

**НОВЫЙ ЗАВЕТ  
И ЕГО  
ЛИТЕРАТУРНОЕ  
ОКРУЖЕНИЕ**

**ДЭВИД АУНИ**



# The New Testament in Its Literary Environment

David E. Aune



The Westminister Press  
Philadelphia

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ  
РОССИЙСКОГО БИБЛЕЙСКОГО ОБЩЕСТВА

# **НОВЫЙ ЗАВЕТ И ЕГО ЛИТЕРАТУРНОЕ ОКРУЖЕНИЕ**

**ДЭВИД АУНИ**

Перевод с английского В. В. Полосина  
под редакцией А. Л. Хосроева



РОССИЙСКОЕ БИБЛЕЙСКОЕ ОБЩЕСТВО  
Санкт-Петербург  
2000

David E. Aune  
**The New Testament in Its Literary Environment**  
The Westminster Press. Philadelphia  
© David E. Aune, 1987

Дэвид Е. Аун  
**Новый Завет и его литературное окружение.** СПб., 2000.

Редактор перевода  
*А.Л. Хосроев*

Перевод:

**В.В. Полосин**

## ПРЕДИСЛОВИЕ

---

Серия «Библиотека раннего христианства» (Library of Early Christianity), в которую входит эта книга, порождена стремлением сломать междисциплинарные барьеры. Много лет изучение древнего христианства и в особенности Нового Завета страдало от изолированности, но сейчас положение меняется и происходит сближение интересов, а в некоторых случаях и подлинное сотрудничество ученых различных академических дисциплин: историков Рима и историков христианства, исследователей Нового Завета и церковных историков, историков иудаизма и христианства, историков и филологов. «Библиотека раннего христианства» является результатом такого сотрудничества.

Новые подходы к исследованиям изменили наше представление о том, какими были ранние христиане. Большая часть материала, представленного в книгах этой серии, впервые сведена воедино, но для того, чтобы сделать информацию доступной, авторы не обременяли книги научным аппаратом, необходимым в монографиях такого типа. С другой стороны, мы и не упрощали (адаптировали) текст. Благодаря этим книгам студенты колледжей и университетов получили возможность участвовать в дискуссиях на уровне современной науки.

Ранее практически все исследователи Нового Завета имели классическое образование, и сравнение жанров и стилей раннехристианских сочинений с произведениями древней литературы было для них само собой разумеющимся. Однако различия между книгами Нового Завета и сочинениями Золотого Века античной литературы были столь велики, что часто в результате их сравнения христианские письменные памятники рассматривались как особый вид литературы. 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. Такие исследователи, как Эдуард Норден, изучали их роль и место в раннехристианской литературе, Ганс Вендланд, Мартин Дибелиус и другие сводили воедино результаты этих исследований в прекрасных справочниках о литературном контексте раннехристианских сочинений.

С тех пор, как были написаны эти справочники, многое изменилось в изучении раннехристианской и классической литературы. Сегодня, к сожалению, лишь немногие исследователи Нового Завета имеют классическое образование, которое могло бы им позволить рассматривать раннехристианские сочинения в современном им литературном контексте. Дэвид Ауни принадлежит к этим немногим: анализ форм, жанров и стилей раннехристианских авторов, который он предпринял в своем исследовании, а также богатство собранного им материала намного превосходит то, что было сделано в прежних работах, посвященных этой теме.

*Уэйн А. Микс,*  
главный редактор серии  
«Библиотека раннего христианства».

### Предисловие редактора русского перевода

К тому, что сказал в Предисловии главный редактор серии «Библиотека раннего христианства» профессор библеистики Йельского университета Уэйн А. Микс, остается добавить лишь несколько слов. Для русского читателя исследование Дэвида Ауни, вышедшее в свет в виде 8-го тома серии, имеет особое значение, поскольку заполняет лауну в отечественной науке. Автор свел воедино огромный материал, относящийся к литературному контексту раннехристианских сочинений, и дал исчерпывающий обзор всех имеющихся точек зрения на проблему происхождения новозаветных жанров. Хотелось бы надеяться, что эта книга послужит отправным пунктом и стимулом для отечественных ученых, которые приступят к самостоятельным исследованиям в этой области. Книга, бесспорно, представляет интерес для всех, кто интересуется ранним христианством, и может быть использована как учебное пособие.

Русский перевод книги дополнен словарем терминов, отсутствующим в английском издании. Цитаты из античных и еврейских авторов были сверены с оригиналами.

## ВВЕДЕНИЕ

---

Христианство возникло как иудейское религиозно-реформаторское движение, начатое Иисусом из Назарета, провинциальным проповедником и святым человеком, которого около 29 г. н.э. казнили как мятежника римские власти. Его последователи уверовали в него как в Мессию (Христа), который, по верованиям иудеев, должен явиться перед концом света. Они верили в то, что Бог избавил его от смерти и вознес на небеса. Новое учение быстро распространялось, и спустя всего лишь два десятилетия после смерти его основателя христианские общины существовали практически во всех больших городах Римской империи, а число новообращенных язычников уже превосходило число евреев-христиан.

За этот сравнительно короткий период христианство претерпело целый ряд существенных изменений. Перестав быть религиозным движением, ограниченным пределами Палестины, христианство распространилось по всему Средиземноморью. Из восточной культурной среды оно проникло в западную. Из сельской оно проникло в городскую среду. Община верующих, первоначально говорящая на арамейском языке, стала в основном грекоговорящей. Из иудейской секты христианство выросло в самостоятельную религию, последователями которой становились теперь преимущественно обращенные из язычников.

Но наиболее важным оказалось изменение в самом богословии. Так, первоначальное убеждение в том, что Иисус был иудейским Мессией (Христом), в удивительно короткое время трансформировалось в веру в то, что он не кто иной, как извечно существующий Сын Бога, посланный для искупления грехов и спасения людей любой национальности, которые уверовали в него как в Бога.

Все эти изменения засвидетельствованы в наиболее древних сохранившихся христианских документах — подлинных посланиях Павла, написанных между 49 и 64 гг. н.э. Всеобъемлющим термином, который характеризует все эти изменения, является *эллинизация*. С конца IV в. до н.э. иудаизм,



который, впрочем, так и не стал монолитной религией, начал испытывать в той или иной мере греческое влияние, поздний же иудаизм, из недр которого вышло христианство, был уже глубоко и всесторонне эллинизирован. Богословие посланий Павла, хотя и стремилось избавиться от таких характерных иудейских религиозных реалий, как обрезание, соблюдение субботы и постов и т.п., коренилось именно в этом позднем иудаизме. Не только сочинения Павла, написанные языком, который свидетельствует об определенном греческом литературном образовании их автора, но и каждая книга Нового Завета, в большей или меньшей степени, отражает приспособление иудейских религиозных и этнических традиций к эллинистическим формам языка, литературы, риторики. Можно сказать, что христианство Нового Завета представляет собой творческую переработку иудейской и эллинистической традиций, давшую *tertium quid* («нечто третье»), т.е. некую новую религиозно-культурную реальность, не только тесно связанную с двумя предыдущими, но и во многом превосходящую их.

Только сейчас ученые в полной мере начали признавать степень воздействия эллинистической литературной культуры на христианство первого века. Эта книга посвящена сравнению литературных жанров и форм Нового Завета с жанрами и формами литературных культур древнего Средиземноморья и, прежде всего, эллинизма. Еще несколько десятилетий назад осуществление такого исследования было бы едва ли возможно, поскольку тогда исследователи Нового Завета ограничивались лишь противопоставлением: *Hochliteratur*, или *высокой* литературы, к которой относили сочинения греко-римской литературы, созданные в образованных слоях общества и предназначенные для них, и *Kleinliteratur*, или *низовой* литературы (правда, теперь в массе своей утерянной), к которой относили сочинения, созданные в низших слоях общества и предназначенные для них. Именно в рамках последней и рассматривались новозаветные сочинения.

Современные исследования делают все более очевидным, что противопоставляемые понятия *Hochliteratur* и *Kleinliteratur* имеют смысл только как некие идеальные модели, находящиеся на противоположных концах сложного спектра языковых и литературных стилей и уровней. Пирамидальный характер древнего общества повлиял не только на литературную культуру, но и на другие аспекты социальной и культурной жизни. Литературные приемы и стили высших слоев общества проникали и на более низкие уровни и находили свое место (правда, в ослабленной и упрощенной форме) в *низовой* литературе. В результате формальные и стилистические достижения *высокой* литературы не оставались прерогативой лишь богатых и образованных людей, но рано или поздно становились общедоступными. В I и II веках н.э. большой популярностью пользовались публичные выступления риторов и философов, которые своим искусством (подобно современным звездам кино и рок-музыкантам) приобретали богатство и престиж наряду

со славой. Распространенной формой приятного времяпрепровождения были публичные чтения литературных сочинений. Таким образом, практически все слои населения римского мира имели возможность знакомиться с разнообразными жанрами и стилями литературы, риторики и философии. Хотя целый ряд утонченных и сложных приемов *высокой* литературы и риторики не засвидетельствован для *низовой* литературы (так, например, аттицизм, т.е. попытка писать в стиле греческой литературы V и IV вв. до н.э., не известен сочинениям Нового Завета), некоторые, схожие по своим параметрам, литературные и риторические приемы и жанры встречаются во всех слоях древнего общества.

Литературные жанры и формы — это не просто некие хранилища различных видов письменной информации. Они представляют собой как бы социальную условность, которая в определенном контексте обеспечивает подлинное значение малых единиц языка и текста. Первоначальное значение литературного текста и для автора, и для читателя связано с жанром этого текста, так что смысл части зависит от смысла целого. В Новом Завете представлены четыре основных литературных жанра: *евангелия*, *деяния*, *послания* и *апокалипсис*. Эти жанры, несомненно, соответствуют древним биографической, исторической, эпистолярной и апокалиптической литературам (они будут подробно анализироваться ниже). Хотя каждый из жанров имеет свои особенности, но все они обладают одной важной чертой. Каждый представляет собой сложный литературный жанр, включающий в себя множество более мелких литературных форм. *Литературный жанр* можно определить как группу текстов, обнаруживающих связанное и повторяющееся сочетание литературных особенностей, включая форму (в том числе композицию и стиль), содержание и назначение. С другой стороны, *литературные формы*, обнаруживая схожие повторяющиеся литературные особенности, являются прежде всего составными элементами жанров, в которые они включены.

Несмотря на то что Новый Завет издается в одном переплете, как и любая другая книга, он не столь однороден, как кажется на первый взгляд. В действительности это не некое единое сочинение в обычном понимании, но собрание 27 сочинений различных литературных жанров, написанных примерно двенадцатью авторами за столетний период (примерно от 50 до 150 гг. н.э.) на древнем языке (греческом) в рамках чужой культуры (древнее Средиземноморье). Если мы не поймем, каким образом исторические факторы обуславливали создание литературы Нового Завета, то он останется для нас закрытой книгой. До конца IV в. не все 27 сочинений, составляющих Новый Завет, признавались каноническими основными ветвями христианской церкви. Многие сравнительно ранние сочинения высоко ценились, но в конечном счете были исключены из новозаветного канона. Поскольку содержание канона определялось церковными постановлениями, опирав-

шимися в основном на богословские соображения, ни одно исследование литературного характера Нового Завета не может обоснованно исключить рассмотрение ранней неканонической христианской литературы. Наиболее существенные для наших целей сочинения ранней христианской литературы включают в себя сочинения апостольских отцов (разнородное собрание пятнадцати сочинений девяти христианских авторов, написанных в период примерно с 90 по 140 г. н.э.) и множество апокрифических *евангелий, деяний* и *апокалипсисов*, написанных в период примерно со 125 по 400 г. н.э.

### *Литература для углубленного изучения*

**О литературе и литературных жанрах.** Wellek R.-Warren A. *Theory of Literature*. 3-d ed. Harcourt Brace Jovanovich, 1977 (русский перевод см.: Уеллек Р. и Уоррен О. *Теория литературы*. М., Прогресс, 1978); Robson W.W. *The Definition of Literature and other Essays*. Cambridge, University Press, 1982; Ellis J.M. *The Theory of Literary Criticism: a Logical Analysis*. University of California Press, 1974. Полезный словарь литературных терминов и понятий можно найти в книге Holman C.H. *A Handbook to Literature*. 3-d ed. Odyssey Press, 1972. Популярное введение в теорию жанров см. Dubrow H. *Genre*. London, Methuen, 1982. Серьезное исследование проблемы см. Hirsch E.D. *Validity in Interpretation*. Yale University Press, 1967 и *The Aims of Interpretation*. University of Chicago Press, 1976. Полезный очерк теории жанров применительно к библейским исследованиям см. Gerhart M. *Generic Studies: Their Renewed Importance in Religious and Literary Interpretation*. — JAAR 45, 1977, 309-325.

**О Новом Завете и раннехристианской литературе.** Лучшее введение в историю и литературу раннего христианства в его историческом и культурном окружении см. Koester H. *Introduction to the New Testament*. 2 vols. Fortress Press, 1982. См. также Kümmel W.G. *Introduction to the New Testament*. Rev. ed., transl. by Kee H.C. Abingdon Press, 1975. О ранней неканонической литературе см. Vielhauer P. *Geschichte der urchristlichen Literatur*. Berlin, Walter de Gruyter, 1975. Образцовым переводом на английский язык с введением в новозаветную апокрифическую литературу считается книга Hennecke E. *New Testament Apocrypha*. Ed. by Schneemelcher W., transl. by Wilson R.Mcl. et al. 2 vols. Westminster Press, 1963-66.

**О новозаветных жанрах и формах.** Подробный очерк эллинистических литературных форм и обширную библиографию см.: Berger K. *Hellenistische Gattungen im Neuen Testament*. — ANRW II.25.2, 1984, 1031-1432, 1831-1885 (указатель); см. также Berger K. *Formgeschichte des Neuen Testaments*. Heidelberg, Quelle & Meyer, 1984.

**О каноне Ветхого и Нового Завета.** Beckwith R. *The Old Testament Canon of the New Testament Church*. W.B. Eerdmans Publishing Co., 1985.

Лучшей новой работой о новозаветном каноне является книга Gamble H.Y. *The New Testament Canon: Its Making and Meaning*. Fortress Press, 1985. См. также подробное обсуждение проблемы в работе Grant R.M. *The Formation of the New Testament*. Harper & Row, 1965. Классической остается работа Westcott B.F. *A General Survey of the History of the Canon of the New Testament*. 6-th ed. Baker Book House, 1980 (первое издание 1889).

**Об эллинистической литературе и культуре.** Полезные обзоры освещают различные аспекты литературы: The Classical World. Ed. by Daiches D. and Thorlby A. London, Aldus Books, 1972. *The Legacy of Greece: A New Appraisal*. Ed. by Finley M.I. Oxford, Clarendon Press, 1982. Не утратила своего значения старая работа Wendland P. *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zum Judentum und Christentum*. 4-te Ed. Tübingen, J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], 1972. Лучшей общей работой о греческой литературе на английском языке является Lesky A. *A History of Greek Literature*. Transl. by Willis J. and Heer C. de. Thomas Y. Crowell Co., 1966. Образцовым учебником римской литературы, в котором отражены результаты новейших исследований, остается Kenney E.J., Clausen W.V. *Latin Literature*. Vol. 2 издания *The Cambridge History of Classical Literature*. Cambridge, University Press, 1982. Также важна работа Reardon B.P. *Courants littéraires Grecs des II et III siècles après J.-C.* Paris, Belles Lettres, 1971. См. также: Groningen B.A. van. *General Literary Tendencies in the Second Century A.D.* — *Mnemosyne* 18, 1965, 41-56; Bowie E.L. *Greeks and Their Past in the Second Sophistic*. — *Studies in Ancient Society*. Ed. by Finley M.I. London, Routledge & Kegan Paul, 1974, 166-209.

**О греко-римском образовании и риторике.** Одной из наиболее компетентных работ о греко-римском образовании является Bonner S.F. *Education in Ancient Rome*. University of California Press, 1977. См. также: Clarke M.L. *Higher Education in the Ancient World*. London, Routledge & Kegan Paul, 1971; Marrou H.I. *A History of Education in Antiquity*. Mentor Books, 1964. Важными работами об античной риторике являются: Kennedy G. *The Art of Persuasion in Greece*. Princeton University Press, 1963; id. *The Art of Rhetoric in the Roman World: 300 B.C.-300 A.D.* Princeton University Press, 1972; id. *Classical Rhetoric and its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times*. University of North Carolina Press, 1980; id. *Greek Rhetoric Under Christian Emperors*. Princeton University Press, 1983; Russell D.A. *Greek Declamation*. Cambridge, University Press, 1983.

**Об израильско-еврейской литературе.** Два обстоятельных введения в Ветхий Завет: Fohrer G. *Introduction to the Old Testament*. Transl. by Green D. Abingdon Press, 1968 и Eissfeldt O. *The Old Testament: An Introduction*. Transl. by Ackroyd P.R. Harper & Row, 1965. Обзор сделанного в области изучения Ветхого Завета с 1950 по 1979 гг. дан в работе Anderson G.W. *Tradition and Interpretation: Essays by Members of the Society for Old Testament*

Study. Oxford, Clarendon Press, 1979. Анализ послебиблейской еврейской литературы дан в обстоятельном руководстве Jewish Writings of the Second Temple Period: Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus. Ed. by Stone M.E. — CRINT, vol. 2, sec. 2, 1984. Компетентное изложение истории этой литературы можно найти и в книге Nickelsburg G.W.E. Jewish Literature between the Bible and the Mishnah. Fortress Press, 1982. Большое внимание литературе диаспоры уделено в блестящей работе Collins J.J. Between Athens and Jerusalem: Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora. Crossroad Publishing Co., 1983. Перевод апокрифических сочинений Ветхого Завета, с обстоятельным введением и обширной библиографией, можно найти в книге Charlesworth J.H. The Old Testament Pseudepigrapha. 2 vols. Doubleday & Co., 1983-85. Меньшее количество текстов собрано в книге The Apocryphal Old Testament. Ed. by Sparks H.F.D. Oxford, Clarendon Press, 1984. Обширную библиографию по этой теме см. Charlesworth J.H. The Pseudepigrapha and Modern Research: With a Supplement. Scholars Press, 1981. См. также id. The Old Testament Pseudepigrapha and the New Testament. Cambridge, University Press, 1985.

**Об иудаизме и эллинизме.** Важнейшей является работа Hengel M. Judaism and Hellenism. 2 Vols. Fortress Press, 1974. В более сжатом виде см. id. Jews, Greeks and Barbarians: Aspects of the Hellenization of Judaism in the Pre-Christian Period. Fortress Press, 1980. См. также Tcherikover V. Hellenistic Civilization and the Jews. Atheneum Publishers, 1970. По-прежнему важна работа Lieberman S. Hellenism in Jewish Palestine. Jewish Theological Seminary, 1950. Противоположная точка зрения отстаивается в работе Flusser D. Paganism in Palestine — The Jewish People in the First Century: Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions. — CRINT, vol. 2, sec. 1, 1976, 1065-1100.

## ЖАНР ЕВАНГЕЛИЙ: НЕЛИТЕРАТУРНЫЕ И ЛИТЕРАТУРНЫЕ ПАРАЛЛЕЛИ

Слово *евангелие* передает встречающееся в Новом Завете греческое имя существительное εὐαγγέλιον, буквальное значение которого *благая/добрая весть* или *благовестие*. Это слово было важным религиозным термином для Павла: само имя существительное встречается у него 52 раза, а производный от него глагол 19 раз. Впервые в специфически христианском значении термин встречается именно в его *Посланиях*, хотя Павел, скорее всего, заимствовал его из современной ему христианской практики. По существу, понятие *евангелие* лежит в основе его богословия. Апостол язычников часто использует сочетание *евангелие Христа*, под которым у него подразумевается более пространное выражение, а именно *благая весть* о спасительной смерти и воскресении *Христа* (например: *Рим* 15.19; *1Кор* 9.12; *Гал* 1.7; *Флм* 1.27; *1Фес* 3.2). Впрочем, он предпочитает абсолютное или неопределенное использование термина *евангелие*, прибегая к нему 22 раза (например: *Рим* 1.16; *1Кор* 4.5; *Гал* 2.5, 14; *1Фес* 2.4), т.е. еще более краткий технический термин, который, однако, и он, и его паства понимают в значении *спасительная весть о Христе*.

Автор *Евангелия от Марка* также пользуется термином *евангелие* (*Мк* 1.15; 8.35; 10.29; 13.10; 14.9), но это слово имеет у него более общее значение и подразумевает деятельность Иисуса вплоть до его крестной смерти и воскресения. Именно это и имеет в виду *Мк* 1.1: «Начало евангелия Иисуса Христа», что означает *начало благих вестей об Иисусе Христе*, провозглашенных Церковью (ср. стихи 13.10; 14.9). Древние литературные параллели свидетельствуют, однако, о том, что *Мк* 1.1 не является названием книги и

слово *начало* указывает лишь на момент, с которого начинается повествование. Сама же фраза «*благие вести об Иисусе Христе*» представляет собой описание Марком предмета его рассказа. В результате, преобразовав устную традицию об Иисусе в литературное произведение, автор *Евангелия от Марка* оказался по сути дела создателем термина *евангелие* как обозначения особого литературного жанра.

Впрочем, писавшие после него и знавшие его сочинения авторы *Евангелия от Матфея* и *Евангелия от Луки* не последовали его примеру и предпочли более привычные литературные термины. Первый, назвав генеалогию Иисуса *книгой* (βιβλος, Мф 1.1), а *керигму* (κέρυγμα; греческий термин, означающий *проповедь* евангелия) *евангелием царства* (Мф 4.23; 9.35; 24.14), не дал никакого общего названия своему сочинению. Второй называет свое сочинение *повествованием* или *рассказом* (διήγησις, Лк 1.1), а устное евангелие *словом* (λόγος, Лк 1.2), что применимо как к устной, так и к письменной речи.

## 1. ЕВАНГЕЛИЕ КАК ЛИТЕРАТУРНАЯ ФОРМА

Иустин Мученик (ум. 165 г. н.э.) первым использовал слово *евангелия* во множественном числе, имея в виду скорее уже письменно зафиксированные тексты, чем устную проповедь (*1Апол* 66, написанная ок. 155 г. н.э.), и вскоре после этого термин *евангелие*, правда в единственном числе, становится общепринятым обозначением различных сочинений об Иисусе (например: Иустин, *ДиалТриф* 10.2; 100.1; Ириной, *Ерес* 3.1.1; Климент, *Стром* 1.21). Границы этого жанра оставались, однако, весьма размытыми, и к V в. в христианском мире имело хождение уже около пятидесяти (только из тех, что нам известны, притом часто лишь по упоминаниям у других авторов) различных сочинений с названием *евангелие*. Задолго до этого Ориген (ум. ок. 254 г. н.э.) уже понял необходимость разобраться в многочисленных значениях, которые анонимные авторы вкладывали в этот термин (*КоммИн* 1.1-9). Для первых христиан, особенно тех, которые не были обременены литературным образованием, все, что было написано о словах и/или деяниях Иисуса, являлось *евангелиями*. Все эти многочисленные *евангелия*, которые к V в. были признаны Церковью апокрифическими, исходя из содержания как критерия, отличались от *деяний* апостолов, *апокалипсисов*, *деяний мучеников*, *проповедей* или *гомилий*. С точки же зрения современного понимания жанра раннее христианство создало немного сочинений (если таковые были вообще), полностью сравнимых с четырьмя каноническими *Евангелиями*.

Четыре *Евангелия* были написаны неизвестными авторами между 70 и

100 г. н.э., а объединены в сборник не ранее 125 г. н.э. Авторы не снабдили их названиями — они были озаглавлены позже. Самые ранние названия *Евангелий* состояли всего лишь из двух слов: греческого предлога *κατά* (который по-русски означает *согласно/по* кому-либо или *от* кого-либо) и следующего за ним имени евангелиста в вин. пад. (*κατὰ Μάρκου*, *согласно Марку* или *от Марка* и т.д.). Сходство формы названий предполагает, что они, в том виде, как мы имеем их сейчас, были сформулированы и добавлены ко всем *Евангелиям* в одно и то же время, т.е. тогда, когда они были объединены в сборник (ок. 125 г. н.э.). Сейчас уже неизвестны причины, по которым имя конкретного евангелиста связывали с каждым евангелием, но можно допустить, что за этим стояла более ранняя традиция. Поскольку названия древних книг обычно состояли из краткого названия и имени автора в род. пад., стоявших в конце сочинения, древнейшие названия *Евангелий* представляются необычными. Однако, поскольку греческий предлог *κατά* с вин. пад. иногда может выступать в роли родительного притяжательного, названия, скорее всего, отражают современную им разговорную норму. Первоначальные названия из двух слов вскоре были расширены до таких как *Евангелие от Марка* и т.д., что следует понимать как *Евангелие, написанное Марком*. Вероятно, первоначальный смысл таких пространных заглавий был *Евангелие в версии Марка* или т.п. Позднейшие переписчики добавляли в названия все новые эпитеты (например, *Святое евангелие от апостола Матфея* и т.п.).

## 2. СОВРЕМЕННАЯ НАУКА И ЕВАНГЕЛИЯ

За несколько последних десятилетий почти каждый аспект изучения *Евангелий* был пересмотрен. Это не вызывает удивления, потому что практически по каждому важному вопросу велись и продолжают вестись дискуссии. Однако некоторые результаты ранних исследований оказались удивительно долговечными. Добавив к ним филологические достижения последних лет, можно подвести итог в следующих ниже разделах: а) Литературная критика, б) Историческая критика, в) Критика формы и г) Критика редакции.

### а. Литературная критика

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, стиля, источников), так и внешних (исторический и социальный фон, биографи-



ческие данные, психологическая информация и т.п.). Обычно исследователи Нового Завета были заняты в основном, в ущерб другим литературным аспектам, проблемой выявления *источников* Евангелий. Давно было установлено, что первые три Евангелия (от Матфея, Марка и Луки) имеют очевидную литературную взаимозависимость. Именно потому, что из-за обширных текстовых совпадений их можно «рассматривать вместе», разместив их в параллельных колонках, они и были названы *синоптическими* (греч. σύνοψις). *Евангелие от Марка* (ок. 70 г. н.э.) было самым ранним. Авторы *Евангелия от Матфея* (ок. 85 г.) и *Евангелия от Луки* (ок. 90 г.) независимо друг от друга включили почти все *Евангелие от Марка* (только 31 стих из Марка отсутствует у Матфея или Луки). Сохранив общие контуры повествования Марка, они добавили в свои сочинения материал, отсутствующий у Марка: в начале — рассказ о рождении Иисуса и его родословную, в конце — явления Иисуса ученикам после воскресения и рассказ о вознесении (только у Луки). Помимо этого Матфей поместил в свое сочинение собрания речений Иисуса, включив их в пять его проповедей (*Мф* главы 5-7, 10, 13, 18.23-24), в то время как Лука вставил значительную часть этого же материала в различные места рассказа о странствии Иисуса по Галилее (*Лк* главы 9-18). В древности, когда не существовало понятия авторского права и плагиат не считался грехом, Матфей и Лука просто следовали принятым литературным нормам. У обоих авторов встречается целый ряд параллельных мест, которые отсутствуют у Марка (около 250 стихов) и которые принято обозначать буквой Q (от немецкого слова *Quelle*, т.е. *источник*). Это собрание высказываний Иисуса, письменно зафиксированное в Палестине до того, как было написано первое из *Евангелий*, обычно датируется серединой I в. Зависимость Матфея и Луки от Марка и Q называется *теорией двух источников*.

Остается сказать несколько слов о *Евангелии от Иоанна*. До 50-х годов нашего века многие ученые считали, что Иоанн знал *синоптические Евангелия* и их использовал. Сейчас преобладает мнение, что Иоанн не зависел от *синоптиков*, но и Иоанн, и *синоптики* пользовались параллельными традициями. Если принять эту точку зрения, то следует признать, что Марк и Иоанн (независимо друг от друга) создали жанр евангелия. Ученые предположили, что Иоанн использовал два основных источника, а именно: собрание из семи рассказов об удивительных исцелениях, совершенных Иисусом, и собрание его проповедей.

## 6. Историческая критика

Историческая критика придает особое значение исследованию и оценке источников, помогающих реконструировать прошлое. В применении к кон-

кретным текстам, а это прежде всего *Евангелия*, данный метод сосредоточивается на таких вопросах, как *когда, где, зачем, кем и для кого* были написаны эти сочинения, т.е. на факторах, предваряющих оценку самих изображаемых событий.

Эпоха Просвещения поколебала убеждение в том, что историческая и богословская подлинность *Писания* гарантируется его божественным происхождением, и либеральные протестанты стали искать другие подходы к решению проблемы. В XIX в. уверенность в историческом методе побудила исследователей попытаться отделить исторический факт от вымысла в *Евангелиях*, с тем чтобы создать исторически надежную биографию Иисуса. Тогда многие считали, что *Евангелие от Иоанна*, с его явными богословскими акцентами и разительными отличиями от *синоптических Евангелий*, имело сравнительно ограниченную историческую ценность. Более того, ученые стали все более скептически относиться к традиционному авторству *Евангелий* и к тому, что рассказы их авторов имеют характер сообщений очевидцев. В 1906 г. *Альберт Швейцер* в своей известной книге продемонстрировал субъективный характер подобных «поисков исторического Иисуса». Не ограничиваясь только тем, чтобы отделить исторический материал от вымысла, созданного раннехристианским благочестием и легковерием, ученые, можно сказать, сконструировали некоего *исторического Иисуса*, отражающего (и тем самым оправдывающего) их собственные богословские и философские взгляды. Одним словом, они создали Иисуса по своему образу и подобию. Поиски исторического Иисуса зашли в тупик, и многие стали скептически относиться к самой возможности воссоздания биографии Иисуса. *Вильгельм Вреде*, современник *Швейцера*, показал, что даже *Евангелие от Марка*, считающееся самым ранним и наиболее историчным, является в значительной степени богословским (и потому исторически тенденциозным) толкованием личности Иисуса.

Как реакция на идеализм либерального богословия после Первой мировой войны возникло богословие диалектическое. Связанное с такими европейскими протестантскими теологами, как *Карл Барт*, *Эмиль Бруннер* и *Фридрих Гогартен*, это богословие в сочетании с экзистенциализмом *Рудольфа Бульмана* стало оказывать существенное влияние на исследования Нового Завета. Представители этой школы утверждали, что несмотря на ошибки, несовершенства и мифологический образ мышления, которые встречаются в Библии, она, а следовательно и заключенное в ней евангелие, может способствовать встрече с трансцендентным Словом Божиим. Таким образом евангельский Иисус был избавлен от необходимости исторического оправдания или опровержения, и поиски так называемого исторического Иисуса на время были оставлены.

## в. Критика формы

Итак, поскольку теперь представлялось, что достоверный портрет исторического Иисуса едва ли мог быть восстановлен или даже богословски необходим, исследователи Нового Завета сосредоточили свое внимание на самой евангельской традиции (со всеми ее мифическими наслоениями), которая отражала представления первых христиан об Иисусе. В результате возникла такая новая дисциплина, как *критика формы*. Это был метод выявления и анализа долитературных устных форм (или, своего рода, фольклорных единиц), ставших достоянием литературы (в данном случае это были *Евангелия*), в которой предания общины играли более значительную роль, чем творческая авторская работа. Были выявлены и классифицированы различные типы устных форм (изречения Иисуса, рассказы о его чудесах, его притчи и т.д.). При таком подходе евангелисты выступали не более чем в роли редакторов, включивших почти без изменений эти устные предания в свои *Евангелия*. Как автор (или, точнее, редактор) первого *Евангелия*, Марк создал лишь временную и географическую рамки, в которые он вставил уместные, на его взгляд, предания об Иисусе. Поскольку было очевидно, что различные предания первоначально бытовали независимо друг от друга и никакой письменно зафиксированной истории об Иисусе, в которой бы события были расположены в хронологическом порядке, не существовало, то едва ли можно было допустить (как это не раз ранее утверждалось), что Марк писал *биографию* учителя в современном понимании этого слова. Критики формы более интересовались не самим историческим Иисусом, а тем, *как и почему* ранние христиане видоизменяли бывшие в их распоряжении евангельские предания или даже создавали новые.

Однако к середине 50-х годов вновь начались поиски исторического Иисуса, основанные на убеждении, что христианство никоим образом не должно раствориться в мифе, а следовательно, необходимо выявить связь между историческим *Иисусом* из Назарета и *Христом*, провозглашенным Церковью. Хотя создание *биографии* Иисуса, учитывая недостаточность *Евангелий* как исторических источников, все еще считалось невозможным, тем не менее были предприняты попытки отделить легендарные наслоения от первоначального предания, с тем чтобы реконструировать первоначальное учение Иисуса и его деятельность.

## г. Критика редакции

К середине века евангелистов стали рассматривать как авторов, которые творчески перерабатывали бывшие в их распоряжении предания об Иисусе, а не просто бездумно коллекционировали этот материал. Возникшая в ре-

зультате этого подхода дисциплина под названием *критика редакции* сосредоточивала свои усилия на том, чтобы отделить первоначальное предание от редакторского вклада евангелистов. Это было легче сделать с Матфеем и Лукой, которых можно было сравнить с Марком и реконструированным источником Q; для анализа же *Евангелия от Марка*, как самого раннего сочинения, сравнительный материал отсутствовал. Исследователи исходили из того, что редакционные особенности раскроют богословские и литературные пристрастия каждого автора-редактора. Однако вскоре выяснилось, что отделить предание от редакции еще недостаточно для того, чтобы понять *Евангелия* как литературные произведения, поскольку едва ли можно допустить, что то или иное сочинение могло сохранять предание неизменным. Преимущество более привычных форм литературной критики стало очевидным лишь к середине 70-х годов.

### 3. КРИТИКА ЖАНРА И ЕВАНГЕЛИЯ

Возможно, современные читатели согласятся с некоторыми высказываниями новой научно-популярной литературы о том, что *Евангелия* представляют собой *биографии Иисуса*. Но они, может быть, будут удивлены, узнав, что до самого последнего времени исследователи Нового Завета почти единогласно придерживались мнения, что чем бы ни были *Евангелия*, они ни в коем случае не являются *биографиями*. Предшествующий обзор мнений о *Евангелиях*, с точки зрения исторической критики и критики формы, отчасти разъясняет основания для этого утверждения.

Древняя *биография* представляет собой сложный жанр, имеющий множество разновидностей, с которыми и будет интересно сравнить *Евангелия*. Ниже мы попытаемся показать, что канонические *Евангелия* представляют собой особый тип древней *биографии*, сочетающий (с известной долей упрощения) эллинистическую форму с иудейским содержанием.

Итак, *во-первых*, сравнение греко-римской биографической литературы с *Евангелиями* не означает, что литературные жанры (как, впрочем, и другие достижения культуры) заимствовались без изменений. Вторая книга Маккавеев (II или I в. до н.э.) представляет собой пример иудейского исторического сочинения, эллинистического по форме, но иудейского по содержанию. Сходный синтез эллинистических и иудейских литературных форм и христианского содержания можно найти в новозаветных *Евангелиях* и *Посланиях*.

*Во-вторых*, греко-римские литературные сочинения часто отходили от предписаний древней литературной и риторической теории (следует заметить, что израильско-иудейская литературная традиция не была затронута

подобными теоретическими размышлениями). В начале века многие филологи-классики считали, что авторские индивидуальность и творчество становились очевидными только при отступлении от норм жанра, предписываемых древней теорией. Сегодня предпочитают говорить о том, что теория едва ли сковывала творчество.

*В-третьих*, при любом сравнении существует множество опасностей. Прежде всего: что с чем и как мы сравниваем? При анализе жанра *Евангелий* существует две тенденции. Сторонники одной настаивают на том, что литературные аналогии *Евангелий* должны быть очень близкими. В результате ни один текст не смог пройти этого испытания. Подобный подход достиг крайности в утверждении, что *Евангелие от Марка* является единственно *подлинным* представителем жанра *евангелий* (точка зрения *Нормана Перрина*). Сторонники другой тенденции игнорируют или обходят существенные различия между *Евангелиями* и потенциальными жанровыми параллелями и считают, что *Евангелия* представляют собой или ареталогии, или греческие трагедии, или биографии философов и т.д.

#### 4. ЕВАНГЕЛИЯ КАК «НЕЛИТЕРАТУРНЫЙ» ЖАНР

Исследователи, считающие, что *Евангелия* не имеют параллелей в иудейской или греко-римской биографической или исторической литературе, обычно исходят из того, что *Евангелия* — это уникальный литературный жанр, органично развившийся из устной проповеди (*керигмы*). Обсудив сначала эту гипотезу (*а*), мы затем рассмотрим менее популярную, но все же важную точку зрения, согласно которой *Евангелия* — это собрание служб, предназначенных для еженедельного чтения (*б*).

##### а. Евангелия как расширенная керигма

С конца XIX в. и до недавних пор *Евангелие от Марка* считалось единственным в своем роде сочинением, не имеющим никаких связей с израильско-иудейскими или греко-римскими литературными жанрами. Уникальность формы этого *Евангелия* объяснялась предположением, что оно представляет собой литературное выражение устной проповеди первых христиан. Хотя не сохранилось ни одной ранней христианской проповеди, первоначальную *керигму* можно реконструировать, опираясь на свидетельства *Посланий Павла* и *Деяний апостолов*.

У Павла *керигма* представляет собой рассказ о значении смерти и воскресения Иисуса (в рамках исполнения предсказаний Ветхого Завета), о его вознесении и грядущем возвращении в славу (*Рим* 1.1-4; *1Кор* 15.3-8;

1 Фес 1.10; 2.8). Многие пассажи в начальных главах *Деяний* обнаруживают *керигматическую* схему (например, 2.14-39; 3.12-26; 4.8-12; 5.29-32; 10.34-43; 13.16-41). Эта *керигма*, вероятно, не всегда начиналась с упоминаний Иоанна Крестителя (*Деян* 10.37б; 13.24-25) или ранней проповеди Иисуса (*Деян* 2.22; 10.36-39а; 13.31), но она всегда делала акцент на смерти и воскресении Иисуса, включала свидетельства из Ветхого Завета, говорила о вознесении Иисуса и его грядущем возвращении для того, чтобы спасти и судить, и завершалась призывом к покаянию и вере. Согласно этой точке зрения, *керигма* была расширена последующей евангельской проповедью и катехитическими наставлениями и дополнена рассказами об Иисусе и его высказываниями. Развитие жанра от устной *керигмы* к письменному *евангелию* было постепенным и неизбежным. Марк, создав первое письменное *Евангелие*, лишь реализовал возможности устной *керигмы*.

Несмотря на очевидное родство *керигм*, которые могут быть восстановлены только из письменных текстов и *Евангелий*, между ними имеются и значительные различия. Эти различия, количественные и качественные, не менее значительны, чем различие между идеями в записной книжке писателя и его законченным романом. Жанр состоит из взаимосвязанных элементов *формы, содержания и назначения*, и в каждой из этих областей можно установить различие между *керигмой* и письменным *евангелием*.

Все керигматические *формы* в *Деяниях апостолов* представляют собой *речи*, которые Лука вставил в различные контексты и усвоил различным ораторам (он всегда использует 1-е лицо с обращением к слушателям во 2-м лице мн.ч.). Речи в начальных главах сочинения имеют скорее характер предписания, но далее они становятся призывом к покаянию (стихи 2.38-40; 3.19-26; 4.12); речи же в главах 10 и 13 призывают к вере.

*Содержание* самой *керигмы*, которую можно реконструировать из *Деяний апостолов*, вызывает вопросы еще и потому, что само служение Иисуса включено в керигматическую оправу лишь в стихах 10.36-39 (хотя кратко упоминается и в стихах 2.22 и 13.31). Более того, такие элементы, как вознесение Иисуса, его грядущее возвращение в качестве Спасителя и судьи, а также призыв к покаянию и вере, представляют собой керигматические мотивы, которые отсутствуют в *Евангелиях*. *Деян* 10.34-43 являются основным текстом для гипотезы о керигматическом происхождении *Евангелий*, поскольку в них имеется много схожих черт с *Евангелием от Марка*. Еще более близки эти стихи *Евангелию от Луки*, что наводит на мысль о том, что — даже если приведенная в них речь и передает древнюю традицию, существовавшую до Луки, — традиция была «подогнана» к нынешнему контексту. Помимо этого, в повествовательных частях *керигматических* речей отсутствует фабула. У Марка рассказ о страстях Иисуса (главы 14-16) занимает около 20 процентов повествования, а рассказ о его служении — 80 процентов (поэтому *Евангелие от Марка* называли даже повествованием

о страстях с пространным введением). В 10-й главе *Деяний апостолов* краткий рассказ об Иоанне и Иисусе занимает 20 процентов, а все остальное — 80 процентов (текст, который можно назвать повествованием о страстях с кратким введением).

Наконец, по своему назначению *Евангелие от Марка* едва ли может быть определено как евангельская проповедь, которая призвана пробудить покаяние и веру. Его основной целью было показать неизбежность явления Иисуса и его спасительную роль.

## б. Гипотеза литургического жанра

*Евангелия*, по общему признанию, тесно связаны с раннехристианской литургией и богослужением. Некоторые части долитературного евангельского предания вошли в христианское богослужение еще до того, как они попали в *Евангелия* (например, молитва Господа и евхаристические слова Иисуса), а позднее и сами *Евангелия* стали читаться на богослужениях (Иустин, *1Апол* 67), хотя мы и не можем сейчас установить, когда точно возникла эта практика. Сторонники гипотезы литургического жанра предполагают, что *Евангелиям* умышленно была придана структура, призванная дополнить или заменить иудейские субботние или праздничные чтения Торы (называемые *sedarim*, т.е. «разделы») и Пророков (называемые *haphtharoth*, т.е. «завершения»), которые были организованы в годовые или трехгодичные циклы чтений. Старейшая система последовательного чтения Торы (*lectio continua*), практиковавшаяся по крайней мере уже в 70-х годах н.э. (ср. *М. Meg.* 3.6), представляла собой трехгодичный цикл чтений, возникший в Палестине. Эта система, начинавшаяся либо 1-го нисана (*Адольф Бюхлер*), либо 1-го тишири (*Якоб Манн*), состояла из 154 *sedarim*; было ли при этом фиксированным число *haphtharoth*, трудно определить. Трехгодичный цикл был заменен годовым (возникшим в Вавилоне), который состоял из 54 разделов (*parashiyoth*), начинавшихся и завершавшихся в день Симхат Тора, т.е. 23-го тишири, или в последний день праздника Суккот (17-22-го тишири).

Эта гипотеза исходит из того, что *Евангелия* представляют собой скорее *литургический*, чем *литературный* жанр. Она основывается на двух далеких предположениях: 1) к I в. н.э. в иудаизме уже существовали фиксированные циклы чтений из Торы и Пророков; 2) раннее христианство заимствовало уже готовую практику чтений, дополнив или заменив ее *Евангелиями*, которые были составлены из еженедельных чтений по темам, соответствующим чтениям Ветхого Завета.

*Филипп Каррингтон* считал, что перикопы Марка, выделенные при помощи критики формы, можно истолковать по-иному. Он предположил, что перикопы были задуманы составителем *Евангелия от Марка* как своего рода

богослужебные чтения. Помимо этого, согласно его гипотезе, существовала тематическая взаимосвязь между *Евангелием от Марка* и праздниками иудейского литургического года: с одной стороны, это насыщение пяти тысяч и еврейская Пасха (ясно увязанные в *Ин* 6.4), с другой — насыщение четырех тысяч и Пятидесятница. Стихи *Мк* 1-13 основаны на иудейском литургическом календаре, начинающемся 1-го тишири (седьмой месяц, соответствующий сентябрю/октябрю), но, заменяя чтение иудейских писаний изображением жизни Иисуса, соотносящимся с церковным годом, они сохраняют еще тематические связи с иудейскими сельскохозяйственными праздниками.

*Майкл Гулдер* предположил, что *Матфей* написал свое Евангелие для последовательного богослужебного чтения в течение церковного года, наложив свой текст на иудейский праздничный, а не субботний цикл. *Гулдер* считал, что 69 параграфов, на которые поделено *Евангелие от Матфея* в Александрийском кодексе (важная рукопись V в., содержащая весь Новый Завет), и отражают первоначальный план евангелиста. *Гулдер* также предположил, что *Евангелие от Луки* разделено на чтения, подчеркивающие исполнение чтений Ветхого Завета, следуя ежегодному циклу чтений Торы, а не праздничному циклу.

Гипотеза *Эйлин Гилдинг* касается литургической структуры *Евангелия от Иоанна*. В отличие от *Каррингтона* и *Гулдера* она не считает, что перикопы Иоанна предназначались для чтения во время христианских служб, но скорее, что *Евангелие от Иоанна* представляет собой христианский комментарий на трехгодичный цикл чтений Ветхого Завета. В этом сочинении часто упоминаются, и даже особо выделяются, иудейские праздники (стихи 2.13; 5.1; 6.4; 7.2; 10.22; 11.55-56; 12.1; 13.1). Комментаторы обычно связывают высказывание Иисуса о живой воде у Иоанна (стихи 7.37-38) с церемонией пролития воды на празднике Суккот (*М.Сукк.* 4.9), а его слова о том, что он — свет миру (ст. 8.12), — с ритуальным освящением женского двора в Храме во время того же праздника (*М.Сукк.* 5.2-4).

Трудность состоит в том, что эти теории предполагают наличие гораздо больших знаний об иудейской практике чтения, чем позволяют имеющиеся в нашем распоряжении свидетельства. Сторонники этих теорий пытаются найти практику богослужебных чтений в столь ранний период, в который ее не решаются поместить даже исследователи дохристианского иудейского богослужения. Теории литургического жанра стремятся игнорировать или свести к минимуму несколько решающих факторов. Во-первых, свидетельства о влиянии синагогального богослужения на раннехристианское богослужение часто преувеличиваются (так, например, согласно *Иустину*, *Диал-Триф* 10, христиане не соблюдали ни иудейских праздников, ни суббот), и мы не располагаем свидетельствами I в. о том, что христиане во время своих служб читали Ветхий Завет. Во-вторых, информация о том, что в ранней церкви читались христианские писания, является крайне фрагментарной



или довольно поздней (1 Фес 5.27; Кол 4.16; Откр 1.3; 22.8; ср. 1 Тим 4.13; Иустин, 1 Апол 67). Практика *серийных* чтений не засвидетельствована ранее IV в. В-третьих, священный статус, необходимый для включения какой-либо книги в регулярное богослужение (например, Тора), делает невероятным допущение, что евангелисты намеревались создать некую книгу для *немедленного* замещения Торы. В-четвертых, даже если теория литургического жанра и объясняет (хотя и недостаточно) эпизодическую структуру *Евангелий*, она не объясняет ни включения в текст событий из жизни Иисуса как своего рода оправы повествования, ни драматических и тематических элементов, которые объединяют каждое *Евангелие*.

## 5. ДРЕВНЯЯ БИОГРАФИЧЕСКАЯ ЛИТЕРАТУРА

Термин *биография* (греч. βιογραφία) как некое обозначение жанра возник только в конце V в. н.э. (см. Дамаский, *Жизнь Исидора* 8). Греческие писатели использовали слово βίος, а римские — *vita* (оба имели значение «жизнь», «образ жизни» или даже «жизненный путь») не как *terminus technicus* для обозначения биографической литературы. Биография — это повествование о выдающейся жизни какого-либо знаменитого персонажа (о его характере, достижениях и т.п.), в которое иногда включены рассказы о происхождении и молодости героя, с одной стороны, и о его смерти и непреходящем значении — с другой. Специалисты по древним литературам Средиземноморья интересовались прежде всего исторической ценностью, письменными источниками и неясным происхождением биографии, часто пренебрегая чисто литературными аспектами сочинений, включая и вопрос о жанре. Условности греко-римской и израильско-еврейской биографической литературы следовало бы рассматривать независимо друг от друга, но оказывается, что это легче сделать в теории, чем на практике. Иудаизм был всего лишь одной из культур средиземноморского мира, которая заимствовала у эллинизма гораздо больше, чем он у нее. Иудейский историк Иосиф Флавий написал для греческой аудитории пространный труд под названием *Иудейские древности*, описывая в нем, с использованием эллинистических биографических условностей, таких ветхозаветных персонажей как Саул и Соломон. *Жизнь Моисея*, написанная Филоном Александрийским, по сути дела является биографией-панегириком, разделенной на такие заголовки-темы, как «царь», «законодатель», «первосвященник» и «пророк».

Оставляя в стороне сложности культурной ассимиляции, в древней биографической литературе можно выделить четыре существенные черты, которые разительно отличают ее от современной биографии.

1. Важную роль в развитии древней биографии играли *некрологи*. В Греции и Риме погребальные песни, надгробные речи и эпитафии представ-

ляли краткий обзор личной жизни. В Египте биографические надписи высекались на гробницах высших чиновников с III тысячелетия до н.э. вплоть до римского времени. И на Востоке, и на Западе в эпитафиях усопшие обращались к потомкам в первом лице. В Израиле, однако, *биография* была предвосхищена в рассказах о пророческих видениях и собраниях легенд о пророках; в позднее время она находит свое выражение в жанре *завещания* на смертном одре; см., например, *Завещания двенадцати патриархов*.

2. Древние типы биографической литературы, подобно многим другим повествовательным жанрам, являются сложными жанрами, включающими в себя разнообразные более краткие формы (анекдоты, изречения, речи и документы). В греко-римской традиции биографии обычно принимали форму самостоятельных сочинений, в то время как в иудейской традиции биографическая форма использовалась лишь в виде эпизодических включений в более сложные повествовательные тексты.

3. Древние биографии сосредоточивали внимание на общественной жизни личности и придавали особое значение различным стадиям профессиональной жизни.

4. В древней биографии личности традиционно изображались как *типы*, а не описывались их исторические особенности или индивидуальности. Часто думают, что появление биографических сочинений в древнем мире отражало развивающийся *индивидуализм*. Несмотря на достоинства такой точки зрения, следует подчеркнуть, что «индивидуализм» в то время понимался иначе, чем теперь. Для того чтобы понять древнюю биографию, необходимо учитывать древние концепции личности. Сегодня предполагается, что поведение человека может быть адекватно понято только в терминах психологии. В развитии отдельной личности генетические факторы и окружающая среда взаимодействуют с младенчества до зрелого возраста, причем решающим периодом является детство. В древнем мире, как и в некоторых современных культурах третьего мира, личности определялись социальными группами, к которым они принадлежали. Психологические факторы были несущественны для объяснения поведения человека. Личность человека считалась такой же постоянной и неизменной, как родство и социальная принадлежность, которые были основными параметрами идентификации. Хорошие люди, ставшие плохими, не «изменились», они просто перестали притворяться (Ливий 3.36.1-2). Римляне, например, считали, что каждая национальность имеет свой собственный неизменный характер (Квинтилиан 5.10.24); греков они обычно изображали ленивыми, непостоянными, лживыми, глупыми и неумелыми (Цицерон использует большинство этих, мы бы сказали расовых, стереотипов в своей речи *В защиту Флакка*: 10, 14, 42, 62-63).

Современную биографию интересует прежде всего развитие личности и хронологические рамки, в которых оно происходит. Древние же, с их

статической концепцией личности, редко проявляли интерес к подобному развитию. Для них хронология служила прежде всего для организации внешних фактов жизни человека, а не для объяснения его поведения. Они признавали «личность», отражавшую нормы и ценности своей социальной группы.

## 6. ГРЕКО-РИМСКАЯ БИОГРАФИЧЕСКАЯ ЛИТЕРАТУРА

*Биография* представляет собой особый жанр греко-римской исторической литературы. *Биографию* можно определить как *состоящее из разрозненных частей прозаическое повествование, посвященное исключительно изображению жизни конкретной личности, считающейся исторической*. Этот жанр так никогда и не получил фиксированной формы, но продолжал развиваться с древности до настоящего времени. Биографические и исторические сочинения трудно описать как конкретный жанр прежде всего потому, что они включают в себя множество жанров. Хотя корни греческой биографии уходят в V в. до н.э. (например, биографические разделы у Геродота; собрания высказываний мудрецов и философов), первые дошедшие до нас биографические сочинения были созданы лишь в IV в. до н.э.: это *Эвагор* Исократ и *Агесилай*, *Воспоминания о Сократе* и *Воспитание Кира* Ксенофонта. Первые два представляют собой своего рода панегирики в прозе, созданные по подобию поэтических; два последних — это сочетание фактов и вымысла. До нас не дошло ни одной биографии III и II вв. до н.э., не считая папирусных фрагментов *Жизни Еврипида* Сатира, написанной, на удивление, в форме диалога (Р. Оху. 1176). От следующего века сохранилось несколько биографий римского писателя Корнелия Непота (I в. до н.э.). От периода с I по IV в. н.э. в нашем распоряжении имеются биографии, написанные Плутархом, Светонием, Лукианом, Диогеном Лаэртским, Филостратом, Порфирием и Ямвлихом, а также 25 вымышленных биографий императоров из *Historia Augusta* (ок. 395 г. н.э.). Дошли и анонимные биографии, отражающие вкусы непритязательного читателя: это *Жизнь Секунда*, философа-молчальника, и *Жизнь Эзона*. Кроме того, существуют многочисленные анонимные и псевдоэпиграфические жизни поэтов; в основном они представляют собой краткие и в значительной степени вымышленные очерки, основанные на извлечениях из стихотворных сочинений субъекта биографии и часто предназначенные для того, чтобы служить предисловием к самим этим сочинениям (например, *Жизнь Пиндара* /Р. Оху. 2438/; *Жизнь Гомера* Псевдо-Гесиода).

## а. Биография и история

Геродота (в дополнение к его несомненной репутации отца истории) называли, хотя и не совсем правильно, отцом биографии, поскольку описание личности было важным для его концепции истории. Фукидид, обычно исключавший все биографические детали из своего повествования, вставил в свою *Историю* несколько «биографических» отступлений (например, 1.126.3-12 о Килоне; 1.128-134 о Павсании; 1.138 о Фемистокле), а Ксенофонт включил несколько «биографических» эпилогов в свой *Анабасис* (например, 1.9 о Кире). Однако все эти биографические очерки несомненно были подчинены надличностным историческим интересам этих авторов. Изредка греческие и римские писатели теоретически отделяли биографию от истории с точки зрения содержания (Полибий 10.21.5-8; Плутарх, *Александр* 1.1-3; *Никий* 1.5; Корнелий Непот, *Пелопид* 1.1). В эллинистический и римский периоды описание характера стало важной составной частью историографии; в биографии поступки человека иллюстрировали его характер, в истории же эти поступки являлись частью более широкого исторического каркаса. Для Полибия панегирик (παῖνυρικός, т.е. похвальная речь) служил для восхваления характера и деяний людей, т.е. служил инструментом идеализации, история же была более прагматичной и объективной. Плутарх и Непот не намеревались писать *подробные* рассказы о деяниях интересующих их личностей (что было бы историей), но стремились собрать и процитировать их высказывания, которые могли бы раскрыть характер (а это, в конечном счете, приближалось к биографии). Плутарх считал, что мелочи (незначительные деяния или случайные высказывания) раскрывают характер, но этот же материал был бы неуместным для историографии. Также и Ксенофонта, когда он приводил анекдот о Ферамене в историческом сообщении, смущала жанровая уместность такого материала (*Греческая история* 2.3.56); и именно по этим причинам он дважды описал жизнь Агесилая: один раз в панегирической биографии *Агесилая*, другой — в сочинении *Греческая история* 3-6.

Однако различия между историей и биографией были скорее теоретическими, чем практическими. В поздний эллинистический период история и биография сблизилась с усиливающимся акцентом на описании характера в историографии. В результате отличить историю от биографии становится все более трудным: панегирик стал составной частью и той и другой. Дионисий Галикарнасский (ритор, историк и знаток древностей) включал в свой исторический труд рассуждения о жизни (βίος) общественных деятелей со всеми их достоинствами и пороками наряду с рассказами об их государственных заслугах (5.48.2-4 о Публиколе; 8.60-62 о Кориолане). Диодор Сицилийский полагал, что историки должны подробно («от начала до конца») рассказывать о деяниях государств и царей (16.1), а это могло даже

предполагать включение легенд о рождении (ср. его рассказ о сиракузском тиране IV в. до н.э. Агафокле). Многие исторические сведения для своих «Жизнеописаний» Плутарх черпал у историков, при этом он прибегал к «отступлениям» (ἐκβολή, или πορέκφρασις: технические историографические термины, ср. Фукидид 1.97.1; Полибий 1.15.13; Плутарх, *Moralia* 855D), которые, и он это знал, были уместными только в историческом сочинении (Дион 21). Патриотическая римская историография, чернившая другие нации, раздражала Иосифа (*Война* 1.7), и такую историографию Лукиан уничижительно назвал «панегириком» (*Ист* 7).

Фактически вся греко-римская история была написана под сильным влиянием риторики. Ведущей формой ораторского искусства была декламация, в которой господствовало эпидиктическое (ἐπιδεικτικός «торжественное», или «парадное») красноречие с его тяготением к панегирику. Приведенные примеры, число которых легко можно умножить, показывают, что ни история, ни биография не были ограничены застывшим литературным каноном и границы между ними размыты.

## 6. Биография и риторика

Изображение характера (προσωποποιία или ἠθολογία) было общепринятым как для элементарных риторических упражнений (προϋμνάσματα), так и для упражнений повышенной трудности (μελέτη или декламации, т.е. законченной речи). Для того чтобы быть убедительными, судебные речи, написанные от имени другого лица, должны были отражать характер говорящего (старика или юноши, богача или бедняка и т.д.). В школьных упражнениях ученику нужно было говорить от лица известной исторической (или мифической) личности в критической ситуации; например, обращаясь от лица Андромахи к Гектору. Аристотель приводит примеры того, как описывать характер и приводить это описание в соответствие с конкретными эмоциями, такими как гнев, жалость, негодование, желание и т.д. (*Риторика* 2.12-14). В этих разделах Аристотель использует *паратактический* стиль, т.е. использует союз *и* для соединения предложений, что, между прочим, характерно для некоторых *Евангелий*. Ученик Аристотеля Феофраст написал в том же паратактическом стиле *Характеры*, серию кратких очерков или заметок (ὑπομνήματα) о тридцати персонифицированных недостатках характера (например, Глупость, Болтливость, Льстивость). Поскольку как биографы, так и историки прежде всего обучались риторике, она и была источником их искусства в описании характера, искусства, которое было более заинтересовано в правдоподобии, чем в истине.

## в. Типы биографии

Согласно *Фридриху Лео*, плутархова биография своим происхождением обязана ранним перипатетикам (последователям Аристотеля) и имеет форму хронологически организованного повествования с литературными амбициями, пригодного для изображения государственных деятелей, военачальников и философов. Другая разновидность биографии берет начало у александрийских грамматиков, находившихся под влиянием Аристотеля. Пригодный для изображения писателей и художников, этот тип биографии, не претендуя на художественность, содержал систематически организованный рассказ о личности и ее достижениях (Светоний, Диоген Лаэртский).

Это деление на два типа можно найти уже у древних авторов. Оно присутствует в панегирике Ксенофонта *Агесилай*, в котором первая часть (1-2) представляет собой хронологический рассказ о его деяниях, а вторая (3-11) — систематическое сообщение о его добродетелях. Подобное можно увидеть в эпитафиях древнеегипетских сановников, в которых первая часть (от 1-го лица) описывает жизнь покойного как выполнение идеальных норм поведения, а вторая описывает его карьеру. Квинтилиан четко различает два основных подхода к панегирику (риторский двойник биографии): хронологический и тематический (3.7.10-18). Хронологический рассказ начинается с таких тем, как рождение, родители, предки, пророчества до рождения, восхваление же самой личности основано на описании характера, физических характеристик и внешних обстоятельств. При тематическом подходе акцентируются различные добродетели, такие как мужество, справедливость и самообладание, проиллюстрированные конкретными деяниями. Плутархова биография развилась из эллинистической историографии (с ее акцентом на хронологическом изложении политических и военных событий), другой же тип биографии, который можно назвать тематическим, применяли «энциклопедисты», в круг интересов которых входило буквально все: от обычаев и церемоний до имен людей и топонимов. Названия многих утраченных работ Светония наводят на мысль, что он сам был именно таким «энциклопедистом» (например, *Ludicra historia* о римских играх и праздниках и *De variis rebus*, «О различных вещах»). Учитывая эти отличия, не следует, однако, думать, что перед нами два различных биографических жанра, речь идет о двух дополняющих друг друга типах греко-римской биографии.

## г. Жанровые особенности

Разнообразие и сложность греко-римской биографической литературы требует особого подхода. Вместо того чтобы предлагать еще одну неразработанную типологию, мы рассмотрим жанровые аспекты греко-римской

биографии, а именно содержание, форму и назначение. Греко-римская биография представляет собой *единый жанр*, отличающийся большим разнообразием входящих в него элементов. Это позволяло биографу сделать выбор из ряда возможностей в зависимости от предмета или содержания (т.е. конкретного *типа* описываемой личности), формы (т.е. характера имеющихся данных) и назначения (т.е. цели автора).

### Содержание

Наиболее характерной чертой биографии, позволяющей классифицировать ее по различным подтипам, является сам предмет изложения, т.е. *содержание*. Содержание можно описать абстрактно как рассказ об изображенной в традиционном стиле жизни и значении разнообразных общественных типов личностей (факультативно обрамленный деталями о происхождении и молодости и далее о смерти и посмертном значении этой личности). Понятие же *тип* изображенной личности уточняет понятие *содержание*, поскольку целые серии биографий были написаны о конкретных типах, например, о государственных деятелях (Плутарх), философях (Диоген Лазертский), императорах, литературных героях, ораторах (Светоний). Конкретный тип избранного субъекта в значительной степени определял темы (или *топосы*, «общие места», τόποι, подробнее см. ниже), используемые для приведения описываемой личности в соответствие с *типом*. Традиционное изображение субъекта биографии имеет два взаимосвязанных аспекта: типовая социальная роль и стереотипные добродетели и/или пороки, ассоциирующиеся с этой ролью. В греко-римских биографиях несомненно фигурируют два *типа* «героев» — общественные деятели (хорошие граждане), жившие внутри общественных структур и часто контролировавшие их, и философы, жившие вне этих структур. В поздней античности значение философов как моделей поведения все возрастало. Поскольку субъекты биографий осмыслялись в терминах идеальных *типов* (например, монархи, государственные деятели, военачальники, философы, поэты, ораторы), группа стереотипных признаков, ассоциирующихся с каждым идеальным *типом*, составляла тему, или *топос*. Это предполагает еще одно связующее звено между биографией и историей: например, привычные признаки, образующие *топос* идеального царя или военачальника, используются и в истории, и в биографии. Ксенофонт, например, в своей *Греческой истории* оценивает военачальников при помощи *топосов*, ассоциирующихся с идеальным военачальником: он побеждает и сохраняет преданность войск; кормит их, заботится о них и платит им; разделяет их судьбу; он приветлив и доступен, является физическим и моральным примером, убедительным оратором, опытным тактиком. Ксенофонт использует эти *топосы*, описывая воинскую карьеру Гермocrates, Агесилая, Ификрата и Язона. Те же самые «общие

места», заимствованные в конечном счете из краткой характеристики Фемистокла у Фукидида (1.138.1-3), использует Арриан, описывая Александра в *Анабасисе* (7.27), книге, в которой сливаются панегирическая история и биография.

Философ, как святой человек, представлял собой важный идеальный тип, ставший популярным объектом биографий в поздней античности. Греки всегда признавали близость мудрости и божества. Пифагор и Платон вполне естественно стали прототипами святых людей в позднеэллинистический и римский периоды. Сохранилось шесть биографий Платона, из которых самая известная приведена у Диогена Лаэртского (3.1-47). Аристотель был значительно менее знаменит в античности, чем Платон. Из двенадцати сохранившихся его биографий (две на сирийском, четыре на арабском, пять на греческом и одна на латинском) наиболее известна биография, переданная тем же Диогеном (5.1-37). Ко II в. н.э. философия была уже тесно связана с религией. Биографии «святых мудрецов», написанные в III и IV вв. н.э., включают: 1. *Жизнь Аполлония* Филострата; 2. *Жизнь Пифагора* Порфирия; 3. *Жизнь Плотина* Порфирия; 4. *Жизнь Пифагора* Ямвлиха; 5. *Жизнь Оригена* в *Церковной истории* Евсевия. *Патриция Кокс*, детально изучившая этот тип биографии, предлагает две основные биографические парадигмы: святые люди, считавшиеся богами или сыновьями богов (номера 1, 2 и 4), и те, кто были всего лишь богоподобными (номера 3 и 5). Оба типа были образцами мудрости и вели аскетическую жизнь. С мудрецами первого типа связывались чудесные истории о рождении (что подтверждало их божественное происхождение), они изображались как чудотворцы (что также подтверждало их причастность божеству), и благодаря их уникальности их не понимали ни друзья, ни враги. Ни одна из этих особенностей не характерна для второго типа.

Содержание, так же как форма и назначение, подчинялось традиционным правилам или условностям биографического жанра. Эти правила включали ряд своего рода иерархических *выборов*, каждый из которых представлял собой новый уровень, но и здесь *выбор* должен быть сделан из определенного круга возможностей: 1. от факта к вымыслу, 2. от серьезного к комическому, 3. от восхваления к поношению, 4. от поучительного к развлекательному и 5. от одобрения к неодобрению.

### *Форма*

Большая часть древних биографий написана с литературными претензиями и на высоком и стилистическом уровне (например, использование соответствующей лексики и сложного синтаксиса). Формальная структура греко-римской биографии состоит в основном из хронологической основы, которую образует сама жизнь героя (это характерно для биографий Свето-



ния и Плутарха). Эта основа расширяется анекдотами, изречениями, речами и документами. *Анекдот* (греч. ἀνέκδοτος означает «неизданное») является общим термином, включающим то, что греки называли *хриями* (χρηῖαι, ὑβῶσαι, т.е. «изречения») и ἀλομνημονεύματα («достойное воспоминания»), а также новеллы, т.е. краткие истории, жанрово связанные с *хриями*. Поскольку древние считали, что поступки и слова человека раскрывают его характер (ср. Ксенофонт, *Воспоминания о Сократе* 1.1.20), собрания *хрий* (т.е. высказываний и деяний мудреца), начиная с V в. до н.э., имели в основном биографическое назначение. Из подобных собраний биографии могли заимствовать материал. Однако высказывания Платона распространялись не в отдельных собраниях, но передавались в литературных источниках. *Gnomologia* (собрания изречений) были уже позднее (в V в. н.э.) извлечены из биографий Платона. Некоторые биографии были полностью вымышленными, созданными на основе упоминаний в *хриях* (например, жизнь Гераклита у Диогена Лаэртского 9.1-17). Другие представляли собой собрания *хрий*, организованных с учетом биографических условностей (например, *Демонакс* Лукиана). В случае с Платоном 148 сохранившихся *анекдотов* (144 находятся в шести сохранившихся биографиях) являются извлечениями из сочинений Платона, подобранными так, чтобы прославить или опорочить его. Одни и те же *хрии* могли приписываться разным лицам. Так, беседа Диогена и Аристиппа приписывалась также Метроклу и Феодору (Диоген Лаэртский 2.68 и 2.102); история о Фалесе, записанная Гермиппом, рассказывалась также и о Сократе (Диоген Лаэртский 1.33). Анекдот о жителе Самоса, приведенный Геродотом (3.46), Секст Эмпирик применил к хиосцам (*Против риторов* 2.24-25).

Что касается формы, то перед биографом были по меньшей мере четыре выбора (правда, последние два были уже predeterminedены его социальным положением), каждый из которых имел свои возможности: 1. выбор между *непрерывным* и *эпизодическим* повествованием; 2. выбор между *хронологическим* и *тематическим* изложением; 3. выбор между *возвышенным* и *народным* языком; 4. выбор между *сложным* (со сложноподчиненными предложениями) и *простым* (с простыми предложениями) стилем. Непрерывное повествование было характерным для историографии (несмотря на отступления), в то время как эпизодический стиль был присущ другим типам повествования (этнографическое описание или описание древности и т.п.). Хронологическая организация отличает политическую и военную историю, а тематической отдавалось предпочтение в только что упомянутых видах сочинений. Выбор стиля и языка был обусловлен социальным уровнем автора.

Греко-римская биография имеет явные и скрытые функции. Наиболее очевидной была, вероятно, доказательная функция, хотя к ней могли при-мешиваться элементы, связанные с рассуждением или дискуссией. Эпидик-тическая риторика, сосредоточенная обычно на восхвалении или поноше-нии, на самом деле выполняла более широкую функцию, а именно: убедить аудиторию принять или сохранить какую-либо конкретную точку зрения на *настоящее*. Риторика рассуждения использовалась для того, чтобы убедить слушателей предпринять какие-то действия в *будущем*, в то время как дис-куссионная риторика использовала стратегию защиты или обвинения для того, чтобы убедить аудиторию придти к решению относительно каких-то событий в *прошлом*. Скрытые функции греко-римской биографии включали историческое оправдание (или дискредитацию) общественной системы цен-ностей, персонифицированных в субъекте биографии.

В древнем мире биография являлась мощным орудием пропаганды. Учитывая мнение древних о значении некоторых видных личностей (таких как основатели и прародители), биография идеально подходила для прямой или косвенной критики или одобрения установленного порядка. Катон Младший (95-46 гг. до н.э.) был одной из таких фигур. Он превратился в идеологический символ достоинств республиканского Рима и стал центром пропагандистской войны, с хвалебными сочинениями о нем, написанными Цицероном, Брутом, Фадием Галлом и Минуцием Руфом, и враждебными, принадлежавшими Юлию Цезарю, Авлу Хирцию и Августу (все утрачены). «Положительный герой» в *Энеиде* Вергилия и *Одах* Горация стал образцом для более поздних авторов.

В греческом мире особо значимым пропагандистским образом был Со-крат, он был символом не политической системы (каким был Катон Млад-ший), а символом философского образа жизни. Сократ Ксенофонта пред-ставлен в нескольких сочинениях: *Апология Сократа*, *Пир*, *Воспоминания о Сократе* и *Домострой*, Сократ же Платона присутствует в *Апологии Сократа*, *Пире* и целом ряде других диалогов, где Сократ играет централь-ную роль. Вдобавок есть еще Сократ Аристофана и Аристотеля, составля-ющие вместе с упомянутыми выше четыре ранних образа Сократа. Каждый «Сократ» является сложной фигурой, состоящей из характерных взглядов каждого автора, спроецированных на исторического Сократа.

Часто греко-римские биографии выполняли поучительную функцию, изображая своего героя как парадигму добродетели. Поэтому многие гре-ческие биографии являются панегирическими, т.е. главный персонаж вос-хвалялся за его соответствие идеальным образцам добродетели. Автор и аудитория были более заинтересованы в моральном примере и персонифи-кации профессиональных достоинств героя, чем в его исторической досто-

верности. В греческих исторических и биографических сочинениях существовало устойчивое противостояние исторического и парадигматического изображения личностей. Античные биографы предполагали, что действия раскрывают характер (Плутарх *Александр* 1.1-3; *Помпей* 8.6), приводя примеры добродетели (*ἀρετή*), порока (*κακία*) или их сочетания. Плутарх отбирал государственных деятелей и военачальников как героев создаваемых им параллельных жизнеописаний из-за их добродетелей, хотя два персонажа, Деметрий и Антоний, были отрицательными примерами. Светоний стал создателем императорской биографии того подтипа греко-римской биографии, который предвосхитил Тацит. Он изображал императоров исходя из их добродетелей и пороков, соотнося их характер с физиогномикой (ты таков, каким выглядишь). Нет нужды говорить, что многие императоры были негативными образцами.

## 7. ИЗРАИЛЬСКО-ЕВРЕЙСКАЯ «БИОГРАФИЧЕСКАЯ» ЛИТЕРАТУРА

Лишь немногие исследователи Ветхого Завета и постбиблейских сочинений считают термин «биография» удачным применительно к этой литературе. Действительно, «биографии» в смысле *независимой* литературной формы, повествующей о достижениях и значении некоего лица от рождения до смерти, очень редки в еврейской литературе. Тем не менее, поскольку раннее христианство зародилось как религиозное движение обновления внутри иудаизма и только постепенно утвердилось как самостоятельная религия, многие полагали, что предшественников формы *Евангелий* следует искать именно в израильско-еврейской литературе.

### а. Характер в израильско-еврейском повествовании

Примером *цельного повествования*, редко встречающегося в израильско-еврейской литературе (и обозначаемого критиками формы термином *novella*), являются такие краткие самостоятельные драматические сочинения, как *Руфь*, *Есфирь* и *Иона* в каноне (ср. *Дан* 1-6) и *Иудифь*, *Товит* и пространные версии *Есфири* и *Даниила* в Септуагинте. Подобно многим эпизодам в книгах Бытия–4-й книги Царств<sup>1</sup> эти сочинения сосредоточивают внимание на приключениях главного героя.

---

<sup>1</sup> Здесь и далее автор, ссылаясь на книги ветхозаветного канона (всего 39), придерживается названий и порядка, принятого в масоретской традиции и отличного от славяно-русской традиции: 1. Бытие, 2. Исход, 3. Левит, 4. Числа, 5. Второзаконие (Пятикнижие, или Тора), 6. Иисус Навин, 7. Книга Судей, 8. Две книги Самуила (рассматривались как одна), 9. Две

Эпизодическое повествование в паратактическом стиле, характерном для библейской прозы, преобладает в Торе и в Ранних пророках. Принятой в критике формы категорией, близко соответствующей эпизодическому повествованию, является «сага», которая сама имеет эпизодический характер и может включать в себя такие литературные формы, как рассказ, новелла, легенда, история, сообщение, басня, этиология и миф. Если последовательность повествования в так называемом Девятикнижии (от *Быт* до *4Цар*) не объединена сюжетом или действием, то отдельные эпизоды в этих рамках обычно связаны. В этих эпизодах часто (хотя не всегда прозрачно) присутствует «биографический» интерес. В повествованиях о патриархах на первое место выходят последовательно Авраам (*Быт* 12-25), Иаков (*Быт* 25-36) и Иосиф (*Быт* 37-50), а в остальной части Пятикнижия преобладает фигура Моисея, рассказ о котором обрамлен сообщениями о его рождении и смерти. Иисус Навин является центральной фигурой в книге, носящей его имя, а в книге *Судей* заметное место занимают различные харизматические лидеры. Этот биографический интерес сохраняется в книгах *Царств*, где цикл о пророках Илии и Елисея (предвосхищая более поздние тенденции придавать особое значение жизни пророков) содержит многочисленные параллели каноническим *Евангелиям* и по форме, и по содержанию (см. ниже). Этот эпизодический стиль исторического сочинения нашел продолжение в иудейском каноне в таких сочинениях, как *1-2 Паралипоменон*, книги *Ездры* и *Неемии*, а также в неканонической *1 Книге Маккавеев*. Такая же эпизодическая техника представлена в книге Юбилеев (мидрашистской переработке израильской истории) и в *Иудейских древностях* Иосифа.

Биографический интерес характерен также и для отдельных частей так называемых Поздних пророков (от *Исаии* до *Малахии*), где собрания предсказаний часто обрамляются или перемежаются эпизодами из жизни пророков, которым приписываются предсказания или собрания предсказаний.

Герои, описываемые в исторических повествованиях Библии (в особенности от Иисуса Навина до *4Цар*), — это прежде всего харизматические вожди, пророки и цари. По израильским представлениям вожди народа являлись носителями божественных полномочий и сменяли один другого благодаря предопределенному порядку. Таким образом, история народа была неотделима от истории его вождей. Однако в отличие от римских историков,

---

книги *Царей* (рассматривались как одна, поэтому эта начальная часть канона могла называться Девятикнижием; книги 6-9 могут также называться Ранними пророками), 10. Исаия, 11. Иеремия, 12. Изскииль (книги 10-12: Великие пророки), 13. Двенадцать книг Малых пророков (Осия, Иоиль, Амос, Авдий, Иона, Михей, Наум, Аввакум, Софония, Аггей, Захария и Малахия), 14. Псалмы, 15. Иов, 16. Притчи Соломона, 17. Пять книг Мегилот (Руфь, Песнь Песней, Екклесиаст, Плач Иеремии, Есфирь), 18. Даниил, 19. Ездра, 20. Несмия, 21. Две книги Хроник (в славяно-русской традиции две книги Паралипоменон). Мы придерживаемся здесь названия книг славяно-русской традиции; см. список сокращений (*прим. Ред.*).

льстивших современным им императорам хвалебными историями, израильские историки описывали своих вождей с большей объективностью, несомненно, потому, что те были фигурами из прошлого. В сравнении с греко-римскими аналогами эти сочинения не были биографиями в строгом смысле этого понятия.

Исследователи, которые отдают предпочтение ветхозаветной модели литературных особенностей *Евангелий*, обычно сосредоточивают внимание либо на рассказах о Моисее в Пятикнижии, либо на цикле об Илии-Елисее.

## б. «Идеальная биография» в Ветхом Завете

Используя сравнительный материал из других регионов, *Клаус Бальтцер* определил одну из литературных форм Ветхого Завета как «идеальную биографию». Для этой формы на первом месте стоит должность и действия субъекта, сама же личность вызывает очень мало интереса или вовсе никакого. Примером идеальной биографии являются краткая «биография» Давида (*2Цар* 23.1-7, очень близкая к биографическим эпитафиям египетских визиров), более длинная повествовательная «биография» Гедеона (*Суд* 6-8) и биография Моисея (от *Исх* 2 до *Втор* 34) с многочисленными входящими в нее «общими местами».

*Бальтцер* особо настаивает на том, что *Евангелия* по жанру также являются «идеальной биографией». Марк (стихи 1.9-11) начинает с вводного сообщения (крещение Иисуса), содержащего указание на время и место (ст. 1.9), вводной формулы («Ты Сын Мой возлюбленный»: ст. 1.11) и призыва («на Тебе мое благоволение»: ст. 1.11). Слова и деяния Иисуса образуют более широкую биографию. Изгнание бесов в этом контексте может быть двойником такого «общего места», как «обеспечение мира», а очищение Храма соответствует такому «общему месту», как «восстановление культовой чистоты».

## в. Рассказы о Моисее как литературные парадигмы

По иудейским представлениям в израильско-еврейской истории Моисей возвышается над всеми другими фигурами. Образ Моисея повлиял на раннехристианские представления об Иисусе и его оценку в двух направлениях: как парадигма для изображения Иисуса в качестве нового Моисея (пример этого находится в *Евангелии от Матфея*) и как средство для осмысления Иисуса как эсхатологического пророка, что отражено в *Евангелии от Иоанна*. Но главный вопрос не в том, изображался ли Иисус с использованием образов, заимствованных из рассказов о Моисее, или же ожидания эсхатологического пророка наподобие Моисея (период Второго Храма) использо-

вались для осмысления значения Иисуса, но в том, повлияло ли *литературное обрамление* истории Моисея в Пятикнижии на формирование жанровых характеристик *Евангелий* как литературы.

Согласно *Мередиту Клайну*, главная проблема при увязывании *Евангелий* с предшествующими литературными типами состоит в существовании двух различных типов материала, сосуществующих в *Евангелиях*: поучающей речи и исторического повествования. Конечно, *Клайн* прав в том, что комбинация повествования и высказываний в *Исходе* не так уж и отличается от *Евангелий*. Однако считать заключение завета в *Евангелиях* центром тяжести, как делает этот исследователь, значит втискивать их в форму, для которой они не подходят.

С другой стороны, если рассмотреть (в отличие от *Клайна*) весь комплекс легенд и преданий о Моисее от *Исхода* до *Второзакония*, станет очевидным существенное сходство, которое едва ли стоит игнорировать. Прежде всего, жизнь Моисея от рождения до смерти обрамляет книги от *Исхода* до *Второзакония*. Далее, ребенок Моисей чудесным образом спасается от гибели, предназначенной ему фараоном, а позже, уже взрослым, должен бежать в Мадиаи, чтобы избежать смерти (*Исх* 1-4). У Матфея Иисус спасается от козней Ирода, когда его родители после божественного предупреждения бегут в Египет (*Мф* 2). Затем, смерть Моисея представляет собой некое таинственное событие, которое позже трансформировалось в предание о вознесении. Кроме этого, повествование в книгах от *Исхода* до *Второзакония* связано в основном с путешествием, начавшимся в Египте и закончившимся на восточном берегу Иордана.

Однако, несмотря на названные выше параллели, средоточием окончательной версии Пятикнижия, является *представление и объяснение Торы*, к чему жизнь Моисея не имеет прямого отношения. Подобно Иисусу Моисей творит чудеса (например, десять казней египетских в *Исх* 7-12), однако основные жанровые черты книг *Исход-Второзаконие* в основном не схожи с *Евангелиями*, хотя и там и здесь имел место процесс легендарной идеализации и приукрашивания. Если на первый взгляд параллели между жизнью Моисея и жизнью Иисуса (особенно в изображении Матфея) поражают, то параллели с циклами других героев, с которыми они не имеют жанровой связи, существенно снижают их значение.

#### г. Цикл рассказов об Илии-Елисее и Евангелия

Цикл об Илии в книгах *Царств* состоит из шести эпизодических повествований (*3Цар* 17-19, 21; *4Цар* 1.1-17), к которым были добавлены шесть анекдотов, а цикл об Елисее приводится в *4Цар* 2; 3.4-27; 4.1-8, 15; 9.1-10; 13.14-21. Называть эти первоначально самостоятельные циклы циклом об

Илии-Елисея значит предположить, что в раннем иудаизме эти фигуры слились в народном предании. Как и в случае с Моисеем, Илия (= Елисей) в раннем христианском осмыслении Иисуса играл роль парадигматической фигуры. Считалось, что народные предания об эсхатологическом Илии *redivivus* осуществились в лице Иисуса из Назарета. Возвращение пророка Илии являлось распространенной формой ожидания прихода эсхатологического пророка, что поддерживалось заключительными стихами книги пророка Малахии (4.5 сл.). Древние иудейские ожидания возвращающегося Илии были основаны на предании о том, что он был живым унесен смерчем на небеса (4Цар 2.9-12; Сирах 48.9, 12а; 1Енох 89.52; 1Мак 2.58). Во времена Иисуса Илию считали предшественником Мессии (Мк 9.11; 1 Енох 90.31; Иустин ДиалТриф 8.3 сл.; 49.1; 110.1).

Отдельные элементы в евангельской традиции предполагают, что Иисуса некоторые его современники считали эсхатологическим Илией (Мк 6.14 сл.; 8.28; Ин 1.19-21). Дж. Луис Мартин пространно доказывал, что один из источников четвертого Евангелия считал Иисуса эсхатологическим Илией. Тем не менее, более раннее отождествление Иоанна Крестителя с эсхатологическим Илией, служившим предтечей Мессии Иисуса, делает более позднее осмысление Иисуса как Илии проблематичным, так что это отождествление было отвергнуто.

Раймонд Браун предположил, что типология Елисея оказала формирующее влияние на повествование Евангелий. Он выделяет следующие черты сходства: 1) Елисей изображен странствующим по Северному Царству (Сонам, Галгал, Иерихон, Дофаим), что является параллелью деятельности Иисуса. 2) И у Илии, и у Елисея есть параллели чудесам, которые совершил Иисус, но Елисею их приписывается в два раза больше, чем Илие. 3) Конкретные параллели чудес Иисуса и Елисея включают следующие: (а) чудесному исцелению прокаженного Иисусом (Мк 1.40-45 и пар.; Мф 11.4-5; Лк 7.21-22; ср. 17.11-19) аналогично исцеление Елисеем Неемана Сирийца (4Цар 5). (б) умножение хлебов Иисусом (Мк 6.30-44; 8.1-10 и пар.; Ин 6.1-15) схоже с умножением Елисеем двадцати хлебов для ста человек (2Цар 4.42-44), включая такие мотивы, как использование ячменных хлебов, присутствие мальчика и возражение, что таким малым количеством невозможно накормить так много людей. (в) воскресение юноши из Наина (Лк 7.11-17) напоминает воскресение Илией сына вдовы из Сарепты (3Цар 17.17-24) и воскресение Елисеем сына Сонамитянки (4Цар 4.18-37). Далее Браун отмечает, что в чудесах Иисуса есть много элементов, не имеющих параллелей в историях о Елисее (изгнание духов, исцеления слепого и парализованного), точно так же, как некоторые черты историй Елисея не имеют параллелей в Евангелиях (всплывший топор, очищение вод Иерихона и т.д.). В заключение Браун рассматривает одно недавнее исследование, в котором выдвигалась гипотеза, что Марк предпослал *аретологию* (собрание историй

о чудесах «божественных мужей») рассказу о страстях в противоположность неверному взгляду на Иисуса как на чудотворца. *Браун* предполагает, что модель, более соответствующая раннехристианскому представлению об Иисусе как об эсхатологическом пророке-чудотворце, содержится скорее в цикле о чудесах Елисея, чем в греко-римских ареталогиях. Он считает, что с этим связана и история Иеремии, так как она включает поэтические пророчества, связанные с прозаической биографией пророка, деятельность которого началась с божественного призыва и завершилась его страданиями и реальным мученичеством.

#### д. Постбиблейская биографическая традиция

«Биографический» интерес к великим пророкам Израиля возобновился в постбиблейский период, когда в Палестине в I в. н.э. начали составляться *Жития пророков*. Эти *Жития* представляют собой краткие очерки жизни 23 израильских пророков, в которых приводятся основные факты об их рождении и смерти и содержится ряд анекдотов, обычно основанных на небиблейских преданиях. Название сочинения отражает общий план каждой жизни: «Имена пророков, откуда они пришли, где они скончались, как и где они были погребены». Автор делает определенный акцент на ценности и пользе устной традиции (*Жития пророков: Иеремия 5; Даниил 19*), включая в повествование множество *хрий*. В некоторых случаях очерки выступают в роли краткого изложения достижений пророка (*Жития пророков: Захария 1-6; Ахия 1-5*). Ближайшими литературными параллелями по форме и назначению являются греческие жизнеописания поэтов, но содержание этих двух типов биографий различается в культурном плане.

