⁰, восходящему к греческому тексту LXX. Тща-тельный компаративный анализ паримийной и толковой редакций по 37 древнейшим славянским рукописям и их сопоставление с тек-стом LXX позволил ученому сделать заключение о важности славян-ского текста для православной традиции.

Вклад в исследование Четвертой Песни внесли также библеисты Казанской духовной академии (далее — КазДА). Перевод всей книги прор. Исаии с Септуагинты (LXX) был осуществлен основателем кафе-дры ветхозаветной библеистики проф. Павлом Александровичем Юнге-ровым (1856–1921)²¹. Ему также принадлежит ряд исагогических статей. Основываясь на «долге уяснять буквально-исторический смысл ветхо-заветных писаний и пользоваться выработанными в современной за-падной исторической, археологической и ориенталистической науке данными и выводами», он подчеркивал необходимость их «всесторон-него раскрытия и утверждения» в духе христопророческом²². В новом переводе книги прор. Исаии он основывался н издании греческого тек-ста Г. Б. Суита (1887–1894), с привлечением МТ и славянского перевода. Перевод Юнгера снабжен подробными филологическими и богослов-скими комментариями. Его указание на важность текстологии и необ-ходимость изучения Таргума Йонатана для апологетики (в частности, мессианское место Ис. 53,13 в нем прочитывается яснее, нежели в МТ)²³ повлияло на дальнейшее направление отечественных исследований.

19 Чуков Н. К., прот. Мессианские представления иудеев по Таргуму Ионафана, сына Узи-елова. Машинопись. Ленинград, 1926. 273 с.

20 Евсеев И. Е. Книга пророка Исаии в древнеславянском переводе. СПб., 1897. 321 с.

21 Юнгеров П. А. Книга прор. Исаии в русском переводе с греческого текста LXX с введени-ем и примечаниями. Казань, 1909. 122 с. Он же. История вопроса о подлинности книги прор. Исаии // Православный собеседник. 1886. Ч. 1. № 1. С. 32–44.

22 Мень А., прот. Юнгеров П. А. // Мень А., прот. Библиологический словарь: в 3 тт. Т. 3. М., 2002. С. 489.

23 Скобелев М. А. Сравнение экзегезы мессианских пророчеств Ветхого Завета в арамей-ских Таргумах, в Новом Завете и в произведениях христианских апологетов. Канд. дисс. М., 2006. С. 32–33.

Выпускнику КазДА, профессору Казанского университета по кафедре богословия прот. Александру Васильевичу Смирнову (1857–1933) принадлежит докторская диссертация, посвящённая иудейским представлениям о Мессии эпохи Второго Храма (1899)²⁴. В приложении к ней рассмотрены межзаветные иудейские толкования на Ис. 53. Ученый пришел к выводу: об отсутствии в иудейской среде до конца 1 в. н. э. учения о Страдающем Мессии²⁵. Исследователь указывает, что в связи с всеобщими в иудейской среде представлениями о Мессии как политическом Царе, показательно, что даже апостол Петр прекословил Спасителю, услышав о Его позорной смерти (Мф. 16:22)²⁶. Его монография удостоилась положительной рецензии проф. И. Г. Троицкого и была рекомендована для приобретения в фундаментальные библиотеки духовных семинарий. Однако, как показали дальнейшие исследования, гипотеза Смирнова оказалась ошибочной в свете обнаруженных археологами Кумранских рукописей XX в., отражающих учение о Страдающем Мессии. В 1QIsaa стих Ис. 53:11 читается «От страдания души Его увидит свет» может интерпретироваться как воскресение, «возвращение к жизни» Мессии²⁷. Идея о приносящем Себя в жертву Мессии (Ис. 53, 10–12) встречается в рукописи 11Q13: люди будут освобождены от рабства дьяволу Мессией, чье воцарение станет воцарением Самого Бога²⁸.

Ученик Юнгера, проф. КазДА Иван Федорович Григорьев (1872/73 — после 1921) составил обзор древней и новой экзегетической литературы на мессианские места книги прор. Исаии²⁹, завершив

- 24 Смирнов А. Мессианские ожидания и верования иудеев около времени Рождества Христова (от Маккавейских войн до разрушения Иерусалима римлянами). Казань, 1899. 522 с.
- 25 «Пророческий образ Мессии — Отрока Иеговы, призванного быть провозвестником мира и правды, восстановителем нарушенного союза между Богом и людьми и Агнцем Божиим, вземлющим грехи мира, был заменен образом Мессии-царя, который должен сокрушить силу язычества и даровать своему народу господствующее политическое положение между всеми народами земли». И в другом месте: «Вообще, ни в апокрифической иудейской письменности, ни в более ранних таргумах нельзя встретить не только прямых и вполне определенных указаний, но даже и отдаленных намеков на существование в среде иудеев до конца 1-го века по Рождеству Христову учения об искупительных страданиях Мессии». Смирнов А. Мессианские ожидания и верования иудеев около времени Рождества Христова (от Маккавейских войн до разрушения Иерусалима римлянами). Казань, 1899. С. 477, 485–486.
- 26 Там же. С. 486.
- 27 Юревич Д. С., свящ. Пророчества о Христе в рукописях Мертвого моря. СПб., 2004. С. 211–212.
- 28 Там же. С. 152–153.
- 29 Григорьев И. Ф. Пророчества Исаии о Мессии и Его Царстве: Библ.-экзегет. исследование. Казань, 1901 (обл. 1902). 332 с.

кандидатский труд «Объяснение пророчеств Исаии о Мессии»³⁰. На его труд постоянно ссылался А. П. Лопухин в своем толковании Четвертой Песни Раба Господня.

Выпускник МДА (1897), преподаватель Киевской духовной академии с 1900 г., Александр Константинович Волнин (1872–1942) рассмотрел образ Отрока Господнего (Раба Иеговы) (Ис. 52, 13 — 53, 12) во второй части магистерской диссертации «Мессия по изображению пророка Исаии» (1908). Ученый проанализировал некоторые иудейские источники (мидраши Танхума и Тегиллим, Талмуд, комментарии ибн-Эзры и Моше Алшеху)³¹, в которых Мессия интерпретируется не как страдалец, а «блестящий мирской царь». Так, в Таргуме Йонатана образ Страдающего Мессии понимается как образ красивого праведника (Ис. 53, 2)³². Волнин указывал на факт исключения данного пророчества из иудейской литургической традиции в связи с антихристианской полемикой и его иудейским пониманием в эпоху Средневековья (р. Саадия Гаон, ибн Эзра, Абарбанель) как пророчества ближайшего исполнения, относящегося к пророку Иеремии, а не к Грядущему Мессии³³.

В комментариях на Четвертую Песнь Раба Господня в «Толковой Библии» Александра Павловича Лопухина (1852–1904)³⁴ была подытожена многолетняя научно-богословская работа отечественных библистов и представлены ее результаты в общедоступном изложении. Александр Павлович пишет, что Четвёртая Песнь Раба Господня (Ис. 52, 13–53) представляет из себя единую пророческую песнь (поэму) о Мессии, состоящую из пяти строф: 1) Ис. 52, 13–15; 2) Ис. 53, 1–3; 3) Ис. 53, 4–6; 4) Ис. 53, 7–9; 5) Ис. 53, 10–12. Лопухин пишет, что поскольку опровергнуть описание Мессии, данное пророком Исайей, невозможно, все усилия рациональной критики были направлены на то, чтобы найти способ его интерпретации. Он выделяет две основные линии интерпретации личности Мессии в четвертой песни Раба Господня: 1) «коллективное»; и 2) «индивидуалистическое»³⁵. «Коллективное» понимание Мессии Лопухин разделяет на несколько групп: Изображение

30 Павлов А., прот. Профессор Казанской духовной академии И. Ф. Григорьев // Христианское чтение. 2012. № 1. С. 173.

31 Волнин А. К. Мессия по изображению прор. Исаии: Опыт библейско-богословского и критико-экзегетического исследования пророчеств Исаии о лице Мессии. Киев, 1908. С. 332–335.

32 Там же. С. 336.

33 Там же. С. 337.

34 Лопухин А. П. Книга прор. Исаии // Толковая Библия. Т. 4. М., 2009. С. 4–425.

35 Лопухин А. П. Книга прор. Исаии // Толковая Библия. Т. 4. М., 2009. С. 329.

страданий израильского народа (Одним из первых, кто выступил с этой теорией был ученый еврейский раввин Абен-Эзра, его гипотезу поддерживали раввины Раши и Кимхи, а также такие исследователи как Гитци, Реусс, Гельбрехт, Будде, Марти, Роу, Эйхгорн, Костер и др.); Изображение «идеального» Израиля, т. е. такого Израиля, каким он должен был бы быть в соответствии со своим призванием (Блеск, Эвальд и др.); Указание на страдание праведников внутри еврейского народа (Павлюс, Маурер, Кнобель, Кольн и др.); Указание на пророков (Гезениус, De. Vemme, Умбрейт, Шенкель, Гофманн и др.). Все эти интерпретации Александр Павлович считает несостоятельными и произвольными. Другая линия интерпретаций («индивидуалистические») имеет ещё больше разделений. Сторонники этой теории интерпретируют пророчество о Мессии из Четвертой Песни Раба Господня как указание на некоего праведника существовавшего в истории Израиля: Иеремия (раввин Саадия, Гроций, Сейдель); царь Иосия (равв. Абарбанель, Августин); царь Езекия (Бардни, Конинберг); сам пророк Исаия (Штейдлин); один из мучеников в эпоху царя Манассии (Эвальд), также Лопухин перечисляет ещё несколько таких версий без указаний на их авторов: Давид, Заровавель, мученику Елеазар и т. д. Такое разнообразие толкований по мнению Александра Павловича служит доказательством их произвольности. Православно-христианская интерпретация этого пророчества доказывается не только анализом текста и контекстом, но и имеет большое количество сторонних веских свидетельств³⁶.

В заключении историографического обзора нами сделаны следующие выводы:

- 36 «В противоположность несостоятельности и неустойчивости рационалистических гипотез, православно-христианское понимание данной речи, помимо ее анализа и контекста, имеет за себя и ряд веских внешних свидетельств. Сюда, прежде всего, относятся многочисленные и сильные цитаты из Талмуда и Мидрашей, не оставляющие никакого сомнения в их взгляде на мессианский характер 53 гл. (См. выдержки из них у И. Григорьева «Цит. сочин». 197–198). Затем, сюда же непосредственно примыкают и многочисленные святоотеческие толкования, начиная с Иустина мученика и Иринея Лионского и кончая Иоанном Златоустом, Иеронимом и Августином (См. там же 197–202). Наконец, не лишено серьезного значения, что такой взгляд разделяют не только все ортодоксальные экзегеты, среди которых немало людей с крупными именами (Хенслер, Михаелис, Геферних, Штир, Толкж, Генгстенберг, Рейнке, Делич, Кнабенбауэр), но и очень многие из свободомыслящих, протестантских theologов (Дилльмалл, Дум, Дэвидсон, Драйвер Г. А. Смит, Киркпатрик, Скиннер и др.). Даже те ученые, которые отстаивают «коллективистическое» понимание Мессии, и они согласны иногда признавать за буквальным, историческим смыслом, еще и прообразовательно мессианский». *Лопухин А. П.* Книга прор. Исаии // Толковая Библия. Т. 4. М., 2009. С. 330.

- 1) Начало текстологического исследования Четвертой Песни Раба Господня (Ис. 52, 13 — 53, 12) в дореволюционной отечественной библеистике было связано Синодальным переводом Библии (1876) и дальнейшей академической работой над составлением нового научно-богословского толкования, а также необходимостью дать современный ответ на позитивистские вызовы западно-критической школы.
- 2) В ходе сравнительно-текстологической работы были выявлены и систематизированы разночтения МТ, LXX и Вульгаты, Пешитты, началась работа по исследованию текстов Таргумов и иудейских переводов Симмаха и Феодотиона.
- 3) В дореволюционный период компаративные исследования затронули экзегетику наиболее известных иудейских и христианских толкователей Четвертой Песни Раба Господня, были выявлены их сходства и различия, обнаружены некоторые возможные текстологические и богословские взаимовлияния.
- 4) Изучение дореволюционных отечественных библейско-богословских работ может стать основой для систематизации и составления православного толкования Четвертой песни Раба Господня.

Источники

- Смирнов А. В. Мессианские ожидания и верования иудеев около времени Рождества Христова (от маккавейских войн до разрушения Иерусалима римлянами). Казань: Типо-лит. Императорского Университета, 1899. 522 с.
- Виссарион (Нечаев), еп. Толкования на паримии из книги прор. Исаии // Толкование на паримии. Т. 2. СПб.: Тип. И. Л. Тузова, 1894. С. 277–567.
- Евсеев И. Е. Книга пророка Исаии в древнеславянском переводе: в 2-х частях. СПб.: тов. «Печатня Яковлева», 1897. 321 с.
- Корсунский И. Н. Новозаветное толкование Ветхого Завета. М.: тип. Л. Ф. Снегирева, 1885. С. 303–304, 308–310.
- Корсунский И. Н. Новозаветное толкование Ветхого Завета. М.: тип. Л. Ф. Снегирева, 1885. С. 300–310.
- Корсунский И. Н. Пророчество о Мессии, содержащееся в книге пророка Исаии. Ярославль, 1872. 31 с.
- Лопухин А. П. Книга прор. Исаии // Толковая Библия. Т. 4. М.: Дар, 2009. С. 4–425.
- Муретов М. Д. Раб Божий (Ис. 52:13 — 53:12) // Богословский вестник. 1917. № 2–3. С. 355–374.
- Мышцын В. Н. Раб Иеговы (Ис. XL — LXVI) // Богословский вестник. 1905. № 7–8. С. 435.

- Орфанитский И.* Пророчество Исаи и о страданиях и прославлении Раба Иеговы» (52.13 — 53.12) // Христианское чтение. 1881. Ч. 2. № 11–12. С. 619–620.
- Петр (Екатериновский), еп.* Объяснение книги св. пор. Исаии в русском переводе: в 2 тт. М.: тип. М. Г. Волчанинова, 1887. 369 с.
- Троицкий И. Г.* Толкование на книгу св. пророка Исаии (главы XLIX — LXVI) // Толкования на Ветхий Завет, издаваемые при СПбДА. Вып. 10. СПб.: Товарищество «Печатня С. П. Яковлева», 1895. С. 769–937.
- Фаддей (Успенский), еп.* Единство книги прор. Исаии. Сергиев посад: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1901. 321 с.
- Филарет (Дроздов), свят.* Изложение разности между Восточною и Западною Церковью в учении веры // Чтения в Обществе истории и древностей российских. 1870. Кн. I. С. 35.
- Филарет (Дроздов), свят.* О догматическом достоинстве и охранительном употреблении греческого Семидесяти толковников и славянского переводов Священного Писания. М.: тип. В. Готье, 1858. 32 с.
- Чуков Н. К., прот.* Мессианские представления иудеев по Таргуму Ионафана, сына Узиелова. Машинопись. Ленинград, 1926. 273 с.
- Юнгеров П. А.* История вопроса о подлинности книги прор. Исаии // Православный собеседник. 1886. Ч. 1. № 1. С. 32–44.
- Юнгеров П. А.* Книга прор. Исаии в русском переводе с греческого текста LXX с введением и примечаниями. Казань, 1909. 122 с.

Исследования

- Малкина А. В.* Древнееврейский язык в стенах СПбДА: по трудам проф. И. Г. Троицкого. // Актуальные вопросы церковной науки, 2022. № 1. С. 205–209.
- Мень А., прот. Юнгеров П. А. // Мень А., прот.* Библиологический словарь: в 3 тт. Т. 3. М., 2002. С. 489.
- Павлов А., прот.* Профессор Казанской духовной академии И. Ф. Григорьев // Христианское чтение. 2012. № 1. С. 173–184.
- Скобелев М. А.* Сравнение экзегезы мессианских пророчеств Ветхого Завета в арамейских таргумах, в Новом Завете и в произведениях христианских апологетов. Канд. дисс. М.: ПСТГУ, 2006. 136 с.
- Юревич Д. С., свящ.* Пророчества о Христе в рукописях Мертвого моря. СПб.: Аксион эстин, 2004. 254 с.
- Юревич Д., прот.* Профессор МДА И. Н. Корсунский (1849–1899): портрет ученого. М.: Кафедра библеистики МДА, 2007. С. 1–10.

ГЕРМЕНЕВТИКА СВЯЩЕННОГО ПИСАНИЯ

ОСОБЕННОСТИ ИНТЕРПРЕТАЦИИ БИБЛИИ КАК ЛИТЕРАТУРНОГО ПРОИЗВЕДЕНИЯ

Священник Дионисий Ким

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

Для цитирования: Ким Д., свящ. Особенности интерпретации Библии как литературного произведения // Библейские схолии. 2024. № 4 (9). С. 72–97. DOI: 10.31802/BSCH.2024.9.4.005

Аннотация

УДК 27-277.2

В данной статье рассматривается вопрос о возможности интерпретации Библии как литературного произведения, подчиняющегося общим для мировой литературы закономерностям. Указанная проблема возникает в контексте применения нарративного метода к анализу библейского текста, который уже зарекомендовал себя в западной библеистике и постепенно входит в отечественную богословскую науку. Автор рассматривает понятие «литературность» и его аспекты, связь литературности и нарративности, перечисляет проблемные аспекты интерпретации Библии как литературы. Литературность Библии также анализируется в контексте особенностей библейского историзма. Акцентируется внимание на том, что художественность библейского повествования представляет собой в том числе и приглашение читателя к самоанализу. В статье также высказываются соображения касательно наличия в библейском тексте приемов литературного воздействия на читателя

Ключевые слова: нарративный метод, литературность, нарратив, историзм, жанр, художественность.

Features of the Interpretation of the Bible as a Literary Work

Priest Dionysius Kim

MA in Theology

PhD student at the Department of Biblical Studies

at the Moscow Theological Academy

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

dionysius84@mail.ru

For citation: Kim D. priest. "Features of the Interpretation of the Bible as a Literary Work". *Biblical scholia*, No 4 (9), 2024, pp. 72–97 (in Russian). DOI: 10.31802/BSCH.2024.9.4.005

Abstract. This article examines the question of the possibility of interpreting the Bible as a literary work that obeys the laws common to world literature. This problem arises in the context of applying the narrative method to the analysis of the biblical text, which has already proven itself in Western biblical studies and is gradually entering Russian theological science. The author examines the concept of «literariness» and its aspects, the connection between literariness and narrativeness, and lists the problematic aspects of interpreting the Bible as literature. The literature of the Bible is also analyzed in the context of the peculiarities of biblical historicism. Attention is focused on the fact that the artistry of the biblical narrative also represents an invitation to the reader to self-analysis. The article also expresses considerations regarding the presence in the biblical text of techniques of literary influence on the reader.

Keywords: narrative method, literariness, narrative, historicism, genre, artistry.

Нарративный подход в современной гуманитаристике естественным образом затронул и библейский текст, который представляет собой особого рода повествование и набор, переплетение различных повествований, в существенной степени отличающийся от мифологических рассказов и от позитивистского изложения исторических событий прошлого. Но, прежде чем перейти к анализу Библии с точки зрения нарративного подхода, необходимо затронуть проблему восприятия библейского текста в качестве литературного источника, в котором уникальным образом неоднократно преломляются различные жанры: «Библейский текст — художественный по своей природе, следовательно, подходить к нему нужно как к произведению литературы»¹. Библейские повествования можно проанализировать на предмет их структуры, персонажей, обстановки и т. д.

Понятие литературность

Важным для нашего исследования является понятие «литературность», которое необходимо учитывать при попытках применения нарративного метода к библейскому тексту. Термин «литературность» впервые был введен русским формалистом Романом Jakobсоном в 1921 году. Он заявил, что предметом литературоведения является не литература, а литературность, т. е. то, что делает данное произведение литературным произведением. В центре внимания русских формалистов был анализ особенностей, составляющих художественные тексты, в отличие от прежнего традиционного литературоведения, ориентированного на изучение литературы в сочетании с другими дисциплинами, такими как история, биография, социология и психология. Формализм настаивал на том, что литературоведы должны интересоваться исключительно составными частями литературного текста, подчеркивая, что основное внимание нужно уделять самому литературному творению, а не автору/читателю или каким-либо другим внешним системам.

