КАНОН НОВОГО ЗАВЕТА

Возникновение, развитие, значение

Брюс М. Мецгер





Аннотация

Книга посвящена событиям из истории церкви, касающимся вопросов придания канонического статуса книгам Нового Завета. Формирование канона было долгим и постепенным процессом

отсеивания десятков евангелий, посланий и иных книг, имевших местное или временное признание; некоторые из них мы смогли прочесть только недавно, благодаря открытиям Наг–Хаммади. Профессор Мецгер поднимает и другие вопросы, например, какой вариант текста следует считать каноническим; завершено ли формирование канона; следует ли искать канон внутри самого канона; и «является ли канон сборником авторитетных книг или авторитетным сборником книг».
Книга адресована преподавателям, студентам, священнослужителям, катехизаторам.

«Взгляды Мецгера благоразумны и сдержаны… Аккуратно организованная фактологическая информация со множеством деталей, подробная библиография делают эту книгу чрезвычайно полезной и важной». ***Journal of Theological Studies***

«Очень ценная книга, и не только потому, что это тщательное историческое исследование, но и значительный вклад в современную науку». ***American Historical Review***

«Эта книга, как и предыдущие работы Мецгера по текстологии и ранним рукописям, обречена стать стандартом в своей области». ***Restoration Quarterly***

Допущено Советом по теологии Учебно–методического объединения по классическому университетскому образованию в качестве учебного пособия для студентов высших учебных заведений.

Содержание – в конце книги.

Источник: https://azbyka.ru/otechnik/Biblia/kanon-novogo-zaveta/

Перевод на литовский язык автоматизирован

Канон Нового Завета.

Возникновение, развитие, значение

Предисловие к русскому изданию

Я с радостью откликаюсь на просьбу издателей написать краткое предисловие к русскому переводу моей книги, посвященной канону Нового Завета. Теперь у меня появилась возможность, в дополнение к списку литературы, указанному в главе И, указать несколько важных книг и статей, появившихся уже после публикации английского издания моей книги.

У. Кинзиг (W. Kinzig) прослеживает развитие термина «Новый Завет» во II и III столетиях: «The Title of the New Testament in the Second and Third Senturies», Journal of Theological Studies, 45 (1994), pp. 519–544.

Дэвид Тробиш в своей книге « Paul's Letter Collection: Tracing the Origins» (Minneapolis, 1994) рассматривает первые четыре — в нашем издании — Павловы послания (Римлянам, 1–е и 2–е Коринфянам и Галатам) как сборник, составленный и подготовленный *для* публикации самим апостолом.

Стивен Вурвинде (S. Voorwinde) в кратком обзоре «The Formation of the New Testament Canon» в «Vox Reformata: Australian Journal of Christian Scolarship» 60 (1995), pp. 4–29, излагает богословское и историческое видение формирования канона Нового Завета.

В диссертации «Die Endredaktion des Neuen Testaments: Eine Untersuchung zur Entstehung der christlichen Bibel» (Fribourg, 1996) Д. Тробиш утверждает, что Новый Завет в той форме, в которой христианство признало его каноническим, не есть продукт многовекового развития, он появился в определенный момент ранней христианской истории (до конца II века).

В книге «The Spirit and the Leter: Studies in the Biblical Canon» (London, 1997) Джон Бартон (J. Barton) исследует сложные взаимоотношения между каноническими текстами Ветхого и Нового Заветов.

В заключение я хочу высказать благодарность всем, кто принимал участие в работе над русским изданием моей книги.

Б. М. М.

Принстон, Нью–Джерси

Предисловие

Эта книга задумана как введение в такую богословскую тематику, которая, несмотря на свою важность и обычный свойственный к ней интерес, редко удостаивается внимания. Всего несколько работ на английском языке посвящены одновременно и историческому развитию канона Нового Завета, и тем сохраняющимся проблемам, которые связаны с его значением.

Слово «канон» греческого происхождения; его использование в применении к Библии относится уже ко времени появления христианства; а идея канона Св. Писания зародилась в недрах иудейской религии. На этих страницах мы раскроем оба этих тезиса, уделяя преимущественное внимание раннему святоотеческому периоду.

Формирование канона было неразрывно связано с историей древней Церкви — как ее институтов, так и литературы. Поэтому нам показалось необходимым представить здесь не только списки тех людей, которые в древности пользовались некоторыми документами, впоследствии признанными каноническим Писанием. Это особенно важно тем читателям, которые мало знакомы с деятельностью Отцов Церкви. Такие биографические сведения обретают подобающее им место в том историческом и географическом контексте, в рамках которого происходило становление канона. И хотя, как выразился однажды Доддс (Dodds), «в истории периодов нет, они есть только в головах историков», — нетрудно с достаточной ясностью выделить те этапы, когда в разных частях древней Церкви стали различать канонические и апокрифические документы.