Филон Александрийский (ок. 20 г. до н.э. — 50 г. н.э.) был плодовитым эллинистическим еврейским писателем, толковавшим иудейскую Тору с точки зрения эклектической эллинистической философии. Среди многих его сочинений сохранились биографии Авраама, Иосифа и Моисея (написанные им биографии Исаака и Иакова утрачены). Каждый патриарх является аллегорическим воплощением различных аспектов мудрости (*Об Иосифе 1; Об Аврааме 56*). Авраам выступает олицетворением мудрости через учение, Исаак — мудрости от природы, а Иаков — мудрости через практику. Эти биографии сочетают хронологические повествования, основанные на библейском тексте, с систематическим обсуждением таких образцовых моральных качеств, как гостеприимство, доброта, отвага, самообладание (*Об Аврааме 1-47; Об Иосифе 1-156*). Несмотря на то, что герои этих рассказов являются правоверными иудеями, биографическая трактовка их сугубо эллинистическая.

*Луис Г. Фельдман* недавно показал, что Иосиф Флавий в своем переска-



зе библейских историй от Книги Бытия до 4-й Книги Царств ввел в повествование мотивы, характерные для эллинистических биографий. Его изображение Саула, например, подчеркивает традиционные греческие моральные качества, такие как мудрость, сдержанность и справедливость.

В процессе формирования Мишны и вавилонского и иерусалимского Талмудов (последний создавался в течение VI в. н.э.) раввинский иудаизм не создал биографической литературы. Раввинские сочинения (ни одно из которых не приписывается конкретным авторам) содержат много высказываний, приписываемых определенным авторитетам, и историй о конкретных учителях. Однако не существует *собраний* высказываний, приписываемых тому или иному учителю, или *непрерывных повествований*, включающих ряд рассказов об отдельных мудрецах. К таннаитскому времени акцент на галахе (правовых вопросах) почти полностью вытеснил биографические интересы более раннего периода. Раввинские предания соотносились обычно с известными авторитетами, но индивидуальность была сглажена стереотипными литературными формами. Здесь, так же как и в случае с греческими анекдотами, атрибуция традиции тому или иному иудейскому учителю исторически ненадежна: одни и те же высказывания могли приписываться различным авторитетам. Увязка преданий с конкретными именами прошлого подчеркивала древность и авторитетность самих преданий.

## ИТОГИ

Для *Евангелий* были предложены две основные «нелитературные» модели: *Евангелия* как керигма в расширенной форме и *Евангелия* как записанные последовательности чтений, которые должны были заменить цикл ветхозаветной субботы и праздничных чтений иудаизма. Гипотеза о расширенной керигме не годится, потому что в том, что касается формы, содержания и назначения между записанными *Евангелиями* и реконструированными версиями устной керигмы имеются существенные различия. Теория о литургическом жанре также недостаточна, так как она не может объяснить литературные особенности *Евангелий*.

Не существует ветхозаветной литературной формы или традиции, которую можно было бы обоснованно назвать «биографией». Хотя многие ее компоненты содержатся в «идеальной биографии», описанной *Клаусом Бальцером*, они никогда полностью не развились в биографический жанр. Еврейские биографические сочинения, созданные такими писателями, как Филон и Иосиф, отражают сильную зависимость от эллинистической литературной традиции. К позднему таннаитскому периоду (ок. 150-200 гг. н.э.) раввинский иудаизм потерял какой бы то ни было интерес к биографии.

С другой стороны, характерные черты греко-римской биографии, рассмотренные выше, предлагают много близких, если не точных параллелей основным литературным особенностям и чертам *Евангелий*. Во второй главе мы проанализируем отличительные литературные особенности *Евангелий* в том, что касается формы (включая структуру и стиль), содержания и назначения. Затем результаты этого анализа будут сопоставлены с основными чертами греко-римской и израильско-еврейской биографических форм и традиций, рассмотренными выше, для того чтобы посмотреть, нельзя ли сделать выводы о литературной родословной *Евангелий*.

### *Литература для углубленного изучения*

**Греко-римская биография.** Классической работой является книга Leo F. Die griechisch-römische Biographie nach ihrer literarischen Form. Leipzig, Teubner, 1901. См. также: Bruns I. Die Persönlichkeit in der Geschichtsschreibung der Alten: Untersuchungen zur Technik der antiken Historiographie. Berlin, Wilhelm Hertz, 1898; Stuart D.R. Epochs of Greek and Roman Biography. University of California Press, 1928. *Греческая биография.* Для обсуждения вопроса см.: Momigliano A. The Development of Greek Biography. Harvard University Press, 1971. См. также: Cox P. Biography in Late Antiquity: A Quest for the Holy Man. University of California Press, 1983; Dihle A. Studien zur griechischen Biographie. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1956; Fairweather J. Fiction in the Biographies of Ancient Writers — Ancient Society 5, 1974, 231-275; Lefkowitz V.R. The Lives of the Greek Poets. Holms Hopkins University Press, 1981; Steidle W. Sueton und die antike Biographie. Zetemata 1. München, C.H. Beck, 1951; Wehrli F. Gnome, Anekdote und Biographie — Museum Helveticum 30, 1973, 194-208. *Образ святого человека.* Для подробного анализа проблемы и литературы см.: Fowden G. The Pagan Holy Man in Late Antiquity — JHS 102, 1982, 33-59 и Brown P. The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity — JRS 61, 1971, 80-101 (перепечатано в: Society and the Holy in Late Antiquity, University of California Press, 1982, 103-152. *Аполлоний Тианский.* Для подробного анализа литературы см. Bowie E.L. Apollonius of Tyana: Tradition and Reality — ANRW II.16.2 (1978). См. также Petzke G. Die Traditionen über Apollonius von Tyana. Leiden, E.J. Brill, 1970. *Аристотель.* Düring I. Aristotle in the Ancient Biographical Tradition. Göteborg, Almqvist & Wiksell, 1957. *Платон.* Swift Riginos A. Platonica: The Anecdotes Concerning the Life and Writings of Plato. Leiden, E.J. Brill, 1976. *Плутарх.* Bucher-Isler B. Norm and Individualität in den Biographien Plutarchs. Bern-Stuttgart, Verlag Paul Haupt, 1972; Wardman A. Plutarch's Lives. University of California Press, 1974; классической работой остается Wilamowitz-Moellendorff U. von. Plutarch als Biograph — id. Reden und Vorträge, 4 Aufl, Bd. 2. Berlin,

Weidmannsche Buchhandlung, 1926. *Светоний и латинская биография*. Latin Biography. Ed. by Dorey T.A. London, Routledge & Kegan Paul, 1967. Одна из лучших работ о Светонии: Wallace-Hadrill A. Suetonius: The Scholar and His Caesars. Yale University Press, 1983.

**Жанр евангелий. Гипотеза расширенной керигмы.** Guelich R. A. The Gospel Genre — Das Evangelium und die Evangelien. Hrsg. von Stuhlmacher P. Tübingen, J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], 1983, 183-219; Gundry R.H. Recent Investigations into the Literary Genre "Gospel". — New Dimensions in New Testament Study. Ed. by Longenecker R.N. and Tenney M.C. Zondervan Publishing House, 1974, 97-114. *Гипотеза литургического жанра*. Carrington P. The Primitive Christian Calendar: A Study in the Making of the Marcan Gospel. Cambridge, University Press, 1952; Goulder M. Midrash and Lection in Matthew. London, S.P.C.K., 1974; id. The Evangelists' Calendar: A Lectionary Explanation of the Development of Scripture. London, S.P.C.K., 1978; Guilding A. The Fourth Gospel and Jewish Worship. Oxford, University Press, 1960. Для критики этой теории см. Morris L. The New Testament and the Jewish Lectionaries. London, Tyndale Press, 1964; id. The Gospels and the Jewish Lectionaries. — Gospel Perspectives, vol. 3: Studies in Midrash and Historiography. Ed. by France R.T. and Wenham D. Sheffield, JSOT Press, 1983, 129-156. См. также Davies W.D. Reflections on Archbishop Carrington's The Primitive Christian Calendar. — idem, Christian Origins and Judaism. Westminster Press, 1962, 67-95. *Ветхозаветные образцы*. Brown R. Jesus and Elijah. — Perspective 12, 1971, 85-104; Kline M. The Old Testament Origins of the Gospel Genre. — Westminster Theological Journal 38, 1975, 1-27.

**Евангелия как греко-римская биография.** Полемику по этому вопросу см.: Dihle A. Die Evangelium und die biographische Tradition der Antike. — ZTK 80, 1983, 33-49; Droge F. Call Stories in Greek Biography and the Gospels. — Society of Biblical Literature: 1983 Seminar Papers. Ed. by Richards K.H. Scholars Press, 1983, 245-254. См. также две важные статьи в поддержку тезиса о том, что Евангелия являются разновидностью греко-римской биографии: Cancik H. Die Gattung Evangelium: Das Evangelium des Markus im Rahmen der antiken Historiographie и id. Bios und Logos: Formengeschichtliche Untersuchungen zu Lukians Demonax. — Markus-Philologie. Hrsg. von Cancik H. Tübingen, J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], 1984. О спорности взгляда на то, что Евангелие от Матфея является энкомием, см. Shuler P.L. A Genre for the Gospels: The Biographical Character of Matthew. Fortress Press, 1982. О недостаточно надежных аргументах в пользу того, что Евангелия соответствуют древним Жизнеописаниям философов, см. Talbert C.H. What is a Gospel? The Genre of the Canonical Gospels. Fortress Press, 1977. Cp. Aune D.E. The Problem of the Genre of the Gospels: A Critique of C.H. Talbert's What Is a

Gospel? — Gospel Perspectives: Studies of History and Tradition in the Four Gospels. Ed. by France R.T and Wenham D. Vol.2. Sheffield, JSOT Press, 1981.

**Израильско-еврейская биография.** Одна из немногих работ, посвященных этой теме, Baltzer K. Die Biographie der Propheten. Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1975. См. также Torrey C.C. The Lives of the Prophets: Greek Text and Translation. Philadelphia, Society of Biblical Literature and Exegesis, 1946. *Иосиф.* Луис Фельдман написал несколько важных статей об эллинистических тенденциях в биографиях у Иосифа: Feldman L.H. Josephus as an Apologist of the Greco-Roman World: His Portrait of Solomon. — Aspects of Religious Propaganda in Judaism and Early Christianity. Ed. by Schüssler Fiorenza E. University of Notre Dame Press, 1976, 68-98; id. Josephus' Portrait of Saul. — Hebrew Union College Annual, 53, 1982, 45-99. *Филон Александрийский.* Priessnig A. Die literarische Form der Patriarchen-biographien des Philon von Alexandria. — Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 37, 1929, 143-155. Об отсутствии биографии в раввинистической литературе см.: Green W.S. What's in a Name? The Problematic of Rabbinic "Biography". — Approaches to Ancient Judaism: Theory and Practice. Ed. by Green W.S. Scholars Press, 1978, 77-96, а также Neusner J. In Search of Talmudic Biography: The Problem of the Attributed Saying. Scholars Press, 1984.

## **ЕВАНГЕЛИЯ КАК ДРЕВНЯЯ БИОГРАФИЯ И СТАНОВЛЕНИЕ ЛИТЕРАТУРЫ ОБ ИИСУСЕ**

*Евангелия* не имеют *точных* литературных аналогов в древности. Оставаясь истинным, это утверждение является непоследовательным и вводящим в заблуждение. Оно непоследовательно потому, что то же самое можно сказать и о десятках эллинистических сочинений, многие из которых имеют биографический характер (например, *Жизнь Аполлония* Филострата, *Демонакт* Лукиана, *Жизнь Секунда*, *философа-молчальника*, анонимного автора и *Агрикола* Тацита). Оно вводит в заблуждение из-за ошибочности недифференцированного сравнения. Греко-римская биография была постоянно развивающимся, сложным жанром с меняющимися характеристиками. Анализ литературных особенностей *евангелий* вполне позволяет поместить их в рамки древних биографических условностей, касающихся формы и назначения. Они образуют *подтип* греко-римской биографии, определяемой прежде всего *содержанием*, отражающим иудейско-христианские представления. *Евангелия* (и другие жанры ранней христианской литературы) связаны и с еврейской, и с греко-римской литературными традициями. Эллинистическая еврейская и ранняя христианская литературы неизменно обнаруживают различные степени литературного синкретизма. Правилom была *адаптация*, а не огульное заимствование.

После анализа формы, содержания и назначения *евангелий* с точки зрения первичных и вторичных жанровых особенностей, мы обратимся к внутренним и внешним причинам выделения *евангелий* в особый тип древней биографии. В центре внимания будет *Евангелие от Марка*. Будучи первым записанным евангелием, оно не так явно, как другие евангелия, проявляет древние литературные особенности. Поскольку создание сочинений, содер-

жащих высказывания и деяния Иисуса, не прекратилось после возникновения канонических евангелий, мы завершим эту главу обзором более поздней литературы об Иисусе.

## 1. ФОРМА ЕВАНГЕЛИЙ

### а. Язык и стиль

Греческий язык *Евангелия от Марка* и других *Евангелий* определялся то как язык низших классов, который нашел отражение в папирусах, то как еврейский греческий, схожий с тем, на котором говорили переводчики Септуагинты. Недавно *Мариус Риснер* показал, что многие так называемые семитизмы у Марка (т.е. еврейские или арамейские идиомы, неуклюже переданные по-гречески) были общеприняты в греческой народной литературе. Следовательно, стиль Марка является *народным литературным стилем*, не поднявшимся до литературных стандартов высокообразованных слоев.

### б. Структура

С точки зрения структуры *Евангелия* представляют собой хронологическое описание общественной деятельности Иисуса (здесь форму трудно отличить от содержания). Только один раз отдельный эпизод выпадает из хронологической последовательности как своего рода «реминисценция»: рассказ о судьбе Иоанна Крестителя у Марка 6.17-29. Этот «возврат к прошлому» у Марка по существу является «отступлением», или даже новеллой. Никто из евангелистов не дает тематического или систематического описания высказываний или деяний Иисуса. Конечно, современные исследователи давно уже признавали искусственность временных рамок у Марка, в которые он вставил множество традиционных высказываний и деяний Иисуса, к тому же существует временная неопределенность между отдельными эпизодами. Вместе с тем ясно, что *евангелисты предпочли сохранить видимость хронологически организованного повествования*. Часто евангелисты облекали в традиционные литературные формы первоначально устные предания, однако некоторые все еще сохраняют долитературные черты. Формально *Евангелия* неотличимы от греко-римских биографий. Это не должно вызывать удивления, так как дискретные биографии в иудаизме встречаются очень редко (например, *Жития пророков; Жизнь Моисея, Об Аврааме и Об Иосифе Филона*), но и тогда они имеют тенденцию сочетать еврейские и эллинистические особенности.

Марк и Иоанн начинают свои повествования с деятельности Иоанна

Крестителя и крещения Иисуса. Некоторые версии устной проповеди Иисуса (или керигмы), по-видимому, начинались так же (ср. *Деян* 10.37; 13.24-25), и это могло служить исходным пунктом для Марка. Однако есть еще одна причина того, что этот исходный пункт был уместен в *биографическом* сочинении в еврейской среде. Сцена крещения (*Мк* 1.9-11) обеспечивает божественное узаконение отождествлению Иисуса с «сыном Божиим» или «Мессией» таким же образом, как в греко-римской биографии определение положения человека обеспечивается его происхождением, рождением и образованием. Далее, слово «начало» в *Мк* 1.1 фактически является техническим термином в исторических и биографических сочинениях, основанном на представлении о том, что полное объяснение того или иного исторического феномена должно вытекать из его происхождения (Полибий 5.31.1-2; Тацит, *История* 1.1.1; Дионисий Галикарнасский 1.8.4; Полибий 1.5.1). Фраза «в начале» (*Ин* 1.1) представляет собой игру слов, связанную одновременно и с началом книги Бытия (*Быт* 1.1), и собственно с началом рассказа об Иисусе.

*Евангелия от Марка и Иоанна* имеют драматическую структуру, которую некоторые тесно связывали с греческой трагедией. Марк не просто излагает историю Иисуса, располагая различные эпизоды в хронологическом порядке. Он накладывает на нее сюжет, объединяющий отдельные эпизоды причинной последовательностью. Такое наложение драматической структуры упростило и придало традиционный стиль рассказу. Марк, а вслед за ним Матфей и Лука описывают деятельность Иисуса в Галилее в течение примерно одного года, за чем последовало единственное роковое прибытие в Иерусалим, где он провел свою последнюю неделю. У Иоанна, однако, его проповедь длилась от двух до трех лет и прерывалась несколькими приходами в Иерусалим (2.13; 5.1; 7.10). В последний раз он пробыл в Иерусалиме целых полгода. Сюжет развивается благодаря конфликтам между Иисусом и другими персонажами (включая его учеников), связанным с вопросом о его истинной личности и значении. Последние раскрываются словами и деяниями, показывающими его статус и власть (хотя и неявно). Сюжет *Евангелия от Марка*, которому близко следует Матфей, включает формальные черты греческой трагедии:

1) Введение (или экспозиция): Ветхий Завет предсказывает приход Иоанна Крестителя, крестившего Иисуса, которого божественный голос (т.е. Бог) называет «Сын Мой возлюбленный»; затем Иисус уведен в пустыню, где он подвергается искушениям сатаны (стихи 1.1-13).

2) Нарастающее действие (или осложнение): после объявления о грядущем наступлении Царства Божия и необходимости верить в евангелие и указания на того, кто провозгласит его, Иисус скитается по Галилее, проповедуя и совершая чудеса исцеления и изгнания духов. Хотя обычно его

принимали хорошо, усиливающийся конфликт с иудейскими религиозными лидерами толкает их на заговор с целью его убийства (стихи 1.14-8.21).

3) Кульминация (или кризис): этот центральный раздел, обрамленный двумя рассказами об исцелении слепых (стихи 8.22-26; 10.46-52), посвящен рассказу о роковом путешествии из Вифсаиды в Иерусалим, размеченному повторяющейся фразой «дорогою» (стихи 8.27; 9.33, 34; 10.17, 32, 52). Петр, представляя учеников, отождествляет Иисуса с Мессией (стихи 8.27-30), после чего Иисус недвусмысленно предсказывает страсти и воскресение Сына Человеческого (стихи 8.31; 9.31; 10.33-34). В каждом случае неправильное понимание учеников вызывает проповеди об ученичестве (стихи 8.22-10.52).

4) Завершающееся действие: Иисус прибывает в Иерусалим и своими действиями (очищение Храма) и проповедью вызывает вражду религиозных лидеров, замышляющих погубить его (ст. 11.18) и безуспешно пытающихся арестовать его (ст. 12.12). В главе 13 он предсказывает падение Храма и события последних дней (стихи 11.1-13.37).

5) Катастрофа: Иисус и его ученики празднуют еврейскую Пасху, за чем следует предательство его, арест, суд и распятие (стихи 14.1-15.39).

6) Развязка: находят пустую гробницу, и провозглашается воскресение (стихи 15.40-16.8). Заключительный рассказ о воскресении, более уместный для комедии, делает из *Евангелия от Марка* и других *Евангелий* своего рода «трагикомедию». Если в греко-римской биографии сюжет можно заметить лишь изредка, то «сюжет» Марка, как представляется, был порожден раннехристианским апологетическим объяснением обескураживающей смерти Мессии. История о смерти Иисуса, повествование о страстях, существовавшее, возможно, ранее *Евангелия от Марка*, было отлито в драматический литературный *топос* преследования и оправдания невинного человека.

Матфей в основном следует сюжету Марка, хотя и включает большие разделы с поучениями, которые иногда затемняют ясность структуры Марка. Матфей наложил на свой материал риторическое «деление», полностью отсутствующее у Марка, завершая каждую из пяти растянутых речей Иисуса фразой «и было: когда Иисус окончил» (стихи 7.28; 11.1; 13.53; 19.1; 26.1). *Джек Дин Кингсбери* предлагает следующую структуру *Евангелия от Матфея*:

- 1) личность Иисуса Мессии (стихи 1.1-4.16);
- 2) проповедь Иисуса Мессии (стихи 4.17-16.20);
- 3) страдания, смерть и воскресение Иисуса Мессии (стихи 16.21-28.20).

*Чарльз Гарольд Додд* предположил, что *Евангелие от Иоанна* разделено на две почти равные части: Книгу о чудесах, в которой Иисус совершает семь чудес, а иудейская оппозиция ему постоянно усиливается (от гл. 5 до гл. 8) вплоть до замысла погубить его (ст. 11.53), и Книгу о страстях (стихи 13.1-20.31), в которой Иисус, отвергнутый всеми, кроме собственных по-



следователей, отворачивается от мира и серией речей подготавливает учеников к своему уходу (13-16), за чем следует его арест, суд, казнь и воскресение. Все это обрамляется прологом (стихи 1.1-18) и эпилогом (стихи 21.1-25).

### в. Составные устные формы

*Евангелия* часто состоят из не связанных между собой эпизодов, что, как признали предыдущие исследователи, отражает включение в текст первоначально независимых рассказов и высказываний. Евангелисты, очевидно, выступали в роли *авторов-редакторов*, поскольку они использовали многие некогда самостоятельные предания и, не внося радикальных изменений, придавали им форму связанных сочинений, отражающих их собственные взгляды. Иоанн, однако, является исключением, так как он, а возможно, и его источники существенно переформулировали воспринятые предания, создавая более обширные и связанные единицы материала. Критика формы представляет собой метод, стремящийся во-первых, классифицировать единицу или форму, во-вторых, реконструировать первоначальную форму и, в-третьих, установить первоначальное окружение устных форм, включенных в *Евангелия*.

Для различных видов высказываний и прямого анализа форм, обнаруженных в синоптических *Евангелиях*, ранние защитники критики формы использовали греко-римские риторические термины. Такие классификации доказали свою относительную полезность, хотя вторая и третья задачи до сих пор остаются проблематичными, поскольку мы не можем быть уверены, что традиция сохранила нам точные слова Иисуса, в лучшем случае можно лишь утверждать, что до нас дошли основная структура или смысл его высказываний. В настоящее время фольклористы признают, что одно и то же предание может быть использовано и переформулировано во многих различных окружениях. Поиски *единственного* «первоначального» окружения не могут быть успешными, поскольку одна и та же форма могла иметь различное окружение в проповеди Иисуса и в ранней церкви. Поэтому реконструкция первоначального окружения и функции евангельских преданий была наименее успешным аспектом критики формы.

Устные формы, входящие в *Евангелия*, могут быть классифицированы на основе того, что превалирует — *повествование* или *высказывания* (речения). Повествовательные типы включают: 1) рассказы о чудесах, совершенных Иисусом, 2) рассказы о заявлениях Иисуса и 3) рассказы о самом Иисусе. Типы же высказываний включают: 4) притчи (т.е. повествовательные высказывания) и 5) речения, или афоризмы.

*Рассказы о чудесах* состоят из трех структурных элементов: а) обстоятельств исцеления, б) самого исцеления и в) подтверждения исцеления и/

или впечатления, произведенного на присутствующих (например, *Мк* 1.23-27, 29-31, 40-43; 3.1-6; 5.1-20; 7.24-30; 10.46-52). В общей сложности все четыре *Евангелия* содержат 29 чудес, включая пять изгнаний духов, восемнадцать исцелений и шесть «естественных» чудес, не считая хождения по воде, представляющего собой рассказ о явлении божества.

*Рассказы о проповеди Иисуса* представляют собой краткие повествовательные отрывки (часто краткие диалоги с конкретным окружением), делающие особый акцент на кульминационном высказывании Иисуса (например, *Мк* 2.15-17; 3.22-27; 10.17-22; всего в *Евангелиях* их более трех десятков).

*Рассказы о самом Иисусе*, смесь истории и легенды, проявляют большое разнообразие форм и не имеют соответствующих формальных особенностей (например, *Мк* 1.9-11, 12-13; 6.30-44; 8.1-10).

*Притчи*, возможно, наиболее тщательно исследованная форма из всех, имеющихся в *Евангелиях*, представляют собой метафорические повествовательные высказывания Иисуса, имеющие некий центральный пункт. 65 притч синоптических *Евангелий* составляют 35 процентов учения Иисуса. *Притча* (греч. *παραβολή*, имеющее значение «помещение рядом», т.е. «сравнение») отличается от аллегории тем, что последняя содержит несколько отдельных, но связанных друг с другом значений. Можно выделить четыре типа притч, хотя это и будет несколько искусственным:

а) *сравнение*, описывающее типичную ситуацию или событие (например, притча о сеятеле и горчичном зерне, *Мк* 4; о пропавшей овце и потерянной монете, *Лк* 15.1-10);

б) собственно *притча*, или аналогия, которая описывает какое-то конкретное событие или случай (*Мк* 12.1-11; *Лк* 14.16-24; 16.1-9; *Мф* 21.28-32);

в) *пример* (о добром самаритянине *Лк* 10.29-37; о богатом глупце *Лк* 12.16-21; о богаче и Лазаре *Лк* 16.19-31);

г) *аллегория* (*Мк* 4.13-20; 12.1-12; *Мф* 22.1-14).

*Речения Иисуса*, или афоризмы, лишены повествовательных рамок, типичных для утверждений Иисуса, хотя и могут быть расширены так, чтобы превратиться в них. По содержанию высказывания можно разделить на:

а) *изречения*, или пословицы (*Мф* 6.34; 12.34; 22.14);

б) *пророческие и апокалиптические изречения* (*Мк* 1.15; *Лк* 6.20-21; 10.23-24);

в) *правовые и церковные изречения* (*Мк* 3.4; 7.15; *Мф* 18.15-17);

г) *изречения в первом лице*, в которых Иисус говорит о самом себе, своей деятельности или судьбе (*Мк* 10.45; *Мф* 5.17; 15.24).

Четвертое *Евангелие* содержит традиционный материал, пересказанный характерным для Иоанна языком и потому менее поддающийся анализу с точки зрения критики формы. Иоанн включает семь рассказов о чудесах,

хотя, в отличие от их синоптических параллелей, иногда они становятся исходным пунктом для длительных рассуждений. Первые два чуда пронумерованы (2.11; 4.54), и это свидетельствует о том, что Иоанн использовал «источник о чудесах». Иоанн начинает свое *Евангелие*, цитируя гимн (1.1-18) с некоторыми прозаическими преобразованиями (стихи 6-8). В *Евангелии от Иоанна* содержатся также несколько пространств речей Иисуса, объединенных формой и содержанием более, чем их аналоги в синоптических *Евангелиях*. Многие речи в этом *Евангелии* начинаются как диалоги и потом уже развиваются в монологи (например, стихи 3.1-21, 31-36; 13.31-14.31). Они обычно начинаются с некоего заявления Иисуса, за которым следует ответ, указывающий на непонимание или неправильное понимание, что становится основой для монолога (стихи 3.1-21; 4.31-38; 9.38-41). Автор использует также чистые монологи (стихи 5.19-47; 12.20-36, 44-50; 15.1-16.15), монологи, обрамленные диалогом (стихи 16.16-30), драматические диалоги (стихи 4.7-27; 6.25-59) и около десятка кратких полемических диалогов (стихи 7.14-24, 25-36, 37-44, 45-52; 8.12-20, 21-30, 31-40; 10.22-39). Иоанн часто связывает повествовательный раздел с рассуждениями при помощи диалога (главы 5; 6; 9; 11). Структура и композиция некоторых рассуждений Иоанна имеют параллели с герметическими диалогами и гностическими рассуждениями об откровении (в особенности утверждения, начинающиеся со слов «Я есмь»), другие же схожи по структуре с иудейскими синагогальными проповедями. Многие разделы рассуждений Иоанна могли возникнуть как проповедническое развитие преданий об Иисусе.

Повествование синоптических евангелий, в котором во главе угла находится эпизод, отражает использование существовавших преданий об Иисусе всего лишь с незначительными изменениями. Материал, общий для Матфея и Луки, но не для Марка, т.е. так называемый *Q*, и более позднее *Евангелие от Фомы* представляют серию высказываний, не использующих жизнь Иисуса в качестве каркаса; *Q* содержит всего три законченных повествования: искушение (*Лк* 4.1-13=*Мф* 4.1-11); одно чудо с исцелением (*Лк* 7.1-10=*Мф* 8.5-13); изгнание духа (*Лк* 11.14=*Мф* 12.22-23). Первые три *Евангелия* либо используют существовавшие *собрания* преданий об Иисусе, либо организуют их в новые литературные единицы.

Идентификация предшествующих Марку собраний часто показывает, насколько творческой можно считать работу этого автора. Возможные домарковские собрания включают стихи 2.1-3.6 (пять заявлений или рассказов о конфликтах); стихи 4.1-34 (три притчи); стихи 4.35-5.43 (четыре рассказа о чудесах); стихи 6.32-52 (два рассказа о чудесах); и стихи 13.5-27 (апокалиптические рассуждения, включающие много высказываний Иисуса). Хотя первоначальные формы этих собраний остаются гипотетическими, они, как представляется, сложились на основе схожих форм и функций, общих тем

и ключевых слов. Сами по себе они не проявляют тенденции описать жизнь Иисуса и потому не предполагают неизбежности формы евангелия.

#### г. Составные литературные формы

Евангелисты также использовали более ранние предания для того, чтобы создать привычные литературные формы, хотя этому феномену и уделялось до сих пор недостаточно внимания.

*Рассказ о страстях* в Мк 14-16, возможно, старейшее связное повествование в *Евангелиях*, обнаруживает мотивы, схожие с теми, которые ассоциируются с рассказами о преследовании и оправдании невинных в иудейской литературе (например, *Быт* 37-39; *Есф*; *Дан* 3 и 6; *Сюзанна*; *Прем* 2-5; *3Мак*; *2Мак* 7). Последовательность общих мотивов в подобных рассказах образует литературный *топос*. Возможно, драматическая структура этого «общего места», в центре которого находится разрешение конфликта между невинными жертвами и властями, породила основной сюжет *Евангелия от Марка*, что поддерживает определение его как *рассказа о страстях с расширенным введением*. Схожая последовательность мотивов встречается также в греческих романах. В позднеэллинистический период существовал особый интерес к смерти знаменитых личностей. Это отражено в биографиях философов, принадлежащих Диогену Лаэртскому, в анонимных биографиях поэтов и в описании смерти знаменитых людей как своего рода поджанре биографии (ср. Плиний, *Письма* 5.5.3). Далее, образ Сократа как мученика оказал сильное влияние на христианскую литературу, включая деяния мучеников и апологетов. Этот же *топос* отражается и в пространных сценах суда в *Деяниях*, в которых центральной фигурой является Павел.

Другая литературная форма, *храмовый диалог*, встречается в апокалиптической речи в Мк 13. Структура введения имеет две поразительные черты: вводный перипатетический диалог (диалог на ходу; стихи 1-2) и диалог сидя с видом на Храм (стихи 3-4). Эти особенности сочетались во многих греко-римских диалогах (ср. Плутарх, *О прекращении Оракулов*; *Относительно Е в Дельфах*; Варрон, *О сельском хозяйстве*).

Некоторые исследователи предположили, что синоптические Евангелия содержат образцы *поучительного мидраша* или проповеди. Они представляют собой разъяснения субботних и праздничных чтений в синагоге текстов из Торы и Пророков в форме проповеди. Обычно выделяют два образца:

1) Вводная проповедь, включающая в себя: а) текст Торы на данный день; б) текст, являющийся введением к проповеди; в) экспозицию, в которой используются дополнительные библейские тексты, включающие тексты *хафтарты* из Пророков (часто начинающиеся фразой «Объяснение этого

таково»)), подобранные на основе характерных слов заглавия; г) заключительный текст с отсылками к соответствующим текстам Торы (например, *Мк* 12.1-12; *Мф* 21.33-46).

2) Проповедь «*yelammedenu rabbenu*» (букв. «Пусть Учитель научит нас») начинается с какой-нибудь проблемы или вопроса, ответ на который дается в экспозиции вслед за введением (например, *Мк* 12.28-31; *Лк* 10.25-37). Однако здесь существует опасность впасть в анахронизм, используя иудейские проповеднические формы более поздних веков, поскольку иудейские ученые относят их возникновение к III в. н.э.

*Генеалогии*, подобные тем, что мы видим в главах *Мф* 1 и *Лк* 3, иллюстрируют тот или иной перечень имен — форма, широко распространенная в ближневосточных культурах. Библейские генеалогии могут иметь одно или несколько назначений: установить личность, узаконить статус человека или объяснить характер потомка.

В *Евангелии от Марка* есть некоторое количество *суммирующих сообщений*, представляющих собой попытки автора привести какие-то высказывания общего характера о деятельности Иисуса, выходящие за рамки конкретных примеров, включенных в повествование. Основное их литературное назначение — придать плавный характер рассказу. Типичный пример такого суммирующего сообщения содержится в *Мк* 1.39: «И проповедовал Он в синагогах их по всей Галилее, и изгонял бесов». В *Мк* имеется восемь *суммирующих сообщений* (все они использованы и у *Мф*): стихи 1.14-15, 32-34, 39; 3.7-12; 6.6b, 34, 53-56; 10.1. Другие отрывки общего характера вводят перикопы (например, стихи 1.4-5; 2.1-2; 4.1-2; 10.1) или завершают их (стихи 1.28, 45; 4.33-34; 6.12-13). *Суммирующие сообщения* в *Жизни Аполлония Филострата* проясняют назначение суммирующих сообщений в *Евангелии от Марка*:

- 1) независимые суммирующие сообщения (например, стихи 3.24; 3.58);
- 2) обобщающие введения (например, стихи 3.41; 4.1; 6.35);
- 3) обобщающие заключения (стихи 3.40; 5.43; 6.43); и
- 4) обобщающие переходные фразы (стихи 4.10; 5.18; 7.28).

Сходство этих отрывков с аналогичными у Марка демонстрирует общую литературную технику в эллинистических прозаических повествовательных сочинениях.

## 2. СОДЕРЖАНИЕ ЕВАНГЕЛИЙ

*Евангелия* являются стереотипными изложениями деятельности Иисуса, начинающимися либо с его божественного призвания через посредство Иоанна Крестителя (Марк, Иоанн), либо с его предков и рождения (Матфей

и Лука) и завершающимися его смертью и воскресением (все *Евангелия*), его поручением ученикам (Матфей и Лука) и вознесением (Лука).

Греко-римские биографии акцентировали внимание на таких игравших существенное социальное значение лицах, как цари, военачальники, философы, поэты и артисты, в то время как израильско-еврейские биографические сочинения придавали особое значение харизматическим лидерам, царям и пророкам. Такие ветхозаветные фигуры, как Моисей, Илия и Елисей, являлись моделями для осмысления Иисуса и на долитературной, и на литературной стадиях евангельских преданий. Еврейские предания о царях, при отсутствии национальной независимости и подавлении национального царства, идеализировались и проектировались на ожидаемый «конец времен», эсхатологическое будущее. Роль, в которой Иисус выступает в *Евангелиях*, представляет собой смесь существовавших концепций эсхатологического пророка и мессианского царя.

Изображение Иисуса как неземного помазанника, игравшее особую роль в керигме, занимает центральное место и в литературном изображении его деятельности и учения в четырех канонических *Евангелиях*. Позиция Марка ясно формулируется, когда он определяет содержание своей книги как «евангелие Иисуса Христа, Сына Божия» (*Мк* 1.1). Подобным образом Матфей называет генеалогию в начале своего Евангелия «Книга о рождении Иисуса Христа, сына Давидова, сына Авраамова» (*Мф* 1.1). Четвертый евангелист определяет свою цель в заключительном пассаже: «чтобы вы уверовали, что Иисус есть Христос, Сын Божий» (*Ин* 20.30-31). Таким образом, и в *Мк*, и в других *Евангелиях* преобладают попытки показать и подтвердить высшее значение личности Иисуса в терминах различных типов эсхатологических спасителей. Такие термины, как «Мессия» и «Сын Божий», были двусмысленны для иудеев того времени и, возможно, именно по этой причине в повествовании использован ряд других терминов и понятий. Среди них Сын Давида, пророк, Сын Человеческий, царь Израиля, Господь, Сын, Слово и т.д. Из-за того, что эти роли приписываются Иисусу, их не могут играть его возможные соперники (ср. *Мк* 13.21-22). Бог называет Иисуса своим «Сыном возлюбленным» при его крещении и преображении (*Мк* 1.11; 9.7). Духи зовут его «Святой Божий» (*Мк* 1.24), «Сын Божий» (*Мк* 3.11) и «Сын Бога Всевышнего» (*Мк* 5.7). Петр, говоря от имени учеников, называет его «Христос» (*Мк* 8.29). Иисус, приводя притчу, называет себя самого «Сыном возлюбленным» (*Мк* 12.6). В центральной сцене суда на вопрос, является ли он «Христом, Сыном Благословенного», Иисус отвечает утвердительно (*Мк* 14.61-62). Пилат и его воины иронически называют его «Царем Иудейским» (*Мк* 15.9, 12, 18), и этот же титул был написан в вердикте о его осуждении, повешенном на кресте (*Мк* 15.26). Наконец, после его смерти центурион восклицает: «Воистину, Этот Человек был Сын Божий» (*Мк* 15.39).

Такой акцент на личности Иисуса подкрепляется использованием не-

скольких поддерживающих литературных тем или мотивов, включая (1) описание учеников как людей боязливых и непонятливых; (2) опровержение обвинения в том, что Иисус занимался магией; (3) тайну, окружающую истинную сущность Иисуса (последнее отсутствует у Иоанна).

Каждый из этих пунктов требует более подробного рассмотрения.

1. Недавно исследователи предположили, что ученики изображены в *Евангелии от Марка* в неблагоприятном свете по той причине, что они представляли либо современную Марку ересь, несостоятельность которой он хотел доказать, либо взгляды иерусалимского руководства церкви, против которых он выступал. В древнем мире непонятливость воспринималась как характерная человеческая реакция на божественное откровение. Это очевидно в греко-римских диалогах на тему откровения, в которых человек, воспринимающий божественное откровение, обычно изображался бестолковым (например, *КорнГерм* 13; ср. *Пастырь Гермы*). Даже откровение, данное человеческим языком (например, оракулы и пророчества), по широко распространенному мнению считалось загадочным и двусмысленным. В более поздних биографиях святых мужей (*Жизнь Аполлония* Филострата и *Жизнь Пифагора* Порфирия и Ямвлиха) непонятливость людей и враждебность властей были шаблонными темами. В *Евангелиях* невежество и страх людей, вступавших в контакт с Иисусом, являются литературными приемами, подчеркивающими присущий его словам характер откровения и сверхъестественное могущество, очевидное в его деяниях. В *Евангелии от Марка* невежество учеников часто подчеркивается в издательских или редакторских пассажах, принадлежащих самому Марку (стихи 4.13, 41; 6.52; 8.17-21; 9.10, 19). Это невежество часто порождало вопросы, на которые Иисус отвечал в частном порядке (стихи 4.10; 7.17; 9.11, 28; 10.10, 26; 13.3-4). В отличие от Марка Матфей и Лука склонны смягчать или исключать критику учеников (ср. *Мк* 6.51-52 с *Мф* 14.32-33; *Мк* 4.13 с *Мф* 13.18 и *Лк* 8.11; Матфей вообще опустил *Мк* 8.17-18). Мотив непонятливости более развит у Иоанна, где он расширяется, включая кроме учеников и других людей (иудеев, Никодима, толпу и женщину-самаритянку). Непонимание является результатом неясности или двусмысленности высказываний Иисуса (например, стихи 2.19-21; 3.3-5; 4.10-15, 31-34; 6.32-35). Восемь из восемнадцати случаев непонимания связаны со смертью и/или воскресением Иисуса (например, стихи 7.33-36; 8.21-22; 13.36-38).

2. Все *Евангелия* содержат возражения против обвинений в том, что Иисус был магом. Такое обвинение, будь оно справедливым, противоречило бы заявлениям евангелистов о роли Иисуса. Опровержение же негативного образа укрепляет образ позитивный. Такой мотив также постоянно встречается и в биографиях святых людей. В *Евангелии от Марка* он очевиден в перикопе о Веельзевуле, где Иисус заявляет, что является орудием Бога,

а не сатаны (стихи 3.20-30); в приписывании нечистым духам речей, направленных против них самих (стихи 1.23-28, 32-34; 5.1-20) и т.д. У Матфея и Луки этот мотив включает также рассказ об искушении, заимствованный из *Q* (*Мф* 4.1-11; *Лк* 4.1-13), и проявляется также в обвинениях Иисуса в том, что он «обманщик», что, возможно, отражает *Втор* 13.1-11; 18.20 (*Мф* 27.63). Антимагическую полемику в *Деяниях* (стихи 8.14-24; 13.4-12; 19.11-20) можно связать с акцентом Луки на физическом характере воскресения Иисуса, поскольку считалось, что те, кто умер насильственной смертью, могут способствовать таким магическим действиям, как, например, исцеление «во имя Иисуса». В *Евангелии от Иоанна* эта полемика проявляется, когда Иисуса трижды обвиняют в том, что в нем бес (стихи 7.20; 8.48-53; 10.20-21).

3. Тема того, что Иисус скрывал свою сущность, так называемая мессианская тайна, подчеркнута у Марка, продолжена у Луки, слегка ослаблена у Матфея и отсутствует у Иоанна. Эта тема включает повеления Иисуса нечистым духам (стихи 1.24-25, 34; 3.11-12) и ученикам (стихи 8.29-30; 9.9) и приказание исцеленным молчать о чуде (стихи 1.43-44; 5.43; 7.36; 8.26), которые направлены на то, чтобы держать его истинную сущность в тайне. Назначение темы *тайны* подразумевается в *Мк* 9.9: «И когда сходили они с горы, Он приказал им никому не рассказывать о том, что видели, пока Сын Человеческий не воскреснет из мертвых». Только тогда, когда миссия Иисуса будет завершена его страданиями, смертью и воскресением, возможно полное понимание его сущности. Хотя тема тайны используется Марком непоследовательно (только в трех чудесах исцеления), тем не менее она дополняет мотивы непонимания и защиты от обвинений в колдовстве, делая акцент на отождествлении Иисуса с Мессией, Сыном Божиим.

Основными инструментами биографической характеристики в *Евангелиях*, как и в греко-римской биографии, являются истории о чудесах, высказывания и анекдоты (т.е. рассказы о самом Иисусе и его проповеди), которые поддерживают и демонстрируют предназначение той роли, которая приписывается Иисусу. Хотя они и не имеют основной функции раскрытия *характера* (как в греко-римской биографии), они являются литературными средствами, которые узаконивают изображение Иисуса как Мессии или Сына Божия. Сотворение чудес исцеления и изгнания нечистых духов никогда не было существенной чертой расхожего представления об эсхатологических ролях, приписываемых Иисусу (например, Мессии, Сына Божия, Сына Человеческого, (эсхатологического) пророка и т.д.). Эти темы, вероятно, возникли по другим причинам. Поскольку не вызывает большого сомнения, что исторический Иисус был экзорцистом и целителем, этот исторический фактор помог придать форму компонентам стереотипной роли, которую он играл в изображении *Евангелий*. На важность историй о чудесах в рассказе



Марка об Иисусе указывают авторско-издательские резюме (стихи 1.32; 3.7-12; 6.12-13, 53-56) и тот факт, что шестнадцать рассказов о чудесах у Марка (вместе с утверждениями о чудесах, творимых Иисусом) составляют более 25 процентов повествования. Герд Тайссен обратил особое внимание на взаимосвязь чудес и миссионерской деятельности как в жизни исторического Иисуса, так и в ранней церкви. Задачей апостолов было проповедовать и исцелять (Мк 3.14-15; 6.7,12-13; ср. Мф 10.7; 2Кор 12.12; Евр 2.4). Сообщения о чудесах Иисуса привлекали людей отовсюду (Мк 1.45; 2.2; 3.7-8; 5.27; 6.13-14; 7.25; ср. 10.47). Те, кто подвергся изгнанию нечистого духа или исцелению, становились, как правило, последователями Иисуса (стихи 1.45; 5.17-20; 10.52), так как вера в него и результаты его деятельности были связаны (стихи 6.5-6). Реакция зрителей, о которой говорится в конце многих рассказов об исцелении, поддерживает их евангельское назначение (стихи 1.27; 2.12; 4.41; 5.42; 7.37). Так же как устные сообщения о чудесах, упомянутых у Марка, привлекали людей к Иисусу, так же и рассказы Марка о чудесах занимали место действительных чудес и внушали читателю веру. Однако чудеса также могли носить «провоцирующий» характер, обеспечивая божественное узаконение нарушениям религиозных обычаев (стихи 2.1-12, 23-28; 3.1-6; 5.17). В *Евангелии от Марка* нет критики чудес как средства пробуждения веры (Иисус отвергает знамения только из-за неверия, стихи 8.11-13). Для Иоанна похвальна вера без чудес (Ин 4.48; 20.29), но знамения открывают истинную сущность Иисуса (Ин 5.36; 20.30-31). Невзирая на то, как рассказы о чудесах функционировали и в домарковских собраниях, Марк использует их для того, чтобы показать, что Иисус был носителем сверхъестественных сил (стихи 4.35-41; 5.25-34; 6.47-52), и обеспечить божественное узаконение его миссии. Дух сошел на Иисуса при его крещении (ст. 1.10), и Марк подразумевает, что Дух дал ему власть совершать экзорцизм (стихи 3.22-30).

Высказывания и анекдоты, использованные Марком, действуют двояко. Во-первых, их *содержание* знакомило христианских читателей с учением Иисуса по многим важным вопросам и его поведением в различных ситуациях. Во-вторых, они подчеркивают удивительную *мудрость* и могущество Иисуса (необходимые в свете его критического отношения к традиционным иудейским властям), делая акцент на характере откровения, который имела его речь, оттеняемом бурной реакцией присутствовавших или их ошеломленным молчанием, о чем говорится в конце нескольких анекдотов (Мк 1.22, 27 и пар.; 10.24; 12.17 и пар.; 12.34; Мф 22.33, 46; Лк 20.39-40). У Марка Иисус называется «учителем» двенадцать раз (и трижды «рабби»), что является эквивалентом греческого «учитель»), и этот акцент был перенят другими евангелистами. Последователи Иисуса соответственно называются «учениками» (у Марка — 46 раз). Для древнего Средиземноморья такой акцент на учении более характерен для философских школ, чем для рели-

гиозных сект. Однако это согласуется с эмфазой новозаветных посланий, которые больше знакомят с христианской этикой и теологией, чем с религиозной практикой. Около 40 процентов *Евангелия от Марка* посвящены учению Иисуса с акцентом на таких вопросах:

1) взаимоотношения с иудаизмом, включая проблему законного общения (стихи 2.15-17), практика поста (стихи 2.18-20), иудейская ритуальная чистота (стихи 7.1-23) и ученичество, выходящее за пределы соблюдения закона (стихи 10.17-22);

2) подразумеваемые ученичеством факторы, включая стойкость при неудаче (стихи 4.2-21), важность миссии (стихи 6.7-12; 13.10), ученичество и страдания (стихи 8.34-38; 13.9, 11), важность смирения (стихи 9.33-37; 10.43-45), ответственность за других (стихи 9.42-50) и вознаграждение за ученичество (стихи 10.29-31);

3) другие разнообразные вопросы, такие как нерасторжимость брака (стихи 10.2-12), сущность подлинного благочестия (12.38-44), истинная сущность Иисуса (стихи 8.27-33 и др.) и предначертанный Богом конец мира (гл. 13).

В то же время информация, собранная Марком, описывает различные аспекты профессиональной жизни Иисуса: его поведение в субботу (стихи 2.23-28), знакомство со сборщиками податей и грешниками (стихи 2.13-17), революционное отношение к ритуалу, правилам чистоты и пищевым табу (стихи 2.18-28; 7.1-23); достойное поведение перед первосвященниками и Пилатом (стихи 14.53-15.5), сообразительность в дискуссиях (стихи 2.23-28; 3.1-6; 7.1-13; 10.2-9; 11.27-33; 12.13-17), разногласия с семьей (стихи 3.21, 31-35) и любовь к детям (стихи 9.36; 10.16). Рассказы о чудесах у Марка не показывают *божественность* Иисуса (такое представление было чуждо для евангелиста), но, скорее, подтверждают его статус посланца Бога (т.е. Мессии).

### 3. НАЗНАЧЕНИЕ ЕВАНГЕЛИЙ

*Назначение Евангелий* имеет как осознанные, так и неосознанные изменения, хотя их и не всегда можно разделить.

#### а. Пробуждение или укрепление веры

Одно из осознанных назначений *Евангелий* — это цель, с которой они были написаны. *Евангелия* прежде всего являются сочинениями, призванными убедить читателей в том, что распятый и воскресший Иисус есть Мессия, Сын Божий, и для этого они используют различные стратегии. Следователь-

но, *Евангелия* в основе своей являются христианской литературной пропагандой. Эта неявная цель Матфея и Марка четко выражена у Иоанна (стихи 20.30-31): «Об этих же [знамениях] написано, чтобы вы веровали, что Иисус есть Христос, Сын Божий». Таким образом, *Ин* можно рассматривать как сочинение, призванное укрепить христианскую веру, или как миссионерский трактат, обращенный к евреям и язычникам эллинистического мира.

Ни одно из *Евангелий* (или любая другая новозаветная книга) не может считаться миссионерским трактатом для обращения в христианство язычников. До 125 г. н.э. ранние христианские сочинения писались исключительно для христианского потребления. Однако это не должно препятствовать признанию того факта, что агрессивная ориентация ранних христиан на обращение в свою веру оказало глубокое влияние на их понимание миссии и учения Иисуса и оставило неизгладимый след на евангельской традиции. Для того чтобы прояснить цель *Евангелий*, надо задаться вопросом, кем были первые христианские читатели и почему *Евангелия* носят столь агитационный характер.

Основной социальной единицей древнего Средиземноморья являлось домохозяйство (греческое οἰκία, οἶκος; латинское *familia, domus*), расширенная семья с рабами, вольноотпущенниками, наемными рабочими и другими клиентами. Всех их связывала воедино сеть взаимных обязанностей и обязательств при значительной власти домохозяина, обычно отца. Общность членов домохозяйства и авторитарная роль его главы означали, что «обращение» в христианство часто включало домохозяйство как целое (*1Кор* 1.16; *Деян* 10.2, 48; 11.14; 16.15; 16.31-34; 18.8; ср. *2Тим* 1.16). Христианское домохозяйство могло образовывать ядро церкви (*Рим* 16.5; *1Кор* 16.19; *Флм* 2), обеспечивая место встреч и руководство, и даже создавать основу для возможного соперничества с другими домашними церквями (*1Кор* 1.11-16; *3Ин* 9 сл.). Конечно, были также и обращенные в христианство, являвшиеся частью нехристианского домохозяйства (*Флм* 4.22; *1Кор* 7.13-14; ср. *2Тим* 1.5), и члены христианских домохозяйств не христиане (например, раб Онисим: *Флм* 10-16; ср. *Мф* 13.24-30). К тому же, индивидуальное или групповое обращение в христианство не включало автоматически христианизацию языческих норм и ценностей. Это влекло за собой своего рода интенсивную программу ресоциализации, неявно проводимую Павлом. Эти социальные факторы предполагают, что авторы *Евангелий* сознательно стремились укрепить значение для личности и общества веры в Иисуса как Мессию и Сына Божия и убедить нехристиан — членов христианских домохозяйств (некоторые из которых, несомненно, действовали как церковные центры) в религиозном значении личности Иисуса. Человек мог быть одновременно «своим» в социальном плане и «чужаком» в том, что касалось личной веры.

## б. Иисус как образец для подражания

Одной из задач критиков редакции, пытавшихся определить богословские взгляды авторов *Евангелий* (что дополнилось сравнительно недавно возникшим интересом к социологическому изучению раннего христианства), было описание христианских общин, в которых возникли *Евангелия*. Такой подход предполагает, что *Евангелия* более говорят о положении их авторов, чем об историческом положении Иисуса. Если нельзя допустить, что каждый евангельский рассказ в точности отражает положение общины евангелиста, то по крайней мере очевидно, что каждый евангелист писал на *двух уровнях*. Одним уровнем было «историческое» описание Иисуса, второй же включал в себя наложение интересов и обстоятельств времени того или иного автора на это «историческое» повествование (иногда с анахронизмами). Например, проповедь Иисуса в *Мк* 1.14 сл. представляет собой смесь собственных терминов Иисуса («Царство Божие») с терминами ранней церкви («веруйте», «Евангелие»). Иисус говорит «слово» (*Мк* 2.2; 4.33; 8.32) так же, как делали христианские миссионеры. Описывается, как он учит «в доме» (*Мк* 2.15; 9.33; 10.10), а дома были местами встреч ранних христианских общин. Иудейско-христианские споры о ритуальной чистоте отражены в *Мк* 7. Поучения Иисуса притчами (*Мк* 4.2-9) описываются в терминах более поздней христианской практики (стихи 4.14-20). Это довольно тривиальные примеры композиции на двух уровнях. Предпринимались также попытки описать характер общин, изображенных в *Евангелиях*, приводившие, впрочем, иногда к взаимоисключающим результатам Странствующий харизматический характер общины, например, был экстраполирован из традиции *Q*, согласно которой Иисус разослал двенадцать апостолов (*Мф* 10.5-42; *Лк* 9.1-6). Широко распространено мнение, что Матфей был вовлечен в спор с некоей пророческой группой в рамках его собственной общины. Некоторые исследователи доказывали, что община Матфея была странствующей харизматической группой, в то время как другие считали, что эта община представляла собой оседлую городскую церковь, не слишком озабоченную харизматической деятельностью.

Недавно ученые предположили, что Марк писал для того, чтобы разрешить различные богословские конфликты в своей общине. Некоторые полагают, что он писал для того, чтобы возразить тем верующим, которые считали Иисуса чудотворцем, подобным эллинистическим чудотворцам, называемым «божественными мужами». Для Марка подлинное мессианство основано на страдании, ведущем к распятию. Если говорить о титулах Христа, то «Сын Божий» отражает христологию божьего человека и требует уточняющего титула «Сын Человеческий», который подразумевает страдания Мессии. Другие ученые считают, что Марк мог выступать против тех, кто верил в то, что антиримское иудейское восстание играло ключевую роль в

божественном плане «конца времен». Марк, писавший вскоре после 70 г. н.э., представлял галилейское христианство как оппозицию странствующему иерусалимско-иудейскому христианству, апокалиптическое настроение которого было вызвано иудейским восстанием 66-73 гг. н.э. Их пророки ошибочно связывали Пришествие с восстанием и Иерусалимским храмом. Согласно Марку, Пришествие должно было иметь место в Галилее, а не в Иерусалиме, и в поколении, следующем за восстанием.

*Евангелие от Иоанна*, по Луи Мартину, является продуктом христианского богословского письменного творчества, отвечающего на современные ему вопросы. Он доказывает, что это *Евангелие* представляет собой двухуровневую драму, которая состоит из различных исторических эпизодов, отражающих жизнедеятельность Иисуса и написанных под влиянием опыта общины Иоанна. В стихах 9.1-7 Иоанн излагает историю о слепом, к которому чудесным образом вернулось зрение, а за ней следует драматическое развитие (стихи 8-41), отражающее кризис в современной Иоанну общине. Этот кризис был связан с изгнанием членов общины из местных синагог (ок. 85 г. н.э.), что анахронически отражается в «отлучении» слепого от синагоги (*Ин* 9.22, 34-35, ср. 12.42; 16.2). *Мартин* предполагает, что это изгнание из синагоги отражает принятие иудаизмом (после 85 г. н.э.) *биркат ха-миним* (Благословение против еретиков), переработки установленной законом иудейской молитвы, призванной разоблачить иудеев, которые придерживались двойной верности — Моисею и Иисусу Мессии.

Древние эллинистические биографы и историки также писали на двух уровнях, сочетая идеи своего собственного времени с событиями прошлого. Это можно объяснить двумя взаимодополняющими причинами. Во-первых, им не хватало исторического воображения для того, чтобы воссоздать отличный от своего собственного опыт тех, чьи действия они описывали, и они проецировали свой собственный культурный опыт в прошлое. Во-вторых, большинство историков и биографов эллинистического периода считали прошлое нормативным для современного поведения, т.е. дававшим моральное руководство для настоящего и будущего (Исократ, *Никокл* 35; *Демонику* 34; Полибий 1.1.2; Ливий 1. предисловие 10-11; Плутарх, *Эмилиий Павел* 1.1; Лукиан, *Демонакс* 2).

История и биография сосредоточивали внимание на прошлом как на источнике уроков для будущего. Эллинистическая история и биография, не меньше чем *Евангелия*, стремились *соединять* прошлое и настоящее. Если *Евангелия* и *Деяния апостолов* заслуживают обозначения «богословия в повествовательной форме», то греко-римская история и биография полностью достойны ярлыка «идеология в повествовательной форме». Функционально различия минимальны.

Прошлое и настоящее соединяются в евангельских повествованиях потому, что евангелисты считали историю Иисуса примером для христиан-

ской веры. Христианские ценности и верования были персонифицированы и исторически узаконены в лице Иисуса из Назарета. Это согласуется с тем значением, которое греческое и римское общество придавало своим основателям. Прародитель (или основатель) часто превращался в мифический образ, вбирающий в себя качества и черты характера своих потомков или последователей. Хотя в синоптических *Евангелиях* (особенно в *Мф* и *Лк*) присутствует заметный дидактический элемент, санкционированный уже тем, что автором речей и деяний был Иисус, они не делают явного акцента на *подражании* Иисусу. Подобным образом и в *Жизнеописаниях* Плутарха очень мало мест, где автор открыто выражает свои парадигматические намерения. Причина этой сдержанности состоит в том, что такое отношение к прошлому подразумевалось, даже если оно и не было отчетливо выражено.

Некоторые произведения раннехристианской литературы указывают на парадигматическую роль Иисуса в *Евангелиях*. Подчеркивается примерный характер его страданий и поведения перед судьями (*1Петр* 2.21-23; *1Тим* 6.13). Его достойное подражание смирение подчеркивается Павлом в специальном гимне (*Фли* 2.5-11). *Послание к Евреям* отражает большой интерес к историческому Иисусу. Испытание, которому подвергся Иисус (возможно, синоптический рассказ об искушении), означает, что он понимает человеческую слабость и может помочь (*Евр* 2.18; 4.5). В повелении, наводящем на мысль о более поздних «станциях креста», читателей призывают «выйти за стан» и вынести поругание, как сделал Иисус (*Евр* 13.12-13). Иисус достиг совершенства и научился послушанию через страдания так же, как могут теперь сделать христиане (*Евр* 2.10; 5.8). Такая поучительная роль рассказа об Иисусе ясно выражена в *Евр* 12.1b-4: Иисус «претерпел крест, пренебрегши посрамление, и воссел по правую сторону престола Божия».

#### 4. ЕВАНГЕЛИЯ КАК ГРЕКО-РИМСКАЯ БИОГРАФИЯ

##### а. Древняя биография в сравнении с современной

Современная наука часто игнорирует (или недооценивает) биографический характер *Евангелий*. Это правда, что евангелистов не интересовали образование, внешность, личность, мотивации и развитие Иисуса. То, что характерно для современной биографии, было чуждо биографии древней. Нельзя ждать акцента на личности Иисуса или интереса к его мотивациям и развитию в той культуре, которая предполагала, что личности статичны. Даже интерес греко-римской биографии к характеру не имеет аналогов в древних ближневосточных культурах. Такой казался бы присущий совре-

менной биографии, интерес к происхождению и образованию в греко-римской биографии был тесно связан с характером.

## б. Литературный уровень Евангелий

Классическая греческая и римская литература сохраняет ценности и традиции образованного класса. Греко-римские биографии, о которых говорилось в главе I, являются прежде всего созданием авторов с литературными амбициями, писавшими в среде высоко структурированного традиционного корпуса литературных и риторических условностей. *Евангелия* (как, впрочем, и большая часть новозаветных сочинений) отражают литературную культуру низших классов. Лингвистический и риторический стиль и стандарты образованных авторов античности смягчались и трансформировались в низовой литературе. Новый Завет является примером нескольких уровней литературного качества. Хотя очень мало образцов низовой литературы пережили античность, нельзя говорить о том, что мы ничего не знаем об ее главных особенностях. Ведь кое-что из расхожей биографической литературы до нас дошло: это и *Жизнь Эзона*, и некоторые жизнеописания греческих поэтов (многие из которых написаны без каких-либо литературных претензий, например, *Жизнь Гомера* и очень схожая с ней еврейская *Жизнь пророков*), и *Жизнь Секунда, философа-молчальника*, и составное «жизнеописание» Геракла (Аполлодор, *Библиотека* 2.4.6-2.7.8). Эти жизнеописания имеют такие же структурные особенности, как и *Евангелия*. Все они обнаруживают *хронологическую* организацию и избегают тематического изложения.

## в. Биография как «история»

Представление о том, что *Евангелия* не могут быть биографиями, иногда поддерживается утверждением, что биографии (древние или современные) по своей сути занимаются историей. Утверждается, что, поскольку в *Евангелиях* внимание обращено на проповедь Иисуса, они не интересуются историей, а потому не могут быть «биографическими». В поддержку такой точки зрения часто приводят богословское положение о том, что поскольку вера не может зависеть от случайных исторических событий (что делает ее ненужной), истина евангелий не зависит от исторического подтверждения или отсутствия такового. В этом случае *керигма* и *история* являются взаимоисключающими категориями. Но такая точка зрения едва ли верна. Так, и «керигма», и «история», правильно истолкованные, являются частично перекрывающимися друг друга понятиями. К тому же, неправомерно позво-

лять, чтобы богословские установки предопределяли результаты литературной критики.

Представленная здесь точка зрения, заключающаяся в том, что *Евангелия* являются подтипом греко-римской биографии, предполагает, что евангелисты писали с определенными историческими намерениями. Конечно, то, что древние считали «историей», значительно отличается от современных историографических стандартов (за исключением Фукидида, Полибия и Аммиана Марцелина), а «намерения» не всегда дают желаемые результаты. Для греков история была ареной, на которой трансцендентальные ценности воплощались в исключительных личностях и государствах, которые могли служить моделью для настоящего и будущего. У подобного идеализма была «антиисторическая» тенденция оценивать людей скорее как *типы* и *парадигмы*, а не как исторические личности. Вымысел играл существенную роль в эллинистической историографии и биографии, авторы которых имели риторическое образование. Правдоподобие являлось основным средством для того, чтобы отделить истину от лжи (а не критический анализ источников), и главным требованием к повествованию. Поскольку и историки, и биографы были заинтересованы в том, чтобы представить стимулы к добродетели, они часто пользовались риторической техникой. Несмотря на «историческое намерение», подразумевающееся задачей биографа, некоторые древние биографии почти полностью вымышлены. Так, например, жизнь Гераклита у Диогена Лаэртского (9.1-17) почти целиком основана на информации, почерпнутой из традиционных анекдотов о Гераклите, которую едва ли можно признать достоверной. Также и жизнеописания греческих поэтов полны вымысла, перекочевавшего сюда из их собственных сочинений. Акцент на правдоподобии, а не на истине и явное отсутствие исторического воображения сводили на нет историко-биографические *намерения*. В древней биографии присутствовал и сознательный вымысел. Древние читатели узнавали эти риторические преувеличения, оценивали их и вполне могли ими пренебрегать (в то время как для современных читателей это затруднительно). Менаандр Ритор (III в. н.э.) рекомендовал выдумывать чудесные знамения, сопровождавшие рождение императора, для восхваляющих его речей (371.3-14). Поэтому утверждение, что евангелисты писали биографию с историческими намерениями, не гарантирует, что они сохранили хотя бы один исторический факт. Но это предполагает, что они ограничивали масштабы вымысла тем, что было уместным для задачи биографа в понимании публики.



Если образованные язычники негативно относились к *Евангелию от Марка*, то для авторов *Евангелий от Матфея* и *Луки* этот текст был авторитетным, хотя их отношение к нему было, можно сказать, двойственным. Они использовали это сочинение как модель и основной источник, но вводили в него дополнительный материал, внося при этом множество лингвистических, стилистических и композиционных изменений. Хотя *Евангелия от Матфея* и *Луки* не являются, согласно греко-римским литературным стандартам, *высокой* литературой, они отражают литературные представления широких масс, размывавшие высокие литературные стандарты. Движение к большему соответствию литературным стандартам можно назвать *литературизацией*. В *Евангелиях от Матфея* и *Луки* этот процесс заметен во многом.

Во-первых, Матфей и Лука следовали традиционному древнему подходу к биографическим и историческим сочинениям, беря за основу повествования один источник и дополняя его другими.

Во-вторых, добавляя сопутствующий материал (генеалогии и рассказы о рождении в начале и рассказы о явлениях Иисуса после воскресения в конце *Евангелий*), Матфей и Лука как бы оправдывали биографические и историографические ожидания языческих читателей. Мнение Папия о том, что *Евангелие от Марка* написано «не по порядку», т.е. не было искусно изложено в определенном порядке (Евсевий, *ЦИ* 3.39.15), схоже со мнением Дионисия Галикарнасского о том, что история Фукидида написана «не по порядку», так как она начинается и кончается не так, как принято (*О Фукидиде* 10; ср. Лукиан, *Подлинная история* 47-48). *Евангелие от Марка* не начинается с рекомендуемых тем рождения и предков (ср. Феон, *Progymnasmata* 8) и заканчивается внезапно (ст. 16.8).

В-третьих, Матфей и Лука внесли много лингвистических и стилистических изменений в текст Марка. Марк использует историческое настоящее время 151 раз; Матфей сохраняет его в 21 случае, а Лука только один раз. У Иоанна оно встречается 164 раза. Лука склонен устранять паратаксис Марка (тенденция избегать подчиненных предложений и соединять предложения союзом «и»), отдавая предпочтение гипотаксису, т.е. сложноподчиненным предложениям. Если Марк транслитерирует арамейские слова, то Матфей сохраняет из них только одну фразу (ст. 27.46), а Лука полностью избавляется от них; склонность Марка к повторениям сглаживается (ср., например, *Мк* 1.32 с *Мф* 8.16 и *Лк* 4.40); неизящные выражения заменяются (ср., например, *Мк* 2.4 с *Мф* 9.2 и *Лк* 5.18).

Все это свидетельствует о том, что использование Матфеем и Лукой *Евангелия от Марка* и внесенные в него изменения, представляют собой продукт сознательного литературного творчества.

На образованных язычников, таких как философ II в. Цельс, литературные качества *Евангелий* никогда не производили большого впечатления (Ориген, *Цельс* 6.1-2; ср. Лактанций, *Божественные установления* 5.1.15-16). Однако два образованных христианина первой половины II в., Папий Гирапольский (ум. ок. 156 г. н.э.) и Иустин Мученик (ум. ок. 165 г.), принимали *Евангелия* и сохранившиеся в них предания в терминах эллинистических риторических категорий.

Папий представляет собой загадочную фигуру, от сочинений которого сохранились только фрагменты. Помимо того, что он был епископом Гираполя, он был знающим историком, ревностно собирающим письменные и устные предания об Иисусе. Около 125 г.н.э. он написал пятитомное сочинение под названием «Толкования Слова Божия» (здесь *Слово* = *Евангелия*, т.е. то, что Иисус сказал и сделал). Во фрагменте, показывающем знание технических риторических терминов и условностей, Папий (цитируя некоего старца) защищает литературный характер *Евангелия от Марка* от неизвестных клеветников (Евсевий, *ЦИ* 3.39.15):

«Марк, который был толкователем Петра, записал аккуратно, хотя и не по порядку, то, что он запомнил из сказанного и сделанного Господом. Ибо он сам не слышал Господа и не следовал за ним, но позднее, как я упоминал, следовал за Петром, который сформулировал его учение в форме анекдотов (*хрии*, *ῥηεΐα*), а не как законченное сочинение с высказываниями Господа, так что Марк не сделал ошибок, записывая их по отдельности так, как он запомнил их».

По мнению Папия, *Евангелие от Марка* состояло из *ἁπομνημονεύματα* («воспоминаний»), которым ранее Петр придал форму анекдотов, или *хрий*. Термин *ἁπομνημονεύματα* имеет приблизительно то же значение, что и *ὑπομνήματα* (в смысле «заметки», «черновик», т.е. незаконченная форма, или «комментарий»), но в единственном числе может значить «книга». Климент Александрийский упоминает *ὑπομνήματα* Марка (*ПослФеод* 1.20), подразумевая под ними заметки, ставшие основой для его *Евангелия*, а Евсевий (*ЦИ* 2.15) отождествляет *ὑπομνήματα* с самим *Евангелием от Марка*. Однако Папий рассматривал *Евангелие от Марка* как *ἁπομνημονεύματα* (= *ὑπομνήματα*) в противоположность *Евангелию от Матфея*, которое он считал композиционно законченным (Евсевий, *ЦИ* 3.39.16). Употребление бессоюзных сложных предложений, характерное для *ὑπομνήματα* (ср. Феофраст, *Характеры*), присуще и *Евангелию от Марка*. Следовательно, оценка Папием *Евангелия от Марка* как *ἁπομνημονεύματα* означает, что он считал его незавершенным и неотшлифованным. Это отражается также в его словах, что *Евангелие от Марка* составлено «не по порядку» (риторический термин, имеющий значение «не изложенное искусно в определенном

порядке»). Сохранились отрывки исторического предисловия к утраченному сочинению Папия, в которых упоминаются источники и метод в соответствии с историографической условностью (Евсевий, *ЦИ* 3.39.2-4, 15; отметим формальные параллели с *Лк* 1.1-4). Это показывает знакомство Папия с риторическими условностями эллинистической историографии. Его явное предпочтение устным преданиям в противоположность письменным (Евсевий, *ЦИ* 3.39.3-4) типично для древних историков от Геродота до Плутарха (ср. Плутарх, *Демосфен* 2.1).

Иустин Мученик (писавший ок. 155 г. н.э.) представляет *Евангелия* как «воспоминания (ἁπομνημονεύματα) апостолов» (*1Апол* 66.3; 67.3) и «воспоминания Петра» (*ДиалТриф* 106.3). Таким образом, Иустин, так же как и Матфей, Лука и Папий, предпочитает называть *Евангелия* признанным литературным термином. Хотя в руководствах по риторике не дается четкого определения ἁπομνημονεύματα, они представляют собой прежде всего расширенные *хрии*, т.е. высказывания конкретных лиц и/или их действия, вставленные в повествование и передаваемые по памяти (и потому «заслуживающие доверия»). В отличие от Папия Иустин не считает *Евангелие от Марка* незавершенным, поскольку он называет этим термином все синоптические *Евангелия*. Иустин был профессиональным философом (в то время, когда образованные христиане начали считать свою веру философией) и страстным поклонником Сократа. Поэтому то, что он использует термин «воспоминания», предполагает связь с *Воспоминаниями о Сократе* (греч. ἁπομνημονεύματα) Ксенофонта. Для Иустина *Евангелия* были ἁπομνημονεύματα, потому что они сохранили подлинное учение Иисуса, истинного учителя философии. Эти примеры показывают, что образованные христиане в течение двух поколений после «публикации» *Евангелий* понимали их по канонам древней риторики. Если это и не доказывает, что Марк разделял их взгляды, то есть основания предполагать, что Матфей и Лука разделяли их.

## 5. ПОЗДНЯЯ ЛИТЕРАТУРА ОБ ИИСУСЕ

В поздней античности христиане создали многочисленные сочинения об Иисусе, многие из которых так и назывались *евангелие*. Некоторые из этих «апокрифических» (буквально «тайных»), но с оттенком «подложные») евангелий содержат высказывания или рассказы об Иисусе (например, *евангелия Фомы и Петра*), другие представляют собой бессвязные поучения, мало напоминающие канонические *Евангелия* (например, *евангелия Филиппа и Истины*). *Евангелие* как литературный термин в гностицизме может включать достижение спасения в космическом окружении. Такая расширен-

ная перспектива уже очевидна и в четвертом *Евангелии* (ср. *Ин* 1.1-18), и в ранних христологических гимнах (*Флп* 2.5-11; *Кол* 1.15-20).

Многие древние сочинения об Иисусе известны только по названиям или фрагментарным цитатам у поздних христианских авторов; исключением являются тексты библиотеки из Наг Хаммади (см. ниже). Однако задача составления или улучшения биографий Иисуса, начатая Марком и усовершенствованная Лукой, мало занимала образованных христиан как во II в., так и позже. Папий и Татиан были исключениями, но сочинение первого погибло, а составленный вторым *Диатессарон* (четыре Евангелия, объединенные в одно последовательное повествование) сохранился только в поздних переводах. Христианская литература II-IV вв. отражает несколько культурных уровней. Христиане, имевшие риторическую подготовку, создавали апологетическую или поучительную литературу (Квадрат, Аристид, Иустин, Татиан, Афинагор и Феофил). Менее образованные писали анонимные или псевдоэпиграфические апокрифические евангелия и деяния, в которых отражались христианский фольклор, легенды и романтический вымысел. Существенным для подобной литературы является тот факт, что повествование и дискурс пошли по разным направлениям: в этих сочинениях доминирует либо одно, либо другое, и только в редких случаях встречаются оба. Быть может, наиболее очевидным назначением такой литературы об Иисусе (например, различные собрания его высказываний) было узаконить особые формы христианства.

Установление исторической достоверности преданий об Иисусе весьма важно при изучении апокрифических евангелий. Широко распространенное мнение о том, что апокрифические евангелия были вымышленными и еретическими, заставляли долгое время рассматривать последние как вторичные и недостоверные. Однако сейчас целый ряд исследователей склоняется к признанию того, что ранние и, возможно, подлинные предания об Иисусе имели хождение и в более позднее время. Такая точка зрения позволяет рассматривать эти сочинения как потенциальный источник для выявления древних преданий об Иисусе.

#### а. Диатессарон Татиана

Татиан был сирийцем, получившим подготовку в греческой риторике и философии. Приняв христианство в Риме примерно в середине II в., он стал учеником Иустина Мученика. В *Речи против эллинов* Татиан ругает эллинистическую цивилизацию и культуру, и эта позиция только усилилась после его возвращения в Сирию в 172 г. Ранние ересиологи считали его (возможно, ошибочно) основателем аскетической секты энкратитов и полагали также, что он был тесно связан с гностицизмом Валентина. Основная заслуга Татиана

состоит в составлении *Диатессарона*, своего рода биографии Иисуса, основанной на объединении четырех канонических *Евангелий*, возможно, с некоторыми добавлениями из апокрифов. *Диатессарон* широко использовался сирийскими христианами до V в., когда сирийский епископ Феодорит (ок. 393–466 гг.) уничтожил все доступные копии, заменив их четырьмя отдельными *Евангелиями*. *Диатессарон*, написанный первоначально на греческом или сирийском языке, частично сохранился в одном небольшом греческом фрагменте (датируемом примерно 220 г.), нескольких переводах (в том числе арабском, персидском и латинском) и в сирийском комментарии к *Диатессарону* IV в., написанном Ефремом (ок. 306–373 гг.).

Составляя *Диатессарон*, Татиан сохранил большую часть содержания четырех *Евангелий* в едином повествовании, причем до рассказа о Страстях он следовал порядку Матфея, а далее — Иоанна. Часть материала он опустил, например, родословие в *Мф* и *Лк* (что критиковал Феодорит, считая это проявлением ереси) и введение *Лк* 1.1–4. На основе синоптических *Евангелий* он также исправлял *Евангелие от Иоанна* и наоборот. В соответствии с риторической практикой древних историков основным методом Татиана для определения историчности противоречивой информации был критерий *правдоподобия*. Древние историки, писавшие новые версии существующих повествований, имели склонность вначале следовать какому-либо одному источнику (часто по памяти), а затем переходить к другому. Возможно, авторитет *Евангелий* побудил Татиана отойти от этой общепринятой процедуры.

Что побудило Татиана создать *единый* рассказ о жизни Иисуса? Евсевий не одобрял попытку Татиана «исправлять их (т.е. апостолов) способ выражения» (*ЦИ* 4.29.6). Однако Татианом, который восхищался простым стилем христианской литературы (*ПротЭл* 29.2), двигало, возможно, не только желание улучшить язык и стиль *Евангелий*. Феномен нескольких биографий одного лица, существовавших бок о бок и пользовавшихся примерно равным уважением, не имел параллелей в античности, что, учитывая многочисленные расхождения в порядке и содержании *Евангелий*, могло беспокоить образованного человека. Поскольку Татиан критично относился к противоречиям в греческой философии и истории (*ПротЭл* 4.3; 31.4), то можно предположить, что его греческое образование побудило его составить правдоподобный рассказ о жизни Иисуса, лишенный противоречий и расхождений.

## 6. Повествования об Иисусе

Во II в. и позже продолжали составляться апокрифические евангелия, в которых высказывания Иисуса и рассказы о нем вставлялись в общие рамки повествования.

— Так называемое *Неизвестное евангелие* (папирус Эджертон 2), составленное до 150 г. и содержащее четыре перикопы, включая два ранее неизвестных высказывания Иисуса, фрагментарный диалог в стиле Иоанна и рассказ о новом чуде.

— *Евангелие назореев*, по-видимому, переработанное *Евангелие от Матфея* (до 150 г.), сохранившееся только в 36 разрозненных цитатах у христианских авторов.

— *Евангелие ебионитов*, созданное ок. 180 г. и сохранившееся только в семи цитатах у Епифания (ок. 315-403 гг.).

— *Евангелие евреев* (между 120 и 140 гг.), использовавшееся, по всей вероятности, христианами-евреями в Египте и сохранившееся только в семи фрагментарных цитатах.

— *Евангелие египтян* (начало II в.), использовавшееся христианами-нееврейями Египта и сохранившееся примерно в десяти фрагментах.

Ряд сочинений об Иисусе был направлен на восполнение пробелов в канонических сообщениях. Среди так называемых евангелий детства Иисуса можно выделить два:

1) почти полностью вымышленное *Протоевангелие Иакова*, созданное, возможно, в Египте после 150 г., которое отстаивает веру в вечную девственность Марии,

2) *Евангелие детства*, приписанное апостолу *Фоме*, составленное, возможно, в конце II в.

Конец жизни Иисуса является главной темой *Евангелия от Никодима*, состоящего из *Деяний Пилата*, оригинал которых существовал уже до 150 г., и *Схождения Иисуса в Преисподнюю*. Во II-V вв. и позже было создано много других евангелий, написанных от имени различных персонажей из Ветхого и Нового Завета.

Наиболее важным и ранним неканоническим евангелием является *Евангелие от Петра*. Это сочинение, созданное около 125 г. на греческом языке, рассказывает о страстях и воскресении Иисуса (начало и конец текста утрачены). Фрагмент начинается сразу после того, как Пилат умыл руки, и заканчивается перед явлением воскресшего Иисуса Петру и Андрею, идущим ловить рыбу. Если канонические *Евангелия* (за исключением Марка) содержат предания о явлениях Иисуса его последователям, *Евангелие от Петра* упоминает только о стражниках, видевших, как Иисус покидает гробницу с помощью двух загадочных фигур (возможный намек на рассказ о преображении). Хотя *Евангелие от Петра* явно зависит от канонических

*Евангелий*, оно может содержать ранние неканонические предания. Евсевий считал *Евангелие от Петра* еретическим и цитировал книгу Серапиона Антиохийского (написанную ок. 200 г.), отвергавшего это сочинение (ЦИ 3.3.2; 3.25.6; 6.12).

## в. Собрания высказываний

В конце I в. высказывания Иисуса имели хождение как в устной, так и в письменной форме. Когда отдельные высказывания цитируются или упоминаются в ранней христианской литературе (как в разнородном собрании апостольских отцов II в. или у Иустина Мученика), из-за случайного характера цитирования трудно установить, использовали ли авторы 1) более не существующие письменные источники, 2) письменные тексты, цитируемые недостаточно точно или 3) устное предание. Речения Иисуса, не сохранившиеся в *Евангелиях* (называемые *аграфы*), включались в христианские тексты в течение всего II в. Иногда подобные высказывания вставлялись в некоторые рукописи *Евангелий* (например, *Ин* 7.53-8.11 и добавления перед *Лк* 23.34 и после *Лк* 9.55). Кодекс Безы, например, в *Лк* 6.5 приводит такую *хрию*: «В этот день, когда он [Иисус] увидел некоего человека, работающего в субботу, [он] сказал ему: „Добрый человек, если ты знаешь, что ты делаешь, ты благославлен; но если ты не знаешь, ты проклят и нарушаешь закон“». Подлинность таких высказываний определить невозможно.

Четыре новых евангелия были частью тайника, содержавшего 52 трактата в 13 кодексах и обнаруженного в 1945 г. в Наг Хаммади в Египте. Спрятанная во второй половине IV в., эта библиотека на коптском языке включает среди прочих сочинений, оригиналы которых были написаны по-гречески, *Евангелия Истины*, *Филиппа*, *Египтян* и *Фомы*.

*Евангелие Истины*, написанное, вероятно, около 140 г., представляет собой беспорядочное поучение, принадлежащее школе валентинианского гностицизма и не содержащее явно выраженных высказываний Иисуса.

*Евангелие Филиппа* — это собрание более ста едва ли связанных между собой *речений* или размышлений, в основном зависящих от канонических *Евангелий*. Хотя авторство большинства речений автором евангелия не называется, одно все же приписывается Филиппу (II, 73.8-19), а 13 — Иисусу (например, 64.3). Цитируемые евангельские высказывания часто включаются в комментарий (например, 55.24-36; 56.26-57.22; 63.30-64.9; 68.26-29).

*Евангелие Египтян* в собрании из Наг Хаммади сохранилось в двух версиях. Это название приводится в конце трактата (III, 69.6), хотя он начинается и завершается словами, которые, как представляется, являются более ранним названием («Святая Книга Великого Невидимого Духа»). Термин *евангелие* является, возможно, христианизирующим добавлением

(где понятие *евангелие* приравнивается к понятию *святая книга*), так как это сочинение лишь поверхностно христианизированное. Сочинение, авторство которого приписано Сифу, излагает мифическую космогонию, включая происхождение и сохранение потомства Сифа и его искупительную деятельность в лице земного Иисуса.

*Евангелие Фомы*, собрание 114 речений Иисуса, обычно вводимых фразой «Иисус сказал», является наиболее обширным сохранившимся неканоническим собранием такого рода. Возможно, оно было переведено с греческого оригинала (ок. 140 г.; некоторые относят его даже к I в.) и составлено в Сирии, где появились другие сочинения, приписываемые Фоме. Главной проблемой является связь *Евангелия Фомы* с синоптической традицией, поскольку почти половина высказываний имеет синоптические параллели. Некоторые высказывания могут отражать подлинные неканонические предания об Иисусе (например, притчи в речениях 8, 9, 64, 65). Другие представляют собой переформулированные синоптические высказывания (72, 79, 99, 100, 104, 113), третьи же совершенно новые (7, 10, 15, 30, 52). Кроме встречающихся время от времени кустод (ср. логики 28 и 29), нет явной организации высказываний. У Фомы не упоминаются ни крест, ни воскресение, эсхатологическое будущее не является предметом ни одного из высказываний, а титул «Сын Человеческий» ни разу не встречается. Иисус неявно присутствует (как и в источнике Q) как учитель мудрости и носитель откровения. Сочинение содержит 24 притчи (например, 8, 20, 63-65, 96-98, 109), 11 заповедей блаженства (например, 7, 19, 54, 68, 79, 103), 2 «увы вам» (102, 112), более дюжины пословиц, вводимых формулами «кто бы ни» или «тот, кто» (например, 1, 24, 41, 80, 94, 105) и 6 речений, начинающихся местоимением Я (например, 10, 23, 71).

#### г. Диалоги с воскресшим Иисусом

Наибольшим нововведением в использовании преданий об Иисусе после канонических *Евангелий* явилось развитие *гностического диалога-откровения*, в котором речения Иисуса вставлялись в беседу между воскресшим Иисусом и учениками. Эти диалоги имели моделью не философские диалоги, а педагогические в форме «вопросов-ответов», которые служили инструментом эзотерического религиозного наставления. Канонические *Евангелия*, за исключением Марка (не считая апокрифического окончания 16.9-20), повествуют о встречах воскресшего Иисуса и его последователей. Если у Матфея Иисусу приписываются только краткие высказывания (28.9-10, 18-20), то для Луки (ср. *Деян* 1.3-9) и Иоанна (главы 20-21) характерны пространные беседы. *Деян* 1.3 упоминает о серии явлений Иисуса в течение сорока дней, при которых он говорил о Царстве Божием. Гностические



христиане использовали период между воскресением Иисуса и вознесением (продленный до 550 дней в *Апокрифе Иакова* /Наг Хаммади I.2,19-20/ и 11 лет в *Пистис Софии* /1.1/) как время, в которое проходили тайные беседы Иисуса с учениками (см. трактат *Мысль нашей великой силы* /Наг Хаммади VI.42,18-31/). Диалоги-откровения были распространенной формой гностической литературы об Иисусе, якобы передававшей его истинные намерения, иногда представленные как новые толкования его земных высказываний (*Послание Петра Филиппу*: Наг Хаммади VIII.135,5-8). Гностическая литература об Иисусе делает акцент на периоде после воскресения, в отличие от акцента на периоде до воскресения в церковном христианстве.