Еще одним ключевым термином в контексте исследования литературности является понятие «сюжет». Так, для русского формалиста В. Шкловского сюжет является важнейшей чертой повествования, поскольку он утверждает, что между «рассказом» и «сюжетом» существует четкая разница. История повествования влечет за собой нормальную

1 Райкен Л. Библия как памятник художественной литературы. Киев — Санкт-Петербург, 2002. С. 35.

временную последовательность событий, тогда как сюжет представляет собой искажение нормальной сюжетной линии.

Литературность — это «признак (или свойство) высказывания (текста), относящий это высказывание (текст) к литературному дискурсу или, если использовать традиционный термин, литературе»². Литература, понимаемая в широком смысле, как самоценная фиксированная речь обладает двумя свойствами: 1) независимостью от случайных бытовых обстоятельств произнесения; 2) зафиксированной неизменностью текста. Само слово «литература» в переводе означает «буквенное письмо». В узком смысле литература создается с очевидной художественной целью в качестве эстетического объекта, но становится таковым лишь при определенных обстоятельствах. Здесь понятие «литература» сближается с понятиями «художественность», «эстетичность» и «поэтичность».

Аспекты литературности

В данном случае мы имеем дело с проблемой разграничения конститутивно-типологического и аксиологически-нормативного аспектов литературности: «В *типологическом аспекте* (конститутивном режиме, по Ж. Женетту) литературность характеризует те или иные речевые высказывания (тексты) как частные манифестации литературного дискурса с его специфическими (на данном историческом этапе) особенностями, неким общим фондом свойств, форм организации и приемов членения <...> В *аксиологически-нормативном* аспекте (кондициональном режиме, по Ж. Женетту) литературность предстает в виде определенной, исторически изменчивой системы эстетических оценок или критериев. Аксиологически-нормативный аспект относится к области литературной эстетики и литературной критики, занимающихся исследованием причин, по которым тот или иной литературный текст становится эстетическим объектом или, наоборот, перестает быть таковым»³.

Применяя теорию литературы к библейскому тексту, нужно учитывать различие между *фикциональными* и *фактуальными* аспектами повествования. Фикциональность является одним из базовых признаков

2 Андреева В. А. Аспекты литературности // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. 2008. № 4 (18). С. 7.

3 Там же.

повествовательного текста, в особенности художественного. Шмид дает такое определение термину фикциональности: «признак художественного текста, указывающий на онтологический статус изображаемого в тексте мира, который, в свою очередь, представляет собой фикцию, или выдумку, сконструированную автором *и не содержащую намерения обмануть читателя*»⁴. Фикциональный не означает фиктивный: понятие «фикциональный» характеризует специфику текста, а термин «фиктивный» (или же «вымышленный») характеризует мир, изображаемый автором в фикциональном тексте. Стоит сказать, что фикциональность часто отождествляется с литературностью внутри конститутивно-типологического аспекта литературности. Однако, «нет сомнений, что фикциональность входит в понятие «литературность», но вымысел как основа литературного (художественного) текста *не исчерпывает его специфики* как литературного и, тем более, эстетического объекта»⁵. Сведение литературности к фикциональности распространено в нарратологических концепциях, однако может быть научно оспорено.

Связь литературности и нарративности

Литературность связана с нарративностью, и это также нужно учитывать при анализе библейского текста с литературной точки зрения. Нарративность и литературность являются онтологическими признаками литературного нарратива как особой стратегии текстообразующего освоения мира: «*Нарративность* может быть определена как специфическая практика текстообразующего способа представления мира или его фрагмента в виде *сюжетно-повествовательных высказываний*, в основе которых лежит некая история (фабула), преломленная сквозь призму определенной (определенных) *точки (точек) зрения*. *Литературность* является способом представления истории в определенной *жанровой форме* (рематический критерий литературности) в виде вымысла (тематический критерий литературности)»⁶. Нарративность и литературность в качестве дискурсных категорий литературного нарратива находятся в связи с его *текстовыми категориями и языковыми элементами*,

4 Шмид. В. Нарратология. М.: Языки славянской культуры, 2003. С. 19.

5 Андреева В. А. Текстовые и дискурсные параметры литературного нарратива: на материале современной немецкоязычной прозы: автореферат дис. ... доктора филологических наук. СПб., 2009. С. 17.

6 Там же, С. 5.

которые актуализируют эти категории в текстовом построении. Важно учитывать, что указанная связь носит не жестко детерминированный, а *вероятностный* характер. Очевидно, что литературность библейского текста связана с использованием жанровых форм.

Литературность и поэтичность в структуре акта речевой коммуникации

Также важным в контексте рассматриваемой нами проблемы обратить внимание на структуру акта речевой коммуникации в модели Якобсона. Двумя крайними компонентами речевого акта являются адресант и адресат. Любое сообщение подразумевает контекст, который задает единство пространства коммуникации, а также код, который делает сообщение значимым для тех, кто вступает в речевую коммуникацию. Акт передачи речевого сообщения фиксирует контакт между участниками коммуникации, который предъясняется в физическом канале или психологической связи. В итоге получается следующая картина: «В процессе разворачивания речевого акта адресат и адресант необходимо меняются местами для точного установления пространства коммуникации, то есть адресант встает на место адресата, и наоборот. Таким образом, в акте коммуникации любое речевое сообщение циркулирует между двумя взаимообусловленными, постоянно меняющимися позициями, тем самым обозначая контекст, код и контакт конкретной коммуникативной ситуации»⁷.

Якобсон выделяет шесть языковых функций:

- 1) эмотивная (экспрессивная) функция, которая находит свое выражение в акценте на адресанте;
- 2) конативная (апеллятивная) функция, которая заключается в ориентации на адресата;
- 3) реферативная (коммуникативная) функция, которая ориентирует на контекст;
- 4) фатическая функция, которая необходима для становления/проверки контакта;
- 5) метаязыковая функция, которая служит для проверки/уточнения кода;
- 6) поэтическая функция, которая ориентирована на само сообщение.

7 Обухов К. Н. Проблема удержания смысла в ситуации речевой коммуникации в концепции Р. Якобсона // Вестник Удмуртского университета, 2010. № 2. С. 34.

В контексте анализа библейского текста особое внимание нужно уделить поэтической функции. Якобсон подчеркивал: «Поэтичность — не дополнение к высказыванию, которое добавляет ему риторического изящества, а полная переоценка высказывания и всех без исключения его составных частей»⁸. В связи с поэтичностью ученый, в частности, акцентировал *параллелизм* (в том числе библейский) в качестве фундаментальной проблемы, который, как известно, многократно встречается в библейском тексте.

Также наше внимание привлекает высказывание Якобсона о том, что неотъемлемым свойством поэтической функции является *неоднозначность*, которую он считает внутренне присущим, неотчуждаемым свойством любого направленного на себя сообщения. Очевидное наличие в библейском тексте поэтичности, которая соответствует универсальным нормам построения, как и реализации других языковых функций (не только по модели Якобсона, которая впоследствии уточнялась и дополнялась учеными), делает Библию объектом литературоведческого анализа. Сама по себе поэтичность библейского текста говорит о ее литературности в узком смысле слова⁹.

Литературоведческий подход к Библии позволил сформировать новую парадигму анализа библейского текста, в противовес буквализму фундаменталистов, согласно которой Священное Писание и отдельно взятые священные библейские книги воспринимаются как единое литературное произведение, «обладающее общим сюжетом со сквозным конфликтом глобального масштаба, состоящее из разножанровых блоков, представляющих произведения меньшего масштаба, но передающие немаловажные сведения о Боге, мире и человеке»¹⁰.

8 Цит. по: Десницкий А. Поэтика библейского параллелизма. М., 2007. С. 72.

9 Также в контексте нашего исследования необходимо учитывать, что Ю. М. Лотман критиковал модель Р. Якобсона, акцентируя то, что коды двух людей не могут быть полностью идентичны. К тому же язык не может быть рассмотрен обособленно: его следует рассматривать как код с присущей ему историей. Согласно Ю. Лотману, при абсолютном совпадении кодов, то есть полном соответствии сказанного и воспринятого, потребность в коммуникации пропала бы, а процесс коммуникации стал бы передачей команд. Интересен опыт применения лотмановской критики Якобсона к анализу библейского текста, что требует отдельного исследования.

10 Поликин С. В. Библия как литература. Специфика жанровых особенностей Писания и их интерпретации. СПб., 2013. С. 13–14/

Проблемные аспекты интерпретации Библии как литературы

Усиленный интерес к Библии как к литературному произведению мы фиксируем в XIX в.¹¹ С исторической и методологической точки зрения нарративный подход находится в неразрывном преемстве с литературоведением и литературной критикой: «Литературная критика имеет дело с толкованием и оценкой литературного сочинения путем тщательного исследования и анализа его самого на основе как внутренних факторов (жанра, структуры, содержания, источников), так и внешних (исторический и социальный фон, биографические данные, психологическая информация)»¹².

Литературоведческий подход к библейскому тексту требует ответа на вопрос, в каком смысле Библия как богодухновенный текст может считаться литературой, в какой степени она подчиняется «земным» законам функционирования литературных произведений мира.

Стоит сказать, что на заре становления нарративного анализа стремление к более литературному подходу к Евангелию впервые было выражено самими историческими критиками в знак признания ограниченности исключительно исторического подхода. И все же после того, как была признана необходимость истинного литературного изучения Евангелий, сохранялась неуверенность в том, как действовать дальше. Существуют существенные различия между Евангелиями и сочинениями Гомера. Проблема обращения с Евангелием «как с любой другой книгой» заключается в том, что Евангелия не похожи на другие книги. В некоторых отношениях они больше напоминают современные романы, чем современные биографии, и все же очевидно, что их авторы не хотели рассматривать их как вымысел¹³.

Существует взгляд, согласно которому, Библия — это то, что не сопоставимо с памятниками мировой литературой по причине своего богооткровенного происхождения. Однако с формальной точки зрения всякий письменный памятник, обладающий общественным значением, представляет собой литературу. Богодухновенность Библии несколько не изымает из нее законы обычной человеческой литературы, ведь любой писатель творит только при наличии вдохновения, от Бога оно, или нет.

11 Синило Г. В. Древние литературы Ближнего Востока и мир ТаНаХа. Мн., 1998. С. 170.

12 Ауди Д. Е. Новый Завет и его литературное окружение. СПб., 2000. С. 15–16.

13 Powell M. A. What is narrative criticism? Fortress Press; Edition Unstated, 1991. P. 2.

Ниже мы подробнее остановимся на том, каким образом нарративный подход к анализу Библии, вбирающий в себя инструментарий литературоведения и некоторых иных гуманитарных дисциплин, согласуется с традиционными православными представлениями о богодухновенности Священного Писания. Пока же мы позволим себе ограничиться следующей цитатой: «...никоим образом не посягая на божественное происхождение Библии, никогда нельзя забывать, что божественное слово прошло сквозь фильтр человеческого разума и отлилось в различные человеческие литературные формы, характерные для определённого времени и определённой среды, которые оставили глубочайший след в этой богочеловеческой книге»¹⁴.

Также нельзя забывать о том, что с культурологической точки зрения библейские тексты связаны с древневосточной литературной традицией и отражают в себе ее характерные черты. Определенное время, при сличении раннехристианских письменных памятников с иными произведениями античной литературы приводило исследователей Нового Завета к представлению о том, что различия между новозаветными книгами и древними нехристианскими аналогами настолько велико, что христианские письменные памятники необходимо воспринимать в качестве особого вида литературы.

В то же время, «открытие на рубеже XIX–XX вв. многочисленных папирусов в Египте и десятилетия трудов по изданию ранее малоизвестных произведений эллинистического и римского времени привели к пониманию того, что во времена зарождения христианства существовало большое разнообразие литературных форм и стилей, да и сам разговорный язык был неоднороден»¹⁵. Д. Ауні говорит о том, что каждая книга Нового Завета представляет собой пример приспособления иудейских религиозных и этнических традиций к эллинистическим формам языка, литературы и риторики¹⁶. Исследователь в своей монографии 1987 г. издания показывает, что только в то время, когда он издавал свою книгу, ученые в полной мере стали осознавать силу воздействия эллинистической литературной культуры на раннее христианство¹⁷. Влияние литературных традиций нееврейского происхождения на формирование библейского повествования обнаруживается

14 Гальбиати Э., Пьяцца А. Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Милан – Москва, 1992. С. 19.

15 Ауні Д. Е. Новый Завет и его литературное окружение. С. 5–6.

16 Там же. С. 8.

17 Там же. С. 8.

и в ветхозаветных книгах: «...стиль повествования 1 Маккавеев больше похож на классический египетский прозаический рассказ и Месопотамский эпос, чем на что-либо из еврейской Библии»¹⁸.

Л. Райкен говорил о наступлении «бархатной революции» в библеистике, движущей силой которой явилась убежденность в том, что Библия — это литературное произведение и поэтому без литературоведческого анализа невозможно полноценное изучение библейских текстов¹⁹. Это было встречным движением богословов и светских литературоведов. В качестве причин развития литературной интерпретации Священного Писания исследователь выделяет: 1) трудность определения жанровой структуры Библии; 2) стремление увидеть библейский текст в качестве законченного целого, а не набора разрозненных частей; 3) интерес к первоисточнику библейского текста как таковому, без многочисленных поправок на особенности перевода и ранние редакции; 4) открытие художественных достоинств Библии; 5) внимание к надинтеллектуальному срезу Писания, которое не сводится к констатации вероучительных положений²⁰. В то же время «литературоведческий анализ исходных или собственно художественных свойств библейского текста можно считать одним из ответвлений историко-текстологического метода интерпретации, призванного приблизить читателя к изначальному, очищенному от культурных наслоений смыслу текста»²¹.

Использование священнописателями художественных приемов позволяет нам подходить к Библии как к художественному тексту: «Священнописатели чрезвычайно заботились о художественности, словесном изяществе и эстетическом качестве своих текстов»²². Значение литературной составляющей библейского текста некоторые авторы сравнивают со знанием таблицы умножения в математике. Л. Райкен считает возможным выявить своего рода «грамматику» художественных форм и приемов в библейском тексте²³.

Анализируя Библию как литературный памятник, мы позволяем себе ответить на вопрос о том, какие задачи ставили перед собой авторы, избирая для организации повествования те или иные жанры;

18 Analyse Narrative Et Bible: Deuxieme Colloque International Du Rrenab, Louvain-La-Neuve / Ed. C. Focant, A. Wenin. Leuven University Press/Peeters; Leuven-Paris-Dudley, 2005. P. 375.

19 Райкен Л. Библия как памятник художественной литературы. Киев — Санкт-Петербург, 2002. С. 11.

20 Райкен Л. Библия как памятник художественной литературы. С. 11.

21 Там же. С. 9–10.

22 Там же. С. 9.

23 Там же. С. 10.

как правильно понимать способ их применения; каким образом знание жанровой специфики библейского текста помогает анализировать и понимать его. Авторы библейских книг старались не просто сохранить и передать некоторый набор объективно-исторических сведений, а еще и воздействовать на читателя в стремлении на глубинном уровне повлиять его мировоззрение и поведение. Жанровое многообразие Священного Писания создает благоприятные условия для указанного воздействия. Художественная литература дает ощущение сопричастности жизни, читатель узнает, что автор думает о добре и о зле, как он относится к окружающей действительности, что для него ценно, а что — нет. Человеческие переживания раскрываются в художественном тексте посредством осязаемых образов, которые призваны влиять на читателя и вводит его в пространство сопереживания, со-проживания. Автор художественного произведения стремится посредством деталей воссоздать событие (или ситуацию) во всей осязаемой конкретности, чтобы читатель мог пережить описанное как часть собственного опыта.

Ж. Л. Ска говорит о том, что некоторые исследователи возражают против «литературного подхода» на том основании, что он игнорирует историческую сторону Библии. Однако литературный подход, по слову автора, является, возможно, одним из лучших способов разобраться в исторических аспектах библейских повествований в том смысле, что экзегет стремится судить и оценивать текст в соответствии с нормами, заложенными в библейские повествования. Эти нормы вытекают из исторической и культурной среды текста. Другими словами, экзегет стремится читать тексты прошлого в соответствии с нормами прошлого²⁴.

В анализе Библии с позиций литературоведения важно учитывать, что не только священные тексты, но и в целом передача информации от одного субъекта к другому, как и значительная часть мыслительного процесса индивидов, *по сути своей нарративны* и подчиняются лингвистическим закономерностям, что в очередной раз показывает возможность литературного анализа Священного Писания не только как книги, но как словесной экзистенции.

24 Ska J. L. The Abraham Cycle: Synchronic and Diachronic Analysis. Pontifical Biblical Institute, 1996. С. 11.

Литературность Библии в контексте особенностей библейского историзма

Известно, что библейский текст, в отличие от многих сакральных текстов нехристианских религий, историчен в смысле раскрытия событий эмпирического существования, той истории, которой осязательно принадлежим мы, ныне живущие люди, что придает его повествовательности особый характер в сравнении с другими древними священными памятниками. Библейская картина мира вывела человека из циклического, вечно повторяющегося времени архаики в мир с линейным временем, собственно, в историю. Историчность Библии важна для христианства, поскольку в нем провозглашается пришествие Самого Бога в реальную, «наше» историческое течение времени.

Встречи человечества с Богом в рамках обычной человеческой истории лежат в основе библейского свидетельства о Боге. Это побудило некоторых описывать Священное Писание как «историю Бога». Указанный историзм очевиден, например, в вероучительных текстах ранней христианской общины, например, в Апостольском Символе веры, который включает в себя краткое изложение истории Воплощения. Это говорит о том, что при интерпретации Библии, особенно повествовательного материала, мы должны серьезно относиться к этому аспекту, изложенному при помощи литературных средств²⁵.

В то же время библейское повествование — это больше чем просто исторический рассказ, о чем говорит и сам библейский текст, и традиция его церковного толкования. Даже с точки зрения религиоведения, «сама по себе библейская концепция истории отнюдь не эквивалентна постренессансному представлению о его линейности»²⁶. Как мы увидим, нарративный метод позволяет раскрыть эту несводимость библейского повествования к позитивистскому пониманию исторического рассказа. В отличие от строго объективно-исторического подхода и его крайностей, в рамках нарративного анализа Библия воспринимается в качестве литературного текста в контексте субъектности читателя и автора.

Библейское повествование развилось из повествовательной поэзии окружающих западно-семитских древних ближневосточных культур, традиций, подтвержденных, в частности, угаритскими мифами

25 *Dennis B. Guidelines for Interpreting Biblical Narrative*. URL: <https://crivoice.org/narrguide.html>.

26 *Торчинов Е. А. Религии мира: Опыт запредельного: Психотехника и трансперсональные состояния*. СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1998. С. 287.

и эпосами, которые датируются примерно второй половиной второго тысячелетия до нашей эры. Архаичные библейские поэмы, такие как, например, 15 глава книги Исход, вероятно, представляют собой древнейшие отрывки в Библии, и различными способами сопровождающие их прозаические повествования (14 глава книги Исход), перерабатывают эти традиционные поэмы в историзированную форму.

В рамках этой истории повествования особым достижением израильских писателей был перевод поэтической, возможно, устной, традиции в радикально отличающуюся среду литературной (письменной) прозы. На самом деле, древнееврейская Библия содержит то, что, возможно, является первым развернутым прозаическим повествовательным произведением в истории литературы переход от традиционной поэзии к литературной прозе имел глубокие последствия для нарративной репрезентации и объясняет ярко выраженные литературные качества библейского повествования в древнем мире.

Художественность библейского повествования как приглашение читателя к самоанализу

Еще одна крайность при чтении и анализе Священного Писания, дополняющая требование жесткого исторического объективизма, — это отношение к библейскому тексту как к сборнику абстрактных богословских идей, выраженных не только концептами, но по большей части образно-символическим поэтическим языком. Читатель должен быть очень внимательным к формальной и содержательно-эмоциональной стороне текста, и не сводить содержание Писания к набору отвлеченных рассуждений. Если наша «антенна» настроена исключительно на богословские или исторические понятия, мы неизбежно упустим многое из того, о чем говорит нам Писание, а главное, так и не поймем, что это за книга. Также в рассматриваемой нами интерпретативной парадигме читатель должен спросить: «Почему я читаю текст именно так?» и, возможно, более фундаментально: «Зачем я вообще читаю этот текст?».