Мне хотелось бы поблагодарить многих людей и целый ряд учреждений, в той или иной форме принявших участие в создании этой книги. В течение многих лет сменяли друг друга студенты разных лет в моем докторском семинаре по канону в Принстонской богословской семинарии. Там мы читали и обсуждали основные греческие и латинские тексты, имеющие отношение к истории новозаветного канона. Я благодарен тем университетам и семинариям в Северной Америке, Великобритании, Австралии и Южной Африке, которые приглашали меня читать лекции по материалу, представленному на этих страницах. Роберт Бернард и Лорен Стакенбрек напечатали черновую рукопись; первый к тому же составил Указатель. За просмотр окончательного варианта и ценные комментарии я должен благодарить моего коллегу, профессора Раймонда Брауна из Объединенной богословской семинарии. Вновь я должен выразить признательность издательству Оксфордского университета, принявшему эту книгу. Она завершает собой трилогию, посвященную текстам, ранним редакциям и канону Нового Завета. Моя глубокая благодарность и жене Изобель, чью неоценимую поддержку в течение многих лет невозможно передать словами.

Б. М. М.

Принстон, Нью–Джерси

Введение

Определить канонический статус некоторых книг Нового Завета стало возможным в результате продолжительного и постепенного процесса, в ходе которого ряд писаний, признанных авторитетными, был отделен от гораздо более обширного корпуса раннехристианской литературы. Хотя это — один из наиболее важных итогов развития мысли и практики древней Церкви, достоверно установить, кто, когда и как это сделал, невозможно. Наверное, в истории христианской

Церкви мало найдется таких удивительных загадок, как отсутствие описания столь важного процесса.

Принимая во внимание недостаточность необходимых сведений, не стоит удивляться тому, что исследовать процесс канонизации новозаветных текстов очень трудно. Немедленно возникает множество вопросов и проблем. Одни из них — сугубо исторические. Например, интересно было бы проследить за той последовательностью, с которой некоторые части Нового Завета обретали статус канонических; каковы были критерии при определении каноничности той или иной книги и какую роль сыграли Маркион и другие еретики в стимулировании процесса. Другие носят чисто текстологический характер. К ним относятся, например, вопросы о том, действительно ли так называемый западный вариант новозаветного текста создавался как средство передачи канонического текста и какие тексты из обильного числа рукописных вариантов можно рассматривать сегодня как канонические. Есть проблемы, которые требуют сугубо богословского решения, причем некоторые из них могут иметь далеко идущие последствия. Центральный здесь — вопрос о том, нужно ли считать канон Нового Завета окончательно сформированным и продуктивно ли искать канон внутри самого канона. Не менее важен и такой вопрос: принадлежит ли канонический авторитет каждой из новозаветных книг по отдельности или же он был придан их собранию. При этом в обоих случаях в силе остается еще один аспект, требующий разрешения: можно ли считать, что канон отражает божественный замысел в контексте истории спасения?

Очевидно, что о таких вещах легче спрашивать, чем находить на них ответы. Может статься, что ответов и нет или ни один из них нельзя признать удовлетворительным.

Несмотря на полное молчание святых Отцов о том, как проходила канонизация, современные ученые единодушны относительно ряда

факторов, которые могли способствовать созданию новозаветного канона. Но перед тем, как рассматривать письменные свидетельства и связанные с ними исторические проблемы, полезно будет, хотя бы кратко, остановиться на наиболее надежно установленных вехах, иначе все это может показаться лишь нагромождением разрозненных и неизмеримых деталей.

Отправной точкой нашего исследования будет попытка установить список признанных начальным христианством авторитетов и проследить за тем, как возрастает их влияние.

(1) С первых же дней своего возникновения христианская Церковь располагала каноном священных книг — иудейских писаний, изложенных на древнееврейском языке и широко использовавшихся в греческом переводе, названном Септуагинтой. В то время точные границы иудейского канона могли быть еще окончательно не установлены[1], но входящие в него книги уже обладали соответствующим статусом, на них принято было ссылаться как на «Писание» (ή γραφή) или «Писания» (αί γραφαί), а цитаты из них вводились формулой «как написано» (γέγραπται).

Будучи благочестивым иудеем, Иисус принимал эти Писания как слово Божье и нередко ссылался на них в Своих проповедях и спорах. В этом Ему следовали и христианские проповедники, и учителя, обращавшиеся к Писаниям для того, чтобы выдержками из них подтвердить несомненность христианской веры. То высокое значение, которое придавали в первоначальной Церкви Ветхому Завету (если пользоваться традиционным христианским названием иудейских писаний), обязано прежде всего тому, что современники не сомневались в его боговдохновенном содержании (2 Тим 3:16; 2 Петр 1:20 и далее).