Гностические диалоги никогда не были сиюминутной импровизацией. Часто они сохраняли и модифицировали более ранние предания и потому имеют очень сложную литературную историю. Очевидны три композиционных приема: 1) некоторые диалоги, возможно, возникли из трактатов, которым в процессе христианизации сочинения была придана форма разговора (ср. соотношение двух сочинений из Наг Хаммади: *Премудрость Иисуса Христа* и *Блаженный Евгност*); 2) отдельные высказывания могли быть соединены в диалоги (*Апокриф Иакова* /Наг Хаммади I.2,21-35; 4,22-37; 5,31-6,1/); 3) диалоги также создавались из того, что первоначально было собраниями притч или высказываний Иисуса с их толкованиями (*Диалог Спасителя*; *Книга Фомы Атлета* /Наг Хаммади II.142,26-145,23/). Из одиннадцати диалогов в собрании Наг Хаммади два, по всей вероятности, не христианские: *Зостриан* (VIII.1) и *Ипостась архонтов* (II.2). *Содержание* христианских гностических диалогов сосредоточено, с одной стороны, на спасении после смерти через вознесение души и на защите гносиса — с другой; среди других важных тем этих сочинений можно назвать учение о Софии (Божественной Премудрости) и толкование Нового Завета. *Составные литературные формы* этих диалогов включают различные краткие литургические формы (богословские формулы, гимны и символы веры); экзегетические и доктринальные наставления (в форме «вопросов-ответов») и увещания.

Важным трактатом, который подробно проанализировал *Рон Камерон* (1984), является коптский гностический *Апокриф Иакова*, диалог между воскресшим Иисусом и Иаковом и Петром, начинающийся как послание. Трактат содержит десять групп высказываний, причем некоторые из них имеют компоненты, разительно схожие с каноническими речениями. Три притчи нигде больше не обнаружены: 1) о засохшем ростке финиковой пальмы (I.7,22-35); 2) о пшеничном зерне (8,16-27) и 3) о пшеничном колосе (12,22-30). Помимо этого здесь имеются два высказывания о царстве (2,29-33 и 13,17-19), пророчество о судном дне (9,24-10,6) и ряд других речений (12,31-13,1).

**Общие работы.** Для общей библиографии см. Aune D.E. *Jesus and the Synoptic Gospels: A Bibliographical Study Guide*. Theological Students Fellowship, 1980. Важное собрание статей о проблемах изучения Евангелий *The Relationship Among the Gospels: An Interdisciplinary Dialogue*. Ed. by Walker W.O. Jr. Trinity University Press, 1978. См. также: Kee H.C. *Jesus in History: An Approach to the Study of the Gospels*. 2 ed. Harcourt Brace Jovanovich, 1977; Reumann J. *Jesus in the Church's Gospels: Modern Scholarship and the Earliest Sources*. Fortress Press, 1968.

**Об отдельных Евангелиях.** *Марк:* Для взвешенного исследования с учетом достижений последних лет см. Best E. *Mark: The Gospel as Story*. Edinburgh, T & T. Clark, 1983. Для обзора более ранних работ см. Martin R. *Mark: Evangelist and Theologian*. Zondervan Publishing House, 1973. Лучшим комментарием остается книга Pesch R. *Das Markus Evangelium*. 2 Bd. Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1976-1977. См. также Kee H.C. *Community of the New Age: Studies in Mark's Gospel*. Westminster Press, 1977. Для исследования о назначении Евангелия от Марка см. Weeden T.J. *Mark: Traditions in Conflict*. Fortress Press, 1971; Kelber W. *The Kingdom in Mark*. Fortress Press, 1974. *Матфей:* Kingsbury J.D. *Matthew: Structure, Christology, Kingdom*. Fortress Press, 1975. *Иоанн:* Одним из лучших введением в проблему является книга Smalley S.S. *John: Evangelist and Interpreter*. Thomas Nelson & Sons, 1984. Незаменимым комментарием остается книга Brown R. *The Gospel According to John*. 2 vols. Doubleday & Co., 1966-1970. См. также: Dodd C.H. *The Interpretation of the Fourth Gospel*. Cambridge, University Press, 1965; Culpepper R.A. *Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design*. Fortress Press, 1983. О назначении Евангелия от Иоанна см.: Brown R. *The Community of the Beloved Disciple*. Paulist Press, 1979; Martin J.L. *History and Theology in the Fourth Gospel*. Rev. ed. Abingdon Press, 1979.

**Язык и стиль.** Malherbe A.J. *Social Aspects of Early Christianity*. Louisiana State University Press, 1977 (см. с. 29-59 о проблемах новозаветного греческого языка), а также: Reiser Ì. *Syntax und Stil des Markusevangeliums*. Tübingen, J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], 1984; Turner N. *Style — A Grammar of New Testament Greek*. Vol.4. Ed. by Moulton J.H. et al. Edinburgh, T. & T. Clark, 1976.

**Устные формы.** *Общие работы.* *Folklore: A Study and Research Guide*. Ed. by Brunvand J.H. St.Martin's Press, 1976. Двумя наиболее важными исследованиями, посвященными анализу *критики формы*, являются Bultmann R. *History of the Synoptic Tradition*. 2 Ed. Oxford, Basil Blackwell, 1968 и Dibelius M. *From Tradition to Gospel*. Charles Scribner's Sons, 1935. См. также Taylor V. *The Formation of the Gospel Tradition*. London, Macmillan & Co.,

1953. *Рассказы о чудесах*. Early Christian Miracle Stories. Ed. by Funk R.W. — Semeia 11, 1978; Theissen G. The Miracle Stories of the Early Christian Tradition. Transl. by McDonagh F. Fortress Press, 1983. *Притчи*. Jeremias J. The Parables of Jesus. Rev. ed. Charles Scribner's Sons, 1963; Linnemann E. Parables of Jesus: Introduction and Exposition. London, S.P.C.K., 1966. *Изречения*. Crossan J.D. In Fragments: The Aphorisms of Jesus. Harper & Row, 1983. Hultgren A.J. Jesus and His Adversaries: The Form and Function of the Conflict Stories in the Synoptic Tradition. Augsburg Publishing House, 1979; Pronouncement Stories. Ed. by Tannehill R.C. — Semeia, 20, 1981; Tannehill R.C. Types and Functions of Apophtegms in the Synoptic Gospels. — ANRW II.25.2, 1792-1829; Hock R.F., O'Neil E.N. The Chreia in Ancient Rhetoric, I. Scholars Press, 1986.

**Литературные формы.** Betz H.D. The Sermon on the Mount (Matt. 5.3-7.27): Its Literary Genre and Function. — Essays on the Sermon on the Mount. Transl. by Welborn L.L. Fortress Press, 1985, 1-16. *Проповеди и гомилии*. Borgen P. Bread from Heaven: An Exegetical Study of the Concept of Manna in the Gospel of John and the Writings of Philo. Leiden, E.J.Brill, 1965; Smith M. Tannaitic Parallels to the Gospels. Society of Biblical Literature, 1951; MacRae G.W. Discourses of the Gnostic Revealer. — Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism. Stockholm, Almqvist & Wiksell; Leiden, E.J. Brill, 1977, 111-122. *Родословия*. Kurz W.S. Luke 3.23-38 and Greco-Roman Biblical Genealogies. — Luke-Acts: New Perspectives from the Society of Biblical Literature Seminar. Ed. by Talbert C.H. Crossroad Publishing Co., 1984, 169-187; Wilson R.R. Genealogy and History in the Biblical World. Yale University Press, 1977. *Диалоги*. Dodd C. H. The Dialogue Form in the Gospels. — *BJRL* 37, 1954. *Рассказы о страстях*. Senior D. The Passion of Jesus in the Gospel of Mark. Michael Glazier, 1984. *Резюме*. Egger W. Frohbotschaft und Lehre: Die Sammelberichte des Wirkens Jesu im Markusevangelium. Frankfurt, Knecht, 1976; Hedrick C.H. The Role of "Summary Statements" in the Composition of the Gospel of Mark: A Dialog with Karl Schmidt and Norman Perrin. — *NovT* 26, 1984, 289-311.

**Древние взгляды на Евангелия.** Grant R.M. The Earliest Lives of Jesus. Harper & Brothers, 1961 (важное исследование, посвященное вопросу отношения евангелий к античной риторике); Körtner U.H.J. Papias von Hierapolis: Ein Beitrag zur Geschichte des frühen Christentums. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1983; Taylor R.O.P. The Groundwork of the Gospels. Oxford, Basil Blackwell, 1946.

**Поздняя литература об Иисусе.** The Other Gospels: Non-Canonical Gospel Texts. Ed. by Cameron R. Westminster Press, 1982; Meyer M.W. The Secret Teachings of Jesus: Four Gnostic Gospels. Random House, 1984; Pagels E. The Gnostic Gospels. Random House, 1979.

**Собрания изречений.** О «Евангелии Фомы» см.: Beardslee W.A. Proverbs

in the Gospel of Thomas — Studies in New Testament and Early Christian Literature: Essays in Honor of Allen P. Wikgren. Ed. by Aune D.E. Leiden, E.J. Brill, 1972, 92-102; Davies S.L. The Gospel of Thomas and Christian Wisdom. Seabury Press, 1983; Fitzmyer J.A. The Oxyrhynchus Logoi of Jesus and the Coptic Gospel According to Thomas — id. Essays on the Semitic Background of the New Testament. Scholars Press, 1974, 355-433; Grant R.M., Freedman D.N. The Secret Sayings of Jesus. Doubleday & Co., 1960; Cameron R. Sayings Traditions in the Apocryphon of James. Fortress Press, 1984.

***Гностический диалог.*** Perkins P. The Gnostic Dialogue: The Early Church and the Crisis of Gnosticism. Paulist Press, 1980.

## **ЕВАНГЕЛИЕ ОТ ЛУКИ-ДЕЯНИЯ И ДРЕВНЯЯ ИСТОРИОГРАФИЯ**

Деяния Луки представляют собой общедоступную «всеобщую историю», написанную эллинистическим историком-любителем, знакомым с греческой риторикой. Историки получали подготовку в риторике, а не в историографии, и или обеспечивали занятие своим хобби за счет собственных средств или же были клиентами зажиточных патронов. Патроном Луки был Феофил, хотя нам о нем кроме его имени ничего не известно (*Лк* 1.3; *Деян* 1.1). Лука был христианином, и такое сочетание греко-римского литературного мастерства и христианской веры привело к созданию не существовавшего ранее литературного труда. Используя свое риторическое мастерство, Лука превратил жанр всеобщей истории, один из более эклектичных жанров античности, в литературный инструмент, пригодный для описания происхождения и развития христианства.

### 1. ПРОБЛЕМА ЖАНРА

Первоначально *Евангелие от Луки* и *Деяния апостолов* представляли собой двухтомное сочинение одного автора. В начале II в. *Евангелие от Луки* было отделено от *Деяний* и объединено с другими *Евангелиями*, образовав *Четвероевангелие*. Такое разъединение облегчалось тем, что *Евангелие* и *Деяния* были записаны на отдельных папирусных свитках (однако автор мог, как и некоторые другие древние историки, издавать каждую книгу отдельно). *Евангелие от Луки* считается «евангелием» из-за его несомненного сходства с другими каноническими *Евангелиями*, а *Деяния* часто оп-

ределяются как «история», хотя у них и нет точных эллинистических или греко-римских аналогий. Само по себе *Евангелие от Луки* (так же, как и Евангелия от Марка, Матфея и Иоанна) можно определить как один из типов древней биографии. Но *Евангелие от Луки*, хотя оно и могло иметь самостоятельное хождение, подчинялось более широкой литературной структуре. Оно не является типом древней биографии, потому что связано с *Деяниями*, и их невозможно втиснуть в биографическую форму.

Более пятидесяти лет назад *Генри Дж. Кэдбери* сравнил *Евангелие от Луки-Деяния* и с биографией, и с историей. Он пришел к выводу, что по форме они, возможно, ближе к истории, но по формальным чертам не отвечают ни одной из этих двух категорий. Однако тот факт, что нет исторического сочинения в точности подобного *Луке-Деяниям*, не значит, что Лука работал вне параметров древних историографических условностей, поскольку греко-римская историография демонстрирует значительное разнообразие. Лука также показывает знакомство с условностями израильской и еврейской историографии.

#### а. Деяния и древняя литература Πράξεις

Греческое название Πράξεις ἀποστόλων («Деяния апостолов») стало применяться по отношению к *Деяниям* к 150 г., и с этих пор оно все чаще стало называться или так (Канон Муратори, строка 34; Ириней, *Ерес* 3.12.11; 3.13.3), или сокращенной формой «Деяния» (*Acta*, часто у Тертуллиана). Хотя и не изначально, это название прижилось, так как надлежащим образом характеризовало сочинение для древних читателей. Лука пишет, что в первой его книге говорится «обо всем, что с самого начала делал и чему учил Иисус» (*Деян* 1.1). Вторая книга повествует о деяниях и учении апостолов. Термин πράξεις («деяния» или «достижения») применялся как к целым историческим сочинениям (Полибий 1.1.1; 9.1.5-6; Диодор 1.1.1), так и к частям их (Ксенофонт, *Воспитание Кира* 1.2.16; Полибий 4.1.3; Иосиф, *Древн* 14.68; Диодор Сицилийский 3.1.1; 16.1.1; Дион Кассий 62.29). Император Август написал свой собственный некролог, подводя итоги своим общественным достижениям, под названием *Res Gestae Divi Augusti*, «Деяния божественного Августа». Латинская фраза *res gestae* («подвиги») переводится как πράξεις в древнем греческом переводе надписи. Этот термин использован также как название трех или четырех древних сочинений, включая *Деяния Александра* Каллисфена (IV в. до н.э.) и *Деяния Ганнибала* Сосила (II в. до н.э.). Некоторые ученые считают, что πράξεις являлись устоявшейся литературной формой. В отличие от биографии, литература πράξεις не касается характера и развития личности, но, скорее, описывает ее выдающиеся деяния. Πράξεις — это не технический, а описательный

термин для повествований о достижениях выдающихся личностей или городов (мифических или исторических). Он мало пригоден для установления жанра *Деяний*.

## б. Лука-Деяния как биографическое повествование об учителе и последователях

*Чарльз Тальберт* выдвинул предположение о том, что *Лука-Деяния* представляют собой *повествование об учителе и его последователях* ("succession narrative"), один из типов греко-римской биографии. *Тальберт* считает, что этот жанр биографии состоит из трех частей: 1) жизнеописание основателя, 2) список учеников и последователей или рассказ о них и 3) краткое изложение учения данной школы. Этот жанр возник, по его мнению, тогда, когда более поздние последователи сочли необходимым узаконить свои связи с основателем. Единственными образцами этого жанра являются *Жизнеописания философов* Диогена Лаэртского, обширный сборник жизнеописаний и учений 82 древних философов от Фалеса до Эпикура, написанный не ранее 250 г. н.э. *Тальберт* считает сходство сочинения Диогена с *Лукой-Деяниями* удивительными, поскольку оба содержат описание жизни основателя философской или религиозной общины, список преемников или рассказ о них, и краткое изложение учения, принятого общиной.

Анализ сочинения Диогена, проделанный *Тальбертом*, неудовлетворителен по нескольким причинам. 1) Хотя он утверждает, что *Жизнеописания* Диогена «обычно» состоят из трех частей (жизнеописание + наследники + учения), на самом деле только 6 из 82 жизнеописаний включают эти части (Аристипп, Платон, Зенон, Пифагор, Пиррон, Эпикур). 2) Утверждение *Тальберта* о том, что список последователей, или рассказ о них, показывает, где и как зародилась философия, не находит подтверждения у Диогена, которого интересовала только формальная принадлежность школе, то есть то, кто с кем учился и кто кому наследовал, а не истинное происхождение их взглядов. 3) Термин *Тальберта* «повествование об учителе и его последователях» не подходит для обозначения кратких *списков* учеников или последователей Иисуса. Все же гипотеза *Тальберта* заслуживает внимания как попытка найти аналогию жанру *Луки-Деяний* в целом.

## в. Деяния и греко-римский роман

Эллинистические *истории* повествовали о событиях, достойных записи. Эллинистические *биографии* сосредоточивали внимание на жизнеописаниях известных людей, заслуживающих памяти и подражания. Эллинистические *романы* излагали истории, достойные рассказа. Историки и био-

графы рассказывали о событиях, на самом деле имевших место, и о реально живших людях — у них были *исторические* намерения. Романисты рассказывали о вымышленных событиях, которые могли произойти, но не произошли — у них были *беллетристические* намерения. Однако столь четкое разграничение может привести к неправильному пониманию. Эллинистические историки манипулировали историческими событиями и приукрашали их до пределов, неприемлемых для современной историографии, в то время как античный роман (как и современная историческая беллетристика) повествовал о приключениях вымышленных или реальных людей в известной, или по крайней мере правдоподобной, исторической среде.

Многие исследователи предполагали наличие жанрового родства между *Деяниями* и античным романом, но никто не обосновывал это более тщательно, чем *Ричард Перво*. Он утверждал, что, поскольку в *Деяниях* отсутствует фактическая точность, их следует классифицировать как *исторический роман*, а не историю. Основной целью *Деяний* являлось *назидание* (демонстрация того, что добродетель выше порока) в развлекательной форме (цель, общая для канонической книги *Деяний*, античного романа и пяти ранних апокрифических *Деяний*). Лука достигает этого, используя те же темы и мотивы, что и античные романисты. *Перво* находит 33 эпизода в *Деяниях* (23 в *Деян* 13-28), повествующих о чудесных и увлекательных избавлениях от различных опасностей в последний момент (например, стихи 14.2-6; 16.16-40; 22.22-24). Эти эпизоды, имеющие близкие аналогии в античных романах, делятся на пять категорий: 1) арест и заключение в тюрьму (стихи 3.1-4.31; 5.12-42); 2) преследование и мученичество (стихи 21.27-22.29); 3) массовые сцены (одиннадцать, включая стихи 4.5-22; 18.12-17; 25.6-12); 4) рассказы о судах (девять, включая стихи 4.5-22; 18.12-17; 25.6-12); 5) путешествие и кораблекрушение (например, стихи 27.1-28.16). *Перво* сосредоточивает внимание на *беллетристических* чертах этих и других эпизодов в *Деяниях* и их связях с темами и мотивами романов.

Основная идея *Перво* верна: *Деяния* служили для развлечения и назидания. Однако вряд ли *Деяния* можно назвать *историческим романом*, ориентированным более на вымысел, чем на историю. В аргументах *Перво* есть несколько слабых мест. 1) Хотя древние историки писали для развлечения читателей, они не считали, что при этом нужно жертвовать истиной и пользой. 2) Термин *исторический роман* следует сохранить только за романами, которые придерживаются исторической последовательности событий (как *Воспитание Кира* Ксенофонта или *Роман об Александре* Псевдо-Каллисфена), а не за вымышленными повествованиями. 3) Степень фактической точности *Деяний* (оцениваемая по-разному) не влияет на определение жанровой принадлежности этого сочинения, поскольку Лука *намеревался* писать о действительных событиях. Лука использует исторические предисловия и упоминает о своих источниках, что отсутствует в романах. 4) К *Еван-*



гелию от Луки и Деяниям следует относиться как к сочинениям одного жанра, но *Перво* рассматривает *Деяния* в отрыве от *Евангелия*. 5) Темы и мотивы многих рассмотренных им эпизодов встречаются не только в романах и *Деяниях*, их можно найти и в исторических, и в вымышленных повествованиях эллинистического мира.

## 2. ЭЛЛИНИСТИЧЕСКАЯ ИСТОРИОГРАФИЯ

Разнообразие эллинистической *истории* предполагает, что она состоит не из одной, а из многих взаимосвязанных, хотя и различных жанровых форм. Греческий сатирик II в. Лукиан говорил, что «нет никого, кто не писал бы историю» (*Ист* 2). Несмотря на это преувеличение, у нас есть свидетельства того, что греки и римляне в эллинистический период очень интересовались исторической литературой и что в это время было создано огромное количество историй, из которых, правда, сохранились лишь немногие.

Термин «история» (греч. *ἱστορία* «исследование») первоначально применялся к любому типу исследования, но в конечном счете он ограничился изучением прошлого. Как обозначение типа сочинения слово «история» делает акцент на *методе*, основанном на исследовании. Таким образом *ἱστορία* включает не только «историю», как мы понимаем ее сейчас, но сообщение обо всех аспектах мира и его обитателях.

### а. Исторические методы и источники

От Геродота (ум. ок. 420 г. до н.э.) до Аммиана Марцеллина (ок. 330-395 г. н.э.) древние историки отдавали предпочтение устным, а не письменным источникам. Общение с источниками осуществлялось посредством глаз и ушей, хотя «глаза более надежный источник, чем уши», т.е. прямой опыт предпочтительнее слухов (Гераклит, цитируемый у Полибия 12.27.1). Древние писатели часто заявляли, что были очевидцами описываемых ими событий. Визуальное знание, т.е. свидетельство очевидца (*αὐτοψία*), считалось наиболее надежным историческим источником (Геродот 2.99; Полибий 12.27.1-6; 20.12.8; Лукиан, *Ист* 47). Полибий полагал, что историки должны быть «деловыми людьми», на самом деле участвовавшими в описываемых ими событиях (3.4.13; 12.25g.1; 12.28.1-5). Римские историки от К.Фабия Пиктора (конец III в. до н.э.) до Диона Кассия (ок. 40-112 г. н.э.) были либо сенаторами, либо их клиентами. Изучение истории было одним из лучших способов приобрести опыт для участия в войнах и политике.

Требование личного визуального опыта привело к ряду ограничений. Во-первых, историки ограничивались современной им историей. К истори-

кам, занимавшимся только современной им или околосовременной историей, относятся Фукидид, Ксенофонт, Полибий, Саллюстий и Тацит. Тит Ливий был единственным «крупным» древним историком, представлявшим исключение. Во-вторых, историки не могли быть повсюду, что вызывало необходимость сбора информации другим путем. В-третьих, важным измерением свидетельства очевидца было знакомство с регионами исторических событий. Геродот, следуя примеру Гекатея из Милета, был одним из наиболее путешествующих древних историков, посещавших важные места от Греции до Вавилона. Таким образом, путешествия, требовавшие свободного времени и средств, были необходимы для опытного историка (Аппиан, предисловие 12).

*Слушание* также было незаменимым для исторического исследования. Во-первых, историк мог услышать о событиях, расспрашивая очевидцев (Полибий 4.2.2). Во-вторых, приехав на место события, он мог получить устную информацию от надежных информантов (Геродот 2.52; Полибий 3.48.12; 4.38.11; 10.11.4). В-третьих, он мог выслушивать и оценивать народные предания. В-четвертых, он мог читать и сравнивать сообщения, записанные очевидцами (поскольку древние читали вслух, записанное «слушали»; ср. Полибий 28.4.8; 38.4.8).

То, как историки создавали свои сочинения, можно понять, читая древних теоретиков историографии (например, Дионисия Галикарнасского и Лукиана), изучая случаи отступления от метода у древних историков (например, Полибия) и путем сравнения законченных сочинений с их источниками, если сохранились и те и другие. При написании истории первая стадия заключалась в подготовке предварительного очерка событий (ὀρόμνημα) в хронологическом порядке (Иосиф, *ПротАп* 1.47-50; Лукиан, *Ист* 16, 48). В таких очерках событий (ὀρομνηματα) обычно отсутствовали речи, драматические эпизоды, отступления и тематическая организация, которые составлялись и вставлялись позже. В повествовании должен был содержаться надлежащий набор слов, возвышенный стиль (использование сложных периодических предложений) и плавные переходы от одной повествовательной единицы к другой (Лукиан, *Ист* 48, 55).

«Не добавляя и не опуская ничего» — этот девиз древние историки прилагали к аккуратному использованию источников или фактов (Дионисий Галикарнасский, *РимДревн* 5,8; Лукиан, *История* 47; Иосиф, *Древн.* 17). Это означало необходимость излагать общий смысл источников, а не дословное их переписывание (ср. Порфирий у Евсевия, *ЕвПриг* 7.1). Древние историки свободно сокращали, опускали или расширяли материал, заменяли что-то сведениями из других источников, оформляли и расцвечивали повествование и вносили свои детали. Поучительно использование опубликованных надписей. Декреты, эдикты и письма, высеченные на камне, отражали суть оригиналов (храняемых в таких архивах, как Табулариум в Риме или Мет-

роон в Афинах) и не были их точными копиями. Если даже публичные надписи передавали только общий смысл официальных документов, почему историки должны были рабски подражать другим? Речь Клавдия, переданная Тацитом (*Анналы* 11.23-25), по длине равна половине высеченной на камне версии. Аналогично поступил и Иосиф при копировании текста договора из *1Мак* 8.23-32 — он сократил греческий текст со 154 слов до 81 (*Древн* 12.417-418). Примеры Тацита и Иосифа типичны. Греческие и римские авторы, «цитируя» надписи, никогда не проверяли их оригиналы в архивах.

В том случае, если историки предпочитали тематическую организацию хронологической, существовавшей в источниках, они свободно вносили необходимые изменения (Иосиф, *Древн* 4.197; *Война* 7.42). *Шая Коэн* убедительно доказывает, что и *Жизнеописание*, и *Иудейская Война* Иосифа основаны на более раннем очерке (ὀβριτυα), написанном в Палестине. *Иудейская война* представляет собой хорошо написанное тематическое сообщение о событиях, в то время как *Жизнеописание* менее отшлифовано и имеет хронологический порядок. Речи у Дионисия (*РимДревн* 8.1.1-63.4) были опущены или существенно сокращены Плутархом в его *Жизнеописании Кориолана*. Обычно древние историки в каждый отдельный момент следовали одному источнику, хотя и часто пополняли свой первичный источник, включая материал из других источников для расширения или более детального изложения.

## 6. История и риторика

История не входила в программу обучения в греческих и римских школах. Однако большинство историков имело формальное риторическое образование и использовало эту подготовку при написании истории. Согласно риторическим учебникам повествования должны были быть *veri similis*, «правдоподобными». Риторов (в особенности софистов) больше интересовало правдоподобие, чем правда, и при определении исторической достоверности правдоподобие (сочетание логики и здравого смысла) было единственным методом древнего историка. При такой формальной подготовке стандарты ораторского искусства неизбежно должны были оказать глубокое влияние на историографию. Историки часто стремились убедить читателей в том, что их собственное сообщение о событиях более достоверно, чем сообщения других — цель, схожая с целью судебной или консультативной риторики. Эллинистические историки старались оказать влияние на отношение и поведение читателей, изображая конкретных людей как примеры добродетели и порока. Это была, в основном, задача убеждения. Теория риторики различала три категории повествования: 1) история (ιστορία) —

рассказ о подлинных событиях; 2) вымысел (πλάσμα или *argumentum*) — рассказ о событиях, схожих с подлинными; 3) миф или легенда (μύθος или *fabula*) — рассказ о событиях, которые не могли случиться (Квинтилиан 2.42; Цицерон, *О нахождении материала* 1.27; Секст Эмпирик, *Против ученых* 1.263-264). На практике же эти категории сливались (Страбон 1.2.17, 35).

Дионисий Галикарнасский был историком, использовавшим риторические преувеличения в сообщениях о битвах (например, *Рим Древн* 8.89.1-2), вводил гипотетические ситуации в противоположность реальности (2.3.7; 8.86.2; 9.45.1) и использовал антитезу (не ..., но) при описании вдохновляющих и эмоциональных сцен, как, например, в рассказе о Бруте, наказывающем сыновей (5.8.5). Важным методом использования риторики в историографии было создание вымышленных речей или декламаций. Дионисий Галикарнасский и Ливий могли бы публиковать речи, включенные в их истории, отдельно. Иногда они звучат скорее как классные упражнения, а не как речи, произнесенные в действительной ситуации (Полибий 12.25a.5; 25b.4; 25k.8; 26.9).

Другой формой влияния риторики на историографию были драматические эпизоды, позволяющие читателю эмоционально соучаствовать в событиях и ситуациях повествования. Многие ученые считают «трагическую историю» или «драматическую историю» отдельным литературным жанром или продуктом какой-то конкретной школы мысли. Полибий, создатель выражения «трагическая история» (для него это было неправильное сочетание вымышленной драмы с фактической историей) критиковал историков, которые излишне использовали подобную технику (2.2.56-63; 3.47.6-48.12). Однако сам Полибий выступал лишь против *излишества*, а не за полное исключение, как показывает его собственное использование «трагических» эпизодов (15.25-33; 16.30-34; 23.10-11). Лукиан также жалуется на массовое использование трагических приемов в истории, но их умеренное использование одобряет (*Ист* 7-10). Ф.В.Валбанк убедительно доказывает, что трагическая история представляет собой скорее *стиль*, возникший с Геродотом, чем историографический жанр или школу.

### 3. ФОРМА И СОДЕРЖАНИЕ ИСТОРИИ

В античности было пять крупных жанров эллинистических «исторических» сочинений, каждый из которых отличался особым содержанием, приведенным в соотношение с дополнительной структурной формой: 1) генеалогия или мифография, 2) описание путешествий (этнография и геогра-

фия), 3) местная история, 4) хронография и 5) история. Все они были *прозаическими* жанрами.

Эти пять типов исторических сочинений могут быть условно разделены на два типа: *хронологически* организованные (история в современном смысле) и *систематически* организованные (ученое исследование прошлого или изучение древностей). Хронологические типы исторических сочинений включают *местную историю, хронографию и политическую и военную историю.*

Генеалогия, мифология, этнология, география и смежные проблемы были в античности в центре внимания исследователей древностей (греч. *ἀρχαιολογία*; лат. *antiquitates*) и лучше всего описывались систематически. Исследователи древности изучали социальные, культурные, судебные, экономические и религиозные институты древности, язык и обычаи — короче говоря все, что поддавалось рациональному исследованию. Полибий первым назвал исторические повествования о политических и военных событиях *πραγματικὴ ἱστορία*, т.е. «военно-политической историей» (6.5.2), которую он отличал от исследований древностей (9.1-2). Говоря современным языком, исследователи древностей были социальными и культурными историками, результаты исследований которых часто включались в истории в форме отступлений.

#### а. Генеалогия, или мифография

Генеалогия, или мифография была ранним типом «исторического» сочинения, который стремился включить героев мифов и легенд в исторические семьи и кланы, часто с целью связать потомков с добродетелями и качествами видных прародителей. Этот тип истории, вдохновленный эпическими списками богов и героев Гесиода, отражает греческий интерес к героическому прошлому. Он служил отделению «до-истории» от «истории» и в основном сохранился как краткая литературная форма, включенная в более крупные сочинения.

#### б. Описания путешествий

Описания путешествий (этногеография) создавались с начала V в. до н.э. до поздней античности и обычно сосредоточивали внимание на какой-либо конкретной этнической группе в родной для нее среде обитания. Обычно включались четыре типа информации: а) собственно география (описание региона); б) династическая история или описания последовательности местных правителей, в) чудеса и диковинки региона, г) обычаи местных жителей. Этногеография обычно была более терпимой к преувеличениям и

невероятностям, чем другие формы истории. Поскольку древние предполагали, что окружение определяет групповые черты характера, география была исходной предпосылкой историографии.

#### в. Местная история

Местная история (или летописание), возникшая в конце V в. до н.э., повествовала о локальных ежегодных событиях какого-либо города-государства в хронологической последовательности. Если сами греки отличали собственно историю от летописания (местной истории), то римляне объединили их. В Риме практика составления «великих хроник» (*annales maximi*) верховным жрецом, Pontifex Maximus, оказала решающее влияние на римскую историографию (например, К. Фабий Пиктор, Ливий, Дион Кассий). Хроникальная историография излагает события по годам, а подобная техника склонна прерывать историческую непрерывность.

#### г. Хронография

Хронография (или хроника) в своей простейшей форме состоит из хронологически организованных списков жрецов, жриц, царей, судей, чиновников и победителей Олимпийских игр. Они использовались для датировки по годам; год назывался по имени должностных лиц, занимавших свой пост в этот год (например, архонты в Афинах, эфоры в Спарте, стезфанэфоры в Милете). К V в. греки нумеровали годы по Олимпиадам (четырёхлетние периоды, начиная с 776 г. до н.э.). При отсутствии всеми признанной хронологической схемы «хроники» (которые в отличие от истории не *объясняют* факты) были незаменимы для создания местных историй. При сопоставлении их с хрониками других городов и регионов появлялась возможность создания всеобщей истории. Датировка начала деятельности Иоанна Крестителя в Лк 3.1-2, соответствующая 28 или 29 г. н.э., представляет собой пример сопоставления хронологических списков.

Научное измерение времени началось в Александрии с утраченной *Хронографии* Эратосфена из Кирены (III в. до н.э.), охватывавшей греческую историю от Троянской войны до Александра Великого и использовавшей Олимпийские игры в качестве хронологической линейки. И его, и более поздних летописцев прежде всего интересовали игры, договоры, биографии известных людей, разрушение городов, крупные сражения и победы, политические события и такие природные феномены, как кометы и землетрясения. В культурных конфликтах эллинистического и римского периодов летописание стало пропагандистским орудием. Эллинистические историки Берос и Манефон (III в. до н.э.), исходя из хронологического приоритета

родных для них культур, доказывали, что греческая культура была вторичной и производной. Иудаизм также претендовал на культурное и религиозное превосходство, поскольку Моисей жил раньше Платона. Апологеты христианства использовали апологетическую хронологию иудаизма для того, чтобы доказать первенство и превосходство библейского откровения по отношению к греческой философии и религии (Иустин, *1Апол* 54-59; Татиан, *ПротЭл* 31-42; Феофил, *Автол* 3.16-29). *Хроника* христианского мира, написанная Евсевием (ок. 260-340 г. н.э.) сочетает классическую и местную хронологии в форме и стиле, впоследствии веками влиявшими на христианскую науку.

#### д. История

Собственно история представляет собой уникальный историографический жанр, который драматизирует и истолковывает памятные события и действия людей. Четыре других типа, описанные выше, собирали и передавали информацию без истолкования или драматизации. С другой стороны, историк создает иллюзию, что он был наблюдателем описываемых им событий. Поскольку коллективные действия людей имеют решающее значение, *война* (борьба государств) и *политика* (фракционные конфликты внутри государств) заняли центральное место в греко-римской историографии благодаря влиянию Геродота и Фукидида. Полибий и другие древние критики разделили историю на два поджанра: *κατὰ μέρος*, «исторические монографии», и *καθόλου*, «общая история» (Полибий 2.37.4; 12.23.7; 29.12.2-5; Дионисий Галикарнасский, *О Фукидиде* 5). К этим поджанрам можно прибавить третий: «история древностей». Если прямые хронологические схемы были уместны для исторических монографий, то общая история и история древностей обычно имели дело с несколькими историческими театрами, используя отдельные хронологии для каждого региона (например, *История Рима* Аппиана).

#### *Исторические монографии*

Исторические монографии сосредоточивали внимание на какой-либо важной последовательности событий (обычно на войне) в ограниченный период времени. Геродот и Фукидид (ок. 455-400 гг. до н.э.) писали *исторические монографии* о войне, будучи убеждены в том, что наиболее значительный тип развития человечества был по характеру политическим и военным. Геродот рассматривал единственную достойную памяти тему — конфликт между Востоком и Западом, достигший кульминации в войнах между Персией и Грецией. Геродота занимала проблема причинности (этиология), основанная на древнем представлении о том, что ключ к

пониманию индивидуального и группового поведения связан с происхождением. В 430 г. до н.э. он завершил историю войн между греками и персами, получившую распространение после его смерти. В ней он уделил основное внимание периоду от ионийского восстания (499 г. до н.э.; 5.28-30) до конечных побед греков в битвах при Платеях и Микале (479 г. до н.э.; 9.1-106), причем, стараясь описать и объяснить события, он сочетал гражданскую историю и этнографию (которая преобладала в первой половине его работы) с военной историей. Его сочинение имеет эпизодический характер, поскольку он использовал технику композиции, свойственную фольклору, связывая отдельные эпизоды в цепь, и потому, что он предназначал его для публичного чтения удобными для этого частями.

В отличие от своих предшественников, Фукидид избрал новаторскую тему — современную ему войну между Афинами и Спартой (431-404 гг. до н.э.). Основное внимание он уделил политическим и военным событиям и их взаимосвязи. Работа его осталась незавершенной, заканчиваясь событиями зимы 411 г., хотя он намеревался закончить ее прекращением враждебных действий в 404 г. (5.26.1). В древности Фукидида критиковали за неуместную риторику и за то, что он не уделял должного внимания надлежащим «началам», т.е. исторической причинности (Дионисий, *О Фукидиде* 9-20).

Анонимный автор *Hellenika Oxyrhynchia* подражал Фукидиду и продолжил его историю, осветив период с 411 по 386 гг. до н.э. Эта история, реконструированная по папирусным фрагментам, обнаруженным в этом веке, является (помимо Фукидида) единственным греческим историческим сочинением, использовавшим в структуре своего повествования хронологическое «деление» (διαρέσεις) на «лето и зиму». Другие последователи и подражатели Фукидида, такие, как Феопомп и Ксенофон, создавали греческие истории (Ἑλληνικά, букв. «Греческие дела»), в которых центральными считались политические и военные события, но при этом внимание сосредоточивалось на деяниях какой-либо одной известной личности, как, например, на Александре Великом. По сути дела, это было движение к биографической истории с акцентом на индивидуальных чертах личности, ее эмоциях, добродетелях, пороках, мечтах и т.п. — все это стало обычными и уместными темами повествования. Такой вид истории был преимущественно панегирическим. *Иудейская война* Иосифа Флавия является единственной исторической монографией, сохранившейся от ранней Империи.

### *Общая история*

Общие истории повествуют о важных исторических опытах какой-либо одной национальной группы от ее возникновения до недавнего прошлого. Обычно они включают контакты с другими нациями (в основном посредством войн). Общая история — это жанр, впервые появившийся в элли-



нистический период. В какой-то степени Геродот предвосхитил общую историю благодаря масштабу своего труда (Дионисий, *О Фукидиде* 5). Однако для древних общая история началась с *Историй* Эфора (ок. 405-330 гг. до н.э.), сочинения в тридцати книгах, сохранившихся только в цитатах у более поздних авторов и кратко изложенных у Диодора 11-16. Это сочинение было *общим* в том смысле, что излагало греческую историю с самых ранних времен, включая контакты с варварскими нациями. Термин *общая история* переводит такие фразы, как κοινὰ ἱστορία, κοινὰ πράξεις (Диодор Сицилийский 1.1.1; 1.4.6; 4.1.3; 5.1.4) и καθόλου πράξεις (Полибий 12.23.7; 29.12.2-5). Эти выражения часто переводятся как *всеобщая* история, что может ввести в заблуждение. Если некоторые поздние историки действительно писали обо всем «обитаемом мире» (οἰκουμένη), то другие занимались историей лишь одной национальной группы в связи с соседними нациями. Полибий (ок. 200-118 гг. до н.э.) был первым общим историком, чей труд частично сохранился. Его сочинение продлил примерно до 60 г. до н.э. Посидоний (135-50 гг. до н.э.), чью книгу в свою очередь продолжил примерно до 30 г. до н.э. Страбон (ок. 64 г. до н.э. до 21 г. н.э.). К другим греческим авторам общей истории относятся Диодор Сицилийский (I в. н.э.) и Николай из Дамаска (род. 64 г. до н.э.), написавший, возможно, самую обширную такую историю в 144 книгах. Из многих общих историй, написанных на латыни, сохранилась только часть труда Аммиана Марцеллина (конец IV в. н.э.).

В эллинистический период многие общие истории были написаны интеллектуалами-варварами, желавшими сообщить грекам о достижениях и превосходстве своей родины. Создание подобных историй отражает национальное самосознание людей, объединенных (иногда в оппозиции грекам, а затем римлянам) языком, географией и обычаями. Образцом для подобных апологетических и пропагандистских историй была *История Египта* Гекеatea из Абдеры (ок. 300 г. до н.э.). За ним последовало множество подражателей, включая Манефона (*История Египта*, ок. 280 г. до н.э.), Бероса (*История Вавилона*) и несколько эллинистических еврейских историков (Артапан, Евполем и Псевдо-Евполем). Еврейский историк Иосиф написал *Иудейские древности*, используя в качестве образца как местные общие истории, так и эклектичную историю древностей Дионисия Галикарнасского.

### *История древностей*

История древностей на самом деле является более эклектичной формой общей истории, сочетающей вопросы изучения древностей (мифологию, генеалогию, местную историю, этнологию и географию) с хронологическим обзором государств, учитывая как внутренние (политические), так и внешние (военные) конфликты от мифических времен до недавнего прошлого.

Дионисий Галикарнасский (конец I в. до н.э.), обучавший риторике в Риме после 30 г. до н.э. и написавший *Римские древности*, пространно описывает характер своей истории (1.7.1-4). Он намеревается начать с древнейших мифов, избегаемых многими историками, и довести повествование (*διήγησις*) до Первой Пунической войны (264 г. до н.э.). Он рассказывает о внешних войнах и гражданских раздорах за этот период, показывая их причины, а также о действиях и аргументах (речах), которые положили им конец. Он также обсуждает различные типы конституций, развившихся наряду с характерными римскими законами и обычаями, т.е. всю общественную жизнь древних римлян. Он не хочет ограничивать свое сочинение войнами, формами правительства или летописными сообщениями, но сознательно представляет «смешение (*μικτός*) всех типов, судебного, спекулятивного и повествовательного» для того, чтобы удовлетворить и развлечь широкий круг читателей. Таким образом, Дионисий сознательно писал *смешанную* историю, включавшую особенности, которые обычно характеризуют различные жанры истории и истории древностей.

#### 4. СОСТАВНЫЕ ЛИТЕРАТУРНЫЕ ФОРМЫ

##### а. Исторические предисловия

История была первым типом прозаических сочинений, развившим особый тип предисловия (*προόμιον*). Темы предисловий Геродота и Фукидида превратились в традиционные *топосы* для следующих за ними историков: восхваление истории, утверждения о беспристрастности и вечной ценности предмета. Использование вводных глав, предшествующих отдельным книгам, стало историографической условностью (Полибий 11.1 знает об этой практике, но отрицает ее). В таких введениях автор мог говорить о своих взглядах и пристрастиях (например, восхваляя или порицая известные личности или извлекая моральные уроки), обсуждать цели и методы, критиковать ранних историков и демонстрировать риторическое искусство. В пространных сочинениях одной из задач предисловий было изложить содержание предыдущей книги и вкратце — содержание следующей (например, Диодор 1.42; 2.1.1-3; 3.1.1-3; 18.1.1-6).

Лукиан особо подчеркивает три назначения *риторических* предисловий: обеспечить доброжелательность аудитории, добиться внимания, склонить читателей к принятию наставлений (*Ист* 53). Несколько *топосов*, или шаблонных тем, стали ассоциироваться с предисловиями эллинистической историографии: просьбы и посвящения (*К Никоклу* Исократы содержит первое сохранившееся посвящение в прозаическом введении); просьба извинить за несовершенный стиль; комментарии о ценности и пользе истории; упомин-

вание предшественников (часто критическое); заверение в беспристрастности; использование подобающей методологии; причины выбора темы.

## б. Использование эпизодов

Успех пространного беллетристического (эпос, романы) и небеллетристического (истории) повествования зависит от того, насколько хорошо связаны отдельные эпизоды для создания единой композиции. Все три основных исторических жанра (исторические монографии, общая история и история древностей) представляют собой комплексные жанры, созданные из отдельных эпизодов. История трактует события, происходящие в конкретный период времени, даже если они кажутся не связанными между собой (ср. Аристотель, *Поэтика* 1459a). Историки часто предпочитали тематическое изложение (например, о городах или царях; ср. Диодор 16.1), которое иногда совпадало с делением сочинения на книги (Диодор 5.1.6). Лукиан советовал историкам увязывать эпизоды вместе подобно цепи для того, чтобы избежать перерывов и разобщения (*Ист* 55; ср. Квинтилиан 7.1.1). С другой стороны, Полибий признавал и защищал свои «неполные и несвязные» повествования, доказывая, что разнообразие необходимо (38.5.1-8). *Драматические* эпизоды лишены посторонних деталей и подчеркивают растущее напряжение перед развязкой.

## в. Речи

Для древних история состояла из действий (*πράξεις*) и речей (*λόγοι*); образцом и того и другого был Гомер. Прямая речь в эпических произведениях Гомера (половина *Илиады* и три пятых *Одиссеи*) играет важную драматическую роль, изображая события прошлого как происходящие в настоящем. Как в этом, так и в других отношениях Гомер оказывал устойчивое влияние на греческую историографию. По содержанию индивидуальные и парные речи Гомера (все, несомненно, вымышленные) содержали *повеления* (например, *Илиада* 1.321-325; 4.192-197), *советы* (2.23-34; 5.347-351), *призывы*, включая молитвы (1.36-42; 3.250-258) и *заявления* (1.442-445; 5.102-105). Речи не только драматизировали взаимосвязи, но и показывали, как и почему люди действовали так или иначе. Речи, содержащие повеления, советы и призывы, обычно были призваны *мотивировать* действие, т.е. показать, почему люди сделали что-то. С другой стороны, речи, содержащие заявления, обычно *объясняли* действия говорящего (или предвещали грядущие события). В эпосе, трагедии, комедии и истории Геродота характеристика не включает лингвистической индивидуализации; прямая

речь постоянно отражает стиль автора (например, «неподобающе» эlegantная речь дикого великана-людоеда Полифема в *Одиссее*, стихи 9.447-460).

Речи играют важную роль у Геродота, первого историка, использовавшего прямую речь для драматизации. Согласно *Мейбл Л. Лэнг*, его история содержит 861 речь, как в прямой речи (Генерал сказал: «Я победил»), так и в косвенной (Генерал сказал, что он победил). Менее половины (47,5 процентов) из них — прямая речь. Важная роль косвенной речи у Геродота контрастирует с предпочтением прямой речи у Гомера (как и в повествованиях Ветхого Завета). 92 речи, переданные прямой речью у Геродота, по содержанию и форме аналогичны таким же речам у Гомера. Геродот, чьи устные источники излагали события вместе с речами, к словам относился иначе, чем к действиям. Если он время от времени приводит различные версии событий (ἔρρα), то иных версий речей (λόγοι) он не дает никогда. Это предполагает его творческую роль в создании и использовании их в повествовании не только для драматизации, но и для мотивации и объяснения поведения людей.

Использование речей в историографии достигло нового уровня у Фукидида в то время, когда ораторское искусство процветало в классических Афинах. Фукидид, согласно подсчету, 41 раз использует прямую речь (24 процента повествования), и она всегда отражает его собственный язык и стиль. По недавней оценке *В.К. Веста*, у него 52 речи изложены прямой речью, 85 — косвенной речью (три из которых сочетают прямую и косвенную речь), а *диалог с мелосцами* включает 141 речь, из которых 44 парные. В пассаже, вызывающем бесконечные споры, Фукидид объясняет использование им речей (1.22.1):

«Что до речей (как произнесенных перед войной, так и во время ее), то в точности запомнить и воспроизвести их смысл было невозможно — ни тех, которые пришлось самому слышать, ни тех, о которых мне передавали другие. Но то, что, по-моему, каждый оратор мог бы сказать самого подходящего (τὰ δέοντα ἐλεῖν) по данному вопросу (причем я, насколько возможно ближе, придерживаюсь общего смысла (ἡ ξυμπλάσσα γυνωμί) действительно произнесенных речей), это я и заставил их говорить в моей истории» (пер. Г.А.Стратановского).

Неясность этого утверждения связана с двумя фразами — τὰ δέοντα ἐλεῖν и ἡ ξυμπλάσσα γυνωμί. Первая может значить «то, что говорящим нужно было сказать» (т.е. то, что они на самом деле сказали). Вторая фраза может иметь значение или «общая цель» того, что было сказано, или «общее мнение». Второй вариант предпочтительнее. Фукидид говорит, что он дает достоверный отчет о том, что нужно было сказать говорящим для того, чтобы достичь своих целей в конкретной аудитории в конкретной ситуации. Почти не вызывает сомнения, что он не полностью осуществил свое намерение. Фукидид часто использует язык речей. Анализ этих речей, некоторые

из которых явно анахроничны или неуместны, показывает, что они ни историчны, ни аутентичны, но служат для всестороннего исследования исторических ситуаций.

В четвертом и третьем веках к рациональному историзму Фукидида стали относиться критически. Такие историки, как Эфор, следуя примеру Геродота, писали *общие* истории. Здесь вымышленные речи демонстрировали скорее риторические способности говорящего, чем фактические или кратко изложенные слова говоривших. Они также служили образцами ораторского искусства. Полибий выступил против этой особенности драматической истории и возродил то, что он считал стандартом аккуратности Фукидида. Подобно всем древним историкам он часто использовал речи (около пятидесяти в сохранившихся частях его истории). В 12.25a.5-25b.1 он говорит о подобающем использовании речей в полемике против Тимея:

«Ибо он [Тимей] не записывает произнесенные слова и не передает смысл того, что было на самом деле сказано, но, решив для себя, что должно было быть сказано, он передает все эти речи и все другое, что последовало за какими-то событиями, подобно человеку в школе риторики, пытающемуся говорить на заданную тему и показать свое ораторское искусство, но не сообщает того, что было сказано на самом деле. Специфической задачей истории является прежде всего установить фактически произнесенные слова, а затем выяснить причину, по которой то, что было сделано или сказано, привело к поражению или успеху».

Здесь Полибий обвиняет Тимея в том, что он скорее выдумывает речи, исходя из ситуации, чем записывает содержание подлинных речей. Для Полибия различие лежит между возможностью трагедии, «что *могло* случиться», и актуальностью истории, «что *на самом деле* случилось» (2.56.10; ср. Аристотель, *Поэтика* 1451a-b). В другом месте Полибий говорит, что историк должен *выбирать* аргументы, уместные для говорящего в данной ситуации, явно противореча процитированной выше точке зрения (12.25i.3-9). А в 12.25i.3-9 Полибий говорит о редактировании или сокращении подлинных речей, т.е. об избранных аргументах из них (или их сокращенном варианте) для включения в собственное повествование. Поскольку Полибий несомненно избегал подавать речи как образцы риторики (наподобие так называемых трагических историков), многие из его речей лишены надлежащей риторической структуры и сосредоточиваются на чем-то одном.

Не говоря о Фукидиде и Полибии, речи, составленные для исторических сочинений, не основывались на подлинных речах, но представляли собой риторические композиции, считавшиеся «подходящими» для человека, которому они приписывались в какой-то конкретной ситуации. Эллинистические кабинетные историки находили речи в своих источниках и вольно адаптировали их для своих собственных сочинений. Дионисий был практикующим ритором и историком, любившим использовать речи (они составляют

30 процентов его *Римских древностей*). Он критиковал речи Фукидида как риторически «негодные» (*О Фукидиде* 37-41). Диодор критиковал *чрезмерное* использование риторики при оформлении речей, но считал, что риторическое приукрашивание уместно в историографии (20.1-2). Лукиан полагал, что речи прежде всего должны подходить для человека и темы, и только в этом случае им можно придать форму, отражающую риторические способности историка (*Ист* 58). Очевидно, что и Лукиан, и Дионисий понимали неясную фразу Фукидида τὰ δέοντα ἐλεῖν в смысле «то, чего требует ситуация», т.е. речи должны быть подходящими для говорящего и ситуации.

#### г. Отступления

В греко-римской историографии повествование описывало действия людей, а речи объясняли их и анализировали. Однако греческие историки также включали собственные комментарии и вставляли дополнительный материал описательного или пояснительного характера в форме *отступлений* различной длины (от одной строки до целой книги; например, Геродот 2; Полибий 6,12,34). *Отступление* (греч. παρέκβασις, ἐκβολή; лат. *egressus, digressio*) не являлось литературной формой, но представляло собой технический прием для временной приостановки повествования с целью включить посторонний тематический материал различных типов. Однако некоторые литературные формы, как, например, многие новеллы у Геродота, могли вставляться как *отступления*.

Отступления использовались в различных целях:

Они являлись древними аналогами постраничных примечаний, приложений и экскурсов современной науки. В них исправлялись ошибочные взгляды, как, например, отступления Фукидида о Фемистокле (6.2-5) и Писистратидах (6.54-59), или критиковались более ранние историки, как, например, дебаты Полибия с Филином (1.15), Филархом (2.56-63), Феопомпом (8.9-11) и Тимеем (вся двенадцатая книга).

Отступления могли содержать важную фоновую информацию, необходимую для понимания повествования (например, географическую информацию, описание установлений и обычаев, обзоры условий) или для понимания причин событий, как, например, отступление Фукидида, посвященное причинам Пелопоннесской войны (1.89-118).

Отступления могли иметь дидактический характер, делая акцент на моральных и политических уроках, которые можно извлечь из повествования, что было главной задачей отступлений Полибия (4.31; 4.74).

Отступления могли обеспечить разнообразие и удовольствие, облегчая долгое и скучное повествование (Полибий 38.5-6; ср. Диодор 20.2.1) — Дионисий называет их «остановками» (ἀναπλάσεις; *Помпею* 3) — и включая

развлекательные истории (Полибий 38.6.2). Геродоту принадлежит рекорд по количеству (около 200) и длине отступлений (вся книга 2 является отступлением о Египте, которое в свою очередь содержит отступления, как, например, новелла об умном воре, 2.121). Плутарх, критически относившийся к Геродоту, считал, что историческое отступление должно ограничиваться мифами и энкомиями, т.е. лестными биографическими очерками (*О злонамеренности Геродота* 855D; ср. Полибий 38.6.2). Лукиан рекомендовал избегать и того и другого (*Ист* 8). Отступления обеспечивали мифам путь в историю.

Некоторые образованные читатели возмущались отступлениями от основного повествования (Полибий 38.5.1-3), хотя Дионисий критиковал Фукидида за то, что он не сделал их больше (*Помпею* 3). Дион Кассий, несомненно, намеревался избегать отступлений, тем не менее все равно включил десятки их. Иосиф пытался избегать перерывов в повествовании (*Война* 4.496) и по этой причине иногда не пользовался отступлениями (*Древн* 11.68). Предпочтение, отдаваемое Ливием «непрямому повествованию», отражается в том, что он опускает отступления Полибия (Полибий 18.35; ср. Ливий 33.11.8-10; Полибий 29.8-9; ср. Ливий 44.24.7-26.2). Историки часто точно определяют границы отступления (Фукидид 1.97.1; Полибий 2.36.1; 3.2.7; 4.9.1; Дионисий Галикарнасский 1.53; Диодор 1.37). Отступления были важным и развлекательным риторическим приемом ораторского искусства, при котором нужно было обеспечить искусное возвращение (*ἐπίστροφος*), позволяющее читателю вернуться к основному повествованию (Цицерон, *Об ораторском искусстве* 3.53.203; Лукиан, *Демонакс* 6). Такие возвращения часто сопровождалось повторением в конце отступления нескольких последних строк, предшествующих отступлению, что создавало своего рода «кольцевую композицию» (ср. Арриан, *Анабасис*, где после отступления в 5.1.1-5.3.4 повествование, прерванное в 4.30.9, возобновляется в 5.3.5).

## 5. НАЗНАЧЕНИЕ ИСТОРИИ

Каждый греко-римский историк писал, имея перед собой три взаимосвязанные цели, хотя акценты могли быть самыми разнообразными. История должна была быть *правдивой, полезной и развлекательной*, но не развлекательной за счет правдивости и полезности. Таким, по крайней мере, было мнение многих древних историков. Лукиан (род. ок. 120 г. н.э.) был великим сатириком, написавшим краткий учебник под названием *Как писать историю*. Вторая Парфянская война (162-165 гг. н.э.) привлекла внимание многих второстепенных историков, стремившихся отразить в хрони-

ке важное современное им событие. Лукиан, писавший незадолго до конца войны (*Ист* 31), высмеивает этих историков, показывая недостатки их стиля и метода. Особо подчеркивает он неуместность энкомия в истории, поскольку последний, по его мнению, связан с преувеличением и ложью, более подходящими для поэзии (*Ист* 7-8). Современные историки, замечает он, доставляют удовольствие своим читателям за счет того, что отрывают эту функцию от потенциальной полезности истории. Лукиан убежден, что история имеет одну цель: полезность или практичность, которые являются продуктом одной только правдивости (*Ист* 9). Если же, считает он, правдивое историческое повествование наряду с полезностью случайно обеспечивает еще и развлечение, то тем лучше.

Акцент Лукиана на полезности правдивых исторических сообщений о прошлом поддерживали большинство древних историков. Фукидид полагал, что история, написанная *деловым* человеком для других *деловых* людей, может обеспечить их анализом исторических событий и пониманием, необходимым для того, чтобы справиться со схожими ситуациями в будущем (1.22.4). Дионисий Галикарнасский также подчеркивал полезность истории (*РимДревн* 1.2.1) и необходимость того, чтобы государственные деятели понимали причины событий (1.6.4; 5.56.1; 11.1.1). Дион Хризостом тоже считал чтение исторических сочинений полезным для государственных деятелей (*Речь* 18.9). Все эти историки писали для того, чтобы помочь государственным деятелям, потому что они или сами выступали в этой роли, или были ими в прошлом, или писали как их клиенты.

Полезность исторических монографий о войнах была главной заботой Полибия, полагавшего, что историки на самом деле должны быть участниками событий, о которых они повествуют (3.31.1-13; 9.9.9-10; 12.25b.3). В основном благодаря влиянию ратора Исократ (436-338 гг. до н.э.) была понята моральная ценность эллинистической историографии. Исократ написал *Эвагора*, первый биографический панегирик, ставший затем типичной схемой для биографий исторических деятелей. За ним последовали Эфор и Феопомп. Уже Геродот обнаружил этический смысл драматических перемен судьбы, а Полибий извлек множество моральных уроков из темы возмездия за зло и унижения гордеца. Подобным же образом Аппиан писал о губительных последствиях надменности (*История Самнитов* 3.4.2) и нечестивости (3.12.1-2), а также о зависти богов к преуспевающим людям (*Македонская история* 9.19.1).



## 6. ИЗРАИЛЬСКАЯ ИСТОРИОГРАФИЯ

Древняя израильская историография сохранилась исключительно в Библии. Тремя главными историческими сочинениями в Ветхом Завете являются *Пятикнижие*, или *Тора* (Бытие-Второзаконие, получившие окончательную форму в V в. до н.э.), так называемая *История Девтерономиста*, или книги Старших пророков (книга *Иисуса Навина-4-я Книга Царств*, завершенные к 550 г. до н.э.) и *История Хрониста* (1-2 книги Паралипоменон и Ездра-Неемия, завершенные около 350 г.н.э.). Тора и книги Старших пророков дают избирательную непрерывную историю Израиля от Сотворения до 561 г. до н.э.

### а. Структура и содержание

Почти пятьдесят лет назад *Герхард фон Рад*, известный исследователь Ветхого Завета, предположил, что повествования, лежащие в основе Книг Бытие-Иисус Навин (Шестикнижие), представляют собой развитие старого исповедания веры, изложенного во Второзаконии (стихи 26.5-9):

«Ты же отвечай и скажи пред Господом твоим: „Отец мой был странствующий Арамеянин, и пошел в Египет и поселился там с немногими людьми, и произошел там от него народ великий, сильный и многочисленный; но Египтяне худо поступали с нами, и притесняли нас, и налагали на нас тяжкие работы; и возопили мы к Господу Богу отцов наших, и услышал Господь вопль наш и увидел бедствие наше, труды наши и угнетение наше; и вывел нас Господь из Египта рукою сильною и мышцею простертой, великим ужасом, знамениями и чудесами, и привел нас на место сие, и дал нам землю сию, землю, в которой течет молоко и мед“».

Это исповедание веры повествует о событиях, которые израильтяне считали Божественными деяниями: 1) обещание многочисленного потомства и Земли, 2) притеснения в Египте и божественное избавление посредством исхода, 3) осуществление обещания после вступления во владение Ханааном. К этому следует добавить 4) завет, полученный израильтянами на Синае и 5) завет, данный Давиду (2Цар 7.4-16). Несмотря на некоторые возражения, которые вызывает эта теория, ее основная идея — перечисление основных этапов прежних взаимоотношений Бога с израильтянами, несомненно, являлась характерной чертой израильско-иудейской религиозной перспективы. Эти пять событий, которые, как считали израильтяне, были основополагающими для их национального существования и самосознания, дают парадигму для понимания смысла истории. Верность Завету ведет к национальному благу (мир и процветание), неверность же приводит к национальному бедствию (чума, голод, завоевание).

Следовательно, структура и содержание историографии определяется утверждением, что история формируется превратностями отношений израильтян с Богом. По *форме* эта историография использует хронологическое повествование с акцентом на правлении израильских лидеров (судей, пророков, царей) и событиях национальной важности. Несомненна также сильная биографическая тенденция. Тематическая организация встречается в основном в сочинениях, подвергшихся влиянию эллинизма. По *содержанию* события в Израиле (с центром в Иерусалиме) занимают центральное место. Это объясняется религиозным значением того, что израильтяне владели Землей. Поэтому не вызывает удивления, что несмотря на продолжительное пребывание израильтян в изгнании после 721 г. до н.э. *ни одно историческое сочинение серьезно не интересуется событиями за пределами Палестины.*

## б. Пятикнижие

Несмотря на то что *Пятикнижие* включает более ранние источники и предания, оно является продуктом периода после изгнания (конец V в. до н.э.). Три слившиеся нити традиции проходят по книгам Бытие-Числа: документ J (*яхвист*; ок. 950 г. до н.э.), документ E (*элохист*; ок. 750 г. до н.э.) и документ P (*жреческий*; ок. 515 г. до н.э.). Первоначально все они были самостоятельными повествовательными историями. Документы J и E были объединены до 700 г. до н.э., причем документ J обеспечивал основной каркас. Этот составной рассказ, с добавлением документа D (*Девтерономист*), Второзакония (ок. 620 г. до н.э.), был в свою очередь отредактирован и помещен в рамки документа P, ныне являющегося костяком Бытия-Второзакония. Второзаконие служит переходом от Торы к Старшим пророкам; относясь к периоду Моисея, оно содержит и множество тем, являющихся предметом главного интереса в *Истории Девтерономиста.*

## в. История Девтерономиста

*История Девтерономиста* (книга Иисуса Навина-4-я Книга Царств) является продуктом девтерономистической *школы*, которая придала особую богословскую перспективу толкованию израильской истории. Эта *школа*, возникшая около 650 г. до н.э., состояла или из сельских левитов (священников), или кружков официальных книжников Иерусалима. Прделанная ими редакция свела воедино такие различные исторические жанры, как списки царей (никогда не цитируемые, но важные для хронологии), генеалогии, царские анналы (списки чиновников, послания) и хроники. Включены были также различные типы народных преданий, пророческие оракулы и рассказы о пророках. Авторы-редакторы объединили эти материалы в

рамках обширного хронологического каркаса, наполненного характерным богословским пониманием истории.

Для объяснения истории Израиля *История Девтерономиста* использует теорию божественного возмездия. Эта перспектива, выражающаяся в повторяющихся циклах неповиновения, угнетения, покаяния и спасения (особенно в *Суд*), сформулирована в двух *отступлениях*, написанных для читателя (*Суд* 2.11-3.6 и *4Цар* 17.7-23). Повиновение заповедям, содержащимся в книге Закона, приводит к благословию Божию (*Втор* 28.1-14), а неповиновение вызывает осуждение (*Втор* 27.15-26; 28.15-68). Эта перспектива стала частью канвы иудейской богословской мысли. Захват Самарии в 721 г. до н.э. понимался как следствие стойкого идолопоклонничества и нежелания обращать внимание на предупреждения пророков (*4Цар* 17.7-23). Так же понимался и захват Иерусалима в 597 г. до н.э. (*4Цар* 24.3; ср. 21.11-15). Часто подчеркиваются последствия греха одного человека для народа в целом; народ может быть наказан за грехи царя (*2Цар* 21.1-9; *4Цар* 23.26-27), потомки — за грехи предка (*1Цар* 3.12-14; *3Цар* 21.29; *4Цар* 5.27). Иногда божественное наказание происходит согласно принципу *lex talionis*, или закону равного возмездия (*Суд* 9.56-57; *3Цар* 21.17-19; *4Цар* 5.27).

Основные темы, встречающиеся по всему сочинению, включают обязанность израильтян быть верными и послушными Богу, губительные последствия неверности (прежде всего идолопоклонничества) и смягчающую роль покаяния (*3Цар* 8.46-53). Другой центральной темой является постоянное обязательство Бога перед израильтянами, основанное на завете, данном Давиду (*Суд* 2.1; *1Цар* 12.22; *2Цар* 7.16). Важна также роль пророчества: у некоторых оракулов искали руководства в конкретных ситуациях (*2Цар* 2.1; 5.19; 24.12); другие же были способом выразить мнение авторов-редакторов о том, что божественное возмездие ждет тех, кто не был верен завету с Богом (*Суд* 6.8-10; *1Цар* 2.27-36). *3* и *4Цар* делают акцент на осуществлении более ранних пророчеств (*4Цар* 1.17; 7.17-20; 9.36-37; 15.12).

Многие речи в *Истории Девтерономиста* толкуют израильскую историю как чередование послушания/непослушания (*Нав* 1.2-9; 22.1-6; 23.2-16; 24.2-27; *1Цар* 12.1-25; *3Цар* 8.54-61). Это скорее выражение богословской цели авторов-редакторов, чем подлинные речи. То же самое можно сказать о многословных молитвах Соломона (*3Цар* 8.22-53) и Езекии (*4Цар* 19.15-19) и пророческих речах Исаии (*4Цар* 19.20-34) и Олдамы (*4Цар* 22.15-20).

Повествование в *3* и *4Цар* постоянно перемежается резюме, которые вводят (*3Цар* 14.21-24; *4Цар* 14.1-4) или завершают рассказ о правлении царя (*3Цар* 21.41-44; *4Цар* 13.8-9). О царствованиях, не отмеченных важными событиями, сообщается лишь вскользь (*4Цар* 13.10-13; 15.1-7). Богословские суждения о характере того или иного царя обычно выражаются формулой: «Он делал то, что было дурным (или хорошим) в глазах Бога». Если правление какого-либо царя считалось дурным, часто рассказывается

о каком-то карающем событии (обычно вторжение врагов или убийство) (4Цар 16.1-5; 17.2-3; 23.31-33).

Хотя чудеса играют подчиненную роль в *Истории Девтерономиста*, о многих из них рассказывается в цикле Илия-Елисей (3Цар 17-4Цар 13). Описывается, как эти пророки совершают чудеса благодаря силе, которой они обладали как святые. Четыре чуда, совершенные Илией, связаны с засухой в правление Ахава (3Цар 17.3-7, 8-16, 17-24; 18.1-46). Много историй рассказывается о чудесах Елисея: как расступилась вода Иордана (4Цар 2.14), как дурная вода была превращена в здоровую (2.19-22), о воскрешении сына Сонамитянки (4.18-37), об очищении прокаженного Неемана (5.1-14) и воскрешении покойника, прикоснувшегося к костям Елисея (13.21).

#### г. История Хрониста

Анонимные хроники (1-2 Паралипоменон и Ездра-Неемия) были завершены к концу персидского периода (331 г. до н.э.). Различия между книгами Паралипоменон и Ездрой-Неемией предполагают существование *школы* хронистов, действовавшей около 515-300 гг. до н.э. и состоявшей, возможно, из культовых служителей Второго Храма, поскольку это сочинение поддерживает их интересы. История охватывает период от Саула до Ездры и снабжена длинной генеалогией, начинающейся с Адама и заканчивающейся иудейскими репатриантами из Вавилона (1Пар 1.1-9.34). Хотя автор и цитирует шестнадцать различных источников, его основным источником для периода до изгнания были книги Царств, которые он изменял и дополнял в соответствии со своими историческими и богословскими взглядами. Хронистическая история идеализирует Давида (изображаемого в качестве подлинного основателя культа Храма) и Соломона, делает акцент на реформах Езекии и Иосии, проявляет особый интерес к роли левитов и сосредоточивает особое внимание на южном царстве — Иудее, которое называется здесь Израиль, при этом относясь к северному царству с милостивым пренебрежением. Акцентируя внимание на взаимосвязях Израильского царства, завете Давида и верховной власти Яхве, автор переплетает политику и религию. Наказания в прошлом рассматриваются как божественное возмездие, определенное *отдельным людям*, ответственным за нарушение Божьих законов (2Пар 25.4). Последствия греха отдельного человека для общества игнорируются. Так, например, в *Истории Девтерономиста* захват Иерусалима является следствием грехов Манассии (4Цар 24.3-4), а в *Истории Хрониста* Манассия несет наказания за собственные грехи (2Пар 33.10-13).

Прямая речь в 1 и 2Пар занимает около 20 процентов повествования. Есть несколько примеров косвенной речи (1Пар 15.16; 21.18; 2Пар 15.12; 30.1, 5; 31.4, 11). Большая часть прямой речи состоит из кратких заявлений

или диалогов. Более длинные речи включают псалом (1Пар 16.7-36), откровение, посланное Давиду (17.3-14), и его ответную молитву (17.16-27), молитву Соломона (2Пар 6.14-42) и речь Авии (13.4-12). Более краткие примеры прямой речи включают несколько пророческих оракулов: Божье послание пророку (2Пар 11.2-4; 12.7-8), послания, переданные пророком (2Пар 12.5; 15.1-7; 18.18-22), и пророческое письмо (2Пар 21.12-15). Прямая речь также представлена в виде писем (например, 2Пар 2.11-16) и молитв (например, 2Пар 6.14-42).

Резюме играют важную роль для введения (2Пар 33.1-9; 34.1-7) и заключения (1Пар 29.26-30; 2Пар 13.18-20) повествований о правлении отдельных царей. Есть также много резюме общего характера, как, например, 1Пар 14.17: «И пронеслось имя Давидово по всем землям, и Господь сделал его страшным для всех народов» (ср. 1Пар 6.31-32, 49; 12.21-22; 18.14-17). Богословские резюме часто оценивают такие события, как смерть, эпидемии чумы и вражеские вторжения, с точки зрения закона божественного возмездия (например, 1Пар 10.13: «Так умер Саул за свое беззаконие» или 1Пар 9.1: «Иудеи же за беззакония свои переселены в Вавилон»).

*История хрониста* часто говорит о влиянии Бога на исторические события, особенно с точки зрения принципа божественного воздаяния. Хотя чудеса случаются редко (2Пар 7.1; 32.21), автор часто упоминает Бога как того, кто дарует победу и приводит к поражению (например, 2Пар 13.15-16; 14.12; 25.20; 26.7). Важную роль в повествовании играет пророчество. Божественно вдохновленные пророки указывают на случаи неверности Богу (обычно идолопоклонничество или гордыню), за которыми последует божественное возмездие, если его не опередит раскаяние (например, 1Пар 7.3-14; 2Пар 11.2-4).

Книги Ездры и Неемии, которыми завершается *История хрониста*, имеют несколько характерных черт. Они содержат фрагменты автобиографических повествований от первого лица («воспоминания») Неемии (1.1-2.20; 4.1-7.5; 11.1-2; 12.27-13.31) и Ездры (7.11-9.15). Возможными литературными параллелями являются ближневосточные надписи царей, повествующие от первого лица об их деяниях, и египетские автобиографические надписи. Удивительно то, что и Неемия, и Ездра пишут о современных им событиях как очевидцы и участники примерно в то же время, когда Фукидид экспериментировал с подобным подходом в Греции. Реформы, проведенные после изгнания и отраженные в книгах Неемии и Ездры, создали обстановку для поклонения Богу, полностью приемлемую для хронистической школы и отличную от ситуации до изгнания.

#### д. Составные литературные формы

Многие литературные формы, встречающиеся в израильских исторических сочинениях, составленных после 539 г. до н.э., являются по сути документальными и литературными источниками более раннего периода (как, например, Песнь Деборы в Суд 5). Однако изучение литературных форм в израильской историографии не следует ограничивать анализом источника или критикой формы. Не обсуждая сложную проблему источников, рассмотрим основные типы литературных форм в израильской историографии.

В израильских исторических повествованиях *речь* играет очень важную роль. По сути дела, повествование подчинено речи, часто имеющей форму диалога. Более того, повествование в 3-м лице часто повторяет то, что уже сказали участники диалога (например, *1Цар* 21.2-11), таким образом подчеркивая главное значение речи. Даже мысль нередко передается прямой речью (например, *1Цар* 20.16; 27.1; *3Цар* 12.25-27; *4Цар* 20.19). Диалог важен в историческом повествовании из-за желания драматизировать сцены, используя только два действующих лица (иногда три). Частные разговоры являлись литературным приемом, используемым израильским историком для «реконструкции» исторических событий. Часто прямая речь имела несомненно стилизованный и вымышленный характер (ср. Суд 10.10; *2Пар* 22.9).

*Документы*, пространно цитировавшиеся в книгах Ездры-Неемии, 1-2 книгах Маккавеев и у Иосифа Флавия, отражают существование официальных архивов в высоко бюрократизированном персидском государстве, в конечном счете перешедших к грекам (ср. Ездра 5.6-6.2). Документы в книгах Ездры-Неемии, являющиеся, возможно, подлинными («подлинный» не значит скопированный дословно), включают четыре письма (Ездра 4.7-16, 17-22; 5.6-17; 7.11-26) и два декрета (Ездра 1.2-4; 6.2-12). Использование государственных записей не только предполагает существование архивов и государственной бюрократии; оно показывает также интерес к исторически надежным источникам.

*Отступления* встречаются лишь иногда, хотя никогда так не называются. Они могут варьироваться от кратких вводных замечаний до объяснений, обращенных к читателю. В качестве примеров можно назвать объяснение причины, по которой Иисус Навин подверг народ обрезанию (*Нав* 5.4-7), использование терминов «прозорливец» и «пророк» (*1Цар* 9.9), причины, по которой Амасия не убил детей убийц своего отца (*4Цар* 14.6-7). Иногда объяснения принимают форму возвращения в прошлое (*4Цар* 7.6-7), прерывающего хронологию повествования. Одно из более длинных отступлений посвящено языческим обычаям самаритян (*4Цар* 17.23-41), другое — крат-

кому описанию римлян (*1Мак* 8.1-16), переданному в виде косвенной речи, обращенной к Иуде.

*Резюме* часто используются для того, чтобы связать воедино события и ввести дополнительный материал. В *Истории после Второзакония* сообщения о монархах часто сопровождаются общим резюме о характере и достижениях их правления. Кроме этих резюме о царях используются и другие — общего характера — для того, чтобы связать отдельные эпизоды (или группы их), или для того, чтобы завершить их.

*Богословские резюме и комментарии* авторов-редакторов являются одним из основных способов дать историческим событиям ясное религиозное истолкование. Один из более пространных примеров можно видеть в *Суд* 2.11-3.6, где содержится краткий обзор жизни израильтян в период судий, исходя из представления о цикле неповиновения, угнетения, покаяния и избавления с довольно частым употреблением этих терминов.

*Драматические эпизоды* часто встречаются в исторических повествованиях, с одной стороны из-за эпизодического в основном характера еврейского паратактического стиля, с другой стороны — из-за склонности драматизировать события при помощи вымышленных пространных диалогов. Сюжет драматических эпизодов включает напряжение, нарастающее по мере приближения развязки. В качестве примера можно назвать приданое дочери Халева (*Суд* 1.11-15), убийство Еглона Аодом (*Суд* 3.15-30), историю Фамари (*2Цар* 13.1-39) и истребление рода Саула (*2Цар* 21.1-14).

*Описания* роскошной обстановки Храма и самого строения приводятся благодаря центральному значению Храма (*3Цар* 6.14-36; 7.15-50). Автор также включает в повествование описание резиденции Соломона (*3Цар* 7.2-12). Это соответствует ἐκφράσεις («описаниям») в греческой литературе, начиная с описания щита Ахилла у Гомера (*Илиада* 18.478-607). *Послание Аристия* (51-82) содержит пространное описание даров, посланных Птолемеем Филадельфом в Иерусалим, описание, скопированное Иосифом (*Древн* 12.60-84). Он также приукрасил описание Храма и его обстановки в 3-й книге Царств (*Древн* 8.63-98) и резиденции Соломона (8.133-140).

## е. Назначение

Если греко-римские историки часто ясно говорили о своей цели в предисловиях и отступлениях, то израильско-еврейские историки редко прямо раскрывают свои цели. Одной из основных задач *Истории после Второзакония* было поучение, т.е. изображение прошлого как совокупности положительных и отрицательных примеров *национального* религиозного поведения. Идолопоклонничество считалось основной формой неверия в *Истории после Второзакония*. Поэтому эти сочинения регулярно читались в

синагогах в качестве священной национальной литературы. *Национальный* интерес, как правило, отсутствует в греко-римской историографии, которую занимало примерное поведение *отдельных личностей*. Однако эта еврейская традиция изменилась под эллинистическим влиянием. Автор книг Паралипоменон подчеркивает тот факт, что наказанию подвергаются согрешившие *люди*. Перечень отважных израильских героев прошлого, приписываемый Маттафии (*1Мак 2.50-68*), призван поощрить героическое поведение его сыновей.

Частота, с которой приводятся резюме об исторической связи народа Израиля с Яхве, предполагает то же назначение у пространных исторических повествований. Повторение в молитвах и речах основополагающих событий, связанных с израильским национальным существованием, было призвано убедить Бога или людей действовать определенным образом.

Израильская историография имела также скрытое назначение — дать строгие ориентиры еврейскому народу, учитывая разнообразные перемены в его национальной судьбе. Эти религиозные и политические ориентиры сосредоточивают внимание на последствиях верности и неверности Яхве и его завету. Владение Иерусалимом и Землей было наградой, а господство врагов, преследования и рассеяние были платой за непослушание.

## 7. ЭЛЛИНИСТИЧЕСКАЯ ЕВРЕЙСКАЯ ИСТОРИОГРАФИЯ

Развитие эллинистической еврейской историографии (III в. до н.э. — II в. н.э.) отражает возрастающее преобладание эллинистической риторической и литературной культуры, постепенно вытеснившей большую часть особенностей израильской историографии. Среди важнейших сочинений этого направления следует назвать 1 и 2 книги Маккавеев, *Иудейскую войну* и *Иудейские древности* Иосифа Флавия. *Седер Олам Рабба*, старейшее еврейское хронологическое сочинение, было написано около 150 г. н.э., а одной из последних историй раннего иудаизма была *Седер Олам* (ок. 225 г. н.э.), краткий обзор истории от Адама до Александра Великого. После этого еврейская историография исчезает на века.

Прямой политический контроль греков в Палестине был установлен в 331 г. до н.э., когда Александр Великий захватил эту страну, положив конец двухвековому господству персов. После смерти Александра в 323 г. до н.э. его империя была поделена его преемниками, каждый из которых стремился захватить все. Палестина оказалась под контролем египетской династии Птолемеев; в 200 г. до н.э. страна попала под власть Селевкидов. Палестинские евреи были всего лишь одним из народов, подчиненных греческим монархам, и в конце концов на все эти народы глубокое влияние оказала



эллинистическая культура — мощный инструмент для умиротворения и объединения различных национальностей, языков и культур бывшей персидской империи.

При помощи пропаганды новые греческие династии консолидировали и узаконивали свои ближневосточные территории. Гекатей из Абдеры (ок. 300 г. до н.э.) по поручению Птолемея I написал *Αἰγυπτιακά*, апологетическую историю Египта, в которой отстаивалась идея, что именно эта страна была колыбелью цивилизации. Эта ставшая популярной история, частично сохранившаяся у Диодора (1.10-98), послужила образцом для восточных интеллектуалов, писавших свою историю для греков. Эллинистические еврейские историки Артапан, Евполем и Псевдо-Евполем старались показать древность и превосходство еврейской культуры и цивилизации. Подобно многим современным им эллинистическим историкам они манипулировали фактами в местных национальных интересах и из пропагандистских побуждений.

#### а. Первая книга Маккавеев

Первая книга Маккавеев представляет собой анонимную историческую монографию, написанную около 100 г. до н.э. палестинским евреем, возможно, как продолжение *Хронистической* истории. Созданное первоначально на еврейском языке и написанное умышленно архаическим библейским стилем, который отражает, однако, эллинистическое влияние, это сочинение сохранилось только в переводах, из которых особенно важен греческий. Повествование сосредоточивает внимание на причинах восстания Маккавеев (восшествие на престол и репрессивная политика Антиоха IV, 175-164 гг. до н.э.), рассказывает о том, как Маттафия и его сыновья Иуда, Ионафан и Симон (называвшиеся Хасмонеями) освободили евреев, и завершается смертью Симона (134 г. до н.э.), охватывая период примерно в сорок лет. Главной целью автора было обосновать законность Хасмонеийской династии.

Прямая речь в этом сочинении встречается в двух формах: заявления, разговоры, речи и молитвы и цитируемые документы, такие как письма и надписи. Многие краткие заявления в еврейском повествовательном стиле написаны автором для достижения драматического эффекта, например *1Мак 5.57*: «И сказали: „Сделаем и мы себе имя; пойдем воевать с язычниками, окружающими нас“». При этом автор избегает библейской условности и не использует диалог для драматических целей; не схожа с библейским употреблением и используемая им время от времени косвенная речь.

Пространное цитирование документов является наследием персидского периода, возможно, в подражание *Хронистической* истории. Автор цитирует двенадцать писем (например, *1Мак 10.3-5, 25-45; 11.30-37; 12.6-18; 15.2-9*),

две надписи (8.22-32; 14.27-45), три послания или устно переданных сообщения (10.3-5, 52-54, 55-56) и шесть стихотворений (1.24-28, 36-40; 2.7.13; 3.3-9, 45; 14.4-15).

## б. Вторая книга Маккавеев

Вторая книга Маккавеев была написана Ясоном из Кирены первоначально, вероятно, в пяти книгах, но позже, между 124 и 63 г. до н.э., подверглась сокращению и изменению (2*Мак* 2.23). В сочинении излагается еврейская история от первосвященника Онии III (ок. 180 г. до н.э.) до поражения сирийского полководца Никанора (161 г. до н.э.). Язык и стиль редактора свидетельствуют о его риторическом образовании, а сама книга является примером *драматической* истории. Книга начинается с посланий, поощряющих соблюдение еврейского праздника Ханука египетскими евреями. Центральной является эллинистическая тема божества, защищающего свой храм. Согласно *Роберту Дорану*, сочинение делится на три структурные части, каждая из которых описывает нападение на Храм: нападение на Храм Гелиодора терпит крах, потому что евреи соблюдают Божий закон (3.1-40); грехи еврейского народа приводят к успешному захвату Храма Антиохом IV (4.1-10.9); Бог с сочувствием отвечает на страдания евреев, даруя им победу над сирийской армией; вскоре за этим следует смерть Антиоха IV и восстановление Храма (10.10-15.36). Прямая и косвенная речь составляют здесь около 40 процентов текста.

Редактор начинает сочинение двумя пространными письмами, за которыми следует типичное эллинистическое предисловие (2.19-32); он также прилагает заключение (15.38-39). Он использует резюме, обычно для завершения раздела (4.50; 5.27; 6.3-6; 7.42), но один раз для перехода (8.5-7). Отступления сравнительно редки. В одном из них приводится дополнительная информация (13.5-6), другое объясняет, что Божественное наказание евреев должно призвать их к послушанию, а не уничтожить (6.12-17), а третье объясняет, почему Антиох не был немедленно наказан за осквернение Храма (5.17-20; наказание в конце концов настигает его в главе 9). Автор отмечает случаи *lex talionis*, т.е. закона равного воздаяния: «Господь воздал ему заслуженное наказание» (4.38b; ср. также 5.10; 8.33; 9.5-6; 13.8).

## в. Иосиф Флавий

Иосиф (ок. 37-100 гг. н.э.) был плодовитым еврейским историком, почти все работы которого сохранились. Член аристократической священнической семьи, он опробовал три еврейские «философии», прежде чем стать фари́сеем (*Биограф* 10-12). В начале первого иудейского восстания (66-73 гг. н.э.)

он против своей воли (так он утверждал позже) был поставлен во главе Галилеи, но в 67 г. был захвачен римлянами в Йотапате. Освобожденный Веспасианом в 68 г., он сопровождал Тита и был свидетелем последней осады и взятия Иерусалима (*Биогр* 414-421); получил пенсию от императоров Флавиев и поселился в Риме, чтобы писать историю (*Биогр* 422-430).

Иосиф написал два главных исторических труда: *Иудейская война* (об иудейском восстании в 66-73 гг. н.э.) и *Иудейские древности* (о еврейской истории и культуре от Сотворения до начала восстания 66 г. н.э.). Подобно большинству своих современников и предшественников, он был драматическим историком; в своих сочинениях он использовал риторические преувеличения (*Древн* 2.324; 5.64; 6.129; *Война* 2.598) и включал множество пикантных пассажей (*Война* 3.248-249; *Древн* 14.168, 354-358). В его сочинениях немало драматических эпизодов, например, принесение в жертву Исаака (*Древн* 1.222-236) и история Иосифа (2.39-167). В историю с женой Потифара (*Древн* 2.41-59), основанную на *Быт* 39.7-20, были добавлены мотивы из народных сказок, встречающиеся также в греческих историях о Федре и Ипполите, Ипполите и Пелее, а ранее — у Гомера (Антей и Беллерофонт: *Илиада* 6.156-205). Много драматических эпизодов относится к периоду после 300 г. н.э. (например, *Древн* 18.66-80 и 18.81-84).

*Иудейская война*, самая ранняя работа Иосифа Флавия, написана между 75 и 79 гг. Это единственная сохранившаяся от ранней империи монография о войне в традиции Фукидида. Подобно Фукидиду, Иосиф рассказывает о современной ему войне, сначала как участник, затем как наблюдатель (*Война* 1.1-30; *ПротАп* 1.47-56). Сравнение исторических предисловий показывает, что Иосиф сознательно подражал Фукидиду (*Война* 1.13-15; Фукидид 1.21). Иосиф упоминает о заметках, которые он делал, наблюдая за иудейским восстанием (*ПротАп* 1.49-50). Такие *ὑπομνήματα*, возможно, исключали драматические эпизоды или речи (они были добавлены позже). Иосиф следовал эллинистической практике улучшать язык своих источников (*Война* 1.15). Он позволял себе определенные вольности при переработке повествований, хотя в целом верно передавал содержание и порядок своих источников.