Даже при поверхностном прочтении Библии становится очевидно, что в ней переплетены документальное и художественное повествования. Отсутствие акцента на объективно-историческом изложении событий связано не только с особенностями письменной культуры того времени, но и с живым стремлением рассказчика к тому, чтобы читатель не только получил информацию о происходившем или должном в религиозно-этическом плане, но и к тому, чтобы он смог пережить

описываемые события как часть своего собственного опыта. Читатель в данном случае эмоционально вовлекается в текст и важную роль в создании художественного образа здесь играет сила воображения (что совершенно не умаляет богодухновенности священного текста и не означает свободного фантазирования). Задачей читателя в этом контексте является не просто понимание того, что хотел сказать автор, но и формирование соответствующего эмоционального (можно сказать философским языком — экзистенциального) и действенного отклика в свою очередь. Примером в этом отношении могут послужить притчи. Притча не только построена по законам художественного повествования, но воздействует на читателя именно так, как может воздействовать только литературное произведение. Повествование предполагает не столько интеллектуальное освоение сюжета, сколько эмоциональное вовлечение читателя.

Библейское повествование представляет собой средство для изменения мировоззрения. В Евангелии сопереживание читателя сосредоточено на учениках, сопровождающих Иисуса, и что читатель будет отождествлять себя с ними. Принимая точку зрения учеников, читатель становится свидетелем высказываний, конфликтов и чудес их учителя. Выбирая «точку зрения ученика» (Евангелие от Иоанна, к слову, включает точку зрения второстепенных персонажей), авторы Евангелия хотят, чтобы читатель поверил в Иисуса как в Сына Божьего таким же образом, как это делали ученики²⁷. Художественно-литературное оформление библейского текста не только раскрывает точку зрения рассказчика на тематическую единицу повествования, но также представляет собой важный инструмент для диалога между миром повествования и миром современного слушателя-читателя Священных Писаний²⁸. Применение нарративного метода принимает экзистенциалистское направление, беря библейскую герменевтику, ориентированную на повествование, и выводя из нее надежную герменевтику «я», также ориентированную на повествование. Имеются исследования, которые рассматривают Поля Рикера и его философскую теорию как одну из опорных точек для обсуждения христианской теологии, основанной на нарративе. Интерпретация

27 *Finnern S.* Narration in Religious Discourse: The Example of Christianity // *The Living Handbook of Narratology*, Hamburg: Hamburg University. URL: www.lhn.uni-hamburg.de/article/narration-religious-discourse-example-christianity.

28 *Petterson B.* The narrator's point of view and the rhetoric of the narrative speech in the Hebrew Bible. URL: <https://atenaeditora.com.br/catalogo/artigo-revista/o-ponto-de-vista-do-narrador-e-a-retorica-do-discurso-narrativo-na-biblia-hebraica>.

текста — это улица не с односторонним, а скорее с двусторонним движением. Текст будет продолжать оказывать влияние в той степени, в какой реальные читатели смогут идентифицировать себя с предполагаемым читателем. В этом контексте одна из главных задач экзегезы, учитывающей нарративный метод, состоит в том, чтобы облегчить этот процесс идентификации. Развитие герменевтики в XX в. убеждает нас в том, что субъективность интерпретации — это не то, чего следует избегать, а то, что следует признать и принять²⁹.

Другими словами, цель нарративного подхода состоит не просто в том, чтобы интерпретировать Библию на основе повествования, но и в том, чтобы использовать эту герменевтику в качестве модели для интерпретации своей жизни. Нарративный подход призывает тех, кто не знает Христа, переориентировать повествование о своей жизни на повествование Библии. Нарративы обладают огромной силой как для формирования мировоззрения, так и для конфронтации, а следовательно, и для евангелизации и апологетики.

Примечательно, что в библейском нарративе факт и его интерпретация сливаются в неразделимое целое. Акт повествования — это акт выражения, который, прежде чем стать передачей смысла, является порождением смысла. Вообще для древней культуры религиозного текста, которой принадлежит Библия, не характерно жесткое и четкое противопоставление факта и его истолкования, тогда как для современного человека характерно стремление к объективной, независимой ни от какой субъективности, фактографичности в тексте, который раскрывает реально произошедшие в эмпирической истории события. Интерпретация библейских повествований предполагает нечто большее, чем просто понимание текста как объекта, находящегося напротив меня, о котором я стремлюсь получить рациональное, объективное. Истории были написаны для того, чтобы что-то сделать с людьми.

В повествованиях Ветхого Завета библейские персонажи часто служат образцами для подражания в том, что касается веры, поведения и переживаний. Широко используются перспектива персонажа и прямой дискурс. Используя эти приемы, рассказчик развивает сочувствие даже к таким грешникам, как Каин, Давид или Иона. Принимая точку зрения главного героя, читатель погружается в историю и становится свидетелем Божьей милости или наказания. Рассказчик почти невидим и обычно напрямую не комментирует поведение персонажей,

29 Collin A. Paul Ricoeur and Biblical Hermeneutics: Narrative, Genre, and Self // Senior Theses. 404. URL: https://scholarcommons.sc.edu/senior_theses/404.

поэтому решение остается за читателем, которому рассказывают о последствиях такого поведения³⁰. Исследователь Шмитц, например, описывает повествование в 1 Царств 13 и 22 и показывает, что авторы могут создавать сложные эффекты с помощью перспективы, оставляя читателю возможность определить, какая из точек зрения противоположных персонажей верна³¹. Примечательно, что ветхозаветные повествования порой отбрасывают ненужные детали — контекстуальные, описательные или атрибутивные — чтобы сосредоточиться на фрагменте разговора, приписываемом отдельным людям. Таким образом, читатель вынужден извлекать свои собственные подсказки из общей совокупности высказываний, чтобы понять мотивацию отдельных персонажей. На примере Ветхого Завета мы можем наблюдать, что библейское повествование состоит в основном из диалогов и некоторых топографических и временных заметок, которые содержат предысторию и задают обстановку для рассказа. Основное внимание уделяется взаимодействию персонажей, поскольку они предоставляют ту сумму информации, из которой складывается история.

Библейский текст как носитель литературных форм воздействия на читателя позволяет не только усвоить некоторую историческую, богословскую или этическую информацию, а еще и лучше познать самого себя и окружающую действительность в акте прочтения и углубления в священный текст: «Обращаясь к Библии как к литературному произведению, мы не просто усваиваем информацию, но начинаем лучше понимать самих себя и окружающий мир»³².

Наличие в библейском тексте приемов литературного воздействия на читателя

В этой связи стоит отметить, что литературная интерпретация библейского текста предполагает анализ не только того, что говорится, но и того, как говорится о чем-то. С помощью стиливых и жанровых приемов в библейском тексте рассказчики указывают читателю способы интерпретации текста. Анализ библейского текста как литературного памятника, внимание к его литературным особенностям

30 *Finnern S. Narration in Religious Discourse: The Example of Christianity.*

31 Там же.

32 *Мень А., прот. Жанры литературные в Библии // Мень А. Библиологический словарь, М.: Фонд Александра Меня, 2002. Т. 1. С. 439–443.*

древневосточного происхождения позволяет нам осознать отличие библейского повествования от тех принципов литературного изъяснения, которые характерны для западноевропейского рационалистического мышления, например, параллелизм, сочетание конспективного повествования с непоследовательностью изложения событий, подчеркнутая образность и глубокая аллегоричность.

Ж. Л. Ска подчеркивает, что, если повествователь и сюжет являются основными элементами повествования, из этого следует, что драматические критерии более важны, чем просто стилистические критерии для разграничения текста. Стилистические особенности присутствуют в стихах, псалмах, литературе мудрости, кодексах законов, юридических текстах, письмах, беседах и пророческих оракулах, и это лишь несколько литературных типов, встречающихся в Библии. Но функция этих стилистических особенностей не одинакова в каждом случае. Поэтому рекомендуется анализировать стилистические особенности в том контексте, в котором они проявляются³³.

Когда речь заходит о литературных свойствах, становится особенно ясно, что литературный подход должен охватывать все существующие свидетельства о тематике и литературной взаимосвязи между отдельными частями: фразами, риторическими фигурами, метафорами и литературными жанрами. «Построение сюжета» относится к авторскому отбору и расположению эпизодов в повествовании. Эпизоды имеют разный вес в общем сюжете. Некоторые из них явно выполняют важные функции при развитии сюжета развивается, в то время как другие играют вспомогательную роль, каким-то образом дополняя ключевые сцены или просто добавляя красок. Некоторые эпизоды явно управляют сюжетом, в то время как другие не играют такой неотъемлемой роли и могут быть отброшены без ущерба для сюжета³⁴.

Неудивительно, что древние израильские писатели использовали различные повествовательные приемы, которые больше непосредственно не доступны современным читателям. Например, библейское повествование, в отличие от большей части современной литературы, характеризуется ярко выраженным использованием повторов. На уровне композиционной формы повторение формирует как диалоги, так и типовые сцены. Таким образом, персонаж почти повторяет

33 Ská J. L. «Our Fathers have told us». Introduction to the analysis of Hebrew narratives. R.: Gregorian & Biblical Press, 2000. C. 2.

34 Method: Narrative Criticism, A Plotting Exercise. URL: <https://webpages.scu.edu/ftp/cmurphy/courses/pmin210/workbook/08.pdf>.

то, что только что было сообщено другим персонажем, или то, что только что было рассказано в повествовании. Или определенная последовательность событий (например, возвешение о рождении героя) почти повторяется в нескольких разных случаях³⁵.

Учитывая эти особенности, мы глубже понимаем библейский текст. Чем прилежнее читатель отслеживает и истолковывает использование автором художественных средств, тем полнее отображается в читательском воображении *картина мира*, созданного автором, тем точнее интерпретация произведения. От читателя Библии рассказчик ожидает активного использования воображения для воссоздания тех реалии, которые описывает автор, чтобы привлечь читателя к *переживанию* описываемого материала, а также, что немаловажно, *верного понимания жанра* произведения. Жанровые особенности литературного памятника обуславливают его восприятие читателем. Важно понимать, что опыт в художественном произведении представлен, а не описан, в связи с чем и требуется задействовать воображение: «Иными словами, в произведении литературы переживание не просто описано, но изображено и воплощено; истина не констатируется, но обнаруживается в событиях и действиях»³⁶.

Роль воображения в нарративной теологии является критическим и в некоторой степени вызывающим разногласия вопросом. Обычно возникает вопрос: какой степенью свободы выражения пользовались библейские авторы, когда они завершали окончательную форму текста? Воображение вызывает разногласия, потому что оно, кажется, живет в спектре, противоположном историчности. Мы могли бы предположить, что если автор творчески представил себе три четверти текста, то только одна четверть текста основана на исторических событиях. Исходя из этого предположения, мы могли бы сделать вывод, что воображение представляет угрозу историчности. Это не обязательно верно. взаимосвязь между воображением и историчностью гораздо более тонкая³⁷.

Необходимо учитывать, что литературный жанр и форма — это некая социальная условность, обеспечивающая в определенном контексте

35 Kawashima R. S. Bible: Narrative literature and the Birth of Prose Literature // Oxford Handbook of Biblical Narrative. URL: https://www.academia.edu/28325090/Biblical_Narrative_and_the_Birth_of_Prose_Literature.

36 Райкен Л. Библия как памятник художественной литературы. С. 19

37 Steven P. The Contemporary Use of Narrative Theology: Comparison of the Prolegomena of Brueggemann, Waltke and Goldingay. URL: https://www.academia.edu/5827115/The_Contemporary_Use_of_Narrative_Theology.

подлинное значение малых единиц языка и текста. О. Александр Мень насчитывает в библейском корпусе 31 жанр. Например, основные новозаветные жанры — евангелия, деяния, послания и апокалипсис соответствуют древним биографической³⁸, исторической, эпистолярной и апокалиптической литературам, каждая из которых содержит в себе множество других жанров. В библейской прозе преобладает героическое повествование. Герой предстает в качестве носителя особых моральных качеств и восхищает читателя своим поведением. Это позволяет создать ситуацию экзистенциального сопереживания священных событий: «Он «входит» в повествование, отождествляя себя с наиболее близким ему героем. Иными словами, читатель художественного текста — не сторонний, отстраненный наблюдатель, а непосредственный участник события повествования»³⁹.

Хотя фигура Бога не всегда очевидна в библейских повествованиях, Его важность означает, что Его следует считать вездесущим персонажем. Ярким примером этого является библейская книга Есфирь, в которой ни разу не упоминается Бог, но которая эффективно прославляет Божье провидение, когда ее читает информированная аудитория⁴⁰. В Библии Бог является предполагаемым главным героем каждой истории. Даже если Он не упоминается напрямую, читатель всегда должен искать то, чему история учит о Боге.

Главным персонажем в сюжете рассказа является протагонист (ведущий мужчина или женщина). В библейских повествованиях важную роль играет антагонист. Его присутствие создает контраст с центральным персонажем /героиней, а также может бросить им вызов. Эти антагонисты могут быть использованы библейскими авторами для представления потенциально разлагающего влияния дьявола. Конечно, главный герой не всегда является объединяющим элементом в истории. Объединяющим элементом может быть действие или решение, но в каждом случае переводчик должен определить параметры истории, прежде чем приступить к интерпретации.

Два распространенных библейских повествования, встречающихся в Библии — это исторические повествования и притчи. В любом повествовании обстановка является ключом к контекстуализации. В зависимости от библейского повествования меняется тип обстановки и ее

38 Однако в современном смысле евангелия биографиями не являются (Ауни Д. Новый Завет и его литературное окружение. С. 61).

39 Райкен Л. Библия как памятник художественной литературы. С. 16.

40 Finnern S. Narration in Religious Discourse: The Example of Christianity.

относительная важность. В исторических повествованиях обстановка, как правило, реальная, историческая и осязаемая. В случае с притчами обстановка отошла на второй план по сравнению со смыслом повествования.

В Священном Писании рассказчик обычно обладает всезнанием и демонстрирует это явно. Он предоставляет топографические и временные детали, проникает в мотивы персонажей, их эмоции и отдает предпочтение одному персонажу перед другим, рассказывая историю с точки зрения одного персонажа. Хотя рассказчики в Библии ведут повествование со всеведущей точки зрения, которая дает им божественное знание событий в истории, рассказчики обычно остаются на заднем плане, позволяя истории развиваться, полагаясь на персонажей и диалоги, чтобы предоставить необходимую информацию читателям. В повествовании могут возникать различные типы пробелов. В некоторых случаях рассказчик полагается на читателя в заполнении недостающих деталей.

Говоря о Писании как о литературе, необходимо принимать во внимание, что, например, Евангелия не сводимы как литературные памятники ни к исторической хронологии, ни к вероучительному трактату, ни к рассказу в стандартном для современника смысле этого слова: «...жанр евангелия далёк от хронологически и исторически выверенного отчёта о событиях, это не сборник проповедей и притч. Евангелие ближе к рассказу, но это и не рассказ в его привычной для нас форме с чёткой сюжетной линией. Евангелие — фрагментарное повествование, и подходить к его трактовке надо с точки зрения интерпретации повествовательных жанров. Евангелие создаёт впечатление довольно пёстрой жизни, увлекающей непрерывной смены событий и персонажей, объединённых присутствием главного действующего лица — Христа, который тоже не описывается исторически подробно, а художественно, выборочно. И начинать анализ произведения такого жанра следует с того, как изображается главный герой, как описан общий фон, скорость развития и последовательность событий в жизни героя, какие конфликты являются ключевыми для развития сюжета, каковы завязка, кульминация и развязка действия»⁴¹. Учитывая то, что библейский текст — это по своей форме и структуре художественное произведение, мы создаем благоприятную почву для решения некоторых затруднений, например, проблемы согласования евангелистов.

41 Поликин С. В. Библия как литература. С. 12.

Зачастую библейская критика (как на профессиональном, так и на любительском уровне) требует от древнего священного текста того, что он в принципе не может дать и не должен собой являть, чтобы стать нормативным повествованием: «Всякий текст рассчитан на то, чтобы ему задавали определенные вопросы и интерпретировали его по определенным правилам... Если задать тексту вопрос, который не предполагался при его написании, то результатом будет абсурд»⁴². Не учитывая литературные особенности библейского текста, обусловленные вполне определенной культурной составляющей, мы создаем почву для ложных обвинений Библии в представлении нам некачественного или фундаментально поврежденного повествования.

Однако литературный подход также может доходить до крайности, рассматривая Священное Писание всего лишь как еще одно литературное произведение, которое необходимо проанализировать, чтобы понять историю. Как и в случае с повествованием, рассказчик также показывает нам Бога говорящим и действующим. И точно так же, как в случае с любым другим персонажем, читатель должен сделать вывод о качествах Божества, которые проявляются в том, что Бог говорит или делает. У современного читателя неизбежно возникает искушение истолковать характер Бога в этой истории в соответствии со своим собственным теологическим пониманием Божества. Но это явно неуместно: у нас нет гарантии, что наше понимание Бога идентично тому, которое подразумеваемый автор ожидает от подразумеваемого читателя привнести в текст. Более того, для предполагаемого автора нет ничего невозможного в создании сюжетного мира, в котором персонаж по имени «Бог» говорит или действует не так, как автор ожидал бы от Божества, которому автор поклоняется в реальном мире⁴³.

В данной статье мы показали, что внимание к литературным приемам, которые были использованы древними писателями священных текстов, позволяет нам глубже понимать библейский текст. Библия должна восприниматься не только как богодухновенное Писание, но и как художественная литература, имеющая свою культурную, жанровую и лингвистическую специфику. Нельзя воспринимать Священное Писание исключительно как историческую хронологию, дополненную поэтическими

42 Селезнев М. О пользе библейской критики для христианского богословия. URL: <https://bogoslov.ru/article/3672232>.

43 Howe T. Biblical criticism: Reader-Response and Narrative Criticism. URL: <https://christianpublishinghouse.co/2019/07/25/biblical-criticism-reader-response-and-narrative-criticism/>.

отступлениями или искаженную отступлением от канонов строго объективного описания. Также некорректно сводить Библию к вероучительному трактату, изложенному символическим языком. Внимательный литературоведческий анализ показывает, что Евангелия не тождественны рассказам или биографиям в современном значении этих слов. Библейский текст отражает особенности построения художественного текста в определенной историко-культурной парадигме и должен анализировать как нарративное образование, когда мы учитываем взаимодействие субъектностей читателя и рассказчика через посредство художественных форм, создающих условия для экзистенциального сопереживания события тем адресатом, которому обращено священное повествование. Помимо вовлечения читателя в мировоззрение рассказчика и экзистенциальное ядро событий прошлого, Библия как художественный текст ждет от адресата священного текста эмоционального и деятельного отклика. Цель библейских авторов состоит не только в том, чтобы сообщить человечеству о божественном послании, но и призвать человечество откликнуться на божественное послание.

Не будет ошибкой или посягательством на богодухновенность Священного Писания сказать, что библейское повествование подобно современному роману, создает дуализм, включающий объективные факты о повествовательном мире и субъективные факты, живущие в сознании персонажей, создавая таким образом поразительно ранний пример литературного реализма. Подход к библейскому тексту в соответствии с его литературными характеристиками является важным достижением в изучении Библии. Литературные приемы, которые использовали авторы, были разработаны для того, чтобы подвести читателя к пониманию важных аспектов литературного произведения. У авторов библейского текста не было инструментов, доступных тем, кто выступает перед аудиторией. Авторам Священных Писаний было необходимо использовать свои литературные навыки, чтобы донести информацию, подчеркнуть ее, побудить читателя откликнуться. Подход к библейскому тексту как к литературе позволяет переводчику обнаружить эти приемы и извлечь из текста то, что автор хотел донести до читателя.