(2) Наряду с иудейскими писаниями для древнейших христианских общин существовал и другой авторитет — слова Самого Иисуса, передаваемые изустно. Во время Своего общественного служения

Иисус не раз подчеркивал, что авторитетность Его высказываний ни в чем не уступает древнему закону, и, располагая их рядом с его предписаниями, говорил, что те исправляются ими, исполняются и даже отменяются. Это ясно видно на таких примерах, как Его мнение о разводе (Мк 10:2 и далее или в параллельных местах) или о нечистой пище (Мк 7: 14–19). Все они подкреплены так называемыми антитезами, собранными Матфеем в Нагорной проповеди (Мф 5: 2148: «Вы слышали, что сказано древним… а Я говорю вам»).

Поэтому неудивительно, что в ранней Церкви слова Иисуса заучивали наизусть, их бережно сохраняли и цитировали. Они обладали приоритетом по отношению к закону и пророкам, им приписывался равный и даже больший авторитет. Именно к «словам Господним» убежденно обращается, например, апостол Павел — для подтверждения своего учения (1 Кор 9:14; ср. Лк 10:7), для разрешения какого–нибудь вопроса (1 Фес 4:15; 1 Кор 7:10) или для установления обряда (1 Кор 11:23)[2].

Сначала наставления Иисуса передавались от одного слушателя к другому изустно — они–то и стали первоосновой нового христианского канона. Позже были составлены письменные повествования, где собраны не только запомнившиеся Его высказывания, но и воспоминания о Его делах — милосердии и исцелениях. Часть этих документов и легла в основу известных нам Евангелий. О них–то и говорится в прологе к третьему Евангелию (Лк 1:1–4).

(3) Параллельно с наставлениями самого Иисуса имели хождение апостольские толкования Его деяний и личности, раскрывающие верующим, что значат они для их жизни. Как и проповеди Христа, они адресовались прежде всего тем общинам, которые были созданы в начальный период миссионерства. Более того, именно благодаря таким посланиям можно было до известной степени направлять жизнь этих общин уже после того, как оттуда ушли апостолы, или же

отсылать их верующим тех городов, которые они еще не посещали (например, Послания к Римлянам и Колоссянам). Даже критики Павла из коринфской общины признавали, что такие послания были «строгими и сильными» (2 Кор 10:10).

Если Павлу иногда приходилось разрешать какой–либо вопрос, к которому нельзя было непосредственно применить слов Иисуса, он ссылался на свое призвание одного из «получивших милость от Господа быть Ему верным» и «имеет Духа Божия» (1 Кор 7:25,40). Апостол утверждал, что его наставления и распоряжения исходят от Господа (1 Кор 14:37), Сам Господь говорит его устами (ср.: 1 Фес 2:13).

Не стоит обсуждать здесь, когда и как обрел Павел столь глубокое осознание своей силы, присущей всему его апостольскому служению (Рим 11:13); но важно напомнить о поворотном событии его жизни, к которому он постоянно это служение возводит (Гал 1:11–16). Сознавая силу своего призвания, Павел претендовал даже на то, что он может предавать анафеме любое благовествование, исходящее не от Господа (Гал 1:7–9; ср.: 2 Фес 3:17). То же можно сказать и о других учителях апостольского века (Евр 10:26–27; 13:18–19; 3 Ин 5–10).

Послания Павла начали распространяться еще при жизни автора[3]. Это видно, например, из апостольского распоряжения о том, что колоссянам и лаодикийцам следует обмениваться посланиями, может быть — в копиях (Кол 4:16), а в Послании к Галатам он обращается к «церквам Галатийским» (Гал 1:2) и настаивает на том, чтобы Первое послание к Фессалоникийцам было прочитано «всем святым братиям» (1 Фес 5:27). Из этого следует, что в то время, очевидно, уже существовало несколько «домашних церквей».

Авторы апостольских посланий убеждены в авторитетности своих слов, но не уверены в том, что их воспримут как неизменный постулат учения и руководства для обустройства христианской

жизни. Они писали о насущных, с их точки зрения, проблемах, обращаясь как бы к своим непосредственным слушателям. Естественно, эти послания бережно сохраняли и многократно перечитывали и в тех общинах, которые были первыми их адресатами, и в других, куда доставляли копии этих ценных свидетельств апостольского века[4].