Иосиф включил в *Иудейскую войну* 109 речей (не считая кратких заявлений и разговоров). Все они написаны языком и стилем, характерным для этого автора, все имеют характер размышления или совета и все служат для выражения его личной точки зрения. Например, он старается показать, что большинство евреев не хотело восстания, но было втянуто в него небольшой фанатичной группой мятежников. Иосиф использует несколько длинных речей для того, чтобы обвинить мятежников в жестокости, грехе и тирании (*Война* 4.162-192; 4.239-269; 6.99-112); он считает, что скорее внутренние раздоры, чем внешняя оппозиция, привели к поражению Иерусалима (*Война* 1.10). В нескольких речах подчеркивается безумие сопротивления Риму

(*Война* 2.345-401; 5.362-419), а одной из тем, проходящей по всей книге, является необходимость примирения с римским правлением. Примирение греков с римской властью заботило также и Дионисия Галикарнасского; одним из способов достичь этого было показать, что основатели Рима на самом деле были греками (*РимДревн* 1.2.1-2; 5.1-2). Чисто риторическими являются речи «за» и «против» самоубийства. Иосиф выступает против него (*Война* 3.362-382), а предводитель мятежников «за» (*Война* 7.341-388); подобные речи представляют собой упражнения, используемые в школах риторики (Полибий 36.1-5). Речь Агриппы является примером проримской пропаганды, так же, как и речь Тита (6.328-350). Как правило, речи, переданные косвенной речью (55 процентов), используются для того, чтобы передать их содержание, а не для того, чтобы показать риторическое искусство автора.

Самая большая работа Иосифа, *Иудейские древности*, в двадцати книгах (опубликована в 93-94 гг.; ср. *Древн* 20.267), была создана по образцу двадцатитомных *Римских древностей* Дионисия Галикарнасского (конец I в. до н.э.), драматического историка, подражавшего, в свою очередь, Геродоту. Иосиф был эллинизированным уроженцем Палестины, объяснявшим историю своего народа для греков. В то же время он старался показать древность и превосходство еврейской цивилизации и культуры (*ПротАп* 1.1-46, 69-160). В *Иудейских древностях* Иосиф во многом опирался на Библию, возможно, на одну из версий Септуагинты (*Древн* 1-11), заполняя пробелы в еврейской Библии при помощи 1-й книги Маккавеев и 2-й книги Ездры и добавляя к ним информацию других историков (например, Николая из Дамаска в *Древн* 14-17 и Александра Полигистора) и квазиисторической литературы (например, *Послание Аристия* в *Древн* 12.12-118). Из истории Иосиф извлекает моральный урок, состоящий в том, что тот, кто послушен воле Бога, преуспевает, а непослушание ведет к несчастью (*Древн* 1.14, 20). Он показывает, что конкретные личности являются примерами добродетели или порока (*Древн* 17.60; 18.128-129).

Иосиф был хорошо знаком с условностями эллинистической историографии. Это ясно из исторических предисловий к *Иудейской войне* (1.1-30) и *Иудейским древностям* (1.1-26), заполненных эллинистическими клише. Он обещает ничего не добавлять и ничего не опускать из своих библейских источников (*Древн* 1.17; 4.196; 8.56; 10.218), используя формулу, которую часто применяли его греческие предшественники. Тем не менее он добавляет фантастическую историю об эфиопской жене Моисея (*Древн* 2.238-253) и опускает историю о золотом тельце. Подобно другим эллинистическим историкам Иосиф утверждает, что его прежде всего заботит истина и литературный стиль (*Древн* 14.1-3). Он стремится описать еврейскую культуру в греческих категориях: еврейские сектантские группы (фарисеи, саддукеи, ессеи) описываются как три «философии»; основные библейские герои,

Авраам, Иосиф, Моисей, Давид и Соломон, изображаются как примеры эллинистических добродетелей. Иосиф использует понятие *τύχη*, «судьба», взятое им из эллинистической историографии для того, чтобы осмыслить роль Божьей воли в истории. Он убежден, что «судьба перешла на сторону римлян» (*Война* 3.354; ср. 2.360), но только временно (5.367), о чем он знал из пророчества Даниила (ср. *Древн* 10.206-210). Помимо речей, рассмотренных выше, он использует многочисленные историографические приемы, такие как *ἔκφορος*, или описание (*Древн* 12.60-84, заимствованное, вероятно, у Аристея 51-82). Он также включает несколько *хрий*, показывая, до какой степени слились биография и история (*Война* 1.91-92, 272, 651-653; 3.207-210; 6.409-411; *Древн* 11.300-301; 12.210-214; 18.174-175).

Заслугой Иосифа было введение в эллинистическую историографию роли Бога, которую он играл в израильской историографии (*Древн* 1.14-17). Иосиф пересказывает чудеса, описанные в Библии, но следует практике эллинистических историков, предупреждая читателей, что они сами для себя должны решить, что является правдой (*Древн* 1.108; 2.348; 3.81, 322; 4.158).

## 8. ДРЕВНИЕ ИСТОРИОГРАФИИ В СРАВНЕНИИ

Если говорить о древних народах вообще, то сопоставимые литературные формы историографии возникли только в Греции и Израиле. Они развивались почти одновременно в Израиле (VI и V вв. до н.э.) и Греции (V в. до н.э.), причем это происходило без прямого культурного контакта. Однако на историков обеих культур глубокое влияние оказали персы (539-331 гг. до н.э.), и поэтому некоторые наиболее важные сходства и различия между этими двумя историографическими традициями требуют комментария.

1. Эпизодический повествовательный стиль *Пятикнижия* и *Истории Девтерономиста* организован *паратактически* и очень схож со стилем Геродота. Отец греческой истории пользовался техникой архаического паратаксиса («помещения бок о бок»), чтобы связывать краткие литературные единицы различных типов последовательно, образуя более крупные композиции. Внешняя структура обеспечивалась вводными и заключительными предложениями, обрамляющими более крупную единицу. Однако такая техника композиции производит впечатление разрыва драматического единства. В дальнейшем греческие историки, отвергнув *паратактический* стиль, предпочитали ему стиль *периодический* («связанный вместе»), который позволял им в одинаковой манере описывать последовательность одновременных событий. Тем не менее *всеобщие* истории и истории *древностей* продолжали пользоваться паратактическим стилем, чтобы связывать круп-

ные литературные единицы, часто равные по величине «книгам». В израильско-еврейской историографии паратактический стиль, отражающий паратактический характер еврейского синтаксиса, оставался характерным для повествовательного стиля и в эллинистический период.

2. В обеих культурах у историков была тенденция продолжать созданные ранее исторические сочинения. У греков подобные сочинения обычно сохраняли независимое существование, хотя многие и подверглись сокращению. И автор *Hellenica Oxyrhynchia*, и Феопомп продолжили Фукидида, а Полибия продолжили Посидоний, а затем Страбон. Практика продолжения предшествующих историй свидетельствует о возрастающем интересе к *общей* истории. В иудаизме ранние анонимные произведения включались в состав более обширных сочинений, например, *Пятикнижие* и *История Девтерономиста*, которые в окончательной форме дают непрерывное изложение событий от Сотворения до начала после пленного периода. Иосиф включил в свой рассказ более поздние источники и охватил период еврейской истории от Творения до первого иудейского восстания. Автор Первой книги Маккавеев, следуя греческой традиции, написал самостоятельное продолжение *Истории хрониста*. Однако очевидны и различия: если исторические сочинения Библии анонимны и несут следы многочисленных переработок, греческие истории приписываются конкретным авторам, однако, хотя и избегнув радикальной переработки, часто подвергались сокращению.

3. Речи были обязательны как для греко-римской, так и для израильской историографии. И в той, и в другой диалог был важным инструментом для драматизации отдельных эпизодов и для раскрытия характера изображаемых людей. Речи, в отличие от диалога, хотя и встречаются в еврейской историографии, в сравнении с греко-римской историографией имеют меньшее значение в раскрытии причин, по которым люди поступают так или иначе. Греческие историки в равной мере использовали прямую и косвенную речь. Израильская историография отдает предпочтение прямой речи.

4. В отличие от греческих израильские историки никогда не обсуждали историографические условности и лишь изредка и косвенно намекали на масштаб, цель и методы исторического исследования и историописания. Так, например, в *Истории Девтерономиста* лишь дважды дается резюме богословских воззрений автора на проблему контроля Бога над историческими событиями (*Суд* 2.11-3.6; *3Цар* 17.7-23). Поэтому современным исследователям приходится реконструировать теоретические воззрения древних авторов на природу и задачи истории, чтобы сделать явным то, что они лишь подразумевали.

5. Еще одно отличие кроется во взглядах израильских и римских историков на миф, легенду и историю. Если греческие историки и интеллектуалы различали мифический период (для которого источники были разношерст-

ные и ненадежные) и исторический период (для которого были доступны точные источники), то израильские историки такого различия не проводили. Иногда греческие историки высказывали свое мнение о надежности расходящихся источников или приводили несколько расходящихся сообщений, предоставляя судить о них читателю, но подобные колебания не затуманивают повествования израильских историков. Забота о надежных источниках вела к тому, что греческие историки сосредоточивали внимание на современных им событиях, израильские же историки уверенно писали об отдаленном прошлом, так же, как греческие и римские историки древностей.

6. Являются ли три библейских исторических сочинения, *Пятикнижие*, *История Девтерономиста* и *История Хрониста*, фактическими или вымышленными? Или же они представляют собой комбинацию, в которой преобладает тот или иной элемент? На самом деле здесь идет речь о двух вопросах. Во-первых, было ли у израильских историков намерение писать о событиях, произошедших на самом деле? Во-вторых, если такое намерение у них было, то какую ценность имеют их сочинения как источники для современных историков? Исследователи часто указывают на рассказ о приходе Давида к власти (*1Цар 17-2Цар 5*) и о придворной истории Давида (*2Цар 9-20; 3Цар 1-2*) как на вершины израильской историографии. Использование *Девтерономистом* подобных источников так же, как использование *Хронистом* автобиографических источников в книгах Ездры-Неемии, предполагает интерес к повествованию о подлинных событиях, поскольку конечный продукт надежен настолько, насколько надежны использованные источники. Судить о том, преуспели ли они в этом или нет, следует, прибегая к исторической критике. В последнее время акцент на повествовательном искусстве библейских исторических сочинений привел к тому, что к ним стали относиться как к вымышленным. Однако литературные стили и структуры, связываемые с вымыслом современными исследователями, не могут исключить использование повествовательного искусства для того, чтобы опосредованно выразить исторический взгляд на действительность.

7. Исследователи Библии часто противопоставляли языческие представления об истории израильским. По их мнению, израильтяне считали историю «линейной», а время понимали как последовательность событий, двигающихся по прямой (или наклонной) линии, имеющей начало (сотворение) и конец (эсхатология). Откровение происходит в рамках истории через посредство божественных деяний, приводящих замысел Божий к конечному осуществлению. Библейские богословы называли такое сочетание веры и истории «историей спасения». В отличие от этого языческая историческая мысль (как греческая, так и ближневосточная) считается «циклической», т.е. время рассматривается как вечные серии не имеющих цели циклов. Для ближневосточных народов скорее миф, чем история, был предполагаемым

средством для повествования о божественной деятельности. Тем не менее историческая мысль израильтян с одной стороны и древних ближневосточных народов и греков с другой существенно не различалась. Историография Ветхого Завета также использовала темы повторяемости, а хетты и жители Месопотамии смотрели на историю как на божественные ответы на действия людей.

### *Литература для углубленного изучения*

**Греко-римская историография.** Для библиографии по проблемам древней истории и историографии см. Bengtson H. Introduction to Ancient History. Transl. by Frank R.I., Gilliard F.D. University of California Press, 1970. Дополнения к ней см. Source for Ancient History. Ed. by Crawford M. Cambridge, University Press, 1983. Одним из лучших введений в греко-римскую историографию является Fornara C.W. The Nature of History in Ancient Greece and Rome. University of California Press, 1983. По-прежнему незаменимым остается исследование Wilamowitz-Moellendorff U. von. Hellenische Geschichtsschreibung. — id. Reden and Vorträge. 4. Auf. Bd. 2. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1926. Популярный обзор можно найти в книге Grant M. The Ancient Historians. London, George Weidenfeld & Nicolson, 1970. Полезной остается старая работа (1909 г.) Bury J.V. The Ancient Greek Historians. Dover Publications (репринт), 1958. Интересно собрание статей History and Historians in Late Antiquity. Ed. by Croke B., Emmett A.M. Sydney, Pergamon Press, 1983. Исчерпывающее обсуждение проблем александрийской историографии и географических сочинений см. Fraser P.M. Ptolemaic Alexandria. Vol. 1. Oxford, Clarendon Press, 1972, 495-553. О влиянии Гомера см. Strasburger H. Homer und die Geschichtsschreibung. Heidelberg, Carl Winter, 1971. О связи между греческой политикой и началом историографии см. Meier C. Die Entstehung des Politischen bei den Griechen. Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1980, 326-499.

**Греко-римские историки.** *Арриан.* Stadter P.A. Arrian of Nicomedia. University of North Carolina Press, 1980. *Дион Кассий.* Millar F. A Study of Cassius Dio. Oxford, Clarendon Press, 1964. *Эфор.* Barber G.L. The Historian Ephorus. Cambridge, University Press, 1935. *Hellenica Oxyrhynchia.* Bruce I.A.F. An Historical Commentary on the Hellenica Oxyrhynchia. Cambridge, University Press, 1967. *Геродот.* лучшим введением в проблему с пространной библиографией является Waters K.H. Herodotus the Historian: His Problems, Methods and Originality. University of Oklahoma Press, 1985. Литературный анализ дан в работах: Immerwahr H.R. Form and Thought of Herodotus. American Philological Association, 1966; Fornara Ch.W. Herodotus: An Interpretive Essay. Oxford, Clarendon Press, 1971. *Тит Ливий.* Luce T.J. Livy:



The Composition of His History. Princeton University Press, 1977. *Филон*. Oden R. A. Philo of Byblos and Hellenistic Historiography. — Palestine Exploration Quarterly 110. 1978, 115-126. *Полибий*. Sacks K. Polybius on the Writing of History. — Classical Studies 24. University of California Press, 1981; Walbank F. W. Polybius. University of California Press, 1972. *Тацит*. Martin R. Tacitus. University of California Press, 1981; Syme R. Tacitus. 2 vols. Oxford, Clarendon Press, 1958. *Фукидид*. Gomme A.W. et al. A Historical Commentary on Thucydides. 5 vols. Oxford, Clarendon Press, 1945-81 (содержит полезные приложения 1 и 2 к тому 5: "Indications of Incompleteness" на стр. 361-383) и "Strata of Composition" на стр. 384-444). О политических взглядах Фукидида см. Grene D. Greek Political Theory: The Image of Man in Thucydides and Plato. University of Chicago Press, 1965, 3-92 (1-е изд. 1950 имеет название Man In His Pride). *Ксенофонт*. Henry W.P. Greek Historical Writing: A Historiographical Essay Based on Xenophon's Hellenica. Argonaut, 1966.

**Общая история.** Accame S. De l'histoire universelle. — Cahiers d'histoire mondiale. Т. 4. 1958, 464-470; Momigliano A. The Origins of Universal History. — Settimo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico. Storia e Letteratura 161. Rome, Edizioni di Storia e Letteratura, 1984, 77-103 (с подробной библиографией).

**Собиратели древностей.** Momigliano A. Ancient History and the Antiquarian. — id. Studies in Historiography. London, George Weidenfeld & Nicholson, 1966, 1-39; Maslakov G. The Roman Antiquarian Tradition in Late Antiquity. — History and Historians in Late Antiquity. Ed. by Croke B. and Emmett A. M. Sydney, Pergamon Press, 1983, 100-106.

**Исторические методы.** Avenarius G. Lukians Schrift zur Geschichtschreibung. Meisenheim, Verlag Anton Hain, 1956; Momigliano A. Historiography on Written Tradition and Historiography on Oral Tradition. — id. Studies in Historiography. London, George Weidenfeld & Nicholson, 1966, 211-220.

**История и риторика.** Russell O.A. Greek Declamation. Cambridge, University Press, 1983; Sacks K. Polybius on the Writing of History. University of California Press, 1981, 144-170; Ullmann B.L. History and Tragedy. — Transactions and Proceedings of the American Philological Association 73, 1942, 25-53; Walbank F.W. History and Tragedy. — Historia 9, 1960, 216-234. Блестящим исследованием является Wiseman T.P. Clio's Cosmetics: Three Studies in Greco-Roman Literature. Leicester, Leicester University Press, 1979.

**Литературные формы. Предисловия.** Earl D. Prologue-form in Ancient Historiography. — ANRW 1.2. 1972, 842-856; Engel G. De antiquorum epicorum didacticorum historicorum prooemii. Marburg, Koch, 1910; Janson T. Latin Prose Prefaces: Studies in Literary Convention. Stockholm, Almqvist & Wiksell, 1964. *Речи*. Fornara C.W. The Nature of History in Ancient Greece and Rome. University of California Press, 1983, 142-168 (The Speech in Greek and Roman

Historiography; исследователь убежден в том, что древние авторы единодушно следовали принципу Фукидида точного воспроизведения речей). См. также: Gomme A. W. *The Speeches in Thucydides*. — id. *Essays in Greek History and Literature*. Oxford, Basil Blackwell, 1937, 156-189; id. *Historical Commentary on Thucydides, I*. Oxford, Clarendon Press, 1945, 139-150; Gomme A.W. Andrewes A., Dover K.J. *A Historical Commentary on Thucydides, V*. Oxford, Clarendon Press, 1981, 393-399. Для подробного сравнительного анализа речей у Геродота и Гомера см. Lang M.L. *Herodotean Narrative and Discourse*. Harvard University Press, 1984. См. также Sacks K.S. *Rhetorical Approaches to Greek History Writing in the Hellenistic Period* — *Society of Biblical Literature: 1984 Seminar Papers*. Ed. by Richards K.H. Scholars Press, 1984, 123-133. Важен сборник очерков с обширной библиографией *The Speeches in Thucydides*. Ed. by Stadter Ph. A. University of North Carolina Press, 1973. См. также Walbank F. W. *Speeches in Greek Historians*. — *The Third J.L. Myres Memorial Lecture*, 1965.

**Израильская историография.** Albrektson B. *History and the Gods: An Essay on the Idea of Historical Events as Divine Manifestations in the Ancient Near East and in Israel*. Lund, Gleerup, 1967; *The Idea of History in the Ancient Near East*. Ed. by Dentan R.C. Yale University Press, 1955 (особенно ценна работа Burrows M. *Ancient Israel*, 99-131). Хорошее введение в историю Девтерономиста см. Fretheim T.E. *Deuteronomic History*. Abingdon Press, 1983. См. также Gese H. *The Idea of History in the Ancient Near East and the Old Testament*. — *Journal for Theology and the Church I*, 1965, 49-64; Momigliano A. 1) *Eastern Elements in Post-Exilic Jewish, and Greek, Historiography* 2) *Time in Ancient Historiography* — id. *Essays in Ancient and Modern Historiography*. Wesleyan University Press, 1977, 25-35; 179-204; Noth M. *The Deuteronomistic History*. Sheffield, JSOT Press, 1981; Porter J.R. *Old Testament Historiography*. — *Tradition and Interpretation: Essays by Members of the Society for Old Testament Study*. Ed. by Anderson G. W. Oxford, Clarendon Press, 1979, 125-165 (с обзором сделанного с 1950 г.); Roberts J.J.M. *Myth versus History: Relaying the Comparative Foundations*. — *CBQ* 38, 1976, 1-13. В книге Seters J. van. *In Search of History: Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History*. Yale University Press, 1983 автор сравнивает греческую, израильскую, месопотамскую, хеттскую и египетскую историографию и дает подробную библиографию. См. также Trompf G.W. *The Idea of Historical Recurrence in Western Thought from Antiquity to the Reformation*. University of California Press, 1979.

**Еврейская историография.** Attridge H.W. 1) *Historiography*. 2) *Josephus and His Works*. — *CRINT*, 1984, 157-184, 185-232; Bickerman E. *From Ezra to the Last of the Maccabees*. Schocken Books, 1962; Collins J.J. *Between Athens and Jerusalem: Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*. Crossroad

Publishing Co., 1983, 23-59; Doran R. Temple Propaganda: The Purpose and Character of 2 Maccabees, CBQ Monographs, 9. Catholic Biblical Association of America, 1981; Hengel M. Judaism and Hellenism. Transl. by Bowden J. Fortress Press, 1974. Последнее комментированное издание историков, тексты которых сохранились фрагментарно, см. Holladay C.R. Fragments from Hellenistic Jewish Authors. Vol. I: Historians. Scholars Press, 1983; См. также: Schäfer P. Zur Geschichtsauffassung des rabbinischen Judentums. — JJS 6, 1975, 177-188; Schürer E. The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.-A.D. 135). Rev. by Vermes G. et al., I. Edinburgh, T. & T. Clark, 1973, 17-122 (с обширной библиографией и обсуждением источников этого периода).

**Литературные формы.** Alter R. The Art of Biblical Narrative. Basic Books, 1981; Coats G.W. Genesis, with an Introduction to Narrative Literature. The Forms of the Old Testament Literature Vol. 1. Wm.B. Eerdmans Publishing Co., 1983; Fokkelman J.P. Narrative Art in Genesis. Assen, Van Gorcum, 1975; Greenspoon L. The Pronouncement Story in Philo and Josephus. — Semeia 20, 1981, 73-80; Long B.O. 1 Kings, with an Introduction to Historical Literature. The Forms of the Old Testament Literature, 9. Wm.B. Eerdmans Publishing Co., 1984; Moehring H.R. Novelistic Elements in the Writings of Flavius Josephus. Ph.D. dissertation. University of Chicago, 1957.

**Еврейские историки.** *Артапан.* Holladay C.H. Theios Aner in Hellenistic Judaism. Scholars Press, 1977, 199-232. *Деметрий хронист.* Bickerman E.J. The Jewish Historian Demetrios. — Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults III. Ed. by Neusner J. Leiden, E.J. Brill, 1975, 72-84. *Евполем.* Wacholder Z. ben. Eupolemus: A Study of Judaeo-Greek Literature. Hebrew Union College Press, 1974. *Иосиф Флавий.* Лучшее новое исследование Rajak T. Josephus: The Historian and His Society. Fortress Press, 1983. Сохраняет свое значение старая работа Thackeray H.S.J. Josephus, the Man and the Historian. Ktav Publishing House, 1967 (1-е изд. 1929 г.). Также важны работы: Laqueur R. Der jüdische Historiker Flavius Josephus. Giessen, 1920; Attridge H.W. The Interpretation of Biblical History in the Antiquitates Judaicae of Flavius Josephus. Scholars Press, 1976; Cohen Sh.J.D. Josephus in Galilee and Rome: His Vita and Development as a Historian. Leiden, E.J.Brill, 1979. Исчерпывающую аннотированную библиографию можно найти в Feldman L.H. Josephus and Modern Scholarship (1937-1980). Berlin, Walter de Gruyter, 1984. См. также: Unnik W.C. van. Flavius Josephus als historischer Schriftsteller. Heidelberg, Verlag Lambert Schneider, 1978; Lindner H. Die Geschichtsauffassung des Flavius Josephus im Bellum Judaicum. Leiden, E.J. Brill, 1972.

## **ЖАНРОВЫЕ ОСОБЕННОСТИ ЕВАНГЕЛИЯ ОТ ЛУКИ-ДЕЯНИЙ И РАЗВИТИЕ АПОСТОЛЬСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ**

Историческое предисловие, вводящее сочинение Луки (Лк 1.1-4), ясно показывает, что он сознательно следовал эллинистическим литературным образцам. Он называет свое сочинение διήγησις, «повествованием» (Лк 1.1), термином, используемым как по отношению к вымыслу, так и к документальному повествованию. Феон определяет διήγησις как «описательный трактат о событиях, которые произошли или могли произойти» (Руководство 4; ср. Цицерон, *О нахождении материала* 1.19.27; Квинтилиан 4.21.31). Более поздние риторика различали διήγημα, повествование об одном событии, и διήγησις, повествовательное сообщение о многих событиях, примерами которого являлись Геродот и Фукидид (Гермоген, *Руководство* 2; Афтоний, *Руководство* 2). Заменяя использованный Марком термин *евангелие* словом *повествование*, Лука подчеркнул свое намерение писать историю.

### **1. ФОРМА ЕВАНГЕЛИЯ-ДЕЯНИЙ**

После того как *Евангелие от Луки* стало частью *Четвероевангелия* (ок. 125 г. н.э.), оно было озаглавлено *Согласно Луке*, а позже это название было расширено до *Евангелия согласно Луке. Деяния*, как часть более обширного сочинения, вероятно, первоначально не имели заглавия (если только оба сочинения не публиковались по отдельности). Однако возникший примерно

около 125 г. независимый литературный статус сделал необходимым отдельное заглавие, и около 150 г. сочинение было названо *Деяния Апостолов*.

#### а. Язык и стиль

Иероним (ок. 327-420 гг.) считал Луку наиболее сведущим в греческом языке евангелистом (*Письмо* 20.4). Мастерское владение Лукой греческим языком проявляется в самом начале *Евангелия* (*Лк* 1.1-4), которое представляет собой одно сбалансированное сложноподчиненное предложение, разделенное на две части и написанное литературным языком (ср. также *Лк* 3.1-2 и *Деян* 15.24-26). Лука, несомненно, хотел с самого начала произвести благоприятное впечатление на своих читателей. В стихах *Лк* 1-2 и *Деян* 1-12 автор, используя греческий язык Септуагинты, прибегает к лингвистическому анахронизму. Язык остальной части его сочинения имеет более разговорный характер: она написана на греческом койне. Перерабатывая свои источники (*Мк* и *Q*), Лука вносил стилистические изменения, отражающие литературные стандарты.

#### б. Организация двух книг

Лука считал две части своего сочинения «книгами», поскольку первую часть он называет *λόγος*, «книга» (*Деян* 1.1). Древняя «книга», как правило, соответствовала объему одного папирусного свитка. Эта условность сохранилась в английском слове *volume*, происходящем от латинского термина *volumen* («папирусный свиток»). Папирусные свитки изготавливались стандартных размеров: их максимальная длина достигала 11-12 метров, и такой свиток мог содержать около 100 колонок текста (30-40 строк в колонке и 20 букв в строке). Размеры папирусных листов значительно колебались: от 20 до 30 см в высоту и от 10 до 20 см в ширину (ср. Плиний, *Естественная история* 13.77-78). Хотя трудно точно установить длину свитков, использованных Лукой, *Евангелия* и *Деяния* могли бы уместиться на свитках с приблизительной длиной 10-11 м. Можно заметить, что иногда древние историки выпускали в свет книги по отдельности (Дионисий, *РимДревн* 7.70.2), в особенности если сочинение было очень длинным.

Лука предпослал *Деяниям* особое предисловие (стихи 1.1-5), хотя обычно историки начинали следующую книгу там, где кончалась предшествующая (например, Арриан, *Анабасис*; Иосиф, *Война*). Впрочем, некоторые историки использовали различные литературные приемы для того, чтобы начинать и завершать книгу. С тем чтобы связать воедино *Евангелие* и *Деяния*, Лука использовал литературную технику *краткого изложения и возвращения к сказанному прежде*, применявшуюся также Полибием, Страбоном,

Диодором, Иосифом и Геродианом. Первое предложение *Деяний* содержит краткое изложение содержания предыдущей книги: «Первую книгу, Феофил, составил я о всем, что с самого начала делал и чему учил Иисус». Лука сочетает это краткое изложение с техникой возвращения, парафразируя заключительную часть *Евангелия от Луки* (24.36-53) в *Деяниях* (1.2-5).

*Евангелие от Луки* (19404 слова; 2900 стихов) и *Деяния* (18374 слова; 2600 стихов), самые длинные сочинения в Новом Завете, первоначально были написаны на папирусных свитках почти одинакового размера. Греко-римские историки старались придерживаться одинакового размера книг (Диодор 1.29.6; 1.41.10; Иосиф, *ПротАп* 1.320). Диодор считал, что книга должна быть посвящена какой-то одной конкретной теме (16.1), и по этой причине он посвятил книгу 16 Филиппу, а книгу 17 — Александру Великому. Следуя этой традиции, Лука посвятил свою первую книгу жизни Иисуса, «от начала до конца», а вторую книгу, более половины которой содержит рассказ об апостоле Павле, — распространению христианства из Иерусалима до Рима. На основе сравнения *Евангелия* и *Деяний* можно предположить, что автор старался придать второй книге такое же единство, какое имела первая. Симметричность внутри *Деяний* и между *Евангелием* и *Деяниями* свидетельствует о намерении автора добиться совершенной повествовательной структуры.

#### в. Концовка Евангелия-Деяний

Сочинение Луки как бы не имеет окончания: два года в ожидании суда Павел пребывает в Риме под домашним арестом. Евсевий считал такую концовку сочинения неожиданной и пришел к выводу, что к моменту завершения Лукой сочинения дела обстояли именно таким образом (*ЦИ* 2.22.6). Евсевий дополнил рассказ Луки, приведя предание о том, что Павел был освобожден, отправился в очередное странствие с проповедью, затем вернулся в Рим и там был казнен (2.22.2-8). *История Девтерономиста* заканчивается таким же образом, как и *Евангелие-Деяния* (4*Цар* 24.27-30). Филострат также оборвал свое сочинение *Жизнь Аполлония*, потому что на этом месте обрывались его источники.

Эти тексты предполагают две возможные причины внезапной концовки *Евангелия-Деяний*: автор завершил свой рассказ в тот момент, когда Павел находился под домашним арестом уже два года, или он закончил свой рассказ на том же месте, где и его источник. Однако и то и другое едва ли вероятно. Лука рассказывает о двух откровениях Павлу о том, что он будет «свидетельствовать в Риме» (*Деян* 23.11), и о том, что он «предстанет перед Кесарем» (ст. 27.24). Это должно было произойти после «двух лет», упомянутых в ст. 28.30. Результатом суда было, очевидно, осуждение и казнь

Павла, поскольку ранее он говорил жителям Ефеса, что они больше никогда не увидят его (стихи 20.25, 38). Такая концовка показывает, что целью автора было не описание жизни Павла, а распространение проповеди Павла по всему миру.

#### г. Литературные образцы

Повторение схожих событий или схем событий в исторических повествованиях может иметь несколько целей. Явной *литературной* целью таких схем является объединение композиции воедино, а их *историческая* цель состоит в том, чтобы показать, что сама история имеет определенную схему. По этим причинам древние историки часто старались выявить схему исторической повторяемости в своих повествованиях. Аппиан (ок. 95-165 гг.) усматривал исторические параллели между поражением римлян при Каннах и поражением Гасдрубала Карфагенского (*Войны Ганнибала* 7.8.53).

В *Евангелии-Деяниях* рассказывается о нескольких значительных персонажах и часто проводятся косвенные параллели между, например, Иисусом и Павлом, Иисусом и Петром, Петром и Павлом. Г. В. Тромпф выделил пять случаев, в которых важные события повторяются в *Евангелии-Деяниях*: смерть Иисуса и Стефана, явление Иисуса после воскресения и чудесное освобождение Петра из тюрьмы, прощальные речи Иисуса и Павла, путешествия Иисуса в Иерусалим и Павла в Иерусалим и Рим, вместе с предсказаниями о страстях, судебные процессы Иисуса и Павла (каждый из четырех заседаний). Внутри *Деяний* существуют разительные параллели между двумя исцелениями хромых от рождения, одно Петром (стихи 3.1-10), другое Павлом (стихи 14.8-18) и исцелениями тенью Петра (стихи 5.14-16) и платками и опоясаниями Павла (стихи 19.11-12). Выдвигались и гораздо более сложные схемы, которые, впрочем, не представляются убедительными. Если греко-римские историки часто задерживались, чтобы привлечь внимание к повторяющимся событиям, то Лука оставляет эту задачу читателю.

Пропорциональность *Евангелия-Деяний* требует некоторого комментария. В каждой книге рассказывается о событиях тридцати лет. Рассказ Луки о событиях последних дней Иисуса, от прибытия его в Иерусалим (*Лк* 19.28) до его вознесения, составляет около 23 процентов его первой книги. Часть *Деяний* (стихи 21.27-28.31, где говорится об аресте Павла (ок. 56 г.), судах, прибытии в Рим (ок. 60 г.), охватывает четырехлетний период и составляет около 24 процентов повествования. Если особый акцент на последних днях Иисуса в Иерусалиме был заимствован у Марка, то сам Лука делает почти такой же акцент на последних днях Павла.

## 2. СОСТАВНЫЕ УСТНЫЕ ФОРМЫ

Несмотря на свою литературную искусственность, Лука, так же как и Матфей, использует письменные источники — *Евангелие от Марка* и *Q*. Однако устные формы, стоящие за *Евангелием от Марка* и *Q*, все еще заметны у Луки. *Дж. Фицмайер* в своем комментарии на *Евангелие от Луки* насчитывает 66 перикоп, частей перикоп или фраз, которые встречаются только в этом Евангелии. Они включают *притчи* (например, о добром самаритянине, стихи 10.29-37; о глупом богаче, стихи 12.13-21; о блудном сыне, стихи 15.11-32; о неправедном судье, стихи 18.1-8), *рассказы о чудесах* (например, о сыне вдовы из Наина, стихи 7.11-17; о десяти прокаженных, стихи 17.11-19); *утверждения* (например, стихи 10.38-42; 11.27-28; 13.1-5, 31-33; 16.14-15; 19.1-10, 39-44; 22.35-38) и *высказывания Иисуса* (стихи 6.24-26; 21.34-36). *Лк* включает также несколько более длинных композиций, таких как рассказы о детстве (стихи 1.5-2.52), родословие (стихи 3.23-38), части рассказа об изгнании из Назарета (стихи 4.16-30) и историю о пути в Эммаус (стихи 24.13-35).

Выделение устных форм, включенных в текст *Деяний*, представляет собой сложную задачу. В *Деяниях* встречаются несколько рассказов о чудесах. Пять из них связаны с Петром (стихи 3.1-10; 5.1-11; 5.12-16; 9.32-35; 9.36-43), а семь с Павлом (стихи 13.6-12; 14.8-18; 16.16-18; 19.11-12; 20.7-12; 28.1-6; 28.7-11). Приведены также две истории о чудесном избавлении из тюрьмы (стихи 5.17-21; 12.1-17; ср. 16.25-34) и рассказ о смерти в наказание Ирода Агриппы, сраженного ангелом Господним (стихи 12.20-23).

## 3. СОСТАВНЫЕ ЛИТЕРАТУРНЫЕ ФОРМЫ

Литературные жанры, такие как общая история, обычно включают в себя более краткие литературные формы. Эпизодический характер пространственных повествовательных структур делает такое включение сравнительно легким. Параллели для каждой из указанных ниже форм часто встречаются в греко-римских историях и романах, поскольку повествовательная техника в беллетристических и документальных повествованиях в значительной степени совпадает.

### а. Исторические предисловия

Следуя условностям эллинистической историографии, Лука начинает свое сочинение предисловием, в котором дает его краткую характеристику (*Лк* 1.1-4), а *Деяниям* предпосылает второе предисловие, в котором излагает



содержание *Евангелия (Деян 1.1-5)*. Стихи *Лк 1.1-4* составляют одно сложноподчиненное предложение со многими периодами:

«Так как уже многие взялись за составление повествования о совершившихся среди нас событиях, как передали нам те, кому от начала довелось быть очевидцами и служителями слова, решил и я, тщательно исследовав все с самого начала, последовательно написать для тебя, превосходнейший Феофил, чтобы ты познал достоверность того учения, в котором был наставлен».

Исторические предисловия позволяли авторам демонстрировать их риторическое искусство, и данное тщательно отшлифованное предложение позволило сделать это и Луке. По сути дела фраза «совершившиеся среди нас события», содержащая главную тему, акцентирует скорее *историческую*, нежели *биографическую* направленность сочинения, хотя в обеих книгах в центре повествования находятся видные личности. Предисловия с набором традиционных *топосов*, или мотивов, долгое время были отличительной чертой греко-римской историографии (Лукиан, *Ист 23, 52-55*). Используемые Лукой *топосы* включают посвящение Феофилу, упоминание о «многих» предшественниках (т.е. *Мк* и *Q*; источники *Деяний* не сохранились и восстановить их невозможно), упоминание об очевидцах, акцент на собственном историческом методе и аккуратности, а также заботу о полезности. К ближайшим параллелям стихов *Лк 1.1-4* относится сочинение *Иосифа Против Аввиона*, двухтомная книга с двумя предисловиями (1.1-5 и 2.1-2), очень схожими с предисловиями *Евангелия-Деяний*. Разительное сходство между историческим предисловием (предисловиями) Папия (Евсевий, *ЦИ 3.39.2-4, 15*) и *Лк 1.1-4* предполагает, что он подражал Луке.

## б. Генеалогия

Генеалогия в *Лк 3.23-38*, восходящая к Адаму, «сыну Божьему», уместна и для *общей истории*, и для *истории древностей*. Эта генеалогия, необычайно длинная для эллинистической традиции (77 имен, из которых 36 неизвестны в библейской традиции), приводится в *отступлении*; автор использует технику возвращения для обрамления этого отступления. Генеалогия у Луки отражает как библейскую, так и эллинистическую традиции. Лука сохраняет семитскую форму имен, избегая при этом греческих окончаний (Лукиан, *Ист 21*, высмеивал аттических пуристов, заменявших латинские имена на греческие соответствия). Большая часть библейских и некоторые эллинистические генеалогии (ср. Плутарх, *Пирр 1; Ликург 1.4*) изложены в *нисходящем* порядке (от древнейшего предка к самому позднему потомку); Матфей в стихах 1.1-7 пользуется тем же порядком. Однако генеалогия у Луки 3.23-38 приведена в *восходящем* порядке (от самого

позднего потомка к древнейшему предку), типичном для греко-римских генеалогий, но иногда встречающемся в поздней еврейской литературе (ср. *Езд* 7.1-5; *Иудифь* 1.8; *Тов* 1.1; Иосиф, *Древн* 1.3.2 [Ной]; 2.9.6 [Моисей]). Генеалогия у Луки восходит к Адаму, «сыну Божьему» (*Лк* 3.38), что не имеет параллели в библейских и постбиблейских генеалогиях, но встречается в греко-римских генеалогиях (например, Гекатей из Милета прослеживал свою генеалогию через шестнадцать поколений к богу; Геродот 2.143).

#### в. Симпосии

*Симпосий* в греко-римской древности был не только общественным обычаем, но и своего рода литературным жанром. Как *общественный обычай* симпосий представлял собой вечеринку с выпивкой после ужина (буквально слово *симпосий* означает «совместное питание»). Как *литературный жанр* симпосий соединял в единое целое малые литературные формы, такие как диалоги («застольные беседы») и речи (ср. Плутарх, *Застольные беседы*).

В *Евангелиях* не раз встречаются упоминания о совместной трапезе Иисуса со своими учениками, но только Лука и Иоанн используют *симпосий* как литературный прием. У Луки он встречается трижды: в стихах 7.36-50 сцена трапезы (с мотивом о незваном госте; ср. Плутарх, *Застольные беседы* 707A) дает возможность рассказать историю о прощенной грешнице (параллели в *Мк* 14.3-9 и *Мф* 26.6-13 указывают на то, что Лука расширил здесь тему трапезы). В *Лк* 11.37-54 высказывания Иисуса обрамлены сценой обеда и диалогом, который Лука добавляет к *Q*, в том числе провозглашение (стихи 38-41), обличение фарисеев (стихи 42-48, 52) и высказывание Иисуса (стихи 49-51). Наконец, в *Лк* 14.1-24 сцена обеда вводит четыре сюжета: а) исцеление больного водяжкой (ст. 1.6), б) притчу о брачном пире (ст. 7.11), в) высказывание Иисуса о благотворительности (стихи 12-14) и г) притчу о званых на вечерю (стихи 15-24). Очевидно, что Лука воспользовался *симпосием* как литературным приемом, потому что эти сюжеты или связаны с этикетом пиршества, или используют симпосий как фон. Следует, впрочем, заметить, что обычно симпосий был самостоятельной литературной формой.

#### г. Рассказы о путешествиях и «мы»-пассажи

Одно из структурных сходств *Евангелия от Луки* и *Деяний* состоит в том, что в них важное место занимают рассказы о путешествиях (*Лк* 9.51-19.44 — 37 процентов объема сочинения; *Деян* 12.25-21.16; 27.1-28.16 — 38 процентов объема сочинения). Возможно, в качестве образца Лука ис-

пользовал более краткий рассказ о путешествии у Марка (10.1-52). В Лк 9.51-19.44 читателю часто напоминают, что Иерусалим, в котором должны умирать пророки, является целью путешествия Иисуса (9.51, 53; 13.22, 33; 17.11; 18.31; 19.11, 28, 41). Такие напоминания необходимы, потому что указания маршрута неясны (Лк 9.57; 10.38; 11.53; 13.22; 14.25; 17.11b; 18.35; 19.1, 29). В отличие от раздела о путешествиях в *Евангелии*, аналогичный ему раздел в *Деяниях* (21.25-28.16) хорошо организован и важен для рассказа. В *Деяниях* рассказывается о трех миссионерских путешествиях Павла в 12.25-21.16, его морское путешествие в Рим описывается в 27.1-28.16. В отличие от *Евангелия* в *Деяниях* имеется множество географических указаний, причем связаны они с путешествиями как по суше (19 раз), так и по морю (10 раз); самые длинные из них см. в стихах 20.3-6, 13-16. Однако есть только одно пространное сообщение о путешествии (*Деян* 27.1-28.16), посвященное морскому плаванию и кораблекрушению.

Литературные рассказы о путешествиях имеют несколько видов. *Поход* (ἀνάβασις, «экспедиция во внутренние земли») являлся уместной повествовательной структурой для военных кампаний, описанных Геродотом (его наиболее длинное сообщение о походе Ксеркса в Грецию: 7.26-130), Ксенофонтом (*Анабасис Кира*), Цезарем (*Записки о гальской войне*) и Аррианом (*Анабасис Александра*). Большая часть Пятикнижия также структурирована как *поход* (от *Исх* 13.17 и далее). В *описании путешествия* (περίηγησις) рассказывалось о странствии по суше, причем уделялось внимание географии и этнографии (ср. описания путешествий у Филострата, *Жизнь Аполлония* 2.1-20; 2.42-3.12; 3.50-58; 4.47-5.10; 6.1-6, 23-27). В *описании морского путешествия* (περίπλους) основное внимание уделялось прибрежным плаваниям (к сохранившимся сообщениям относятся сочинения Ганнона, Арриана и Скилакса). Все эти три типа могли существовать независимо или как формы внутри более сложных жанров. Во многих сообщениях путешествие осуществлялось и по суше, и по морю (так же, как в *Деяниях*). Эти литературные сообщения отличаются по характеру от исторических описаний (Арриан, *Описание Индии* 18-42) и от получивших историческую форму мифов (Дионисий, *Рим Древн* 1.49-53) или чистых вымыслов (*Одиссея* 9-12; Лукиан, *Подлинная история*).

Во второй половине *Деяний* находятся три раздела, в которых рассказчик внезапно переходит от местоимения 3-го лица к местоимению 1-го лица мн.ч.: 1) стихи 16.10-17; 2) стихи 20.3-15; 21.1-18; 3) стихи 27.1-28.16. Нигде больше в *Евангелии-Деяниях*, за исключением предисловий, рассказчик не использует 1-е лицо. Было предложено несколько объяснений: 1) Автор хотел подчеркнуть факт своего участия в событиях, о которых рассказывал (Ириней, *Ерес* 3.14.1). 2) Автор использовал письменный источник (путевой дневник, ἡμερολόγιον), составленный или им самим, или кем-то другим. 3) Автор использовал «мы»-пассажи как стилистический прием для того,

чтобы драматизировать повествование. По языку и стилю эти пассажи не отличаются от остальной части *Деяний*.

Все «мы»-пассажи сочетают морское путешествие (*Деян* 16.11-12а; 20.6, 13-15; 21.1-3, 7; 27.1-44; 28.11-13) с путешествиями по суше (стихи 20.1-3а; 21.15-17; 28.14-16) и перемежаются остановками (стихи 16.12б; 20.6б-12, 17; 21.4-6, 7б-8; 28.1-2, 7, 14). Вернон Роббинс показал, что в литературных сообщениях о морских плаваниях (и штормах) часто использовалось повествование от 1-го лица, хотя есть и много исключений (например, Филострат, *Жизнь Аполлония* 3.52-58; 8.15; *Деян* 13.13; 14.26; 15.39; 18.18, 21-22). Два важных сообщения о штормах, у Гомера (*Одиссея* 5.291-473) и у Вергилия (*Энеида* 1.34-179), также написаны от 3-го лица. Однако если рассказ о приключениях велся от 1-го лица, это же местоимение используется и в описании путешествий (*Одиссея* 12.402-425). Роббинс приводит много примеров повествований от 1-го лица (как ед., так и мн. числа) о морских плаваниях (Дион Хризостом, *Речь* 7.2, 10; Петроний 114; Иосиф, *Жизнь* 3.14-16; Лукиан, *Подлинная история* 1.5-6; Ахилл Татий 2.31.6; 3.1.1; 4.9.6). В исторической литературе Роббинс нашел всего два примера, подтверждающих его тезис: чаще историки предпочитали повествование от 3-го лица.

Полибий, в своем отступлении о стиле, специально остановился на том, как он сам использует местоимения 1-го и 3-го лица ед. и мн.ч. в историческом повествовании (36.12):

«Не должно вызывать удивления, если я временами использую свое собственное имя, говоря о себе, а в других случаях использую выражения общего характера, такие как „после того, как я сказал это“ или же „когда мы согласились с этим“. Ибо, поскольку я лично был в значительной степени вовлечен в события, о которых мы собираемся написать, необходимо изменять фразы, когда речь идет обо мне, для того, чтобы местоимение *мы* не вызвало бы раздражения частым повторением моего имени, или же для того, чтобы неумышленно не перейти к невоспитанной речи, постоянно говоря „когда я“ или „для меня“».

Использование Полибием местоимения 1-го лица ед. и мн.ч. прямо указывает на его личное участие в описываемых событиях, однако переход к 3-му лицу не обязательно свидетельствует о его личной непричастности к ним, а лишь стилистически мотивирован.

Можно предположить, что наличие «мы»-пассажей в *Деяниях* косвенно отражает желание автора показать, что он не был кабинетным историком, но лично посетил описываемые им места (ср. Полибий 12.27.1-6; 12.28.6; 20.12.8; Лукиан, *Ист* 47). По сути дела, эти отрывки предполагают, что автор либо лично пережил описываемые им события (ср. *Лк* 1.2-3), либо, по крайней мере, хотел оставить такое впечатление.

Речи играли важную роль в эллинистической историографии и часто составляли от 20 до 35 процентов повествования. То же можно сказать и о *Деяниях*, где 32 речи (не считая кратких заявлений) составляют 25 процентов текста. Восемь речей приписываются Петру, одиннадцать Павлу и по одной Стефану, Иакову и Иакову со старейшинами. Шесть приписываются нехристианам: Гамалиилу, Димитрию, городскому чиновнику в Эфесе, Тертуллу и Фесту. К этому можно добавить две молитвы, два письма и около шестнадцати коротких диалогов. Хотя речи составляют почти равный объем сочинения Фукидида и *Деяний* (24 процента объема труда Фукидида и 25 процентов текста *Деяний*), они играют разную роль в этих сочинениях. Если у Фукидида речи служат комментариями к событиям, в *Евангелии-Деяниях* они являются существенной чертой самого действия, т.е. распространения слова Божия.

Являются ли речи в *Деяниях* хотя бы примерным воспроизведением того, что было сказано на самом деле, или же они были целиком вымышлены автором? Если Лука следовал эллинистической традиции, то вряд ли речи были дословным воспроизведением, кратким изложением или хотя бы примерным соответствием того, что было сказано. Скорее речи были написаны самим автором и подражали манере говорящего. Почти невозможно доказать, что конкретные речи не могли быть произнесены теми, кому они приписаны, в особенности, если автор был мастером *προσλογοῦσα*, в искусстве составления характерных речей. Возможно, Лука сталкивался с той же проблемой, что и Фукидид и другие историки, пишущие о недавних событиях. Во времена Фукидида речи обычно не переписывались и не публиковались, однако эллинистические историки находили в своих источниках массу разнообразных сведений о речах. По своему усмотрению они могли опустить их (хотя обычно этого не делали), честно переписать (это было редкостью) или переработать их. Большинство (как, например, Дионисий Галикарнасский) выбирали последний вариант. В отличие от них Лука писал о событиях предшествующего поколения, и поэтому вряд ли он мог найти речи в своих письменных источниках. Перед ним открывались три возможности: расспросить тех, кто присутствовал или (если он сам присутствовал) восстановить в памяти суть того, что было сказано на самом деле, сымпровизировать речи, следуя принципу уместности или сочетать исследование и воспоминание со свободной композицией. Лука избрал последний путь.

Речи в *Евангелии-Деяниях* можно изучать с двух точек зрения: исторической критики (являются ли они историческими) и литературной критики (уместны ли они в контексте). Для того чтобы ответить на эти вопросы, нужно учитывать несколько важных моментов.

1. Хотя стиль речей не одинаков, он соответствует общему стилю автора. Большинство историков придавали речам свой собственный стиль (Фукидид, Полибий и Дионисий Галикарнасский, исключением был, например, Геродот). Практика писать речи стилем, соответствующим тому или иному персонажу, широко применялась эллинистическими писателями (Лукиан, *Ист* 58; Феон, *Руководство* 10). Если считать, что речи, отражающие стиль автора, не являются подлинными, то речи у Фукидида не пройдут такой проверки (они сомнительны), но если предположить, что речи, демонстрирующие стилистическое разнообразие, являются подлинными, то речи у Геродота могут быть приняты за исторические (хотя они столь же сомнительны). Речи в *Евангелии от Луки* находятся между этими двумя крайними точками и на основе только стиля невозможно вынести суждение об их историчности.

2. Речи в *Деяниях* значительно различаются по форме и содержанию: а) шесть из них являются евангелическими речами, обращенными к сочувствующим иудеям и язычникам, б) две представляют собой евангелические речи, обращенные к язычникам, в) пять являются речами в суде, четыре из которых произнесены Павлом и одна Тертуллом. О каждом из этих типов можно сделать несколько замечаний.

Согласно *Эдуарду Швейцеру* шесть евангелических речей, обращенных к иудеям, имеют одинаковую структуру: прямое обращение, призыв ко вниманию, упоминание проблемы неверного понимания, начальная цитата из Писания, распятие и воскресение Иисуса, доказательство из Писания, заявление о спасении души и призыв к покаянию. Такое сходство предполагает, что речи сочинены автором (хотя нет возможности подтвердить или отвергнуть древность основных элементов).

В двух речах к язычникам соответственно опускаются доказательства из Писания, а вместо них цитируется греческий поэт (ст. 17.28).

Ни одна из судебных речей не имеет полностью традиционной риторической структуры (три из них прерываются). Речь в *Деян* 22.1-21 начинается с краткого вступления и состоит из автобиографического рассказа (*narratio*, «констатация фактов», играющая также роль *argumentatio* «доказательства»), внезапно прерывающегося. Речь Тертулла (стихи 24.2-8) начинается с *captatio benevolentiae* (т.е. с вступления, призванного обеспечить благоволение путем лести в адрес правителя) в стихах 2-4, за которым следует двойное обвинение (стихи 5-8): Павел является «возбудителем мятежа между иудеями» и к тому же осквернил Храм. Ответ Павла (стихи 24.10-21) начинается с *captatio benevolentiae* (ст. 10) и продолжается кратким *narratio* (ст. 11) и *propositio* («утверждение»; ст. 12). Защитительная речь Павла в стихах 26.2-23 также начинается с *captatio benevolentiae* (стихи 26.2-3), продолжается *narratio* (стихи 4-18), за которой следует *argumentatio* (стихи 19-23), а затем

прерывается. Все эти речи предполагают, что Лука был знаком со структурой судебной риторики.

3. Некоторые речи контекстуально неуместны. Изложение израильской истории Стефаном в *Деян* 7.2-53 не соответствует обвинению в стихах 6.13-14. Апологетические элементы в речи Павла в *Деян* 20.18-35 (т.е. стихи 20-21, 27, 33-34) не соответствуют обстановке. В речи Павла в Ареопаге (*Деян* 17.22-31) ст. 22 не увязывается с контекстом (ст. 16). Речь Павла к экипажу корабля (27.21-26) отражает литературную условность описания шторма на море (*Одиссея* 5.299-312; Вергилий, *Энеида* 1.92-101) и уместна скорее с точки зрения литературы, чем истории. Такая неувязка некоторых речей с их контекстом может объясняться или тем, что речи вставлялись в сочинение на заключительной стадии, или же тем, что автор сосредоточил внимание на речах, менее заботясь об их повествовательном обрамлении. Историки обычно составляли черновой набросок речи (ὑπόμνημα), а затем все переписывали в соответствии с принятыми литературными стандартами (Лукиан, *Ист* 47-48; Иосиф, *ПротАп* 1.49-50). Драматические эпизоды и речи обычно вставлялись на заключительной стадии работы над сочинением, судя по тому, что они отсутствуют в «незаконченных» разделах историй (речи полностью отсутствуют у Фукидида 5.10-83 и во всей 8-й книге; Геродиан 5-8 содержит только шесть речей). Так, возможно, поступил и Лука в *Деяниях*.

Греческие историки часто передавали речи в форме косвенной речи. Она более точно передает содержание речи, в то время как прямая речь является более живым и драматическим средством. Некоторые историки (например, Геродиан) и большинство романистов отдавали предпочтение прямой речи именно из-за ее драматических возможностей. Косвенная речь практически отсутствует в Новом Завете, хотя иногда и встречается в *Евангелии от Луки* и *Деяниях*. Некоторые речи Лука начинает косвенной речью, а затем переходит к прямой (*Лк* 5.14; *Деян* 1.4; 17.3; 23.22-24; 25.4-5). Такое же явление встречается у классических авторов, таких, как Геродот (1.118, 125, 153; 3.156.2-3; 5.31, 39; 6.1; 9.2) и Фукидид (прямая речь сочетается с косвенной только в трех речах: 1.137.4; 3.113; 8.53). Иосиф тоже переходит от косвенной к прямой речи в рамках отдельных речей (*Война* 4.40-48; 4.238-269; 4.272-282). Так поступали Геродиан (8.3.4-6) и Арриан (*Анабасис* 5.11.4).

Лука использует в речах две различные литературные техники. Одна из них представляет собой *умышленный перерыв*, часто из-за гнева или разногласия (*Лк* 4.28; *Деян* 2.36; 4.1; 7.53; 10.44; 17.32; 19.28; 22.22; 23.7; 26.34). Такие перерывы являлись литературным приемом, общим для историков и романистов. Они усиливали драматизм отдельных эпизодов (Иосиф, *Война* 1.629; 2.605; 3.485; 7.389; Геродиан, 2.5.8; Ахилл Татий 8.1.2; 8.7.1; 8.11.1).

Во-вторых, Лука завершает некоторые речи, замечая при этом, что было сказано еще что-то другое (*Лк* 24.27; *Деян* 2.40; 13.43; 15.12; ср. 28.23). Это также был литературный прием, сокращавший длину речи. Схожие концовки встречаются в речах эллинистических историков (*Ариан, Анабасис* 3.9.8; *Иосиф, Война* 1.638; 2.33; 3.383) и романистов (*Лонг* 1.16).

#### е. Письма

В исторических повествованиях цитируемые письма во многом играют такую же роль, что и речи, и создают впечатление подлинности или правдоподобия повествования. В *Деян* приведены два письма (стихи 15.23-29; 23.26-30), первое из которых (стихи 15.23-29) представляет собой официальное окружное письмо, написанное апостолами и пресвитерами; его введение и заключение написаны в духе эллинистической традиции, которой, за исключением *Деян* 23.26-30 и *Послания Иакова*, столь последовательно не придерживается ни одно другое послание в Новом Завете. Основная часть письма представляет собой эллинистический декрет для обнародования решений советов и собраний провинциальных городов. Здесь совет (*βουλή*) и собрание (*ἐκκλησία*) или народ (*ἄνθρωπος*) состоят из апостолов и пресвитеров с народом. На литературную важность этого письма для *Деяний* указывает самое первое предложение (стихи 24-26), единственное сложно-подчиненное предложение в этом сочинении. Как провинциальные собрания могли письменно обращаться к другим собраниям, так и церковь Иерусалима, по сообщению Луки, отправляет гонцов с «декретом» к другим христианским общинам. Как представляется, следование в *Деян* 15 эллинистическим условностям было для Луки способом осмысления корпоративных решений Иерусалимской церкви.

#### ж. Драматические эпизоды

Пространные эллинистические повествования, как о вымышленных, так и о реальных событиях, зачастую представляли собой собрания независимых эпизодов. Исторические рассказы, по крайней мере в форме черновика (*ὑπομνήματα*), придерживались временной последовательности и не носили систематического характера. Историки использовали риторические условности для того, чтобы реорганизовать временные последовательности и использовать их драматические возможности. Драматические эпизоды усиливали конфликт перед самой развязкой. Лука был драматическим историком, который использовал в начале и в конце своего первого сочинения два драматических эпизода: проповедь в Назарете (*Лк* 4.16-30), как бы предсказывающую будущее отвержение Иисуса, казнь и воскресение, и рассказ о



явлении Иисуса после воскресения на пути в Эммаус (Лк 24.13-35). В *Деян* Лука включил больше драматических эпизодов, так как здесь источники менее его ограничивали. Согласно *Экхарду Плюмахеру*, некоторые драматические эпизоды *Деяний* являются программными заявлениями.

В *Деян* 25.13-26.32 в двух драматических сценах показывается, что государство не может понять или решить религиозные вопросы. В первой сцене (стихи 25.13-22) римский прокуратор Фест беседует с иудейским царем Агриппой и говорит о невиновности Павла (ст. 18), а во второй (стихи 25.23-26.32) Павел защищает себя. Его невиновность подтверждается и Агриппой, и Фестом (стихи 25.25; 26.30-32).

В эпизоде с Корнилием (*Деян* 10.1-11.18) доказывается скорее при помощи драматического повествования, чем богословской аргументации, что миссия к язычникам является частью божественного плана.

В *Деян* 18.12-17 Галлион подтверждает невиновность Павла и прогоняет иудеев из суда.

В *Деян* 22.17-21 рассказывается о видении Павла, возводящем обращение язычников к божественному провидению.

В *Деян* 8.26-40 обращение и крещение эфиопского евнуха возводится к божественному откровению.

*Деян* 27.1-28.16 представляют собой драматическую сцену шторма, обрамляющую три кратких высказывания и речь Павла. Древние авторы часто описывали типичные ситуации, прибегая к традиционным литературным условностям. Сцены морского шторма и кораблекрушения имели долгую и сложную традицию. Описания морских штормов у Гомера стали образцами для более поздних авторов (*Одиссея* 5.291-473; 12.402-425): ураганные ветры, бурлящее море, в котором одна волна выше другой, мрак, тучи, молнии и гром, разрушение корабля, отчаяние экипажа и гибель почти всех мореплавателей. Сцена шторма в *Энеиде* Вергилия, написанная по образцу Гомера (1.34-179), стала образцом для сцен шторма в римской литературе (Ливий 21.58.3-11; Сенека, *Агамемнон* 465-578; Лукан 4.48-120). Сцены шторма встречаются также в древних романах (Харитон 3.3.10-18; Ксенофонт из Эфеса 3.2.11-15; Гелиодор 1.22.3-5; Ахилл Татий 3.1-5). В одном месте своего дневника Элий Аристид (ок. 117-181 гг. н.э.) рассказывает о *подлинном* шторме, используя язык *Одиссеи* Гомера (48.65-68). Таким образом древние могли сочетать реальный опыт с традиционными литературными мотивами. В *Деян* 27.41 автор использует устаревшее слово  $\nu\alpha\upsilon\varsigma$  и поэтический глагол  $\epsilon\pi\iota\kappa\epsilon\lambda\lambda\omega$  («сесть на мель»), которые встречаются вместе и в *Одиссее* (9.148, 546). Это предполагает, что Лука следовал гомеровской традиции описания шторма.

Одной из тем *Деяний* является невиновность Павла (стихи 18.12-17; 25.18, 25; 26.30-32). Древние историки использовали тему божественного возмездия, проявлявшегося в судьбах различных людей: добрый человек

награждается, а плохой наказывается. Древних беспокоили опасности, связанные с морскими плаваниями, в особенности возможность оказаться вместе с ритуально нечистыми собратьями по плаванию, на которых рассержены боги (*Иона* 1.7-16). Считалось, что кораблекрушение вызывалось нечестивостью (*Эсхил, Семеро против Фив* 602-604), несправедливостью (*Одиссея* 3.133) и осквернением (*Антифонт* 5.82; *Эврипид, Электра* 1350). Полагали, что осквернение происходило из убийства (*Антифонт* 5.82), святотатства (*Одиссея* 11.110-113; 12.374-449) или лжесвидетельства (*Эврипид, Электра* 1355). С такой точки зрения, будь Павел осквернен или виновен в нечестивости, он несомненно утонул бы вместе с кораблем. Также и то, что он выжил и не пострадал после укуса змеи (*Деян* 28.3-6), демонстрировало древним читателям его невиновность.

### з. Отступления

Лука, как Ливий или ветхозаветные исторические повествования, старался избегать отступлений. Если же он их использовал, то никогда не называл отступлениями. Примерами являются родословие Иисуса (*Лк* 3.23-38), краткие отступления о любопытстве афинян (*Деян* 17.21), о личности Аполлоса (*Деян* 18.24-25), о том, почему напали на Павла в Храме (*Деян* 21.29), и о верованиях саддукеев (*Деян* 23.8). Стремление избежать отступлений нашло отражение в неловком включении перечня народов и народностей в речь, приписываемую евреям диаспоры в день Пятидесятницы (*Деян* 2.7-11), или в неуклюжем кратком отступлении об Иуде в речи Петра (*Деян* 1.18-19). Лука опускает новеллу-отступление Марка о судьбе Иоанна Крестителя (*Мк* 6.17-29). Благодаря тому, что Лука широко пользовался речами в *Евангелии-Деяниях*, он мог под их видом включить в свое повествование большое количество пояснительного материала. Лука никогда не использовал отступления для рассуждения об исторических методах или ценностях, как делали многие эллинистические историки. В этом он более следует израильской, чем греко-римской историографии.

### и. Резюме

В *Деяниях* резюме, так же как в синоптических *Евангелиях*, служат связующими звеньями между повествовательными разделами. Лука пользуется резюме для того, чтобы делать общие выводы о происшествиях, а также в качестве переходных пассажей между отдельными эпизодами. Одно и то же резюме Марка (ст. 1.28) Лука использует в трех местах (*Лк* 4.14, 37; 7.17), так же, как автор книг Паралипоменон использовал резюме о царствовании Соломона (*3Цар* 10.23-29) в двух местах (*2Пар* 1.14-17; 9.22-28). Лука за-

имствовал пять резюме Марка (ср. *Мк* 1.28 и *Лк* 4.37; *Мк* 1.32-34, 39 и *Лк* 4.40-41, 44; *Мк* 3.7-12 и *Лк* 6.17-19; *Мк* 6.12 и *Лк* 9.6) и создал несколько собственных резюме (*Лк* 1.80; 2.40, 52; 7.21). *Деяния* содержат три крупных резюме, рассказывающих об идеальном характере ранней христианской общины в Иерусалиме (стихи 2.43-47; 4.32-35; 5.11-16). Кроме того, в *Деяниях* есть много кратких резюмирующих предложений (например, стихи 1.14; 8.1b-4; 9.31; 11.19-21; 19.11-12; 28.30-31).

#### 4. СОДЕРЖАНИЕ ЕВАНГЕЛИЯ-ДЕЯНИЙ

Драматические структуры, характерные для других Евангелий, не имеют полных соответствий в *Евангелии от Луки* и *Деяниях*. Другие евангелисты описывали нарастающий конфликт между Иисусом и его противниками, достигший кульминации при его казни (их кажущаяся победа над ним) и его воскресении (его победа над ними). В *Евангелии от Луки* отсутствуют причинные взаимосвязи между эпизодами, и, чтобы придать рассказу напряженность, Лука использует две перекрещивающиеся темы. Одной темой является ответ посланникам Бога или пророкам: отвержение (прежде всего иудеями) и принятие (прежде всего иноплемениками). Эта тема формирует пророческий образ Иисуса, определяет структуру как обеих книг в целом, так и отдельных эпизодов.

Вторая тема — это божественное руководство, которое приводит в определенный порядок события, происходящие с людьми в соответствии с predetermined планом, называемым «Божья воля» (*Лк* 7.30; *Деян* 2.23; 4.28; 5.38-39; 13.36; 20.27). В *Евангелии-Деяниях* событиями управляют различные сверхъестественные откровения, соответствующие иудео-христианским представлениям (знамения, сны, видения, пророчества). Эти элементы встречаются и в других Евангелиях, но в *Евангелии-Деяниях* они образуют фон жизни и проповеди Иисуса и отмечают критические стадии в становлении раннего христианства. Греко-римская концепция «судьбы» имеет функциональное соответствие в *Евангелии-Деяниях*, а именно — обязательность исполнения пророческих предсказаний Писания.

##### а. Пророк как личность, подверженная опасности

После рассказов о крещении Иисуса (изображаемого как нисхождение Святого Духа на пророка) и искушении, обрамляющих родословие (*Лк* 3.21-4.13), Лука кратко излагает деятельность Иисуса «в силе Духа» (стихи 4.14-15). Сразу же за этим следует драматический эпизод с Иисусом в синагоге Назарета, многими считающийся программным для *Евангелия-Деяний*. Иисус

читает стихи из книги пророка Исаии (61.1-2), затем произносит проповедь, в которой утверждает, что помазан Духом, т.е. является пророком. Когда собравшиеся удивляются этому, он отвечает: «Ни один пророк не бывает принят в отечестве своем» и цитирует рассказы Ветхого Завета о том, что Илия и Елисей были посланы скорее к иноплеменникам, чем к израильтянам. Гнев обращает собравшихся в неистовство. Они тащат Иисуса из города к обрыву, намереваясь убить его, сбросив с обрыва. Но он чудесным образом проходит сквозь них невредимым и уходит внезапно и загадочно. В этом первом сообщении о публичном выступлении Иисуса сочетается его отвержение с попыткой линчевания, предвещающая его дальнейшие отвержения, казнь и триумфальное воскресение.

В *Евангелии-Деяниях* на пророческом статусе Иисуса делается больший акцент, чем в любом другом Евангелии (ср. *Лк* 4.24; 7.16, 39; 9.8, 19; 24.19). Традиция, изображающая Иисуса эсхатологическим пророком Второзакония (см. стихи 18.15-18), сохраняется, хотя и не используется, в *Деян* (стихи 3.22-23; 7.37). Интерес Луки к пророческому статусу Иисуса связан с мотивом насильственной смерти пророков, т.е. с широко распространенным представлением иудеев, что страдания и мученическая смерть были неизбежны для подлинного пророка (*Деян* 7.52; ср. *Неем* 9.26). Лука использует несколько высказываний из *Q* для того, чтобы поддержать такое представление (стихи 6.22-23; 11.47-48, 49-51; 13.34-35). Иисуса отвергают и казнят *прежде всего* не из-за его слов и поведения, враждебного иудейским властям, но потому, что он пророк Бога.

## 6. Божественное руководство

В первых двух главах *Евангелия от Луки* много рассказывается об откровениях, включая чудесные знамения, видения и пророчества. В этих двух главах Святой Дух упоминается семь раз (всего в этом *Евангелии* 17 раз, а в *Деяниях* 57). Ангелы появляются и возвещают рождение Иоанна Захарии и Иисуса Марии и пастухам. Елизавета, Захария, Симеон и Анна, вдохновленные Святым Духом, произносят пророчества. Захария временно лишается речи из-за своего неверия. Елизавета рождает Иоанна несмотря на свой преклонный возраст, а Дева от Святого Духа зачинает Иисуса. Все это в иудео-христианском изложении отражает греко-римскую точку зрения, что великим событиям, в особенности рождению великих людей, предшествуют сверхъестественные знамения и оракулы. Провозглашения ангелами и пророками рождения Иоанна (стихи 1.13-18, 68-79) и Иисуса (стихи 1.32-33; 2.29-35, 38) служат своего рода краткой оценкой их деятельности и достижений. Большое значение придается и образу жизни Иоанна и его пророческой проповеди покаяния, и роли Иисуса как вечного царя из рода Давида,

спасителя иудеев и иноплеменников, а также конфликтам, которые он вызовет. Полибий отметил, что большинство историков используют предисловия для оценки царей и известных людей (10.26.9-10). Лука делает это *косвенным образом*. Главы 1-2 являются *вводными*, а стихи 3.1-2 дают хронологические ориентиры, отмечающие переход к новой фазе повествования (ср. Фукидид 2.2.1; Дионисий Галикарнасский 9.61; Иосиф, *Война* 2.284; *Древн* 20.257). Лк 3.1-3 содержит второе из двух длинных сложноподчиненных периодических предложений в *Евангелии-Деяниях*, что свидетельствует о его структурной значимости. Рассказ о начале деятельности Иоанна и Иисуса Лука начинает одинаково, поскольку автор имел скорее исторические, чем биографические намерения. Остальная часть повествования *Евангелия* предполагает, что Иисус, исполненный Духа при своем крещении (Лк 3.22), продолжал проповедовать «в силе Духа» (Лк 4.1, 14, 18).

Тема силы и власти Святого Духа продолжается в *Деян* 1.5, 8. Дух сходит на верующих евреев в начале сочинения (*Деян* 2), и это соответствует крещению Иисуса в *Евангелии*. Так же как и в Лк 1-2, пророческие речи произносятся людьми, исполненными Духа (стихи 4.8; 7.55-56; 13.9-11). Язычников приводят к вере видения (стихи 9.1-9; 10.3-6), так же и апостолы и ученики получают божественное руководство через видения (стихи 10.10-16; 16.9-10; 18.9-10; 22.17-21; 23.11; 27.23-24). Пророчества произносят вдохновленные пророки (стихи 11.27-28; 13.1-3; 15.28; 20.23; 21.4, 10-11). Павел, наиболее влиятельный человек для язычников при распространении христианства, был обращен в веру благодаря явлению вознесшегося Иисуса (*Деян* 9.1-9; 22.3-21; 26.12-23). Три евангелических странствия Павла и его спутников начинаются с пророческого поручения Варнаве и Силе (стихи 13.1-3). Павел и Сила получают в видении божественное указание расширить свое второе странствие по Европе (стихи 16.9-10). Павел оставался 18 месяцев в Коринфе, подчинясь видению (стихи 18.9-10).

### в. Исполнение пророчества

Мотив исполнения библейского пророчества пронизывает *Евангелие-Деяния*, хотя и отсутствует в первых двух главах *Евангелия*. В отличие от Матфея и Иоанна Лука (предпочитавший косвенное повествование) не говорит об исполнении ветхозаветных пророчеств применительно к судьбе Иисуса. Однако из всех евангелистов он наиболее ясно определяет теоретическую основу исполнения этих пророчеств (Лк 24.26), программу, повторенную в явлении Иисуса своим последователям в Лк 24.44-47. Когда Иисус предсказывает свою смерть и воскресение, подчеркивается необходимость исполнения Писания (Лк 9.22; 18.31; 22.22; ср. 24.7). Апостолы и евангелисты доказывают не только то, что Иисус является Мессией (*Деян* 5.42;

9.22; 17.3; 18.5, 28), но и то, что страдания Мессии являются исполнением Писания (*Деян* 2.23; 3.18; 4.28; 13.36; 17.3; 20.27; 26.23).

В эллинистический период греко-римские историки рассказывали о событиях будучи убеждены в том, что воля человека контролировалась случаем, персонифицированным в богине Τύχη (Плиний, *Естественная история* 2.5.22) и в *Фортуне*, римской богине каждого человека и каждого города (Тацит, *Анналы* 6.22). Древние концепции *Фортуны* варьировались от механического детерминизма до признания личных божеств. В греко-римской историографии роль судьбы в определении событий человеческой жизни восходила к греческой эпической и драматической поэзии, где антропоморфные божества постоянно вмешивались в дела людей. Если эпическая концепция богов, контролирующая события, исчезает в прозаической истории, роль сверхъестественного все же сохраняется. Так, например, оракул стал стандартным литературным приемом, выступавшим в роли «побуждающей силы» в таких эпосах, как *Илиада* и *Одиссея*, в *Аргонавтике* Аполлония Родосского, *Энеиде* Вергилия, *Гражданской войне* Лукана и у других авторов. Аналогичную роль оракулы играли в трагедии.

Геродот полагал, что события, происходящие с людьми, определяются богами (7.139; 8.13; 9.65). Он верил в оракулы и их исполнение и включил в свое сочинение более 80, в том числе 27 в стихах (например, 8.77). Он также включил 20 вещих снов (например, 1.34; 2.141; 3.124; 7.19) и 40 предзнаменований надвигающегося бедствия (6.27; 9.120). Эти сверхъестественные сообщения раскрывали божественную цель в человеческой истории. Для Фукидида и Полибия сверхъестественное вообще не играло никакой роли. Однако для Полибия Τύχη была средством объяснить события, находящиеся вне контроля людей и не поддающиеся рациональному пониманию (36.17).

#### г. Божественное вмешательство

Рассказы о чудесах пронизывают *Евангелия-Деяния*. Лукиан советовал будущим историкам передавать мифы, но относиться к ним скептически (*Ист* 60). Это отражает склонность эллинистических историков рассказывать о чудесах, но предоставлять читателям судить об истине самим (Геродот 2.123; 5.45; Дионисий, *РимДревн* 1.48.1), чему следовал также и Иосиф (*Древн* 1.108; 2.348; 3.81). Вопреки эллинистическому скептицизму Лука настаивает на том, что Иисус подтвердил свое воскресение из мертвых «многими убедительными доказательствами» (*Деян* 1.3). Даже чудеса подпадают под название «достоверность» (ἀσφάλεια), о которой он говорит в *Лк* 1.4. В *Евангелии-Деяниях* находим рассказы о шести изгнаниях духов (четыре в *Евангелии*, два в *Деяниях*), восемнадцати исцелениях (двенадцать

в *Евангелии*, шесть в *Деяниях*), о шести богоявлениях (три в *Евангелии*, три в *Деяниях*), о пяти чудесных избавлениях (одно в *Евангелии*, четыре в *Деяниях*), об одном чудесном даре (*Евангелие*) и о четырех чудесных наказаниях (одно в *Евангелии*, три в *Деяниях*). На важность чудес в *Евангелии-Деяниях* указывает также частота, с которой они упоминаются в резюме (*Лк* 4.40-41; 6.17-19; 7.21; *Деян* 2.43-47; 5.12-16; 19.11-12). Один рассказ о богоявлении (при обращении Павла) приводится в трех версиях (*Деян* 9.1-22; 22.4-16; 26.9-18), а рассказ о вознесении встречается в двух версиях (*Лк* 24.44-53; *Деян* 1.6-11). Греческие историки часто излагали различные варианты традиции, то выражая свое собственное предпочтение наиболее правдоподобному из них, то оставляя решение читателю (Геродот 3.3; 4.11, 179; 7.150, 167, 214; Полибий 1.36.4; Дионисий, *РимДревн* 4.2.1). Подобно другим эллинистическим историкам, Лука мог передавать различные версии, не выражая явно своего отношения к ним.

#### д. Божественное воздаяние

Другой чертой, общей для *Евангелия-Деяний*, греко-римской и израильской историографии, является интерес к теме *божественного воздаяния*. В древних правовых системах основной заботой было соответствие наказания преступлению. В древних уголовных кодексах часто использовался принцип *lex talionis* («закон возмездия»), т.е. принцип возмездия путем причинения того же ущерба. Знаменитым выражением этого принципа является библейская фраза «око за око и зуб за зуб» (*Исх* 21.24). В Законе Двенадцати Таблиц, первой кодифицированной форме римского права, датированном примерно 450 г. до н.э., содержится тот же принцип. В древнем мире была широко распространена вера в моральный порядок, при котором судьба или боги восстанавливали справедливость, если преступления оставались не наказанными гражданскими властями или были вне их юрисдикции. Такое божественное воздаяние могло принять форму *lex talionis*, т.е. схожего подходящего наказания.

Божественное воздаяние является частой темой в *Деяниях*. Ирод Агриппа был сражен ангелом Божиим за высокомерие, выразившееся в принятии хвалы за его божественные риторические способности (стихи 12.20-23). Ангел Божий как носитель божественного воздаяния встречается и в Ветхом Завете (*2Цар* 24.16; *3Цар* 19.35), но сам этот эпизод основан на историческом предании (Иосиф, *Древн* 19.343-350). В *Деяниях* также рассказывается о смерти Иуды (стихи 1.18-19), хотя при этом мотив божественного воздаяния явно и не выражен. К другим чудесным наказаниям в *Деяниях* относятся смерти Анании и Сапфиры (стихи 5.1-11), ослепление Элима (стихи 13.6-12) и нападение злого духа на семерых сыновей Скевы (стихи 19.13-16).

Так же как повторяющийся характер непослушания и неверности Богу, проявленных израильянами, привели к распаду царства и захвату Самарии и Иудеи согласно *Истории Девтерономиста* (4Цар 17.7-23; 21.11-15), так и *Деяния* подчеркивают тот факт, что иудеи продолжают отвергать евангелие и его провозвестников (см., например, стихи 4.1-3; 7.54-8.3; 9.23-25; 13.45; 14.2, 19; 17.5, 13; 18.12-17; 19.8-9; 21.27-36). Речь Стефана подводит итог истории Израиля с точки зрения отвержения божественного откровения иудеями; они «всегда Духу Святому противились» (*Деян* 7.51). По этой причине Павел и другие отворачиваются от иудеев и несут евангелие язычникам в Малую Азию (стихи 13.46-47), Грецию (ст. 18.6) и Рим (стихи 28.25-28), хотя Павел и возвращается в синагоги (стихи 14.1; 18.19). Слепота иудеев и восприимчивость язычников являются исполнением пророчества Исаии (*Ис* 6.9-10), цитируемого Павлом в *Деян* 28.26-27. Заключительные слова Павла в *Деян* 28.28 указывают на то, что Израиль был отвергнут и отныне евангелие будет направлено только язычникам.

## 5. НАЗНАЧЕНИЕ ЕВАНГЕЛИЯ-ДЕЯНИЙ

Исследователи предложили несколько целей *Евангелия-Деяний*: 1) защитить христианство от ереси, возможно, гностицизма, 2) защитить перед римскими властями законность и древность христианства как подлинного продолжения иудаизма, 3) придать блеск потускневшей репутации Павла, 4) укрепить веру христианских читателей, показав истинность христианства и его превосходство над иудаизмом и эллинизмом, 5) развлечь христианских читателей и 6) продолжить библейскую историю.

Хотя эти предложения и имеют определенные основания, следует подчеркнуть собственное объяснение Луки своей цели Феофилу в *Лк* 1.4: «чтобы ты познал достоверность того учения, в котором был наставлен». Он хочет обеспечить своего покровителя «точной информацией» (ἀσφάλεια) об исторической и богословской основе новой веры. Однако даже это ясное объяснение может быть понято по-разному. Лука намеревался, во-первых, пробудить или укрепить веру и, во-вторых, изобразить Иисуса и апостолов как парадигмы христианской жизни и мысли. Хотя *Евангелия от Марка, Матфея* и *Луки* имеют сходное назначение (см. главу 2), второй пункт требует определенного развития в применении к *Евангелию-Деяниям*, так как автор не ограничивается повествованием об Иисусе, но отводит важное место и описанию других событий в истории раннего христианства.

Уже к 50 г.н.э. христианство представляло собой религиозное движение, которое нуждалось в определении, тождественности и легитимации.

1) Христианство нуждалось в *определении*, потому что уже христиане



первого поколения обладали широким спектром верований и обычаев, что иногда приводило к созданию сект, часто притязавших на свою исключительность. Многие внутрехристианские противоречия, о которых писал Павел в своих посланиях, характерны и для христианства второго века. Враждебные критики, такие как философ Цельс, не видели различия между церковным и еретическим христианством. Ориген, пытаясь опровергнуть его, счел нужным провести границу между различными типами христиан: ортодоксами («мы») и еретиками («они»).

2) Христианство нуждалось в *тождественности* потому, что в отличие от других древних средиземноморских религий оно перестало быть связанным с какой-то конкретной этнической группой (т.е. оно все более порывало с иудаизмом). Некоторые еврей-христиане, очевидно, выступали за то, что христианам (как евреям, так и язычникам) следует игнорировать или считать несущественными традиционные признаки иудейской социальной и религиозной тождественности (обрезание, соблюдение субботы и праздников, ограничения в диете и ношение религиозных атрибутов, таких как филактерии и т.п.). Случающееся время от времени принятие иудейских обычаев христианами из язычников указывает на их желание отождествить себя с иудаизмом. С другой стороны, борьба Павла и других против «иудайзации» отражает кризис христианской идентичности (*Гал* 5.2-12; *Флм* 3.2-3; *Кол* 2.16; Игнатий, *Магн* 8.1; 10.3). Христианские общины нельзя было сравнить ни с религиозными группами, ни с философскими школами. Большая часть религиозных групп заботилась об отличительной ритуальной практике, совсем не обращая внимания на этические или богословские вопросы или же проявляя к ним незначительный интерес. Христианство, сосредоточив внимание на этике и богословии, поверхностно напоминало некую философскую группу (например, кинизм, стоицизм или эпикурейство). Некоторые христианские учителя, такие как Иустин Мученик, считали христианство подлинной философией, а себя христианскими философами.

3) Христианство нуждалось в *легитимации* потому, что ни одно религиозное движение или философская секта, по представлениям древних, не заслуживало доверия, если корни его не уходили в древность. Лука обеспечил легитимацию, показав иудейские корни христианства и подчеркнув роль божественного провидения, отражавшегося во всех аспектах развития и распространения ранней церкви.

*Евангелие-Деяния* давали историческую определенность и тождество, а также богословскую легитимацию того, что автор считал нормативным христианством. Лука дает определение христианству не только с учетом конкретной концепции Иисуса, но и с учетом роли двенадцати апостолов как официальной группы, гарантирующей преемственность традиции (выбор Матфия на место Иуды воссоздает первоначальную группу из Двенадцати:

*Деян* 1.15-26). Ему не известен тот вид апостольской преемственности, который впервые встречается в *1Клим* 44 (погибший мученической смертью Иаков никем не замещается, ср. *Деян* 12.2). Если Лука постоянно отождествляет *апостолов* и *Двенадцать*, то в Новом Завете такое отождествление встречается еще только в стихах *Мф* 10.2 и *Откр* 21.14. Первоначально *апостолы* и *Двенадцать* составляли, вероятно, различные группы (ср. *1Кор* 15.3-7). Однако, не считая сообщения о Пятидесятнице и о назначении семи *дьяконов* (*Деян* 2.14; 6.2, 6), они не играют в *Деяниях* никакой роли. Лука подчеркивает значение возложения рук как важнейшего обряда распространяющегося христианства (*Деян* 6.6-7; 8.17-19; 9.12, 17; 13.3; 19.6). Дарование Святого Духа (иногда связанное с возложением рук) происходит только в присутствии одного из *Двенадцати* (или их представителя). К этому нужно добавить рассмотренный выше мотив божественного руководства при распространении веры. Лука косвенно ставит под сомнение отклоняющиеся формы христианства: тех, кто считал Симона Мага основоположником новой религии (*Деян* 8.9-24; ср. более поздние оценки ключевой роли Симона в зарождении ереси у Иустина, *1Апол* 1.26, 56; Ириной, *Ерес* 1.27.1), или тех, которые все еще следовали учению Иоанна Крестителя (*Деян* 18.24-26; 19.1-7), или использовавших имя Иисуса в магических целях (*Деян* 19.13-16).

Более половины текста *Деяний* рассказывает о Павле, но не о его биографии или личности, а о его роли представителя той ветви апостольского христианства среди язычников, которую представлял сам Лука. Миссия Павла среди язычников вызвала конфликт с некоторыми его еврейскими христианскими соратниками при его жизни, о чем свидетельствуют *Гал* 2; *Флм* 3.2-11 и *2Кор* 10-13. Позже, во II в., некоторые иудео-христианские группы, вынужденные занять оборонительную позицию из-за растущего господства язычников в церкви, выразили несогласие в сочинениях, направленных против Павла (например, *Проповедь Петра* и так называемые *Псевдо-Климентины*). Они видели в Павле основателя еретической формы христианства, Петра же и Иакова считали основателями истинной веры. Лука, писавший около 90 г., жил между конфликтами, с которыми время от времени сталкивался Павел, и ожесточенным «сектантским» сопротивлением, возникшим в следующем веке.