Итак, литературный анализ Библии предполагает ответы на вопросы о жанре библейского текста, о его основных идеях и темах, о структуре текста и о том, что из каких частей он состоит и что связывает их в единое целое; какие интертекстуальные связи присутствуют в библейском повествовании; какие фигуры речи и художественные приемы были использованы в этом тексте.

Библейский текст может считаться литературой с точки зрения формы и содержания по следующим причинам:

- 1) наличие литературности в узком смысле слова — присутствие и конститутивно-типологического, и аксиологически-нормативного аспектов;
- 2) поэтичность, эстетичность и художественность текста;
- 3) подчиненность библейского текста теориям речевой коммуникации, возможность выявить в библейском тексте «грамматику» художественных форм;
- 4) использование различных типовых жанровых форм, разножанровость;
- 5) присутствие нарративных элементов;
- 6) несводимость к простой историографии; переплетение документальных и художественных элементов;
- 7) объективно доказанное влияние литературных традиций не-еврейского происхождения на библейский текст;
- 8) Библия является письменным памятником общественного значения;
- 9) присутствие стремления рассказчика повлиять на читателя художественными формами.

В то же время Библия свидетельствует о некоторой несводимости к классу литературы по следующим причинам:

- 1) Библия нарушает традиционные формы рассказывания при повествовании о древнейших событиях (это видно при анализе библейского Шестоднева);
- 2) Библия осмысляет себя и осмысляется Церковью как богодухновенный текст;
- 3) библейский текст имеет свойство документальности, которая важна с точки зрения самого библейского текста; Библия не сводима исключительно к художественному тексту; библейский историзм на уровне литературного повествования был уникальным явлением для соответствующей эпохи;
- 4) авторы библейских текстов мыслили себя чем-то большим в сравнении с обычными рассказчиками художественного текста, подчиняя его высоким сотериологическим целям.

В заключение стоит сказать о том, что рамках нарративного анализа библейского текста возникает вопрос о применении понятия

фикциональности (как основной характеристики художественного текста) к Священному Писанию. В художественном тексте присутствует вымысел. Конечно же, вымысел может быть, согласно терминологии В. Ю. Клейменовой, «жизнеподобным»⁴⁴; степень соответствия реальным историческим образцам и реалиям может быть градуирована по степени жизнеподобности. Однако даже самый жизнеподобный вымысел содержит в себе некоторый минимум фикциональности, которая в данном случае будет совпадать с присутствием субъективной оценки автора в тексте.

Субъективность, как известно, не устранима из любого повествования. В этом контексте библейский текст на предмет присутствия в нем качества фиктивности можно соотнести с литературными повествованиями с максимальной жизнеподобностью. Функцию «вымысла», который присутствует в стандартном художественном тексте, будут в случае со Священным Писанием выполнять субъективная позиция авторов библейских книг, лучше сказать, субъектная (чтобы избежать превратного и привычного многим понимания «субъективности» как необъективного мнения). Ее присутствие благословлено Богом, и традиционно христианские апологеты указывают на неслучайность допущения этой многосубъектности в корпусе книг Священного Писания. Различие точек зрения евангелистов, их неодинаковая организация повествовательного материала, обеспечивает ту самую максимально жизнеподобную фикциональность, которая требуется в литературном произведении, выстраивающим повествование по законам художественного жанра.

Еще одной проблемой применения нарративного подхода к библейскому тексту является осмысление функциональности форм литературного воздействия на читателя: нет ли опасности в контексте нарративного анализа свести их к манипулятивным механизмам управления вниманием, которые искусственно «прикреплены» к историческому и богооткровенному содержанию библейского текста?

По этому поводу стоит сказать о том, что разделение формы и содержания как внешнего/случайного и внутреннего/обязательного нельзя абсолютизировать. Диалектика формы и содержания неустраима в процессе желаемого многими исследователями стремления полностью «очистить» смысловое наполнение от форм внешнего выражения. Внешнее и внутреннее — соотносимые понятия, друг без друга не существующие. Внутреннее всегда будет иметь свою неслучайную явленность вовне в некоторой форме, в особенности, когда речь идет о жизнеподобных

44 Клейменова В. Ю. Фикциональность и вымысел в тексте // Известия РГПУ им. А. И. Герцена. 2011. № 143. С. 94–102.

текстах. Содержание раскрывает себя в каких-то формах не абстрактно, через органику личностного бытия рассказчика. В этом контексте выделение содержания из формы и «очищение» от формы предстают процессом и направленностью, а не механически и однократно свершаемым фактом. Учитывая личностную вовлеченность авторов библейских текстов в повествование, их целеполагание, уважительное отношение древних людей к сакральным нарративам, мы приходим к мысли о том, что использование художественных форм с целью воздействия на читателя не было манипулятивным и всецело субъективным (в смысле личностного произвола в организации повествования).

Библиография

- Analyse Narrative Et Bible: Deuxieme Colloque International Du Rrenab, Louvain-La-Neuve / Ed. C. Focant, A Wenin. Leuven University Press/Peeters; Leuven-Paris-Dudley, 2005.
- Collin A.* Paul Ricoeur and Biblical Hermeneutics: Narrative, Genre, and Self // Senior Theses. 404 [Электронный ресурс]. URL: https://scholarcommons.sc.edu/senior_theses/404 (дата обращения 12.12.2024).
- Dennis B.* Guidelines for Interpreting Biblical Narrative [Электронный ресурс]. URL: <https://crivoice.org/narrguide.html> (дата обращения 12.12.2024).
- Finnern S.* Narration in Religious Discourse: The Example of Christianity // The Living Handbook of Narratology, Hamburg: Hamburg University [Электронный ресурс]. URL: www.lhn.uni-hamburg.de/article/narration-religious-discourse-example-christianity (дата обращения 04.01.2025).
- Howe T.* Biblical criticism: Reader-Response and Narrative Criticism [Электронный ресурс]. URL: <https://christianpublishinghouse.co/2019/07/25/biblical-criticism-reader-response-and-narrative-criticism/> (дата обращения 09.01.2025).
- Kawashima R. S.* Bible: Narrative literature and the Birth of Prose Literature // Oxford Handbook of Biblical Narrative [Электронный ресурс]. URL: https://www.academia.edu/28325090/Biblical_Narrative_and_the_Birth_of_Prose_Literature (дата обращения 29.11.2024).
- Method: Narrative Criticism, A Plotting Exercise [Электронный ресурс]. URL: <https://webpages.scu.edu/ftp/cmurphy/courses/pmin210/workbook/08.pdf> (дата обращения 09.01.2025).
- Petterson B.* The narrator's point of view and the rhetoric of the narrative speech in the Hebrew Bible [Электронный ресурс]. URL: <https://atenaeditora.com.br/catalogo/artigo-revista/o-ponto-de-vista-do-narrador-e-a-retorica-do-discurso-narrativo-na-biblia-hebraica> (дата обращения 02.12.2024).
- Powell M. A.* What is narrative criticism? Fortress Press; Edition Unstated, 1991. 144 p.
- Ska J. L.* «Our Fathers have told us». Introduction to the analysis of Hebrew narratives. R.: Gregorian & Biblical Press, 2000. 132 p.
- Ska J. L.* The Abraham Cycle: Synchronic and Diachronic Analysis. Pontifical Biblical Institute, 1996.

- Steven P.* The Contemporary Use of Narrative Theology: Comparison of the Prolegomena of Brueggemann, Waltke and Goldingay [Электронный ресурс]. URL: https://www.academia.edu/5827115/The_Contemporary_Use_of_Narrative_Theology (дата обращения 02.12.2024).
- Андреева В. А.* Аспекты литературности // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. 2008. № 4 (18). С. 7–19.
- Андреева В. А.* Текстовые и дискурсные параметры литературного нарратива: на материале современной немецкоязычной прозы: автореферат дис. ... доктора филологических наук. СПб., 2009. 37 с.
- Ауни Д. Е.* Новый Завет и его литературное окружение. СПб.: Российское Библейское Общество, 2000. 273 с.
- Гальбиати Э., Пьяцца А.* Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Милан — Москва: Христианская Россия, 1992. 302 с.
- Десницкий А.* Поэтика библейского параллелизма. М.: Библейско-богословский Институт св. апостола Андрея, 2007. 554 с.
- Клейменова В. Ю.* Фикциональность и вымысел в тексте // Известия РГПУ им. А. И. Герцена. 2011. № 143. С. 94–102.
- Мень А., прот.* Жанры литературные в Библии // Мень А. Библиологический словарь, М.: Фонд Александра Меня, 2002. Т. 1. С. 439–443.
- Обухов К. Н.* Проблема удержания смысла в ситуации речевой коммуникации в концепции Р. Якобсона // Вестник Удмуртского университета. 2010. № 2. С. 34–36.
- Поликин С. В.* Библия как литература. Специфика жанровых особенностей Писания и их интерпретации. СПб., 2013. 15 с.
- Райкен Л.* Библия как памятник художественной литературы. Киев — СПб: МАХШ, 2002. 266 с.
- Селезнев М.* О пользе библейской критики для христианского богословия [Электронный ресурс]. URL: <https://bogoslav.ru/article/3672232> (дата обращения 11.01.2025).
- Синило Г. В.* Древние литературы Ближнего Востока и мир ТаНаХа. Мн.: ЗАО Изд. центр «Экономпресс», 1998. 471 с.
- Торчинов Е. А.* Религии мира: Опыт запредельного: Психотехника и трансперсональные состояния. СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1998. 384 с.
- Шмид В.* Нарратология. М.: Языки славянской культуры, 2003. 312 с.

ИССЛЕДОВАНИЯ

КОММЕНТАРИИ К ПОСЛАНИЮ СВ. АП. ПАВЛА К ГАЛАТАМ

Петр Александрович Коротков

кандидат экономических наук
старший преподаватель кафедры библеистики
Московской духовной академии
pkorotkov@bk.ru

Для цитирования: Коротков П. А. Комментарии к Посланию св. ап. Павла к Галатам // Библейские сошлии. 2024. № 4 (9). С. 98–121. DOI: 10.31802/BSCH.2024.9.4.006

Аннотация

УДК 27-248.3

Статья «Комментарии к Посланию св. апостола Павла к Галатам» представляет собой глубокое и всестороннее исследование одного из ключевых произведений Нового Завета, адресованного общинам в регионе Галатии. Автор работы проводит комплексный анализ Послания, уделяя внимание как историческим контекстам написания, культурным, так и теологическому значению текста для раннего христианства.

Ключевые слова: библеистика, апостол Павел, послание к Галатам, иудео-христиане, законничество, вера и закон.

Commentary on the Epistle of St. Paul to the Galatians

Peter A. Korotkov

PhD in Economics
Senior Lecturer of the Department of Biblical Studies
Moscow Theological Academy
pkorotkov@bk.ru

For citation: Korotkov, P. A. "Commentary on the Epistle of St. Paul to the Galatians". *Biblical scholia*, No 4 (9), 2024, pp. 98–121 (in Russian). DOI: 10.31802/BSCH.2024.9.4.006

Abstract. The article «Commentary on the Epistle of St. Paul to the Galatians» is an in-depth and comprehensive study of one of the key works of the New Testament addressed to the communities in the region of Galatia. The author of the work provides a comprehensive analysis of the Epistle, focusing on both the historical contexts of the writing, cultural and theological significance of the text for early Christianity.

Keywords: biblical studies, apostle Paul, letter to the Galatians, Judeo-Christians, legalism, faith and law.

Общие положения

Послание к Галатам является важнейшим памятником первенствующей церкви Христовой по его историческому значению и догматическому авторитету. Это Послание окончательно определило границу опасным колебаниям во взаимоотношениях с иудейством и догматически обеспечило абсолютную и истинно божественную независимость и спасительную жизненность христианства во всем мире.

Из Послания к Галатам мы можем много узнать о характере апостол Павла и его учении. Благодаря значимости тематики этого Послания оно играет ключевую роль при изучении хронологии деятельности и богословия апостол Павла. Послание к Галатам оказывало сильнейшее влияние на христианскую мысль и деятельность христиан на всем протяжении истории Церкви.

Вступление и почти все послание исполнено сильного негодования. Прибегая к строгости в других посланиях, как например, в Послании к Коринфянам, апостол Павел особенно строг к своим последователям в Послании к Галатам. И тому были важные причины.

Уверовавшие во Христа из иудеев, сами соблюдая отеческий закон и одновременно желая быть учителями других, внушали галатийским христианам, что должно обрезываться и соблюдать субботы и новомесечия, ссылаясь на учеников апостола Петра, которые не запрещали этого, снисходя к немощи иудеохристиан. Апостол Павел, проповедуя язычникам, не имел нужды в таком снисхождении. Когда же действительно было нужно, он и сам делал уступки: обрезал Тимофея и сам принял назорейство по закону (Деян. 16:3).

Проповедники закона смущали простодушных галатов и ставили в вину апостолу Павлу, что он то обрезывает, то отвергает обрезание и таким образом проповедует в одном месте одно, в другом — другое¹.

Именно поэтому, «воспылав духом» пишет апостол Павел Послание к Галатам, и прежде всего направляет свою речь против того, что говорили новые проповедники, подрывая его достоинство. Утверждением своего апостольства и своего божественного призвания и начинает апостол Павел свое Послание.

1 *Феофилакт Болгарский, свт. Благовестник. Кн. 3. М., 2004. С. 381. 880 с.*

Авторство Послания

Послание к Галатам было написано лично апостолом в состоянии большого душевного волнения. Другие послания он поручал секретарям и только в конце сопровождал собственноручными приписками. Послание к Галатам было им написано все целиком от руки (6:11).

Авторство Павла в Послании сомнений не вызывает (1:1; 5:2). В подлинности Послания никто из серьезных исследователей не сомневался. Выдержки из Послания к Галатам встречаются в самых ранних произведениях христианской письменности — в писаниях мужей апостольских. Первые цитаты из него встречаются у св. Климента Римского (90-е гг.). Во II веке его постоянно цитируют как церковные писатели, так и еретики². Но только это — собственно не цитаты, а несколько видоизмененное повторение мыслей, содержащихся в Послании. Чем далее, тем эти заимствования становятся яснее. В каноне Муратория и в Пешито оно уже находится как Послание апостола Павла³.

В середине XIX в. учеными — сторонниками отрицательной критики школы Баура, делались попытки отвергать подлинность этого Послания. Главные их доводы сводились к тому, это Послание, якобы, все свое содержание почерпает из Посланий к Коринфянам и к Римлянам. И появилось оно именно в то время, когда в христианской церкви обострилась борьба с иудейством, т. е. в начале II века.

Однако, оппозиция со стороны иудаизма могла существовать именно в I веке, когда еще только возникали церкви из язычников. После же, во II веке, противостояние иудаизма и Павлова благовестия было бы совершенно непонятно, т. к. миссионерская деятельность апостолов и их учеников по обращению язычников в лоно Церкви уже была завершена.

Кроме того, из писаний мужей апостольских видно, что среди христиан II в. вопрос об отношении к закону считался уже разрешенным в духе учения апостола Павла⁴.

Что же касается близости Послания к Галатам с Посланиями к Коринфянам и Римлянам, то это вполне объясняется появлением их примерно в одно и то же время и схожестью тех проблем, которые волновали тогда апостола языков.

2 Библия в Синодальном переводе с комментариями и приложениями. Вступительная статья к Посланию к Галатам. М., 2004. С. 1827.

3 Толковая Библия. Комментарий на все книги Святого Писания под редакцией А. П. Лопухина. Т. 2. М., 2001. С. 1160.

4 Там же.

Время написания Послания Галатам можно определить, выяснив его адресатов.

Адресаты Послания

Несомненно, что апостол Павел адресует свое Послание Галатийским христианам. Однако в то время слово «галатия» имело два разных значения. Галатией первоначально называлась внутренняя область Малой Азии (район Анкиры — современная Анкара, столица Турции), заселенная около 300 г. до Р. Х. кельтским племенем Галатов (Галлов), которые переселилась туда из Галлии (современная Франция) в третьем столетии до Р. Х.

Пришельцы заявили о себе бранными успехами и обеспечили таким образом свою территориальную независимость в Малоазийской стране. Заняв здесь прочное положение, они сохранили все свои воинственно-разбойничьи наклонности, став жестоким бичом для всей Малой Азии. Историк Тит Ливий описывает свирепых галатийских воинов, наводящих такой ужас, что все страны «были в равной степени готовы подчиниться их власти: они высокого роста, их длинные, крашенные в рыжий цвет волосы, непомерно длинные мечи, к тому же еще их боевые песни перед началом сражения, громкие выкрики, пляски, ужасный звук оружия, который получается от того, что они особенным образом стучат в щиты, — все это у них именно затем, чтобы внушать страх»⁵.

Галаты взимали дань даже с царства Селевкидов. Только Сирийский царь Антиох I (281–261 гг. до Р. Х.) дал им серьезный отпор, получив за это титул Сотира (спасителя). Некоторые библеисты именно к этому событию относят известие Второй Маккавейской книги «о бывшем в Вавилоне сражении против галатов» (2 Мак. 8:20).

Однако этот успех не был решительным. Важнее по своим результатам была энергичная оппозиция Пергамских царей, из которых Аттал I (241–197 гг. до Р. Х.), прозванный также Сотиром, несколько раз наносил галльским пришельцам жестокие удары и в конце концов заставил их ограничиться определенной территорией (на севере Вифинией и Пафлагонией, на востоке Понтом, на юге Каппадокией и Ликаонией и на западе Фригией), где они должны были довольствоваться национально-гражданской независимостью, не тревожа других и не вмешиваясь в чужие дела. Территория их владений простиралась более чем на 300 км. с юго-запада на северо-восток, гранича с Ликаонией

и Памфилией на юге, Вифинией, Пафлагонией и Понтом на севере, Каппадокией на востоке и Фригией на западе. Это восточная Галлия и называлась у греков Галлией или Галлогрецией. Так внутри Малой Азии на её возвышенностях образовалась, собственно, Галатия из прежней Великой Фригии, Каппадокии и даже Пафлагонии.

Местность эта была и остается довольно суровой, но она богатая и плодородная, а важность её увеличивается тем, что через неё проходил большой торговый тракт, который, направляясь из Ефеса, вел через Пессинунд, Анкиру и Птерику к Евфрату.

Все это давало галатам вполне благоприятные условия для мирного существования, но — по своим врожденным племенным привычкам — они не хотели довольствоваться спокойной жизнью и продолжали вмешиваться в дела соседних народов, привлекая к себе подозрительное внимание римлян. Несколько раз галаты сражались против власти Рима. В 190 г. до Р. Х. они выступили на стороне царя Селевкидов Антиоха III — Великого (223–187 гг. до Р. Х.) против Рима, но в 189 г. до Р. Х. потерпели поражение при Магнезии от римского консула Манлия Вульсона⁶.

Галаты осознали преимущества выступления на стороне Рима, и, когда командующий римской армией Помпей предпринял поход против Митридата V, они поддержали Помпея. Тот награждал их, предоставляя Галатии статус вассального царства и расширив её границы на юг и на восток. Позже галатийский царь Аминта присоединил значительную часть Ликаонии и получил часть Киликии, называемую Киликией Суровой, а также значительную часть Писидии и Исаурии в качестве награды от Августа за помощь в битве при Актиуме. В результате территория Галатии занимала обширную область в южной части Малой Азии, которая этнически галатийской не была.

После того, как царь Аминта был убит в битве с гомонадами (25 г. до Р. Х.), воинственного племени, жившего в горах Тавра, Август, не доверив царство его сыновьям, превратил Галатию в римскую провинцию.

Римская провинция Галатия охватывала первоначальную этническую территорию (от Пессинунта на западе до Тавии на востоке), а также значительную часть других областей — Фригии, Ликаонии, Исаурии и Писидии и включала в себя города Антиохию Писидийскую, Иконию, Листру, Дервию, Исаурию и некоторые другие местности, обобщаемые в Деян. 14:6 термином «окрестности». Провинция Галатия подчинялась римскому легату, совмещавшему военную и гражданскую власти.

Однако там не было римских легионов, что позволяло говорить о некоторой (хотя бы и фиктивной) независимости⁷.