(4) С годами увеличивалось количество христианской литературы и расширялся регион ее распространения. Так, в конце I века по Р. Х. Климент Римский обратился с посланием к Коринфской церкви, а в начале II века св. Игнатий, епископ Антиохии, на пути к своей мученической кончине в Риме разослал шесть коротких посланий различным церквам и одно — Поликарпу Смирнскому. В этой, а чаще — в более поздней христианской литературе II века[5] мы встречаем знакомые нам рассуждения и фразы из апостольских посланий, цитируемых порой особенно выразительно. Каково бы ни было отношение ее авторов к этим апостольским документам, ясно одно — с самого начала те определяли их образ мыслей.

Особую значимость посланий апостолов, которые были соратниками Христа и создавали свои произведения так близко от времени Его земного служения, постоянно подчеркивали, а это способствовало вычленению и объединению этих документов в отдельный корпус писаний, который позволил надежно изолировать их от творений более поздних авторов. Например, послания Климента и Игнатия явно проникнуты духом после–апостольских времен. В них чувствуется некоторая авторитетность, но сознания апостольского приоритета здесь уже нет. Авторы постоянно ссылаются на глубоко почитаемых апостолов, как на столпов уже минувшего века (1 Клим 5:3–7; 42:1 и далее; 47:1 и далее; Игнат Тралл 2:2; Магн 6:1; 7:2; 13:1). Вполне очевидно, что современники могли распознавать тон документов; да так оно и было. Поэтому одни стали идентифицировать как канонические, а другие относить ко все возрастающей группе патристической литературы.

(5) Во II веке выражением «Господь и апостолы» начиналось любое определение, касающееся вероучения или практических проблем. По всей вероятности, вначале местные церкви могли располагать лишь отдельными апостольскими посланиями и, может быть, одним–двумя Евангелиями. Но постепенно к формируемому собранию священных книг, куда входили Евангелия и Послания, добавили две другие — Деяния святых Апостолов и Откровение Апостола Иоанна Богослова. Каноничность первой доказывалась тем, что она продолжала более раннюю книгу евангелиста Луки (Деян 1:1 и далее), а вторую причисляли к священным на том основании, что в ней провозглашалось благословение тем, кто читает, слушает и соблюдает «слова пророчества сего» (Откр 1:3).

Именно такое публичное чтение христианских книг упоминал св. Иустин Мученик около 150 г. по Р. Х. Он пишет, что по воскресеньям на литургии принято читать воспоминания апостолов (т.е. Евангелия) или писания пророков (*I Апол 47,* 3). Таким образом, христианские общины приобретали обыкновение считать апостольские писания равнозначными, в определенном смысле, более ранним иудейским писаниям, и такая литургическая традиция, несомненно, неодинаковая в разных общинах, накладывала отпечаток на сознание древних христиан. Некоторые Евангелия и Послания стали воспринимать как достойные особого почитания и послушания[6].

(6) Во II и III веках появились переводы апостольских писаний на латынь и сирийский, а частично — и на коптские диалекты[7]. Своим происхождением они, несомненно, обязаны богослужебным нуждам, поскольку за чтением небольших отрывков на греческом следовал их перевод на понятный язык. Вначале перевод был устным, но вскоре христиане получили и письменный. Собрание переведенных таким образом книг составляло корпус Св. Писания в данных регионах, хотя иногда туда включали книги, не признанные священными повсеместно. Например, в Сирийской и Армянской церквах в канон

включалось Третье послание апостола Павла к Коринфянам (см. ниже, гл. IX. II).

Так, бок о бок со старым иудейским каноном, никоим образом не замещая его, сложился новый канон, христианский[8]. История его формирования — не серия случайных событий, а длительный и последовательный процесс. Тогда стояла задача не просто собирать, но и отбирать, и даже отвергать. Канон Нового Завета принимали не индивидуальным или соборным волеизъявлением на заре христианской эры — отбор новозаветных книг происходил постепенно, в течение многих лет и под давлением различных обстоятельств, и внешних (см. гл. IV) по отношению к жизни общин, и внутренних (см. гл. XI. I). В разное время и в разных местах давали о себе знать, соответственно, разные факторы. Воздействие некоторых из них было постоянным, другие проявлялись лишь время от времени. Какие–то были местного масштаба, другие действовали всюду, где бы ни пускала корни Церковь.