## 6. ЕВАНГЕЛИЕ-ДЕЯНИЯ КАК ОБЩАЯ ИСТОРИЯ

Лука был эклектическим эллинистическим христианским историком, излагавшим раннюю историю христианства — от его зарождения в рамках иудаизма с Иисусом из Назарета во главе до его превращения в самостоятельную религию, открытую для всех этнических групп. Однако он не

намеревался рассказывать обо *всех* аспектах раннего христианства с 4 г. до н.э. и до 60 г. Он сосредоточил внимание на миссии и послании Иисуса и двенадцати апостолов, к которым присоединил рассказ о деятельности Павла. Он опускает предания, несомненно известные ему, о раннем проникновении христианства в Сирию, на Восток, в Египет, Рим и Испанию. От начала христианства и примерно до 325 г., когда Евсевий создал «новый» жанр церковной истории (ЦИ 1.1.30) не появилось ни одного литературного сочинения, в котором бы рассказывалось о происхождении и развитии раннего христианства за исключением *Евангелия-Деяний*. Помимо того, что Евсевий восполнил некоторые упущения Луки (ЦИ 2), он постоянно подчеркивал тот факт, что христианское учение было *чистым* до времени Траяна (98-117 гг. н.э.), когда в связи с отсутствием апостолов начали возникать различные ереси (ЦИ 3.32.7-8), и продолжил христианскую историю до начала IV в. Скорее Луку, чем Евсевия, следует считать основателем «нового» жанра церковной истории. Его достижения особо замечательны, если учитывать раннее время создания его сочинения (ок. 90 г.), т.е. задолго до того, когда появился его подражатель и продолжатель в лице Евсевия.

#### а. Литературные образцы, использованные Лукой

Основными образцами, которые использовал Евсевий, были *Евангелие-Деяния* и сочинения Иосифа. Но каковы были образцы, использованные Лукой? Одним, очень важным, образцом и источником было *Евангелие от Марка*, которое Лука модифицировал следующим образом:

Обрамил *Евангелие от Марка* большими блоками повествовательного материала.

Переписал *Евангелие от Марка* более возвышенным литературным стилем.

Следуя эллинистической условности использовать в каждом отдельном случае только один источник, он вставил среди *Евангелия от Марка* (стихи 9.51-18.14) большой раздел о поучениях Иисуса из источника Q.

Многие литературные параллели между *Евангелием* и *Деяниями* раскрывают намерение автора обеспечить в своей второй книге то же литературное единство, которого он достиг в первой.

*Евангелие от Марка* было прямым образцом для первой книги Луки и косвенным образцом для второй.

Другим важным образцом, который придал всему сочинению всеобъемлющий характер, была *общая история* — эклектический жанр греко-римской истории. Общие истории и истории древностей сосредоточивали внимание на истории конкретного народа (обычно греков или римлян) от мифических начал до некоего момента в недавнем прошлом, включая кон-

такты (обычно конфликты) с другими национальными группами в различных географических точках. Так, общая история греков не была историей греков в Греции, но историей всех греков, живших в Средиземноморье (в основном, в Греции, на островах, в центральной Италии и западной Малой Азии). На Ближнем Востоке израильтяне развили свою форму общей истории раньше греков, но географически она сосредоточивалась только на *Палестине*, в особенности в Иерусалиме. Иудаизм диаспоры никогда не был предметом поздней израильской или ранней еврейской историографии (однако на нем делался акцент в благочестивой беллетристике, например в *Книгах Есфири, Даниила и Товита*).

Следуя условностям эллинистической *общей истории*, Лука выборочно излагал историю раннего христианства за пределами Палестины в тех случаях, когда его представители вступали в контакты с видными личностями в важных местах Средиземноморья. Однако он соединил это с израильскими историографическими условностями, подчеркивая роль Палестины (в особенности Иерусалима) в большей степени, чем его источники. В отличие от авторов других Евангелий Лука и начинает, и заканчивает свою первую книгу в Иерусалиме, ставшем отправным пунктом для евангелизации мира (*Деян* 1.8). Делая акцент на Ветхом Завете и еврейском наследии раннего христианства, он подчеркивает и его древность, и легитимность.

## б. «Национальное самосознание» в Евангелии-Деяниях

«Национальное самосознание» представляет собой осознание членами некой национальной группы единства (обычно основанного на общем языке, земле и обычаях), которое отделяет их от других народов. *Общая история* отражает подъем национального самосознания, феномен, проявившийся в эллинистическом мире только после отмирания города-государства как независимого политического организма. В эллинистический период жанры общей истории и истории древностей были восприняты местными интеллектуалами (такими как Манефон, Берос и Иосиф) в регионах, контролируемых сначала греками, а позже римлянами. Они писали пропагандистские и апологетические повествования, подчеркивая ключевую роль, которую играли их народы в мировой цивилизации. Все эти истории отражают национальное самосознание, очистившееся и определенное благодаря конфликтам местных культур с эллинизмом.

Зависимость Луки от условностей общей истории естественно привела к осмыслению христианства по аналогии с этнической группой. Он изображает христианство как независимое религиозное движение в процессе отделения от иудаизма, законным наследником которого оно является. Использование Лукой термина «христианство» облегчает такое понимание

(Деян 11.26; ср. 26.28). Слово *χριστιανοί* было образовано с использованием заимствованного латинского окончания прилагательного *-anus* («принадлежащий к») по аналогии с такими политическими группами древнего мира, как *Pompeiani* («сторонники Помпея»), *Sullani* («ветераны Суллы») или *Herodiani* («сторонники Ирода»). Лука намеренно впервые использует термин *χριστιανοί* тогда, когда в своем повествовании переходит от Палестины и Иерусалима к греко-римскому миру. Христиан также называют, обычно посторонние, последователями «Пути» (Деян 9.2; 19.9, 23; 22.4; 24.14, 22), «назореями» (Деян 24.5) и «сектой» (*αἵρεσις*, Деян 24.5, 14; 28.22), по аналогии с сектами фарисеев и саддукеев (Деян 5.17; 15.5; 26.5). Все эти наименования служат для того, чтобы определить христиан как особую группу, заслуживающую того, чтобы быть предметом историописания.

*Евангелие-Деяния* обеспечивают историческое оправдание богословской концепции «национального самосознания» христианства, так как Лука считал христианство отдельной поддающейся определению группой, выделившейся из иудаизма. Не он изобрел эту концепцию. Павел первым выразил точку зрения, что христиане были особым *народом* с политическим и историческим самосознанием. Он использовал три категории — евреи, греки и церковь Божия (1Кор 10.32). Он считал христиан странниками, чье подлинное гражданство находится на небесах (Флп 3.20; ср. 1Петр 1.17; 2.11). Он был убежден, что христианство переступило границы расовых различий (Гал 3.28; 5.6; 1Кор 12.13; ср. Кол 3.11; Еф 2.11-12). Игнатий также говорил о церкви как о едином организме, состоящем и из евреев, и из чужеземцев (Смирн 1.2). Отличительность и отделенность христиан признавали как посторонние (ср. Ориген, *Цельс* 8.2), так и они сами (1Петр 2.9; Иустин, *ДиалТриф* 119), и это достигло кульминации в представлении о христианах как о «третьей расе» (*tertium genus*; ср. *Послание к Диогнету* 5-6; Тертуллиан, *Против язычников* 108).

## 7. АПОКРИФИЧЕСКИЕ ДЕЯНИЯ

К концу I в. двенадцать апостолов превратились в почитаемые фигуры прошлого (*Откр* 21.14), которые подтверждали примером (1Клим 5.5-7), провозглашали евангелие и были хранителями христианской истины. Греческое слово *ἀπόστολος* значит «посланник», и в апокрифических (т.е. неканонических) повествованиях они обычно изображались как странствующие миссионеры. Пять самых ранних апокрифических деяний (Деяния Павла, Фомы, Петра, Андрея и Иоанна) были написаны анонимными авторами между 175 и 225 гг. Они являются образцами *народной* литературы, написанными христианами низших культурных слоев и именно для этих слоев.

Все девять сохранившихся папирусных и пергаменных фрагментов апокрифических деяний III и IV вв. имеют форму кодекса. Такую литературу часто называют еретической (или *гностической*), хотя, возможно, она появилась в среде «народного» христианства, для которого ярлыки *ортодоксия* и *ересь* едва ли пригодны. Большинство апокрифических деяний были созданы в Малой Азии, хотя *Деяния Фомы* возникли в Сирии. Они не полностью вымышлены, но сочетают устные предания (в некоторых случаях восходящие к I веку) с творческим воображением их авторов. Для понимания этого литературного жанра одной из главных проблем является его взаимосвязь с канонической книгой *Деяний*, с древним романом и с поздними жизнеописаниями философов.

#### а. Содержание апокрифических деяний

*Деяния Иоанна* были написаны на греческом языке около 150 г., возможно, в Малой Азии. Они впервые упоминаются Евсевием (*ЦИ* 3.25.6), который назвал их еретическими (сохранилось около 70 процентов сочинения). Реконструированный текст в издании *Хеннеке-Шнеемельхера* дает следующий порядок глав: 18-37а, 87-105, 37б-86, 106-115. Сочинение делится на три части: 1) первое пребывание Иоанна в Эфесе (18-37а, 87-105, 37б-55); 2) его поездка в Смирну (55-61); 3) второе пребывание в Эфесе (62-115).

Первая часть содержит семь эпизодов: исцеление Клеопатры и воскрешение Ликомеда (19-25); описание Иоанна (26-29); публичное исцеление нескольких старых женщин (30-37); пространная «проповедь» Иоанна, использованная для обрамления нескольких преданий об Иисусе (87-105); молитва Иисуса, разрушившая храм Артемиды (37-45); воскрешение языческого жреца (46-47); воскрешение человека, убитого своим сыном (48-54).

Раздел о Смирне включает три эпизода: рассказ об Иоанне и куропатке (56-57; единственная подобная история в апокрифических деяниях); речь Иоанна перед уходом (58-59); чудо избавления от клопов (60-61).

Второй раздел, второе пребывание Иоанна в Эфесе, состоит из трех эпизодов: смерть и воскрешение Каллимаха, Друзианы и Фортуната (63-86); последняя речь Иоанна и причастие (106-110); мученическая смерть Иоанна (111-115).

*Деяния Андрея* (конец II в.) дошли до нас в нескольких основных фрагментах. Сохранились два раздела: рассказ о путешествии и мученическая смерть Андрея. Описывается, как Андрей странствует по Малой Азии и Греции, произнося проповеди, принимая новообращенных, и совершает при этом одно чудо: изгнание злого духа из воина Вариана, брата благочестивой девственницы-христианки (9.7-10.11; 14.24-15.28). В этой сцене напряжение усиливается речью Андрея, вставленной в рассказ об обстоятельствах,

приведших к изгнанию злого духа, включая попытку колдуна соблазнить девственницу при помощи магии и с использованием *λάρεδρος δαίμων*, «помогающего божества» (10.11-14.24). Процедуру, связанной с этой попыткой применить любовную магию, есть точная параллель в *Греческих магических папирусах* (*Papyri Graecae Magicae* IV.1850-1859). Другой фрагмент начинается с проповеди Андрея из тюрьмы. Максимилла, принявшая от него обращение, живет в воздержании, что приводит ее мужа, проконсула Эгеата, в бешенство, и он бросает Андрея в тюрьму. В тюрьме Андрей произносит пространную проповедь, обращенную к Максимилле и Стратоклу (5-10); позднее Максимилла возвращается и выслушивает еще одну проповедь (15-18; здесь текст обрывается). В реконструированном рассказе о мученической смерти Андрея апостол перед смертью произносит с креста несколько проповедей. После его смерти Максимилла стойко придерживается безбрачия; Эгеат совершает самоубийство.

Согласно Тертуллиану, *Деяния Павла* были написаны неким пресвитером из Малой Азии (*О крещении* 17) около 190 г. *Деннис Р. Макдональд* предположил, что лежащие в основе этого сочинения предания передавались женщинами с целью узаконить свое безбрачие. Он считает, что *Пастырские послания* свидетельствуют против такого легендарного образа Павла (*1 Тим* 4.3 отвергает безбрачие; ст. 7 предупреждает о необходимости не прислушиваться к «бабьим басням»). Фрагментарное начало описывает то, как Павел принял веру и его ранние странствия. В разделе о Павле и Фекле Павел проповедует евангелие воздержания в Иконии, и Фекла обращается в христианство (5-6). Она принимает обет воздержания и разрывает свою помолвку. Разгневанный жених поднимает местное население против Павла, и его бросают в тюрьму (15-17). Ночью Фекла подкупает тюремщиков и посещает Павла в тюрьме, но ее обнаруживают (18-19). Затем Павла изгоняют из Иконии, а Феклу приговаривают к сожжению (20-21). Дождь не дает привести приговор в исполнение, Феклу освобождают, и она следует за Павлом (22-24). Вместе они отправляются в Антиохию, где Александр (местный вельможа) влюбляется в нее, но Фекла отказывает ему и публично унижает его, за что ее приговаривают к смерти (26-27). Она находит временного защитника в лице Трифены (историческая царица Понта в середине I в., засвидетельствованная легендами на монетах), богатой женщины, за чью умершую дочь Фекла молилась (28-29). Когда Феклу бросают на арену к диким зверям, те вместо нее набрасываются друг на друга (33). Фекла бросается в яму с водой и тем самым крестится (34). Новые звери и новые пытки оказались неэффективными, и наконец, когда Трифена падает в обморок и все считают ее мертвой, Александр смягчается и освобождает Феклу (36-39). Фекла присоединяется к Павлу в Мирах, а потом одна возвращается домой в Иконию проповедовать евангелие, затем отправляется в Селевкию, где в конце концов умирает (40-43). Последующие разделы *Деяний*

*Павла* рассказывают о его миссии в Мирах, Сидоне, Тире, Эфесе, Филиппах (здесь цитируются письма, которыми обменялись Павел и жители Коринфа), Коринфе, Италии и, наконец, Риме, где он встречает мученическую смерть.

*Деяния Петра*, впервые упомянутые у Евсевия (*ЦИ* 3.3.2), были написаны на греческом языке в конце II в. и сохранились только в трех фрагментах и одном обширном отрывке. Фрагменты содержат рассказ о дочери Петра (она была парализована, но Петр отказывается полностью исцелить ее, так как ее физическая неполноценность способствует сохранению девственности); рассказ о дочери крестьянина, воскрешенной Петром, и несколько строк из речи Петра. В самом большом разделе говорится о Петре и Симоне Маге. Когда Павел отправляется в Испанию (1-3), Симон прибывает в Рим и возбуждает волнения в церкви. Туда же прибывает Петр, выполняя повеление, полученное им в видении, и восстанавливает единство церкви. Конфликт между Симоном и Петром включает спор (23-24) и состязание в чудесах (25-29). Симон летит по воздуху, но при молитве Петра падает и умирает (32). Четыре наложницы Агриппы дают обет безбрачия так же, как и Ксантиппа, жена Альбина, друга Цезаря (33-34). Сочинение завершается мученической смертью Петра (36-40).

*Деяния Фомы*, написанные на сирийском языке в Сирии около 225 г., являются единственными апокрифическими деяниями, дошедшими в полном виде. В них описывается миссия Фомы в Индии. Текст состоит из четырнадцати эпизодов (каждый из которых, кроме последнего, называется в греческом переводе *πράξις*, т.е. «деяние»). Многие эпизоды слабо связаны с путешествием в Индию (например, главы 30-38, 39-41, 42-50, 51-61). В первом «деянии» Господь (под видом Фомы) расстраивает медовый месяц (11-13). Затем Фома отправляется в Индию с купцом Аббаном и прибывает во дворец царя Гундафора (17-29). Фома соглашается построить для царя дворец, но вместо этого он раздает деньги беднякам, тем самым построив царю небесный дворец (к счастью, покойный брат царя увидел этот небесный дворец и возвратился к жизни, чтобы рассказать о нем царю прежде, чем тот накажет Фому). В дальнейших эпизодах рассказывается о говорящих животных (30-41), изгнании злых духов (42-50; 62-81), воскресении убитой девушки (51-61) и распространении евангелия воздержания (82-133); завершается книга мученической смертью Фомы (159-170).

## б. Литературные особенности апокрифических деяний

### *Литературная форма*

В апокрифических деяниях отсутствует связная сюжетная линия. В центре внимания находится отдельный эпизод. Эти эпизоды неуклюже обрамляют хронологические сообщения о странствиях и приключениях апостолов,



обычно завершающихся их мученической смертью. Эпизодический характер этих сочинений позволял относительно легко отрывать отдельные части для того, чтобы они выступали в качестве самостоятельных произведений (например, *Деяния Павла и Феклы*, *Мученичество Павла*, *Мученичество Фамы*). В эпизодах о чудесных исцелениях или воскресениях заметна тенденция усиливать накал страстей, подчеркивая страдания и горе людей (например, *ДеянИн* 19-25; 30-37; *ДеянАндр* (Рар. Сопт. Utrecht 1; с. 9-15). Хотя авторы обычно используют 3-е лицо, время от времени встречается и 1-е л. мн.ч. (*ДеянИн* 19, 60-62, 72-73).

### *Составные литературные формы*

Провозглашение евангелия является основной особенностью апокрифических деяний, и, как и в канонических *Деяниях*, в качестве литературного приема для этого используются *речи*. Так, часто встречаются *миссионерские проповеди* с акцентом на евангелии воздержания (например, *ДеянФом* 33-36, 39; *ДеянАндр* 33-36, 39). Еще чаще используются адресованные христианам *проповеди* с акцентом на добродетелях и пороках (*ДеянФом* 28, 82-86, 94; *ДеянАндр* 29, 67-69, 103-104, 106-107; *ДеянПетр* 2, 7, 20). Другие типы речей включают: 1) разъяснительные речи (речь Петра в *ДеянПетр* 17 дает информацию о Симоне; Иоанн рассказывает о встречах с земным Иисусом в *ДеянИн* 87-102); 2) прощальные обращения (*ДеянИн* 58-59; 106-107; *ДеянФом* 142-149) и 3) восхваление (*ДеянИн* 67-69).

Сохранившиеся части *Деяний Петра* содержат три *резюме*, аналогичные тем, которые используются в канонических *Деяниях*; например, *ДеянПетр* 29: «С этого самого часа они почитали его [Петра] как бога и клали у его ног своих больных, чтобы он мог исцелить их» (Hennecke-Schneemelcher, II, 313; ср. *ДеянПетр* 31; 33; 34; *ДеянФом* 59). В целом такая повествовательная техника встречается редко.

Литургические формы включают: 1) молитвы (*ДеянАндр* 22, 41, 82, 85, 108, 109, 112-114; *ДеянПетр* 2); 2) гимны (*ДеянФом* 6-7, *Свадебный гимн*; 108-113, знаменитый *Гимн о Жемчужине*); 3) литургии, связанные с поминанием (*ДеянФом* 27, 121, 132, 157), причастием (*ДеянФом* 50, 133, 158; *ДеянПетр* 5; *ДеянАндр* 109-110) и крещением (*ДеянФом* 157).

### в. Литературные мотивы

#### *Апостолы как святые люди*

Каждое из пяти апокрифических деяний рассказывает об одном из апостолов во время его миссии распространения евангелия воздержания (в *Деяниях Павла* акцент иногда смещается на Феклу). Апостолы изображают-

ся как *святые люди*. Этот стереотипный образ включает следующие характерные черты:

— учение и поведение *святого человека* являются последовательными и постоянно проявляются в аскетическом и целомудренном образе жизни (ср. *ДеянИн* 113; *ДеянФом* 20, 96, 139);

— бродячий образ жизни *святого человека* является одновременно коррелятом его аскетизма (отказ от обычных удовольствий и собственности) и необходимым средством для передачи божественного послания людям;

— духовная сила, присущая *святому человеку*, выражена в его ясновидении (*ДеянПетр* 2; *ДеянПавл* 11.1; *ДеянИн* 46, 56-57) и способности творить чудеса, которые узаконивают его святость и божественный характер его миссии;

— обычно *святой человек* имеет маргинальный социальный статус, что выражается в его аскетическом образе жизни и на что указывают обвинения в том, что он занимается колдовством (см. ниже);

— основным социальным окружением *святого человека* является кружок его учеников и последователей.

### *Евангелие воздержания*

Все апокрифические деяния разделяют точку зрения, что сексуальное воздержание и аскетизм, как выражение обязательства перед правдой евангелия, являются основополагающими для христианства (*ДеянФом* 84; кастрация, однако, осуждалась; ср. *ДеянИн* 53-54). В *ДеянФом* 101 Харисий цитирует послание Фомы (Hennecke-Schneemelcher, II, 495): «Невозможно, чтобы вы вошли в вечную жизнь, которую я провозглашаю вам, если вы не избавитесь от своих жен, а жены не избавятся от своих мужей» (ср. *ДеянПавл* 3.12). Это евангелие воздержания отражается также в резюме, где описывается, как люди ответили на проповедь Петра (*ДеянПетр* 34):

«И кроме того многие другие женщины влюбляются в учение о непорочности и расходятся со своими мужьями, а мужчины также прекращают спать со своими женами, так как хотят почитать Бога в воздержанности и чистоте».

По этой заданной схеме развивается сюжет, состоящий из многих эпизодов: женщина после обращения либо остается девственницей, либо отказывается от своего замужества, исповедуя сексуальное воздержание (Максимилла в *ДеянАндр*; Фекла в *ДеянПавл*; Мигдония и Терция в *ДеянФом*; Ксантиппа в *ДеянПетр* и Друзиана в *ДеянИн*); брошенные возлюбленные или мужа сердятся и добиваются того, чтобы апостолов арестовали и казнили. Чудесные спасения обычно разрешают конфликт за исключением последнего эпизода, который приводит к мученической смерти апостола. Схожий мотив встречается в легендах о философах (Диоген Лаэртский 6.96):

«Она [Иппархия] полюбила речи и образ жизни Кратеса и не хотела обращать внимания ни на кого из своих поклонников, на их богатство, высокое рождение или красоту. Но всем для нее был Кратес».

Конечно, различие состояло в том, что Иппархия *вышла замуж* за Кратеса и они, вероятно, вместе философствовали после этого.

### *Видения, сны и оракулы*

Как и в канонической книге *Деяний*, в апокрифических деяниях божественное руководство посредством снов и видений является обычным литературным приемом. Павел и Петр получают в снах повеление отправиться в Испанию и Рим (*ДеянПетр* 1, 5). Феон, лоцман корабля, везшего Петра в Рим, получает видение (5). Павел во сне приказывает Аристону покинуть Рим. Иисус в ночном видении предсказывает победу Петра над Симоном (16). Покойный Петр является во сне Марцеллу (40). В видениях наяву является Иисус (*ДеянПетр* 5, 21, 35). Аналогичным образом Иоанном руководят видения и сны (*ДеянИн* 18, 48). Фома получает в ночном видении повеление отправиться в Индию (*ДеянФом* 1) и в пути получает руководство (30). Божественные голоса предсказывают смерть Павла по повелению Нерона (*ДеянПетр* 1) и сообщают Иоанну, что он прославит Господа в Эфесе (*ДеянИн* 18; ср. *Ин* 12.28-29).

### *Чудеса*

Чудеса настолько неотъемлемы от этого жанра, что апокрифические деяния называли христианскими *аретологиями* (собрания историй о чудесах, рассказываемых с агитационной целью), которые обрамлялись сообщениями о миссионерских странствиях. Часто предметом драматических эпизодов являются чудеса исцеления, изгнания злых духов и воскрешения, обычно в присутствии толпы, что усиливает пафос (например, *ДеянИн* 19-25). Подобные чудеса, обычно сопровождаемые проповедями, приводят к драматическим обращениям в веру (например, *ДеянИн* 37-45, 63-86; *ДеянФом* 30-38). Нередко происходят воскрешения. Иоанн воскрешает из мертвых четверых (*ДеянИн* 23, 51, 75, 80) и дает другим власть делать то же самое (24, 46-47, 82-83). В мелодраматической сцене, полной пафоса и трогательных речей, он исцеляет Клеопатру и ее мужа Ликомеда (19-24). Когда Симон убивает мальчика, используя колдовство, префект Агриппа воскрешает его по повелению Петра (*ДеянПетр* 25-26); Петр воскрешает сына вдовы (27) и мертвого сенатора Никострата, которого не мог воскресить Симон (28). Юноша, убивший свою невесту, воскрешает ее из мертвых с помощью Фомы (*ДеянФом* 53-55), и она рассказывает о преисподней (55-57). Две женщины, подвергшиеся изгнанию злых духов, умирают и воскрешают (75-81).

Также встречаются и более привычные чудеса исцеления. Петр исцеляет несколько слепых старух (*ДеянПетр* 20-21). Иоанн также исцеляет старух в театре после первой проповеди перед собранием (*ДеянИн* 30-37). Встречаются и изгнания злых духов, часто в сопровождении продуманных и трогательных диалогов между апостолом и злым духом. Фома (с обязательными драматическими речами) освобождает женщину от ночного кошмара (*ДеянФом* 42-49). Единственным чудом в сохранившихся фрагментах *Деяний Андрея* является изгнание злого духа.

Довольно часто встречается чудесное наказание. В *Деяниях Петра* соблазнительницу Руфину поражает паралич, когда она пытается отведать святого причастия (2). Разговаривающее дитя поражает Симона немотой (15). В *ДеянФом* 51 руки убийцы, принимающего причастие, засыхают. Пример *lex talionis* имеет место, когда виночерпия, ударившего Фому по лицу, убивает лев, и его оторванную руку собака притаскивает на пиршество, как и предсказал Фома (*ДеянФом* 5, 8).

Среди чудес, отраженных в апокрифических деяниях, можно назвать говорящих животных: льва (*ДеянПавл* 7), собаку (*ДеянПетр* 9, 12), змею (*Деян Фом* 31-33), жеребенка (39-40) и осла, произносящего проповедь (78-79). Семимесячный чудо-ребенок наставляет Симона (*ДеянПетр* 15). Марцелл, по предложению Петра, восстанавливает разбитую статую (*ДеянПетр* 11); Петр воскрешает копченую рыбу, так что она плавает (*ДеянПетр* 13). Фома убеждает змею исцелить человека, которого она убила, и она сама умирает, высосав из него свой яд (*ДеянФом* 30-33). Ворота тюрьмы чудесным образом открываются (*ДеянФом* 151), и яркий свет появляется ночью (*ДеянФом* 153, 155).

### *Обвинения в колдовстве*

У древних было двойственное отношение к магии (состоявшей из приобретенного искусства и врожденного «таланта»). Магии одновременно боялись из-за ее зловредных последствий, но и считали ее необходимой для защиты и средством для достижения антиобщественных целей. Обвинения в колдовстве, встречающиеся во всех пяти апокрифических деяниях, представляют собой литературный мотив, используемый в следующих контекстах:

- противники часто называли апостолов колдунами, не приводя конкретных оснований для этого (*ДеянПавл* 7; *ДеянПетр* 4);
- сексуальное воздержание считалось результатом колдовства (*ДеянФом* 96, 98, 101, 134; *ДеянПавл* 15, 20);
- апостолы и другие добродетельные христиане оказывались в конфликте с языческими колдунами (*ДеянАндр* 10.11-40; *ДеянПетр* 16-29);

— вода и хлеб причастия и масло, используемое для помазания, считались язычниками *materia magica* (*ДеянФом* 152);

— использование христианами имени Христа считалось магическим (*ДеянИн* 31; *ДеянФом* 96).

#### г. Литературное назначение

Скрытой, но осознанной целью авторов апокрифических деяний было назидание и одновременно развлечение. Главными инструментами назидания были апостольские речи, в которых выражались характерные христианские верования и практика, отделявшие авторов и их читателей от языческого мира. Таким образом, обращаясь к образцовым историям об апостолах-основателях, они узаконивали христианский взгляд на мир. У *Деяний Павла* было и особое назначение: деятельностью Феклы это сочинение узаконивает проповедь, поучение и, возможно, крещение женщинами в церкви конца I в. и начала II в.

Эпизоды в апокрифических деяниях часто носят аллегорический характер. Эпизод с портретом Иоанна (*ДеянИн* 26-29) дает апостолу возможность показать подлинные цвета, которые следует использовать для того, чтобы показать внутреннюю сущность личности: доброту, великодушие и братскую любовь. Когда Иоанн оживил умершего жреца Артемиды, он сказал ему, что он не будет на самом деле «жить», если не уверует в Иисуса (*ДеянИн* 47; ср. 52). Петр произносит проповедь, вися головой вниз на кресте и используя это положение как метафору для падения первого человека головой вниз на землю, что повторяется при рождении человека (*ДеянПетр* 38-39).

#### д. Древний роман

«Роман», т.е. вымышленное прозаическое повествование о любви, страстностях и испытаниях (обычно о влюбленных, разлученных и в конце концов воссоединившихся после многих мытарств) впервые появился в поздний эллинистический или ранний период Империи (I в. до н.э.-I в. н.э.). Уже *Одиссея*, своего рода протороман, имеет много характерных для романа особенностей, несмотря на то, что она написана в стихах и ее структура более сложная, чем у любого сохранившегося греческого романа. Век назад, под влиянием *Эрвина Роде*, исследователи считали греческие романы *поздними* (V или VI вв. н.э.), *бездарными* и *серьезными*. С тех пор эти взгляды были пересмотрены. Папирусы свидетельствуют, что романы были созданы не позже 150 г. н.э., а самый ранний из всех, *Херей и Каллироя* Харитона, был написан между I в. до н.э. и I в. н.э. Другие важные сохранившиеся образцы этого жанра включают *Эфесские рассказы* Ксенофонта Эфесского

(II в. н.э.), *Вавилонскую повесть* Ямвлиха (II в. н.э.), *Дафниса и Хлою* Лонга (вторая половина II в. н.э.), *Левкиппу и Клитопонта* Ахилла Татия (конец II в. н.э.) и *Эфиопику* Гелиодора (IV в. н.э.). Хотя римские романы и не столь существенны для наших целей, как греческие, можно назвать два важных примера — *Метаморфозы* Апулея (II в. н.э.) и *Сатирикон* Петрония (I в. н.э.).

У греков не было специального термина для жанрового обозначения романа. Они называли его и «рассказ» (αἶνος, διήγημα), и «вымысел» (μύθος), и «повествование» (λόγος), и «история» (ἱστορία), и «сообщение» (ἄκουσμα). В поздней античности романами обычно называли «вымышленные рассказы» (πλασματικά) или «драматические рассказы» (δραματικά). Греческие романы, в отличие от римских, в литературных кругах никогда по-настоящему не воспринимались, несмотря на то, что первые романы были, возможно, адресованы образованным кругам Малой Азии в то время, когда о классическом периоде (480-330 гг. до н.э.) вспоминали с ностальгией. Время действия большинства романов перенесено в классический век (*Эфесские рассказы* Ксенофонта являются исключением). Древние критики считали поэзию наиболее подходящим средством для художественной литературы и полагали, что повествования, в которых отсутствовали элементы назидания и обучения (лат. *utilitas*), были неподходящими для взрослого чтения (Макробий, *Комментарий на Сон Сципиона* 1.2.6-16).

Хотя на греческий роман оказали влияние такие ранние жанры, как история, биография, описания мифических путешествий и эротическая поэзия, *Бен Перри* считал его наиболее аморфной из всех древних литературных форм. Согласно *Б.П.Риардону*, в греко-римском обществе роман выполнял функции своего рода мифа с его центральной темой странника, ищущего свою возлюбленную, темой одиночества человека в мире. Роман достиг расцвета во II и III вв. н.э. и иногда издавался в форме кодекса (т.е. книги), а не в форме свитка, что, возможно, свидетельствовало о его популярности. Из 32 сохранившихся фрагментов романов от I до III вв. три имели форму кодекса: Ахилл Татий (один фрагмент II в., другой III в.) и недавно обнаруженные *Финикийские рассказы* Лоллиана (II в.). Во многих романах центральным персонажем была героиня, что предполагает популярность романов среди женщин (некоторые из них, возможно, были и написаны женщинами). *А.Скоби* предполагает, что странствующие рассказчики читали романы домочадцам или целым группам людей низшего класса, хотя оснований для такого предположения немного (Квинтилиан, *Наставления оратору* 5.11.19; Плиний, *Письма* 2.20.1). Расцвет греческого романа совпадает с популярностью христианских апокрифических деяний апостолов (II и III вв. н.э.), и многие исследователи (включая *Эрнста фон Добшютца*, *Розу Сёдер* и *Ричарда Перво*) подчеркивали их жанровую взаимосвязь.

*Апокрифические деяния и греческий роман*

Жанровое сходство апокрифических деяний и греческого романа подробно проанализировала *Роза Сёдер*. Она выделила пять «по преимуществу романических» признаков, встречающихся в различных комбинациях в древней романической литературе: демонстрация сверхъестественной силы героем (т.е. ареталогический элемент), тема странствий, религиозная или философская пропаганда, тема любви и интерес к экзотическому и непривычному (тератологический элемент). Если ареталогический и тератологический элементы часто встречаются в апокрифических деяниях, то в греческих романах они отсутствуют. Однако эротический элемент, заметный в греческих романах, отсутствует в апокрифических деяниях. Согласно *Сёдер*, между древними романами и апокрифическими деяниями существует опосредованная связь. Последние более тесно связаны с литературным жанром, не сохранившимся в ином виде: с народными рассказами о приключениях, чудесах и любовных историях реальных или вымышленных героев.

Подход к теме любви, центральной для романов, совершенно иной в апокрифических деяниях. Если греческий роман рассказывает о непреднамеренной *временной* разлуке и конечном воссоединении влюбленных, то апокрифические деяния подчеркивают *постоянный* характер разлуки влюбленных (девственниц с женихами, жен с мужьями). Однако если в греческом романе временная разлука влюбленных позволяет развиваться сюжету (выступая в роли возбуждающей силы), то тема постоянной разлуки в апокрифических деяниях обеспечивает драматическую напряженность только в отдельных эпизодах. В апокрифических деяниях во многих эпизодах напряженность нагнетается стремлением обратившихся в веру женщин к сексуальной воздержанности и стремлением необращенных возлюбленных или мужей к нормальным сексуальным или супружеским отношениям. Апостолы, изображаемые как *святые люди*, выступают в роли представителей сверхъестественного мира, облегчая подобное религиозно мотивированное «отчуждение в любви». В отличие от греческого романа апокрифические деяния выражают негативный взгляд на мир, что отражает точку зрения породивших их христианских общин.

Тема странствий присутствует в обоих типах литературы. В большинстве греческих романов путешествие в отдаленные места продлевает напряжение сюжета, развивающегося благодаря разлуке двух влюбленных (что подвергает их испытанию и доказывает взаимную преданность). Рассказы о странствиях обеспечивают также развлечение для читателей, описывая экзотические особенности далеких мест и народов. Однако тема странствий не является обязательной: она отсутствует в *Дафнисе и Хлое* Лонга, едва ли играет существенную роль в *Деяниях Петра* и в *Деяниях Фомы* упоминается

лишь трижды (3-4; 16-17; 68-71). Даже в тех апокрифических деяниях, которые в большей степени уделяют внимание путешествиям (*ДеянПавл*, *ДеянИн*, *ДеянАндр*), последние лишь поверхностно связывают отдельные драматические эпизоды, в то время как композиция в целом лишена драматического единства.

### *Апокрифические и канонические деяния*

Названия апокрифических деяний подражают названию *Πρόξεις*, которое канонические деяния приобрели до 150 г. Но жанровые связи между каноническими и апокрифическими деяниями выходят за пределы имитации названия, поскольку первые, вероятно, инспирировали создание последних. Между каноническими и апокрифическими деяниями есть существенные сходства и различия.

Автор канонических деяний представляет свое сочинение как *историю*, в то время как авторы апокрифических деяний, несомненно, писали в основном вымысел.

Если в апокрифических деяниях апостолы изображались как стереотипные святые, то в канонических деяниях такие представления всего лишь маргинальны (например, целительные свойства тени Петра, *Деян* 5.15; чудотворные платки Павла, *Деян* 19.12).

Если литературным центром апокрифических деяний является отдельный эпизод, то для канонических деяний, хотя и не имеющих «сюжета» в общепринятом смысле, характерно хронологическое движение к цели: провозглашению евангелия в Риме.

Однако, несмотря на эти поверхностные различия, представляется очевидным, что канонические деяния дали литературную парадигму для апокрифических деяний.

### *Апокрифические деяния и жизнеописания философов*

Апокрифические деяния не являются биографиями, так как в них уделяется мало внимания жизни апостолов до смерти и воскресения Иисуса. Апостол вызывает интерес прежде всего как посланник Бога, который одновременно является примером провозглашаемой им христианской веры. Поэтому есть много общего между апостолами, описанными в апокрифических деяниях, и современными им биографиями философов (например, *Жизнь Аполлония Филострата* и *Жизнь Пифагора Ямвлиха* и Порфирия). Есть поразительно схожие черты между *Деяниями Фомы* и *Жизнью Аполлония Филострата* (род. ок. 170 г.). И Фома, и Аполлоний отправляются в экзотическую страну Индию; оба имеют дело со знатью; оба проповедуют, совершают чудеса и подвергаются преследованиям и мучениям. Однако



подавляемая чувственность *Деяний Фомы* не имеет параллели в *Жизнеописании Аполлония*, а структура *Деяний Фомы* более сложна, чем в романах.

## ИТОГИ

*Ричард Перво*, пытаясь связать в жанровом отношении апокрифические деяния с каноническими деяниями и древними романами, выступает против той точки зрения, что темы любви и странствий являются жанровыми признаками романа (*Метаморфозы* Апулея не являются любовной историей, а в *Дафнисе и Хлое* Лонга отсутствуют странствия). *Перво* дает определение древним романам как пространным развлекательным вымышленным прозаическим повествованиям, проектирующим идеальные личные и общественные стремления читателей на те персонажи, которые претворяют эти идеалы в некоем идеальном мире. В этом определении только термин *вымышленный* отличает роман от различных форм древней историографии. Поэтому определение *Перво* столь широко, что оно определяет скорее *тип*, чем *жанр* древней литературы. Апокрифические деяния имеют несколько общих черт с греческим романом, каноническими деяниями и жизнеописаниями философов II и III вв. Характерные для народного христианства предания были объединены с формой и назначением традиционной беллетристики с тем, чтобы создать новое средство для развлечения и поучения рядовых христиан поздней античности.

### *Литература для углубленного изучения*

***Евангелие от Луки-Деяния.*** Cadbury H.J. The Making of Luke-Acts. Macmillan Co., 1927; Studies in Luke-Acts. Ed. by Keck L.E. and Martyn J.L. Abingdon Press, 1966. Устаревший, но еще полезный обзор (до 1960 г.) можно найти в книге Barrett C.K. Luke the Historian in Recent Study. Fortress Press, 1970. См. также: Marshall I.H. Luke: Historian and Theologian. Exeter, Paternoster Press, 1970; Maddox R. The Purpose of Luke-Acts. Edinburgh, T. & T. Clark, 1982. Talbert C.H. издал два тома полезных исследований: Perspectives on Luke-Acts. Association of Baptist Professors of Religion, 1978 и Luke-Acts: New Perspectives from the Society of Biblical Literature Seminar. Crossroad Publishing Co., 1984. Два собрания важных исследований см.: Jervell J. Luke and the People of God. Augsburg Publishing House, 1972; id. The Unknown Paul: Essays on Luke-Acts and Early Christian History. Augsburg Publishing House, 1984.

***Лука.*** Обзор проблемы см. Rose M. Das Lukas-Evangelium: Ein Forschungsbericht. — ANRW II.25.2, 2258-2328. Важнейшими комментариями

являются: Fitzmyer J.A. The Gospel According to Luke. 2 vols. Anchor Bible. Doubleday & Co., 1981-85; Marshall I.H. The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text. Wm.B.Eerdmans Publishing Co., 1978.

**Деяния.** Историю исследования проблемы см. Gasque W.W. A History of the Criticism of the Acts of the Apostles. Wm.B.Eerdmans Publishing Co., 1975. См. также Bruce F.F. The Acts of the Apostles: Historical Record or Theological Reconstruction. — ANRW II.25.2, 2569-2603. Недавние исследования были обобщены и проанализированы в работе Plümacher E. Acta-Forschung 1974-1982. — Theologische Rundschau 48, 1983, 1-56; 49, 1984, 105-169. Среди лучших комментариев к Деяниям можно назвать: Schneider G. Die Aposelgeschichte. 2 Bd. Freiburg, Herder, 1980-82; Haenchen E. The Acts of the Apostles. A Commentary. Westminster Press, 1971; Dibelius M. Studies in the Acts of the Apostles. Ed. by Greeven H. London, SCM Press, 1956.

**Жанр Евангелия от Луки и Деяний.** Pervo R.I. Profit with Delight: The Literary Genre of the Acts of the Apostles. Fortress Press, 1987; Schierling S.P., Schierling M.J. The Influence of the Ancient Romances on Acts of the Apostles. — Classical Bulletin 54, 1978, 81-88; Talbert Ch.H. Literary Patterns, Theological Themes and the Genre of Luke-Acts. Scholars Press, 1974.

**Формальные особенности Евангелия от Луки и Деяний. Язык и стиль.** Cadbury H.J. The Style and Literary Method of Luke. — Harvard Theological Studies 6. Harvard University Press, 1920; Hawkins J.C. Horae Synopticae; Contributions to the Study of the Synoptic Problem. 2nd ed. Oxford, Clarendon Press, 1909, 174-197. **Литературные образцы.** Radl W. Die Parallelen von Lukas-Evangelium und Apostelgeschichte. Frankfurt, Lang, 1979; Talbert Ch.H. Literary Patterns, Theological Themes and the Genre of Luke-Acts. Scholars Press, 1974; Danker Fr.W. Benefactor: Epigraphic Study of a Graeco-Roman and New Testament Semantic Field. Clayton Publishing House, 1982 (книга содержит множество информации о Луке-Деяниях в связи с древними литературными и эпиграфическими формами).

**Критика формы.** Dibelius M. Style Criticism of the Book of Acts. — id. Studies in the Acts of the Apostles. Ed. by Greeven H. London, SCM Press, 1956, 1-25; Norden E. Agnostos Theos: Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede. Darmstadt, 1956.

**Предисловия в Евангелии от Луки и Деяниях.** Cadbury H.J. Commentary on the Preface of Luke. — Beginnings, vol. 2, 489-510. Обсуждение проблемы с подробной библиографией см. Dillon R.J. Previewing Luke's Project from His Prologue (Luke 1.1-4). — CBQ 43, 1981, 205-227. См. также: Robbins V.K. Prefaces in Greco-Roman Biography and Luke-Acts — Perspectives in Religious Studies 6, 1979, 94-108; Alexander L. Luke's Preface in the Context of Greek Preface-Writing — NovT 28, 1986, 48-74.

**Родословия.** Две основополагающие работы о библейских родословиях: Johnson M.D. The Purpose of the Biblical Genealogies. Cambridge, University

Press, 1969 и Wilson R.R. Genealogy and History in the Biblical World. Yale University Press, 1977. О греческих генеалогиях см. Broadbent M. Studies in Greek Genealogy. Leiden, E.J. Brill, 1968. См. также: Speyer W. Genealogie. — RAC IX, cols. 1145-1268; Kurz W.S. Luke 3.23-38 and Graeco-Roman Biblical Genealogies. — Luke-Acts: New Perspectives from the Society of Biblical Literature Seminar. Ed. by Talbert C.H. Crossroad Publishing Co., 1984, 169-187.

**Драматические эпизоды.** Наиболее важной является работа Plümacher E. Lukas als hellenistischer Schriftsteller. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1972, 80-136. О Деян 27.1-28.16 см.: Morford M.P.O. The Poet Lucan: Studies in Rhetorical Epic. Oxford, Basil Blackwell, 1967, 20-36 и Praeder S.M. Acts 27.1-28.16: Sea Voyages in Ancient Literature and the Theology of Luke-Acts — CBQ 46, 1984, 683-706. См. также Miles G.B. and Trompf G. Luke and Antiphon: The Theology of Acts 27-28 in the Light of Pagan Beliefs About Divine Retribution, Pollution, and Shipwreck. — HTR 69, 1976, 259-267; критику см. Ladouceur D. Hellenistic Preconceptions of Shipwreck and Pollution as a Context for Acts 27-28. — HTR 73, 1980, 435-449.

**Речи.** Важной остается старая работа Cadbury H.J. The Speeches of Acts — Beginnings, vol. 5, 402-427. Основополагающей является работа Dibelius M. The Speeches in Acts and Ancient Historiography. — id. Studies in the Acts of the Apostles. Ed. by Greeven H. London, SCM Press, 1956, 138-185. См. также Schubert P. The Final Cycle of Speeches in the Book of Acts. — JBL 87, 1968, 1-16. Wilckens U. Die Missionsreden der Apostelgeschichte. Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1961 (подвергает сомнению подлинность шести речей, адресованных еврейской аудитории, но находит традиционные черты в речах, обращенных к язычникам). См. также: Schweizer E. Concerning the Speeches in Acts. — Studies In Luke-Acts. Ed. by Keck L.E., Martyn J.L. Abingdon, 1966, 208-216; Neyrey J. The Forensic Defense Speech and Paul's Trial Speeches in Acts 22-26: Form and Function. — Luke-Acts. Ed. by Talbert C.H. Crossroad Publishing Co., 1984, 210-224.

**Симпозиум.** Steele E.S. Luke 11.37-54. — A Modified Hellenistic Symposium. — JBL 103, 1984, 379-394. Самое важное исследование жанра Martin J. Symposium: Die Geschichte einer literarischen Form. Paderborn, Verlag Ferdinand Schoeningh, 1931. См. также Stein S. The Influence of Symposia Literature on the Literary Form of the Pesah Haggadah. — JJS 8, 1957, 13-44. Критический разбор этой работы дан Bokser B.M. The Origins of the Seder. University of California, 1984, 10-12, 50-66.

**«Мы»-пассажи.** Важной является статья, в которой обсуждаются различные толкования вопроса: Plümacher E. Wirklichkeitserfahrung und Geschichtsschreibung bei Lukas: Erwägungen zu den Wir-Stücken der Apostelgeschichte. — ZNW 68, 1977, 2-22; Dupont J. The Sources of the Acts. Transl. by Pond K. Herder & Herder, 1964, 75-165; Robbins V.K. By Land and by Sea: The We-Passages and Ancient Sea Voyages. — Perspectives on Luke-Acts. Ed.

by Talbert C.H. Association of Baptist Professors of Religion, 1978, 215-242. См. также: Hemer C.J. First Personal Narrative in Acts 27-28. — TB 36, 1985, 79-109; Haenchen E. 'We' in Acts and the Itinerary. — Journal for Theology and the Church I, 1965, 65-99. Davies G.I. The Wilderness Itineraries: A Comparative Study. — TB, 25, 1974, 46-81 содержит массу сведений о греческих и римских итинерариях.

**Древний роман.** Хорошим введением в проблемы греческого романа является Hägg Th. The Novel in Antiquity. University of California Press, 1983 (с подробной аннотированной библиографией на стр. 235-250). Исключительно полезна работа Reardon B.P. Courants Littéraires Grecs des II-e et III-e siècles après J.-C. Paris, Les Belles Lettres, 1971, 309-405. См. также: Perry E. Ben. The Ancient Romances: A Literary-Historical Account of Their Origins. University of California Press, 1967; Scobie A. Aspects of the Ancient Romance and Its Heritage. Meisenheim/Glan, 1969. Классическим трудом о предмете остается Rohde E. Der griechische Roman und seine Vorläufer. 2-e Aufl. Leipzig, Teubner, 1900. Обзор новой литературы дан Sandy G.N. Recent Scholarship on the Prose Fiction of Classical Atiquity. — Classical World, 67, 1974, 321-359. Об отдельных романах см. Henrichs A. Die Phoinikika des Lollianos: Fragmente eines neuen griechischen Romans. Bonn, Rudolf Habelt Verlag, 1972, следует учитывать работу Winkler J.J. Lollianos and the Desperadoes. — JHS, 100, 1980, 155-181. См. также: Reardon B.P. Theme, Structure and Narrative in Chariton. — Later Greek Literature. Ed. by Winkler J.J. and Williams G. Yale Classical Studies 27, Cambridge, University Press, 1982, 1-27; Schmeling G.L. Chariton. Twayne Publishers, 1974; Trenker S. The Greek Novella in the Classical Period. Cambridge, University Press, 1958; Winkler J.J. Auctor & Actor: A Narratological Reading of Apuleius' The Golden Ass. University of California Press, 1985.

**Апокрифические деяния.** Незаменимым введением в проблему, содержащим переводы основных апокрифических деяний апостолов, является Hennecke E. New Testament Apocrypha. Ed. by Schneemelcher W. Transl. by Wilson R.McL. et al. Vol. 2. Westminster Press, 1966. Важным собранием статей с подробной библиографией является Bovon Fr. et al. Les actes apocryphes des apôtres: christianisme et monde païen. Geneva, Labor et Fides, 1981. См. также: Davies St.L. The Revolt of the Widows: The Social World of the Apocryphal Acts. Southern Illinois University Press, 1980; Dobschütz E. von. Der Roman in der altchristlichen Literatur. — Deutsche Rundschau 111, 1902, 87-106 (автор впервые предположил родственные связи между апокрифическими деяниями и античным романом. Об образе «святого» см.: Brown P. The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity. — JRS 61, 1971, 80-101 и Fowden G. The Pagan Holy Man in Late Antique Society. — JHS 102, 1982, 33-59. См. также: Klijn A.F.J. The Acts of Thomas. Leiden, E.J.Brill, 1962; MacDonald D.R. The Legend and the Apostle: The Battle for Paul in Story

and Canon. Westminster Press, 1983; Pervo R.I. *Profit with Delight: The Literary Genre of the Acts of the Apostles*. Fortress Press, 1987; Plümacher E. *Apokryphe Apostelakten*. — RE, suppl. vol. XV. München 1978, cols. 11-70; Praeder S.M. *Luke-Acts and the Ancient Novel*. — Society of Biblical Literature: 1981 Seminar Papers. Ed. by Richards K.H. Scholars Press, 1981, 269-292; Ramsay W.M. *The Acta of Paul and Thekla*. — id. *The Church in the Roman Empire Before A.D. 170*. London, Hodder & Stoughton, 1897, 375-428; Schierling S.P., Schierling M.J. *The Influence of the Ancient Romances on Acts of the Apostles*. — Classical Bulletin 54, 1978, 81-88; Söder R. *Die apocryphen Apostelgeschichten und die romanhafte Literatur der Antike*. Stuttgart, W. Kohlhammer, 1932; Wilson R.McL. *Apokryphen, II. Apokryphen des Neuen Testaments*. — Theologische Realenzyklopädie, III, 341-348.

## ПИСЬМА В ДРЕВНЕМ МИРЕ

Формы писем в древнем мире отличаются большим многообразием. Практически любой тип записанного текста мог быть послан отдельным людям (или группам) в эпистолярной форме. Большинство писем, как древних, так и современных, представляют собой письменные сообщения, адресованные конкретному человеку или группам людей, от которых пишущий отделен расстоянием или социальным положением. Письмо заменяло устное сообщение и могло почти всегда выполнять те же функции, что и устная речь. В древности письма обычно доставляли гонцы, но также они доставляли и устные сообщения или устную переработку письменных посланий. Греческое слово ἐπιστολή («послание», «письмо») первоначально обозначало *устное* сообщение, отправленное с гонцом (Геродот 4.10.1; Фукидид 7.11.1). Когда люди встречались лично или отправляли послания (устные или письменные), этикет предписывал приветствие и заключительное прощание.

Частичное совпадение функций письма и устной речи предполагает два важных фактора для понимания письма. Во-первых, ораторское искусство играло важную роль в греко-римском образовании. Хотя первоначально и связанное прежде всего с устной речью, оно оказало глубокое воздействие на все жанры литературы, включая послания. Поэтому знание древней теории риторики помогает понять письма, написанные древними авторами (например, Павлом или Игнатием), имевшими более чем начальное образование. Во-вторых, для всего древнего мира была характерна высокая степень социального расслоения. Как следствие этого системы этикета в различных ситуациях предписывали социально уместные образы поведения и речи при обращении к лицам более высокого, равного или низшего статуса.

В письмах, в которых отправитель обращается к какому-либо человеку или группе людей, социальный статус и отношения отправителя и получателя неизбежно влияли и на то, *что* было сказано, и на то, *как* это было сказано.

Однако взаимоотношения между письменными и устными сообщениями не следует преувеличивать. Если между письменными посланиями и устными сообщениями есть много сходства, есть и существенные различия в языке, стиле и структуре. Мы пишем не так, как говорим. Так же поступали и древние. К примеру, устное сообщение имеет тенденцию быть *линейным* или *последовательным*. Непосредственным контекстом для какого-либо устного утверждения является контекст и такие *пояснительные* паралингвистические черты как жест, темп, изменение интонации, ритм и тон голоса. Хотя письменные тексты также могли быть линейными, читатель имел преимущество перед слушателем, так как мог перечитать более ранние части документа, если он не был полностью понят или полностью оценен при первом чтении. Однако, поскольку в письменных текстах приходилось обходиться без паралингвистических характеристик речи, их нужно было писать особым образом, чтобы они могли функционировать без «истолкователя» (Платон, *Федр* 275e).

В раннем христианстве *послание* было наиболее распространенной литературной формой, которое демонстрирует большее разнообразие и гибкость, чем любая другая литературная форма. В Новом Завете содержится двадцать два *послания*. Двадцать из них самостоятельны и два входят в текст *Деяний*. Они включают: письменные послания отдельным людям (*1-2Тим, Тит, 2-3Ин*); письменные послания от отдельных лиц конкретным группам (большинство посланий Павла); циркулярные послания, направленные нескольким общинам (*Гал, Еф, Иак, 1-2Петр, Иуд*); послания, использованные для обрамления другого жанра (*Откр*); анонимную проповедь с эпистолярным заключением, но без эпистолярного начала (*Евр*); послания-вставки (*Деян* 15.23-26; 23.26-30). Семь *посланий*, вставленных в *Откровение* (2-3), по сути, являются не посланиями, а пророческими заявлениями, написанными по образцу древних царских и императорских эдиктов. *1Ин* названо посланием, но в нем нет приветствия и заключения, типичных для древних посланий.

Из пятнадцати сочинений девяти Апостольских Отцов, написанных около 90-140 гг., двенадцать имеют форму *послания*. Семь посланий Игнатия включают послания с увещеваниями, направленными пяти церковным общинам и одному конкретному человеку (Поликарпу Смирнскому), и одно послание с советом, адресованное римской церкви. Послание Поликарпа филиппийцам имеет характер увещевания. *Первое послание Климента* представляет собой пространное послание с советом, написанное из Рима коринфской церкви. *Послание Диогнету* является поучением, в котором автор пытается убедить читателя в истинности христианства. *Послание Варнавы*

представляет собой пространную проповедь, основанную на толковании Ветхого Завета. *Мученичество Поликарпа* содержит сообщение об обстоятельствах, приведших к казни Поликарпа, написанное как циркулярное письмо. Большое разнообразие, очевидное из этого краткого обзора раннехристианских сочинений, подчеркивает неопределенность формы *послания*.

## 1. ГРЕКО-РИМСКИЕ ПИСЬМА

Раннехристианские послания имеют множество формальных черт, схожих с древними письмами на папирусах, которые тысячами находят в Египте в мусорных кучах, куда их выбрасывали, и в картонажах, куда их вклеивали. Однако если почти все папирусные письма сравнительно коротки, многие из ранних христианских посланий весьма длинны. Именно их длина подсказывает мысль сравнить их с более пространными литературными и официальными посланиями древности, сохранившимися в эпистолярных коллекциях, включенными в литературные повествования или высеченными на камне.

*Адольф Дейсмани*, пионер сравнительного анализа древних писем, определяет их как частные беседы людей, разделенных расстоянием. Заметив сходство между обнаруженными греческими частными письмами на папирусе и подлинными посланиями Павла, он отделил *подлинные письма* (частную переписку) от *литературных посланий* (предназначенных для публикации). *Дейсмани* считал все послания, автором которых бесспорно был Павел (вместе с *2-3Ин*), *реальными письмами*, а пастырские послания и большую часть *соборных посланий* (*Евр*, *Иак*, *1-2Петр*, *Иуд*) *литературными фикциями*. Влиятельное мнение немецкого ученого о различии между *реальными письмами* и *литературными фикциями* скорее затемнило, чем разъяснило положение вещей. Так, например, *Дейсмани* не обратил внимания на стилистические различия между *частными письмами* на папирусе и *посланиями* Павла: послания Павла или Сенеки написаны в стиле диалога и весьма отличны от всего, что обнаружено в письмах на папирусе.

### а. Письма и риторика

Большинство древних писем представляло собой сравнительно краткие сообщения, которые были написаны по конкретному случаю и вскоре после прочтения выбрасывались. К I в. до н.э. риторика стала оказывать (в особенности в образованных кругах) сильное влияние на композицию писем. Письма образованных людей были не только средством сообщения, но и



инструментом убеждения, позволявшим продемонстрировать свое литературное мастерство.

В ранних греко-римских учебниках риторики мало говорится об искусстве писать письма. Эпистолярная теория излагается в двух важных книгах: *О стиле* 4.223-235 (ок. I в. до н.э.), неправильно приписываемой Деметрию Фалерскому, и *Эпистолярные стили* (IV-VI вв. н.э.), также ошибочно приписываемой Проклу или Либанию. Однако знакомство Цицерона с греческой эпистолярной теорией показывает, что в I в. до н.э. уже были в обращении многочисленные учебники эпистолографии. Интерес представляют также *Эпистолярные типы* Псевдо-Деметрия (I в. до н.э. или позже) и приложение под названием *О написании писем* в книге Юлия Виктора *Риторическое искусство* (IV в. н.э.).

## 6. Типы писем

Помимо проведенного Дейсманном различия между *реальными письмами* и *литературными фикциями*, были предложены лишь несколько типологий греко-римских или ранних христианских писем, но ни одна не была широко принята. Деление на частные и официальные, документальные и недокументальные письма оказалось столь же проблематичным, как предложенное Дейсманном различие между нелитературными письмами и литературными посланиями.

Один из древних методов классификации писем был связан с *содержанием*. Цицерон, например, различал письма с новостями, семейные письма, письма с рекомендациями, письма с утешением и письма с обещанием помочь (*Друзьям* 2.4.1; 4.13.1; 5.5.1). *А.Н.Шервин-Уайт* (1966), синтезируя тринадцать древних типов, сокращает это деление до восьми: общественные вопросы (включая историю, анекдоты и сплетни); очерки характера; покровительство; наставления; семейные дела; литературные вопросы (например, композиция, критика); театральные; социальная учтивость.

Трактаты по древней эпистолярной теории дают длинные списки типов писем вместе с краткими примерами. В *Эпистолярных типах* Псевдо-Деметрия рассматривается двадцать один тип (например, дружеские, рекомендательные, обвинительные, порицательные, утешающие, осуждающие). В *Эпистолярных стилях* Псевдо-Либаний обсуждает сорок один эпистолярный тип. Эти эпистолярные типы соответствуют в основном девятнадцати аспектам эпидиктического ораторского искусства, разработанного Квинтилианом (3.4.3), и большинство из них представляют собой едва различимые варианты греческого письма с увещанием (*λόγος προτρέπτικός* или *λόγος παρηγοητικός*). Все эти типы делают акцент на назначении письма и игнорируют такие формальные эпистолярные характеристики, как вступление и

заклучение (вступительные и заключительные формулы обычно опускались в образцах древних писем). Псевдо-Либаний рекомендует, чтобы вступления к письмам были очень просты: «Икс игреку, приветствие» (*Эпистолярные стили* 51).

*Стенли Стоверс* (1986) предложил классификацию различных типов греко-римских писем, основанную в значительной степени на древней эпистолярной теории: дружеские письма; семейные письма; письма с похвалой или порицанием (функции эпидиктической риторики); наставительные письма (с семью подтипами: письма с увещанием, поучительные письма, письма с советом, предупреждением, обвинением, упреком и утешением); письма с рекомендацией (или ходатайством); письма с обвинением, извинением или отчетом (функции судебной риторики), встречающимися в письмах с прошением. *Стоверс* признает, что если некоторые эпистолярные типы соответствуют одному из трех видов риторики (судебной, совещательной, эпидиктической), то другие не подпадают под эти категории (например, письма с увещанием). Следуя эпистолярным теоретикам, *Стоверс* рассматривает письма *функционально*, т.е. с учетом тех целей, которых люди намеревались достигнуть при их посредстве. Соответственно необходимо понимать и типичные социальные ситуации, которые представляли контекст для написания письма, т.е. греко-римские социальные условности при переписке с равными или же людьми более высокого или более низкого статуса. Типология этого исследователя важна тем, что она приложима ко всему диапазону греко-римских писем от самых низов древнего общества до его вершины. Письма с увещанием и советом являются комплексной категорией, и многие письма такого типа демонстрируют смешение различных типов увещания.

Типология, предложенная *Стоверсом*, имеет как достоинства, так и недостатки. Древние официальные письма, важный тип переписки, занимают очень малое место в его типологии. Исследователь не рассматривает ни многие типы литературных писем, ни письма, включенные в более пространственные тексты, ни использование эпистолярных условностей для обрамления литературных сочинений. По этим причинам мы будем рассматривать греко-римские письма с учетом трех дополнительных категорий — частные или документальные письма, официальные письма и литературные письма (хотя между этими тремя категориями трудно установить четкие границы).

### в. Частные или документальные письма

Документальные (т.е. нелитературные) частные письма засвидетельствовали традицию, устойчиво сохранявшуюся, по крайней мере, от времени Птолемея (III в. до н.э., дата наиболее ранних писем на папирусе) до

римского периода (III в. н.э. и позже). Тысячи древних писем на папирусе, сохранившихся в сухом климате Египта, обеспечивают большую часть наших знаний об этом предмете. Подобные письма имели три основных назначения: поддерживать контакт с семьей и друзьями, сообщать информацию, запрашивать информацию или содействие. Поэтому частные письма включали несколько типов, определяемых их назначением: письма с просьбой или прошением; письма с информацией; письма с представлением; письма с приказами и наставлениями; семейные письма; деловые письма (контракты, аренда, расписки и т.п.). Если некоторые письма имели только одно назначение, то другие могли сочетать несколько типов.

Условности современных личных и деловых писем сравнительно постоянны. Частные письма греко-римского мира были еще более стереотипны. Древнее письмо обычно состояло из трех частей: вводная формула, основная часть и заключительная формула. Эта структура, с составляющими ее стереотипными признаками и формулами, на протяжении веков менялась незначительно.

*Вводная часть* древнего письма обычно включала три элемента — отправитель, адресат и приветствие: «Икс (им. пад.) Игреку (дат. пад.), приветствие [греч. χαίρειν]». Более формальный вариант, используемый в прошениях, жалобах и заявлениях, был: «Игреку (дат. пад.) от Икса»; в этом случае приветствие обычно опускалось. Такие образцы встречаются от III в. до н.э. до III в. н.э., хотя имеются и варианты. Основной образец греческого эпистолярного начала подвергался различным формам расширения и развития. Обозначение отправителя и адресата могло быть расширено за счет добавления эпитетов, титулов, терминов родства («Икс своей сестре Игрек») или ласкового отношения («Икс моему дражайшему другу Игреку») или географических названий. Приветствие также могло быть расширено путем использования прилагательных или наречий, подчеркивающих степень («самые теплые приветствия»), или за счет прибавления пожелания здоровья («приветствие и пожелание здоровья»). Все это позволило христианскому письму развить свои собственные отличительные черты.

*Формула valetudinis*, или пожелание здоровья (ὕγιαίνειν), встречающаяся также в заключении письма, часто следовала за припиской: «Если ты здоров, это хорошо. Я тоже здоров». Поскольку было несколько формул пожелания здоровья, в какой-то степени отличающихся одна от другой, то такое пожелание, вероятно, лучше называть *топосом* или *темой*. Пожелание ἔρρωσθαι (с III в. до н.э. и позже) могло занимать отдельную позицию в начале основной части письма, отделенной от начала, или же могло быть соединенным синтаксически с приветствием: «приветствие и наилучшие пожелания» (χαίρειν καὶ ἔρρωσθαι).

*Формула προσκύνειν*, молитва (обычно благодарственная; προσκύνειν означает «акт поклонения»), часто либо следует за формулой пожелания

здоровья, либо сливается с ней. Например: «Исий своему брату Гефестиону, приветствие. Если ты здоров и все дела идут хорошо, то это будет согласно молитве, которую я постоянно возношу богам» (Hunt-Edgar, no. 97); или: «Антоний Лонг своей матери Ниле очень много приветствий. Я постоянно молюсь за твое здоровье; каждый день я молю за тебя перед господом Сераписом» (Hunt-Edgar, no. 120). Такая формула молитвы появляется в I в. н.э. и остается распространенной до IV в.

*Заключительное приветствие*, или пожелание *ἀσπάζεσθαι*, иногда встречается вместо пожелания *ὑγιαίνειν* в начале основной части письма, но к I в. до н.э. чаще всего оно ставилось в конце письма.

Распространенными *заключительными формулами* были *ἔρρωστο* или *ἔρρωσθε* («прощай/те/»), а также глагол *(δι)εὔτucheι* («прощай» или «наилучшие пожелания»), часто вместе с датой. Впрочем, это заключение могло опускаться.

Формулы, используемые в заключении основной части, могут включать в себя пожелание: «позаботься о себе, чтобы все было у тебя хорошо» (с III в. до н.э.). Постепенно, с I в. до н.э., ее заменила формула *ἀσπάζεσθαι* («приветствие»), в которой отправитель просит адресата передать приветы знакомым, не обращаясь к ним прямо, и/или передает приветы от других. Обычно в деловых и официальных письмах была также формула неграмотности («Икс пишет от имени Игрека»). Формулы с клятвами встречаются в конце некоторых типов деловых писем, таких, как заверенные клятвой заявления и различные официальные заявления.

#### г. Официальные письма

Официальные письма писались главой правительства или его представителем. В официальных письмах форма и стиль схожи с частными письмами. В античности люди были хорошо знакомы с подобными письмами, так как они часто публиковались — рассылались или высекались на камнях, устанавливаемых на видных местах для всеобщего обозрения. Их публикация была орудием воздействия на общественное мнение.

Ко II в. до н.э. эллинистические монархии на греческом Востоке имели развитые бюрократии с царскими канцеляриями, аппарат которых составлял и хранил официальную правительственную корреспонденцию, а также хранил архивные копии всех царских эдиктов. Обычно прошение какого-либо города представлялось царю послами. В нем могла содержаться просьба принять почести, присвоенные городом монарху, в обмен на которые могли испрашиваться различные милости (например, разрешение какого-либо спора, решение юридического вопроса). Затем царь набрасывал черновик ответа, а чиновники канцелярии придавали ему законченную форму. Заключитель-

ное «прощай» царь добавлял сам. Введения отражали условности частных писем: «Икс (им. пад.) Игреку (дат. пад.), приветствия [χαίρειν]», а завершались письма словом ἔρωσθε («прощай»), написанным самим царем. Риторика очень медленно оказывала влияние на канцелярскую переписку. *К.Бредфорд Веллес*, издатель образцового собрания таких царских писем, классифицирует официальные письма по содержанию: заявления или объявления (например, похвалу, царское решение или милость), утверждения, служащие основой для повеления.

В период Республики официальная римская корреспонденция приняла форму писем, посылаемых римским сенатом или магистратами чиновникам в чужеземные города и характеризующих официальную политику по конкретным вопросам. При Империи дипломатическая переписка была распространенным явлением. *Epistulae principum* («императорские послания») и *rescripta* (письменные ответы императора на запросы чиновников) были для императора основными средствами общения с провинциальными городами. *Epistulae principum* выпускались только *Ab epistulis*, т. е. императорским бюро (имевшим и греческий, и латинский департаменты), занимавшимся личной и официальной перепиской императора.

Официальные римские письма поздней Республики и ранней Империи, адресованные греческим городам, следовали эллинистическим образцам. Декреты Сената и другие официальные сообщения переводились на греческий язык (что не делалось ни для одной другой языковой группы при римском господстве) и публиковались как высеченные на камне надписи. Декрет начинался как обычное письмо: «Икс (им. пад.) Игреку (дат. пад.), приветствия [χαίρειν]». Указание адресата включало название города в родительном падеже и имя или имена городских чиновников или названия правящих органов в дательном падеже. После 150 г. до н.э. официальные письма иногда содержали также пожелание здоровья после приветствия. Далее упоминались причины написания письма, такие как информация или запросы греческих посланцев. Назывались также имена греческих посланцев, место, где они встретились с магистратом, и доставленная ими информация. Далее в основной части обсуждались такие вопросы как: дарование различных привилегий, возвращение земли, решения и эдикты, разрешение спорных вопросов, сообщения *senatus consulta* («решения сената»). В подражание эллинистическим письмам дипломатические письма завершались благопожеланием, обычно ἔρωσθε («прощай»).

#### д. Литературные письма

Литературные письма сохранялись и передавались по литературным каналам и ценились как эпистолярные образцы, примеры литературного

мастерства или как литературные портреты более ранней жизни и манер. Они демонстрируют большое разнообразие:

— реальные письма, написанные каким-либо образованным человеком, не думавшим о публикации (например, многие из *epistulae commendaticiae*, или рекомендательные, письма Цицерона, Плиния и Фронтон);

— реальные письма, написанные в расчете на более широкую публику (Цицерон, Плиний, Либаний);

— идеальные письма, использующие «высокий» стиль и написанные с расчетом на публикацию (Гораций, Овидий, Сенека, Статий);

— фиктивные письма, использующие эпистолярные условности, для обрамления историй или интересных анекдотов (Алкифрон, Элиан, Филострат);

— фиктивные письма, составленные для включения в исторические и вымышленные повествования и/или письма, написанные как риторические упражнения якобы каким-то знаменитым лицом (Ахилл Татий, Харитон);

— письма-эссе (συγγραμματα; Псевдо-Деметрий, *О стиле* 228), в которых эссе или трактатам по различным предметам предшествовало эпистолярное введение (Плутарх, Фронто).

### *Рекомендательные письма*

С конца римской республики и до поздней античности *commendationes*, или рекомендательные письма, играли важную роль в высшем классе общества. Они являются римской параллелью греческого рекомендательного письма, упоминаемого эпистолярными теоретиками (Псевдо-Деметрий, *Эпистолярные типы* 2; Псевдо-Либаний, *Эпистолярные стили* 8). Много писем такого типа сохранилось в эпистолярных собраниях Цицерона (106-43 гг. до н.э.), Плиния (ок. 61-112 гг. н.э.), Фронтон (100-166 гг. н.э.) и Либания (314-393 гг. н.э.). Собрание писем Цицерона, составленное при Нероне (ок. 60 г. н.э.), содержит множество рекомендательных писем, послуживших образцами для более поздних писателей (ср. десять *commendationes* Ацилию в *Письмах к близким* 13.30-39). Римская империя представляла собой в основном систему патронажа, в которой *вертикальным* связям между людьми разных классов или положений отдавалось предпочтение перед *горизонтальными* отношениями между равными (что эффективно препятствовало возникновению древнего «классового самосознания»). Взаимная этика (оказанные милости предполагали обязательства) пронизывала все аспекты жизни — между людьми и богами, внутри семей и среди друзей. Влиятельные люди, такие как Цицерон, Плиний и Фронто, рекомендовали своих протеже скорее на основе их моральных качеств (например, честность, трезвость, разумность, старательность; Фронто, *Марку* 5.37; ср. *К близким* 1.1-5, 8; *Пию* 9), чем профессионального мастерства.

Римское представление о дружбе имело важный утилитарный аспект, т.е. взаимно выгодный обмен различными благами и услугами, поскольку отсутствовали институционные способы распределения. Рекомендательное письмо было по сути актом дружелюбия, адресованным одному другу в интересах другого.

### *Письма-эссе*

Письма-эссе представляют собой трактаты, в которых ограничено используются некоторые эпистолярные условности, в особенности во вводных формулах. Эпистолярные введения впервые появились в научных трактатах Архимеда (287-212 гг. до н.э.), адресованных и посвященных друзьям. Сенека был первым риторическим писателем, использовавшим эпистолярные введения (они есть во всех его *Нравственных письмах*). Квинтилиан открывает свои *Наставления оратору* двойным введением — эпистолярным и риторическим, тем самым показывая тесную взаимосвязь двух типов. В *Естественной истории* Плиния Старшего также есть прозаическое эпистолярное введение. *Жизнеописания софистов* Филострата (написаны после 202 г. н.э.) содержат вводное письмо. *Риторика к Александру*, риторический учебник конца III в., вводится поддельным письмом с обращением «Аристотель Александру, наилучшие пожелания (εὖ πράττειν)» и завершается простым «прощай» (ἔρρωστο).

Плутарх написал несколько писем-эссе. *О Спокойствии* представляет собой размышление в форме эссе, написанное в ответ на запрос адресата. Двумя другими размышлениями в виде писем-эссе являются *Утешение своей жене* (написанное, когда он, будучи в отсутствии, узнал о смерти своего ребенка) и *Супружеские наставления* (советы новобрачным). Четвертым письмом-эссе является *О рождении души* (трактат об учении Платона о душе, написанный по просьбе сыновей Плутарха). Плутарх всегда использует выражение εὖ πράττειν («наилучшие пожелания») в качестве приветствия, и эта же форма часто используется в литературных письмах.

### *Философские письма*

I в. н.э. был периодом, когда философы-моралисты все более использовали форму письма как инструмент для наставления. Письма Платона и Аристотеля служили важными образцами (так, например, *Письмо 7* Платона оказало влияние на более поздних писателей). Не менее важными образцами были и письма Эпикура. Несколько его писем (по сути дела философские трактаты в эпистолярной форме) сохранилось, хотя подлинность письма к Пифоклу вызывает сомнения. Три письма сохранились у Диогена Лаэртского 10.34-83 — Геродоту (краткое изложение философии природы Эпикура), Пифоклу (изложение его метеорологии по просьбе Пифокла) и Мене-

кою (изложение морального учения Эпикура). Последнее представляет собой письмо, побуждающее изучать философию.

Появилось много псевдоэпиграфических писем и собраний писем, включая обширное собрание, приписываемое Гиппократу (для некоторых из этих писем характерен стиль диатрибы), и собрания кинических писем, приписываемых таким философам, как Сократ, Анахарсис, Кратес, Диоген и Гераклит. Диатриба преобразовалась в эпистолярную форму в I в. н.э. благодаря Сенеке, с одной стороны, и многочисленным собраниям псевдоэпиграфических кинических писем — с другой (например, Диоген, Гераклит, Кратес).

### *Беллетристические письма*

Беллетристические, зачастую псевдоэпиграфические, письма содержат, как правило, изложение истории или анекдотов о великих людях прошлого. Некоторые из этих писем возникли, возможно, как риторические упражнения в *προσολογία*, т.е. в написании речи, характерной для какого-либо знаменитого исторического или мифического человека. В ранний императорский период (I в. н.э.) неизвестный автор, искусный в азиатской риторике, написал несколько писем в подражание Гиппократу. Как представляется, автор был и врачом, и ритором (*Письмо 23.1*); он был также искусен и в *προσολογία*. Письма Псевдо-Гиппократа носят, в основном, апологетический характер, отражая соперничество между медицинскими школами в Косе и Книде, представленные, соответственно, Гиппократом и Ктесием. Беллетристические черты писем Псевдо-Гиппократа очевидны в *Письмах 3-5*, которые, впрочем, имели хождение не только в полном виде, но и в выдержках. Они были популярны из-за образа идеального врача в лице Гиппократа: Артаксеркс пишет Гистану, предлагая Гиппократу награду, если он прибудет к персидскому двору (*Письмо 3*), а Гистан передает послание Гиппократу (*Письмо 4*). Гиппократ отвечает Гистану, отвергая предложение и добавляя, что он не станет помогать врагам греков (*Письмо 5*). Нравственные нормы, которые заставили его лечить больного бедняка, а не персидского царя, сделали эту переписку популярной.

### *Художественные письма*

Основной целью этого типа писем было развлечь читателя и доставить ему удовольствие. Наиболее ранние собрания таких писем восходят ко II и III вв. н.э. К авторам, писавшим в этом жанре, относятся Алкифрон, Элиан, Аристенет и Феолофилакт (II-VII вв. н.э.). Художественные письма подчинялись многим скрытым правилам, таким как использование сочинений более ранних писателей и определенных типов имен корреспондентов (подлинные имена из исторического прошлого, имена персонажей греческой



комедии и подходящие метафорические имена). Собрание 122 вымышленных писем в четырех томах было написано Алкифроном (ок. III в. н.э.). Следуя ностальгическому архаизму своего времени, он приписал их афинским рыбакам, крестьянам, проституткам и приживалам IV в. до н.э., пытаясь творчески изобразить жизнь и кругозор людей, живших много веков назад. Филострат составил собрание из 73 скабрзных любовных писем к мальчикам и женщинам.

### *Вставные письма*

Авторы исторических, биографических и вымышленных повествований эллинистического периода часто вставляли письма в свои сочинения, чтобы придать последним характер документа или чтобы драматизировать рассказ. Если вступления и заключения в опубликованных собраниях писем во многих случаях сокращались или вообще опускались, то в таких вставных письмах они часто оставались нетронутыми. Поэтому трудно определить, являются ли они подлинными (или подлинными, но сокращенными) или просто вымышленными. Вставные письма в историях и биографиях могут быть также вымышлены, как и в романах. Диоген Лаэртский в своих жизнеописаниях мудрецов вставляет фиктивные письма, в которых встречаются списки сочинений более поздних философов (Фалес, 1.42-44; Солон, 1.64-67; Хилон, 1.73; Питтак, 1.81). Одним из наиболее ранних греческих историков, использовавших вставные письма, был Фукидид. Письмо Никия (7.10-15), например, читается как речь и не имеет ни вводной, ни заключающей эпистолярных формул. Никий написал письмо и, не особо полагаясь на память посланника, отправил письменное и устное сообщения вместе (7.8.2). Аналогичным образом Фукидид цитирует основную часть письма Павсания Ксерксу (1.128.7), вновь без вводной и заключающей формул, но ответ Ксеркса (1.29.3) содержит типичное персидское эпистолярное вступление: «Так говорит царь Ксеркс Павсанию». Письмо Фемистокла, приведенное у Фукидида 1.137.4, позже было преобразовано в речь Плутархом (*Фемистокл* 28.1-2) и Диодором Сицилийским (11.56.8).

Греческие романисты регулярно использовали письма как драматический прием (Ахилл Татий 1.3.6; 5.18.2.-6; 5.20.4-5; Харитон 4.5.8; 8.4.2-3, 5-6). *Жизнь Аполлония* Филострата, сочетающая элементы биографии и романа, содержит 20 писем (например, 2.46; 4.27; 4.46 [четыре письма]; 6.29; 8.7.3), включая выдержки из трех писем (1.7, 24; 4.22). Большая часть этих писем имеет традиционную форму: «Икс (им. пад.) Игреку (дат. пад.), приветствия (χαίρειν)», а заканчиваются они ἔρωστο или ἔρωσθε («прощай/те!»). Некоторые из них могут быть подлинными.

## е. Письма, используемые для обрамления

Эпистолярные вступления и заключения могли использоваться для обрамления почти любого литературного сочинения. Эпистолярные условности многих писем-эссе, философских, беллетристических и фиктивных писем часто применялись в этих целях. В фиктивных псевдоэпиграфических письмах эпистолярные условности обычно играли роль легитимирующего приёма, относя сочинение к более раннему периоду или ясно приписывая его какому-либо знаменитому человеку прошлого. Форма письма часто использовалась для различных типов юридических документов. Согласно римскому закону, письмо, содержащее юридический документ, получало законную силу только после того, как адресат или его доверенное лицо получал его. Продажа, например, могла заключаться посредством письма; человек мог выразить пожелание своему наследнику в письме, которое в таком случае приобретало статус дополнительного распоряжения к завещанию. Письма могли также служить для признания долговых обязательств (в этих случаях форма письма удобна для указания отправителя и получателя и оформления сделки). Многие юридические документы, такие как брачные контракты, постановления о разводе, договоры об аренде и завещания, записывались с формальными эпистолярными вводными и заключающими условностями.

## ж. Собрания писем

Римляне писали и собирали письма с большим увлечением, чем греки. Если Цицерон, Гораций, Сенека и Плиний имели намерения опубликовать некоторые или все свои письма, то первым греческим автором, опубликовавшим собрание собственных писем, был Григорий Назианзин (ок. 329-389 гг. н.э.). Английский исследователь классической литературы *Ричард Бентли* еще в XVII в. убедительно доказал, что древние собрания греческих писем, приписываемые Фаларису, Фемистоклу, Сократу и Эврипиду, были подделками. Вследствие этого тень подозрения упала на многие другие подобные собрания.

Собрания древних греческих писем включают письма Исократа, Демосфена, Эпикура, Аполлония Тианского и Либания. Письма Аристотеля, от которых сохранились только фрагменты, были собраны и опубликованы после его смерти (384-322 гг. до н.э.). Сохранилось собрание девяти писем Исократа (436-338 гг. до н.э.), хотя подлинность некоторых из них оспаривается. До нас дошло собрание шести писем Демосфена (384-322 гг. до н.э.), четыре из которых подлинные, а два сомнительны. Аналогичным образом были собраны письма Эпикура (342-270 гг. до н.э.), ставшие влиятельным образцом для последующих философских писем.

Собрание 97 писем и фрагментов писем представляет корреспонденцию

Аполлония Тианского (ум. ок. 97 г. н.э.); некоторые из них могут быть подлинными. Помимо этого 20 писем (*Письма* 98-117, согласно нумерации *Р. Хершера*) цитируются в *Жизни Аполлония*. Заявление Филострата о том, что он использовал письма Аполлония в качестве источника (1.2, 23-24, 32), предполагает существование собрания. Филострат также знает собрание писем, которыми обменялись Аполлоний и Евфрат (5.39; *Письма* 1-8, 14-18, 60). Если все письма Аполлония содержат сокращенные вступления (имя получателя в дат. пад. или «тому же»), то заключительные приветствия (ἔρροσο или ἔρροσθε) встречаются только четыре раза (*Письма* 14, 43, 47, 53).

Одним из великих языческих авторов писем поздней античности был антиохийский ритор Либаний, написавший более 1600 писем. У Либания была обширная сеть корреспондентов. Во многих письмах бывшие ученики рекомендовались провинциальным губернаторам для приема на работу (*Письма* 154, 190, 324). В других рекомендательных письмах автор просил оказать гостеприимство странствующим ученикам и друзьям (*Письма* 268, 704). Он также сообщал об успехах учеников, направляя успокоительные письма их родителям (*Письма* 141, 190, 324). Для Либания написание писем было искусством. Строго придерживаясь эпистолярной условности, он ограничивал письма одной темой. Новости и информация, не связанные с письмом, оставлялись передатчику письма для устного сообщения адресату (*Письма* 753, 1429). Большая часть писем имеет три раздела: выражение дружеского расположения к получателю, похвала передатчику письма и основной предмет письма. Было принято опускать все, не связанное с основной целью письма. Личные чувства (события личной жизни, личные мысли и мнения и т.п.) в письмах выражались только через такие традиционные *топосы*, как тоска, дружба, ревность из-за оказания предпочтения другому другу, утешение в случае тяжелой утраты. Не написать письмо, когда кто-то собирался встретиться с твоим другом, считалось обидой (*Письма* 212, 326, 410). Считалось дурной манерой писать письмо незнакомому человеку, а начало дружбы требовало особых оправдывающих обстоятельств (*Письма* 95, 448, 645, 836). Либаний и его образованные друзья писали письма в расчете на более широкую публику потому, что они публично читали полученные письма (*Письмо* 1264; *Речь* 1.175) и ожидали, что получатели их писем сделают то же самое. Либаний сознательно старался придать своим письмам вневременной характер, чтобы они могли иметь долговременную ценность, выходящую за границы первоначальных обстоятельств их написания.

Важные собрания латинских писем принадлежат Цицерону и Плинию Младшему. Письма Цицерона (сохранилось 931), написанные между 68 и 43 гг. до н.э., были опубликованы посмертно (ок. 60 г. н.э.) в четырех собраниях (*К близким*, *К Аттику*, *К брату Квинту* 27 писем; *К Бруту* 25 писем). Цицерон намеревался опубликовать маленькое собрание своих писем

(*К Аттику* 16.5), но умер, не осуществив своего намерения. Цицерон сохранял копии некоторых своих писем (*К близким* 7.25.1), а такие получатели, как Аттик, сохраняли оригиналы, возможно, склеивая их вместе в свитки. Корнелий Непот (*Аттик* 16.2-4) упоминает одиннадцать свитков писем Цицерона, принадлежавших Аттику. Они, возможно, составляли одиннадцать из шестнадцати книг писем Аттику, опубликованных позже.

Плиний (61-112 гг. н.э.) опубликовал девять книг с 358 письмами, расположенными хронологически. Обычно он ограничивал письма одной темой, избегал чрезмерной длины и использовал соответствующий теме стиль. Особый характер его писем предполагает их происхождение из ораторского отступления, обычно связанного с восхвалением каких-либо людей или мест, описанием каких-то мест и рассказами об исторических или легендарных событиях (Квинтилиан 4.3.12). Литературный характер писем Плиния проявляется также в использовании им стандартных открывающих фраз с указанием темы письма.

### 3. Эпистолярные топосы

*Топосы* («темы» или «общие места») древних дружеских писем были исследованы Хейкки Коскенниemi (1956) и Клаусом Треде (1970). Все рассмотренные ими *топосы* вращаются вокруг темы дружбы, возможно, наиболее важной в древних письмах. Коскенниemi изучил взгляды греко-римских эпистолярных теоретиков и пришел к выводу, что идеальное письмо должно иметь три основные характеристики (все связанные с традицией греческой дружбы): φιλοφρόνησις, «дружба» между автором и получателем; παρουσία, предвкушаемая встреча автора и получателя после периода разлуки; ομιλία, разговор автора и получателя, ведущий к товариществу и общности. Треде исследовал литературные письма (Цицерона, Овидия, Сенеки, Плиния и христианские письма поздней античности) и выделил в них следующие *топосы*: разговор между друзьями; заменитель присутствия друга; утешение в разлуке, включая проистекающие из нее выражения тоски; выражения радости от получения письма. Как бы ни были важны эти темы, есть много и других, требующих изучения.