В 5 г. до Р. Х. Галатийская провинция была вновь расширена с присоединением крупного участка Пафлагонии на севере, а еще через три года — части Понта, названной Понтом Галатийским, чтобы отличать её от остального Понта, не принадлежащего Галатии⁸.

История Галатии показывает, что римское вторжение и владычество способствовало значительному расширению её первоначальных границ. В апостольскую эпоху площадь Галатийской провинции была гораздо шире этнической, собственно галльской области, входившей в неё лишь северной частью и включала больше территорий с безусловно не галльским населением. Из-за этого появляется возможность различать Галатию этнографическую, занятую галльскими пришельцами, и Галатию официально-римскую, или политическую с весьма смешанным составом жителей.

Отсюда возникает естественный и неизбежный вопрос: какую Галатию рассматривает апостол Павел в качестве объекта его миссионерского подвига и места первоначального предназначения нашего «Послания к Галатам»? Ответ на этот вопрос далеко не безразличен для правильного понимания апостольской истории и имеет принципиальное догматическое значение. Если апостол пользуется для обозначения адресатов римско-административной терминологией, то мы должны принять, что Галатией оказывается римская провинция этого имени в целом её составе, которой принадлежали и все (четыре) малоазийские города первого благовестнического путешествия Павла (кроме Памфилийских). В таком случае вполне дозволительно допустить, что христиане именно этих областей и были первыми получателями и первоначальными читателями Послания к Галатам.

Имеющиеся исторические данные не дают никаких оснований оспаривать это заключение. Принадлежность к Галатийской провинции удостоверяется для Антиохии — Страбоном, для Иконии — эпиграфическими документами из времен Клавдия и Нерона, для Листры — Плинием Младшим, для Дервии — Страбоном⁹.

И даже если допустить, что Послание к Галатам было написано после двукратного посещения их св. Апостолом (Гал. 4:13), то и в этом

7 *Глубоковский Н. Н.* Благовестие христианской свободы в Послании св. апостола Павла к Галатам. София, 1935. С. 11.

8 Мир Нового Завета. Т. 2. С. 159.

9 *Глубоковский Н. Н.* Цит. соч. С. 13.

случае получится, что оно было в числе самых ранних писаний Павловых. Тогда неизбежен вывод о том, что в миссионерской деятельности апостола Павла почти сразу возобладали резкие противоиудейские стремления, что фактически никак не подтверждается, так как книга Деяний рисует нам по данному вопросу совсем иную, больше даже противоположную картину.

Кроме того, подобный вывод лишает фактической мотивировки полемическую остроту миссионерской и священно-писательской деятельности апостола Павла в постепенно развивающейся и осложнявшейся иудаистической агитации, грозившей поглотить, или, по крайней мере, принизить христианство. Именно поэтому апостольская оппозиция является исторически оправданной и догматически спасительной.

Без этого постулата возникает законный повод для догадок, что вся полемика апостола Павла вытекала исключительно из ренегатского предубеждения против иудейства во всем его религиозно-этическом устройении. И, следовательно, нисколько не отражает действительных межрелигиозных отношений, которые были совсем иными. Подобный контекст неизбежно выводит на историческую сцену «фанатическую» фигуру апостола Павла, как «первого Маркиона», несогласного ни с подлинным Евангелием Христа Спасителя, ни с истинным учением Его прямых преемников и «столпов» церкви¹⁰.

Таким образом ясно, что ранняя датировка Послания к Галатам, дает чисто Гегелевскую картину апостольского века в духе Новотюбингенской школы, с самыми разнообразными комбинациями, и существенно изменяет наши представления о ходе апостольской работы вообще и всего церковного созидания в первенствующую эпоху.

Из всего вышесказанного становится ясно, что чисто этнографическое определение адресатов Послания к Галатам имеет высокую историко-догматическую важность. Следовательно, требуется научно разобрать и точно выяснить, к какой именно Галатии обращается апостол Павел со специальным Посланием исключительной догматической важности. Для этого рассмотрим более подробно важнейшие пункты, связанные с Посланием, которые могут пролить свет на поставленный выше вопрос.

Несомненно, что термин Галатия употреблялся в апостольскую эпоху для всей Малоазиатской провинции, судя по данным у Птоломея (V, 4), Плиния Младшего (V, 146–147) и Тацита (II, 9)¹¹. Что касается

10 Там же.

11 Глубоковский Н. Н. Цит. соч. С. 16.

апостола Павла, то в его посланиях мы можем найти лишь два примера официальной номенклатуры в отнесении Филипп к Македонии (2 Кор. 11:9; Флп. 4:15 и сл.) и в распространении объема Иудеи на всю Палестину с Галилеей и Самарией (Гал. 1:22; 1 Фес. 2:14). Однако во втором случае апостол Павел мог разуместь просто фактическую область преобладающего господства иудейской веры, для которой вся Палестинская территория была Иудеей — в религиозном смысле.

Часто у апостола официальное и популярное значения оказываются одинаково пригодными в отношении Македонии (1 Фес. 1:7; 4:10; 1 Кор. 16:5; 2 Кор. 1:16; 2:13; 7:5; 8:1; Рим. 15:26; Флп. 4:15), Азии (1 Кор. 16:19; 2 Кор. 1:8) и Ахаии (1 Фес. 1:7; 2 Кор. 1:1; 9:2; 11:10; Рим. 15:26), объединяемой с Македонией и как будто разобщаемой от Афин (1 Кор. 1:16; ср. 16:15). Однако последнее мыслимо лишь для народного употребления вопреки официальной классификации. Сирия и Киликия (Гал. 1:21; ср. Деян. 15:23, 41) тоже отмечаются без официально-административной точности: Сирия в качестве римской провинции обнимала еще Галилею с Иудеей (Мф. 4:24; Лк. 2:2; Деян. 18:18; 20:3; 21:3), но Иудея отмечается у апостола отдельно (Гал. 1:22)¹².

В любом случае нельзя забывать того, что Галльская область, находящаяся в районе Галатии и давшая свое имя всей провинции, оставалась её центральной частью, сколько бы последняя ни расширялась. Поэтому потребовались бы весьма серьезные аргументы, чтобы назвать этим именем местность, не включающую коренное ядро римской провинции. Тем более если это относится даже не к территории (Галатия), а к конкретным лицам (галаты) (Гал. 3:1). Но подобного рода аргументов не находится в апостольском Послании.

Некоторые ученые-библеисты, сторонники южно-галатийской теории, замечают, что в Послании к Галатам Варнава, якобы, предполагается известным для читателей (Гал. 2:13), а это возможно лишь для жителей Ликаонско-Писидийского региона, где он сопутствовал апостолу Павлу в его первом благовестническом путешествии. Однако это остается лишь предположением, которое не оправдывается аналогиями. Так, в таком же значении оказывается Варнава и перед Коринфянами (1 Кор. 9:6), хотя у нас нет сведений, что он был там и при том вместе с апостолом Павлом.

Поэтому следует согласиться с тем, что Варнава упоминается в рассматриваемом Послании лишь в качестве апостольского авторитета,

12 Глубоковский Н. Н. Цит. соч. С. 18.

о котором особо подчеркивается, что даже и он увлекся лицемерием (2:13). Варнава рекомендуется читателям послания как равноправный с самим апостолом Павлом (2:9), далеко превосходящий других его сотрудников (2:1). Но для ссылки на авторитетное лицо, вероятно известное в ранней церкви, совсем не обязательно личное знакомство с ним, как это происходит и в отношении апостола Петра (1:18), также не бывавшего в Галатии.

Обращение апостола Павла к читателям, что он не уступил иудеистам и энергично боролся за евангельскую свободу, «дабы истина благовествования сохранилась у вас» (2:5), комментируется сторонниками южно-галатийской теории так, что будто во время Иерусалимского собора галатийские читатели уже были озарены христианским светом и описываемый здесь подвиг предпринимался ради них, чтобы сохранить полученное ими прежде истинное учение. А это может быть применимо лишь для Писидийско-Ликаонских христиан, ибо из всех жителей Галатийской провинции именно они были обращены до Апостольского собора и потому могли быть на нем объектом защиты апостола Павла.

Однако вряд ли есть достаточные основания утверждать, что апостол Павел боролся специально для галатийских читателей. Вернее будет предположить, что дело касалось принципиальных доктрин, обязательных и спасительных для каждого христианина, потребных всем и непреложных всегда. Очевидно, что апостол подвизался в Иерусалиме по соображениям принципиальным и ничуть не руководствовался частными запросами. Поэтому, объективно рассматривая благовестнические труды апостола Павла, мы неизбежно должны допустить, что в цитируемом месте апостольского послания предполагаются все, для кого была дорога Евангельская независимость от законнических стеснений иудаизма, а это касается всей совокупности христиан, даже не только из язычников¹³.

Следует заметить также, что апостольские определения Иерусалимского собора были своевременно переданы в Писидийско-Ликаонском округе самим апостолом Павлом (Деян. 16:4), во всяком случае раньше написания Послания к Галатам. При этом были сделаны все необходимые разъяснения, непосредственно касавшиеся слушателей, раз прямо сказано, что тамошние «церкви утверждались верою и ежедневно увеличивались числом» (Деян. 16:5). В то же время в Послании к Галатам сообщение апостола Павла производит впечатление неслыханной

13 Глубоковский Н. Н. Цит. соч. С. 18–19.

ранее новости, жизненно важной для читателей послания. Ведь автор даже не намекает, что здесь лишь простое напоминание, как это специально подчеркивается в других случаях (см., например, Гал. 1:13; 5:21).

Исходя из контекста Послания и по силе всего сказанного мы обязаны принять, что о передаваемых в Послании к Галатам подробностях адресаты осведомляются впервые, и потому это не может относиться к Писидийско-Ликаонским христианам, которых апостол Павел, конечно, информировал давно о предметах столь существенной важности для них.

Никак не подходит к этим христианам и обращение «несмысленные галаты» (Гал. 3:1), потому что жители Писидийско-Ликаонского региона не могли иметь в свой крови «галатийских» примесей и упорно удерживали свой местный жаргон (Деян. 14:11). Исторические данные свидетельствуют, что в Малую Азию перебралось всего лишь около 20 тысяч галат вместе с женщинами и детьми¹⁴. Этого количества было недостаточно и для, собственно, Галатийской территории в ее первоначальных границах, где в основном оставалось местное население, среди которого преобладали фригийцы с постепенным и незначительным прибавлением к ним греков, евреев и римлян. Взаимная племенная ассимиляция была медлительна и слаба. Галатийцы, господствуя над всей своей страной, жили за счет труда местного населения, которое обрабатывало землю за известное доленое участие в прибыли. Галатийская знать селилась по своим укрепленным поместьям, среди которых был и главный галатийский город — Анкира. Остальные галаты в мирное время вели пастушескую полукочевую жизнь.

Таким образом, несомненно, что термин «галат» — не географический, а этнографический. Вероятно, он появился на греческом побережье в Массалии (современный Марсель), основанной около 600 года до Р. Х. Означает это имя «мужественный, храбрый, благородный». Между тем, под термином «галл» указывается просто воинственность. Оба эти названия лишь в позднейшую эпоху различаются у греческих писателей: первый применяется к малоазийским галатам, а второй — к обитателям Галлии или Франции¹⁵.

Во всяком случае, термин «галат» во времена апостола Павла продолжал сохранять строго этнографический характер и потому его было невозможно применить для всего разнородного населения Галатийско-римской провинции.

14 Глубоковский Н. Н. Цит. соч. С. 20.

15 Глубоковский Н. Н. Цит. соч. С. 21.

Кроме того, следует заметить, что Послание апостола Павла не носило официального характера, а представляло собой дружескую беседу учителя со знакомыми ему по национальности учениками. А потому странно было бы со стороны апостола Павла обезличивать их по общей административной номенклатуре.

Важно еще и такое наблюдение. Послание адресуется «церквам Галатии» (ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Γαλατίας). Греческий член при первом слове неотразимо убеждает, что разумеются строго определенные христианские общины известного национального состава. Таким образом, апостол Павел апеллирует не к отвлеченным «церквам в (провинции) Галатии» или — просто и безразлично — к «церквам Галатийским», а именно к избранному кругу людей данного племени, которые будут читать его послание, как прежде они же внимали его устному благовествованию (Гал. 1:6; 4:13 сл.). Апостол хорошо знает своих читателей, потому что это — его дети по духовному рождению во Христа (Гал. 4:19), и точно называет их «галатами» (Гал. 3:1). Очень странно было бы такое обращение к ликаонцам или писидийцам, которые, конечно, не имеют галатийских расовых свойств.

Теперь обратимся к обстоятельствам, которыми сопровождалась благовестническая проповедь апостола Павла. В соответствии с Дееписателем посещение Писидийско-Ликаонской стороны проводилось в связи с известным планом и осуществлялось, несмотря на отпадение молодого помощника — Марка. В Галатии же апостол Павел задержался по «немощи плоти» (Деян. 4:13), то есть непредвиденно, и начал здесь благовествовать вопреки своим первоначальным предположениям.

Сторонники южно-галатийской теории стараются представить болезнь апостола как особую местную малярию, периодически свирепствовавшую по низменному Памфилийскому побережью. По их версии апостол, захватив там болезнь, будто бы поспешил для своего поправления на здоровую возвышенность около Антиохии Писидийской, где затем и произошли описанные в послании к Галатам события. Но если они имели столь важное миссионерское значение, то почему они пропущены у Дееписателя при его подробном рассказе о том периоде?

С другой стороны, молодому и здоровому Марку было бы совсем преступно покинуть немощного апостола Павла в Памфилии (Деян. 13:13). А самому апостолу Павлу сразу после выздоровления было бы не по силам перенести тяжелые физические испытания с избиением чуть не до смерти (Деян. 14:19–20).

Самым же главным является то, что болезнь апостола Павла стала непредвиденным поводом Галатийского миссионерства: неожиданного

по возникновению и тем более отрадным по результату. Всего этого нельзя отнести к Писидийско-Ликаонской проповеди, как неприложимы к ней и трогательные слова апостола Павла о первом его визите в Галатию (Гал. 4:14 и сл.). Ведь благовестническая деятельность в Писидии и Ликаонии сопровождалась столь жестокими тяготами, что до конца дней своих апостол не забывал о гонениях и страданиях, постигших его в Антиохии, Писидии и Листрах, и перенес их лишь благодаря помощи Божией (2 Тим. 3:11).

Наконец, в Ликаоно-Писидийском регионе в христианских общинах изначально было довольно много иудеев, что потребовало даже некоторых особых приготовлений (см. Деян. 16:3). Напротив, среди Галатов доминировали язычники, которым в Послании апостола Павла уделяется почти исключительное внимание.

Повод и цель написания Послания

Поводом к написанию Послания послужило совращение, или только начавшееся склонение, галатийских христиан к неперемennomу соблюдению для спасения требований ветхозаветного закона — обрезания и других чинov ветхозаветной церкви — пришедшими к ним, вероятно из Палестины, лжеучителями из иудеев, принявших веру во Христа. Эти иудействующие были явными противниками апостола Павла, который отзывается о них в высшей степени презрительно. Он называет их церковными смутьянами Евангелия Христова (1:7; 5:10). Упрекает их в оппортунизме, лицемерии и суетности (6:12 и сл.).

Требуя от галатийских христиан соблюдать Закон Моисеев, иудео-христиане убеждали, что, только благодаря им галаты могли ознакомиться с истинным Евангелием (1:6), что учение, проповедуемое апостолом Павлом, было не полным (3:3). Что только через исполнение закона Моисеева и через принятие обрезания язычники могут стать потомками Авраама и наследниками данных этому патриарху божественных обетований и вечного блаженства (3:6 и сл.). При этом, однако, они не заставляли галатов исполнять все предписания Моисеева закона, а только главные — именно постановление об обрезании и соблюдении иудейских праздников (4:10; 5:2).

Одновременно с проповедованием своего благовествования в особой иудаистической форме они стремились всячески дискредитировать апостола Павла в глазах галатов. Так, они указывали на то, что апостол Павел не был непосредственным учеником Господа Иисуса Христа,

между тем как за ними, иудеистами, стояли апостолы, призванные Самим Христом, наиболее авторитетные в христианской церкви, столпы христианства (1:8; 11). Все, что в учении апостола Павла хорошего получено от этих столпов, а его личное учение — не что иное, как произведение его фантазии (1:12).

Кроме того, утверждали они, самим своим апостольским положением апостол Павел обязан посредничеству первоапостолов (1:1) и потому его апостольство — низшего ранга. Он якобы и сам признал это, когда представил на рассмотрение первоапостолов свое учение, во время пребывания в Иерусалиме (2:2).

Они убеждали галатов, что апостол Павел такой человек, который может обмануть слушателей своим ораторским искусством (1:10), что он ищет всякими способами себе популярности (1:10) и иногда не стесняется сам проповедовать, где это для него выгодно, необходимость обрезания (5:11).

Вот как святой Златоуст представляет хитрословие иудейских проповедников: «Некоторые из уверовавших иудеев, — пишет он, — но державшиеся иудейства, и вместе надменные честолубием, желая присвоить себе достоинство учителей, пришли к галатам и учили, что должно обрезываться, хранить субботы и новомесечия и не принимать Павла, все сие отвергающего, чего, напротив, не запрещают, говорили они, Петр, Иаков и Иоанн, первоверховные апостолы и со Христом бывшие, чего и в самом деле они не возбраняли. Впрочем, они поступали так не потому, чтобы хотели защищать обычаи иудейские, но только по снисхождению к слабости уверовавших из иудеев. А Павел, как учитель языков, не находил нужды в таком снисхождении. Впрочем, когда был в Иудее, там и он также делал снисхождение. Но лжеучители, не открывая причин, по которым он и другие апостолы делали сие снисхождение, обольщали слабых, говоря, что не должны слушать Павла, ибо он только вчера или еще ныне явился, Петр же и сущие с ним суть первейшие апостолы, притом он — апостольский ученик, а те Христовы, он один, а тех много, и еще столпы Церкви. Они обвиняли Павла и в лицемерии, говоря, что и его самого, который отвергает обрезание, видели иногда исполняющим иудейские обряды и что иначе он проповедует вам, иначе другим»¹⁶.

Такими речами лжеучители сумели воздействовать на галатийских христиан и те стали склоняться на их убеждения. Когда апостол Павел

16 *Иоанн Златоуст, свят.* Творения в русском переводе. Т. 10. Кн. 1. Толкование на Послание к Галатам. СПб.: Изд. СПбДА. 1904. С. 730.

писал Послание к Галатам, они уже готовы были стать на сторону законнического иудейства (1:6), принять обрезание (5:2 и сл.) и начали уже праздновать иудейские праздники (4:10). Апостол Павел был поражен случившейся с галатами метаморфозой (3:1; 5:7). По тону, речи и образу изложения Послания можно заключить, что апостол Павел опасался совершенного отпадения, но вместе с тем был уверен, что его слово найдет должное понимание и потому остается надежда на возвращение галатов к правоте.

В словах «я снова в муках рождения, доколе не изобразится в вас Христос» (4:19) подразумевается, что, хотя лик Спасителя помутился в их сознании, но уклонившиеся приняли только некоторые из правил иудейской религиозной жизни, следовательно, положено только начало иудейству. Слова «малая закваска заквашивает все тесто» (5:9) дают понять, что еще далеко не все принято из внушения развратителей.

О случившемся в Галатии апостол узнал скоро (1:6) и своим Посланием спешит захватить болезнь на первых порах, в надежде на скорое врачевание. Галатия становилась ареной той борьбы, от исхода которой зависела судьба целого мира. То, что после произошло в Коринфе и Риме, было только заключением к этой великой борьбе, только отзвуками её.

В Послании к Римлянам уже не чувствуется такого боевого настроения, какое господствует в Послании к Галатам: там слышится спокойный голос человека, уже одержавшего победу над иудаистами. А в Послании к Галатам апостол Павел выступает со всею страстностью борца за свою идею и под свежим впечатлением излагает галатам дело спасения как оно есть, в противоположность ложным внушениям. Он писал это Послание своей рукой (6:11), вероятно, чтобы не встречать замедления и перерывов со стороны переписчика, и «все послание, точно, есть воодушевленная, непрерывно текущая речь, в которой доводы, убедительные для разума, перемешиваются всюду с внушениями, могущими затрогивать струны сердца», — пишет святитель Феофан Затворник¹⁷.