Данные, подтверждающие вышеприведенные соображения, собраны в главах второй части. Это — свидетельства из писаний Отцов Церкви, характеризующие те этапы, которые прошел процесс канонизации. В раннем периоде, так называемом апостольском веке, обнаруживаются лишь свидетельства о том, что в различных местах существует одно из Евангелий или новозаветных Посланий. В жизни следующих христианских поколений постепенно из общей массы выделяются Евангелия и ряд посланий, приписываемых апостолу Павлу и другим руководителям апостольской Церкви. Наконец, после многих лет, в течение которых появлялись и исчезали книги местного или временного значения (см. гл. VII), впервые был поставлен вопрос о границах новозаветного канона — в Пасхальном послании Афанасия, епископа Александрийского, написанном в 368 г. Однако, как следует из наших дальнейших рассуждений, не все в Церкви были готовы принять канон в редакции Афанасия; в последующие века наблюдались незначительные колебания и на Востоке, и на

Западе. Таков сюжет долгой и увлекательной истории о том, как формировался и признавался канон Нового Завета.

Часть Первая. Обзор литературы о каноне

I. Литература о каноне, изданная до XX века

В средние века вопросом о числе книг, составлявших Новый Завет, задавались редко. Правда, в эпоху Возрождения и Реформации возникали редкие дискуссии (например, Эразма и Каетана) об авторстве Послания к Евреям, некоторых Соборных посланий и Апокалипсиса, но даже тогда никто не осмеливался всерьез оспаривать их каноничность. Лютер посчитал четыре книги Нового Завета (Послание к Евреям, Послание Иакова, Послание Иуды и Апокалипсис) менее значимыми, чем остальные, но ни он, ни его последователи не отважились исключить их из своего перевода.

Однако к концу XVII века сомнения относительно канона вызвали к жизни подъем деистского движения. Одним из его ярких лидеров в Англии был Джон Толанд (1670–1722), который родился ирландским католиком и стал протестантом в шестнадцать лет[9]. Успешно пройдя обучение в Глазго, Лейдене и Оксфорде, он мгновенно привлек к себе всеобщее внимание, издав книгу под названием «Христианство без таинственности» *(Christianity not Mysterious,* Oxford, 1696; 2–е, доп. изд., London, 1696). Толанд умел ставить вопросы так, чтобы их могла воспринимать основная читательская масса. Рука об руку у него шли апология культа разума и ниспровержение церковных авторитетов, чей схоластический жаргон он называл дымовой завесой, пущенной «многочисленными фанатическими приверженцами заблуждений», которые, по его мнению, руководствовались корыстолюбием. Книга была осуждена как «нарушающая общественный порядок» высшим судом графства Мидлсекс, а ирландский парламент приговорил ее к публичному сожжению в Дублине.

Сам Толанд бежал в это время в Англию, спасаясь от ареста. Вопросы об аутентичности некоторых книг Нового Завета стали предметом публичного обсуждения в атмосфере резкой полемики. Тон новым спорам задало место из другой книги Толанда — «Жизнь Джона Мильтона» (*The Life ofJohn Milton,* London, 1698), в которой он оспорил авторство Eikon Basilike, сборника духовных размышлений, якобы написанных королем Карлом I незадолго до казни[10]. Толанд воспользовался случаем, чтобы намекнуть: если люди ошиблись здесь, то они могли ошибаться и определяя достоверность памятников раннехристианской литературы, включая книги Нового Завета.

Отпор был дан в проповеди 30 января 1699 г., которую произнес перед палатой общин преподобный Оффспринг Блэколл (Blackall), один из капелланов короля Вильгельма, впоследствии епископ Эксетерский. Он обвинил Толанда в том, что своей книгой тот сеет соблазн. Проповедник сказал, что «благочестивые намерения его слушателей искоренить пороки и безнравственность ни к чему не приведут, если сами основы религиозных откровений будут так открыто подвергать клевете, подрывать и тем ослаблять»[11].

Толанд постарался защититься в следующей книге, «Аминтор, или В защиту "Жизни Мильтона"» *(Amyntor; or, a Defence of Milton's Life)*[12]. Он утверждал, что его прежние рассуждения касаются только апокрифов, нисколько не намекая на спорность каких–либо книг Нового Завета. Правда, здесь же он ставит вопросы, которые могут навести на мысль, что некоторые из новозаветных книг нельзя считать каноническими. Так, он указывает, что некоторые Отцы цитируют подложные отрывки наравне с местами, которые, по общему признанию, бесспорно входят в Новый Завет. Недоумевает он и почему писания Марка и Луки нужно признавать каноническими, а те, которые приписывают Клименту и Варнаве, — нет, хотя все четверо были спутниками и соработниками апостолов. Толанд зашел так далеко, что сказал, будто нет в Новом Завете такой

книги, которую не отвергал бы кто–нибудь из раннехристианских писателей, обычно говоря при этом, что сработанной недругами фальшивке ошибочно приписано авторство одного из апостолов.