Греческий термин τόπος (лат. *locus*), буквально означающий «место», использовался древними в значении «тема» или «аргумент». Сочетание κοινός τόπος (лат. *communis locus*) значит «общее место» и относится к повторяющейся теме (например, дружбе), состоящей из группы составных стереотипных тем, развивающих различные тематические компоненты (тема любви включает равенство, взаимность, взаимное доверие, неограниченную помощь при необходимости, готовность принести наивысшую жертву, откровенность и лояльность). Следовательно, *топос* не является литературной

формой, он также не является исключительно линией аргументации (см. ниже), но, скорее, общей темой, выраженной разнообразными литературными формами (сентенции, поучительные рассказы, истории, шаблонные эпитеты и т.д.). Если *топосы* сами по себе не являются обязательно избитыми и банальными, их составные темы могут быть такими. *Топосы* легко узнаваемы потому, что они часто встречаются у различных авторов. Мнение о том, что топосы стереотипны и универсально применимы, иногда понимается в том смысле, что они не подходят для конкретной ситуации, к которой они применяются. Однако набор тем, которые риторы предлагают для каждого топоса, предполагает противоположное. Большой запас тем дает возможность оратору приспособлять свои замечания к риторической ситуации (Цицерон, *Подразделения речей* 3.8).

Такое понимание термина *топос* появилось у Аристотеля, который использовал фразу ἴδιαι τόποι («конкретные темы») для описания основных тем, уместных для определенных типов ораторского искусства (Аристотель, *Риторика* 1.4-15). Он утверждал, что в совещательной риторике есть пять основных тем, которые оратор должен досконально знать: пути и средства, война и мир, защита отечества, импорт и экспорт и законодательство. Позже учебники риторики обрисовали структуру и *топосы*, подходящие для различных типов речей. Менандр (III в. н.э.) написал учебник о типах эпидиктических речей, в которых он предлагает четыре топоса для *epithalium* («свадебная речь»): семья жениха, семья невесты, жених и невеста и описание брачной комнаты (2.6). Для каждого из этих топосов он предлагает различные мотивы, которые оратор может использовать для развития главной темы.

Аристотель также использовал термин *топос* в значении «аргумент» (букв. «место», где можно найти подходящий аргумент). Для Аристотеля ἐνθυσιματα (т.е. утверждения с подкрепляющими причинами, обычно вводимые словами «ибо» или «так как»), риторические дубликаты логических силлогизмов, создаются из топосов. Он использует сочетание κοινὰ τόποι («общие места») по отношению к аргументам, которые могут быть использованы в любой речи (Аристотель, *Риторика* 2). Они состоят из четырех топосов: 1) возможное и невозможное, 2) факт из прошлого, 3) факт из будущего и 4) степень. Другой тип *топоса* не имеет ничего общего с темой, но включает *стратегии аргументации*, подходящие для всех типов речей (у Аристотеля рассматриваются 28 топосов: *Риторика* 2.22-23; ср. его *Топика*; Цицерон, *Топика*; *Об ораторе* 2.30-36). Следуя Аристотелю, древние риторы различали *топосы* как «темы» и «аргументы» (Квинтилиан 5.10.20; 10.5.12).

## 2. АРАМЕЙСКАЯ И ЕВРЕЙСКАЯ ЭПИСТОЛОГРАФИЯ

Известно несколько древних ближневосточных клинописных архивов с письмами на глиняных табличках. Три наиболее важные находки включают тысячи писем, найденных в Тель Харири в Сирии (территория древнего города-государства Мари; датируются царствованием Зимрилима, ок. 1730-1700 гг. до н.э.), письма из Рас Шамры на севере Сирии (древний Угарит; ок. 1400 г. до н.э.) и письма из Тель эль-Амарны в Египте (ок. 1400-1360 гг. до н.э.). Язык этих писем тесно связан с устным посланием, так как вестники читали их вслух адресатам. Однако эпистолярное наследие древнего Ближнего Востока, наиболее важное для понимания ранних христианских посланий, дошло до нас на арамейском, еврейском и греческом языках.

### а. Арамейские письма

Арамейские письма важны для данной темы, поскольку арамейский язык широко использовался в дипломатии и торговле с VIII в. до н.э. до эллинистического времени (336-331 гг. до н.э.), когда его постепенно вытеснил греческий язык. Арамейские письма (более 120), датируемые V или IV вв. до н.э., сохранились на папирусе, пергаменте и остраконах. Несколько писем находится в арамейских частях Ветхого Завета (четыре в *Езд* 4.6-18; 7.12-26; два в *Дан* 2.4b-7.28) и в раввинистической литературе. Почти все они являются частными или официальными письмами. Сохранилось лишь немного литературных писем (например, *Дан* 4.1-37 и 6.25-27), предназначенных для публикации.

*Иосиф Фитцмайер* предложил состоящую из пяти частей схему арамейского письма: 1) вступление, 2) приветствие, 3) приветствие другим лицам, 4) основная часть, 5) заключительное утверждение. Вступление арамейских писем имеет пять различных моделей: а) «Игреку, твой слуга/брат/сын Икс, [приветствия]» (например, *Езд* 4.11-16); б) «Игреку от Икса, [приветствия]»; в) «От Икса Игреку, [приветствия]»; г) «Икс Игреку, [приветствия]» (например, *Езд* 7.12-26); д) «Игреку, [приветствия]» (например, *Езд* 4.17-22; 5.7-17). В некоторых письмах на папирусе вступление начинается словами «Приветствия Храму Игрек», что является несомненным обращением к божеству того места, куда направлено письмо. В официальной корреспонденции вступительное приветствие иногда опускается. Приветствие имеет две формы: формула *шалом* («мир», «приветствие») и формула *берака* («благословение»). Примером арамейского письма может быть письмо Бар Кохбы, написанное около 132-135 гг. (Yadin, с. 126):

Письмо Симона бар Кохбы, мир!

Ионафану сыну Бе'айя [мой приказ о том,] что чтобы Элиша

ни сказал тебе, сделай для него и помоги  
ему и тем, кто с ним.  
Будь здоров.

## б. Еврейские письма

Еврейские письма включают 48 документальных писем; почти все они написаны на остраконах (и потому очень коротки) и датируются периодом 630-586 гг. до н.э. Единственными сохранившимися еврейскими письмами римского периода являются пять из пятнадцати писем Бар Кохбы (132-135 гг. н.э.; из остальных — восемь на арамейском и два на греческом). Все они написаны на папирусе, за исключением одного арамейского письма, написанного на деревянной дощечке. Помимо этого в Ветхом Завете есть много вставных писем. *Греческими* письмами, относящимися к нашей теме, являются письма, написанные евреями по-гречески (например, два греческих письма Бар Кохбы), и письма, вставленные в греческую повествовательную литературу, которые либо являются переводом еврейских или арамейских писем, либо претендуют на это. Некоторые из этих писем, отражающие эпистолярные условности эллинистического иудаизма, очень важны из-за возможного влияния на ранние христианские письма.

Согласно анализу *Денниса Парди* (1982) 48 сохранившихся документальных еврейских писем демонстрируют следующие традиционные особенности: адрес (который может также играть роль приветствия, с именем и эпитетом отправителя, но очень редко с именем и эпитетом получателя); приветствия (могут быть частью адреса, приводиться без адреса или вообще опускаться); формула перехода к основной части; заключительное приветствие: *шалом* (только в письмах Бар Кохбы); подпись (только письма Бар Кохбы). До времени Бар Кохбы нет заключительных приветствий, дат или подписей. Некоторые из этих элементов требуют комментария.

1) *Шанка* письма содержит адрес (отправителя и получателя) и формулу приветствия. Адрес еврейскими буквами в период с 630 до 586 г. до н.э. обычно имеет одну из двух форм: а) «Игреку [+ эпитет или титул], приветствия» или б) «От Икса Игреку, [приветствия]». Только четыре еврейских письма до 135 г. н.э. содержат имя отправителя (посланец, доставлявший остракон, мог сообщать эту информацию). Письма Бар Кохбы имеют другую вступительную формулу: «От Икса Игреку [+ эпитет или титул], приветствия [*шалом*]». Имя отправителя и получателя являются частью предложных фраз, использующих формулу *тп-... л-...* («от... для...»).

2) Единственным словом вступительного приветствия во всех письмах Бар Кохбы является *шалом* («мир», «приветствия»).

3) Переход от вступления к основной части письма обычно отмечается

особым словом, которое можно перевести как «а теперь», или «теперь», или, как в письмах Бар Кохбы, «что».

Поздним примером еврейского письма является письмо Бар Кохбы (Yadin, с. 133):

«От Шимона бар Кохбы людям Эн-Геди, Массабале и Ионафану сыну Бе`аия, мир. В удобстве вы сидите, едите и пьете по причине процветания Дома Израиля и ничуть не заботитесь о братьях».

Тринадцать писем или частей писем на мишнаитском еврейском языке вставлены в таннаитскую литературу (I в. н.э.). Вот одно из нескольких писем Гамалиила (Pardee, 1982, с. 187):

«От Шимона б. Гамалиила и от Йоханана б. Заккая нашим братьям в Верхней и Нижней Галилее и Симонии и Обеду Бет Хиллель: Мир (*шалом*)! Да будет вам известно, что четвертый год [семилетнего цикла] наступил. Но священные предметы все еще не были убраны. Поэтому теперь быстро доставьте груды оливок, так как они мешают Исповеди. Это не мы начали писать вам. Скорее наши предки обычно писали вашим предкам».

Формула «От Икса Игреку, мир (*шалом*)» встречается также в еврейских письмах Бар Кохбы. Это письмо и два других арамейских письма Гамалиила являются окружными посланиями, написанными для того, чтобы обеспечить надлежащее взыскание церковной десятины.

В еврейском тексте Ветхого Завета одиннадцать писем вставлены в повествование. Все вступительные формулы были убраны (заключительные формулы не использовались до римского периода) и только основная часть или резюме оригинального письма оставлены. Наиболее ранним фрагментом письма в Ветхом Завете является единственное предложение, процитированное из письма Давида Иоаву об Урие (*2Цар* 11.15; для других писем см. *3Цар* 21.8-10; *4Цар* 5.5-6; 10.1-3, 6; 19.10-13 [= *Ис* 37.10-13]; *Иер* 29.4-23, 26-28; *Неем* 6.6-7; *2Пар* 2.10-15; 21.12-15). Аналогичным образом апокрифическое письмо Баруха, находящееся в конце *2Барух*, имеет эпистолярное вступление и заключение. Это поддельное письмо сходно с письмами в *Есф* 9.20-32 (Пурим) и *2Мак* 1.1-2.18 (Ханукка).

## в. Эллинистические еврейские письма

Септуагинта включает некоторое количество еврейских религиозных сочинений, называемых вместе «Апокрифы» (некоторые из них включены в Ветхий Завет Восточной православной церкви и Римского католицизма). Апокрифы и «Псевдоэпиграфы» содержат много вставных писем, демонстрирующих большое разнообразие. Некоторые из них просто переведены с еврейского или арамейского на греческий язык. Другие (как подлинные, так



и поддельные) были изначально написаны на греческом языке и отражают разнообразные эпистолярные условности и предназначения.

Первая книга Маккавеев, первоначально написанная на еврейском языке, содержит двенадцать официальных писем, два из которых приписываются евреям. Одно из них послано группой осажденных евреев Иуде и его братьям (1Мак 5.10-13), другое Ионафан отправил спартамцам (12.6-18). Во вступлении последнего письма сказано: «Ионафан, первосвященник, собрание народа, священники и остальной еврейский народ своим братьям, спартамцам, приветствие». Это типично греческое вступление. Ни одно из этих писем не заканчивается эпистолярной формулой.

Вторая книга Маккавеев, анонимное сокращение греческого сочинения Ясона из Кирены, содержит семь вставных писем, два из которых являются еврейскими (2Мак 1.1-9; 1.10-2.18). Первое представляет собой подлинное еврейское праздничное письмо, первоначально написанное на еврейском или арамейском языке, со вступлением в подобающем еврейском эпистолярном стиле: «Своим еврейским братьям в Египте, приветствия (от) еврейских братьев в Иерусалиме и тех, кто на земле Иудеи, добрый мир» (1.1). За вступлением следует молитва, особо важная для понимания благодарственных молитв Павла:

«Да благодетельствует вам Бог и да помянет завет Свой с верными рабами Своими: Авраамом, Исааком и Иаковом! Да даст всем вам сердце, чтобы чтить Его и исполнять волю Его всем сердцем и усердною душою! Да откроет сердце ваше для закона Его и повелений и дарует мир! Да услышит моления ваши и да будет милостив к вам, и да оставит вас во время бедствия! Так ныне здесь мы молимся о вас».

Второе письмо (1.10-2.18) является поддельным. Оно начинается типичным греческим вступлением: «Икс (им. пад.) Игреку (дат. пад.), приветствия (+ пожелание здоровья)». Это письмо также уместно при изучении посланий Павла, так как содержит благодарственную молитву сразу за вступлением, близко совпадающую с благодарственными молитвами Павла (1.11): «избавленные Богом от великих опасностей, мы торжественно благодарим (εὐχαριστοῦμεν) Его, как бы сражавшиеся против царя».

Так называемое *Письмо Аристея*, написанное около 100 г. до н.э. (которое несмотря на свое традиционное название не является письмом), содержит три письма (29-32, 35-40, 41-46). Только третье из них является еврейским, хотя по форме оно полностью эллинистическое: «Елеазар, первосвященник, своему истинному другу, царю Птолемею, приветствия. Да будешь ты здоров и царица Арсиноя, твоя сестра, и дети: да будет все хорошо, как мы желаем; мы также здоровы». Заключительным приветствием является слово «прощай» (ἔρρωστο).

Первая книга Ездры содержит варианты четырех писем (ни одно из которых не является еврейским), цитируемые в различной форме:

1) *IEзд* 2.17-24 (LXX 2.13-18), более соответствующее типичной арамейской эпистолярной форме, чем его параллель в стихах *Езд* 4.1-16;

2) *IEзд* 2.26-29 (LXX 2.20-24), параллель к стихам *Езд* 4.17-22;

3) *IEзд* 6.7-22, интересное, потому что показывает, что *шалом* может переводиться как *χαίρειν* «Царю Дарию, приветствия (*χαίρειν*)», параллель стихам *Езд* 5.7-17: «Дарию, царю, мир (*shelama*)»;

4) *IEзд* 8.9-24 (= *Езд* 7.12-26; зд. текст Ездры более семитский, поскольку начало основного текста письма вводится словами «а теперь»; слово «приветствия» (*χαίρειν*) в *IEзд* 8.9 не имеет параллели в еврейском тексте книги Ездры).

В Септуагинте расширенная форма книги Есфири содержит два письма: 3.13а-г; 8.12а-х. Они оба являются официальными письмами от персидского царя Артаксеркса. *Paraleipomena Иеремии* (ок. 125 г. н.э.) содержит пророческое письмо Баруха Иеремии (6.19-25). Поражают вступление и начальная молитва:

«Барух, слуга Бога, пишет Иеремии в Вавилонском пленении: радуйся [*χαίρε*] и ликуй, ибо Бог не позволил нам оставить это тело, скорбя о городе, который был подвергнут опустошению и надругательству».

Если это письмо не является точной параллелью благодарственным молитвам Павла, то очень близко к ним. В письме нет заключительных формул. Близко связано с ним апокрифическое *Письмо Иеремии* (ок. II в. до н.э.), которое Иеремия якобы послал изгнанникам в Вавилоне, «чтобы передать им послание, которое Бог повелел ему передать» (вступление). Ни эпистолярное вступление, ни заключительные формулы не входят в текст. Особенностью *Письма Иеремии* является то, что это одно из немногих литературных писем, сохранившихся независимо от повествовательного окружения. Наконец, *IEнох* 91-108 получило название *Письмо Еноха* из-за приписки, содержащейся в греческой версии (подкрепляемой внутренней ссылкой на «это письмо» в 100.6). Весь этот раздел имеет форму завещания (и потому его можно сравнить со *2Петр*). На основании арамейских фрагментов было выдвинуто предположение, что текст письма ограничивается разделом *IEнох* 92.1-93.2. Однако здесь не встречается никаких эпистолярных форм.

Вот перевод одного из двух греческих писем Бар Кохбы (Yadin, с.132):

«Элиан Ионанту, брату, приветствия (*χαίρειν*). Симон Кохба написал мне, что ты должен послать... для нужд братьев... [Элиа]н. Будь здоров, мой брат (*ἔρρωσο, ἀδελφέ*)».

Пятьдесят три греческих письма на папирусе, написанные евреями или о евреях в греко-римском Египте (от III в. до н.э. до Византийского периода), собраны в *Corpus Papyrorum Judaicarum* (включая тринадцать прошений). По большей части эти письма отражают формы и темы, типичные для языческих писем на папирусе. Вступление обычно содержит формулу «Икс

Игреку, приветствия» (*CPJ*, номера 4-6, 135, 424, 436, 439-444). Некоторые из этих писем имеют интересные особенности (*CPJ*, no. 4; 257 г. до н.э.):

«Тубий Аполлонию, привет. Если ты и все твои дела преуспевают и все остальное так, как ты желаешь этого, множество благодарностей богам! У меня тоже все было хорошо, и все время я думал о тебе, как и следует».

Фраза «множество благодарностей богам» в еврейском письме вызывает недоумение. Эта же стандартная формула встречается в первой строке поддельного письма, приписываемого Периандру: «Множество благодарностей Пифийскому Аполлону» (Диоген Лаэртский 1.99).

Иосиф также включил в свои исторические труды много писем. Информация, которой обменялись Соломон и Хирам (*3Цар* 5.1-9), в *Иудейских древностях* (8.50-54) преобразована в письма, первое из которых включает благодарственную молитву (8.52). Евполем переработал эти письма (кое-что добавив) в еще более типичные эллинистические письма, хотя благословение (Евсевий, *ЕвПриг* 9.34) заимствовано из *3Цар* 5.7 (= *2Пар* 2.12). *Иудейские Древности* содержат пять писем. Два из них от иудейского царя Агриппы и три от римских чиновников. Все они имеют типичные греческие вступления: «Икс Игреку, приветствия»; ни в одном нет заключительных формул. В *Иудейских древностях* (17.134-139) Иосиф цитирует три еврейских письма, одно без вступления, два с формулой «Икс Игреку» (без приветствий) и ни в одном нет заключительных формул.

## ИТОГИ

В противоположность огромному количеству и разнообразию греческих и римских античных писем, сохранилось очень немного явно еврейских документальных писем (на арамейском, еврейском или греческом языках). Сравнительно большое число писем было включено в повествования, написанные на греческом языке (или переведенные на греческий) эллинистическими евреями. Однако почти все они демонстрируют эллинистические эпистолярные условности. В следующей главе будет ясно показано, что раннехристианские послания обязаны гораздо больше эллинистическим, чем восточным эпистолярным условностям.

Однако один важный тип еврейского письма, *окружное послание*, оказал существенное влияние на раннехристианские письма. Подобные письма доставлялись гонцами (*saliahim*) и являлись основным средством общения еврейских властей в Палестине с общинами диаспоры (ср. *Деян* 9.1; 28.21). Окружные послания использовались в различных административных целях, включая регулирование соблюдения святого дня. Гонцов отправляли из Палестины с письмами, сообщающими о появлении Новой Луны для того, чтобы можно было точно определить праздничные дни (*M. Rosh Ha-Shanah*

1.3-4; 2.2). Текст некоторых из этих писем сохранился в *T. Sanhedrin* 2.6. Были также распространены *праздничные письма*, имевшие более общий характер, побуждавшие соблюдать различные священные дни (*2Мак* 1.1-10; 1.11-2.18; *Есф* 9.20-32).

### *Литература для углубленного изучения*

**Античные письма.** Schneider J. Brief. — RAC, II 1954, col. 563-585; Sukutris I. Epistolographie. — RE, suppl. Vol. V, 1931, 210 f. Лучшим введением в греко-римскую эпистолографию с переводом многих писем и комментарием ранних христианских посланий Stowers S.K. Letter Writing in Greco-Roman Antiquity. Ed. White J.L. Westminster Press, 1986. См. также Studies in Ancient Letter Writing — Semeia 22, 1981.

**Греко-египетские письма.** Лучшее современное введение в документальную папирологию White J.L. Light from Ancient Letters. Fortress Press, 1986. Важна и другая его работа The Body of the Greek Letter. SBL Dissertation Series, 2. 2nd ed. Scholars Press, 1972. Незаменима для идентификации собраний опубликованных папирусов работа Oates J.F., Bagnall R.S., Willis W.H., Worp K.A. Checklist of Editions of Greek Papyri and Ostraca. 3rd ed., Bulletin of the American Society of Papyrologists. Suppl. 4. Scholars Press, 1985. Сохраняет свое значение Exler F.J. The Form of the Ancient Greek Letter: A Study in Greek Epistolography. Catholic University of America, 1923. Классические исследования: Deissmann A. Bible Studies. Transl. by Grieve A. Edinburgh, T. & T. Clark, 1901, особенно 3-59; id. Light from the Ancient East. Transl. by Strachan L.R.M. London, Madder & Stoughton. 1927, 143-246. Переводы многих писем даны Hunt A.S., Edgar C.C. Select Papyri. 2 vols. Harvard University Press, 1932-34. См. также: Keyes C.W. The Greek Letter of Introduction. — AJP 56, 1935, 28-44; Kim C.-H. The Familiar Letter of Recommendation. Scholars Press, 1972.

**Официальные письма.** Sherk R.K. Roman Documents from the Greek East: Senatus Consulta and Epistulae to the Age of Augustus. Johns Hopkins Press, 1969; Welles C.B. Royal Correspondence in the Hellenistic Period. Yale University Press, 1934.

**Греко-римские литературные письма.** Наиболее внушительным остается собрание текстов Hercher R. Epistolographi Graeci. Paris, Didot, 1873. Формальный анализ писем см.: Koskeniemi H. Studien zur Idee und Phraseologie des griechischen Briefes bis 400 n. Chr. Helsinki, Akateeminen Kirjakauppa, 1956; Thraede K. Grundzüge griechisch-römischer Briefftopik. München, C.H. Beck, 1970. Обсуждение римских литературных писем (хотя Сенека не включен) см. Peter H. Der Brief in der römischen Literatur. Leipzig, Teubner, 1901. О древней эпистолярной теории с переводами текстов и введением в проблему см. Malherbe A.J. Ancient Epistolary Theorists — Ohio Journal of Religious Studies 5, 1977, 3-77. **Рекомендательные письма.** Saner R.P.

Personal Patronage Under the Early Empire. Cambridge, University Press, 1982; Cotton H. Documentary Letters of Recommendation in Latin from the Roman Empire. Königstein, Hain, 1981; Keyes C.W. The Greek Letter of Introduction. — AJP 56, 1935, 28-44; Chan-Hie Kim. The Familiar Letter of Recommendation. Scholars Press, 1972. *Кинические письма*. Attridge H.W. First-Century Cynicism in the Epistles of Heraclitus. Scholars Press, 1976; The Cynic Epistles. Ed. by Malherbe A.J. Scholars Press, 1977. *Демосфен*. Goldstein J.A. The letters of Demosthenes. Columbia University Press, 1968. *Гиппократ*. Hanson A.E. Papyri of Medical Content. — Papyrology. Ed. by Lewis N. Yale Classical Studies. Cambridge, University Press, 1985, 25-47; Philippson O. Verfasser und Abfassungszeit der sogenannten Hippokratesbriefe. — Rheinisches Museum 77, 1928, 293; Sakalis D.T. Beiträge zu den Pseudo-Hippokratischen Briefen. — Formes de pensée dans la collection Hippocratique. Publ. par Lasserre F. et Mudry P. Geneva, Librairie Droz, 1983, 499-514. *Горацій*. Allen W. et al. Horace's First Book of Epistles as Letters. — Classical Journal 68, 1972-73. 119-133. *Либаний*. Liebeschuetz J.H.W.G. Antioch: City and Imperial Administration in the Later Roman Empire. Oxford, Clarendon Press, 1972, 17-23; Seck O. Die Briefe des Libanius zeitlich geordnet. Texte und Untersuchungen, 15, 1906. *Плиний*. Sherwin-White A.N. The Letters of Pliny: A Historical and Social Commentary. Oxford, Clarendon Press, 1966; Traub H.W. Pliny's Treatment of History in Epistolary Form. — ТРАПА 86, 1955, 213-232. *Пифагор и пифагорейцы*. Staedele A. Die Briefe des Pythagoras und der Pythagoreer. Meisenheim, Verlag Anton Hain, 1980. *Сенека*. Cancik H. Untersuchungen zu Seneca Epistulae Morales. Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1967.

***Письма и риторика***. Malherbe A.J. Ancient Epistolary Theorists — Ohio Journal of Religious Studies 5, 1977, 3-77. *Древнее образование*. Bonner S.F. Education in Ancient Rome. University of California Press, 1977; Booth A.D. Elementary and Secondary Education in the Roman Empire. — Florilegium 1, 1979, 1-14; id. The Schooling of Slaves in First-Century Rome. — ТРАПА 109, 1979, 11-19; Clarke M.L. Higher Education in the Ancient World. London, Routledge & Kegan Paul, 1971; Kaster R.A. Notes on "Primary" and "Secondary" Schools in Late Antiquity. — ТРАПА 113, 1983, 323-346.

***Арамейские и израильско-еврейские письма***. Cowley A. Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C. Oxford, Clarendon Press, 1923 (содержит текст и переводы 25 арамейских писем). См. также Fitzmyer J.A. Some Notes on Aramaic Epistolography. — JBL 93, 1974, 201-225. Подробную библиографию, тексты и переводы писем с комментарием см. Pardee D. Handbook of Ancient Hebrew Letters. Scholars Press, 1982, а также его же статью An Overview of Ancient Hebrew Epistolography. — JBL 97, 1978, 321-346. Yadin Y. Bar Kokhba. Random House, 1971. *Эллинистические еврейские письма*. Tcherikover V.A., Fuks A., Stern M. Corpus Papyrorum Judaicarum, 3 vols. Harvard University Press, 1957-64.

## РАННЕХРИСТИАНСКИЕ ПОСЛАНИЯ И ПРОПОВЕДИ

Со времени *Адольфа Дейсмanna* изучение греко-римских писем пошло тремя различными путями: *формально-литературный анализ*, *тематический анализ* и *риторический анализ*; каждый из них детально рассматривался в главе V. Помимо этого исследователи Нового Завета использовали еще один метод — *критику формы*, впервые примененный к синоптическим *Евангелиям* для того, чтобы определить и проанализировать различные типы традиционных форм, устных и письменных, сохранившихся в ранних христианских посланиях и проповедях. В этой главе каждый из методов будет применен к эпистолярной и проповеднической литературе Нового Завета и сочинениям апостольских отцов.

### 1. ФОРМАЛЬНЫЙ ЛИТЕРАТУРНЫЙ АНАЛИЗ

Формульные черты древних писем (в особенности документальных писем на папирусе) были тщательно изучены в сравнении с посланиями Нового Завета. Был достигнут значительный прогресс не только в отношении вводных и заключительных формул, но и в отношении эпистолярных форм, встречающихся в начале и конце основной части древних посланий. Однако подобный подход имеет ряд ограничений, поскольку анализ центральной части раннехристианских посланий остается проблематичным.

#### а. Обрамляющие формулы

Поскольку *Послания Павла* являются самыми ранними и самыми сложными из раннехристианских посланий, обнаруженные в них эпистолярные

условности могут служить основой для рассмотрения раннехристианских эпистолярных формул. Эти послания, как и большинство древних писем, состоят из трех основных элементов: *вступительные* и *заключительные формулы* и *основная часть письма*, которую они обрамляют. В большинстве посланий Павла элементы вступления были расширены. Основная часть состоит из центрального раздела, часто завершающегося планами путешествий и увещанием. Заключение состоит из славословия, приветствий и благословения. Многие из этих черт были заимствованы из греко-римских или еврейских эпистолярных условностей.

### *Вступительные формулы*

Вступление *Посланий Павла* состоит из двух основных элементов: *шапка* (отправитель, получатель и приветствие) и *благодарение Богу*.

При указании отправителя Павел обычно определяет себя такими эпитетами, как «апостол» и «раб» (отсутствующими только в *1-2Фес*). В большинстве посланий Павла перечисляются соотправители; исключение представляют *Рим*, *Еф* и Пастырские послания. Он называется апостолом во всех посланиях кроме четырех (*Флп*, *1-2Фес*, *Флм*). Термин «раб» используется или в комбинации с «апостолом» (*Тит* 1.1; ср. *2Петр* 1.1), или отдельно (*Флм* 1.1; ср. *Иак* 1.1; *Иуд* 1); однажды используется термин «узник» (*Флм* 1). Трижды личность Павла определяется фразой «волею Божией апостол Христа Иисуса» (*2Кор* 1.1; *Еф* 1.1; *Кол* 1.1), которая расширяется в *2Тим* 1.1: «по обещанию жизни, которая во Христе Иисусе». Среди подлинных посланий выделяются *Послания* к галатам и, в особенности, к римлянам, с их исключительно длинными фразами, определяющими статус Павла (*Гал* 1.1-2a; *Рим* 1.1-6), потому что этот статус ставился под вопрос галатами и был незнаком римлянам. В римских дипломатических *epistulae* отправитель обычно называл себя соответствующими титулами, подчеркивающими их официальный характер. Официальные письма, отправляемые римскими императорами, содержали длинный перечень императорских титулов. Аналогичным образом использование эпитетов в ранних христианских посланиях предполагает их функцию «официальной» корреспонденции.

Все послания Павла, за исключением Пастырских, имеют похожие приветствия, простейшая форма которых содержится в самых ранних посланиях: «благодать вам и мир» (*1Фес* 1.1). Возможно, Павел использовал термин «благодать» (χάρις) как игру слов с обычным эпистолярным значением «приветствия» (χαίρειν). Ближайшая параллель встречается в псевдоэпиграфическом письме, приписываемом Баруху и первоначально написанном на еврейском языке около 100 г. н.э. (*2Барух* 78.2): «Милость и мир вам». Использование Павлом слова «мир» отражает, возможно, еврейское и арамейское приветствие *шалом*. В посланиях Нового Завета простое при-

ветствие χαίρειν встречается только в *Иак* 1.1 и в двух вставных посланиях (*Деян* 15.23; 23.26). Приветствие «благодать вам и мир» было расширено путем точного указания источника (ср. *Кол* 1.2: «благодать вам и мир от Бога, Отца нашего») и еще более преобразовано в восьми других посланиях: «Благодать вам и мир от Бога нашего/Отца и /Господа Иисуса Христа/ нашего Господа Иисуса Христа». Особо выделяется *Гал* 1.3-5, поскольку приветствие там дополняется славословием.

Наличие оптативного глагола в приветствии в *1-2Петр*, *Иуд*, *1Клим*, в *Послании к Филиппийцам* Поликарпа и *Мученичестве Поликарпа* отражает еще одну характерную формулу: «благодать вам и мир да умножатся» (*1Петр* 1.2; ср. *1Клим*, введение). Эта формула получила дальнейшее развитие в *2Петр* 1.2 благодаря добавлению: «в познании Бога и Иисуса, Господа нашего». Вариант к *1Петр* дает *Иуд* 2 (ср. Поликарп, *Филипп*, введение): «Милость вам и мир и любовь да умножатся». Эта формула во введении к *Мученичеству Поликарпа* сочетается с формулой Павла: «Милость, мир и любовь от Бога Отца и нашего Господа Иисуса Христа да умножатся». Схожее приветствие встречается в трех письмах, которые приписываются равви Гамалиилу и написаны на арамейском языке, возможно, предпочитаемом в письменной корреспонденции в восточной диаспоре: «Да умножится мир вам!» (*J. Sanh.* 18d; *Tos. Sanh.* 2.6). В двух письмах из арамейского раздела Книги Даниила (*Дан* 3.31; 6.26) содержится то же самое приветствие. Греческий текст Феодотиона (*Дан* 4.1 и 6.26: «Мир вам да умножится») дословно совпадает с *1Петр* 1.2 (хотя отсутствует христианский термин «благодать»). Три письма Гамалиила были *окружными посланиями*, направленными трем региональным группам евреев диаспоры, братьям в Верхней и Нижней Галилее, Верхнем и Нижнем Юге и Вавилоне. *Иак*, *1-2Петр* и *Иуд* содержат некоторые характерные особенности этих и других еврейских окружных посланий. *1Петр* адресовано «пришельцам в рассеянии в Понте, Галатии, Каппадокии, Азии и Вифинии», а *Иуд* и *2Петр* обращены ко всем христианам вообще. Еще одним письмом, выступающим в роли окружного (две копии были посланы различным группам), было псевдоэпиграфическое письмо Баруха к братьям в Вавилоне и девяти с половиной коленам за Евфратом (*2Барух* 77.17-19; 78.1-86.3).

Во всех подлинных посланиях Павла за исключением *Гал* и *2Кор* благодарственная молитва вставлена сразу же за приветствием (например, *Рим* 1.8-17; *1Кор* 1.4-9; *Флп* 1.3-11). *2Кор* 1.3-7 содержит благословение, где ожидается благодарение. Все эти молитвы начинаются фразой: «я всегда приношу благодарность Богу за тебя» (или эквивалентом этого) с использованием греческого глагола εὐχαριστεῖν («приносить благодарность»), который быстро превратился в технический термин для обозначения Вечери Господней (Игнатий, *Эфес* 13.1; Иустин *1Апол* 65-66). В благодарении в двух Пастырских посланиях (*1Тим* 1.12-17; *2Тим* 1.3-5) используются совер-



шенно иные выражения, а молитва в *1Петр* 1.3-12 по сути дела является «восхвалением» или благословением, поскольку так же, как *2Кор*, начинается с термина εὐλογητός («благословен»). *Еф* 1.3-14 представляют собой «восхваление», за которым следует благодарение (1.15-23).

Включение молитвы или религиозного (не религиозного) выражения благодарности после приветствия имеет параллели в древних письмах. Формула προσκύνῃα следует за приветствием в греческих папирусах, начиная с I в. н.э. Схожие молитвы в том же положении встречаются в некоторых эллинистических еврейских письмах (*2Мак* 1.1-9; 1.10-2.18 — ближайшая параллель благодарственной молитве Павла; *Paraleipomena Иеремии* 6.19-25). Иногда речи начинаются с выражения благодарности (Дион Христом, *Речь* 48.1, благодарность городскому магистрату, который решил собрание). Сенека начинает письмо, выражая благодарность за письма, регулярно приходящие от друга (*Нравственные письма* 40.1).

В разделе благодарения часто восхваляются получатели, чтобы обеспечить их расположение. В этом качестве он является функциональным эквивалентом вводной части официальных писем, восхваляющей получателей. Благодарения Павла обычно включают основные темы писем так же, как благодарения в письмах на папирусе и введения к речам. Длина благодарения отражает степень близости между автором и получателями. Более длинные благодарения в *Флм* и *1Фес* отражают сердечные отношения. Они отсутствуют в *Гал* и *2Кор*, что свидетельствует о натянутых отношениях.

### Заключительные формулы

Послания Павла всегда завершаются благословением χάρις. Перед ним часто встречаются факультативные эпистолярные формулы в таком порядке: 1) пожелание мира, 2) просьба о молитве, 3) вторичные приветствия, 4) святой поцелуй, 5) собственноручное приветствие (может занимать любое место).

Обычные формулы заключительного приветствия (ἔρωσσο или ἔρωσσοθε) Павел заменил благословением χάρις («благодать»): «благодать (χάρις)... да будет с тобой», что характерно для всех посланий Павла, кроме *Еф* (и еще лишь шести других христианских посланий VI в. н.э.). Благословение всегда стоит в конце (кроме *1Кор* 16.23). Благословение содержит три основных элемента: а) «благодать», б) божественный источник этой благодати и в) имена тех, кто воспользуется этой благодатью. Благословение в ранних посланиях Павла построено в основном по следующей схеме: «Благодать Господа нашего Иисуса Христа/ с вами» (*1Фес* 5.28; ср. *Рим* 6.20; *1Кор* 16.23; *2Кор* 13.14; *Гал* 6.18; *Флп* 4.23; *2Фес* 3.18; *Флм* 25). Этой схеме Павла следует также *Откр* 22.21 и *1Клим* 65.2; здесь благословение соединяется с эпистолярным славословием). Всего лишь два элемента встречаются в *Кол*

и нескольких посланиях, не принадлежащих Павлу: «Благодать /да будет/ с вами» (с небольшими вариациями также *1Тим* 6.21; *2Тим* 4.22; *Тим* 3.15; ср. *Евр* 13.25). Иной формой благословения завершается *Послание Варнавы* 21.9: «Да будете вы спасены, дети любви и мира. Господь славы и вся благодать /да будет/ с вами».

Типичное для Павла пожелание мира встречается в *Флп* 4.9: «и Бог мира будет с вами». Эта формула встречается ближе к концу всех посланий Павла (за исключением *1Кор* и *Флм*).

Просьба о молитве иногда встречается в конце посланий Павла и посланиях, приписываемых Павлу (*Рим* 15.30-33; *1Фес* 5.25; *2Фес* 3.1; *Кол* 4.3; *Еф* 6.18-20; ср. *Евр* 13.18).

Приветствия с использованием формулы ἀπολόγησθαι («приветствовать»), посылаемые автором получателям от имени других лиц, часто встречаются в конце эллинистических писем после I в. до н.э. Ранние христианские послания часто используют эту формулу, например *Флм* 23-24: «Приветствует (ἀπολόγεται) тебя Епафрас, узник вместе со мной во Христе Иисусе, Марк, Аристарх, Димас, Лука, сотрудники мои». Такие приветствия встречаются во всех подлинных посланиях Павла за исключением *Гал*; они отсутствуют в *2Фес* и в *Еф* и *2Тим*. Самые длинные приветствия этого типа встречаются в *Рим* 16.3-16 (приветы передаются 26 лицам); самые краткие — в *2Кор* 13.12: «Приветствуют вас все святые». Среди посланий Нового Завета, не принадлежащих Павлу, заключительные приветствия, посылаемые от имени других лиц, встречаются в *Евр* 13.23-24; *1Петр* 5.13-14; *2Ин* 13; *3Ин* 15.

Несколько раз получателей посланий Павел просит приветствовать друг друга «святым поцелуем» (*Рим* 16.16; *1Кор* 16.20; *2Кор* 3.12; *1Фес* 5.26). Это исключительно христианское приветствие, встречающееся в других местах только в *2Петр* 5.14, возможно, было просто введением в правило приветствий Павла каждому из них. Эта практика позже засвидетельствована как часть раннехристианской литургии (Иустин, *1Апол* 65; Тертуллиан, *О молитве* 14). Когда Игнатий говорит «любовь Икса приветствует тебя» (*Трал* 13.1; *Рим* 9.3; *Филад* 11.2), он, возможно, имел в виду именно этот обычай.

Личное «собственноручное приветствие» встречается в конце пяти посланий Павла (*1Кор* 16.21; *2Фес* 3.17; *Кол* 4.18; *Гал* 6.11; *Флм* 19), например, *1Кор* 16.21: «Мое, Павлово, приветствие собственноручно». Во многих письмах на папирусе заключительное приветствие написано почерком, отличающимся от остального письма, что предполагает, что оно было добавлено автором (в отличие от писца). Даже литературные письма отражают эту практику (Цицерон, *К Аттику* 12.32; 13.28; 14.21). Слова Павла в *2Фес* 3.17 указывают на то, что он регулярно пользовался услугами секретаря (ср. *Рим* 16.22).

## 6. Основная часть письма

Основная часть письма (или корпус) представляет собой раздел, содержащий информацию, для сообщения которой письмо было написано (это также раздел, оказавшийся наиболее трудным для формального анализа). Основная часть письма содержит формальные фразы и выражения чувств, одни встречаются ближе к началу (переходы от вступительной части к основной), другие — ближе к концу (переходы от основной части к заключению). Здесь мы рассмотрим пять различных типов материала, встречающегося в основных разделах ранних христианских писем: 1) внутренние переходные формулы, 2) эпистолярные *топосы*, 3) автобиографические высказывания, 4) планы путешествий и 5) заключительные увещания.

### *Внутренние переходные формулы*

Два послания Павла начинаются *формулой*: «Хочу, чтобы вы знали, братья» (*Гал* 1.11; *Флп* 1.12); два других начинаются близкой фразой: «Я не хочу (мы не хотим), чтобы вы оставались в неведении» (*Рим* 1.13; *2Кор* 1.8). Обе фразы могут встречаться *внутри* писем как средство для перехода к обсуждению какого-либо важного вопроса (*1Кор* 10.1; 12.3; 15.1; *1Фес* 4.13).

*Карл Бьеркелунд* показал, что предложения, начинающиеся словами «я зываю (*παράκαλῶ*) к вам (братья)» или «я молю (*ἐρωτῶ*) вас (братья)», представляют собой устоявшуюся греческую эпистолярную формулу, встречающуюся как в частных, так и в официальных письмах. У Павла она встречается 19 раз (например, *Рим* 15.30; 16.17; *1Кор* 4.16; 16.15); наиболее показательным случаем является *Флп* 8-10, где Павел подчеркивает тот факт, что он скорее взывает к Филимону, чем приказывает ему, т.е. он обращается по-дружески, а не повелительно. Эти предложения играют роль переходных, указывая на смену предмета и часто раскрывая основную цель письма (*2Фес* 2.1; *1Кор* 1.10; *1Фес* 4.1-2, 10b-12). Ближайшие параллели встречаются в дипломатической корреспонденции эллинистических царей, в которых предложения с термином *παράκαλῶ* подчеркивают дружеское личное отношение царя и подданных. Хотя эта формула может вводить увещание (*Рим* 12.1; *1Фес* 5.12, 14), она остается переходной, не связанной с самим увещанием.

*Формулы доверия* встречаются у Павла несколько раз (*Рим* 15.14; *2Кор* 7.4, 16; 9.1-2; *Гал* 5.10; *2Фес* 3.4; *Флп* 21). Типичным является *2Кор* 7.16: «Радуюсь, что во всем могу положиться на вас». *Стенли Олсон* обнаружил четыре варианта этих выражений доверия, для всех из них есть параллели в древних письмах на папирусе: 1) уверенность в согласии получателя (*Гал* 5.10; *2Фес* 3.4; *Флп* 21); 2) просьба, основанная на доверии (*2Кор* 9.2); 3) мнимое доверие как предлог для обращения с просьбой (*Рим* 15.14; *2Кор* 9.1-2); 4) выражение доверия в форме вежливой просьбы (*Рим* 15.24).

Важным, но часто пренебрегаемым вопросом является определение и сравнительное изучение эпистолярных топосов, т.е. тем и входящих в них мотивов, используемых в древних письмах. Сравнение нелитературных писем на папирусе и раннехристианских посланий показывает, что в них имеется ряд общих эпистолярных тем и составных мотивов. Наиболее распространенные включают: 1) *написание письма* (Рим 15.14; 1Кор 4.14; 5.9; 7.1; Флм 21); 2) *здоровье* (2Кор 1.8-11; Флп 2.25-30; 3Ин 2); 3) *дела* (1Кор 16.1-4; 2Кор 9.1-5; Флп 4.14-18); 4) *домашние события* (1Кор 5.1-6; Флп 2.25-30; 4.2-4, 14-18); 5) *новая встреча с получателем (получателями)* (Рим 15.14-33; Флп 3.19-24; 1Фес 2.17-3.13; 2Ин 12; 3Ин 13-14); 6) *правительственные дела* (Рим 13.1-7; Тит 3.1-2; 1Петр 2.13-17). Различные комбинации этих тем часто встречаются и в письмах на папирусе, и в раннехристианских посланиях.

В нескольких увещательных разделах посланий Павла (Рим 12.1-15; Гал 5.13-6.10; Кол 3.5-4.6; 1Фес 4.1-5.22) подчеркивается неприятие зла и поиски добра. В них содержится ряд стандартных тем. Например, Рим 13 включает серию из четырех топосов о власти (ст. 1-5), о воздаянии должного (ст. 6-7), о любви (ст. 8-10) и последнем часе (ст. 11-14). Аналогичным образом в 1Фес 4.9-5.11 обсуждаются и развиваются три различных топоса: о любви к братьям (4.9-12), о судьбе умерших христиан (4.13-18) и о временах и сроках (5.1-11).

### Автобиографические высказывания

В посланиях Павла часто встречаются автобиографические высказывания. Два подобных длинных высказывания содержатся в 1Фес 1.2-3.13 и Гал 1.10-2.21. Многие из этих высказываний расположены ближе к началу посланий, часто следуя за благодарением (Рим 1.14-16а; 2Кор 1.12-2.17 с продолжением в 7.5-16; 10.7-12.13; Гал 1.10-2.21; Флп 1.12-26; 3.2-14; 1Фес 2.1-12). Считается, что подобные высказывания (отсутствующие только в 1Кор и Флм) являются попытками Павла защитить себя и свое евангелие от обвинений оппонентов.

Однако в греко-римской риторике одним из наиболее важных аргументов было установление морального характера и поведения говорящего (ἦθος; ср. Аристотель, *Риторика* 1415а; Цицерон, *Подразделения речей* 6.22; 8.28, и *Риторика к Гереннию* 1.4.8-5.1). Характер (ἦθος) был важен по нескольким причинам: говорящий хотел создать привлекательный и внушающий доверие образ самого себя; он хотел поддержать нужное впечатление (и потому должен был знать интересы и положение слушателей); он хотел представить характер своих оппонентов правдоподобно, но так, чтобы его собственная версия была более убедительной.

Согласно *Грегори Лайонсу*, автобиографический раздел в *Гал* 1.10-2.21 построен в соответствии с условными автобиографическими топосами: 1) *προοίμιον* — божественное евангелие Павла (1.10-12); 2) *ἀναστροφή* («поведение») — характер Павла: а) как преследователя (1.13-14); б) как проповедника евангелия (1.15-17); 3) *πράξεις* («деяния») — поведение Павла (1.18-2.10); 4) *σύγκρισις* («сравнение») — Кифы и Павла (2.11-20); 5) *ἐπίλογος* («эпилог») — Павел не отвергает милость Божью (2.21). Риторическая антитеза в этом пассаже и в *1Фес* 1.2-3.13 не обязательно отражает опровержение гипотетических обвинений пункт за пунктом.

### *Планы путешествий*

Поскольку письма были основным средством общения разделенных пространством людей, часто встречается *топос* новой встречи. *Роберт Функ* описал эпистолярную форму, в центре которой лежит разговор о таком посещении и которую он назвал *Apostolic Parousia* («присутствие»). Обычно она завершает основную часть посланий Павла. Тремя видами апостольского *присутствия* Павла являются послание, гонцы и личное присутствие. Однако отсутствие постоянной структуры предполагает, что мы имеем дело с *топосом* или темой, имеющей ряд подчиненных мотивов. *Функ* определяет *апостольское присутствие* с учетом пяти элементов: 1) упоминание о письмах, которые пишет Павел; 2) упоминание о его отношениях с адресатами; 3) высказывание о планах посещения (желание посетить, отсрочки с прибытием, отправка гонца, объявление о прибытии); 4) обращение за божественным одобрением и поддержкой посещения; 5) польза предстоящего посещения. В посланиях Павла встречается около двенадцати примеров *апостольского присутствия*, хотя лишь немногие упомянутые выше элементы встречаются во всех них (например, *Рим* 1.8-15; 15.14-33; *1Кор* 4.14-21; 16.1-11; *Гал* 4.12-20; *Флп* 2.19-30; *1Фес* 2.17-3.13; *Флм* 21-22). Сообщения о путешествиях встречаются в некоторых посланиях, приписываемых Павлу (*Еф* 6.21-22; *2Тим* 4.6-18; *Тит* 3.12-14), а также в других христианских посланиях (*Евр* 13.18-19, 22-23; *2Ин* 12; *3Ин* 13-14).

### *Заключительные увещания*

Одной из отличительных черт посланий Павла и посланий, написанных под их влиянием, является наличие заключительного раздела с увещанием (ср. *Рим* 12.1-15.13; *Гал* 5.1-6.10; *1Фес* 4.1-5.22; ср. *Кол* 3.1-4.6). Однако есть и другие послания, в которых увещание помещено не в заключительном разделе, а проходит по всему сочинению (*1-2Кор*, *Флп*; ср. *Иак*, *Евр*). Увещание представляет собой комплексную тему, которая лишь недавно оказалась в центре внимания исследователей Нового Завета. Сейчас, однако, полезно различать *эпистолярное увещание*, встречающееся в заключи-

тельных разделах некоторых христианских посланий, и *увещательные стили*, пронизывающие послания (например, *1Фес, Гал, Кол*).

Увещание относится к моральному и религиозному наставлению общего характера и находится между совещательной и эпидиктической риторикой. Поскольку иудаизм с его богатой традицией этического монотеизма и основные эллинистические школы философии (стоики, киники, эпикурейцы) делали акцент на *этике*, моральное увещание было общим явлением для всего древнего мира. Совет (*monitio*) включает, согласно Сенеке, утешение, предупреждение, увещание, выговор и похвалу (*Нравственные письма* 94.39). По существу, увещание представляет собой косвенный способ оценки поведения. Поскольку содержание увещания в целом одобрялось обществом, оно давало основу для соглашения в ситуациях, потенциально ведущих к распрям.

Увещание имеет несколько важных характеристик:

— Увещание является традиционным, отражающим привычную мудрость, в целом одобряемую обществом (Исократ, *Никокл* 40-41; Псевдо-Либаний, *Эпистолярные стили* 5; ср. *Флп* 4.8).

Оно применимо ко многим ситуациям (Сенека, *Нравственные письма* 94.32-35).

— Увещание настолько привычно, что часто подается как «напоминание» (Сенека, *Нравственные письма* 13.15; 94.21-25; Дион Хризостом, *Речь* 17.2, 5; *1Фес* 4.1-2; *2Фес* 3.6; *Флп* 3.1).

Оно может приводить в пример добродетельных людей как образец поведения (Сенека, *Нравственные письма* 6.5-6; 11.9-10; 95.72; *2Фес* 3.7; *Флп* 3.17; 4.9).

— Увещание обычно передавалось людьми, социально и морально превосходящими тех, к кому они обращаются.

## 2. АНАЛИЗ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ КРИТИКИ ФОРМЫ

Центральные разделы раннехристианских посланий содержат различные другие литературные формы, которые не типичны для древних писем, но оформились в процессе употребления (по преимуществу устного) в другом окружении. То, что письма частично заменяли устное общение, поощряло сохранение этих традиций. Другим фактором, способствующим этому, была гибкая форма письма, позволявшая включать в них иные литературные формы. Хотя критика формы применялась в основном к Синоптическим Евангелиям, она также облегчила определение устных форм, включенных в раннехристианские послания. В отличие от этого, составные литературные формы греческих и римских писем остались неисследованными. Основные

категории литературных форм, рассмотренные ниже, включают литургические и увещательные формы.

### а. Литургические формы

Павел и другие ранние авторы христианских посланий предназначали их для громкого чтения в общинах, которым они были направлены (1Фес 5.27; Кол 4.16; Откр 1.3; 22.18; об аналогичной практике см. 2Барух 86.1). Такая практика объясняет включение в христианские послания литургических формул. Поскольку эти формулы были заимствованы из христианского богослужения, они позволили с легкостью вставлять послания в литургический контекст. На это указывает рано возникшая тенденция вставлять в послания заключительное «аминь». Хотя «аминь» в конце Гал 6.18 (ср. Рим 15.33) рукописной традицией не оспаривается, оно, вероятно, было добавлено к тексту, хотя и на ранней стадии. Только в сравнительно поздних посланиях появляется оригинальное заключительное «аминь» (Иуд 25; ср. 2Петр 3.18; 1Клим 65.2; Поликарп, Филипп 14; и разночтения у Игнатия, Магн 15; Филад 11). Некоторые ученые предположили, что окончания нескольких ранних христианских посланий отражают литургическую последовательность, подводящую к празднованию причастия после чтения. Например, часто считается, что в 1Кор 16.20-24 (с параллелями в Откр 22.14-21 и Дидахе 9.1-10.7) отражается устоявшаяся литургическая последовательность: святой поцелуй, призыв к верующим прийти, изгнание недостойных, Маранафа (арамейское «Господь наш, гряди»), обещание благодати. Одной из слабостей такой схемы является то, что мы мало знаем о ранней христианской литургии. Литургические формулы, встречающиеся в посланиях Павла, вдобавок к разделам с благодарением, рассмотренным выше, включают: 1) χάρις («благодать»), 2) благословения, 3) славословия, 4) гимны, 5) признания и одобрения и 5) литургические последовательности.

1. Отличительными христианскими эпистолярными приветствиями и заключительными приветами, рассмотренными выше, являются благодарения со словом χάρις. Формула «благодать Божия», которая стоит за этими благодарениями, представляет собой эквивалент понятию «спасение». В формулах благодарения с χάρις обычно отсутствует глагол. Если же глагол используется (как в 1-2Петр и Иуд), то это глагол пожелания, указывающий на то, что приветствия — не декларативные заявления, но молитвы. Они имеют литургический характер, хотя мы и не можем реконструировать их роль в литургии.

2. Ранние христианские благословения были заимствованы из иудаизма, в котором еврейский термин *baruk* («благословен») использовался в начале и благословений, и славословий (ср. Быт 24.27; Исх 18.10). В благослове-

ниях Ветхого Завета о Боге обычно говорится в 3-м лице, например: «Благословен Бог, который...» (3Цар 1.48; Пс 66.20; 2Пар 2.12). 2-е лицо «Благословен Ты, Господи...» (наиболее характерная форма молитвы в раввинистическом иудаизме) в Ветхом Завете встречается только дважды (Пс 119.12; 1Пар 29.10). Греческое прилагательное εὐλογητός («благословен») использовалось в раннем христианстве так же, как еврейские формулы с *berakah*. Павел близко следует еврейскому образцу в трех местах: «[Бог] благословенный навеки» (Рим 1.25; 9.5; 2Кор 11.31). Эта основная формула может быть расширена, как и в 2Кор 1.3-4: «Благословен Бог и Отец Господа нашего Иисуса Христа...» (ср. Еф 1.3-4; 1Петр 1.3 сл.; ПослВарн 6.10; Игнатий, Ефес 1.3).

3. Славословия представляют собой формулу или краткий гимн, приписывающий славу или доброе имя (δόξα) Богу. Основная форма славословия имеет три элемента: «Ему /да будет слава (δόξα) / вовеки. Аминь» (Рим 11.36; ср. Гал 1.5; Флп 4.20; 1Тим 6.16; 2Тим 4.18; Евр 13.21; 1Клим 32.4; 58.2). Каждый элемент может быть расширен различными способами (Еф 3.21; 1Тим 1.17; 1Петр 4.11; Иуд 24-25; 1Клим 20.12; 65.2). Подобными славословиями обычно завершается раздел текста, причем эта практика, очевидно, была заимствована из эллинистического иудаизма (4Мак 18.24; 1Езд 4.40, 59), поскольку в палестинском иудаизме точных параллелей этому нет. Часто славословиями завершается основная часть текста (Флп 4.20; 2Тим 2.18; Евр 13.21; 1Петр 5.11). В четырех случаях славословия стоят в самом конце послания (Рим 16.25-27; 2Петр 3.18; Иуд 24-25; 1Клим 65.2). Первоначально благославление могло находиться в конце проповеди.

4. Распевание было важным элементом богослужения у ранних христиан (1Кор 14.26; Кол 3.16; Плиний, Письма 10.96). Ряд гимнов или фрагментов гимнов сохранился в ранних христианских посланиях. Не являясь метрическими (как греческие гимны), они проявляют семитский поэтический параллелизм. Христианские послания могут включать гимны, обращенные к Богу (Рим 11.33-36; Еф 1.3-14; 1Петр 1.3-5; Кол 1.12-14). В некоторых гимнах повествуется о миссии Христа, упоминается о событиях до воплощения и после воскресения (Флп 2.6-11; Кол 1.15-20; 1Тим 3.16; возможно, Еф 2.14-16). Два гимна, обращенных к Христу, цитируются Игнатием (Еф 7.2; 19.1-3).

5. Многие исповедания веры цитируются в посланиях. Важной формулой символа веры является «Иисус есть Господь» (Рим 10.9; 1Кор 12.3; 2Кор 4.5; Флп 2.11; Кол 2.6; ср. Деян 2.39; 19.5). Другая — «Иисус есть Сын Божий» (Рим 3.30; Евр 4.14; ср. 6.6; 7.3; 10.29; 1Ин 4.15; 5.5). Встречается также конфессиональная формула, заимствованная из эллинистического иудаизма «Бог един» (Рим 3.20; Гал 3.20; 1Кор 8.4; Еф 4.6; 1Тим 2.5; Игнатий, Магн 8.2). Близка к ней формула «Господь один» (1Кор 8.6; Еф 4.5).



В более пространных символах веры, формулирующихся по-разному, смерть и воскресение Иисуса не разделяются как спасительные акты (*1Кор* 15.3-5; *2Кор* 5.15; *Рим* 4.24-25; 8.34; 10.8-9; 14.9; *1Петр* 3.18; *2Тим* 2.8). В *1Кор* (15.5-8), вероятно, содержится также соединение двух первоначально раздельных символов веры с акцентом на свидетелях явления Христа после воскресения, один из которых начинается именем Петра, второй — именем Иакова. Другая формула, развитая в посланиях, приписанных Павлу, имеет двойную структуру, основанную на идее о том, что то, что ранее было скрыто, теперь открывается (*Кол* 1.26-27; *Еф* 3.4-5; *2Тим* 1.9-10; *Тит* 1.2-3).

6. Литургические последовательности очень редки, хотя Павел сохранил литургию Господней Вечери в *1Кор* (23-26), которая сохранилась также в различных версиях в Синоптических Евангелиях (*Мк* 14.22-25; *Мф* 26.26-29; *Лк* 22.15-20). Некоторые исследователи доказывали, что в *1Петр* (1.3-4.11) сохранилась литургия крещения.

## 6. Увещательные формы

Вдобавок к различным поучительным стилям, которые характеризует увещание, есть три стереотипные увещательные формы: списки пороков и добродетелей, кодексы домашней этики и традиция двух путей.

### *Списки пороков и добродетелей*

*Список* представляет собой литературную форму, используемую для перечисления. Перечни добродетелей и пороков являются сравнительно распространенным типом списка в раннехристианской литературе и имеют три основные формы:

1) *Полисиндетические списки* используют соединительные союзы, такие как «и», «и не», «или» (например, *1Петр* 2.1: «Отложив всякую злобу, и всякое коварство, и лицемерие, и зависть, и всякое злословие»; ср. *1Кор* 6.9-10).

2) В *асиндетических списках* отсутствуют соединительные союзы (например, *Рим* 1.29-30: «так что они исполнены всякой неправды, блуда, лукавства, корыстолюбия, злобы...»; ср. *Гал* 5.19-23).

3) *Расширенные списки* более подробно говорят о некоторых или всех темах. К примеру, четыре из пяти пороков, перечисленных в *Кол* 3.5, находятся в *1Фес* 4.3-7 в иной форме. Возможно, подобные списки отражали желание ранних христиан согласовать их содержание с современными общественными нравами как евреев и язычников, так и самих христиан. Несмотря на традиционный характер этих списков, некоторые из них направлены на проблемы, с которыми столкнулись местные общины (*1Кор* 5.9-10; 6.9-10; *2Кор* 12.20-21). Христианские списки пороков делают акцент

на общественных пороках (например, алчности, зависти, ссоре, злости), в отличие от типичного эллинистического морального увещевания, подчеркивающего личные пороки. Более широкое использование традиционных увещательных форм в посланиях, написанных после Павла, предполагает увеличивающийся акцент на соответствии греко-римским моральным ценностям. Списки пороков и добродетелей могут отражать литургию крещения (например, *Гал* 5.17-24; *Кол* 3.1-17; *Еф* 5.3-14), так же, как *Правило Общины* Кумрана (1QS 3.13-4.26) отражает обряд посвящения, а *Дидахе* 7.1 помещает обширные списки добродетелей и пороков (так называемая традиция двух путей) в рецитацию, предшествующую крещению.

В посланиях Нового Завета содержатся 23 списка пороков («список» включает три или более названия). Все, кроме двух, встречаются в посланиях (ср. *Мф* и *Мк* 7.21). Послания содержат 8 списков пороков (например, *Рим* 13.13; *Еф* 5.3-5; *1Тим* 6.4-5; *1Петр* 4.3), 6 списков порочных людей (например, *1Кор* 5.10-11; *1Тим* 1.9-10; *1Петр* 4.5), 1 смешанный список пороков и порочных людей (*Рим* 1.29-31) и 3 списка пороков и добродетелей (*Гал* 5.19-23; *Еф* 4.1-32; *Тит* 1.7-10).

Списки пороков также хорошо были известны и эллинистическим моралистам. Около пятидесяти списков пороков встречается в речах стоического оратора Диона Хризостома (40 после 112 г. н.э.), многие из которых имеют близкие параллели в Новом Завете (например, 1.13; 2.75; 8.8; 62.2). В своих сочинениях Лукиан также приводит более пятидесяти списков пороков. Возможно, самым длинным списком является список Филона, включающий 147 характеристик любителя удовольствий (*О жертвоприношении Каина и Авеля* 32).

Новый Завет содержит 20 списков добродетелей (всего 61 добродетель), все из которых, кроме двух (*Мф* 5.3-11; *Евр* 7.26), приводятся в посланиях (например, *2Кор* 6.6-7; *Гал* 5.22-23; *Еф* 4.2-3). Дион Хризостом также включает в свои речи более тридцати списков добродетелей (например, 1.4, 6; 3.5; 23.7; 44.10).

### *Кодексы домашней этики*

Домашние кодексы делают акцент на трех уровнях повиновения и взаимных обязательств в рамках расширенной семьи: жены и мужа, рабы и хозяева, дети и родители. Несколько таких кодексов находятся в посланиях Нового Завета (*Кол* 3.18-4.1; *Еф* 5.21-6.9; *1Петр* 3.1-7, где опущены взаимоотношения ребенка и родителя). Повиновение правительственной власти подчеркивается в *Рим* 13.1-7 (ср. *1Петр* 2.13-15). В Пастырских посланиях домашние кодексы содержатся в *Тит* 2.1-10 и (перемежаемые правилами церковного порядка) в *1Тим* 2.1-6.1 (ср. Поликарп, *Филип* 4.1-6.1, близко соответствующий этому посланию). Если стихи *1Тим* 3.4-5 использованы

для того, чтобы объяснить контекст, то представляется, что моделью для церкви (дом Бога) была семья. Христианство применило модель семьи к взаимоотношениям внутри самой церкви, создав кодексы церковного поведения (1 Тим 2.8-15; 6.1-2; Тит 2.1-10; 1 Клим 1.3; 21.6-9; Игнатий, Поликарп, 4.1-6.1; Поликарп Филип 4.2-6.3).

Вопрос о происхождении и назначении христианских домашних кодексов вызвал большие споры. Обычно считалось, что они зародились в стоицизме. Однако стоики делали акцент скорее на обязанностях личности, чем личности в обществе. Дэвид Балч исследовал происхождение и историю такого рода морального учения. Он прослеживает происхождение домашнего кодекса до Платона и Аристотеля и обсуждает три взаимосвязанных топоса: «Об управлении семьей», «О браке» и «О конституции» (ср. Аристотель, *Политика* 1.2.1-2; 1.5.1; Дионисий Галикарнасский, *Рим Древн* 2.24.2-2.27.6). Считалось, что порядок в государстве и его сила зависели от порядка в семье и ее силы (беспорядок в семье приводит к беспорядку в государстве). Домашний кодекс использовался как апологетическая защита перед лицом возможных преследований, показывая, что христианство не имеет антигосударственного характера. Домашние кодексы не носили миссионерского характера, но были обращены прежде всего к христианам. Они поощряли подчинение языческих членов семьи (в особенности жен) христианскому главе дома, а также побуждали христианских членов языческих семей избегать поведения, подрывающего интересы и власть главы дома.

### *Традиция двух путей*

Образ двух путей (или дорог) широко использовался в древнем мире как метафора для порочной или добродетельной жизни. В раннем христианстве традиция двух путей встречается всего лишь в двух посланиях: Игнатий, *Магн* 5.1-2 и *ПослВарн* 18-21. Эта очень популярная метафора встречается в египетской *Книге двух путей*, в греческой и римской литературе (Гесиод, *Труды и дни* 286-292; Ксенофонт, *Воспоминания о Сократе* 2.1.21-33; Кебет, *Tabula*) и в израильско-еврейской литературе (*Иер* 21.8; *Пс* 1.1; *Притч* 2.12-15; *Сирах* 21.10; *Завещание Ашера* 1-6; *Правило общины* Кумрана 1QS 3.13-4.26). Эта традиция отражена и в метафоре о двух воротах в *Мф* 7.13-14, но более ясно в *Дидахе* 1-6 и *ПослВарн* 18-21, которые имеют общий источник. Оба начинаются со слов: «Есть два пути, путь жизни и путь смерти, и между двумя путями огромное различие» (*Дидахе* 1.1; ср. *ПослВарн* 18.1). Игнатий делает акцент на жизни и смерти как крайних альтернативах, но (к удивлению) не включает сюда никакого морального увещания.

### 3. ЭПИСТОЛЯРНЫЕ СТИЛИ РЕЧИ

В древнем мире письма и устные речи (в том числе и разговоры) были тесно взаимосвязаны (Псевдо-Деметрий *Эпистолярные типы* 223; Цицерон, *К близким* 2.4.1; Сенека *Письма* 75.1). Игнатий называет одно из своих посланий «разговором» (*Ефес* 9.2) а другое «обращением» (*Магн* 1.1). Павел также использовал послания для того, чтобы передать то, что он, возможно, предпочел бы высказать устно, в проповеди или поучении. Проповедь, провозглашение евангелия язычникам и моральное и духовное увещание верующих, была важным инструментом в раннем христианстве. Христианская проповедь и поучение первоначально формировались под влиянием эллинистических еврейских проповеднических традиций, которые постепенно были заменены более типичными эллинистическими формами речи.

Современные исследователи называют многие ранние христианские сочинения «проповедями» или «поучениями». На самом деле эти взаимозаменяемые термины не могут быть названиями литературного жанра, поскольку исследователи Нового Завета до сих пор так и не смогли определить, что такое проповедь. Одним из серьезных препятствий для этого является то, что нет ранних христианских текстов, о которых можно было бы сказать, что это достаточно точные версии ранних христианских проповедей. Некоторым проповедям (т.е. сочинениям, имеющим в основном дидактический характер) придана форма посланий (*Евр, Иак, 1Петр, 1Клим, ПослВарн*), в то время как другие не имеют формальных эпистолярных признаков (*1Ин, 2Клим*). Одни представляют собой письменные ответы на возникшие конкретные проблемы (*Евр, 1Петр, 1Клим*), другие же были написаны для христиан вообще (*Иак, ПослВарн, 2Клим*).

В раннем христианстве три типа речи повлияли на стиль проповеди и поучения: а) греко-римская риторика (судебное, увещательное и эпидиктическое красноречие), б) греко-римская диатриба, или школьный стиль, и в) еврейская синагогальная проповедь.

#### а. Типы греко-римской риторики

Важным компонентом литературного анализа является риторическая критика, которой посвящена книга *Джорджа Кеннеди* (1984). Риторическая критика пытается понять, каким образом условные формы аргументации и структуры, использовавшиеся в греко-римском мире, повлияли на раннехристианские литературные сочинения. При анализе ранних христианских посланий важными источниками информации являются учебники теоретиков риторики и эпистолярного жанра и подлинные письма. К подлинным относятся частные документальные письма, которые никогда не обнару-

вались, и опубликованные письма, сохранившиеся в надписях либо включенные в сочинения древних авторов или собрания.

Предметом риторики является *возможное*, философии — *доказуемое*, а религии — *богооткровенное*. В отличие от языческой, христианская риторика использовала аргументы, основанные на богооткровенной истине. Прагматические софисты, традиционно использовавшие риторику, отказались от поисков истины в пользу поисков наиболее убедительных аргументов и были соперниками философов.

Следуя Аристотелю, древние теоретики риторики подразделяли красноречие на три вида (в соответствии с предполагаемым воздействием на слушателя): *судебное* (наиболее распространенный тип по той простой причине, что многие люди в конце концов оказывались так или иначе вовлеченными в судебные процессы), *совещательное* и *эпидиктическое*. Судебное красноречие (*genus iudiciale*), красноречие судов, ставило целью убедить судей относительно событий *прошлого*. Оно имело два основных типа: обвинение и защита. Совещательное, или политическое, красноречие (*genus deliberativum*) было красноречием политики, которое стремилось убедить собрание относительно *будущих* действий. У него также было два типа: убеждение и разубеждение. Эпидиктическое, или торжественное, красноречие (*genus demonstrativum*) было церемониальным и, не требуя от аудитории делать какие-либо заключения, старалось доставить удовольствие в *настоящем*, превознося общепринятые ценности. Оно также имело два основных типа: восхваление и порицание.

Трудность, однако, состоит в том, что эта классификация риторики слишком прямолинейна. Аристотель и следовавшие за ним теоретики риторики не анализировали *подлинные* речи, а скорее предписывали, как *нужно* составлять идеальные речи. Это не значит, что теория и практика никогда не совпадали (хотя бы частично), но предполагает, что подлинные речи могли быть более сложными и эклектичными, чем предлагали учебники риторики. У некоторых теоретиков риторики жесткость системы вызвала сомнения, и они хотели ее расширить (Цицерон, *Об ораторе* 1.32.145-147; 2.10.40-16.70; 2.23.98). Большинство сохраняло систему, считая ее важной с точки зрения педагогики, но к ее категориям относилось гибко (Квинтилиан 3.4.1-16). Например, речи, целью которых был упрек, поощрение, утешение, поучение и предупреждение, не имели логического места в тройной системе риторики (Цицерон, *Об ораторе* 2.12.50; 2.15.64).

Каждый тип речи мог состоять из четырех элементов: 1) *exordium* (введение), 2) *narratio* (изложение существа дела), 3) *probatio*, или *argumentatio* (приведение доказательств) и 4) *peroratio* (заключение). Задачей введения и заключения было повлиять на аудиторию или даже манипулировать ею (сначала ее заинтересовать и вызвать доброжелательное отношение, а в конце, кратко повторив аргументы, сделать эмоциональный призыв). Основ-

ная часть речи (*narratio* и *probatio*) должна была обосновать дело. Совещательные речи часто сокращали или опускали введение и опускали *narratio*, поскольку в них целью были будущие действия, а не решение о прошлом (Цицерон, *Подразделения речей* 4.13). Для того чтобы побудить аудиторию принять рекомендованные действия и осуществлять их, в совещательной риторике было важным воззвать к чести и выгоде аудитории или к личным интересам (Квинтилиан 3.8.1; Цицерон, *Об ораторе* 2.81.333-337). Такие побуждения могли поддерживаться тремя видами аргументов: *ῆθος* — взывание к хорошей репутации аудитории; *πάθος* — призыв к ее чувствам; *λόγος* — призыв к ее здравому разуму (Аристотель, *Риторика* 1.2.3; 2.4-7; Квинтилиан 6.2.9-12).

За небольшими исключениями ранние христианские послания в основном были совещательными. Две основные формы совещательной риторики, убеждение и разубеждение, включали не только совет, но также целый ряд характеристик, связанных с моральным и религиозным увещанием. Большая часть посланий Павла, не считая вводной и заключительной формул, состоит из трех разделов. Первый из них умиротворяющий: автор хвалит получателей за их прошлые действия; средний раздел содержит совет; последний — увещание.

## 6. Греко-римская диатриба

Долгое время диатриба считалась литературным жанром, отражающим стиль устной публичной проповеди бродячих философов, киников и стоиков. В эллинистический период философы и риторы были соперниками, и это одна из причин, по которой учебники риторики никогда не обсуждали диатрибу. Поскольку стиль диатрибы пронизывает главы 1-11 Послания к Римлянам и местами встречается в других посланиях Нового Завета (*1Кор* 15.29-41; *Гал* 3.1-9, 19-22; *Иак* 2.1-3.12; 4.13-5.6), исследователи предположили, что этот стиль был заимствован из стиля публичных проповедей популярных философов и христианизирован, возможно, при посредстве эллинистической синагоги. *Стенли Стоуверс* (на выводы которого во многом опираются следующие далее рассуждения) показал, что диатрибы возникли не как публичные лекции, но скорее как запись устных дискуссий и речей в классах философских школ, где учитель использовал сократовские методы «обличения» (*ἐλεγκτικός*) и «убеждения» (*πρωτρεπτικός*). Отличительной чертой диатрибы является то, что она носит характер диалога или разговора, причем этот педагогический метод основан на модели Сократа (Дион Хризостом, *Речь* 13.14-29; Эпиктет 2.12). Литературный стиль диатрибы (в основном паратактический) является результатом письменной фиксации устных бесед и охватывает как черновые записи на лекциях, *ὑπομνήματα*

(Беседы Эпиктета на самом деле представляют собой записи на лекциях, сделанные Аррианом), так и переписанные и отшлифованные лекции, ἀπομνημονεύματα (Мусоний Руф, Плутарх). К древним авторам, использовавшим этот стиль, относятся Бион и Телес (оба III в. до н.э.), Мусоний Руф, Дион Хризостом, Гораций, Филон, Сенека, Плутарх, Эпиктет и автор псевдоэпиграфических писем Гераклита.

Стиль диалога в диатрибах часто использует воображаемых оппонентов, гипотетические возражения и ложные заключения. Вопросы и возражения вымышленного оппонента и ответы учителя колеблются между обличением и убеждением. Обличение выявляет противоречия, ошибки и невежество. Убеждение преодолевает их, призывая к «философской» жизни, описывает и иллюстрирует добродетель. Воображаемый оппонент не является подлинным оппонентом, а лишь представляет собой синтез возможных возражений учеников, которых автор старается научить.

*Воображаемый оппонент* в диатрибе играет главную роль: 1) К нему резко обращаются (Эпиктет 2.6.16; Плутарх *Moralia* 525c; *Рим* 2.1, 17; 9.19). 2) Часто к нему обращаются в звательном падеже как к анонимному «человеку» или «глупцу» (*Рим* 2.1, 3; 9.20), реже как к какому-либо лицу из истории или мифа, являющемуся отрицательным примером или персонификацией (Сенека, *Письма* 24.14; *Рим* 11.19). 3) К оппоненту часто обращаются на «ты» (*Рим* 2.4, 17; 11.19). 4) Вымышленный представитель какой-либо группы выделяется из нее и обвиняется в непоследовательности (Эпиктет 2.9.17; 2.21.11-12; 3.2.8-10; *Рим* 3.1). 5) Автор отвечает на возражение оппонента (Эпиктет 4.9.5-6; Сенека *Письма* 7.5). 6) Обращение к оппоненту начинается с обвинительных заявлений или риторических вопросов, подчеркивающих его невежество (Эпиктет 1.12.24-26; *Рим* 2.4), ошибку (т.е. неправильное поведение или неправильный образ мыслей; Эпиктет 3.22.81 сл.; *Рим* 2.3; 9.20-24) или непоследовательность (Эпиктет 2.1.28; Сенека, *Письма* 77.18; *Рим* 2.21-22). 7) Используются списки пороков (Эпиктет 4.9.5-6; *Рим* 2.8, 21-23).

Возражения и ложные заключения в форме диалога также характерны для диатрибы, где они используются прежде всего для обвинения: 1) Возражения часто вводятся такими выражениями как: «Итак» (*Рим* 3.1), или: «Теперь послушайте вы, говорящие» (*Иак* 4.13), или же об оппоненте говорится в 3-м лице единственного или множественного числа: «Но скажет кто-нибудь» (*1Кор* 15.35) или: «говорят». 2) Противительный союз «но» часто вводит возражение оппонента (*1Кор* 15.35; *Иак* 2.18). 3) Ложные заключения оформляются как вопросы (Сенека, *Письма* 14.15; Плутарх, *Moralia* 527a; Эпиктет 1.29.9; *Рим* 3.9; 6.1, 15; 7.7; 9.14). 4) Ложные заключения излагаются автором (Дион Хризостом, *Речь* 74.8, 23; *Рим* 3.1) или же приписываются воображаемому собеседнику («ты скажешь» *Рим* 9.19; 11.19). 5) Возражения и ложные заключения отвергаются с такими выражениями

как «отнюдь нет» (Эпиктет 4.8.26-28; *Рим* 3.4; 6.2; 9.14; 11.1) или же с помощью примеров (Авраам в *Рим* 4.1). 6) Возражения или ложные заключения включаются при серьезных поворотах в споре (*Рим* 3.1; 6.1; 7.7; 9.14) и часто заново формулируются в подразделах (*Рим* 3.9; 6.15; 7.13; 9.19). 7) Часто употребляются ироническое повелительное наклонение и увещательное сослагательное наклонение, используемое иронически (например, «...какая мне польза, если мертвые не воскресают? Станем есть и пить, ибо завтра умрем!»: *1Кор* 15.32).

Павел был христианским учителем и евреев, и язычников. Стиль диатрибы — это стиль поучения, которым он пользовался, общаясь с различными общинами, устно или посредством посланий. Он использует этот стиль в *Рим*, потому что знает меньше о положении получателя, чем о положении тех общин, которые сам основал. Его поучение в *Рим* было вызвано не опытом общения с римлянами, а его прошлым опытом учителя евреев и язычников. Реже стиль диатрибы встречается в *1Кор* и *Гал*, потому что автор лучше знал местную ситуацию и прямо приспособлял свой совет к эпистолярной ситуации. Наличие стиля диатрибы в *Иак* согласуется с широким использованием автором увещательного материала общего характера, не формулируемого специально для того, чтобы он соответствовал конкретной эпистолярной ситуации.

### в. Еврейская синагогальная проповедь

Толкование Писания в проповедях было, конечно, характерной чертой иудаизма, но до формирования Мишны (ок. 200 г. н.э.) твердо установленных образцов проповедей не существовало. Происхождение еврейской синагогальной проповеди покрыто мраком, но уже к 70 г. проповедь с толкованием Писания была установившимся обычаем в Палестине и диаспоре (Филон, *Моисей* 2.215-216; *SpecLeg* 2.62; *Лк* 4.20-27; *Деян* 13.15). Проповеди, произносившиеся в синагогах или школах по субботам и праздникам, были основаны на читаемом в этот день отрывке Торы. Обширные собрания Мидрашим (т.е. такие библейские комментарии, как *Genesis Rabbah* и *Exodus Rabbah*) выкристаллизовались, возможно, из тысяч проповедей, произнесенных в аморейский период (200-500 гг.), хотя почти все они были радикально сокращены и объединены с другими для того, чтобы создать *литературные* проповеди.

Проповеди начинаются по-разному. Один тип (встречающийся в *Tanchuma Midrashim*) начинается с формулы *Yelammedenu rabbenu* («Пусть наш учитель научит нас»), за которой следует *halakhic* (т.е. «правовой») вопрос. Другим типом, отражающим, возможно, подлинные устные проповеди, является проповедь с «введением» (сохранилось около 2000). Такая



проповедь начиналась с цитаты текста из Писаний (третьей части еврейской Библии). Необходимо было связать этот текст с первым стихом отрывка Торы, читаемым в этот день, т.е. разрешить напряжение между двумя казалось бы не связанными отрывками, показывая, как они взаимно дополняют друг друга. Тип проповеди с введением появился в таннаитский период (первые два века н.э.) и стал популярным в аморейский период (200-500 гг.). Сохранилось лишь десять таннаитских проповедей с введением и все они отличаются от более поздних образцов. К концу таннаитского периода (200 г.) такие проповеди еще не использовались широко и не приобрели еще установленного формата. Проповеди с формулой *yelammedenu* появились гораздо позже. «Открытие» проповедей с введением в Новом Завете (например, *Ин* 6.31-58; *Деян* 13.16-41; *Рим* 1.17-4.25; *1Кор* 1.18-3.20) является анахронизмом (т.е. эти места хотя и содержат толкование Писания, но не соответствуют ни типу с введением, ни типу с формулой *yelammedenu*).

#### 4. ТИПЫ РАННЕХРИСТИАНСКИХ ПОСЛАНИЙ

Раннехристианские послания не поддаются классификации исходя из трех основных видов красноречия, отмеченных эпистолярными теоретиками. Большинство раннехристианских посланий многофункционально и имеет «смешанный» характер, объединяя в себе элементы двух или более эпистолярных типов. Поэтому каждое такое послание следует анализировать исходя из него самого. Псевдо-Либаний заканчивает свой список 41 стиля писем *смешанным* стилем, состоящим из нескольких стилей (*Эпистолярные стили* 45, 92 с письмом в качестве примера, объединяющим похвалу и порицание). Попытки классифицировать то или иное послание Павла как судебное, совещательное или эпидиктическое рискуют наложить на эти послания внешние категории и тем самым затемнить подлинную цель и структуру. Эпистолярные ситуации, с которыми он сталкивался, часто были более сложными, чем обычные риторические ситуации, с которыми имели дело большинство риториков (поэтому многие послания демонстрируют сочетание стилей). Угроза и предостережение соединены в *2Кор* 4.14-21. Утешение содержится в *1Фес* 4.13-18. В ряде отрывков рекомендации смешаны с другими эпистолярными стилями (*Рим* 16.1-2; *1Кор* 16.15-18; *2Кор* 8.16-23; *Флп* 2.29-30; 4.2-3; *1Фес* 5.12-13; *Евр* 13.17; Поликарп, *Филип* 14.1). *1Кор* представляет собой сложное сочетание увещевания (3.5-4.21) и совета (5.1-6.11; 7.1-8.13; 10.1-14.39).

Некоторые послания имеют одно назначение или цель и один преобладающий стиль. Например, *Флп* и *3Ин* являются рекомендательными письмами (ἐπιστολὴ συστατικὴ, Псевдо-Деметрий, *О стиле* 2; Псевдо-Либаний,

*Эпистолярные стили* 55; ср. *2Кор* 3.1). Такие послания имели большое значение для христиан, посещавших общины, где их лично не знали (*Деян* 9.12; 22.5; *1Кор* 16.3). *Рим* включает протрепетическую речь в эпидиктическое послание; *1Фес* является увещательным. *1Клим* — послание с советом (в 58.2 автор использует технический термин *συμβουλή*, «совет»), в котором автор советует раздираемой распрями общине в Коринфе прийти к согласию и установить мир (ср. 57.1-2; 63.2; аналогичная речь с советом, побуждающая никомидийцев искать согласия с никейцами, встречается у Диона Хризостома, *Речь* 38). Послание Игнатия к римлянам — также прежде всего послание с советом (просьбой), и в нем практически отсутствует увещательный мотив, содержащийся в других его посланиях.

Отличительные социальные черты раннего христианства предполагают более широкую типологию эпистографии, нежели греко-римская и еврейская (для которой свидетельства очень скудны). Поэтому далее анализ отдельных посланий проводится с учетом типологии двух идеальных эпистолярных типов. Эти типы находятся на противоположных концах спектра и являются: 1) посланиями, написанными по случаю (или посланиями-диалогами, которые были тесно связаны с конкретными историческими ситуациями), и 2) посланиями общего характера (или посланиями-монологами, не связанными с конкретными историческими условиями).

## 5. ПОСЛАНИЯ И ПРОПОВЕДИ, НАПИСАННЫЕ ПО СЛУЧАЮ

*Зависящее от обстоятельств* или написанное по случаю послание представляет собой письменное сообщение между двумя сторонами, лично знающими друг друга. Такое послание отражает конкретную историческую ситуацию. Об «эпистолярной ситуации» обычно сравнительно легко можно догадаться по тексту. Послание имеет характер диалога, т.е. характер послания определяется взаимоотношениями отправителя и получателя. Такие послания ограничивались характерными эпистолярными формами и стилями. В этом разделе мы рассмотрим письма Павла и Игнатия в общем виде и более подробно 1-е Послание к Фессалоникийцам, Послание к Галатам, 2-е Послание к Коринфянам, Послание к Филиппийцам, Послание к Филимону, а также Послание к Евреям.

### а. Послания Павла

Павел является первым христианским автором, сочинения которого сохранились. Тринадцать посланий в Новом Завете приписываются ему. Не

все из них подлинны. Подлинны (по крайней мере Послание к римлянам, 1 и 2 Послания к коринфянам, Послание к галатам и Послание к филиппийцам, 1 Послание к фессалоникийцам и Послание к Филимону) были написаны за пятнадцатилетний период (ок. 49-64 гг.). Четыре, по общему мнению, были написаны неизвестным лицом от имени Павла: Послание к ефесянам, 1-2 Послания к Тимофею и Послание к Титу. Подлинность Послания к колоссянам и 2 Послания к фессалоникийцам вызывает сомнения. К 100 г. десять посланий Павла (все, кроме Пастырских, 1 и 2 к Тимофею и к Титу) образовали собрание. Пастырские послания, написанные ок. 100-125 гг., в конце концов стали частью корпуса посланий Павла, но, возможно, не ранее конца II в. (они не были включены в составленное Маркионом около 150 г. собрание посланий Павла и отсутствуют в самом раннем папирусном кодексе посланий Павла, *P46*). Таким образом, собрание посланий Павла образовало раннее ядро новозаветного канона. Не все послания Павла сохранились (в *1Кор* 5.9 говорится о «предшествующем послании»; *2Кор* 2.4 упоминает «грустное послание»; в *Кол* 4.16 говорится о «послании к Лаодикийцам»), по крайней мере, не в их первоначальной форме. Несколько посланий Павла сохранили следы редактирования, т.е. либо имеют значительные вставки, либо состоят из двух или более посланий, лишенных эпистолярных вступления и заключения.