Таким образом, целью апостола при написании Послания к Галатам было защитить и восстановить собственный свой апостольский авторитет, и утвердить в сознании галатов мысль, что для христианина не нужен вовсе закон Моисеев и обрезание, ибо и без этого он становится наследником всех обетований, данных Аврааму. Святой Иоанн Златоуст пишет: «увидев, что весь народ воспламенился, и возжжен

17 Феофан (Затворник), *свт.* Толкование послания апостола Павла к Галатам. М.: Изд. «Правило Веры». 2005. С. 24.

великий пожар в Галатийской Церкви, и что самое здание ее колеблется и угрожает падением, — апостол, и справедливым гневом, и скорбию объятый, — ибо он и сие объявил, говоря: «хотел бы я теперь быть у вас и изменить голос мой» (4, 20), — пишет сие Послание, отвечая на все обвинения»¹⁸.

Время и место написания Послания

Исходя из апостольских трудов апостола Павла, можно сделать непреложный вывод, что Послание к Галатам написано им во время пребывания его в Ефесе. Ибо из самого Послания мы должны признать, что упоминаемая апостолом Павлом первая у них проповедь (4:13) непременно предполагает и вторую, а само Послание написано вскоре после последнего посещения Галатии. Из книги Деяний известно, что второе посещение галатийских Церквей было во время третьего проповеднического путешествия апостола Павла (Деян. 18:23), перед его долгим пребыванием в Ефесе. Поэтому Послание не могло быть написано раньше того времени, когда апостол Павел, побывав во второй раз в Галатии, перешел в Ефес. Как видно из Послания к Галатам, оно не могло быть написано слишком много спустя после удаления апостола из Галатии: апостол Павел удивляется, что галаты «так скоро» переходят на сторону его противников (1:6). Это «скоро» относится не к первому посещению галатов, когда они обратились к вере, а после второго, когда апостол Павел утверждал их в вере.

Для того, чтобы более точно определить время написания Послания к Галатам необходимо обратиться к хронологии путешествий апостола Павла. Вспомним, что в Коринфе он был в первый раз после 52 года и встретил там Акиллу и Прискиллу, высланных по указу, данному в этот год (Деян. 18:2). В Коринфе апостол пробыл полтора года. Святитель Феофан предполагает, что надо положить один год на возвратный путь, посещение Иерусалима и Антиохии, а потом, в третье апостольское путешествие, посещение основанных им церквей в Ликаонии, Фригии и Северной Галатии (Деян. 18:18–23). Следовательно, прибытие апостола Павла в Ефес падает на 55 год.¹⁹ Исходя из вышеуказанных хронологических выводов, написание Послания к Галатам можно приурочить к 55 году.

18 Иоанн Златоуст, *свт.* Цит. соч. С. 731.

19 Феофан (Затворник), *свт.* Цит. соч. С. 24.

Содержание Послания

Приветствие (1:1–5). Надпись и приветствие в Послании к Галатам отличаются от других посланий апостола Павла тем, что в них введены положения, раскрывающие содержание самого Послания. Кроме обычного названия отправителя и его адресатов, а также приветствия, оно содержит два богословских утверждения, которые предваряют центральные темы Послания.

Во-первых, св. Павел не только называет себя апостолом, как в других посланиях, но дважды отрицает всякое человеческое участие в установлении его апостольства и заявляет, что он призван к благовестию непосредственно Богом, что будет иметь в дальнейшем важное значение в Послании (1:1).

Во-вторых, апостол Павел подчеркивает значение Креста Христова в искуплении грехов и освобождении от зла нынешнего века (1:4). Крест остается в центре богословского содержания всего его Послания (2:19,21; 3:1,13; 4:5; 5:11,24; 6:12, 14, 17) и служит единственным путем к спасению.

Подобное внесение в приветственную часть Послания сторонних мыслей, относящихся к содержанию Послания, апостол Павел допускал и после в Послании к Римлянам и в Послании к Титу.

Начало Послания (1:6–10). Приступая к самому Посланию, апостол Павел указывает, что заставило его писать Послание и определяет его предмет.

Послание вызвано внезапной переменой мыслей у галатов об образе спасения, о котором благовествовал апостол (1:6–7), а предметом Послания является утверждение непреложности проповеданного им Евангелия. В своем стремлении возратить галатов к прежнему образу верования апостол Павел показывает, что учение им проповеданное никем не может быть изменено (1:8–10).

Вступительная часть (1:11–2:21). Проповедники, смутившие галатов, попытались унижить апостола Павла в их глазах, утверждая, что он не был учеником, следовавшим за Иисусом Христом во время его земной жизни, и потому научился Евангелию от других апостолов. Впоследствии же стал учить несогласно с ними и отступать от их учения, утверждая о ненужности закона Моисеева для дела спасения, а потому лучше держаться бывших с апостолом Петром как самовидцев.

Апостол Павел вынужден был обратить свою речь против подобных неправедных внушений, иначе появившиеся в душах галатов

предубеждения против него мешали бы им принять те доказательства истинности Евангельского учения, которые он намеревался предложить им. С этой целью он утверждает, что проповедуемое им Евангелие принято им от Самого Господа Иисуса Христа (1:11–16), так как в связи с особыми обстоятельствами его жизни он никак не мог научиться ему у кого-либо из апостолов (1:17–24). Затем говорится о том, что его учение не отличается от учения других апостолов, бывших со Христом, которые поэтому подали «руку общения» ему и Варнаве (2:1–10). Наконец, апостол Павел на примере противостояния апостолу Петру показывает, что он далек от лицемерия и всегда действует по Евангелию, не взирая на авторитеты (2:11–21).

Вероучительная часть (3:1–5:12). Очистив себя от нареканий и восстановив свое апостольское достоинство, апостол Павел вразумляет галатов по поводу того, какую большую ошибку они сделали, склоняясь от веры во Иисуса Христа к Моисеевому закону. При этом он доказывает, что для язычников галатов закон не нужен, ибо первоначальный завет Господа с Авраамом был еще до получения Моисеем скрижалей закона, и данное при этом благословение распространяется через Иисуса Христа на всех язычников (3:1–14). Далее апостол Павел разъясняет, в чем состоял смысл дарования евреям закона, который явился «детоводителем (παιδαγωγός) ко Христу» и все крестившиеся во Христа являются по первоначальному обетованию семенем Авраамовым и его наследниками (3:15–29).

Наконец, апостол Павел убеждает галатов возвратиться к истинной вере, всячески склоняя их к покорности Иисусу Христу и призывая всегда ревновать о добром, которое они получили в результате первоначального благовествования. Апостол призывает галатов быть верными не только в присутствии самого апостола Павла (4:1–5:12). При этом подчеркивается, что праведность не достигается законом, но путь спасения открыт помимо закона и состоит — и для иудеев, и для язычников — в следовании за Христом.

Нравоучительная часть (5:13–6:10). После вероучительной части апостол переходит к нравоучительной части послания. Начинается эта часть Послания с призыва апостола к деятельной взаимной любви и духовной жизни в борьбе со страстями и похотями. Апостол предостерегает, чтобы, освободившись от уз закона, христиане не злоупотребили полученной свободой во Христе, и не ходили в волях своего сердца подчинившись страстям и похотям. Но добровольно наложили бы на себя благое иго — иго любви к ближнему своему (5:13–25).

Затем, вполне вероятно, апостол обращается к предстоятелям галатийских церквей — адресатов Послания — духовным лицам с наставлением исправлять согрешающих в духе кротости, со смирением носить тяготы друг друга. Определяет каковы должны быть отношения учителя к ученику. При этом апостол Павел предостерегает от тщеславия, призывает быть внимательным к нуждам других, при этом не возвеличивая себя самого (5:26–6:6).

В качестве заключения нравоучительной части Послания апостол предлагает укрепляться в вере и не забывать об имеющихся побуждениях к духовной жизни и всякому доброделанию (6:7–10).

Заключение Послания (6:11–18). В заключение своего Послания апостол Павел еще раз произносит горькую жалобу на своих противников — иудействующих — и объявляет, что для него лично крест Христов — есть единственная ценность его жизни. Подчеркивая, что данное Послание написано его собственной рукой, апостол Павел напоминает галатам о своих страданиях и «язвах Господа Иисуса» (6:17) на своем теле, что сильнее любых доводов должно удостоверить его учеников в истине проповедуемого им учения.

Соотношение веры и закона

Во вступительной части Послания к Галатам апостол Павел вспоминает о нескольких путешествиях в Иерусалим. Таких путешествий до написания Послания к Галатам было три (см. Деян. 11, 15 и 18 главы). Несмотря на имеющиеся разные точки зрения в православной библеистике, господствующим утвердилось мнение, что в Гал. 2:1 речь идет о путешествии, о котором упоминается в 15 главе книги Деяний, именно путешествие на так называемый Апостольский собор. За такое предположение говорит и согласие отдельных моментов описания пребывания апостола Павла в этот раз в Иерусалиме, как они излагаются здесь и в Книге Деяний.

Апостол Павел в своем Послании не излагает историю Иерусалимского собора, а говорит только, что отправился в этот раз «по откровению», которое могло быть либо ему самому, либо кому-либо из христиан Антиохии. Апостол Павел предложил Иерусалимской церкви и её наиболее уважаемым представителям свое Евангелие, которое он проповедовал язычникам. И старейшие апостолы — Иаков, Кифа и Иоанн, которых апостол Павел называет «столпами», подали «руку общения»

ему и Варнаве, как проповедникам Евангелия среди язычников (2:9). При этом они не потребовали обрезания от сопровождающего апостола Павла Тита, христианина языческого происхождения (2:3), и вообще, «не взирая на агитацию лжебратьев» (2:4), не возложили на апостола Павла ничего более, только чтобы они «помнили нищих» (2:6, 10). Тем самым, члены собора не только дали согласие на то, что апостолом Павлом уже было сделано среди язычников, но признали и равноценность его апостольского служения.

Далее апостол Павел рассказывает, что в Антиохии ему пришлось противостоять самому апостолу Петру, что наглядно свидетельствует о равенстве его и старших апостолов. Причем, он был не только равен им, но в некоторых случаях был вернее истине Евангельской, чем они. На соборе в Иерусалиме апостол Павел противостоял непримиримым иудаистам, защищая свободу христиан из язычников. Поведение же в Антиохии свидетельствует о его убеждении, что несмотря на формальное решение собора по поводу язычников, иудео-христиане тоже были принципиально свободны от требований Моисеева закона.

В науке существует спор, где кончается речь апостола Павла к апостолу Петру в Антиохии и где начинается догматическое учение Послания к Галатам²⁰. По-видимому, четкую грань провести трудно и потому вполне возможно, что весь отрывок 2:146–21 представляет собой речь, обращенную к апостолу Петру. Но при любом понимании этот отрывок является переходом от исторической части Послания к Галатам к его догматической части. А события, которые произошли в Антиохии, выражают основную догматическую тему Послания к Галатам: принципиальное соотношение закона и веры в деле спасения.

Как уже отмечалось выше, необходимость разъяснения этого вопроса возникла в связи с тем, что в Галатии появились агитаторы из иудео-христиан, которые учили, что для спасения христианам необходимо соблюдать требования Моисеева закона. Считая этот вопрос принципиальным, апостол Павел утверждает: «если законом оправдание, то Христос напрасно умер» (2:21). Далее он подробно разъясняет, в чем именно состоит противоположность между требованиями закона и спасительной верой, которую принес Иисус Христос.

Предваряя свое объяснение, апостол Павел задает риторический вопрос: каким образом галаты получили Духа Святого: через дела закона или через наставление в вере (3:2)? Ответ на этот вопрос не вызывает

20 Кассиан (Безобразов), еп. Христос и первое христианское поколение. М., 2003. С. 283.

сомнений: ибо галаты, будучи язычниками, не могли знать, а тем более должным образом соблюдать требования иудейского закона. Значит Евангелие апостола Павла, основанное не на требованиях соблюдения закона, а исключительно на вере, истинно. Мало того, апостол Павел доказывает, что это Евангелие изначально существовало в Священной истории еврейского народа.

Праведность Авраама — родоначальника еврейского народа — основывалась на вере: «Авраам поверил Богу и это вменилось ему в праведность», — говорит апостол Павел (3:6). Иудейский закон появился намного позже, но Священное писание именно в Аврааме предвозвестило благословение всем народам (3:8), а не только иудеям, соблюдающим данный через Моисея закон.

Апостол Павел считает важным обратить внимание, что Священное Писание говорит о благословении, данном не только самому Аврааму, но и семени его. «Не сказано: «и потомкам», как бы о многих, но как об одном: «и семени твоему», которое есть Христос» (3:16). Впоследствии, первоначальное благовестие было подтверждено устами пророка Аввакума: «праведный своею верою жив будет» (3:11=Авв. 2:4).

Тогда для чего же был дан закон? — справедливо ставит вопрос апостол Павел. И отвечает на него: «Он дан после по причине преступлений, до времени пришествия семени, к которому относится обетование» (3:19). Таким образом, значение закона определяется, как значение временное (3:19–25), а сам закон представляет собой «приспособление Бога к человеческой немощи»²¹ и имеет своей задачей выявление греха, ибо перед судом закона грех стал преступлением.

В Послании к Галатам слово «закон» употребляется 32 раза, а слово «свобода» (вместе с однокоренными словами) 11 раз. Привлекательность аргументов иудео-христиан состояла отчасти в том, что ветхозаветный Закон дает четкие этические ориентиры. Между тем свобода бывает разной: свобода от греха, от своих обязанностей и контроля, свобода любви и служения. В любом случае, свобода оставляет «дверь открытой» для распущенности, что, видимо, и произошло в Галатии²².

Сам ветхозаветный закон, будучи святым, праведным и благим содержал в себе все желанные сокровища для спасения и по всему этому он несомненно был «заповедью к жизни» (Рим. 7:10) и подателем её. «Оставалось только воплотить этот идеал, — и искомая цель достигалась

21 Кассиан (Безобразов), еп. Цит. соч. С. 284.

22 Реймонд Браун. Введение в Новый Завет. Ч. 2. М.: Библейско-Богословский институт св. Апостола Андрея, 2007. С. 76.

безусловно», — пишет Н. Н. Глубоковский²³. Апостол Павел говорит: «Если бы дан был закон, могущий животворить, то подлинно праведность была бы от закона» (3:21).

Но тут и начинается дисгармония, ибо апостол Павел усматривал, что «делами закона не оправдывается никакая плоть» (2:16), даже при самых напряженных и искренних усилиях. А раз так, бесплодность зависит не от нашей ограниченности и слабости — корень её в самом законническом институте. Для него обязательно пунктуальное и непрерывное исполнение всего написанного в книге Закона, чтобы творить это во всей дробности и мелочности (Втор. 27:26=Гал. 3:10). При этом всякое минимальное отклонение будет оскорблением его святости и неизбежно повлечет наказание. Закон говорит с категорической неизбежностью: кто исполнит закон тот жив будет (Лев. 18:5=Гал. 3:12).

Однако внутренний и беспристрастный душевный опыт каждого человека неотразимо свидетельствует, что для подобного делания не хватает сил. В плотяности человека совсем не находится доброго (Рим. 7:18), в ней царственно живет грех (Рим. 7:17), и человек оказывается продан ему (Рим. 7:14) и автоматически покорным его мано-вениям в своем нравственном поведении (Рим. 7:20). В итоге для законнического преуспевания у человека остается одно голое желание добра: «Желание добра есть во мне, но, чтобы сделать оное того не нахожу» (Рим. 7:18). Понятно тогда, что законническое делание фактически тщетно и выражается в напрасных потугах и истощающих усилиях. Потому законническая «непорочность» фарисейской совести не спасает от смертельного поражения.

В практическом отношении законничество весьма близко подходило к язычеству и отличалось от него разве по степени. «Было бы вопиющей и жестокой неправдой думать, что в эллинизме не находилось зародышей добра в смысле его разумения и стремления к нему, — пишет Н. Н. Глубоковский. Наряду с этим, и здесь было то же несчастье, что фактически они неосуществимы и оставались лишь светлой мечтой, которую жизнь принижала и заслоняла ежеминутно»²⁴.

Поэтому апостол Павел отклонение галатийских эллино-христиан к законничеству прямо называет возвращением к прежним немощным и бедным стихиям (4:9), каким они были поработены в период до-благодатного детства (4:3). Вместо ожидаемой праведности получалось

23 Глубоковский Н. Н. Благовестие св. Апостола Павла по его происхождению и существу. Библейско-богословское исследование. Кн. 1. СПб., 1905. С. 126.

24 Глубоковский Н. Н. Цит. соч. С. 129.

беспощадное осуждение: «Все утверждающиеся на делах закона находятся под клятвою» (3:10).

Абсолютно святой по своей цели, в практическом употреблении законнический институт приводит к смерти (Рим. 7:10). В этом противоречии и взаимной исключаемости лежит роковая беда беспомощности закона. На неё и указывает апостол с особенной выразительностью, если дважды (Рим. 3:20 и Гал. 2:16) изречение псалма: «И не входи в суд с рабом Твоим, потому что не оправдается пред Тобой ни один из живущих» (Пс. 142:2) приводит с изменением и дополнением, что во веки «не оправдывается» никакая плоть делами закона²⁵.

Таким образом, человек, пробудившись от своего морального сна и желая жить по заповедям закона, фактически постигает лишь свою фатальную беспомощность и неизбежно тяготится ею. Поэтому завет Синайский по своему существу был агарянско-рабским учреждением (4:24–25), обострившим положение человека путем своего нравственного отрезвления: чем усерднее человек стремится к исполнению закона, тем безнадежнее становилось его отчаяние, ибо для него все отчетливее обрисовывается гнетущая безысходность.

Недаром апостол Павел в критические моменты своего противостояния Петру в Антиохии открыто свидетельствовал о неотразимом познании врожденной тщетности законнического оправдания и связывал с этим свой переход к вере (2:16). Проникаясь скорбным убеждением в тщетности законничества, апостол Павел невольно восклицал: да, смертоносно это служение письмам, начертанным на камнях (2 Кор. 3:7).

Тоскливое чувство безысходности исполнения закона смягчается у апостола Павла светлой мыслью, о том, что закон был пестуном во Христа (3:24). Поэтому о неверном народе сказано несомненно: «так весь Израиль спасется, как написано: «придет от Сиона избавитель, и отвратит нечестие от Иакова»» (Рим. 11:26=Ис. 59:20). Апостол Павел напоминает об этом и галатам в своем Послании: «Ибо написано: «возвеселись неплодная, нерождающая; воскликни и возгласи, не мучившаяся родами: потому что у оставленной гораздо более детей, нежели у имеющей мужа» (4:27=Ис. 54:1).

Однако с пришествием Иисуса Христа положение человека перестало быть безнадежным и с помощью веры преодолевается безысходность исполнения закона. Апостол Павел разъясняет галатам,

что по пришествии веры мы уже не находимся под руководством де-товодителя — закона (3:25). «Мы заключены были под стражею закона до того времени, как надлежало открыться вере», — пишет апостол Павел (3:23). Пришествие веры — есть конец закона.

Положительное значение веры сказывается в том, что верующие во Христа усыновляются Богу (3:26–28). Все человеческие различия стираются, и все верующие становятся одним человеком во Христе. Как считает епископ Кассиан (Безобразов), в ст. 28 русский перевод «вы одно во Христе» не соответствует подлиннику. В лучших рукописях мы видим не *ἐν ἑστέ*, а *ἓς ἑστέ*: «вы один» (человек). Таким образом речь идет об одном человеке Христе. Здесь мы снова встречаемся с мыслью о Церкви, как теле Христовом, которая прослеживается в Первом послании к Коринфянам (10:7; 12:27). Это единство и создается верою, которая запечатлевается крещением (Гал. 3:27)²⁶.