Аргументы и выпады Толанда мгновенно вызвали ответы защитников веры. Это — Сэмюэл Кларк (S. Clarke)[13], настоятель собора Св. Иакова в Вестминстере, Стефен Най (S. Nye)[14], ректор церкви Литтл Хормед в Хэртсе, и Джон Ричардсон (J. Richardson)[15], выпускник Эммануил Колледжа в Кембридже. Доводы Ричардсона обосновывались разумной посылкой: «Что действительно написано апостолами, а что нет, можно выяснить не иначе, как из свидетельств их современников и наследия тех, кто жил непосредственно после них». «Не должно поэтому удивлять, — продолжает Ричардсон, — что некоторые книги жившие в разных местах христиане, члены единой Церкви, признавали каноническими раньше, а другие позже. Ведь сами книги или свидетельства, подтверждающие их апостольское происхождение, могли до разных Церквей доходить в разное время, как скорее всего и было. Зависело это от того, насколько удалены они от городов или местностей, где новозаветные книги написаны или где их хорошо знали»[16].

В некоторых из этих публикаций главное внимание уделяется тому или иному патристическому свидетельству о каноне Нового Завета. Полемика нередко язвительна и даже враждебна[17]. Куда более обстоятелен и при этом сдержан труд уэльсского священнослужителя–нонконформиста Иеремии Джонса (J. Jones, 1693–1724). Рукопись, получившая название «Новый и исчерпывающий метод установления каноничности Нового Завета» *(New and Full Method of Setting the Canonical Authority of the New Testament),* уже была готова к изданию, когда автора настигла безвременная смерть (ему был 31 год). Книгу опубликовали посмертно в двух томах (London, 1726); третий том, содержавший специальное приложение метода к Евангелиям и Деяниям святых Апостолов, вышел в 1727 г. Впоследствии ее дважды переиздавали

(Clarendon Press, Oxford, 1798 и 1827). «Новый и исчерпывающий метод», которым пользовался Джонс, представляет собой детальное историческое и филологическое исследование «с целью установить каноничность любой книги путем поиска наиболее древних и достоверных христианских фиксаций и выявления свидетельств или обычаев людей, живших близко ко времени написания этих книг» (1798, т. 1, с. 47).

Весь огромный объем трехтомника — более тысячи страниц — занимает исследование сохранившихся апокрифических Евангелий, Деяний и Посланий. Надо отметить, что Джонс впервые перевел на английский язык, то есть сделал доступными, десятки апокрифических писаний[18]; труд его много лет оставался единственным в своем роде и исчерпывающим для своего времени обзором апокрифических текстов.

Одним из курьезов в истории изучения канона стала позиция Уильяма Уистона (W. Whiston, 1667–1752). Этот эксцентричный и эрудированный ученый, сменивший в 1703 г. сэра Исаака Ньютона на кафедре математики (Lucasian Chair) в Кембридже, заявил, что в канон Нового Завета нужно включить Апостольские постановления. Во втором томе своей книги «Возвращение к изначальному христианству» *(Primitive Christianity Reuiv'd,* London, 1711) он приводит греческий и английский тексты восьми книг этих церковных правил (ныне их появление обычно относят ко второй половине IV века); в третьем томе (около 700 страниц) он пытается доказать, что «эти книги — самые главные в каноне Нового Завета, поскольку священные христианские правила или постановления сообщил в Иерусалиме и на горе Сион наш Спаситель своим одиннадцати апостолам, собравшимся там после Его воскресения». Уистон был убежден и в подлинности Третьего послания к Коринфянам[19].

Трезвее построил свое исследование защитник нонконформизма Натаниэл Ларднер (N. Lardner, 1684–1768), опубликовавший серию из 14 выпусков под названием «Достоверность евангельского повествования» (*The Credibility of the Gospel History,* London, 1727–1757). Их частично перевели на голландский (1730), латинский (1733) и немецкий языки (1750–1751). Проявляя обезоруживающую добросовестность и солидную эрудицию, автор пытается примирить расхождения в новозаветных повествованиях, чтобы защитить их от деистской критики. Работа состоит из двух основных частей и приложения. В первой содержатся факты, отмеченные в Новом Завете и подтвержденные современниками, а во второй, которая гораздо больше по объему, собраны и тщательно проанализированы свидетельства Отцов, писавших в первые четыре века. Кроме того, скрупулезно проверена достоверность их авторства и датировки. В приложении рассматривается сама история новозаветного канона. Ларднер считает, что он сложился задолго до Лаодикийского собора IV века. По–видимому, ценные материалы, собранные Ларднером, вкупе с большим справочным аппаратом стали кладом для ученых, для которых это было куда более ценным подспорьем, нежели для простого читателя, которому работа в первую очередь и предназначалась. Широко пользуясь собранными сведениями, Кристофер Уордсворт (C. Wordsworth) уже в следующем веке прочитал цикл лекций в Кембридже под общим названием «On the Canon of the Scriptures of the Old and New Testament» (London, 1848).