Нынешний канонический порядок посланий Павла может показать контуры первоначального собрания. Первым и самым длинным является *Рим* (7094 слова или 920 стихов; стихом называется строка из примерно 16 слогов), а Послание к Филимону — последним и самым коротким (328 слов; 38 стихов). Не считая *Еф* и Пастырских посланий, послания между *Рим* и *Флм* расположены в порядке убывания длины: *1Кор* (6807 слов; 870 стихов), *2Кор* (4448 слов; 590 стихов), *Гал* (2220 слов; 293 стихов), *Флп* (1624 слова; 208 стихов), *Кол* (1577 слов; 208 стихов), *1Фес* (1472 слова; 193 стихов), *2Фес* (824 слова; 106 стихов). Такой механический порядок предполагает, что эти девять посланий могли существовать как связанное собрание до канонического собрания, которое включает также *Еф* и Пастырские послания. В древнейшем папирусном кодексе посланий Павла отсутствуют Пастырские послания, и в целом он следует порядку убывающей длины, хотя *Гал* и *Еф* переставлены местами, а *Евр* (4942 слова) поставлено после *Рим*. Такой принцип расположения не был неизвестен в древнем мире. Пророки еврейской Библии (Исаия, Иеремия, Иезекииль, двенадцать пророков) расположены в порядке убывающей длины, так же, как и трактаты в каждой из шести частей Мишны. Аналогичным образом, 114 сур Корана расположены с длиннейшей сурой в начале (аль-Бакара, «корова») и самой короткой в конце (ан-Нас, «Люди»).

Пастырские послания составляют короткое собрание, в котором послания расположены в порядке убывающей длины: *1Тим* (1586 слов; 230 сти-

хов), *2Тим* (1235 слов; 172 стихов), *Тит* (663 слова; 97 стихов). Сравнительно поздняя дата этих сочинений (ок. 125 г.), их однородность и свидетельствование *2Тим* 4.13 позволяют предположить, что они были первоначально написаны в кодексе, возможно, с определенным намерением дополнить более старый корпус посланий Павла. Прибавление написанных под псевдонимом посланий к существующему корпусу имеет аналогии и в языческих, и в христианских эпистолярных собраниях (например, собрания писем, приписываемых Платону, Исократу, Демосфену и Игнатию Антиохийскому).

*Первое Послание к фессалоникийцам:  
увещательное послание*

Первое написанное Павлом послание (ок. 50 г.) — *1Фес* — имеет ряд особенностей. Вступление и приветствие более кратки и просты, чем обычно, а раздел с благодарением является самым длинным из всех его посланий (стихи 1.2-3.13). Это единственное послание Павла, в котором «заключительный» увещательный раздел (стихи 4.13-18) образует основную часть. Цель послания кратко изложена в стихах 4.1-2, 10b-12: «Делайте то, что вы делали и даже больше». Разделы «Об умерших» (стихи 4.13-18) и «О временах и сроках» (стихи 5.1-11), как представляется, являются ответами на вопросы, переданные Павлу от общины. *Абрахам Малерб* считал, что для этого послания характерны два увещательных стиля, сходных с вульгарной моральной философией. Одним из них является увещательное моральное наставление (очевидное в главах IV-V), другим — антитетический стиль, также используемый для увещевания (что очевидно в главах I-III). Использование Павлом риторической антитезы несомненно в *1Фес* 2.3-4:

«Ибо в учении нашем нет ни заблуждения, ни нечистых побуждений, ни лукавства. Но, как Бог удостоил нас того, чтобы верить нам благовестие, так мы и говорим, угождая не человекам, но Богу, испытующему сердца наши».

Такой антитетический стиль не следует понимать как защиту Павла от гипотетических обвинений. Скорее, это техника, *усиливающая* мысль путем противопоставления идей с использованием отрицания, антонимов и других приемов (*Аристотель, Риторика* 1409b-1410a; *Псевдо-Аристотель, Риторика к Александру* 1435b; *Гермоген, О типах речи* 4.2). Это соответствует тенденции увещевания, сочетающей также позитивное «делай это» с негативным «перестань делать это». В *1Фес* 2.1-12 Павел использует традиционный язык в ответ на стандартную критику бродячих философов, но не в ответ на конкретные нападки. *1Фес* 1-3 содержат много автобиографических пассажей, в которых Павел говорит о своих предшествующих отношениях с общиной и подчеркивает собственную роль как пример, которому нужно следовать (стихи 1.6; 2.14). Увещевание в стихах 4.1-5.22 основано на стихах

1.2-3.13. Подобным стилем увещательной речи Павел подчеркивает тот факт, что он не говорит им ничего нового, но напоминает о том, что им уже известно (стихи 1.5; 2.1-10).

*Послание к галатам:  
послание-совет*

Эпистолярная ситуация, отраженная *Гал*, состоит в том, что после ухода Павла в Галатию пришли какие-то чужаки («иудействующие») и смогли убедить некоторых, что для того, чтобы стать христианином, сначала нужно обратиться в иудаизм. По этой причине некоторые галаты подверглись обрезанию. Узнав об этих событиях, Павел встревожился. Он отправил галатам послание, чтобы убедить их в том, что на самом деле главным вопросом было соотношение благодати и закона, что вера как основа спасения предшествовала закону и превосходила его.

Часто *Гал*, целиком или частично, считается *апологетическим*. В своем комментарии к этому посланию *Ганс Дитер Бетц* (1979) убедительно доказывал, что это апологетическое послание, в котором видна структура, характерная для древних судебных речей. Апологетический подход к *Гал* основан на предположении, что иудействующие чужаки были также оппонентами Павла и клеветали на него с целью дискредитации его послания.

Проблема установления обвинений против Павла осложняется использованием им риторической антитезы (например, *Гал* 1.1): «Павел, апостол избранный *не* человеками и *не* через человека, *но* Иисусом Христом и Богом Отцом». Павел вновь использует антитезу в важном месте послания (*Гал* 1.11-12): «Евангелие, которое я благовествовал, *не* есть человеческое; ибо и я принял его и научился *не* от человека, *но* через откровение Иисуса Христа». Часто полагают, что противоположное чтение этих и других негативных утверждений (например, *Гал* 1.16-17; 4.14; 5.1, 6, 13; 6.15) раскрывает обвинения оппонентов Павла. В отличие от *1Фес*, в данном случае у Павла *на самом деле* были оппоненты, которых он отличал от самих галатов (стихи 1.7, 9; 5.10, 12; 6.12). Однако, поскольку Павел, возможно, опровергал как реальные, так и возможные обвинения, мы не можем составить представление ни об оппонентах Павла, ни об их обвинениях. Обычно в судебных речах защиты ясно называются обвинения (в *Гал* о них нужно догадываться).

С другой стороны, *Гал* можно рассматривать как *увещательное* послание с некоторыми апологетическими чертами. Павел старался убедить галатов изменить свое мышление и поведение. Он пытался помочь им понять подлинное отношение между верой и законом и убедить отказаться от исповедания иудаизма, якобы бывшего матрицей для христианской веры. Раздел с благодарением, который Павел обычно ставил после вступления, здесь

заменен упреком, имеющим параллели в письмах на папирусе. *Гал* 1.6-12 представляют собой введение, в котором Павел критикует галатов за переход к другому евангелию и излагает положение дел или основную цель послания: евангелие Павла — от Бога, а не от человека. *Гал* 1.13-2.21 звучат как самозащита и целью является показать, что Павел заслуживает доверия, так как в политической риторике необходимо было установить *ἦθος*, или моральный характер и поведение говорящего, если они были неизвестны или подвергались сомнению. В *Гал* 3.1-4.31 используется ряд стандартных аргументов в стиле диатрибы (стиль школьного класса), который Павел развил в своей проповеднической миссии для того, чтобы доказать христианам, что им нужно понять, что вера предшествовала закону и поэтому стоит выше него. По замыслу Бога закон был всего лишь промежуточным средством для того, чтобы показать необходимость веры в Христа, и затем уже не играл действенной роли. Наконец, *Гал* 5.1-6.10 представляют собой увещательный раздел, в котором Павел побуждает галатов изменить свое поведение (т.е. отказаться от обрезания и всего, связанного с ним) на основе надлежащего понимания истинного соотношения веры и закона. Если увещание может использоваться и в политической, и в эпидиктической риторике в зависимости от того, предусматривается ли изменение поведения (политическая риторика), или же повторяется набор общепринятых ценностей (эпидиктическая риторика), то в *Гал* 5.1-6.10 увещание выступает прежде всего в роли совета.

### *Второе Послание к коринфянам: составное послание*

Отношения Павла с христианами Коринфа были очень сложными и включали обмен многими письменными и устными посланиями, начиная примерно с 54-56 г. В *1Кор* 5.9 Павел упоминает «предыдущее послание», а в *2Кор* 2.4 и 7.8 — «слезное послание». Они либо не сохранились, либо в преобразованном виде были включены в *2Кор*, поскольку если *1Кор* лишь немногие считают составным посланием, то *2Кор* может быть собранием от двух до шести самостоятельных сочинений, объединенных неизвестным редактором перед включением в собрание посланий Павла. Они состоят из: 1) *2Кор* 1.1-2.13; 7.5-16; 13.11-14; 2) *2Кор* 2.14-6.13; 7.2-4; 3) *2Кор* 6.14-7.1 (единственный раздел, возможно, не принадлежащий Павлу); 4) *2Кор* 8; 5) *2Кор* 9 и 6) *2Кор* 10.1-13.10 (часто принимаемое за «слезное послание», упомянутое в ст. 2.4). Заметим, что чем более сложными становятся теории о таком делении, тем более спекулятивными и менее достоверными они кажутся. По этой причине многие исследователи считают послание единым или же предпочитают более простое деление на два первоначально самостоятельных послания, представленных главами *2Кор* 1-9 и 10-13.

В *2Кор* 1.1-2.13; 7.5-16; 13.11-13 сохранилось то, что некоторые называют «посланием примирения». Эпистолярные введение (стихи 1.1-7) и заключение (стихи 13.11-13) образуют редакторские рамки для всего составного послания. «Благодарение» (1.3-7) не типично для посланий Павла, поскольку начинается не со слов «я благодарю» (εὐχαριστέω), а с формулы благословения (εὐλογητός). Однако благословение действует так же, как и благодарение, поскольку указывает основную тему: то же самое божественное утешение, которое получил Павел, разделив страдания Христа, могут получить в своих бедствиях и коринфяне. Центральный раздел этого послания состоит из пространного автобиографического повествования, которое определяет и защищает характер и поведение Павла (1.8-2.13 и 7.5-16).

Фрагменты послания, имеющие наименьшую эпистолярную целостность, сохранились в *2Кор* 2.14-6.13; 7.2-4. Одним из возможных объяснений этого является то, что эти фрагменты на самом деле не образуют первоначально самостоятельное послание, но, скорее, пространное апологетическое отступление, в котором Павел защищает свое апостольство. Послание начинается с благодарственной молитвы (стихи 2.14-17), которая, однако, не имеет обычной формы вводного благодарения Павла. Следующий за ним основной раздел включает защиту его апостольства (стихи 3.1-6.13 и 7.2-4). В эту апологию Павел вставляет отступление о еврейском и христианском понимании Ветхого Завета (стихи 3.12-18). В это сокращенное послание были вставлены стихи 6.14-7.1. В своем нынешнем литературном окружении они также действуют как отступление, о чем свидетельствует сравнение обрамляющих их стихов 6.13 и 7.2.

*Ганс Дитер Бетц* (1985) пытался с новыми аргументами защитить точку зрения о том, что главы VIII и IX первоначально были самостоятельными посланиями. Он считает, что в каждом из этих посланий имеется последовательная эпистолярная структура (где отсутствуют только вступление и заключение), что свидетельствует об их первоначальной независимости. Глава VIII (адресованная в Коринф) представляет собой послание, в котором совет (стихи 8.1-15) связан с административными вопросами (стихи 8.16-23): 1) введение (стихи 1-5): македонцы, несмотря на постигшие их бедствия и бедность, пожертвовали даже больше, чем могли; 2) констатация фактов (ст. 6): Тит был назначен принять их вклад; 3) предложение (стихи 7-8): так же, как они отличаются многими духовными добродетелями, пусть они отличатся и щедростью; 4) доказательства (стихи 9-15): и почетно, и полезно для них после обещания принести дар; 5) восхваление посланцев (стихи 16-22); 6) уполномочивание посланцев (ст. 23); 7) заключение: просьба принять посланцев (ст. 24). *Бетц* сравнивает главу VIII Послания с письмами, о которых упоминается в *Деян* 9.2; 22.5. По существу, глава VIII является посланием-советом, сравнимым с древними «официальными» рекоменда-

тельными письмами, отражающими правовые и административные условия той эпохи (ср. *1Кор* 16.3).

Глава IX, адресованная христианам в Ахайе (ср. *2Кор* 1.1), представляет собой послание-совет, имеющее следующую структуру: 1) введение (стихи 1-2): Павел похвально перед македонянами тем, что «Ахайя приготовлена еще с прошедшего года» к тому, чтобы сделать «вспоможение святым»; 2) констатация фактов (стихи 3-5b): Павел направляет гонцов, чтобы забрать их подношение с тем, чтобы они не оказались неподготовленными, когда придет сам Павел, и все они не были бы посрамлены; 3) проблема (стихи 5b-с): обещанное подношение еще предстоит собрать; 4) доказательства (стихи 6-14): причины необходимости подношения и проистекающее из него духовное и материальное благо; 5) заключение (ст. 15): благодарственная молитва.

*2Кор* 10.1-13.10 (возможно, то самое «слезное послание», которое упоминается в *2Кор* 2.4 и 7.8) представляет собой особый тип апологетического послания, написанного для опровержения обвинений оппонентов, настроивших коринфян против Павла. Хотя Павел и отрицает (в риторическом вопросе), что защищает себя, на самом деле он заявляет только о том, что отказывается от аргументации, характерной для судебной риторики. Вместо этого он строит свою защиту на философских оправданиях в традиции Сократа. Обвинение, против которого он защищается, цитируется в *2Кор* 10.10: «В посланиях [говорят оппоненты] он строг и силен, а в личном присутствии слаб, и речь его незначительна». В традиции Сократа Павел использует в качестве инструментов защиты сарказм, пародию и иронию, «похваляясь» в речи неразумного (стихи 11.1-12.18) своим отказом принять финансовую поддержку (стихи 11.7-12), экстатическими видениями (стихи 12.2-4), своей немощью (стихи 12.7-10) и признаками апостола (ст. 12.12).

### *Послание к филиппийцам: послание благодарности и увещания*

Послание к Филиппийцам было написано из тюрьмы (стихи 1.12-14) и в нем благодарность (*ἀλεϋχαριστικός τύπος*; Псевдо-Деметрий, *Эпистолярные типы* 21) смешивается с увещанием. Павел благодарит Бога за примерную веру филиппийских христиан, а общину за ее финансовую поддержку и за то, что она послала таких помощников, как Епафродит (стихи 1.3-11; 4.10-18). Различные стили увещания также пронизывают послание: позитивное увещание (стихи 1.27-2.4, 12-18; 3.1; 4.1, 4-8), предостережение (ст. 3.2), позитивные примеры в лице Павла (стихи 1.12-26, 3.4-17) и Христа (стихи 2.5-11), негативные примеры в лице не названных Павлом людей (стихи 3.18-19; 4.9).

Одной из главных проблем *Флп* является проблема единства сочинения.



Ряд исследователей считает, что оно состоит не из одного, а из *трех* отдельных посланий Павла, соединенных воедино неизвестным редактором: 1) стихи 1.1-3.1; 2) стихи 3.2-4.1; 3) стихи 4.10-20 (часто называемое благодарственным посланием). *Флм* 3.2 по тону отклоняется от того, что говорилось ранее, но такие перемены можно объяснить эпистолярными *отступлениями*. Сообщение о предполагаемом прибытии (стихи 2.19-30), которое обычно стояло бы в заключении основной части посланий Павла, может встречаться и в других местах (ср. *1Кор* 4.14-21; *Гал* 4.12-20; *1Фес* 2.17-3.13). В древности при редактировании посланий обычно устранялись лишь эпистолярные вступления и заключения. Однако если *Флм* было составлено из трех посланий Павла, то редактор также убрал благодарения Павла, что представляется маловероятным. Помимо этого, общий для послания характер увещевания предполагает его единство.

*Послание к Филимону:  
рекомендательное послание*

Эпистолярная ситуация, отраженная в *Флм*, самом кратком послании Павла, написанном в римской тюрьме, связана с Онисимом, беглым рабом. По прибытии в Рим он встретил Павла и был обращен в христианство. Павел отослал его к его хозяину с рекомендательным письмом для облегчения примирения. С *Флм* часто сравнивается языческое рекомендательное письмо (Плиний, *Письма* 9.21), в котором Плиний призывает Сабиниана отказаться от гнева и принять раскаивающегося вольноотпущенника (9.24 представляет собой последующее письмо с благодарностью Сабиниану за то, что он принял его совет). На самом деле *Флм* не является *частным* письмом, так как оно адресовано Филимону, Апфии и Архиппу, а также «твоей домашней церкви», хотя остается неясным, было ли послание адресовано Филимону или Архиппу (т.е. не ясно, к кому относится местоимение «твоей»). Если раздел *Флм* с просьбой имеет ряд аналогий с папирусными письмами-прошениями, то его структура и аргументация следуют условностям совещательной риторики. *Флм* состоит из пяти частей: 1) обращения (стихи 1-3), 2) введения (стихи 4-7), 3) основной части с доводами (стихи 8-16), 4) заключения или заключительного резюме (стихи 17-22), 5) постскриптума (стихи 23-25). У Павла в благодарении (стихи 4-7) обычно указываются основные темы посланий, и здесь оно также действует как *captatio benevolentiae* (заключение, призванное обеспечить благожелательность получателя). Хваля Филимона, он устанавливает взаимную благожелательность и подчеркивает качества, к которым можно далее взывать (например, любовь, освежающая сердца святых). В стихах 8-16 Павел приводит аргументы, а также обращается с просьбой. Используя эмоциональный призыв в стихах 8-10, Павел говорит о том, что может приказывать Филимону, не

вместо этого предпочитает взывать к его христианской любви. Он предполагает, что для Филимона будет полезным примириться с Онисимом, используя игру слов: тот, кто был «негодным», теперь будет «пригодным» (Онисим значит «полезный»). В стихах 12-14 он взывает к чести Филимона. Наконец, в заключении он повторяет свою просьбу (ст. 17), усиливает ее (стихи 18-19), взывает к чувствам Филимона (ст. 20) и просит его об одолжении (стихи 21-22). Несколько решающих тем повторяются во введении, основной части и заключении: любовь (стихи 5, 7, 9), добро (стихи 6, 14), общение (стихи 6, 17), «сердце» (стихи 7, 12, 20). Эти три части образуют силлогизм: если Филимон утешит сердце христиан (ст. 7) и если Онисим утешит сердце Павла (ст. 12), тогда для того, чтобы утешить сердце Павла, Филимон должен утешить сердце Онисима (ст. 20).

## 6. Послание к евреям: увещательная проповедь

По мнению многих исследователей риторическая ситуация *Послания к Евреям* связана с тем, что некая неизвестная группа еврейских христиан могла вновь впасть в иудаизм. Соответственно, автор призывает их твердо держаться христианской веры, которая выше иудаизма. Древность такого мнения отражается в названии сочинения «К Евреям», вытекающим из его содержания и добавленного около 150 г. Однако время от времени комментаторы (от *Джеймса Моффатта* (1924) до *Герберта Брауна* (1984)) утверждали, что такая точка зрения основана лишь на предположениях, ясно не обоснованных текстом. Первоначальным адресатом послания скорее были христиане из язычников, которые могли вновь обратиться в язычество. С любой точки зрения *Евр* является *эпидиктическим* сочинением. Автор убеждает аудиторию продолжать держаться принятых ценностей и мнений. *Евр* было написано около 70-85 г. (его использовал автор *1Клим*) и адресовано неизвестной общине, имевшей вполне конкретные проблемы (стихи 5.11-12; 6.1-12; 10.25, 32-34; 12.4; 13.7).

Написанное на прекрасном греческом языке (не считая заключительной увещательной главы), *Евр* является единственным сочинением в Новом Завете, полностью заслуживающим названия *Kunstprosa*, «благозвучная проза» (ср. Евсевий, *ЦИ* 6.25.11). Как и Евангелие от Луки, *Евр* начинается со сложного периодического предложения (стихи 1.1-4); множество подобных предложений рассеяны по всему сочинению, придавая прозе плавный характер (например, стихи 2.2-4; 3.12-15; 5.1-3,7-10). Автор тщательно избегает *зияния* (стечения двух гласных на стыке двух слов или слогов) и *анаколуфа* (разрыва грамматической последовательности). Особое внимание он обращает на ритмические окончания в конце предложений. Продуманное использование *анафоры* (ряда строк, начинающихся с одного и того

же слова) встречается в *Евр* 11, где каждое из восемнадцати предложений, составляющих панегирик, повествующий о моделях израильской и еврейской веры, пригодных для подражания, начинается со слова *πίστει* («верой»), подводя к эмоциональному и красноречивому заключению. Автор использует и аллитерации. Так, в *Евр* 1.1 встречается шесть слов, начинающихся с буквы «π» (в ст. 11.28 — пять, в ст. 12.11 — четыре). Автор, несомненно, наслаждается преимуществами эллинистического риторического образования.

Автор называет свой труд «словом увещевания» [*παράκλησις*] (ст. 13.22); в других местах это выражение используется по отношению к синагогальной проповеди (*Деян* 13.15), ободряющей речи Иуды Маккавея (*2Мак* 15.11) и апостольскому декрету, посланному письмом (*Деян* 15.31). Автор ожидает, что его читатели будут «наставлять» друг друга (ст. 3.13; увещательный *τοπος*, встречающийся также в *Рим* 15.14; *1Фес* 4.18; 5.11; ср. *Рим* 14.19; *Иуд* 20). Это взаимное увещевание происходит в рамках богослужения общины (ст. 10.25). Несколько особенностей указывают скорее на риторическое, чем на литературное происхождение *Евр*: использование риторических вопросов (стихи 1.5, 13; 3.16-18; 9.14; 10.29; 11.32) — к получателям автор обращается как к «братьям» (стихи 3.1, 12; 10.19; 13.22), встречаются риторические выражения: «И что еще скажу?» и «Не достанет мне времени, чтобы повествовать...» (ст. 11.32).

Но является ли *Евр* на самом деле посланием? Есть это так, то оно нетипично: хотя в нем есть эпистолярное заключение, но нет начального обращения. Анонимность *Евр* вызывает соблазн предположить, что либо первоначальное вводное обращение было выпущено (анонимность нетипична для древней эпистографии), либо был добавлен вторичный эпистолярный постскрипtum (стихи 13.18-25). Ни одно из этих предположений не является правдоподобным. Несмотря на эпистолярное заключение, *Евр* появилось, вероятно, как устно произнесенная проповедь (или ряд проповедей), которой была придана литературная форма и которая распространялась благодаря включенному эпистолярному постскриптumu. Заключительный увещательный раздел в стихах 13.1-17 по своему характеру является эпистолярным и следует образцу нескольких (хотя и не всех) посланий Павла.

Структура *Евр* остается нерешенной проблемой. Несмотря на риторическую подготовку автора и его эпидиктические намерения, сочинение не имеет структуры, соответствующей типичным образцам эпидиктической или (тесно связанной с нею) совещательной риторики. Все сочинение носит увещательный характер и основано на центральной теме, выраженной в стихах 2.1-4: мы должны более серьезно, чем сейчас, относиться к посланному нам откровению. Риторическая стратегия автора основана на сравнении (*σὺγκρίσις*) старого и нового. Если Израиль был наказан Богом за то,

что отверг откровение на Синае, то насколько сильнее будем наказаны мы, отвергнувшие наше откровение, учитывая его превосходство? Это превосходство очевидно прежде всего в лице Иисуса Христа, Сына Божьего, являющегося заключительным откровением Бога. Иисус (и Новый Завет) превосходит ангелов (стихи 1.1-2.18), Ветхий Завет, представленный Моисеем (3.1-4.13), и первосвященников (4.14-10.31). В *Евр* 10.32-12.29 акцент делается на прежних моделях веры и стойкости, достойных будущего подражания: прежнее поведение общины, к которой обращается автор (стихи 10.32-39), список, включающий еврейских героев веры (стихи 11.1-12.1) и самого Иисуса (стихи 12.2-6). В *Евр* включен увещательный раздел с размытой структурой (стихи 13.1-17), и здесь литературный греческий язык сочинения ухудшается. Поэтому вся глава (а не только стихи 13.18-25) имеет эпистолярный характер. Славословие *Евр* (стихи 13.20-21) является *эпистолярным* славословием, так как оно не включает непосредственно основную часть *Евр* (иначе его следовало бы поставить после ст. 12.29), но обрамлено условностями эпистолярного постскриптума (13.18-25; ср. *1Клим* 65.2) и помещено после эпистолярного увещания в стихах 13.1-17.

Таким образом, основная часть *Евр* (стихи 1.1-12.29) представляет собой сложную смесь богословских аргументов, основанных на толковании Ветхого Завета и перемежающихся увещательными призывами. Основные увещательные разделы (несмотря на расхождения относительно их объема) включают стихи 2.1-4; 3.7-4.13; 4.14-16; 5.11-6.12; 12.1-17; 13.1-17. Увещательные части стихов 1.1-12.29, в которых отражается тревога автора, являются по своему характеру прежде всего *религиозными* и делают акцент на темах стойкости и веры, например, ст. 4.14: «будем твердо держаться исповедания нашего» (ср. стихи 2.1; 4.1, 11; 10.23). Позитивные увещания украшены многочисленными предостережениями (стихи 2.1-4; 3.7-4.13; 6.4-8; 10.26-39; 12.25-29). Предостережения смягчаются уверениями автора в том, что в них едва ли есть нужда (ст. 6.9; ср. *Рим* 15.14-15). То, что значительная часть увещания является напоминанием (ст. 2.1), представляет собой типичный увещательный *топос*.

## в. Послания Игнатия

Игнатий, епископ Антиохийский, был арестован около 115 г. и отправлен в Рим для казни. Его послания, составленные в ожидании неминуемой смерти, написаны как завещание церквям Малой Азии. В отличие от посланий Павла, написанных в течение пятнадцати лет, Игнатий написал семь посланий всего лишь за несколько недель. Игнатий и его военный эскорт прибыли в южную Малую Азию и оттуда направились на северо-запад в Трою (возможно, забирая по пути других осужденных), остановившись в

Смирне. Там делегациям из Ефеса (*Ефес* 1.32), Смирны (*Магн* 15.1), Магнесии (*Магн* 2.1) и Тралл (*Трал* 1.1) позволили посетить его. Он написал послания для каждой из представленных общин (за исключением Смирны) и еще одно в Рим (*Рим* 10.1). Продолжая путь на северо-запад, Игнатий посетил Филадельфию (*Филад* 7.1). Из Трои, прежде чем переправиться морем в Европу, он написал в Филадельфию (*Филад* 11.2), Смирну (*Смирн* 12.1) и Поликарпу, епископу Смирны (*Поликарпу* 8.1). За исключением *Рим* и *Поликарпу*, каждое послание было адресовано общинам, пославшим своих представителей встретиться с Игнатием на его пути. Косвенно это были письма благодарности.

Популярность семи подлинных посланий Игнатия побудила некоего неизвестного человека в V в. прибавить к ним шесть фиктивных посланий. Дошедшее до нас собрание, в котором послания расположены не в том порядке, в котором они встречаются в рукописях, а в порядке, упомянутом Евсевием (*ЦИ* 3.36.1-10), предполагает, что первоначально они образовывали две группы: одна — послания, написанные из Смирны (*Ефес*, *Магн*, *Трал*, *Рим*), вторая — послания из Троады (*Филад*, *Смирн*, *Поликарпу*). Возможно, Евсевию мы обязаны тем, что послания в целом расположены в порядке убывания длины. Собрание начинается с послания *Ефес* (самое длинное: 1778 слов) и заканчивается посланием *Поликарпу* (самое короткое: 785 слов). Между ними расположены *Магн* (1063 слова), *Трал* (950 слов), *Римл* (1032 слова), *Филад* (1019 слов) и *Смирн* (1147 слов). Эти послания были собраны Поликарпом по просьбе христианской общины в Филиппах (*Поликарп*, *Филип* 13.1-2).

### *Вводные и заключительные формулы*

Вводные и заключительные эпистолярные формулы, использованные Игнатием, отличаются от эпистолярного стиля раннехристианских посланий. Начало каждого послания кратко и скромно: «Игнатий, также называемый Богоносцем». Имя получателя — «к церкви» — расширяется тремя структурными элементами: 1) причастиями страдательного залога, описывающими блага, которые церковь получила от Бога (например, благословенная, которой предопределено, объединенная, избранная); 2) прилагательными, описывающими величие каждой церкви (например, достойная благословения); 3) упоминаниями местонахождения каждой церкви. Следующий ниже перевод введения к *Ефес* показывает подобную структуру (курсивом выделены причастия и прилагательные, упомянутые выше):

«Игнатий, также называемый Богоносцем, той, которая *благословенна* величием в полноте Бога Отца, которой предопределено от веков вечная и неизменная слава, которая *объединена* и *избрана* в подлинном страдании волею Отца и Иисуса Христа, нашего Бога, церкви, *достойной благослове-*

ния, находящейся в Эфесе в Азии, теплейшие приветствия в Иисусе Христе с безупречной радостью».

Самое длинное и наиболее витиеватое вступление содержится в *Рим*, где Игнатий приводит бессоюзный ряд шести сложных прилагательных, каждое из которых начинается словом ἄξιо- («достойная»): «достойная Бога, достойная уважения, достойная благословения, достойная хвалы, достойная успеха, достойная святости». Поскольку *Рим* прежде всего является письмом-просьбой, Игнатий, очевидно, предполагал, что лесть поможет ему преуспеть.

Игнатий предпочитает употреблять сочетание «теплейшие приветствия» (πλεῖστα χαίρειν) — формулу, впервые появившуюся в папирусных письмах в конце I в. до н.э. Обычно он развивает ее предложными фразами богословского характера. Приветствие отсутствует в *Филад*, очевидно, по недосмотру. Трижды Игнатий включает формулу ἀσπάζεσθαι («приветствовать») во вступлениях (в посланиях Павла она обычно ставилась в заключительных разделах). В письмах на папирусе эта формула использовалась в II-IV вв. н.э. Хотя Игнатий не приводит благодарения после вступления, он включает эпистолярное благодарение в конце нескольких посланий, возможно, сознательно изменяя практику Павла (*Ефес* 21.1; *Филад* 11.1; *Смирн* 10.1).

Заключения посланий Игнатия имеют ряд формальных особенностей:

— Они содержат типично эпистолярное эллинистическое заключение «прощай» (ἔρωσθε), расширенное различными предложными фразами, такими, как «в Господе» (*Поликарпу* 8.3) или (самая длинная фраза) «в согласии Бога, обладая неколеблущимся духом, который есть Иисус Христос» (*Магн* 15.2; ср. *Ефес* 21.2; *Рим* 10.3; *Филад* 11.2; *Смирн* 13.2).

— Часто встречаются и личные, и вторичные приветствия (например, *Магн* 15.1; *Трал* 13.1; *Рим* 9.3; *Филад* 11.2; *Смирн* 11.1; 12.1; 13.1-2). Иногда Игнатий использует 1-е л. ед.ч. глагола ἀσπάζομαι («Я шлю приветствия»: *Трал* 12.1; *Смирн* 11.1; 12.2; 13.1, 2; *Поликарпу* 8.2, 3), причем эта форма засвидетельствована только для II в. и позже.

— Часто встречаются просьбы о молитве (*Ефес* 20.1; 21.1-2; *Магн* 14.1; *Рим* 8.3; *Смирн* 11.1).

— Игнатий регулярно использует в заключениях глагол ὑροφείν («писать») и упоминает место, где он писал (что необычно для эллинистических писем), например, *Ефес* 21.1; *Трал* 12.1-3; *Рим* 10.1; *Филад* 11.2, 5) В одно заключение включена дата написания послания (*Рим* 10.3), что необычно для эллинистических писем и было сделано, возможно, для того, чтобы позволить римским христианам рассчитать примерное время прибытия Игнатия.

Начальные разделы посланий Игнатия имеют структурные параллели с эллинистическими царскими дипломатическими письмами, которые обычно начинаются с восхваления получателей (т.е. *captatio benevolentiae*). Так же начинается большинство посланий Игнатия. Помимо вступления, центральные разделы посланий Игнатия являются прежде всего увещательными и состоят из различных типов увещания, включая позитивное увещание (*Ефес* 4, 10; *Магн* 3-9), негативные предостережения (*Ефес* 5.2-3; *Магн* 11; *Трал* 7; *Филад* 2-3; *Смирн* 6-7), позитивные примеры (*Ефес* 12), негативные примеры (*Ефес* 7). Увещательный стиль Игнатия мягок и никогда не носит авторитарного характера (*Трал* 3.3). К примеру, характерным способом подведения итогов его увещаниям является безличная фраза «потому надлежит вам сделать (то-то и то-то)» (*Ефес* 2.2; *Магн* 3.2; *Рим* 12.2; *Смирн* 7.2; *Поликарпу* 5.2). Следуя другой мягкой увещательной технике, Игнатий часто побуждает читателей продолжать то, что они уже делают (*Ефес* 4.1; *Трал* 8.1; 12.1; *Смирн* 4.1). Ему нравится риторическая антитеза и он широко использует ее в увещании (*Ефес* 12.1-2; *Магн* 3.1; 7.1; 11.1; *Рим* 4.1-3; *Филад* 1.1). Игнатий называет несколько своих посланий «призывами» или «увещаниями» (*παράκαλεῖν*: *Ефес* 3.2; *Магн* 14.1; *Поликарпу* 7.3; *παροινεῖν*: *Магн* 6.1; *Смирн* 4.1). Он знает, что призыв (уместный для людей примерно равного статуса) является более мягким подходом, чем повеление, какое мог бы дать апостол (*Ефес* 3.1; *Трал* 3.3; *Рим* 4.3). В *Послании к Филимону* 8-9, которое Игнатий, возможно, использовал как образец, Павел также скорее *взывает* к Филимону, чем *повелевает* ему. Одним из методов увещания, которым он дополняет свой мягкий стиль, является частое использование 1-го л. мн.ч. увещательного сослагательного наклонения, например, «*Давайте бояться долгих страданий Бога*» (*Ефес* 11.1); «*Давайте любить его*» (*Ефес* 15.3).

Сущность увещаний и советов Игнатия немного отличается в различных посланиях, и можно предположить, что эпистолярная ситуация определялась прежде всего собственными обстоятельствами Игнатия. Применяя к церкви принцип подчинения, характерный для кодексов домашнего поведения, Игнатий советует христианам уважать и подчиняться епископу и совету старейшин, земным представителям Бога или Иисуса Христа и апостолов (*Ефес* 4.1-6.2; *Магн* 6.1-7.2; *Трал* 2.1-3.3; *Смирн* 8.1-9.2). «Согласие», «единство» и «мир» являются кодовыми словами подчинения епископу (*Ефес* 13.1-2; *Филад* 8.1-2), а «гордыню», «ссору» и «раздоры» вызывают те, кто противится подчинению (*Ефес* 8.1; *Магн* 6.2). Игнатий также советует христианам избегать учителей, отклоняющихся от истинной веры и разносящих ереси (*Ефес* 9.1; 17.1; *Трал* 6.1-2; *Смирн* 4.1), и, следуя Господу, быть примером кротости, веры, любви, смиренности и долготерпения (*Ефес* 10.1-2;

*Магн* 1.2; *Трал* 4.1-2). Важнейшая богословская забота Игнатия была о том, чтобы христиане полностью приняли рождение, страдания и воскресение Христа. Поэтому он часто вставляет формулы символа веры (*Ефес* 7.2; 18.2; *Магн* 11.1; *Трал* 9.1-2; *Смирн* 1.1-2). Добродетельные — это те, к которым еретики не проявляют любви (*Смирн* 6.2).

## 6. ПОСЛАНИЯ И ПРОПОВЕДИ ОБЩЕГО ХАРАКТЕРА

Послания или проповеди общего характера представляют собой переписку двух сторон, связанных косвенно или непостоянно. Их «отношения» — отдаленные и формальные (например, здесь обычно отсутствует *топос* дружбы); в послании говорится о делах, выходящих за рамки конкретных исторических ситуаций, и делается акцент на ценностях, принимаемых широкими кругами христиан. Положение автора определяет содержание послания; положение получателей обычно неизвестно, и послание имеет характер монолога. Авторы таких посланий склонны избегать или вообще отказываться от типично *эпистолярных* форм и стилей в пользу других типов речи. Послания общего характера в Новом Завете включают *Рим*, *Еф*, Пастырские послания, *1-2Петр*, *Иак* и *Иуд*. Проповедей общего характера нет в Новом Завете и только одна у апостольских отцов: *2Клим*. При анализе отдельных сочинений мы сосредоточим внимание на *Рим*, *Иак* и *1Петр*.

Послания общего характера (за исключением *Рим*) — *поздние* и *псевдоэпиграфические*. Церковь II в. предпочитала трактовать апостольские послания скорее с точки зрения их универсальной приложимости, чем в связи с их конкретными ситуациями, в которых они появились. Канон Муратори (вероятно, около 170 г.) ясно выражает такую точку зрения. Заметив, что Павел писал *семи* церквям (символ вселенской Церкви), неизвестный автор продолжает: «тем не менее одна церковь распространена по всей земле». Аналогичным образом, Тертуллиан, утверждая, что послание, которое Маркион называет «К Лаодикийцам», на самом деле следует называть Посланием к ефессянам, пишет: «Однако название не имеет значения, так как когда апостол писал к некоторым, он писал ко всем» (*Против Маркиона* 5.17.1). Такая тенденция понимать послания Павла в общем смысле поощряла создание псевдоэпиграфических посланий (например, *Еф*, *Иак*, *1Петр*), в которых апостольский совет прошлого считался применимым к ситуациям и условиям последующих времен.

Группу посланий Нового Завета, принадлежащих к категории посланий общего характера, составляют так называемые Соборные послания. Они включают семь сочинений, принадлежащих не Павлу, а другим авторам: *Иак*, *1-2Петр*, *1-3Ин* и *Иуд*. Обозначение «соборные» (т.е. «всеобщие»),



впервые засвидетельствованное у Евсевия (ЦИ 2.23.24), использовалось по той причине, что в большинстве из них нет конкретного адресата. Однако послания Иоанна не очень хорошо подходят для этой категории. *1Ин* представляет собой скорее проповедь-совет, чем послание: здесь в центре внимания автора конкретная богословская проблема еретических верований христиан-раскольников. *2-3Ин* вызваны случайными обстоятельствами. Соборные послания могли или по отдельности включаться в существующее собрание посланий Павла, или объединяться в небольшие собрания. Подсчет слов в каждом послании предполагает, что собрание посланий Иоанна было включено в более раннее собрание посланий, причем оба собрания начинались *Посланием к Евреям: Евр* (4942 слова), *Иак* (1735), *1Петр* (1669), *2Петр* (1103), *1Ин* (2137), *2Ин* (245), *3Ин* (219), *Иуд* (456).

#### а. Послание к Римлянам

*Рим* является единственным посланием Павла, написанным христианской общине, которую он не основал и не посетил. Из других посланий обычно можно с определенной уверенностью сделать вывод о конкретной ситуации получателей. При изучении *Рим* главный вопрос состоит в том, зависело ли оно от обстоятельств и было написано в связи с фактическим положением римских христиан (т.е. было *совещательным* по назначению), либо богословские аргументы Павла просто отражали его мнение по важным вопросам, не связанным с ситуацией в Риме (т.е. было *эпидиктическим* по назначению). Однако анализ *Рим* с точки зрения совещательной и эпидиктической категорий малопригоден. Главной целью Павла было изложить евангелие, которое он провозглашал (*Рим* 1.15) для того, чтобы представить себя и свою миссию римским христианам, потому что он намеревался посетить их (*Рим* 1.10-15; 15.22-29) и использовать Рим как отправной пункт для миссии в Испании (*Рим* 15.24). Если бы целью этого послания было изложить евангелие получателям с тем, чтобы обратить их в христианскую веру, послание было бы побудительным (*πρότρεπτικός*), как более позднее *Послание к Диогнету*. Однако поскольку Павел намеревался изложить свое евангелие так, чтобы получатели больше узнали о его характере и методе его аргументации, *Рим* по своему назначению является прежде всего *эпидиктическим*. Тем не менее, в *Рим* следует различать два уровня. Если представление Павлом его евангелия в *Рим* 1-11 является эпидиктическим в нынешнем его контексте, то в первичном окружении проповеди и поучения оно было *побудительным*, т.е. главной его задачей было показать истинность христианского евангелия, убедить слушателей принять его и обратиться в христианство. Очевидно, сложная богословская аргументация, представленная в *Рим* 1-11 и в увещательном разделе *Рим* 12.1-15.13, была

развита Павлом за многие годы проповеди и поучения; составление *Рим* должно было занять у автора много месяцев.

*Рим* интересно также тем, что в главах 1-11 Павел широко использует стиль диатрибы. Диатриба представляла собой стиль школьного класса, отражающий метод обвинения и убеждения, разработанный Сократом для того, чтобы вывести учеников из невежества и заблуждения к истине. Вымышленные оппоненты, гипотетические возражения и ложные выводы, характерные для красноречия диатрибы, отражают не позицию конкретных оппонентов, на которых нападает учитель, но скорее ряд возможных возражений. Поэтому изложение Павлом своего евангелия в *Рим* 1-11 не вызвано какой-то конкретной ситуацией, но, скорее, представляет его общие богословские взгляды и поучающий стиль. Павел изображает себя как христианского учителя и проповедника, а отправленное им послание является заменителем «проповеди евангелия» (стихи 1.11-15). Сжатое изложение Ветхого Завета в *Рим* (в особенности в главах 9-11) подчеркивает дидактический характер послания. Использование диатрибы в *Рим* 2 предполагает, что Павел не полемизирует, например, с иудеями или иудействующими. Невозможно использовать гипотетических оппонентов для реконструкции ситуации в Риме.

Увещательная часть *Рим* (стихи 12.1-15.3) вводится предложением со словом *παρακαλῶ*, играющим роль перехода ко второй части: «Итак, призываю вас, братья». Павел обычно использует это слово при обращении к тем, кого он считает братьями (ср. *Флм* 8-10), это же обращение он использует в *Рим*. Некоторые исследователи считают, что увещание в *Рим* 12.1-13.14 имеет общий характер (повествуя об обязанностях христиан по отношению друг к другу, о стойкости перед лицом гонений, подчинении правительственной власти и любви как исполнению заповедей), но полагают, что увещание в *Рим* 14.1-15.13 связано с конкретной ситуацией в Риме (проблема «сильных» и «слабых» христиан). Однако *Рим* 14.1-15.3 не делают акцента на конкретных проблемах и расхождениях между римскими христианами, но представляют собой обобщенную форму проблемы, которую Павел уже затрагивал в *1Кор* 8-10 (проблема того, следует ли есть мясо животных, принесенных в жертву языческим идолам). Те, кто считал, что есть его неподобает, были «слабыми», а те, кто считал это возможным, — «сильными».

Во вступлении (*Рим* 1.1-15) Павел дополняет эпистолярное введение (стихи 1.1, 7) вставкой (стихи 2-6), в которой описывает свои апостольские полномочия по отношению к язычникам и характер своего евангелия, превосходящая два основных вопроса в главной части послания. Вступление завершается благодарением (стихи 8-12). Вступление констатирует цель послания (Павел хочет посетить римлян и укрепить их неким духовным даром), а заключение (стихи 14.14-16.23) повторяет ее. *Рим* 1.16-17 пред-

ставляет собой главный тезис послания: евангелие несет спасение всем, кто уверовал, сначала евреям, а затем язычникам. Упоминания о предстоящем прибытии Павла обрамляют послание (стихи 1.10-15; 15.22-29), главную же часть можно рассматривать как тщательно разработанную саморекомендацию.

История текста *Рим* более сложна, чем история любого другого послания Павла. Очень рано (ок. 100 г.) сочинение имело хождение в трех различных формах. Наиболее длинная (и более близкая к оригиналу) редакция состояла из нынешних 16 глав. В обращении находились также две сокращенные формы, в одной из которых было 14, а в другой 15 глав. Фраза «в Риме» (*Рим* 1.7, 15), отсутствующая в некоторых рукописях, была опущена в редакции, включавшей 14 глав. Все эти изменения предполагают, что уже вскоре после его возникновения была предпринята попытка придать посланию универсальный характер. *Рим* завершается славословием (стихи 16.25-27), которое было добавлено позднее. Обычно славословия у Павла не стоят в самом конце посланий и не бывают такими длинными. Славословие было добавлено как заключение к сокращенному тексту этого послания (в различных рукописях оно стоит после ст. 16.24, после ст. 16.23, после двух стихов: 14.23 и 16.24, после ст. 15.33 или же вообще опускается). Хотя *Рим* 16 часто считается частью первоначально самостоятельного послания в *Ефес*, она, возможно, принадлежала к первоначальному более длинному тексту *Рим*.

## 6. Первое Послание Петра: увещательная энциклика

Автора *1Петр* заботило не только поведение христиан, подвергавшихся гонениям (стихи 1.6; 3.13-17; 4.1-2, 12-19), но также ожидаемые общественный остракизм и отчуждение (стихи 1.1, 17). В пространных увещательных разделах послания рекомендуются варианты поведения в условиях противодействия и преследований (образцом является Христос). К проблеме отчуждения автор подходит богословски, объясняя небесное и эсхатологическое наследие христиан. Как представляется, такая эпистолярная ситуация была общей для многих христианских общин, рассеянных в западной Малой Азии в конце I в. н.э. В результате *1Петр* имеет характер энциклики, обращенной к «пришельцам, рассеянным в Понте, Галатии, Каппадокии, Азии и Вифинии» (все эти места расположены в Малой Азии, и перечень их, возможно, отражает маршрут гонца, доставлявшего послание). Энциклики использовались в таннаитском иудаизме (70-200 гг.) с различными религиозными и административными целями. О христианах в «рассеянии» говорится, несомненно, по образцу иудейских представлений.

Неизвестный автор этого псевдоэпиграфического послания избрал *кос-*

венный подход к положению анатолийских христиан в конце I в. н.э. Приписывание этого послания Петру, жившему поколением раньше, не только раскрывает проблему апостольского авторитета для христианства этого периода, но также подсказывает, как следует понимать послания, написанные до 70 г. н.э.: парадигматически с учетом ограниченных типов ситуаций, с которыми сталкивались христиане.

Греческий язык *1Петр*, написанного между 70 и 90 гг., вместе с языком *Евр* и *Иак*, является одним из лучших в Новом Завете. Многие ученые считали большую часть стихов 1.3-4.11 *1Петр* крещальной проповедью (многочисленные намеки на крещение пронизывают первые три главы: 1.3, 18, 22-23; 2.2-3, 9-10, 21, 24-25; 3.21), хотя никакой литургии крещения в послании не сохранилось. Намеки на крещение используются в качестве основы для увещаний автора. Поэтому увещание пронизывает стихи 1.3-4.11 (1.13-17, 22-25; 2.1-3; 2.11-3.22) почти так же, как и стихи 4.12-5.11. К этой крещальной проповеди был добавлен наставительный раздел (4.12-5.11) вместе с эпистолярными вступлением (1.1-2) и заключением (5.12-14), что превратило все послание в энциклику.

### *Литература для углубленного изучения*

**Раннехристианские письма вообще.** Небольшую, но важную статью см. Dahl N.A. Letter — Interpreter's Dictionary of the Bible. Suppl. vol. Abingdon Press, 1976, 530-541. Подробное обсуждение проблемы см.: Doty W.G. Letters in Primitive Christianity. Fortress Press, 1973; White J.L. New Testament Epistolary Literature in the Framework of Ancient Epistolography. — ANRW II.25.2, 1984, 1730-1756. Старая работа с подробным анализом посланий Павла: Roller O. Das Formular der paulinischen Briefe. Ein Beitrag zur Lehre von antiken Briefe. Stuttgart, W.Kohlhammer, 1933. Недавний обзор см. White J.L. Saint Paul and the Apostolic Letter Tradition. — CBQ 45, 1983, 433-444.

**Эпистолярные формулы.** Berger K. Apostelbrief und apostolische Rede: Zum Formular frühchristlicher Briefe. — ZNW 65, 1974, 191-207; Bjerkelund C.J. Parakalo: Form, Funktion und Sinn der Parakalo-Sätze in den paulinischen Briefen. Oslo, Universitetsforlaget, 1967; White J.L. Introductory Formulae in the Body of the Pauline Letter — JBL 90, 1971, 91-97. *Прписки.* Bahr G.J. The Subscriptions in the Pauline Letters. — JBL 87, 1968, 27-41. *Благодарения.* O'Brien P.Th. Introductory Thanksgivings in the Letters of Paul. Leiden, E.J.Brill, 1977; Schubert P. Form and Function of the Pauline Thanksgivings. Berlin, Topelmann, 1939.

**Составляющие литературные формы.** *Автобиографические высказывания.* Lyons G. Pauline Autobiography: Toward a New Understanding. Scholars Press, 1985. *Благословения.* Champion L.G. Benedictions and

Doxologies in the Epistles of Paul. Bristol, 1934; Jewett R. The Form and Function of the Homiletic Benediction. — ATR 51, 1969, 18-34. *Исповедания*. Neufeld V.H. The Earliest Christian Confessions. Wm.B.Eerdmans Publishing Co., 1963. *Славословия*. Elliott J.K. The Language and Style of the Concluding Doxology to the Epistle to the Romans. — ZNW 72, 1981, 124-130. *Гимны*. Charlesworth J.H. A Prolegomenon to a New Study of the Jewish Background of the Hymns and Prayers in the New Testament. — JJS 33, 1982, 265-285; Deichgräber R. Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1967. *Побудительные формы*. Balch D.L. Let Wives Be Submissive: The Domestic Code in 1 Peter. Scholars Press, 1981; Malherbe A.J. Moral Exhortation, A Greco-Roman Source-book. Westminster Press. 1981; McEleney N.J. The Vice Lists of the Pastoral Epistles. — CBQ 36, 1974, 203-219; Suggs M.J. The Christian Two Ways Tradition: Its Antiquity, Form and Function. — Studies in New Testament and Early Christian Literature. Ed. by Aune D.E. Leiden, E.J.Brill, 1972, 60-74; Verner D.C. The Household of God: The Social World of the Pastoral Epistles. Scholars Press, 1983. *Топосы*. Conley T. Philo's Use of Topoi. — Winston D., Dillon J. Two Treatises of Philo of Alexandria. Scholars Press, 1983, 171-178. Обсуждение топосов у Павла см. Bradley D.G. The Topos as Form in the Pauline Paraenesis. — JBL 72, 1953, 238-246; Mullins T.Y. Topos as a New Testament Form. — JBL 99, 1980, 541-547; Brunt J.C. More on the Topos as a New Testament Form. — JBL 104 1985, 495-500. *Путешествия*. Funk R.W. The Apostolic Parousia: Form and Significance. — Christian History and Interpretation: Studies Presented to John Knox. Ed. by Farmer W.R., Moule C.F.D., Niebuhr R.R. Cambridge, University Press. 1967, 249-268. См. также Mullins T.Y. Visit Talk in New Testament Letters. — CBQ 35, 1973, 350-358.

**Эпистолярные стили.** *Греко-римская риторика*. Kennedy G. 1) The Art of Persuasion in Greece. Princeton University Press, 1963; 2) The Art of Rhetoric in the Roman World. Princeton University Press, 1972; 3) Greek Rhetoric Under Christian Emperors. Princeton University Press, 1983; 4) New Testament Interpretation Through Rhetorical Criticism. University of North Carolina Press, 1984. См. также Wuellner W. Greek Rhetoric and Pauline Argumentation. — Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition. Ed. by Schoedel W.R., Wilken R. L. Paris, Editions Beauchesne, 1979, 177-188. *Диатриба*. Старой стандартной работой является Bultmann R. Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1910. Новая обстоятельная работа Stowers S.K. The Diatribe and Paul's Letter to the Romans. Scholars Press, 1981; см. также его статью Paul's Dialogue with a Fellow Jew in Romans 3.1-9. — CBQ 46, 1984, 707-722. *Проповеди и гомилии*. Heinemann J. Preaching: In the Talmudic Period. — Encyclopedia Judaica, XIII, cols. 994-998; id. The Proem in the Aggadic Midrashim. — A Form-Critical Study. — Scripta Hierosolymitana 22, 1971, 100-122; Siegert F.

Drei hellenistisch-jüdische Predigten. Tübingen, J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], 1980; Thyen H. Der Stil der jüdisch-hellenistischen Homilie. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1955.

**Собрания писем. Павел.** Anderson C.P. The Epistle to the Hebrews and the Pauline Letter Collection. — HTR 59, 1966, 429-438. Finegan J. The Original Form of the Pauline Collection. — HTR 49, 1956, 85-104; Gamble H.Y. The Redaction of the Pauline Letters and the Formation of the Pauline Corpus. — JBL 94, 1975, 403-418; Goodspeed E.J. Introduction to the New Testament. University of Chicago Press, 1937, 210-239; Mitton C.L. The Formalion of the Pauline Corpus. London, Epworth Press, 1955; Mowry L. The Early Circulation of Paul's Letters. — JBL 63, 1944, 73-86.

**Павел.** Francis F.O., Sampley J.P. Pauline Parallels. 2nd ed. Fortress Press, 1984. См. также: Beker J.Ch. Paul the Apostle: The Triumph of God in Life and Thought. Fortress Press, 1980; Hock R.F. The Social Context of Paul's Ministry: Tentmaking and Apostleship. Fortress Press, 1980; Judge E.A. St. Paul and Classical Society. — Jahrbuch für Antike und Christentum 15, 1972, 19-36. Meeks W.A. The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul. Yale University Press, 1983.

**Отдельные новозаветные письма и гомилии. Послание к Римлянам.** Gamble H., Jr. The Textual History of the Letter to the Romans. Wm.B.Eerdmans Publishing Co., 1977; Jewett R. Romans as an Ambassadorial Letter. — Interpretation 36, 1982, 5-20; Karris R.J. Rom 14.1-15.13 and the Occasion of Romans. — CBQ 25, 1973, 155-178; Wuellner W. Paul's Rhetoric of Argumentation in Romans: An Alternative to the Donfried-Karris Debate Over Romans. — CBQ 38, 1976, 330-351. **1-2 Послания к коринфянам.** Betz H.D. Second Corinthians 8 and 9: A Commentary on Two Administrative Letters of the Apostle Paul. Fortress Press, 1985 (содержит подробную библиографию и историю исследования). См. также: Bultmann R. The Second Letter to the Corinthians. Transl. by Harrisville R. Augsburg Publishing House, 1985; Conzelmann H. 1 Corinthians: A Commentary on the First Epistle to the Corinthians. Fortress Press, 1975; Grant R.M. Hellenistic Elements in 1 Corinthians. — Early Christian Origins: Studies in Honor of Harold R. Willoughby. Ed. by Wikgren A.P. Quadrangle Books, 1961, 60-66; Jewett R. The Redaction of 1 Corinthians and the Trajectory of the Pauline School. — JAAR 46, 1978, 398-444. **Послание к галатам.** Betz H.D. A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia. Fortress Press, 1979; id. The Literary Composition and Function of Paul's Letter to the Galatians. — NTS 21, 1974-75, 353-379. **Послание к филиппийцам.** Garland D.E. The Composition and Unity of Philippians: Some Neglected Literary Factors. — NovT 27, 1985, 141-173 (с подробной библиографией); Hawthorne G.F. Philippians. Word Biblical Commentary. Vol. 43. Word Books, 1983. **1-2 Послания к фессалоникийцам.** Voers H. The Form-Critical Study of Paul's Letters: 1 Thessalonians as a Case Study. — NTS

22, 1976, 140-158; Koester H. 1 Thessalonians. — Experiment in Christian Writing. — Continuity and Discontinuity in Church History: Essays Presented to George Huntston Williams. Ed. by Church F.F., George T. Leiden, E.J.Brill, 1979, 33-44; Malherbe A.J. Exhortation in First Thessalonians. — NovT 25, 1983, 238-256; id. 'Gentle as a Nurse': The Cynic Background to 1 Thess. 2. — NovT 12, 1970, 203-213; Pearson B.A. 1 Thessalonians 2.13-16: A Deutero-Pauline Interpolation. — HTR 64, 1971, 79-94. *Послание к Филимону*. Church F.F. Rhetorical Structure and Design in Paul's Letter to Philemon. — HTR 71, 1978, 17-33; Petersen N.R. Rediscovering Paul: Philemon and the Sociology of Paul's Narrative World. Fortress Press, 1985; White J.L. The Structural Analysis of Philemon: A Point of Departure in the Formal Analysis of the Pauline Letter. — Society of Biblical Literature: 1971 Seminar Papers. Scholars Press, 1971, I. 1-47. *Послание к евреям*. фундаментальные комментарии см.: Moffatt J. A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Hebrews. Edinburgh, T. & T. Clark, 1924; Braun H. An die Hebräer. Tübingen, J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], 1984. Важным исследованием является Hughes G. Hebrews and Hermeneutics: The Epistle to the Hebrews as a New Testament Example of Biblical Interpretation. Cambridge, University Press, 1979. См. также Käsemann E. The Wandering People of God: An Investigation of the Letter to the Hebrews. Transl. by Harrsville R.A., Sandberg I.L. Augsburg Publishing House, 1984 (немецкий оригинал 1957 г.). *1 Послание Петра*. Beare F.W. The First Epistle of Peter. Oxford, Basil Blackwell, 1970; Elliott J.H. A Home for the Homeless: A Sociological Exegesis of 1 Peter, Its Situation and Strategy. Fortress Press, 1981.

**Послания Игнатия.** Лучшим новейшим комментарием является Schoedel W.R. Ignatius of Antioch: A Commentary on the Letters of Ignatius of Antioch. Fortress Press, 1985. См. также старую, но незаменимую работу Lightfoot J.B. The Apostolic Fathers: Clement, Ignatius, and Polycarp. 2 parts in 5 vols. Baker Book House, 1981 (репринт изд. 1889-90 гг.) и Sieben H.J. Die Ignatianen als Briefe: Einige formkritische Bemerkungen — VC 32, 1978, 1-18.

## АПОКАЛИПСИС ИОАННА И ДРЕВНЯЯ ЛИТЕРАТУРА ОТКРОВЕНИЙ

*Апокалипсис* (или в русской традиции: *Откровение*) *Иоанна* принадлежит к типу древней литературы откровений, называемому «апокалипсис». Само слово «апокалипсис» является транслитерацией греческого существительного ἀποκάλυψις (латинский синоним его — *revelatio*) и имеет значение «раскрытие». К I в. до н.э. оно обозначало «раскрытие (тайн)» или «(божественное) откровение». В апокалиптической литературе этот термин впервые встречается в *Откр* 1.1-2 (написано около 95 г. н.э.) в предложении, которое должно было играть роль заглавия:

«Откровение Иисуса Христа, которое дал Ему Бог, чтобы показать рабам Своим, чему надлежит быть вскоре. И Он показал, послав оное через Ангела Своего рабу Своему Иоанну, который засвидетельствовал слово Божие и свидетельство Иисуса Христа и что он видел».

Когда *Откр* в начале его текстуральной истории переписывалось на папирусных свитках, упрощенная форма этого начального предложения — «Откровение Иоанна» (согласно древним условностям, кратчайшее возможное название и имя автора в родительном падеже) — использовалась как заглавие или приписка *в конце*. Когда же текст начали копировать на листах, заглавие переместилось *в начало*. Из-за того, что сочинение получило название «Откровение Иоанна» (Канон Муратори 71) или просто «Откровение» (Ириней *Ерес* 5.30.3; Тертуллиан, *Против Маркиона* 4.5.2) во II в., термин ἀποκάλυψις стал применяться к схожим типам христианских текстов (Герма, *Видения* 5, заглавие). Хотя термин «апокалипсис» подразумевает сообщение от первого лица о видении трансцендентной реальности, древние использовали его более широко (например, среди коптских апока-



липсисов из Наг Хаммади *Первый Апокалипсис Иакова* представляет собой диалог с откровением, а *Второй Апокалипсис Иакова* — речь с откровением). Слово *Апокалипсис* в *Откр* 1.1 относится к имевшему место откровению, а не к литературному сочинению (ср. схожую фразу у Павла в *Гал* 1.12). Автор называет свое сочинение «пророчеством» (*Откр* 1.3) или «пророческой книгой» (стихи 22.7, 10, 18-19). Древние тексты, называемые сейчас апокалипсисами, не содержат этого термина и не применяют его по отношению к какому-либо конкретному литературному жанру. Только в названиях более поздних еврейских апокалипсисов, таких как *2Барух* и *3Барух*, термин *апокалипсис* встречается для обозначения жанра. Кельнский манихейский кодекс (V в.) называет сочинения Адама, Сифа, Сима и Еноха апокалипсисами.

## 1. ЧТО ТАКОЕ АПОКАЛИПТИКА?

«Апокалиптика» — термин, введенный немецкими учеными в начале XIX в., — обозначал типы систем эсхатологических верований, отраженные в апокалипсисах, причем библейские апокалипсисы *Дан* и *Откр* были самыми ранними моделями. О чем идет речь, станет более понятным, если в понятии «апокалиптика» выделить четыре взаимосвязанных аспекта: «апокалиптическая эсхатология», *система религиозных верований*; «апокалиптика» и «ожидание тысячелетнего царства Христа», *формы коллективного поведения, основанные на этих верованиях*; «апокалипсис», *тип литературы*, в письменной форме отражающей эти верования; «апокалиптические фигуры речи», *язык и понятия* апокалиптической эсхатологии, встречающиеся в различных древних литературных текстах.

### а. Апокалиптическая эсхатология

Как система верований апокалиптическая эсхатология сосредоточивает внимание на космической драме, основанной на пессимистическом эсхатологическом дуализме. Порочному мировому порядку (которым управляют люди, сотрудничающие со сверхъестественным злым существом и его союзниками) скоро придет конец благодаря божественному вмешательству, и он будет заменен новым, совершенным порядком. Божий народ, ныне угнетенное меньшинство, страстно ждет либо немедленного явления Бога, либо появления Его особо избранного представителя или Мессии. Смена эры наступит насильственным путем благодаря серии заключительных битв между силами света и тьмы. Такой исход никогда не подвергается сомнению потому, что силы тьмы обречены на поражение и уничтожение. Новой эре

будет предшествовать определенным периодом страданий, за которым последует судный день, наказание грешников, воскресение и вознаграждение праведных.

Описанный сценарий, имевший различные варианты, многим обязан идеологии ритуала восшествия на престол на древнем Ближнем Востоке. В Ассирии, Египте, Израиле и Персии коронация нового монарха понималась как символ космического обновления, основанного на божественном триумфе над хаосом и создании нового порядка мира и процветания. Апокалиптическая эсхатология (идеология сопротивления и протеста) была ответом на свержение и подавление чужеземной династией божественно установленной местной монархии, часто сопровождавшиеся насильственными изменениями местных обычаев и законов, социальной деградацией и экономической эксплуатацией. Вместо того чтобы сосредоточивать внимание на космическом значении смены правителей или приходе новой династии в настоящем, апокалиптическая эсхатология мечтает о восстановлении порядка, перенося сверхъестественное избавление в будущее.

## 6. Апокалиптика и ожидание тысячелетнего царства Христа

Апокалиптическую эсхатологию, как систему верований, нельзя отделить от религиозно мотивированного коллективного поведения, идеологическим выражением которого она является. Поскольку термин «коллективное поведение» охватывает все — от причуд индивида до организованных социальных движений, термин «апокалиптика» можно применять для обозначения более простых форм коллективного поведения, а термин «ожидание тысячелетнего царства» — для обозначения более сложных форм. Апокалиптика представляет собой коллективный ответ на совместно испытанные «относительные лишения», т.е. групповое ощущение несоответствия между законными ожиданиями и реальностью и вытекающего из этого чувства отчуждения, вызванного иноземным господством, уничтожением местной монархии и экономической эксплуатацией. Общение и взаимодействие обязательны для коллективного поведения, а написание апокалипсисов представляет собой один из способов общения, в котором зарождающиеся верования группы находят свое выражение. Другие типы «общения» могут включать поступки, слухи, акты терроризма, мятежи, граффити, речи, памфлеты. Весьма убедительно доказывалось, что *Дан 7-12* представляет собой апокалиптический манифест, связанный с восстанием Маккавеев (ок. 165 г. до н.э.). Социальный фон других еврейских апокалипсисов более гипотетичен. Литература сопротивления в форме апокалипсисов, вероятно, была средством выражения, совершенно отдельным от самих движений, ожидающих тысячелетнего царства, т.е. феноменом, порожденным учеными

и писцами, который, тем не менее, давал выражение и форму религиозным чувствам народа.

«Ожидание тысячелетнего царства», выражение, описывающее сложную форму коллективного поведения и широко используемое в межкультурных исследованиях религиозных движений, вдохновленных представлениями об утопическом обществе, обязано своей распространенностью *Откровению Иоанна*. В *Откр* 20.4-6 говорится о мессианском царстве Христа в течение тысячелетнего промежутка между Вторым пришествием и Судным днем. Движения ожидающих тысячелетнего царства в последние годы активно изучались социологами. Эти движения вдохновлялись мечтой о спасении, которое будет достигнуто членами таких групп на полностью преобразованной земле сверхъестественным образом.

*Брайан Вильсон* обобщил многочисленные исследования религиозных движений протеста. Сосредоточив внимание на социальных движениях, возбуждаемых реакцией на социальные перемены, он предложил следующую типологию, основанную на том, как эти движения реагировали на окружающий мир: 1) «конверсионистская» реакция (люди должны измениться), 2) «революционная» реакция (мир должен быть преобразован), 3) «интроверсивная» реакция (мир нужно покинуть), 4) «манипуляционистская» реакция (представления нужно преобразовать), 5) «чудотворство» (болезни могут быть чудесным образом исцелены), 6) «реформистская» реакция (мир нужно улучшить), 7) «утопическая» реакция (мир нужно полностью перестроить). Для обеспечения определенной организационной стабильности некоторые из этих движений объединялись вокруг харизматического лидера.

Движения ожидающих тысячелетнего царства были нередки в иудаизме в эллинистический и римский периоды. Некоторые революционные движения, вспыхнувшие после римского завоевания Палестины (63 г. до н.э.) и до первого иудейского восстания (66-74 гг. н.э.), описал Иосиф. За иудейским восстанием против Рима в 66 г. н.э. вскоре последовало образование революционной партии зилотов (ок. 67-68 г.). Кумранская община, сепаратистская секта ессеев, была движением сторонников *интроверсии*, а движение Иоанна Крестителя делало акцент на *конверсии*. Движение Иисуса совмещало *конверсию* (призыв людей к покаянию) и *чудотворство* (чудесное исцеление болезней).

## в. Апокалипсисы

Еврейские апокалипсисы процветали в конце периода Второго Храма, 200 г. до н.э. — 100 г. н.э. *Книге Даниила* 7-12, которая долго считалась древнейшим еврейским апокалипсисом (ок. 165 г. до н.э.), предшествовали

старейшие разделы составного апокалипсиса *Первой книги Еноха*, так называемые *Книга Стражей* (1-36), и *Книга Небесных Светил* (72-82), обе III века до н.э. Больше апокалипсисов было написано при поколении, жившем после разрушения Иерусалима римлянами в 70 г. н.э. (например, *2Енох*, *2Барух* и *4Ездра*). Некоторые более поздние еврейские тексты, сосредоточивавшиеся на космологических размышлениях, отражают трансформацию апокалиптики в мистицизм Меркабы (Колесницы). Они включают *Hekalat Rabbati*, *Merkaba Rabba* и *3Енох* (III в. н.э. и позже). Из трех самых ранних христианских апокалипсисов *Откровение Иоанна* (ок. 95 г.) следует многим условностям еврейских апокалипсисов, а *Пастырь* Гермы (создававшийся поэтапно — примерно от 90 до 150 г.) смешивает еврейскую и эллинистическую традиции откровений. *Апокалипсис Петра* (ок. 135 г.) следует эллинистическим условностям. Сочинения, схожие с еврейскими апокалипсисами, создавались в Персии и Египте. В Египте эсхатологическая литература сопротивления эллинистического и римского периодов включает *Демотиическую хронику*, *Lamb of Bokkhoris* (III-II вв. до н.э.) и *Оракул горшечника* (ок. 130 г. до н.э.). Ранние свидетельства существования апокалиптической эсхатологии в Персии (досасанидской, до 221 г. н.э.) встречаются в *Оракуле Гистасна* (ок. I в. до н.э.) и у Плутарха, *Об Изиде и Осирисе* 369F-370C. Хотя апокалиптическая эсхатология пронизывает иранскую религиозную литературу, как *самостоятельные* сочинения апокалипсисы в иранской традиции не обнаружены (они встречаются лишь внутри более обширных сочинений).

Многие отличительные литературные черты апокалипсисов иногда даются в виде характеристик, исходя из сомнительного предположения, что они могут адекватно описать жанр. Как правило, в этих перечнях отмечаются следующие основные черты апокалипсисов: псевдоэпиграфия (под именем какого-либо известного человека); исторические обзоры, подаваемые как предсказания (*vaticinium ex evento*; часто с периодизацией истории); сообщения о видениях и снах, использование причудливой системы образов, присутствие сверхъестественного существа, объясняющего видения (что особенно важно, когда видения происходят на земле и содержат больше символики); акцент на откровении космических тайн, включая особое знание о конце света; странствия по надземным и/или подземным пространствам.

Жанр апокалипсиса следовало бы скорее описывать как парадигму взаимосвязанных между собой формы, содержания и назначения. По *форме* апокалипсис представляет собой прозаический рассказ от первого лица о видениях или снах с откровениями, обрамленный описанием обстоятельств, при которых имело место откровение, и структурированный так, чтобы подчеркнуть основное откровение. *Содержание* апокалипсисов в самом широком смысле затрагивает сообщение трансцендентной, часто эсхатоло-

гической перспективы человеческого опыта. Апокалипсисы имеют тройное *назначение*: 1) узаконить послание (и/или посланника) путем призыва к трансцендентному авторитету; 2) создать литературный заменитель откровения для слушателей или читателей так, чтобы 3) получатели послания почувствовали необходимость изменить свои взгляды и поведение для того, чтобы соответствовать трансцендентным перспективам. Такое определение требует более пространного объяснения, о чем пойдет речь ниже при анализе *Откровения Иоанна*.

#### г. Апокалиптические образы

Хотя понятие апокалиптическая эсхатология включает в себя и «ожидание тысячелетнего царства», и «апокалипсисы», она не ограничивается только этими контекстами. Различные темы и мотивы, как отдельно, так и группами, встречаются в разнообразных литературных сочинениях, которые на этом основании не следует считать ни апокалипсисами, ни отражением движений ожидающих тысячелетнего царства. Такие понятия, как наказание Божие, Царство Божие, воскрешение мертвых, несчастье и схожие апокалиптические представления могут появляться в различных текстах по одиночке или группами. Предполагает ли их наличие присутствие апокалиптической эсхатологии или же эти отдельные представления могут просто формально повторяться, хотя они и потеряли свою жизненность? Апокалиптические язык и мотивы, например, часто встречаются в поучениях Иисуса и посланиях Павла, но исследователи иногда отрицают, что один из них (или оба) были носителями апокалиптического настроения. Это ставит проблему определения, которую ограниченное число сохранившихся текстов не позволяет решить.

## 2. ТИПЫ ДРЕВНЕЙ ЛИТЕРАТУРЫ ОТКРОВЕНИЙ

Во всех культурах древнего Средиземноморья и Ближнего Востока существовало понятие *откровение*. Предполагалось, что общение человеческого и божественного миров было необходимым для достижения и поддержания общественного и личного благосостояния. Такая нужда в особом знании, недостижимом обычным путем, лежала за широко распространенным феноменом прорицания, истолкования *символических* посланий от богов. Толкование оракулов или пророчеств стало основой многих типов литературы откровений. «Оракул» (лат. *oraculum*) обозначает и божественное объявление о чем-то неизвестном или о будущем, и место, где совершалось такое объявление. Термины «пророчество» и «пророк» (греч. *προφητεία*,

προφήτης) использовались для перевода еврейского корня *nb'* («пророк», «пророчествовать»). И иудаизм, и христианство избегали греческого языческого термина *μάντις*, обозначающего пророка. Понятие «оракул», пришедшее из греческой и римской литературы, связывается с вдохновенными ответами на вопросы. Понятия же «пророчество» и «пророк», пришедшие из иудео-христианской традиции, обозначают обычно ниспосланную свыше речь, не вызванную вопросами. На самом деле все эти термины относятся к одному и тому же межкультурному феномену, хотя и отражают различные культурные идиомы. В современных антропологических исследованиях культур третьего мира эти термины взаимозаменяемы.

### а. Израильско-иудейская литература откровения

В древнем Израиле и Ханаане пророчество было устным феноменом вплоть до VIII в., когда появились великие пророки, начиная с Амоса и Осии в Израиле и Михея и Исаии в Иудее. Эти пророки не были писателями, но их последователи записывали отдельные высказывания и речи, которые позже собирались в более обширные сочинения, ставшие в свою очередь основой для формирования пророческих книг Ветхого Завета (*Ис* 8.1; 30.8; *Иер* 30.2; *Иез* 43.11). При записи пророческих оракулов одной из главных задач было засвидетельствовать слова пророка в ожидании их исполнения (*Ис* 8.16-22; 29.11-12; 30.8-14; *Авв* 2.2-3; *Иер* 30.2-3). Другой задачей было обеспечить замену присутствия пророка (ср. три пророческих письма Иеремии: *Иер* 29.1-23, 26-28, 31-33). В древнем Израиле пророчество существовало в различных видах, так как были придворные пророки (на жаловании царя), храмовые пророки (на жаловании храмовых властей) и свободные пророки, независимые от двора и храма. Деятельность свободных пророков достигла расцвета в VIII-VI вв. до н.э., когда глубокое воздействие на Израиль оказывала экспансия его соседей, Ассирии, Вавилона и Персии. Частично свободное пророчество было консервативным движением протеста, которое пыталось оживить древние теократические идеалы, полагая, что им угрожает соглашательская монархия, стремившаяся использовать союзы с другими государствами в интересах национальной безопасности. Таким образом, в Израиле свободные пророки, предсказания которых сохранились в Ветхом Завете, представляли могущественную политическую и общественную силу, не имевшую настоящих аналогов в греческой или римской истории.

Ко II в. до н.э. книги пророков получили своего рода священный статус, какой ранее имело Пятикнижие. Именно в это время началось создание еврейских апокалиптических сочинений (части *1 Енох* и *Дан* 7-12). Пророческая часть еврейских писаний почиталась не из любопытства к древности,

но потому, что неопределенность, ассоциировавшаяся с пророчеством, сделала эти книги постоянным источником откровения (ср. использование Иеремии в *Дан* 9.2 и эсхатологическую интерпретацию Аввакума в кумранском *Комментарии на Аввакума* [4QpHab]. Филон Александрийский, автор пространных библейских комментариев, считал Пятикнижие собранием оракулов. Таким образом, еврейские писания служили парадигмой для письменных *откровений*, уникальной в древнем мире.

Связь пророческого движения и апокалиптики в иудаизме все еще вызывает споры. Некоторые подчеркивают чуждый характер апокалиптики и предполагают иностранное (обычно иранское) влияние, другие же считают апокалиптику чисто израильским феноменом, развившимся либо из гадательной мудрости (в отличие от проverbsальной мудрости), либо из самого пророчества. *Гадательная мудрость* включала искусство толкования снов, приписываемое в Ветхом Завете таким мудрецам, как Иосиф и Даниил, примерами же *проverbsальной мудрости* являются афоризмы привычной мудрости, приводимые в Книгах *Притч* и *Сираха*. Сильное еврейское присутствие в восточной диаспоре (Вавилон) на протяжении более тысячелетия, начиная с начала VI в. до н.э., явилось каналом для проникновения месопотамских преданий в палестинский иудаизм. Сейчас общепризнанно, что пророческое движение не прекратилось с последними израильскими пророками (Аггей, Захария, Малахия), а просто приобрело другие формы, соответствующие изменившимся общественным и политическим обстоятельствам. Авторы апокалипсисов часто явно или косвенно претендовали на наитие (*1Енох* 91.1; 93.1; *2Енох* 2.2.4-13; *3Ездр* 14; *2Барух* 6.3; 10.1-3).

В раннем иудаизме литература откровений в значительной степени ограничивается жанрами, тесно связанными с апокалиптической эсхатологией: собственно апокалипсисы, основной чертой которых является сообщение о сне или видении (в виде отдельных единиц или же в обрамлении других жанров, таких как завещание); речи-откровение; диалоги-откровение; пересмотр Писания с точки зрения откровений.

*Завещание*, речь умирающего патриарха по образцу речи Иосифа на смертном одре (*Быт* 49), может быть самостоятельным или же включенным в другие жанры (ср. завещание Авраама в книге Юбилеев 20-22). Завещания состоят из трех основных элементов: 1) биографии патриарха, 2) наставления наследникам, 3) предсмертного предсказания будущего. Это, очевидно, связано с троякой структурой легенд, видений и предупреждений, характерной для многих апокалипсисов (например, *2Енох* и *2Барух*; в *Дан* отсутствуют предупреждения; в *Откр* отсутствуют легенды), и свидетельствует о совместимости завещания и апокалипсиса. Завещания с явными апокалиптическими частями включают *Завещания двенадцати патриархов*, *Завещание Авраама* и *Завещание Моисея*. *Завещание Леви* содержит следующие

составные элементы: рассказ о потустороннем видении (главы 2-5); рассказ о видении сего мира (глава 8); раздел с предупреждениями (главы 10-13); пророчество о будущем (главы 14-18). Эти элементы перемежаются биографическими легендами (главы 1, 6-7, 9, 19).

*Речь-откровение* представляет собой «пророческую» речь, которая может содержать исторический обзор, подаваемый как предсказание будущих событий и/или эсхатологическое описание событий, непосредственно предшествующих концу света и следующих за ним. Такие речи не являются апокалипсисом, поскольку не представлены как сон или видение. Обычно речи с откровениями являются частью завещаний, встречающихся в *Завещаниях двенадцати патриархов* (ср. *Завещание Симеона* 5.4-6; *Завещание Леви* 14-18; *Завещание Иуды* 22-25; *Завещание Иссахара* 6; *Завещание Зебулона* 9) и в *Завещании Моисея* 2-10; *Завещании Адама* 3.1-12; *Завещании Соломона* 15.8-12, хотя их нет в *Завещаниях Авраама, Исаака, Иакова и Иова*. Они также могут встречаться в пересмотрах Писаний с точки зрения откровений (ср. книга Юбилеев 23). В Новом Завете речь на Масличной горе, приведенная в *Мк* 13 и параллелях, имеет такую же форму.

*Диалог-откровение* представляет собой разговор между человеком, воспринимающим откровение, и сверхъестественным носителем откровения, не только для демонстрации различных мнений, но и для того, чтобы использовать человека-восприемника как орудие для представления откровения. Диалоги уместны в контексте странствий с видениями по небесам или аду (ср. *1Енох* 21-36; *Апокалипсис Авраама* 12-14), символических видений (*Дан* 7.15-28; 8.15-27). Использование диалога между пророком и ангелом Божиим в *4Ездр* и *2Барух*, где пророки поднимают подлинные проблемы в дискуссии о теодицеи, не является прямым развитием ранних еврейских диалогов с откровениями, но свидетельствует о греко-римском влиянии.

*Пересмотры Писания с точки зрения откровения* представляют собой творческий подход к нормативному статусу Торы и книг пророков, который оставляет лишь ограниченные пути для оправдания сектантской практики: εἰσῆγησις (манипулирование смыслом текста, чтобы выразить мнение толкователя), т.е. *модификация* (попытка изменить смысл Священных Писаний при помощи добавлений, вычеркиваний или составления документов, могущих дополнить собрание) или фактическая *переработка* (переписка нежелательных мест так, чтобы они отражали «правильное» мнение). Конечно, εἰσῆγησις является наименее радикальным подходом, в особенности при отсутствии историко-критических методов. Он отражен в библейских комментариях кумранских ессеев, в Мишне раввинского иудаизма и в раннехристианском толковании Ветхого Завета в Новом. *Модификация* более радикальна и заметна в изменениях, внесенных в самаритянское Пятикнижие, в греческих добавлениях в *Дан* и *Есф* и, возможно, в некоторых апокалип-



сисах. Наиболее радикальным решением была *переработка*, поскольку она связана с заменой ранних откровений более современной версией; примером ее могут служить главы *Быт 1-Исх 12*, переписанные автором книги Юбилеев в виде тайного откровения.

## 6. Греко-римская литература откровений

Литература откровений эллинистического и римского периодов в значительной степени основана на *оракулах*. Римляне, унаследовавшие тщательно разработанную науку прорицания от этрусков, мало пользовались оракулами, греки же высоко их ценили, хотя пользовались и многими другими формами прорицания. Оракулы могли собираться в сборники (аналогично ранним стадиям формирования пророческих книг Ветхого Завета) и развиваться в речи или диалоги с откровениями. Эти литературные типы предполагают феномен транса — одержимости сверхъестественным существом, дающим медиуму возможность говорить от имени бога. Еще одна литературная форма, сообщение о видении (главная особенность еврейских и христианских апокалипсисов), основана на феномене *видения*, то есть видениях или галлюцинациях.

Греческие оракулы обычно были короткими (от двух до четырех строк) и представляли собой высказывания стихами или прозой от первого лица Бога (обычно Аполлона) в ответ на вопросы, заданные в храмах оракулов отдельными людьми или представителями государств. Когда однажды греки столкнулись с трудностями при прокладывании канала, они послали гонцов в Дельфы, чтобы спросить Аполлона о причине. Как сообщают, он ответил стихами (Геродот 1.174):

«Не ройте Истма! Стен не воздвигайте!

Зевс создал остров тут, коль только б захотел».

Этот оракул имеет форму ἐνθύμημα, т.е. заявления, сопровождаемого поддерживающей его причиной. Большая часть оракулов связана с ритуалом, как, например, следующий прозаический оракул, процитированный афинским оратором Демосфеном (*Речь 21.53*):

«Пророк Зевса в Додоне повелевает: Дионису приносите публичные жертвы, смешивайте вино в чашах и устраивайте танцы; Аполлону, Отвратителю бед, приносите в жертву быка и носите венки, свободные мужчины, и рабы, и соблюдайте день отдыха; Зевсу, дающему богатство, приносите в жертву белого быка».

Часто спрашивающий получал письменную копию устного ответа. Если спрашивающий был посланцем города-государства, ответы могли передаваться на хранение в государственные архивы. Служители оракулов иногда передавали ответы оракула в храмовые архивы. Особо важные оракулы

могли высекать на камне, чтобы все могли их видеть (многие из них сохранились, хотя не дошло ни одного оракула из Дельф, наиболее важного святилища и оракула Аполлона). Большинство сохранившихся оракулов были вставлены в литературное обрамление как рассказы об оракулах — форма, излюбленная Геродотом. Двусмысленность оракулов предоставляла поле деятельности профессиональным толкователям, действовавшим возле святилищ.

В древнем мире существовало множество *сборников оракулов*, но из *Пророчеств Сивиллы* сохранилось лишь несколько. Поскольку двусмысленность оракулов означала, что их исполнение было ненадежным, их собирали странствующие *ἑρμολόγοι* («толкователи или собиратели оракулов»), дававшие их толкование. Сборники, ходившие в обращении под псевдонимами Орфея, Муз и различных Сивилл и Бакидов, были не собраниями ответов, но скорее предоставленными без просьбы оракулами, произнесенными, как верили, Сивиллой или Бакидом (общие имена для легендарных прорицательниц и прорицателей), и могли быть довольно растянутыми. По форме многие разделы *Пророчеств Сивиллы* являются, по существу, речами с откровениями. Для консультации в чрезвычайных обстоятельствах римляне хранили официальное собрание Пророчеств Сивиллы. Легендарный характер различных Сивилл (к концу античности их было известно более сорока) означает, что приписываемые им оракулы на самом деле были литературными псевдоэпиграфическими сочинениями.

*Диалог с оракулом* имеет сложную литературную родословную и является одним из многих типов диалога, развившихся в греко-римской культуре. Философские диалоги Платона и Аристотеля стали литературными образцами до конца античности. Им подражали в Риме в I в. до н.э., а позже Плутарх и Лукиан. Многие диалоги представляют собой эссе, которым придана искусственная форма диалога. Как независимая литературная форма, диалоги обычно помещались в традиционное окружение (например, храмовые диалоги происходили в святилище или возле него, симпозиумы велись за обедом, а перипатетические диалоги — во время прогулок). Особой формой диалога были *ἑρωτοαποκρίσεις* («вопросы-ответы») — дидактическая форма, созданная по образцу разговора учителя с учеником. В этом типе диалога отсутствует какое-либо обрамление, и он использовался как литературный прием для поучения и откровения некоего сверхъестественного существа в стиле катехизиса (например, многие герметические трактаты и три коптских гностических диалога, *Ипостась архонтов*, *Книга Фомы Атлета*, *Диалог Спасителя*). Диалоги с оракулом развились скорее не из традиционных диалогов или *ἑρωτοαποκρίσεις*, но произошли от обычной оракульной схемы вопрос-ответ. Вопросы к оракулам часто состояли из двух частей, например: «Делать мне или не делать то-то?» и «Какому богу или богине я должен принести жертву, чтобы обеспечить успех?» (Фукидид

1.134.4; Ксенофонт, *Анабасис* 3.1.5-7; Дионисий, *РимДревн* 1.23.4). Лукиан сохранил диалог между зажиточным римлянином и божеством-оракулом Асклепием-Гликоном (*Александр* 43). Многие заклинания в магических папирусах дают инструкции о том, как вести диалоги в форме «вопрос-ответ» со сверхъестественными носителями откровений. Литературная переработка диалога с оракулом встречается в шестой книге *Энеиды* Вергилия, где герой Эней совершает прогулку по преисподней в сопровождении Сивиллы и своего покойного отца Анхиза и задает вопросы о том, что видит. В качестве образца Вергилий использовал 11 песню *Одиссеи*, где Одиссей без спутника разговаривает с привидениями. Хотя форма диалога в *Откровении Иоанна* на самом деле отсутствует, в развитом виде она встречается в *Пастыре Гермы*.