Значение веры проявляется и тогда, когда мы осознаем, что все верующие являются семенем Авраамовым и его наследниками по обетованию (3:29). Другими словами, на верующем человеке исполняются обетования данные Аврааму, и он таким образом вступает в полноту наследственных прав сына (3:29–4:7). Мысль о спасении через усыновление спасаемых Богу прослеживается и в других посланиях апостола Павла (Рим. гл. 8; Ефес. 1:5 и др.).

В понимании апостола Павла вере отводится главная роль в деле спасения и потому она занимает важнейшее место во всем его богословии. Однако было бы неправильно видеть в вере одно только её умозрительное содержание и понимать её только как «символ веры». В учении апостола Павла понимание веры гораздо шире и предполагает достижение всей полноты духовной жизни. Она выражается в стремлении того, кто верит, к совершенному единению с тем, в кого он верит. И потому с верою неразрывно связана любовь. Именно в таком понимании вера есть начало христианского единства в деле домостроительства спасения человека.

26 Кассиан (Безобразов), *еп.* Христос и первое христианское поколение. М., 2003. С. 285.

ОСНОВНЫЕ ПОСТУЛАТЫ «НОВОГО ВЗГЛЯДА НА ПАВЛА»

Михаил Всеволодович Ковшов

кандидат богословия, доцент
доцент кафедры библеистики Московской духовной академии
научный сотрудник Перервинской духовной семинарии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
paul.quest@nextmail.ru

Для цитирования: Ковшов. М. В. Основные постулаты «Нового взгляда на Павла». // Библейские схилии. 2024. № 4 (9). С. 122–133. DOI: 10.31802/BSCH.2024.9.4.007

Аннотация

УДК 27-274.2

В данной статье представлен краткий обзор «Старого» и «Нового взгляда на Павла», во второй половине 20 в., бросившего вызов устоявшимся взглядам западных теологов и библеистов на послания св. Павла, проблему закона, оправдания верой и другие подобные вопросы. Учитывая обширность темы, будут рассмотрены лишь основные наиболее важные постулаты The New Perspective on Paul. Эта задача представляется актуальной, поскольку «Новый взгляд» по-прежнему вызывает споры и разногласия среди ученых, а также ввиду необходимости оценки данного направления с православной библейско-богословской точки зрения.

Ключевые слова: Апостол Павел, Новый взгляд на Павла, послания апостола Павла, New Perspective on Paul, богословие апостола Павла, оправдание, вера, закон, вера и дела.

Main postulates of the New Perspective on Paul

Kovshov Mikhail V.

Associate Professor, Candidate of Theology

Associate Professor of the Department of Biblical Studies

of the Moscow Theological Academy

Research Associate of the Perervinsky Theological Seminary

141300, Sergiev Posad, Trinity-Sergius Lavra, Academy

paul.quest@nextmail.ru

For citation: Kovshov. M. V. "Main postulates of the New Perspective on Paul". *Biblical scholar*, No 4 (9), 2024, pp. 122–133 (in Russian). DOI: 10.31802/BSCH.2024.9.4.007

Abstract. In this article a brief overview of the «Old» and «New Perspective on Paul» is presented, which in the second half of the 20th century challenged the established views of western theologians and biblical scholars on St Paul's epistles, the problem of the law, justification by faith, and other similar issues. Given the vastness of the topic, only the main most important tenets of the New Perspective on Paul will be discussed. This task seems urgent because the New Perspective continues to generate controversy and disagreement among scholars, and because of the need to evaluate this trend from an Orthodox biblical and theological perspective.

Keywords: Apostle Paul, A New Perspective on Paul, The Epistles of the Apostle Paul, New Perspective on Paul, Theology of the Apostle Paul, Justification, Faith, Law, Faith and Works.

Введение: «Старый взгляд на Павла»

Изучение апостола язычников в критической библеистике¹ можно разделить на две перспективы: старую и новую². «Старый взгляд» исходит из лютеранской интерпретации св. Павла, которая стала доминирующей в протестантской Реформации XVI века, направленной против римского католицизма. Лютер считал, что иудаизм времен апостола язычников был религией, адепты которой повиновались закону, чтобы заслужить свое спасение³. Эта точка зрения основана на определенном толковании посланий к Галатам 2 — 3 и Римлянам 3 — 4, где св. Павел говорит об оправдании верой во Христа, а не исполнением дел закона. Наиболее значимым вкладом Лютера в протестантскую теологию является его доктрина об оправдании только верой⁴.

Предпосылки «Нового взгляда на Павла»

Различные западные авторы с начала 1900-х годов выдвигали обвинение в том, что апостол язычников был неправильно понят последователями Мартина Лютера и других протестантских реформаторов. Однако только после выхода в свет книги Э. П. Сандерса «Павел и палестинский иудаизм», ученые стали уделять этому вопросу большое внимание. В своей книге Сандерс утверждает, что иудаизм времен апостола язычников ошибочно критикуется как религия «спасения по делам»

- 1 Относительно критического подхода (отрицательной библейской критики, историко-критического метода) и причин его неприемлемости в православной библеистике см. сноску № 1 в: Ковшов М. В. Ветхий Завет и апостол язычников: Писание, тексты и аллюзии в Первом послании святого апостола Павла к Коринфянам. Рец. на кн.: Scripture, Texts, and Tracings in 1 Corinthians (Scripture and Paul) / Edited by Linda Belleville and B. J. Oropeza. Lexington: Fortress Academic, 2019. 296 pp. // Труды Саратовской православной духовной семинарии. 2024. № 1 (24). С. 152–159. Обоснование православного научно-богословского подхода к изучению Священного Писания см. в: Таланкина М. В. Сотериологический подход в библеистике: постановка проблемы. // Христианское чтение. 2024. № 3. С. 27–37.
- 2 Langton D. R. The Myth of the «Traditional View of Paul» and the Role of the Apostle in Modern Jewish-Christian Polemics. // Journal for the Study of the New Testament. 2005. Vol. 28. № 1. P. 69–104.
- 3 Sanders E. P. Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion. Philadelphia: Fortress Press, 1977. P. 16.
- 4 Cornelius P. New Perspective on Paul in Three Decades: Its Emergence, Prominence, Challenges and Its Persistence. // Hindustan Evangelical Review. 2008. № 3. P. 23.

со стороны тех, кто принадлежит к протестантским деноминациям. Сандерс поставил перед собой задачу «разрушить взгляд на раввинистический иудаизм, который до сих пор преобладает во многих, возможно, в большинстве новозаветных исследований»⁵. Его приверженцы призывают переосмыслить св. Павла и лучше понять его в свете того, что, по мнению «Нового взгляда», является его истинными убеждениями. Причем, согласно *New Perspective on Paul*, эти убеждения соответствуют подлинным верованиям иудаизма первого века.

Наиболее известными учеными, связанными с «Новым взглядом на Павла», являются Эдвард П. Сандерс, Джеймс Данн и Николас Томас Райт. Данн первым ввел термин *The New Perspective on Paul* в своей мемориальной лекции 1982 года, посвященной памяти Мэнсона⁶. Сандерс провел обширное исследование иудейской литературы и анализ трудов апостола язычников, в котором он утверждал, что традиционное лютеранское понимание богословия иудаизма периода Второго Храма и св. Павла было в корне неверным⁷.

«Новый взгляд на Павла»

New Perspective on Paul утверждает, что иудаизм первого века был не религией, основанной на заслугах, а общиной завета, созданной по Божьей благодати. Иудаизм первых веков не страдал от недугов интроспективной совести и борьбы за соблюдение закона путем праведности по делам. Иудаизм первого века понимал, что благодаря Божьему завету они уже в ладу с Ним. Закон же был средством не для получения спасения, а для того, чтобы остаться/сохранить спасение. Соблюдение Божьего закона было надлежащим ответом на милость Божьего завета⁸.

Проблема св. Павла с иудаизмом заключалась не в праведности по делам в том смысле, как ее понимают протестантские реформаторы, а в том, что иудаизм настаивал на статусе завета только для евреев. Тем самым фактически отрицалось, что Иисус был обещанным Мессией, исполнившим ветхозаветное обетование спасения для иудеев и язычников. Это было проиллюстрировано настойчивым отношением евреев к символам этнических привилегий, которые согласно

5 Sanders E. P. *Paul and Palestinian Judaism*. P. 78.

6 Ellis E. E. *Paul and His Recent Interpreters*. Eugene: Wipf & Stock, 2004. P. 31.

7 Kruse C. G. *Paul, the Law and Justification*. Eugene: Wipf & Stock, 2008. P. 35.

8 Ellis E. E. *Paul and His Recent Interpreters*. P. 45.

«Новому взгляду» рассматриваются апостолом язычников как «дела закона», а именно, обрезание, суббота и прочие обрядовые постановления закона Моисеева. Именно поэтому, к примеру, св. Павел утверждает, что верующие из язычников в Галатии имеют полноценный статус в Церкви, независимо от любых подобных требований⁹.

Эдвард Пэриш Сандерс

В 1977 году Э. П. Сандерс опубликовал новаторскую работу «Павел и палестинский иудаизм». Сандерс критикует большинство западных исследователей Нового Завета за то, что они характеризуют иудаизм как законническую религию. Перечитывая еврейскую литературу периода Второго храма, Сандерс пришел к выводу, что иудаизм никогда не был законнической религией, но вместо этого соответствовал модели религии, которую он называет «заветным номизмом»¹⁰. В книге «Павел, Закон и еврейский народ» Сандерс рассматривает все наиболее важные отрывки о Законе в посланиях апостола язычников, настаивая на том, что существует важное различие между условием вхождения в народ Божий (по вере, а не по делам закона) и типом поведения, требуемым от тех, кто уже утвердился в «группе спасаемых» (соблюдение или исполнение закона): «Я уже указывал, что предполагаемый конфликт между благодатью и делами (и у Павла, и в других разновидностях иудаизма) исчезает, как только мы понимаем, что благодать относится главным образом к избранию и спасению, а воздаяние — к делам тех, кто принадлежит к группе избранных: Бог судит по их делам тех, кого он спасает своей благодатью»¹¹. По мнению Сандерса, критика св. Павла направлена на такие вещи, как «обрезание, правила питания и соблюдение субботных дней» как необязательные для христиан¹². Исполнение этих постановлений важно для идентификации индивида с еврейским народом и, напротив, отделения от язычников¹³.

9 Hagner D. A. Paul's Quarrel With Judaism. // *Anti Semitism and Early Christianity. Issues of Polemic and Faith.* / Ed. by C. A. Evans and D. A. Hagner. Minneapolis: Fortress, 1993. P. 128–150.

10 Sanders E. P. Paul and Palestinian Judaism. P. 510–515.

11 Сандерс Э. П. Павел, Закон и еврейский народ. // Христос или Закон? Апостол Павел глазами новозаветной науки. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2006. С. 499.

12 Sanders E. P. Paul. Oxford: Oxford University Press, 1991. P. 51.

13 Thomas M. J. Paul's «Works of the Law» in the Perspective of Second Century Reception. WUZNT. Tübingen: Mohr Siebeck, 2018. P. 43.

По мнению Сандерса, св. Павел критикует не законничество и не совершение добрых дел; скорее он критикует использование закона для того, чтобы выделить определенных людей как исключительно принадлежащих сфере Божьей благодати. В двух словах, проблема, с которой столкнулся апостол язычников, заключалась не в законничестве самом по себе, а в этноцентризме или национализме народа Израиля. В этом, по сути, и заключается «Новый взгляд на Павла», который затем развил британский новозаветник Джеймс Данн, детально проработав данную концепцию в своих комментариях к посланиям Римлянам и Галатам, а также в главном обобщающем труде о богословии апостола язычников¹⁴.

Сандерс же полагает, что апостол язычников дает разные ответы на различные вопросы. На вопрос «Как человек присоединяется к народу Божьему?» св. Павел отвечает категорично: «человек оправдывается верою, независимо от дел закона» (Рим. 3:28; ср. Гал. 2:16). Однако на вопрос о том, какое поведение подобает тем, кто является членом Божьего народа и хочет им оставаться, ответ заключается в том, что требования закона должны быть исполнены — но не во всех его мелочных предписаниях (об обрезании, пище, соблюдении субботы и т. д.), а в его основном требовании — любви к Богу и ближнему: «Мы можем утверждать, что когда он говорил, что Закон исполняется исполнением требования любви к ближнему, он в действительности имел в виду редуцированный Закон — но лишь потому, что можем проследить, как он его редуцировал, а не потому, что он сам соглашался с тем, что он его редуцировал. Он по-прежнему называет его «полным Законом»¹⁵.

Джеймс Данн

Данн, принимая предложенный Сандерсом портрет иудаизма времен Второго Храма и тепло приветствуя его выводы в своей мемориальной лекции 1982 года под названием «Новый взгляд на Павла»¹⁶, затем провел более тридцати лет в попытках определить последствия работы Сандерса для пересмотра понимания дел закона¹⁷. Данн утверждает,

14 Horrell D. G. An Introduction to the Study of Paul. T & T Clark Approaches to Biblical Studies. London: T & T Clark, 2006. P. 107; Dunn J. D. G. The Theology of Paul the Apostle. Grand Rapids: Eerdmans, 2008. P. 55.

15 Сандерс Э. П. Павел, Закон и еврейский народ. С. 481.

16 Dunn J. D. G. Jesus, Paul, and the Law: Studies in Mark and Galatians. Louisville: Westminster, 1990. P. 183–241.

17 Thomas M. J. Paul's «Works of the Law» in the Perspective of Second Century Reception. P. 43.

что «дела закона» обозначают «то, что требует закон», однако с особым акцентом на обрезание, пищевые законы и вопросы субботы¹⁸. Апостол язычников отверг «дела закона», поскольку их исполнение приводило к ложной уверенности в собственной праведности¹⁹. Обрезание, законы о пище и соблюдение субботы служат пограничными маркерами, исполнение которых означает идентификацию с еврейским народом и заветом, а также отделение от язычников²⁰. Данн утверждает, что св. Павел мог описывать закон как негативно, так и позитивно, в зависимости от того, как его понимают и применяют²¹. По мнению Данна, Закон выполнял функцию идентификации еврейского народа, и поэтому аргументы апостола язычников направлены против «дел Закона» в смысле использования их в качестве «пограничных маркеров» и, таким образом, против иудейской хвастливости в «их притязаниях на исключительно иудейскую праведность»²².

Николас Томас Райт

Райт соглашается с Сандерсом, утверждая, что «иудаизм — далеко не религия дел, а добрые дела — это просто благодарность и демонстрация верности завету». Для Райта «оправдание не о том, как человек получает спасение, а о том, кто входит в народ Божий»²³. Райт выделяет три ключевых идеи «Нового взгляда» как подлинные прозрения: 1) иудаизм первого века не был пелагианской системой праведности по делам; 2) «дела закона» были маркерами, отделяющими иудея от язычника; и 3) св. Павел критикует Израиль не за морализм, а за то, что он ограничивает милость Божию своим собственным народом²⁴.

Для Райта причины, по которым апостол язычников возражает против дел закона, основаны не на опыте (Сандерс) или социальной

18 Dunn J. D. G. The New Perspective on Paul. WUZNT. Grand Rapids: Eerdmans, 2008. P. 214.

19 Dunn J. D. G. Yet Once More — «the Works of the Law»: A Response. // Journal for the Study of the New Testament (JSNT). 1992. Vol. 14. № 46. P. 220; Thomas M. J. Paul's «Works of the Law» in the Perspective of Second Century Reception. P. 44.

20 Thomas M. J. Paul's «Works of the Law» in the Perspective of Second Century Reception. P. 51.

21 Dunn J. D. G. Works of the Law and the Curse of the Law (Galatians 3.10–14). // New Testament Studies. 1985. Vol. 31. № 4. P. 531.

22 Dunn J. D. G. The New Perspective on Paul. P. 129–130.

23 Wright N. T. The Paul of History and the Apostle of Faith. // Tyndale Bulletin. 1978. Vol. 29. № 1. P. 80.

24 Thomas M. J. Paul's «Works of the Law» in the Perspective of Second Century Reception. P. 52.

исключительности (Данн), а скорее на обещаниях Ветхозаветных Писаний и Завете, которые теперь исполнились в Мессии — Господе Иисусе Христе²⁵. Райт заново проанализировал структуру мысли в Послании к Римлянам, сочетая понимание специфического иудейско-языческого контекста с некоторыми спорными теориями о роли Мессии как представителя Израиля²⁶. Райт пытается показать, что критика апостола язычников в адрес Израиля направлена не на законничество, а против еврейского национализма²⁷.

Центральные положения «Нового взгляда на Павла»

Благодать в иудаизме первого века

Фундаментальная предпосылка *New Perspective on Paul* заключается в том, что вера евреев рубежа нашей эры на самом деле была религией благодати. Сандерс выразил эту мысль предельно ясно: «В том вопросе, в котором многие находят решающий контраст между Павлом и иудаизмом — благодать и дела — Павел согласен с палестинским иудаизмом. Спасение — по благодати, а суд — по делам. Бог спасает по благодати, но в рамках, установленных благодатью, Он вознаграждает за добрые дела и наказывает за проступки». Н. Т. Райт добавляет, что ранее исследователи неправильно оценивали ранний иудаизм, особенно фарисейство²⁸.

Заветный номизм

Э. П. Сандерс известен тем, что ввел в обиход термин «номизм завета» или «заветный номизм». Это понятие чрезвычайно важно для «Нового взгляда», поскольку Сандерс утверждает, что именно такая «модель религии» имела место в иудаизме периода Второго Храма и затем в раввинистическом иудаизме. Термин, согласно определению Сандерса,

25 Wright N. T. *Paul: A Biography*. San Francisco: HarperOne, 2018. P. 66; Wright N. T. *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology*. Edinburgh: T & T Clark, 1991. P. 162–74.

26 Wright N. T. *Paul: The Messiah and the People of God: A Study in Pauline Theology with Particular Reference to the Argument of the Epistle to the Romans*. DPhil thesis. University of Oxford, 1980.

27 Wright N. T. *The Paul of History and the Apostle of Faith*. P. 61–88.

28 Wright N. T. *The Climax of the Covenant*. P. 78.

означает следующее: «Вкратце говоря, заветный номизм — это представление о том, что место человека в Божьем плане определяется на основе завета и что завет требует от человека послушания его заповедям в качестве надлежащей реакции, предоставляя при этом средства искупления за проступок». Поэтому до тех пор, пока еврей соблюдал свой завет с Богом, он оставался частью Божьего народа. Сандерс добавляет, что «завет требует от человека как должного послушания его заповедям»²⁹. Таким образом, «войти в завет» обозначает Божью благодать в избрании, а «остаться в нем» (номизм) — требование послушания закону³⁰. Для Сандерса евреи уже были спасены в завете, который был установлен с их праотцами³¹. Основные пункты теории заветного номизма Сандерса таковы: 1) Бог избрал Израиль 2) и дал закон. Закон подразумевает: 3) Божье обещание поддерживать избрание 4) и требование повиноваться ему. 5) Бог вознаграждает за послушание и наказывает за нарушение завета. 6) Все те, кто сохраняет завет благодаря послушанию, искуплению и Божьей милости, принадлежат к группе, которая будет спасена³².

Знаки завета

Пограничные знаки или маркеры завета, по Сандерсу — это соблюдение таких постановлений, как обрезание, пищевые законы, суббота и т. д., отделявших иудеев от язычников. Тем самым устанавливались границы, по которым можно было определить, кто является Божьим народом, а кто нет. С точки зрения «Нового взгляда» предполагается, что св. Павел боролся за отмену этих «пограничных знаков», чтобы иудей и язычник были едины в завете с Богом (ср. Быт. 12:2–3: «благословятся в тебе все племена земные»). Таким образом, сторонниками *New Perspective on Paul* утверждается, что когда апостол язычников критиковал иудеев за приверженность «делам закона», он имел в виду именно эти «пограничные знаки», а не систему праведности по делам, как предполагается в традиционном протестанском понимании аргументов св. Павла: «В конкретном практическом применении, однако, поведение, требуемое от христиан, отличается от требований Закона Моисея в двух отношениях: а) не все из указаний Павла имеют прототип

29 Sanders E. P. *Paul and Palestinian Judaism*. P. 75.

30 Ibid. P. 511–512.

31 Ibid. P. 180.

32 Ibid. P. 423.

в Писании; б) Павел намеренно и явно исключает из «Закона» или делает необязательными три требования: обрезание, соблюдение дней и периодов года и ограничения в пище»³³.