В это же время внимание к проблеме канона Св. Писания начинают проявлять и в континентальной части Европы, в частности во Франции. Так, Ришар Симон (R. Simon, 1638— 1712), «отец библейской критики», в дополнение к своим эпохальным работам о Пятидесятнице, за которые он лишился сана, затронул указанные проблемы в книге под названием «Критическая история текста Нового Завета, или Установление истины относительно деяний, на которых основана христианская религия»[20].

Вскоре после выхода в свет этой монографии крупный протестантский историограф Жак Баснаж де Беваль (J. B. de Beuval, 1653–1723) посвятил проблеме канона главу в своей «Истории Церкви от Христа до наших дней»[21]. Он находит, что в первые три века христианства не существовало определения о границах новозаветного канона. Местные церкви имели право включить в канон или отвергнуть ту или иную книгу. Эта свобода особенно заметна у Восточных церквей, нередко исключавших из канона Апокалипсис.

Выдающийся французский богослов Луи Элл и дю Пэн (L. E. Du Pin, 1657—1719) опубликовал свою «Dissertation preliminaire ou prolйgomines sur la Bible» (в 2–х т., Paris, 1699), которая вскоре вышла в английском переводе под названием «A Compleat History of Canon and Writers of the Books of the Old and New Testament, by way of Dissertation» (2 т., London, 1699, 1700). Название предполагает всестороннее исследование проблемы канона как такового, но том о Новом Завете разочаровывает читателя, ибо главным образом он посвящен текстологической критике книг Нового Завета, а также исагогике, то есть языковым особенностям и вариантам текста.

В Германии в эпоху Просвещения заявил о себе пионер библейской критики Иоганн Саломо Семлер (J. S. Semler, 1725–1791). В четырех томах своей сумбурной работы, носящей название «О свободном исследовании канона»[22], Семлер формулирует два программных тезиса, открывающих путь к «свободному исследованию». Они базируются на предпосылках исторического и догматического свойства. С одной стороны, Семлер полагает, что Слово Божье и Св. Писание не идентичны, так как последнее содержит в себе такие книги, как Руфь, Эсфирь, Песнь Песней и Апокалипсис. Семлер считает, что они имели значение только для своего времени и не могут служить в наши дни «нравственному росту» личности. Вследствие этого христиане ни в коем случае не могут признать все

канонические книги одинаково боговдохновенными, равно как и одинаково значимыми.

Второй тезис гласит, что вопрос о принадлежности той или иной книги к канону имеет сугубо исторический смысл. Канон, как его понимает Семлер, возник по соглашению части тогдашних клириков. Они санкционировали использование упомянутых книг в церковном чтении и для наставлений. На первых порах единообразия не было: в отношении некоторых книг существовали не столько даже колебания, сколько тенденция отказывать им в каноничности и даже в подлинности апостольского происхождения. Палестинские христиане признавали писания тех апостолов, которые осуществляли свое служение среди евреев, незнакомых с Павловыми Посланиями. Те же, кто был обращен проповедью апостола Павла, хорошо знали, что им не адресовывались Послания Иакова, Петра и Иуды, и не имели возможности распространять их в своих общинах.

Работа Семлера, развернувшая наступление широким фронтом, вынудила других богословов второй половины XVIII века обратиться к проблеме канона. Обстоятельный и подробный труд Шмида[23] изыскивает возможность защитить традиционную точку зрения; Корроди[24] развил идеи Семлера дальше; Вебер[25] занимал промежуточную позицию. После того как улеглись догматические столкновения, спровоцированные книгой Семлера, Фридрих Люкке опубликовал трезвый, критический анализ Евсевиева свидетельства о каноне Нового Завета — знаменитого отрывка из *Церковной истории,* III, 25[26].

Эйхгорн — уже в первой половине XIX века — включает в свое «Введение в Новый Завет»[27] обсуждение вопроса о новозаветном каноне. Он первым приписал Маркиону инициативу собрать писания Нового Завета и настаивал на том, что ядро будущего канона сформировалось к 175 г. по Р. Х. Де Ветте расширил временные границы постепенного формирования канона до 400 г.[28], в то время

как Шлейермахер, начав с конца, то есть с 400 г., направил свое исследование назад в «непроглядную тьму второго века»[29]. Кирхгофер, пользуясь ларднеровским собранием святоотеческих трудов, издал объемное собрание документов по истории канона со времени возникновения до Иеронима. Впоследствии, в гораздо более расширенном и дополненном варианте и с подробным введением, его издал А. Г. Чартерис (Charteris)[30].