*Речь оракула* представляет собой еще один путь расширения традиционных ответов оракулов. Ее можно легко преобразовать в диалог с оракулом, что видно на примере некоторых коптских гностических диалогов. В греческой литературе встречаются вымышленные пророческие речи, например, предсказание Феоклимена (*Одиссея* 20.351-357) и речи в подземном мире с предсказанием будущих приключений эпических героев (например, *Одиссея* 11.90-137; Вергилий, *Энеида* 6.756-859). 3-я книга *Пророчеств Сивиллы* (середина II в. до н.э.) содержит несколько речей оракулов (97-161; 162-195; 196-294; 350-380; 381-387; 388-400; 401-488; 545-656; 657-808). Есть два типа таких речей, в первом предсказывается наказание, и он часто связан с перечнем исторических событий, который подается как предсказание (*vaticinium ex evento*; например, *Пророчества Сивиллы* 3.97-161, 401-488), а во втором принята схема из двух частей, предсказания несчастий и следующего за ним избавления (например, *Пророчества Сивиллы* 3.350-380).

*Рассказы о снах или видениях* широко распространены в греко-римской литературе и в них заметно поразительное сходство с подобными рассказами в древних ближневосточных культурах. Откровения могли иметь место в земном окружении (как в большинстве снов) или же были связаны с восхождением (на небеса) или нисхождением (в подземный мир). В основном они передаются косвенной речью и включаются в другие жанры, такие, как история, биография, романы и письма (например, Дионисий, *РимДревн* 1.57.3-4; Плутарх, *Лукулл* 12.1-2; *Евмен* 6.4-7; Филострат, *Жизнь Аполлония* 4.34). Большое сходство с еврейскими и христианскими апокалипсисами имеет такая литературная форма, как рассказ о восхождении или нисхождении в сверхъестественный мир (называемый греками с их характерной терпимостью *μύθος*). Это вымышленные повествования под псевдонимом, передаваемые либо в первом лице, либо увязываемые с предположительно надежным информатором. Примерами их являются миф об Эре (Платон *Государство* 10.13-16), Сон Сципиона (Цицерон *Республика* 6.9-

26), видения Тимарха (Плутарх *О даймоне Сократа* 21-22), Феспесия (Плутарх *О людях, поздно наказанных божеством* 22-31) и Мениппа (Лукиан *Икароменипп*). Большая часть этих апокалипсисов состоит из странствий, в которых странники видят посмертное вознаграждение праведным и/или наказание грешников и сообщают об этом для внушения страха, побуждающего к правильному поведению после того, как об этом будет рассказано (Диодор 1.2.2). В отличие от многих еврейских апокалипсисов они не связаны с коллективным поведением. В отличие от их еврейских и христианских аналогов эти апокалипсисы всегда являются составными элементами более крупных литературных форм (хотя, например, *Сон Сципиона* сохранился отдельно, благодаря комментарию Макробия).

### 3. РАННЕХРИСТИАНСКАЯ АПОКАЛИПТИКА

#### а. Иоанн Креститель и Иисус

Христианство возникло как еврейское движение ожидающих тысячелетнего царства, пережившее смерть своего основателя, Иисуса из Назарета. Если движение, начатое Иоанном Крестителем, было движением-обращения (изменить мир, изменяя людей), то движение Иисуса, его преемника, объединило эту тенденцию с чудотворством (изменить условия в мире чудесами). Эти движения были лишь двумя из множества возможных ответов на отчуждение и лишения. Кумранская община была сосредоточена на самой себе (они покинули мир), а зилоты были революционерами (они старались изменить мир). Апокалиптическая эсхатология обеспечивала идеологическую основу для этих движений так же, как и более элементарные формы апокалиптики, встречавшиеся в Палестине I-го века. Евреи, не входившие в эти круги, считались такими же врагами, как и римляне. Как и Иоанн, Иисус был апокалиптиком, провозгласившим неизбежное наступление Царства Божьего, подразумевая, что принятие на веру того, о чем он говорил, было делом особой важности. За исключением пространной речи в *Мк* 13 и ее параллелей (см. ниже), предсказания Иисуса, претендующие на историчность, включают: 1) провозглашение неминуемого наступления Царства Божьего (*Мк* 1.15; *Мф* 10.7-8; *Мк* 13.30); 2) предсказания разрушения Иерусалима и Храма (*Мк* 13.2; 14.58; *Лк* 13.34-35; *Мф* 23.37-39; *Лк* 19.41-44; 23.28-31); 3) предсказания прихода Сына Человеческого (*Мф* 10.32-33 и параллельные места; *Лк* 12.8-9; *Мк* 8.38 и параллели). Все это сосредоточивается вокруг предстоящего божественного посещения, приносящего суд и спасение, что является главной чертой апокалиптической эсхатологии. Послание Иисуса подчеркивается двоякой структурой многих его высказываний, в которых первая часть относится к теперешнему решению человека,

а вторая к будущему ответу Бога (*Мф* 23.11-12; *Мк* 8.35; *Мф* 5.7; 18.3). Такие высказывания уместны в движении обращения, поскольку изменение людей, т.е. их обращение к Богу, считается необходимой предпосылкой преобразования мира.

## б. Раннее христианство

Апокалиптическая идеология движений Иоанна Крестителя и Иисуса из Назарета была той идеологией, на основании которой первые палестинские христиане понимали миссию и послание Иисуса и свое собственное положение в мире, обреченном, по их убеждению, на неминуемый конец. Так называемая «община Q», которая, очевидно, существовала в Палестине ок. 30-60 гг., составила высказывания источника Q, имевшего сильную апокалиптическую ориентацию. Из шести высказываний о грядущем приходе Сына Человеческого пять подчеркивают тему суда (*Лк* 11.30=*Мф* 12.40; *Лк* 12.40=*Мф* 24.44; *Лк* 17.24=*Мф* 24.27; *Лк* 17.26=*Мф* 24.37-39; *Лк* 17.28=*Мф* 24.37-39), а в одном говорится и о спасении и суде (*Лк* 12.8-9=*Мф* 10.32-33). Встречается также много высказываний о суде (ср. *Лк* 10.12=*Мф* 10.15; *Лк* 10.14-15=*Мф* 11.22-23; *Лк* 13.35=*Мф* 23.38-39). Поскольку все эти высказывания представлены как высказывания Иисуса, невозможно четко отделить подлинные слова Иисуса от творчества ранней общины.

Эсхатологическая речь Иисуса в *Мк* 13 является самой обширной апокалиптической речью в *Евангелиях* (более краткая, основанная на источнике Q, находится в *Лк* 17.20-37). И *Мф* (24.1-37), и *Лк* (21.5-36) значительно переработали *Мк* 13.1-37. В *Мк* 13 увещание смешано с предсказанием. Большая часть речи описывает бедствия, предшествующие концу света (стихи 5-25). Сам конец света приходит с Сыном Человеческим, который является в облаках и собирает избранных (стихи 25-27). Речь завершается длинным разделом, подчеркивающим необходимость бдительности (стихи 28-37). Другая ранняя эсхатологическая речь (ок. 100 г. н.э.) встречается в *Дидахе* 16. Она начинается призывом к бдительности (стихи 1-2), за которым следует описание страданий при конце света (стихи 3-5), за которыми появляются три знамения: первое на небе, второе — звук трубы, а третье — воскресение мертвых (стихи 6-7). Наконец, в облаках является Господь (ст. 8). Хотя эта речь представляется собранием отдельных элементов из *Мк* 13 и параллельных мест, ее основная структура самостоятельна. Как и в *Откр*, большое внимание уделяется бедам последних дней.

## 4. ОТКРОВЕНИЕ ИОАННА

Традиционная дата создания *Откр*, около 95 г. н.э., в конце правления Домициана (Ириней, *Ерес* 5.30.3), все еще представляется вероятной. Хотя все еврейские и большинство греко-римских апокалипсисов написаны под псевдонимом, утверждения автора, что он «Иоанн», звучит правдиво (стихи 1.1, 4, 9; 22.8). Поскольку его сочинение представляет собой настоящий апокалипсис, псевдоним не является неизменной особенностью этого жанра. Хотя традиция отождествляет этого Иоанна, часто называемого Старшим, с Иоанном Апостолом, с точки зрения стиля маловероятно, что один и тот же человек написал и *Евангелие от Иоанна*, и *Откровение*. Хотя этот Иоанн из других источников неизвестен, его добровольная или вынужденная ссылка на остров Патмос (ст. 1.9) предполагает, что он принадлежал к высшему классу (иначе наказанием могла быть казнь). Иоанн не называет себя пророком (хотя и близок к этому в ст. 22.9), но свою книгу называет «пророчеством» (стихи 1.3; 22.7, 10, 18, 19). Вероятно, он был членом какого-то пророческого кружка (ст. 22.9 в сравнении со ст. 22.16) и, возможно, путешествовал, поскольку был близко знаком с положением семи христианских общин, к которым он обращался.

### а. Форма Откровения

По структуре *Откр* являются расширенным рассказом о видении (стихи 1.9-22.9), обрамленным эпистолярными вступлением (стихи 1.4-8) и заключением (стихи 22.10-21) и традиционно начинающимся с заглавия (стихи 1.1-2, соединенные с благословением читающему и слушающим в ст. 3). В основном разделе сочинения автор использует различную технику деления композиции, характерную для эпизодических структур.

Заглавие в стихах 1.1-2, предшествующее эпистолярному вступлению, предполагает, что форма послания была не столь важна для автора. В *Откр* нет эпистолярной структуры, за исключением обрамляющих частей текста в стихах 1.4-8 и 22.10-21. В этом отношении *Откр* уникально: *никакой другой апокалипсис не обрамляют эпистолярные условности*, так как псевдонимы других апокалипсисов потребовали бы указания на имя вымышленного получателя так же, как и отправителя. Пророческие послания встречаются на древнем Ближнем Востоке, например, письма из Мари или в книгах Иеремии и Баруха (*Иер* 29.1-23; *2Барух* 77.17-19; *Paraleipomena Иеремии* 6.18-25; 7.24-34). Само вступление довольно необычно. Хотя оно и содержит традиционные указания отправителя, адресата и приветствия, к ним добавлено славословие (в других местах только в *Гал* 1.5), заканчивающееся обычным «аминь» (ср. *Флп* 4.20; *Рим* 11.36; *1Тим* 1.17). Вступление

заканчивается двумя вставленными пророческими оракулами (стихи 1.7-8). Их нетрадиционное использование в этом месте сразу же привлекает к двум главным темам автора: юридической функции грядущего Пришествия (ст. 7) и божественного авторитета этой пророческой книги (ст. 8): «Я есмь Альфа и Омега, начало и конец, говорит Господь, Который есть и был, и грядет, Вседержитель» (сам Бог говорит только здесь и в стихах 21.5-8). Эпистолярных параллелей этому сложному вступлению нет, хотя тема богоявления в судный день может вводить пророческие и апокалиптические тексты (ср. *Мих* 1.2-4 и *1Енох* 1.3-9).

Концовку *Откр* (стихи 22.10-21) можно назвать эпистолярным заключением, хотя обычно им называют только стих 21. В заключениях древних греческих писем часто помещалось резюме основного текста, и именно это сделано в стихах 22.10-21. Инструкции по публикации в ст. 10 («Не запечатывай слов пророчества книги этой») есть параллель в *Дан* (ст. 12.10), а многочисленные параллели проклятию («проклятие тому, кто что-то убавит или прибавит к этой книге») в стихах 18-19 обычно ставились в начале или конце сочинений (ср. традиционные проклятия в *Гал* 1.8-9). Упоминание Пришествия и формулу «Я — Альфа и Омега» находим в стихах 12-13 так же, как и в *Откр* 1.7-8, а о судьбах праведных и грешников говорится в стихах 14-15, что повторяет слова Бога в стихах 21.6b-8. Санкционирование послания («Я, Иисус, послал ангела Моего засвидетельствовать вам это о церквах», ст. 16, повторяющий ст. 1.1) переходит в приглашение «гряди» (ст. 17).

*Откр* по структуре более сложно, чем любой другой еврейский или христианский апокалипсис. Подобно другим апокалипсисам, *Откр* состоит из последовательности эпизодов, отмеченных различными метками (например, формульными фразами: «я увидел», «я услышал» и т.п.) и такими литературными приемами, как кольцевая композиция, вставки (никогда, однако, не прерывающими последовательность повествования), техника сцепления (использование переходных текстов, завершающих один раздел и вводящих другой) и различные структурные техники (использование септетов и отступлений). Часто считается, что ст. 1.19 отражает основную структуру *Откр*: «Итак напиши, что ты видел, и что есть, и чему должно произойти после этого», где слова «что есть» относятся к главам 2-3, а «чему должно произойти после этого» — к стихам 4.1-22.9.

*Откр* 1.9-3.22 представляет собой повествование о пророческом призыве, поставленное в начале так же, как вступительные видения ветхозаветных пророков поставлены перед собранием их предсказаний (*Иез* 1.1-3.11; *Ис* 40.1-11; *Иер* 1.4-10). Возможно, еще более близкой параллелью является божественное поручение писать, часто упоминаемое в начале греко-римских сочинений (Павсаний 1.21-24; Элий Аристид *Речь* 48.2; Каллимах, *Причины* 1.1.21-24). Подобно многим другим древним видениям с призы-

вом, это состоит из описания обстоятельств (стихи 1.9-10), собственно видения (стихи 1.11-20), включая поручение писать (стихи 1.11, 19), и реакции (ст. 1.17). Вступительное видение продолжается до конца главы 3 с повторяющимися повелениями писать перед каждым обращением к семи церквям.

В стихах 4.1-22.9 действие переносится с земли на небеса (хотя перспектива колеблется между небесами и землей). Автор выделяет четыре серии событий: семь воззваний (стихи 2.1-3.22); книга, запечатанная семью печатями (стихи 4.1-8.1); семь труб (стихи 8.2-9.21; 11.15-18) и семь чаш (стихи 15.1-16.21). Стихи 10.1-11.14 *вставлены* в повествование о семи трубах. Видение завершается в стихах 17.1-22.9, которые состоят из вавилонского видения (стихи 17.1-19.10) и видения Нового Иерусалима (стихи 21.9-22.9), между которыми вставлено и тем самым подчеркивается видение Пришествия и Судного дня (стихи 19.11-21.8). Вавилонское видение и видение Нового Иерусалима имеют столь многочисленные параллели, что основное видение следует расширить до ст. 22.9. Внутри этой схемы стихи 11.18-14.20 содержат три отступления (с использованием мифологического материала, уместного для отступлений, ср. Плутарх, *Moralia* 855D; Квинтилиан 4.3.12), с акцентом на прошлое, настоящее и будущее: 1) прошлое: видение женщины и ее ребенка (стихи 11.19-12.6,13-17); 2) настоящее: видение зверей, поднимающихся из моря и земли и их требования к человечеству (*Откр* 13); 3) будущее: глава 14 содержит ряд небесных сцен и воззваний.

Среди других составных литературных форм *Откровения* находятся семь «писем» в главах 2 и 3. По сути дела это не письма, но пророческие воззвания, написанные по образцу древних царских и императорских *эдиктов*. Так же, как каждое из семи воззваний, эдикты начинаются с имени и титула (титулов), за которыми следует глагол речи (лат. *dicit*, греческий λέγει: «говорит» или «объявляет»), а затем остальная часть эдикта, адресованная получателям во 2-м л. мн.ч. Даже для стереотипной фразы «Я знаю», встречающейся в каждом из семи воззваний, есть близкая параллель в эдикте Клавдия (Иосиф, *Древн* 19.280-284):

«Тиберий Клавдий Цезарь Август Германик, властью трибуна, говорит (λέγει): Поскольку я знал с самого начала, что евреи в Александрии, называемые „александрийцами“, были поселенцами совместно с александрийцами...»

Шестнадцать гимнов или подобных гимнам композиций являются другой важной составной формой *Откр* (стихи 4.8с-11; 5.9б-10, 12б, 13б; 7.10б, 12; 11.15б, 17-18; 12.10б-12; 15.3б-4; 16.5б-7б; 19.1б-2, 3, 5б, 6б-9). Некоторые гимны лучше назвать славословием или приветствием (стихи 5.13; 7.10, 12; 19.1). Несколько гимнов объединены, образуя антифонную структуру и представляя собой восемь интерлюдий (стихи 4.8-11; 5.9-14; 7.9-12; 11.15-19; 12.10б-12; 15.3б-4; 16.5-7; 19.1-4, 5-8). Хотя эти гимны содержат



много традиционных элементов, они не происходят из ранней христианской литургии, но являются литературными творениями автора. Гимны, исполняемые различными персонажами в небесном тронном зале, являются дубликатами имперскому придворному церемониалу (ср. Дион Кассий 59.24.5; Тацит, *Анналы* 14.15). В Пергаме, где находилась одна из семи церквей, был создан культовый императорский хор из 36 человек, воспевавший гимны божественному Августу. Гимны *Откровения*, как и речи в исторических трудах, служат для того, чтобы продвинуть «сюжет». В еврейских апокалипсисах время от времени упоминаются восхваляющие Бога ангельские гимны (2Енох 18.8-9; 19.3; 42.4; *Апокалипсис Софонии*, фраг. А; 3Енох 24-40; *Апокалипсис Авраама* 18.3), но, за исключением Sanctus, редко цитируются (3Енох 20.2; 39.2; ср. *Апокалипсис Авраама* 17.6-21).

Автор также вставляет некоторое количество пророческих оракулов, что не только придает достоверность его представлению о себе, как о пророке, но и предполагает тесную связь между пророчеством и апокалиптическим жанром раннего христианства. Шестнадцать из этих оракулов парные, причем вторая часть развивает первую (стихи 1.7-8; 13.9; 14.13; 16.15; 19.9; 21.5-8; 22.12-15; 22.18-20). Есть несколько оракулов-увещеваний о спасении-наказании (главы 2-3; стихи 13.9-10; 22.18-20), три возвещения спасения (стихи 14.13; 19.9; 22.7) и одно объявление о Судном дне (стихи 18.21-24). Особым типом является эсхатологический оракул о богоявлении в стихах 16.15; 21.3-4; 21.6-8; и 22.12-15). По сочинению рассеяны семь заповедей блаженства (стихи 1.1; 14.3; 16.15; 19.9; 20.6; 22.7, 14).

## б. Содержание Откровения

Содержание *Откр* неотделимо от его эсхатологической перспективы. В отличие от многих еврейских апокалипсисов оно избегает космологических рассуждений и сосредоточивается исключительно на эсхатологии. Время написания — между смертью и воскресением Иисуса и неминуемым Пришествием. В чем же состоит его послание? В краткой форме оно выражено в речи Божьей в *Откр* 21.6-8:

«И сказал мне: совершилось! Я есмь Альфа и Омега, начало и конец. Жаждущему дам даром от источника воды живой. Побеждающий наследует все, и буду ему Богом, и он будет Мне сыном. Боязливых же и неверных, и скверных и убийц, и любодеев и чародеев, и идолослужителей и всех лежцов участь в озере, горящем огнем и серой. Это смерть вторая».

Для Иоанна есть две категории людей — праведные и неправедные (ст. 22.11), последние преобладают. Христиане пребывают в духовной борьбе между жизнью и смертью (ст. 12.17), в которой одни «победят», а другие потерпят поражение. По существу это является военной метафорой, воз-

можно, аллюзией к лексике, использованной в римской имперской пропаганде. Христиане должны «победить» (семь раз в главах 2-3; 12.11; 15.2; 21.7), так же, как Агнец уже победил (ст. 5.5) и еще победит (ст. 17.14). Иисус победил своей смертью (стихи 1.18; 2.8; 5.6, 9, 12), и его последователи должны сделать то же (стихи 2.10, 13; 6.9-11; 7.14; 14.13; 20.4), при этом им даются щедрые обещания спасения (стихи 2.7, 11, 17, 26-28; 3.5, 12, 21). Когда глагол «побеждать» используется по отношению к христианам, он всегда имеет непереходную форму, поскольку речь идет о пассивном опыте и сопровождается такими синонимами, как «терпение» (стихи 2.2-3, 19; 13.10; 14.12) и «соблюдение» («того, что написано в этой пророческой книге»: стихи 1.3; 22.7, 9; «моих трудов»: ст. 2.10; «моего слова»: ст. 3.8; «заповедей Божьих»: стихи 12.17; 14.12 и т.д.). Те, кто не побеждает: падшие христиане (трусливые и развращенные) и неверующие (убийцы, развратники, колдуны, идолопоклонники, лжецы) согласно перечням пороков (стихи 9.20-21; 21.8, 17; 22.15), которых в конце концов ждет вторая смерть (стихи 2.11; 20.6; 21.4, 8).

Многие пункты в перечнях пороков соответствуют стереотипному поведению, которое евреи приписывали язычникам, что указывает на то, что Иоанн оперирует дихотомией «мы»/«вы» (стихи 2.9; 3.9). Автор устами различных сверхъестественных носителей откровения выражает одобрение или неодобрение различного поведения, хотя какие-либо этические нормы редко предписываются прямо. Требуемое поведение в основном описывается через *негативные* термины: *не* есть мясо жертв, принесенных идолам (стихи 2.14, 20); *не* поклоняться зверю или принимать его клеймо (стихи 13.15-17; 14.9-10; 19.20); *не* быть оскверненными женщинами (ст. 14.4). Все это предполагает, что главной проблемой является непримиримый культурный конфликт. Христиане, бывшие наследниками многих еврейских культурных и религиозных традиций, рассматриваются в конфликте с преобладающей греко-римской культурой в западной Малой Азии. Иоанн находил немного восторженных христианских союзников, так как (судя по главам 2-3) у христиан было несколько ориентаций. Последователи Иезавели и николаиты представляли либеральное направление, принимавшее культурное примирение (представленное в Пергаме и Фиатире, хотя не имевшее успеха в Эфесе). Большинство христиан придерживалось центристских позиций, и Иоанн считал, что это люди, отошедшие от прежних дел (ст. 2.5), что их дела несовершенны (ст. 3.2), и они равнодушны (стихи 3.15 сл.). Они также терпимо относились к Иезавели и николаитам (стихи 2.14-15, 20). Сам Иоанн представлял апокалиптическую традицию неконформизма и оппозиции коварному влиянию господствующей чуждой культуры. У него были союзники в Эфесе, Смирне и Филадельфии, некоторое количество в Фиатире (стихи 2.24-25) и совсем мало в Пергаме, Сардах и Лаодикии. Иоанна поддерживает, как показывают видения с откровениями, сам Бог.

## в. Назначение Откровения

Назначение *Откровения* обычно рассматривается с точки зрения *социального* окружения, о котором известно немного. Например, часто полагают, что *Откр* появилось в ответ на гонения Домициана, но такое предположение лишено исторических доказательств. Возможно, что Иоанн писал с намерением утешения и ободрения христиан в ситуации, которую он считал критической.

У апокалипсисов, так же, как и у других сочинений, были явные и скрытые *литературные* задачи, которые, к счастью, можно определить, исходя из самого текста. Две задачи относительно явны. Во-первых, использование апокалиптического жанра *узаконивает* или *санкционирует* само сочинение (стихи 1.1-2; 19.9; 21.5; 22.6,16). Во-вторых, эсхатологический акцент на скором возвращении Иисуса обеспечивает *санкцию* для необходимости немедленного ответа на послание (стихи 1.7; 16.15; 22.7, 12, 20). Иоанн подчеркивает эти задачи, недвусмысленно обрамляя сочинение указанием на них (стихи 1.7-8; 22.12-13). Третья важная задача скрыта в литературной структуре *Откр*. Как это ни парадоксально, считается, что сверхъестественные откровения скрывают то, что они раскрывают, что отражается в широко распространенной вере в двусмысленность оракулов. Литература откровений, включая апокалипсисы, потенциально является средством для дальнейших откровений. В случае *Откр* это облегчается двумя факторами. Во-первых, композиция этого сочинения — лабиринт, скрывающий центральное откровение (выраженное в наиболее полной форме в стихах 21.6-8). Во-вторых, объяснения видений немногочисленны и разбросаны по тексту (стихи 1.20; 7.13-17; 17.6b-18); для того чтобы их понять, слушатели должны были обладать хорошим воображением. Эти два фактора узаконивают *Откр*, так как слушатели, сопереживая, сами могли испытать то, о чем рассказывал Иоанн.

## 5. ХРИСТИАНСКИЕ АПОКАЛИПСИСЫ В ПОСЛЕДУЮЩИЙ ПЕРИОД

После *Откровения Иоанна* христиане продолжали писать апокалипсисы, и этот жанр получил развитие. Поскольку христианство не имело собственных традиций царских династий или мифов о космическом обновлении, оно пользовалось традициями и мифами иудаизма. Использование Иоанном архаичных мифических образов еврейской апокалиптической традиции было основано на убеждении, что христиане являются новым народом Божиим, наследником иудаизма. Усиливающееся отдаление христианства от иудаизма означало, что апокалиптическая эсхатология, способ

самовыражения народов, лишенных богоданного царя, стала менее значимой и функциональной. Индивидуальная эсхатология (судьба личности в загробной жизни) становилась все более важной, о чем свидетельствует возрастающее число видений и странствий по преисподней (например, Апокалипсисы Петра и Павла).

#### а. Пастырь Гермы

*Пастырь Гермы* представляет собой составное сочинение, созданное поэтапно примерно с 90 до 150 г. в Риме или вблизи от него. Оно состоит из трех разделов с пятью *Видениями*, двенадцатью *Заповедями* и десятью *Подобиями*. *Видения* 1-4, составляющие старейший раздел, были написаны в ожидании неминуемых гонений. Носителем откровения является старуха по образу Сивиллы (*Вид* 2.4.1). Часть сочинения от *Видения* 5 до *Подобия* 8 является более поздним добавлением и вводится *Видением* 5. *Подобия* 9 и 10, которыми заканчивается сочинение, были самыми поздними добавлениями. Здесь сверхъестественным носителем откровения был *Пастырь*, отсюда и название сочинения.

В *Пастыре* отражается смесь еврейских и эллинистических традиций. Центральной темой сочинения является возможность второго (и последнего) покаяния. Традиционно покаяние считалось одноразовым актом, связанным с крещением (*Запов* 4.3.1), но в Герме была открыта возможность второго покаяния (*Вид* 2.2.4-5; *Запов* 4.4.4). *Пастырь* — бедняк (аналогом «благочестивого бедняка» еврейской традиции является невинный бедняк, антипод несправедливого богача, — традиционные фигуры греко-римских декламаций); — осуждает тех, кто богат, занят торговлей и социально амбициозен и призывает к новому и конечному покаянию, включая отвержение «двоедушия».

Является ли *Пастырь Гермы* апокалипсисом? Хотя некоторые называют его «псевдоапокалипсисом» из-за того, что в нем отсутствуют эсхатологические темы, типичные для многих еврейских апокалипсисов, он подходит под определение апокалиптического жанра, приведенное выше. Как и *Откровение Иоанна*, он написан не под псевдонимом и предназначался для чтения перед общинами (*Вид* 2.4.3; 1.3.3-4; ср. *Откр* 1.3; 22.18), в отличие от его еврейских аналогов, но так же, как его греко-римские двойники. Написанный эпизодическим стилем, типичным для апокалиптической литературы, *Пастырь* содержит два апокалипсиса: *Видения* 1-4 и *Видение* 5-*Подобия* 10. *Видения* 1-4 начинаются с введения (1.1.1-2), за ним следуют сообщения о четырех видениях на земле, каждое из которых состоит из нескольких элементов: 1) перенесение неким духом к месту видения; 2) подготовка к видению (молитва, пост); 3) само видение, состоящее из диалога

между носителем откровения и Гермой. В диалогах подчеркивается глубь вопросов Гермы. Этот апокалипсис завершается словами самого Бога в *Видении 2.25-7*, провозглашающего окончательную возможность покаяния для тех, кто отвергал его в прошлом. Задачей этого сочинения было обеспечить узаконение откровения, санкционированного предстоящими гонениями.

Второй апокалипсис (*Видение 5-Подобия 10*) начинается с пространного видения, в котором Пастырь является Герме и приказывает ему читать следующие далее *Заповеди* и *Подобия* (*Видение 5-Подобия 1.11*). Как и в *Откр*, носитель откровения представляется словами «Я есмь» и заканчивает вступительную речь традиционными благословением и проклятием тем, кто слушает повеления. *Заповеди* в основном имеют характер увещания. *Заповеди 1-2, 9* имеют форму речи с откровением, а остальные — диалоги с откровением. *Подобия* содержат шесть видений (2-4, 5, 6, 7-8, 9, 10), в которых Пастырь внезапно является Герме и в диалоге объясняет ему аллегорическое значение различных естественных феноменов (вяз и вино, *Подобие 2*; деревья без листьев, *Подобие 3*; притча о виноградунике, *Подобие 5.2-7*).

Как и *Откр*, *Пастырь* содержит различные составные литературные формы. В сочинение было включено несколько типов пророческих оракулов, определяемых на основе критики формы. Это дает еще одно свидетельство о связи пророчества и апокалиптического жанра в раннем христианстве. В *Видениях* находятся четыре оракула о спасении и наказании (2.2.6-8; 2.3.4; 3.8.11-9.10; 4.2.5-6), каждый из которых содержит традиционные угрозы и обещания. Два оракула с заверениями сохранились в *Заповедях* (12.4.5-7; 12.6.1-3), а шесть оракулов-увещаний о спасении и наказании находятся в *Подобиях* (6.1.4; 9.23.5; 9.24.4; 9.28.5-8; 9.31.3-32.5; 9.33.1). Притчи (или аллегории) использовались в еврейских апокалипсисах (*1 Енох*, *4 Ездр*, *2 Барух*), они играют существенную роль и в *Пастыре*. Это слово встречается там более тридцати раз. Притчи одновременно и открывают, и скрывают божественную истину (*Запов 10.1.3-6*; ср. *Мк 4.11-12*).

*Пастырь* также использовался как источник для примеров в иудео-христианской проповеди. Некоторые пророческие оракулы, описанные выше, были названы проповедями, поскольку в них использовано обращение во 2-м л. мн.ч. Среди более кратких форм встречаются четыре заповеди блаженства (*Вид 2.2.7b*; 2.3.3; *Подоб 2.10*; 9.29.3b; ср. 5.3.9; 9.30.3), оракул о бедствиях (*Вид 4.2.6*) и несколько списков пороков (*Запов 5.2.4*; 6.2.4-5; 8.3, 5; 12.2.1) и добродетелей (*Запов 5.2.3*; 6.2.3; 8.10).

## 6. Апокалипсис Петра

*Апокалипсис Петра*, созданный около 135 г., является одним из первых христианских псевдоэпиграфических «апокалипсисов». Написанный первоначально по-гречески, он сохранился только в эфиопском переводе и нескольких менее надежных греческих фрагментах. Откровение имело место на Масличной горе, и ученики спрашивали о Пришествии и конце света (1). Петр спрашивает о значении притчи о фиговом дереве и получает аллегорическое объяснение (2). Правая рука Иисуса держит изображение будущей судьбы и грешников, и праведных (3), а в ответ на вопрос Петра он описывает будущий Судный день (4-5) и Пришествие (6). Далее Иисус описывает вечные муки, которым подвергнутся грешники, причем часто наказание будет соответствовать преступлению (7-12). Праведные получают свое вознаграждение в Ахерусии или на Елисейских полях (13-14). Сочинение заканчивается тем, что ученики сопровождают Иисуса к священной горе, где им будет видение Моисея и Илии (15-17).

По сути дела этот «апокалипсис» не является апокалипсисом в строгом смысле понятия, но апокалиптической речью Иисуса о будущем с двумя только краткими вопросами Петра (2, 3) в начале речи и тремя в заключительной сцене (16). Образцом служила речь на Масличной горе в начале (*Мк* 13 и параллели) и рассказ о Преображении в конце (*Мк* 9 и параллели). Это не *странствие со спутником* по аду, так как нет ни спутника, ни странствия. *Марта Химмельфарб* показала, что частое использование указательных объяснений («это есть/они есть»; язык странствий со спутником) является стилем, характерным для некоторых еврейских апокалипсисов со «странствиями», но он отсутствует в греко-римских аналогах (однако есть исключения; ср. Вергилий, *Энеида* 6; Кебет, *Tabula*). Акцент на грехах и наказаниях грешников отражает смесь еврейских, христианских и, в особенности, греко-римских мифов о преисподней. Как и греко-римские описания преисподней (Диодор 1.2.2), эта апокалиптическая речь призвана внушить страх, который побудит читателей к надлежащему поведению.

## в. Гностические апокалипсисы

Несмотря на то что гностицизм делал акцент на осуществившейся эсхатологии, представление о будущем конце сохранилось. Время от времени встречается схема из двух частей, предвидящая страдания, за которым последует полное разрушение мира и восстановление божественного мира (*О происхождении мира* 125.32-127.17; *Парафраз Сима* 43.28-45.31). В соответствии с гностическими представлениями подчеркивается полное разрушение физического мира и новое творение не предусматривается. Такую идеологию нельзя назвать апокалиптической эсхатологией.

Коптские гностические апокалипсисы, часть находки в Наг Хаммади, весьма разнообразны. Некоторые документы названы апокалипсисами и соответствуют этому жанру (*Апокалипсис Петра; Апокалипсис Адама; Апокалипсис Павла*), другие имеют такое название, но на самом деле не являются апокалипсисами (*1-й Апокалипсис Иакова; 2-й Апокалипсис Иакова*). Два документа не названы апокалипсисами, но имеют соответствующие жанру характеристики (*Мысль нашей великой Силы; Парафраз Сима*). Кроме того есть апокалипсисы, так не названные (*О происхождении мира 125.32-127.17; Асклепий 70.3-74.17*), которые являются частями более обширных сочинений.

### *Литература для углубленного изучения*

**Литература общего характера.** Лучшим введением в еврейскую и христианскую апокалиптику с подробной библиографией является Rowland Chr. *The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*. Crossroad Publishing Co., 1982. Популярное изложение можно найти в Russel D.S. *Apocalyptic Ancient and Modern*. Fortress Press, 1978. О современном состоянии исследований см. *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*. Ed. by Hellholm D. Tübingen, J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], 1983. См. также *L'Apocalypse johannique et l'apocalyptique dans le Nouveau Testament*. Ed. par Lambrecht J. Gembloux, Duculot, 1979. По-прежнему полезна работа Russell D.S. *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*. Old Testament Library. Westminster Press, 1964. Сохраняет свое значение обсуждение еврейской эсхатологии, данное Volz P. *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter*. Tübingen, J.C.B. Mohr, 1934. Лучшим введением в проблему жанра остается *Apocalypse: The Morphology of a Genre*. Ed. by Collins J.J. — *Semeia* 14, 1979.

**Апокалиптика и ожидание тысячелетнего царства.** Основательное обсуждение проблемы ожидания тысячелетнего царства можно найти в книге Wilson B.R. *Magic and the Millennium: A Sociological Study of Religious Movements of Protest Among Tribal and Third-World Peoples*. Harper & Row, 1973. См. также *Millennial Dreams in Action: Studies in Revolutionary Religious Movements*. Ed. by Thrupp S. Schocken Books, 1970. Египетские, персидские и еврейские апокалипсисы помещены в исторический контекст в книге Eddy S.K. *The King Is Dead: Studies in Near Eastern Resistance to Hellenism 334-31 B.C.* University of Nebraska Press, 1961. См. также Hengel M. *Judaism and Hellenism*. Transl. by Bowden J. 2 vols. Fortress Press, 1974.

**Еврейские апокалипсисы.** Тексты еврейских апокалипсисов в английском переводе с комментариями см. *The Old Testament Pseudepigrapha*. Ed. by Charlesworth J.H. Vol. I: *Apocalyptic Literature and Testaments*. Doubleday & Co., 1983. Подробное обсуждение еврейской апокалиптики можно найти

в книге Collins J.J. *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity*. Crossroad Publishing Co., 1984. См. также: Stone M. *Scriptures, Sects and Visions: A Profile of Judaism from Ezra to the Jewish Revolts*. Fortress Press, 1980; Gruenwald I. *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*. Leiden, E.J.Brill, 1980.

**Другие ближневосточные апокалипсисы.** Старая работа McCown C.C. *The Hebrew and Egyptian Apocalyptic Literature*. — HTR 18, 1925, 357-411 пересмотрена в статье: Bergman J. *Introductory Remarks on Apocalypticism in Egypt*. — AMW, 51-60.

**Древняя литература откровений.** Подробное обсуждение греко-римского, израильского и христианского материала и подробную библиографию см.: Aune D.E. *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*. Wm.B.Eerdmans Publishing Co., 1983. См. также: Nordheim E. von. *Die Lehre der Alten: I. Das Testament als Literaturgattung im Judentum der hellenistisch-römischen Zeit*. Leiden, E.J.Brill, 1980; Perkins Ph. *The Gnostic Dialogue: The Early Church and the Crisis of Gnosticism*. Paulist Press, 1980; Collins J.J. *The Sibylline Oracles of Egyptian Judaism*. Scholars Press, 1972; *The Greek Magical Papyri in Translation*. Ed. Betz H.D. University of Chicago Press, 1986; Fontenrose J. *The Delphic Oracle: Its Responses and Operations*. University of California Press, 1978. Издание халдейских оракулов с французским переводом и комментарием см. *Places E. des. Oracles Chaldaïques*. Paris, Belles Lettres, 1971. О греко-римской форме видений см. Hanson J.S. *Dreams and Visions in the Graeco-Roman World and Early Christianity*. — ANRW II.23.2, 1395-1427.

**Раннехристианская апокалиптика.** Rowland Chr. *The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*. Crossroad Publishing Co., 1982. См. также: Minear P.S. *New Testament Apocalyptic*. Abingdon Press, 1981; Beker J.Chr. *Paul's Apocalyptic Gospel*. Fortress Press, 1982; Schüssler Fiorenza E. *The Phenomenon of Early Christian Apocalyptic*. — AMW, 295-316; Hartman L. *Prophecy Interpreted: The Formation of Some Jewish Apocalyptic Texts and of the Eschatological Discourse, Mark 13 Par.* Lund, Gleerup, 1966. Несколько важных статей можно найти в издании *Early Christian Apocalypticism: Genre and Social Setting*. Ed. by Collins Y.A. — *Semeia* 36, 1986.

**Откровение Иоанна.** Обсуждение вопроса датировки, авторства и социальной среды Откровения Иоанна см. Collins A.Y. *Crisis and Catharsis: The Power of the Apocalypse*. Westminster Press, 1984. Обсуждение проблемы жанра см. Hellholm D. *The Problem of Apocalyptic Genre and the Apocalypse of John* — *Society of Biblical Literature: 1982 Seminar Papers*. Ed. by Richards K.H. Scholars Press, 1982, 157-198. О композиции сочинения см.: Collins A.Y. *The Combat Myth in the Book of Revelation*. Scholars Press, 1976; Schüssler Fiorenza E. *The Composition and Structure of the Book of Revelation*. — CBQ



39, 1977, 344-366; совместно с Gibling Ch.H. Structure and Thematic Correlations in the Theology of Revelation 16-22. — *Biblica* 55, 1974, 487-504.

**Поздние христианские апокалипсисы.** Hennecke E. New Testament Apocrypha. Ed. by Schneemelcher W. Transl. by Wilson R.McL. et al. Vol. 2. Westminster Press, 1966. Переводы коптских гностических апокалипсисов см. The Nag Hammadi Library in English. Ed. by Robinson J.M. Harper & Row, 1977. *Пастырь Гермы.* Hellholm D. Das Visionenbuch des Hermas als Apokalypse. Bd. 1. Lund, Gleerup, 1980 (о композиции и жанре); Osiek C. Rich and Poor in the Shepherd of Hermas: An Exegetical-Social Investigation. Ed. by Vawter B. — CBQ Monographs, 15. Catholic Biblical Association of America, 1983. *Апокалипсис Петра.* Himmelfarb M. Tours of Hell: An Apocalyptic Form in Jewish and Christian Literature. University of Pennsylvania Press, 1983. О гностических апокалипсисах см. Krause M. Die literarischen Gattungen der Apokalypsen von Nag Hammadi. — AMW, 621-637; MacRae G. Apocalyptic Eschatology in Gnosticism. — AMW, 317-325. О гностицизме вообще см. Rudolf K. Gnosis. Transl. by Wilson R.McL. Harper & Row, 1983.

СЛОВАРЬ К КНИГЕ ДЭВИДА АУНИ  
«НОВЫЙ ЗАВЕТ И ЕГО ЛИТЕРАТУРНОЕ ОКРУЖЕНИЕ»  
(Составитель В.А. Руцаков)

*Аграфa* (гр. ἄγραφα ненаписанное) — изречения Иисуса, встречающиеся в раннехристианской литературе, но не зафиксированные в канонических *евангелиях*.

*Адаптация* (лат. adaptatio приспособление) — модификация стиля или содержания литературного произведения в связи с новыми задачами или новым кругом читателей.

*Азианская риторика* — появилась в Малой Азии в III в до н.э. как противопоставление строгой классической риторике; характеризуется необычностью языковых форм, перегруженностью риторическими фигурами и особой высокопарностью и манерностью.

*Аллегория* (гр. ἀλληγορία иносказание) — 1) повествование символического или аллюзивного характера, часто с использованием персонификации; 2) риторическая фигура, построенная как цепочка метафор или сравнений.

*Аморейский* (от др.-евр. amar говорить, толковать) — период древнееврейской литературы, который следует за таннаитским, его начало совпадает со смертью патриарха Иегуды I (219 г. н.э.), а конец — с завершением составления вавилонского Талмуда (500 г. н.э.); этот период истории еврейской литературы ознаменовался появлением толкований Мишны, сыгравшими большую роль в становлении еврейского законодательства, и формированием Гемары.

*Анаколуф* (гр. ἀνακόλουθος непоследовательный) — сознательное отступление от норм речи, характеризующееся нарушением грамматических связей в предложении.

*Анахронизм* (гр. ἀνά против + χρόνος время) — 1) ошибка в хронологии; 2) отнесение понятий, обычаев или событий к эпохе, которая их не знала; 3) пережиток, устарелый взгляд.

*Анафора* (гр. ἀναφορά вынесение вперед) — повтор фонетических, лексических, синтаксических или просодических элементов и конструкций, т.е. любых компонентов высказывания, вынесенных в его начало.

*Анекдот* (гр. ἀνέκδοτος неизданный) — 1) рассказ о забавном случае, произошедшем с мифическим или историческим героем; 2) краткий рассказ забавного содержания.

*Анналы* (лат. *annales* по годам) — изложение по годам исторических событий, обычно в краткой форме.

*Антитеза* (гр. ἀντίθεσις противоположение) — риторическая фигура, построенная на явном или скрытом противопоставлении слов, понятий или выражений.

*Антитетический стиль* (от *антитеза*) — характеризуется симметричным расположением высказываний, в состав которых входят антонимические слова и выражения.

*Апокалипсис* (гр. ἀποκάλυψις откровение) — литературный жанр древнееврейской и христианской литературы, в котором повествуется о конце света.

*Апокалиптика* — система представлений о развитии мира и конце света, тесно связанная с эсхатологией; литература, основанная на этих представлениях.

*Апокриф* (гр. ἀπόκρυφος тайный) — сочинения на ветхо- или новозаветные сюжеты, не вошедшие в канон.

*Апология* (гр. ἀπολογία защита) — 1) устная или письменная форма речи в защиту какого-либо лица или учения; 2) сочинение в защиту христианского вероучения.

*Арталогия* (от гр. ἀρετή подвиг, доблесть) — жанр древнегреческой литературы, в которой повествуется о чудесных деяниях божеств, пророков или героев.

*Архонт* (гр. ἄρχων) — высшее должностное лицо в древних Афинах.

*Аскет* (гр. ἀσκητής упражняющийся) — человек, отрицающий мирские и плотские страсти ради стремления к божеству.

*Аскетизм* — отказ от удовольствий, благ и собственности для достижения духовного и нравственного совершенства.

*Аттицизм* — литературный стиль, основанный на подражании образцам аттической (классической) древнегреческой литературы в начале эллинистического периода; своей строгостью и простотой противопоставлялся азианизму, стилю напыщенному и неестественному.

*Афоризм* (от гр. ἀφορισμός определение) — четко и лаконично сформулированная мысль обобщающего характера, обычно выраженная одним предложением. Отнесение анонимных пословиц и поговорок к афоризмам проблематично, поскольку последние часто являются авторскими.

*Биография* (от гр. βίος жизнь и γράφω пишу) — литературный жанр, в котором факты из жизни мифологической или исторической личности излагаются, как правило, в хронологической последовательности.

*Галаха* (др.-евр. норма, обычай) — 1) древняя норма поведения у евреев, ставшая народным обычаем; 2) религиозные и правовые нормы иудаизма.

*Генеалогия* (гр. γένεαλογία) — 1) родословная; 2) историческая наука, изучающая родословные связи.

*Гипотаксис* (гр. ὑπόταξις подчинение) — синтаксические отношения зависимости одного предложения от другого; средства выражения этих отношений.

*Гномология* (гр. γνῶμολογία) — 1) искусство включения в речь подходящих к случаю афоризмов, максим и поговорок; 2) собрание изречений.

*Гносис* (гр. γνῶσις знание) — 1) высшее и совершенное знание; 2) в современных исследованиях, преимущественно немецкоязычных, является синонимом *гностицизма*.

*Гностицизм* — религиозно-философское течение внутри христианства первых веков новой эры, представленное различными школами, конечной целью которого ставилось достижение знания Бога.

*Гомилия* (гр. ὁμιλία беседа) — 1) пояснение, истолкование отрывка из Священного Писания; 2) церковная речь, проповедь.

*Граффито* (ит. graffito нацарапанный, мн. ч. граффити) — надпись или рисунок, нанесенный на предметы, для этого непосредственно не предназначенные (посуда, стены зданий и т.п.), обычно сделанные позднее самих предметов.

*Девтерономист* (от гр. δευτερονόμιον Второзаконие) — предполагаемый автор ветхозаветной книги Второзаконие.

*Деяткикнижие* — часть Ветхого Завета, включающая Пятикнижие Моисея и четыре книги Царств.

*Декламация* (лат. declamatio упражнение в речах) — 1) фиктивная речь — форма риторических упражнений, применявшихся в ораторских школах; 2) искусство выразительного произношения речей.

*Деяние* — повествование о жизни и деятельности исторических или мифических личностей, часто носящее назидательный характер.

*Диалог* (гр. διάλογος разговор) — 1) обмен высказываниями между двумя лицами; 2) литературный жанр произведений, построенных в форме беседы двух или более персонажей.

*Диаспора* (гр. διασπορά рассеяние) — часть населения, проживающая за пределами своей страны вследствие насильственного выселения или других причин.

*Диатриба* (гр. διατριβή) — вид речи философско-морального содержания.

*Дидактика* (гр. διδακτικός поучительный) — теория обучения и образования.

*Дискурс* (лат. discursus рассуждение) — публичная речь, посвященная определенной теме.

*Евангелие* (гр. εὐαγγέλιον благая весть) — жанр раннехристианской литературы, в котором повествуется о жизни Иисуса Христа и излагается его учение.

*Ересиолог* — в христианской традиции автор, отстаивающий подлинное учение в полемике с ересями.

*Ересь* (гр. αἵρεσις) — религиозное учение, противоречащее основным положениям господствующей религии. В античной философской традиции это слово означало «философская школа».

*Ессеи* — члены иудейской секты времен Иисуса, поддерживавшие строгую дисциплину в своей общине и считавшиеся духовными и телесными врачевателями.

*Житие* — литературный жанр, в котором повествуется о жизни святых, подвижников или пророков.

*Завещание* — литературный жанр, представляющий собой речь умирающего человека с напутствиями и, возможно, предсказанием будущих событий.

*Зилоты* (гр. ζηλωτής ревнитель) — националистически настроенная группировка евреев, террористическими методами борющаяся за независимость Израиля во времена римского господства.

*Зияние*, или *хиат* (лат. hiatus отверстие) — столкновение двух и более гласных на стыке слов или слогов.

*Знамение* — необычное событие или явление, воспринимаемое как проявление божественной воли и знак грядущей опасности.

*Идиома* (гр. ἰδίωμα особенность) — 1) язык, присущий определенному коллективу, городу, местности; 2) выражение, определяющее культурную или языковую особенности, не имеющие соответствий в другой культуре или языке, и потому обычно труднопереводимое или даже непереводаемое.

*Изречения* — литературный жанр, представляющий собой собрание высказываний (одного или нескольких лиц), подобранных по тематическому или иным принципам.

*Интроверсия* (лат. *introvertus* повернутый внутрь) — обращенность к внутренней, духовной жизни в противоположность устремленности к внешнему миру.

*Ипостась* (гр. ὑπόστασις основа) — сущностная сторона христианской Троицы, представленной в лице Бога-Отца, Бога-Сына или Святого Духа.

*Ирония* (гр. εἰρωνεία букв. притворство) — риторическая фигура, основанная на диаметральном противопоставлении буквального значения подразумеваемому.

*История* (гр. ἱστορία исследование) — литературный жанр, в котором повествуется о реальных или вымышленных событиях, отнесенных к определенному времени в прошлом.

*Катехизис* (гр. κατήχησις наставление) — краткое изложение основ христианского вероучения.

*Католический* (гр. καθολικός всеобщий) — носящий всеобщий характер, обращенный ко всем.

*Керигма* (гр. κήρυγμα проповедь) — устная проповедь христианского учения, предшествовавшая письменной фиксации Евангелий.

*Кодекс* (лат. codex книга) — рукопись на папирусе, пергамене или бумаге, имеющая форму современной книги.

*Кoine* (гр. κοινή общий) — общегреческий язык эллинистической эпохи.

*Конверсия* (лат. conversio превращение) — переход в другое вероисповедание.

*Космология* (гр. κοσμολογία) — система представлений о мироздании, нашедшая отражение в мифах, философских и религиозных сочинениях.

*Красноречие совещательное* или политическое (гр. γένος συμβουλευτικόν) — искусство составления речей, в которых рассматривалось и предлагалось что-то полезное для общества.

*Красноречие судебное* (гр. γένος δικανικόν) — искусство составления речей, ставившее своей целью убедить судей.

*Красноречие эпидиктическое* или торжественное (гр. γένος ἐπιδικτικόν) — искусство составления речей, произносимых с целью восхваления или порицания кого-либо, обычно в особо торжественной обстановке.

*Кустода* (лат. custos страж) — способ связывания текста в древних книгах, когда первый слог или слово последующей страницы помещали в конце предыдущей.

*Левиты* (др.-евр.) — члены племени Левия, являвшиеся служителями храма бога Яхве.

*Литературизация* — процесс становления литературного жанра, стремление к литературному образцу, стандарту.

*Литургия* (гр. λειτουργία общественная служба) — религиозная служба христиан, на которой происходит таинство причащения.

*Логос* (гр. λόγος) — 1) разумная основа жизни, воплощенная в Иисусе Христе; 2) первоначало, мировой разум; 3) слово.

*Логия* (гр.λογία) — высказывание Иисуса Христа, см. *Аграфы*.

*Масореты* (от др.-евр. предание) — еврейские ученые и хранители предания, отредактировавшие в VI в. так называемую Масоретскую Библию, устранив разночтение и введя знаки для обозначения гласных и акцентные знаки, а также примечания относительно чтения отдельных слов.

*Медиум* (лат. medium средний) — посредник при общении людей с духами.

*Мессия* (др.-евр. помазанник) — спаситель человечества, пришедший искупить людские грехи и установить Царствие Божие.

*Миф* (гр. μῦθος рассказ) — повествование о деяниях божеств или геро-

ев, объясняющее происхождение культурного или природного явления (возникновение мира, человека, технических изобретений и т.п.).

*Мифография* — письменная фиксация мифических повествований, первоначально существовавших в устной форме как часть религиозного культа.

*Мишна* (др.-евр. повторять, обучать) — 1) изучение и преподавание ветхозаветной традиции у евреев; 2) устный закон у евреев в противоположность письменному; 3) сборник галах.

*Мудрость афористическая* — жанр древней литературы, в котором излагались житейские мудрости в форме афоризма.

*Мудрость онирическая* (гр. *ὄνειρος* сон) — жанр древней литературы, в котором излагались пророчества на основе толкования снов.

*Мудрость поговорбиальная* (лат. *proverbium* притча) см. *Мудрость афористическая*.

*Некролог* (от гр. *νεκρός* мертвый и *λόγος* слово) — речь или статья, составленная в связи со смертью какого-либо лица и насыщенная элементами биографического характера.

*Николаиты* — члены раннехристианской секты, предшественники гностических ересей; получили свое название от Николая, одного из семи диаконов, упоминаемых в Деяниях апостолов; отрицали постановление апостольского собора относительно пищевых ограничений.

*Нисан* (др.-евр.) — первый месяц еврейского религиозного (библейского) календаря, который соответствует марту/апрелю. На 14-й день этого месяца приходилась еврейская Пасха.

*Новелла* (ит. новость) — литературный жанр, первоначально представленный в форме короткого занимательного рассказа, встроенного в основное повествование; позднее такие рассказы, обычно эротического содержания, стали объединять в отдельные сборники.

*Оракул* (лат. *oraculum* изречение) — 1) место в святилище, где получали прорицание божества с помощью жребия, знамения, изречения, во время сна; 2) само прорицание; 3) жрец, изрекавший прорицание.

*Остракон* (гр. *ὄστρακον* глиняный черепок) — осколок глиняного сосуда, использовавшийся для нанесения записей, особенно часто в качестве расписок; остракон также применялся при голосовании против видных политических деятелей, подозреваемых в диктаторских устремлениях.

*Откровение* см. *Апокалипсис*.

*Отступление* — технический прием для приостановки основного повествования с целью включить в него посторонний тематический материал.

*Памфлет* (англ.) — небольшое сочинение сатирического характера, направленное против личности, политического института или режима и т.п.

*Панегирик* (гр. *πανηγυρικός* торжественный) — хвалебная речь в адрес города, предка, святого и т.п.

*Парадигма* (гр. παράδειγμα пример, образец) — 1) образец для построения лингвистических или литературных форм; 2) образец для сравнения моральных и других человеческих качеств.

*Паратаксис* (гр. παράταξις построение) — соединение предложений без формального выражения синтаксических зависимостей.

*Паратактический стиль* — способ организации текста, основанный на соположении простых предложений без формального выражения синтаксических связей.

*Парафраз* (гр. παράφρασις описание) — 1) риторическая фигура, заключающаяся в пересказе мысли с целью ее пояснения; она часто вводится с помощью слов *то есть, иначе говоря* и т.п.; 2) пересказ более полный или сокращенный по отношению к оригиналу.

*Пародия* (гр. παρωδία перепев) — литературный жанр, основанный на подражании форме или содержанию оригинала для создания комического эффекта.

*Патриарх* (гр. πατριάρχης) — глава рода, старший глава семьи, праотец, прародитель в Ветхом Завете.

*Перикона* (гр. περικοπή) — отрывок, взятый из Библии или произведения известного автора для включения его в проповедь или публичное выступление.

*Перипатетик* (гр. περιπατητικός прогуливающийся) — ученик или последователь греческого философа Аристотеля.

*Писание* — 1) жанр христианской религиозной литературы; 2) третья часть еврейской Библии.

*Плагиат* (от лат. plagiarius похититель) — приписывание собственного авторства чужим литературным произведениям.

*Пресвитер* (гр. πρεσβύτερος старший) — священник, помощник епископа, его заместитель.

*Притча* — повествование нравоучительного характера в форме иносказания, аллегии.

*Пролог* (гр. πρόλογος начальное слово) — вводная часть литературного произведения, поясняющая его основную часть.

*Пророк* (гр. προφήτης) — 1) глашатай божественной воли, непосредственно вдохновляемый божеством; 2) предсказатель, прорицатель.

*Пророчество* — 1) литературный жанр, близкий к апокалиптическому; 2) см. *Оракул*.

*Протреттик* (гр. προτρεπτικός) — увещательная, убеждающая речь.

*Помазанник* — см. *Христос*.

*Послание* — жанр раннехристианской литературы, в котором в форме письма излагается наставление религиозно-этического характера.

*Псевдоапокалипсис* — апокалипсис (см.), в котором отсутствует эсхатологическая тематика.



*Псевдоним* (гр. ψευδώνυμος) — вымышленное имя, обычно используемое писателями для обозначения авторства своих произведений.

*Псевдоэпиграфия* (от гр. ψεῦδος ложь и ἐπιγράφω надписываю) — фиктивное авторство, приписывание произведению имени известного автора для авторитетности или популяризации. Фиктивное авторство часто использовалось при написании апокалипсисов.

*Пятидесятница* — христианский и иудейский праздник, отмечаемый на пятидесятый день после Пасхи.

*Пятикнижие* — см. *Тора*.

*Раввин* (др.-евр. учитель) — духовный наставник в еврейской религиозной общине; 2) служитель еврейского культа.

*Рассказ* — литературный жанр, представляющий собой устное или письменное повествование о реальных или вымышленных событиях.

*Реминисценция* (лат. *geminiscentia* припоминание) — 1) случайное или намеренное заимствование из другого произведения; 2) случайное, мимолетное упоминание о чем-то, выходящем за рамки основного повествования.

*Ресоциализация* — ценностная переориентация личности, общества.

*Речение* — см. *Логия*.

*Ритор* (гр. ῥήτωρ оратор) — 1) учитель или теоретик риторики; 2) человек, выступающий с речью.

*Риторика* — 1) искусство красноречия; 2) комплекс приемов и средств, используемых оратором при составлении и произнесении речи.

*Роман* — литературный жанр повествовательного характера со сложным и четко организованным сюжетом.

*Саддукеи* — религиозно-политическая группировка, члены которой отрицали мессианские и эсхатологические учения, не верили в воскресение мертвых и загробную жизнь.

*Самария* — область в Палестине, жители которой находились в оппозиции к традиционному иудаизму.

*Самаритяне* — 1) жители Самарии; 2) религиозная группа, противопоставлявшая себя иудеям и почитавшая только Пятикнижие.

*Сарказм* (гр. σαρκασμός) — риторическая фигура, построенная на основе иронии в форме язвительной насмешки.

*Седер* — один из 153 разделов (седарим) для богослужебного чтения, на которые разбито Пятикнижие.

*Сектант* (лат. *secta* учение, школа) — член религиозной общины, отколовшейся от господствующей церкви.

*Сентенция* (лат. *sententia* суждение) — 1) высказывание нравоучительного характера; 2) наставление, краткая проповедь.

*Септуагинта* (лат. *septuaginta* семьдесят) — перевод Ветхого Завета с еврейского на греческий, который, согласно легенде, был выполнен семью-

десятью переводчиками в Александрии во времена правления Птолемея II Филадельфа (285-246 гг. до н.э.).

*Симпосий* (гр. συμπόσιον совместная попойка) — 1) пирушка, во время которой участники украшали себя цветами и лавровыми венками, развлекались пением, беседой; 2) литературный жанр застольных бесед.

*Симхат Тора* (др.-евр.) — девятый день еврейского праздника Кушей.

*Синагога* (от гр. συναγωγή собрание) — молитвенный дом и место собраний членов еврейской религиозной общины.

*Синагогальная проповедь* — произносимая в синагоге проповедь как неотъемлемая часть еврейского религиозного богослужения.

*Сравнение* — риторическая фигура, с помощью которой сопоставляются два предмета по какому-то общему признаку; иногда определяется как «развернутая» метафора.

*Стефанотор* (гр. στεφανοφόρος венценосец) — высшее должностное лицо, имевшее право носить венок при исполнении служебных обязанностей и именем которого обозначался год его правления.

*Суккот* (др.-евр.) — праздник Кушей у евреев, который праздновался 15-го числа месяца тишири.

*Табу* (полинез.) — запрет, связанный с некоторыми действиями, произнесением слов, пользованием предметом, общением с лицом, которые считаются сакральными или вредоносными.

*Талмуд* (др.-евр.) — сборник комментариев к книгам «Ветхого Завета», в котором изложены религиозные, правовые и этические нормы иудаизма.

*Таннаитский* — период древнееврейской литературы (10-220 гг. н.э.), который определяется в основном творчеством учителей устного закона, участвовавших в формировании книг Мишны, самого авторитетного свода устных законоположений, регулировавших общественную жизнь евреев.

*Теократический* (гр. θεός бог и κράτος власть) — относящийся к «божественной», т.е. церковной форме политического правления.

*Тератология* (гр. τερατολογία небывалый) — раздел знаний о пороках, уродствах и различных аномалиях в развитии людей, животных и растений.

*Титул* (лат. *titulus* почетное звание) — 1) указание на определенный социальный статус, обычно почетный; 2) характеризующее имя, прозвище.

*Тишири* (др.-евр.) — седьмой месяц еврейского религиозного (библейского) календаря, который соответствует сентябрю/октябрю. На этот месяц приходится праздник Кушей.

*Топос* (гр. τόπος место) — 1) сходные места ораторской аргументации, часто называемые «общее место»; 2) общие сюжеты, мотивы, темы литературного жанра.

*Тора* (др.-евр.) — «Пятикнижие Моисеево», первые пять книг Ветхого Завета: Бытие, Исход, Левит, Числа, Второзаконие.

*Транс* (фр. *transe*) — состояние повышенного возбуждения, экстаза, которое используется для общения с духами, прорицания, ясновидения.

*Транслитерация* (лат. *trans* через и *littera* буква) — передача текста, созданного средствами одной графической системы, посредством другой графической системы с условием сохранения пографемного соответствия; чаще всего используется для алфавитных систем письма.

*Трансцендентный* (лат. *transcendens* выходящий за пределы) — недосягаемый обычным формам познания, находящийся по ту сторону опыта.

*Увещевание* — жанр религиозной литературы назидательно-поучительного характера.

*Фарисеи* — иудейская религиозно-политическая группировка, члены которой строго соблюдали все религиозные обряды и верили в воскресение мертвых, противопоставляя себя саддукеям.

*Физиогномика* — учение, которое занимается определением характера человека на основании строения человеческого тела, исходя из принципа соответствия между внешним видом и внутренней сущностью; физиогномика имеет связи с биографической и характерологической литературой.

*Филактерий* (гр. φυλακτήριον) — кожаная коробочка, в которую зашивают маленький кусочек пергамента с отрывком из Торы и которую благочестивые евреи привязывают во время молитвы к голове и левой руке.

*Ханукка* (др.-евр.) — еврейский праздник освящения алтаря (очищения храма), установленный Иудой Маккавеем в 165 г. до н.э.

*Харизма* (гр. χάρισμα благодать) — 1) сверхъестественное дарование, благодать, ниспосланная Богом; 2) необыкновенное влияние, престиж и авторитет лидера, предводителя, политического деятеля.

*Хафтара* — глава из Пророков, которую при богослужении читают после соответствующего раздела Пятикнижия.

*Хрия* (гр. χρεία изречение) — 1) высказывание исторического или мифического лица, обычно со ссылкой на его имя, синоним. максима, афоризм, сентенция; 2) обучение литературному стилю, обычно на основе цитаты или высказывания.

*Христология* — учение о лице Иисуса Христа, вызвавшее ожесточенные споры в первые века и повлекшее многочисленные еретические учения.

*Христос* (гр. Χριστός помазанник) — см. *Мессия*.

*Эдикт* (лат. edictum) — указ, закон, предписание верховных властей.

*Экзегетика* (гр. ἐξήγησις толкующий) — раздел богословия, посвященный толкованию библейских текстов.

*Экзистенциализм* (от лат. *existentia* существование) — философское направление, подчеркивающее уникальность человеческого бытия и невозможность его выражения в понятийных категориях.

*Экзорцист* (гр. ἐξορκιστής) — изгоняющий нечистую силу с помощью молитв и особых ритуалов.

**Эллинизм** — тип культуры, сформировавшийся в результате синтеза древнегреческой и ближневосточных культур после завоевательных походов Александра Македонского.

**Экспозиция** (лат. *expositio* выставление напоказ) — часть речи или литературного произведения, в которой обычно излагаются события и факты, предшествующие описываемым и необходимые для понимания всего содержания. Обычно экспозиция помещается вначале, но может быть распределена по всему тексту.

**Элохист** (др.-евр. *элохим*) — один из источников Пятикнижия, в котором Бог обозначается словом Элохим.

**Эмфаза** (гр. *ἔμφασις* выразительность) — выделение элемента высказывания с помощью интонации, повтора или изменения обычного порядка слов.

**Энкомий** (гр. *ἐγκώμιον* хвалебная песнь) — хвалебная песнь в честь богов или людей, которая исполнялась во время праздничного шествия.

**Энкратит** (гр. *ἐγκρατής* зд. воздерживающийся) — последователь аскетического учения, согласно которому плоть считалась греховной, как и все материальное; возникновение учения связывают с именем Татиана (ок. 170 г.).

**Энциклика** (гр. *ἐγκύκλιος* всеобщий) — послание Папы Римского по важным религиозным и политическим вопросам, обращенное ко всем верующим.

**Эпилог** (гр. *ἐπίλογος* заключительная часть речи) — часть повествования (рассказа), в которой описывается то, что происходит после развязки. Эпилог часто используется для подведения итогов.

**Эпистолагафия** (от гр. *ἐπιστολή* письмо и *γράφω* пишу) — наука, занимающаяся изучением эпистолярного жанра.

**Эпитафия** (гр. *ἐπιτάφιος* надгробный) — 1) траурная речь, обычно произносимая во время похорон; 2) надгробная надпись; 3) короткое стихотворение, посвященное умершему человеку.

**Эпос** (гр. *ἔπος*) — литературный жанр, главным образом повествовательного характера, представленный в поэтической или прозаической форме.

**Эсхатология** (от гр. *ἔσχατος* последний) — учение о конечных судьбах мира, связанное с ожиданием конца света.

**Этиология** (от гр. *αἰτία* причина) — наука, изучающая причины явлений.

**Этнология** (от гр. *ἔθνος* народ) — наука, изучающая культурные феномены и институты и обобщающая данные, полученные этнографией.

**Эфор** (гр. наблюдатель) — должностное лицо в древней Спарте, занимавшееся государственным управлением, судопроизводством и надзором за поведением граждан.

*Яхвист* (др.-евр. Яхве) — один из источников Пятикнижия, в котором Бог именуется как Яхве.

### *Наиболее важные греческие термины*

- ἀπομνημόνευμα (достойное воспоминания) — записи о деяниях, высказываниях и т.п. выдающихся людей, сделанные, как правило, на основе личных воспоминаний.
- γνώμη — формулировка общепринятых положений в виде изречения.
- διήγησις см. *Рассказ*.
- δραματικά — драматические рассказы.
- ἔκβασις см. *Отступление*.
- ἔκφρασις — описание.
- ἐλεγκτικός — обличающий.
- ἐπάνοδος — возвращение к основному повествованию после отступления.
- ἐπιστολή συστατική — рекомендательное письмо.
- ἑρωταποκρίσεις — особая форма диалога (букв. «вопросы-ответы»), созданная по образцу разговора учителя с учеником.
- ἱστορία κατά μέρος — историческая монография на конкретную тему.
- ἱστορία καθόλου — всеобщая история.
- ἱστορία πραγματική — военно-политическая история.
- μελέτη — риторическое упражнение для обучения красноречию; позднее самостоятельная публичная речь.
- παράκλησις — увещание.
- παρέκβασις см. *Отступление*.
- παραβολή см. *Притча*.
- πλασματικά — вымышленные рассказы.
- πράξις см. *Деяние*.
- προγυμνάσμα — элементарное риторическое упражнение.
- προσωποποιία — изображение характера.
- προτρεπτικός — побуждающий.
- σύγκρησις — сравнение.
- τύχη — случай, персонифицированный в богине Τύχη.
- ὑπόμνημα — записанное для памяти, например, записи на лекциях.
- χρησμολόγος — толкователь или собиратель оракулов.

### *Наиболее важные латинские термины*

- argumentatio — то же, что и probatio.
- captatio benevolentiae — стремление автора получить благосклонность читателя.
- digressio см. *Отступление*.
- egressus см. *Отступление*.

epistulae commendaticiae — рекомендательные письма  
exordium — вступление к речи.

Fortuna см. τύχη.

fabula — 1) см. *Миф*; 2) сюжет произведения.

genus judiciale см. *Красноречие* судебное.

genus deliberativum см. *Красноречие* совещательное.

genus demonstrativum см. *Красноречие* эпидиктическое.

lex talionis — закон равного возмездия.

locus communis см. *Топос*.

narratio — часть речи, в которой излагается суть дела.

peroratio — заключение речи.

probatio — часть речи, в которой приводятся доказательства.

prooemium то же, что и exordium.

res gestae см. *Деяние*.

sententia см. γνώμη.

## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

### Ветхий Завет

<i>Быт</i>	— Бытие.
<i>Исх</i>	— Исход.
<i>Лев</i>	— Левит.
<i>Числ</i>	— Числа.
<i>Втор</i>	— Второзаконие.
<i>Нав</i>	— Книга Иисуса Навина.
<i>Суд</i>	— Книга Судей Израилевых.
<i>Руфь</i>	— Книга Руфь.
<i>1 и 2Цар</i>	— 1-я и 2-я книги Царств (в еврейской традиции = 1-я и 2-я книги Самуила).
<i>3 и 4Цар</i>	— 3-я и 4-я книги Царств (в еврейской традиции = 1-я и 2-я книги Царей).
<i>1 и 2Пар</i>	— 1-я и 2-я книги Паралипоменон (в еврейской традиции = 1-я и 2-я книги Хроник).
<i>Езд</i>	— Книга Ездры.
<i>Неем</i>	— Книга Неемии.
<i>Есфирь</i>	— Книга Есфирь.
<i>Иов</i>	— Книга Иова.
<i>Пс</i>	— Псалтирь.
<i>Притч</i>	— Книга Притчей Соломона.
<i>Еккл</i>	— Книга Екклесиаста.
<i>Песнь</i>	— Книга Песни Песней Соломона.
<i>Ис</i>	— Книга пророка Исаии.
<i>Иер</i>	— Книга пророка Иеремии.
<i>Плач</i>	— Плач Иеремии.
<i>Иез</i>	— Книга пророка Иезекииля.
<i>Дан</i>	— Книга пророка Даниила.
<i>Ос</i>	— Книга пророка Осии.
<i>Иоиль</i>	— Книга пророка Иоиля.
<i>Ам</i>	— Книга пророка Амоса.
<i>Авд</i>	— Книга пророка Авдии.

- Иона* — Книга пророка Ионы.
- Мих* — Книга пророка Михея.
- Наум* — Книга пророка Наума.
- Авв* — Книга пророка Аввакума.
- Соф* — Книга пророка Софонии.
- Аггей* — Книга пророка Аггея.
- Зах* — Книга пророка Захарии.
- Мал* — Книга пророка Малахии.
- 1-4Мак* — 1-я, 2-я, 3-я, 4-я Книги Маккавеев.
- Прем* — Премудрость Соломона.

## Новый Завет

- Мф* — Евангелие от Матфея.
- Лк* — Евангелие от Луки.
- Мк* — Евангелие от Марка.
- Ин* — Евангелие от Иоанна.
- Деян* — Деяния апостолов.
- Иак* — Послание Иакова.
- 1Петр* — Первое послание Петра.
- 2Петр* — Второе послание Петра.
- 1Ин* — Первое послание Иоанна.
- 2Ин* — Второе послание Иоанна.
- 3Ин* — Третье послание Иоанна.
- Иуд* — Послание Иуды.
- Рим* — Послание к римлянам.
- 1Кор* — Первое послание к коринфянам.
- 2Кор* — Второе послание к коринфянам.
- Гал* — Послание к галатам.
- Еф* — Послание к ефесянам.
- Флп* — Послание к филиппийцам.
- Кол* — Послание к колоссянам.
- 1Фес* — Первое послание к фессалоникийцам.
- 2Фес* — Второе послание к фессалоникийцам.
- 1Тим* — Первое послание к Тимофею.
- 2Тим* — Второе послание к Тимофею.
- Тит* — Послание к Титу.
- Флм* — Послание к Филимону.
- Евр* — Послание к евреям.
- Откр* — Откровение Иоанна Богослова.



**Евсевий (Кесарийский)**

- ЕвПриг* — Евангельское приготовление.  
*ЦИ* — Церковная история.

**Игнатий (Антиохийский)**

- Ефес* — Послание к ефесянам.  
*Магн* — Послание к магнезийцам.  
*Римл* — Послание к римлянам.  
*Трал* — Послание к траллийцам.  
*Филад* — Послание к филладельфийцам.  
*Смирн* — Послание к смирнцам.  
*Поликарпу* — Послание к Поликарпу.

**Иринеи (Лионский)**

- Ерес* — Опровержение всех ересей.

**Иустин (Мученик)**

- 1Апол* — Первая апология.  
*ДиалТриф* — Диалог с Трифоном.

**Климент (Александрийский)**

- Стром* — Строматы.  
*ПослФеод* — Послание к Феодору.

**Климент (Римский)**

- 1Клим* — Первое послание Климента.  
*2Клим* — Второе послание Климента.

**Ориген**

- КоммИн* — Комментарии на евангелие от Иоанна.  
*Цельс* — Против Цельса.

**Поликарп (Смирнский)**

- Филип* — Послание к филиппийцам.

**ПослВарн** — Послание Варнавы.

**Татиан**

- ПротЭл* — Речь против эллинов.

**Феофил**

- Автол* — Послание Автолику.

## Античные авторы

**КорнГерм** — Герметические трактаты.

**Дионисий Галикарнасский**

**РимДревн** — Римские древности.

**Лукиан**

**Ист** — Как следует писать историю.

## Еврейские авторы

**Иосиф (Флавий)**

**Война** — Иудейская война.

**Биогр** — Автобиография.

**Древн** — Иудейские древности.

**ПротАп** — Против Апиона.

## Периодические и серийные издания

**AJP** — American Journal of Philology.

**AMW** — Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East. Ed. by Hellholm D. Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1983.

**ANRW** — Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt. Ed by Temporini H. and Haase W. Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1972-.

**ATR** — Anglican Theological Review.

**Beginnings** — The Beginnings of Christianity. Pt.1: The Acts of the Apostles. 5 vols. Ed. by Foakes F.J. and Lake K. London, Macmillan Co., 1920-1933.

**BJRL** — Bulletin of the John Rylands Library.

**CBQ** — Catholic Biblical Quarterly.

**CPJ** — Corpus Papyrorum Judaicarum.

**CRINT** — Compendia Rerum Judaicarum ad Novum Testamentum. Ed. by Safrai S., Stern M. et al. Fortress Press, 1976-.

**HTR** — Harvard Theological Review.

**JAAR** — Journal of the American Academy of Religion.

**JBL** — Journal of Biblical Literature.

**JHS** — Journal of Hellenic Studies.

**JJS** — Journal of Jewish Studies.

**JR** — Journal of Religion.

- JRS — Journal of Roman Studies.  
LCL — Loeb Classical Library.  
NTS — New Testament Studies.  
NovT — Novum Testamentum.  
RAC — Reallexikon für Antike und Christentum. Stuttgart, 1952-.  
RE — Pauly A., Wissowa G., Kroll W. Real-Encyclopädie der  
klassischen Altertumswissenschaft, 1893-.
- TAPA — Transactions of the American Philological Association.  
TB — Tyndale Bulletin.  
VC — Vigiliae Christianae.  
ZTK — Zeitschrift für Theologie und Kirche.

## СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие .....	5
Введение .....	7
Глава I. Жанр Евангелий: нелитературные и литературные параллели .....	13
1. Евангелие как литературная форма .....	14
2. Современная наука и Евангелия .....	15
а. Литературная критика .....	15
б. Историческая критика .....	16
в. Критика формы .....	18
г. Критика редакции .....	18
3. Критика жанра и Евангелия .....	19
4. Евангелия как «нелитературный» жанр .....	20
а. Евангелия как расширенная керигма .....	20
б. Гипотеза литургического жанра .....	22
5. Древняя биографическая литература .....	24
6. Греко-римская биографическая литература .....	26
а. Биография и история .....	27
б. Биография и риторика .....	28
в. Типы биографии .....	29
г. Жанровые особенности .....	29
Содержание .....	30
Форма .....	31
Назначение .....	33
7. Израильско-еврейская «биографическая» литература .....	34
а. Характер в израильско-еврейском повествовании .....	34
б. «Идеальная биография» в Ветхом Завете .....	36
в. Рассказы о Моисее как литературные парадигмы .....	36
г. Цикл рассказов об Илии-Елисее и Евангелия .....	37
д. Постбиблейская биографическая традиция .....	39
Итоги .....	40
Литература для углубленного изучения .....	41
ГЛАВА II. Евангелия как древняя биография и становление литературы об Иисусе .....	44
1. Форма Евангелий .....	45
а. Язык и стиль .....	45
б. Структура .....	45
в. Составные устные формы .....	48
г. Составные литературные формы .....	51
2. Содержание Евангелий .....	52
3. Назначение Евангелий .....	57
а. Пробуждение или укрепление веры .....	57
б. Иисус как образец для подражания .....	59

4. Евангелия как греко-римская биография .....	61
а. Древняя биография в сравнении с современной .....	61
б. Литературный уровень Евангелий .....	62
в. Биография как «история» .....	62
г. Процесс «литературизации» .....	64
д. Древние точки зрения на Евангелия .....	65
5. Поздняя литература об Иисусе .....	66
а. Диатессарон Татиана .....	67
б. Повествования об Иисусе .....	69
в. Соборы высказываний .....	70
г. Диалоги с воскресшим Иисусом .....	71
Литература для углубленного изучения .....	73
Глава III. Евангелие от Луки-Деяния и древняя историография .....	76
1. Проблема жанра .....	76
а. Деяния и древняя литература <i>Προβλεψις</i> .....	77
б. Лука-Деяния как биографическое повествование об учителе и последователях .....	78
в. Деяния и греко-римский роман .....	78
2. Эллинистическая историография .....	80
а. Исторические методы и источники .....	80
б. История и риторика .....	82
3. Форма и содержание истории .....	83
а. Генеалогия, или мифография .....	84
б. Описания путешествий .....	84
в. Местная история .....	85
г. Хронография .....	85
д. История .....	86
Исторические монографии .....	86
Общая история .....	87
История древностей .....	88
4. Составные литературные формы .....	89
а. Исторические предисловия .....	89
б. Использование эпизодов .....	90
в. Речи .....	90
г. Отступления .....	93
5. Назначение истории .....	94
6. Израильская историография .....	96
а. Структура и содержание .....	96
б. Пятикнижие .....	97
в. История Девтерономиста .....	97
г. История Хрониста .....	99
д. Составные литературные формы .....	101
е. Назначение .....	102
7. Эллинистическая еврейская историография .....	103
а. Первая книга Маккавеев .....	104
б. Вторая книга Маккавеев .....	105
в. Иосиф Флавий .....	105

8. Древние историографии в сравнении .....	108
Литература для углубленного изучения .....	111
Глава IV. Жанровые особенности Евангелия от Луки-Деяний и развитие Апостольской литературы .....	115
1. Форма Евангелия-Деяний .....	115
а. Язык и стиль .....	116
б. Организация двух книг .....	116
в. Концовка Евангелия-Деяний .....	117
г. Литературные образцы .....	118
2. Составные устные формы .....	119
3. Составные литературные формы .....	119
а. Исторические предисловия .....	119
б. Генеалогия .....	120
в. Симпозиции .....	121
г. Рассказы о путешествиях и «мы»-пассажи .....	121
д. Речи .....	124
е. Письма .....	127
ж. Драматические эпизоды .....	127
з. Отступления .....	129
и. Резюме .....	129
4. Содержание Евангелия-Деяний .....	130
а. Пророк как личность, подверженная опасности .....	130
б. Божественное руководство .....	131
в. Исполнение пророчества .....	132
г. Божественное вмешательство .....	133
д. Божественное воздаяние .....	134
5. Назначение Евангелия-Деяний .....	135
6. Евангелие-Деяния как общая история .....	137
а. Литературные образцы, использованные Лукой .....	138
б. «Национальное самосознание» в Евангелии-Деяниях .....	139
7. Апокрифические Деяния .....	140
а. Содержание апокрифических Деяний .....	141
б. Литературные особенности апокрифических Деяний .....	143
Литературная форма .....	143
Составные литературные формы .....	144
в. Литературные мотивы .....	144
Апостолы как святые люди .....	144
Евангелие воздержания .....	145
Видения, сны и оракулы .....	146
Чудеса .....	146
Обвинения в колдовстве .....	147
г. Литературное назначение .....	148
д. Древний роман .....	148
е. Жанр апокрифических Деяний .....	150
Апокрифические Деяния и греческий роман .....	150
Апокрифические и канонические Деяния .....	151
Апокрифические Деяния и жизнеописания философов .....	151

Итоги .....	152
Литература для углубленного изучения .....	152
Глава V. Письма в древнем мире .....	157
1. Греко-римские письма .....	159
а. Письма и риторика .....	159
б. Типы писем .....	160
в. Частные или документальные письма .....	161
г. Официальные письма .....	163
д. Литературные письма .....	164
Рекомендательные письма .....	165
Письма-эссе .....	166
Философские письма .....	166
Беллетристические письма .....	167
Художественные письма .....	167
Вставные письма .....	168
е. Письма, используемые для обрамления .....	169
ж. Собрания писем .....	169
з. Эпистолярные топосы .....	171
2. Арамейская и еврейская эпистолография .....	173
а. Арамейские письма .....	173
б. Еврейские письма .....	174
в. Эллинистические еврейские письма .....	175
Итоги .....	178
Литература для углубленного изучения .....	179
Глава VI. Раннехристианские послания и проповеди .....	181
1. Формальный литературный анализ .....	181
а. Обрамляющие формулы .....	181
Вступительные формулы .....	182
Заключительные формулы .....	184
б. Основная часть письма .....	186
Внутренние переходные формулы .....	186
Эпистолярные топосы .....	187
Автобиографические высказывания .....	187
Планы путешествий .....	188
Заключительные увещания .....	188
2. Анализ с точки зрения критики формы .....	189
а. Литургические формы .....	190
б. Увещательные формы .....	192
Списки пороков и добродетелей .....	192
Кодексы домашней этики .....	193
Традиция двух путей .....	194
3. Эпистолярные стили речи .....	195
а. Типы греко-римской риторики .....	195
б. Греко-римская диатриба .....	197
в. Еврейская синагогальная проповедь .....	199
4. Типы раннехристианских посланий .....	200
5. Послания и проповеди, написанные по случаю .....	201
а. Послания Павла .....	201

Первое Послание к фессалоникийцам: увещательное послание .....	203
Послание к галатам: послание-совет .....	204
Второе послание к коринфянам: составное послание .....	205
Послание к филиппийцам: послание благодарности и увещания .....	207
Послание к Филимону: рекомендательное послание .....	208
б. Послание к евреям: увещательная проповедь .....	209
в. Послания Игнатия .....	211
Вводные и заключительные формулы .....	212
Основная часть .....	214
6. Послания и проповеди общего характера .....	215
а. Послание к римлянам .....	216
б. Первое Послание Петра: увещательная энциклика .....	218
Литература для углубленного изучения .....	219
Глава VII. Апокалипсис Иоанна и древняя литература откровений .....	223
1. Что такое апокалиптика? .....	224
а. Апокалиптическая эсхатология .....	224
б. Апокалиптика и ожидание тысячелетнего царства Христа .....	225
в. Апокалипсисы .....	226
г. Апокалиптические образы .....	228
2. Типы древней литературы откровений .....	228
а. Израильско-иудейская литература откровения .....	229
б. Греко-римская литература откровений .....	232
3. Раннехристианская апокалиптика .....	235
а. Иоанн Креститель и Иисус .....	235
б. Раннее христианство .....	236
4. Откровение Иоанна .....	237
а. Форма Откровения .....	237
б. Содержание Откровения .....	240
в. Назначение Откровения .....	242
5. Христианские апокалипсисы в последующий период .....	242
а. Пастырь Гермы .....	243
б. Апокалипсис Петра .....	245
в. Гностические апокалипсисы .....	245
Литература для углубленного изучения .....	246
Словарь к книге Дэвида Ауни «Новый Завет и его литературное окружение» (сост. В.А. Рушаков) .....	249
Наиболее важные греческие термины .....	260
Наиболее важные латинские термины .....	260
Список сокращений .....	262
Ветхий Завет .....	262
Новый Завет .....	263
Раннехристианские авторы .....	264
Античные авторы .....	265
Еврейские авторы .....	265
Периодические и серийные издания .....	265



**Дэвид Е. Ауни**

**Новый Завет и его  
литературное окружение**

Редактор перевода  
А.Л. Хосроев

ЛР № 030299 от 14.02.1997 г.

Подписано в печать 10.08.2000.  
Формат 60x90 1/16. Бумага офсетная.  
Печать офсетная. 17 п. л. Тираж 2400 экз.  
Заказ № 3403

Российское Библейское Общество.  
109017. Москва, ул. Пятницкая, д. 51/14.

Отпечатано с готовых диапозитивов  
в Академической типографии «Наука» РАН  
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12