Дела Закона

«Дела закона» с точки зрения «Нового взгляда» означают не соблюдение всех вообще его постановлений, а исполнение совершенно определенных законов, таких как обрезание, законы о пище и соблюдение субботы. Иудейские секты имели свое собственное толкование того, как именно следует соблюдать Закон³⁴. Тем самым эти секты всегда пытались защитить свой способ соблюдения Закона перед другими иудейскими течениями или язычниками. Согласно Данну, подобным же образом и св. Павел обратился к иудейским христианам в Антиохии по поводу правил нового движения Иисуса, сформулированных на Иерусалимском соборе³⁵. Апостол язычников выступал не против законнических групп, а против тех иудеохристиан, которые придерживались «пограничных знаков» или «знаков идентичности», таких как обрезание и пищевые законы, разделявшие иудеев и язычников³⁶. Для Дана вся суть смерти Иисуса на кресте заключалась в том, чтобы устранить границу закона и вытекающее из него проклятие, освободив тем самым обещанное Аврааму благословение для всех от узко националистического его толкования (см. Гал. 2:21; 3:13–14)³⁷.

Заключение

Итак, четыре основных постулата «Нового взгляда на Павла» можно обозначить следующим образом. Во-первых, это убеждение в том, что христиане неправильно понимают иудаизм первого века. Сторонники *New Perspective on Paul* утверждают, что апостол язычников не боролся с иудеями, которые пропагандировали религию самоправедности и спасения, основанного на труде, а фарисеи якобы не были законниками. Второй

33 Сандерс Э. П. Павел, Закон и еврейский народ. С. 482–483.

34 Lichtenberger H. The Understanding of the Torah in the Judaism of Paul's Day. // Paul and the Mosaic Law. / Ed. by J. D. G. Dunn. Grand Rapids: Eerdmans, 1994. P. 15.

35 Dunn J. D. G. The Epistle to the Galatians. Black's New Testament Commentary (BNTC). Peabody: Hendrickson, 1993. P. 133–35.

36 Dunn J. D. G. The Theology of Paul the Apostle. P. 358.

37 Dunn J. D. G. The New Perspective on Paul. P. 140.

догмат этого учения заключается в том, что у св. Павла якобы не было проблем с той доктриной спасения, которой учили иудейские лидеры его времени. Его разногласия с ними были лишь в том, как они относились к язычникам, а не в фундаментальном положении о спасении или оправдании человека перед Святым Богом. Третий постулат «Нового взгляда на Павла» заключается в том, что Евангелие говорит о Господстве Христа, а не о личном спасении и искуплении от осуждения за грех. Четвертый догмат учения *New Perspective on Paul* — отрицание доктрины оправдания по вере, центральной и неоспоримой для многих протестантских деноминаций. С точки зрения сторонников этого учения, когда апостол язычников писал об оправдании, он говорил не о личном или индивидуальном спасении, при котором виновный грешник объявляется праведным на основании его веры во Христа и вменения праведности Христа грешнику. Вместо этого они утверждают: когда св. Павел писал об оправдании, он говорил лишь о том, каким способом можно определить, является ли человек «членом семьи завета».

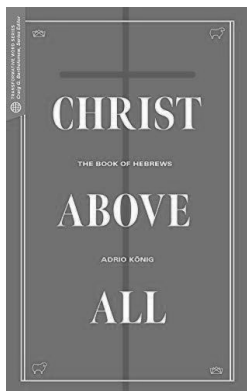
Вполне ясно, что сторонники «Нового взгляда» методологически некорректно отождествляют веру Ветхого Завета с постхристианским иудаизмом, тогда как в православной библейско-богословской перспективе прямым продолжением первого является лишь Завет Новый. В этой связи очевидно, что далеко не все положения *New Perspective on Paul* пройдут рецепцию отечественных паулинистов. Определенные шаги в этом направлении будут предприняты нами в последующих публикациях, посвященных данному направлению современных исследований апостола язычников.

Библиография

- Cornelius P.* *New Perspective on Paul in Three Decades: Its Emergence, Prominence, Challenges and Its Persistence.* // *Hindustan Evangelical Review.* 2008. № 3.
- Dunn J. D. G.* *Jesus, Paul, and the Law: Studies in Mark and Galatians.* Louisville: Westminster, 1990.
- Dunn J. D. G.* *The New Perspective on Paul.* WUZNT. Grand Rapids: Eerdmans, 2008.
- Dunn J. D. G.* *The Theology of Paul the Apostle.* Grand Rapids: Eerdmans, 2008.
- Dunn J. D. G.* *Works of the Law and the Curse of the Law (Galatians 3.10–14).* // *New Testament Studies.* 1985. Vol. 31. № 4. P. 523–542.
- Dunn J. D. G.* *Yet Once More — «the Works of the Law»: A Response.* // *Journal for the Study of the New Testament (JSNT).* 1992. Vol. 14. № 46. P. 99–117.
- Ellis E. E.* *Paul and His Recent Interpreters.* Eugene: Wipf & Stock, 2004.

- Hagner D. A.* Paul's Quarrel With Judaism. // *Anti Semitism and Early Christianity. Issues of Polemic and Faith.* / Ed. by C. A. Evans and D. A. Hagner. Minneapolis: Fortress, 1993. P. 128–150.
- Horrell D. G.* An Introduction to the Study of Paul. T & T Clark Approaches to Biblical Studies. London: T&T Clark, 2006.
- Kruse C. G.* Paul, the Law and Justification. Eugene: Wipf & Stock, 2008.
- Langton D. R.* The Myth of the «Traditional View of Paul» and the Role of the Apostle in Modern Jewish-Christian Polemics. // *Journal for the Study of the New Testament.* 2005. Vol. 28. № 1. P. 69–104.
- Paul and the Mosaic Law.* / Ed. by J. D. G. Dunn. Grand Rapids: Eerdmans, 1994.
- Sanders E. P.* Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion. Philadelphia: Fortress Press, 1977.
- Thomas M. J.* Paul's «Works of the Law» in the Perspective of Second Century Reception. WUZNT. Tübingen: Mohr Siebeck, 2018.
- Wright N. T.* The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology. Edinburgh: T & T Clark, 1991.
- Wright N. T.* Paul: A Biography. San Francisco: HarperOne, 2018.
- Wright N. T.* Paul: The Messiah and the People of God: A Study in Pauline Theology with Particular Reference to the Argument of the Epistle to the Romans. DPhil thesis. University of Oxford, 1980.
- Wright N. T.* The Paul of History and the Apostle of Faith. // *Tyndale Bulletin.* 1978. Vol. 29. № 1. P. 61–88.
- Ковшов М. В.* Ветхий Завет и апостол язычников: Писание, тексты и аллюзии в Первом послании святого апостола Павла к Коринфянам. Рец. на кн.: *Scripture, Texts, and Tracings in 1 Corinthians (Scripture and Paul)* / Edited by Linda Belleville and B. J. Oropeza. Lexington: Fortress Academic, 2019. 296 pp. // *Труды Саратовской православной духовной семинарии.* 2024. № 1 (24). С. 152–159.
- Сандерс Э. П.* Павел, Закон и еврейский народ. // *Христос или Закон? Апостол Павел глазами новозаветной науки.* М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2006.
- Таланкина М. В.* Сотериологический подход в библеистике: постановка проблемы. // *Христианское чтение.* 2024. № 3. С. 27–37.

РЕЦЕНЗИИ



Adrio König

CHRIST ABOVE ALL: THE BOOK OF HEBREWS

Bellingham: Lexham Press, 2019. Pp. viii+100.
ISBN 978-1683592853

УДК 27-248.3

DOI: 10.31802/BSCH.2024.9.4.008

Эта небольшая книга — третья в новой серии по изучению Библии от издательства Lexham. Серия «Преобразующее слово» ставит своей целью «определить ключевую тему в каждой книге Библии, в связи с чем в каждом томе дается тщательный библейский экзегезис, сосредоточенный на этой захватывающей теме». Автор рецензируемого комментария Адрио Кёниг — бывший профессор систематического богословия в Университете Южной Африки.

Во вступительной главе Кёниг отмечает трудности, связанные с посланием к Евреям. Автор, предполагаемая аудитория и конкретная дата написания письма неизвестны современным исследователям, полагает Кёниг. Св. Павел, Лука и Аполлос представляются подходящими кандидатами, однако вопрос о личности автора не однозначен, полагает ученый. Не вполне ясно, что мешает Кёнигу, исходя из его же собственных предположений об авторстве, считать свв. Луку или Аполлоса секретарями, которые записали текст послания к Евреям (возможно, даже по памяти) на основе устной проповеди апостола язычников, произнесенной перед своими единоплеменниками по-еврейски либо поарамейски, а затем завизированной св. Павлом собственноручной припиской нескольких последних стихов и направленной адресатам как послание.

Кёниг предполагает, что адресатами послания могли быть верующие, которые испытывали искушение вернуться к иудаизму и поэтому нуждались в повторении рассказа о превосходстве Господа Иисуса Христа над Ветхим Заветом. В главе также дается обзор основных тем

письма к Евреям, которые раскрываются в последующих главах, а именно: смирение Спасителя, использование Ветхого Завета, шесть предупреждений и призыв к настойчивости.

Во второй главе Кёниг утверждает, что текст Евреям 1:1–3 является основополагающим для всего послания в целом. В этих стихах изображается окончательное откровение Христа как Бога, со-Творца, Божественного Суверена, поддерживающего мир, Примирителя с Богом и Царя. После краткого объяснения Евреям 1:1–3 Кёниг утверждает, что эти стихи дают понимание как Господа Иисуса, так и доктрины Пресвятой Троицы.

В третьей главе раскрывается Человечество Господа Иисуса Христа. Послание не только подчеркивает Божественное превосходство Спасителя, но и Его смирение. Письмо к Евреям изображает Христа как Человека, Который был искушен, страдал и умер, чтобы представлять нас перед Богом. Тем не менее, в отличие от остального человечества, Господь Иисус не был причастен греху. Кёниг справедливо указывает, что послание к Евреям представляет Спасителя как Богочеловека, обладающего двумя природами. В этом смысле Христос являет Собой образ Бога и Человека одновременно.

В четвертой главе говорится о превосходстве Христовом. Спаситель превосходит ангелов, которые имеют доступ к присутствию Бога и в этом смысле стоят выше, чем человечество. Он также превосходит Моисея, поскольку последний был лишь верным слугой, тогда как Иисус — верный Сын, правящий Божьим домом. Христос обеспечивает покой, превосходящий ветхозаветный благодаря Своей смерти и воскресению. Верующие должны отвергнуть грехи против Бога и войти в этот постоянный покой через Спасителя. Христос также превосходит ветхозаветный Храм, его ритуалы, жертвоприношения и левитское священство.

В пятой главе Кёниг обсуждает как положительное, так и отрицательное развертывание Ветхого Завета в Послании к Евреям. Хотя в письме и утверждается превосходство Христово, оно, тем не менее, не принижает пророков, ангелов, Моисея или Мелхиседека. Последние, наряду с ветхозаветными институтами, предвещают, пророчески предрекают на Господа Иисуса Христа. Кёниг использует Евр. 11 и 12 гл., чтобы проиллюстрировать положительное отношение к Ветхому Завету. Послание к Евреям 11 следует сразу за главами 7 — 10, чтобы показать, что христианская вера состоит из страданий, поэтому христиане призываются к стойкости и терпению. С другой стороны, послание в то же время «негативно относится к некоторым особенностям Ветхого Завета», полагает Кёниг (с. 60). Повторяющиеся жертвоприношения

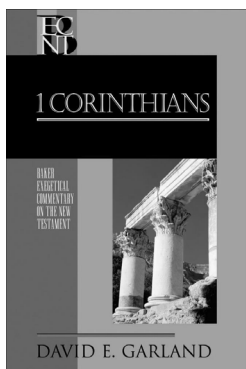
и неспособность Закона привести к совершенству — вот основные негативные элементы, которые выделяет это письмо св. Павла.

Шестая глава посвящена предупреждающим отрывкам в Послании к Евреям. По мнению Кёнига, основной смысл Послания — призыв к стойкости и терпению. Хотя предупреждение в Евреям 6 часто выделяется как самое основное, есть и другие, разбросанные по всему тексту этого письма. Кёниг анализирует разные точки зрения на толкование данных отрывков, предлагая использовать их для ободрения сомневающихся в Божьей верности и для серьезного предупреждения «апатичным христианам», находящимся на грани отступления от веры.

В седьмой главе Кёниг обращается к вопросу о непростительном грехе. Эта тема упоминается в трех отрывках письма (Евр. 6:4–6; 10:26–27; 12:14–17). В них говорится о том, что после совершения такого греха покаяние, жертва и обращение к вере невозможны. Проведя сравнение с другими текстами Нового Завета (например, Мф. 12 и 1 Иоанна), Кёниг дает определение непростительному греху, утверждая, что согласно Посланию к Евреям, он может быть совершён не только против Св. Духа, но и против Господа Иисуса, ибо человек, совершающий этот грех, отвергает единожды принесенную Жертву Христову.

Внутри каждой главы есть короткие вставки, объясняющие некоторые детали текста (например, о каноне Маркиона, исторической достоверности Евангелий и т. п.) или список мест Писания по какому-либо богословскому вопросу (к примеру, в подтверждение Божественности Господа Иисуса Христа). Каждая глава заканчивается подборкой параллельных библейских текстов для дальнейшего изучения и набором вопросов для размышления. Последние призваны облегчить проведение библейского исследования в небольшой группе. Кроме того, Кёниг вводит своих читателей в научную дискуссию, не всегда отвечая на все поставленные вопросы. Ясность стиля и лаконичность книги в сочетании с предложенными для чтения отрывками из Писания и вопросами для размышления в конце каждой главы могут сделать рецензируемый труд полезным для студентов библейской магистратуры при написании письменных работ в части краткого ознакомления с положением дел в современной западной библейской науке по изучению послания к Евреям. Состоявшимся же ученым данный труд вряд ли сможет принести какую-либо серьезную пользу.

Михаил Всеволодович Ковшов



Garland, David E.

**1 CORINTHIANS. BAKER
EXEGETICAL COMMENTARIES
ON THE NEW TESTAMENT**

Grand Rapids: Baker, 2003. Pp. xxi + 870. ISBN 080102630X

УДК 27-277.2

DOI: 10.31802/BSCH.2024.9.4.009

Экзегетический анализ Дэвида Гарланда на 1-е послание к Коринфянам стал в свое время одной из пяти первых книг в относительно новом на тот момент экзегетическом комментарии Бейкера к Новому Завету (Baker Exegetical Commentary on the New Testament (BECNT) серии, которая стремилась «предоставить, в рамках информированной евангельской мысли, комментарии, которые сочетают в себе научную глубину с удобочитаемостью, экзегетические подробности с чувствительностью к целому, а внимание к критическим проблемам с богословской осведомленностью» (xi). Несмотря на то, что серия носит ярко выраженный экзегетический, а не гомилетический характер, ее предполагаемая издателями аудитория «пасторы и другие люди, вовлеченные в проповедь и изложение Писания» (xi). В этих целях Гарланд, на тот момент профессор Священного Писания в Семинарии Труэтта Университета Бэйлора, и представил свой довольно значительный труд.

После достаточно краткого для комментария такого объема введения (всего 23 страницы), комментарий переходит к детализированной экзегезе, следуя общей схеме BECNT: (1) ориентирующее введение в перикопу (в серой рамке), вписывающее ее в более широкий контекст и выделяющее структурные особенности и схемы (часто хиастические для Гарланда); (2) раздел «Экзегеза и изложение», начинающийся с авторского перевода, за которым располагается основная часть комментария; и (3) раздел «Дополнительные примечания».

Вводные обзоры предусмотрены для больших фрагментов текста (например, 1:10 — 4:21; 5:1 — 6:20), некоторые из которых довольно длинны (например, на 8:1 — 11:1), и все они вносят свой вклад в общую структуру комментария. Студенты могут читать их последовательно,

дабы получить полезный обзор письма. Комментарий завершается почти сотней страниц, включая обширную библиографию и полезные указатели тем, авторов, греческих слов и цитат из Библии и других древних писаний. Хотя комментарий основан на греческом тексте с достаточно частым обсуждением лексических и грамматических вопросов, студенты не всегда смогут найти в нем помощь в обычных вопросах синтаксиса. Экзегеза скорее характеризуется более концептуальным изложением, в которой греческий язык используется лишь по мере необходимости.

В таком сложном послании, как 1-е Коринфянам, равно как и в комментарии такого объема есть множество конкретных моментов, с которыми рецензент вряд ли сможет согласиться. Но вместо того, чтобы рассматривать отдельные экзегетические вопросы, возможно, будет полезнее охарактеризовать подход Гарланда в более общих терминах.

Во-первых, автор не только ведет диалог со стандартными комментариями, но и привлекает много специальной вторичной литературы. К сожалению, в серии не нашлось места для библиографии по каждому отдельному разделу, но тем не менее, внимательный читатель сможет познакомиться с многочисленными материалами, которые до сих пор формируют текущую научную дискуссию и все еще обещают быть полезными в будущем. Особенно приятной особенностью комментария являются многочисленные ссылки на древние первоисточники. Выдержки из некоторых наиболее ярких или иллюстративных текстов также регулярно воспроизводятся в рецензируемом комментарии. Особенно полезны часто встречающиеся в тексте «окна» в древние риторические конвенции. Таким образом, несмотря на то что в комментарии всегда присутствует внимание к современной научной дискуссии, читателю никогда не удастся забыть, что письмо св. Павла по-прежнему является весьма древним текстом.

В целом, тон комментария заметно сдержанный и осторожный. Гарланд скептически относится к нашей способности детально восстановить обстоятельства, вызвавшие эту переписку, особенно в части «богословия» коринфских христиан. Нередко, после каталогизации мнений ученых по тому или иному вопросу исторической реконструкции, Гарланд утверждает, что имеющихся данных недостаточно для полного понимания событий или мотивов, лежащих в основе письма. Хотя требования риторической ситуации никогда не сбрасываются им со счетов, Гарланд предлагает более последовательный образ св. Павла, который в целом менее спонтанен в своей аргументации, чем полагают

многие ученые критического направления библеистики. Например, Гарланд утверждает, вопреки мнению многих последователей критической школы¹, что запрет апостола язычников на вкушение идоложервенного (1 Кор 8 — 10) является вполне основательным и последовательным, а не всего лишь неохотной уступкой для «неможных в вере». Аналогичным образом, в отношении 1 Кор 11:2–16 Гарланд отвергает различные гипотезы относительно слишком эмансипированных женщин или теологически мотивированной склонности к андрогинности в общине, вместо этого выдвигая более традиционную интерпретацию относительно культурной уместности головных покрытий для женщин на публике (хотя Гарланд в то же время сопротивляется прочтению, основанному на гендерной иерархии, вступая тем самым в противоречие со святоотеческими толкованиями данного отрывка).

Как рецензируемое пособие соотносится с другими имеющимися исследованиями и какова его ниша? К лучшему или к худшему, давно уже наступила эра массивных комментариев, почти все из которых достаточно велики по объему и сложности, и данный труд не является исключением. В этом плане книга Гарланда все еще может послужить неплохим введением в современную научную проблематику изучения 1 послания св. Апостола Павла к Коринфянам для только приступающих к этой задаче студентов уровня магистратуры.

Михаил Всеволодович Ковшов

1 Относительно критического подхода в библеистике см. сноску № 2 в нашей более ранней статье: *Ковшов М. В.* Рецензия на: Den Heijer, Arco: Portraits of Paul's Performance in the Book of Acts. Luke's Apologetic Strategy in the Depiction of Paul as Messenger of God. Tübingen: Mohr Siebeck 2021. (IX) 260 S. ISBN: 978-3-16-160859-9. // Библейские схолии. 2024. № 1 (6). С. 98–99.

БИБЛЕЙСКИЕ СХОЛИИ
№ 4 (9) • 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. 8¾
Подписано в печать 02.12.2024