В Соединенных Штатах Америки первая книга, всецело посвященная библейскому канону, написана Арчибальдом Александером (1772–1851), основателем (1812) и первым профессором Принстонской семинарии[31]. В основу своей работы он положил метод исторического анализа, предложенный Джонсом, с параллельным использованием святоотеческих свидетельств, собранных Ларднером. В качестве критерия принадлежности канону Нового Завета он выдвинул апостольское происхождение той или иной книги, прямое или косвенное (последнее относится к Евангелиям от Марка и от Луки). Устанавливается оно на основании исторически проверенных патриотических свидетельств первых веков христианства. Что до вопроса о каноничности Евангелий, важное место занимает косвенно затрагивающая его трехтомная работа Эндрю Нортона (A. Norton) «Свидетельства в пользу подлинности Евангелий» (*The Evidences of the Genuineness of the Gospeb*)[32]. Автор, прежде заведовавший кафедрой библейской литературы в недавно открытой Гарвардской богословской школе, тщательно исследует свидетельства Отцов, связанные с передачей и исторической подлинностью четырех Евангелий.

После смерти Александера профессором кафедры Нового Завета в Принстонской семинарии стал его сын, Джозеф Эддисон Александер (J. A. Alexander, 1809–1860), который также занимался проблемой канона. В посмертно опубликованных записках[33] он рассуждает о семи новозаветных книгах, каноничность которых оспаривалась в ранней Церкви: Послание к Евреям, Послание Иакова, 2–е Послание

Петра, 2–е и 3–е Послания Иоанна, Послание Иуды и Апокалипсис. В своем анализе патристических источников, касающихся употребления этих книг, Александер был осторожнее отца и не замалчивал в свою пользу, что ранних свидетельств о некоторых из этих посланий очень мало. Это он относил на счет, во–первых, ограниченного числа произведений, дошедших до нас с тех времен, во–вторых, отсутствием быстрых средств коммуникации, в–третьих, тем, что верховный авторитет был за устным преданием.

Ближе к концу XIX века о разных аспектах проблемы канона писали два других выпускника Принстонской семинарии (оба окончили ее в 1876 г.), которые стали впоследствии ее профессорами.

Бенджамин Б. Уорфилд (B. B. Warfoeld) пытался подтвердить достоверность и каноничность 2–го Послания Петра[34], а в 1888 г. Джордж Т. Первс (G. T. Purves) прочитал цикл лекций (L.P. Stone lectures), опубликованных под названием «Свидетельство Иустина Мученика о раннем христианстве» (*The Testimony of Justin Martyr to Early Christianity*)[35]. Уорфилд напечатал еще и часто переиздававшийся памфлет, озаглавленный «Как и когда сформировался канон Нового Завета» (*The Canon of the New Testament: How and When Formed*)[36].

Среди монографий, появившихся в континентальной Европе в середине XIX века, одной из наиболее заметных стала работа Карла Августа Креднера фон Гизена (К. А. С. von Giesen). Его «Историю новозаветного канона» *(History of the New Testament Canon)*[37], отредактированную посмертно Г. Фолькмаром (Volkmar) в 1857 г. и опубликованную в Берлине в 1860–м, характеризует богатство сведений, а также ясность и объективность изложения. Сделав общий обзор того, как развивались представления о каноничности новозаветных писаний и их отличиях от апокрифов, Креднер подробно анализирует данные Мураториева фрагмента и другие западные и восточные документы. В 1863 г. Адольф Хильгенфельд

также обращается к фрагменту Муратори (который он переводит на греческий), чтобы проследить развитие новозаветного канона[38]. Лейпцигский специалист по палеографии и критической текстологии Константин фон Тишендорф (C. von Tischendorf) выступил против принятой его соотечественниками точки зрения. На страницах небольшой брошюры[39] он утверждал, что канон Нового Завета был полностью определен к началу II века.

Из британских ученых XIX века существеннейший вклад в изучение канона внес Брук Фосс Уэсткотт (B. E Westcott) своей книгой «Общее обозрение истории новозаветного канона» *(A General Survey of the History of the Canon of the New Testament)*[40]. В этой исчерпывающей работе автор методично прослеживает, как признавали авторитетность новозаветных книг в век мужей апостольских и апологетов, во времена Диоклетиана, Вселенских соборов, кратко обсуждая и взгляды отцов–реформаторов. По Уэсткотту, определение канона было одним из первых инстинктивных деяний христианского сообщества, основанным на общем исповедании церквей, а не на индивидуальных мнениях их членов. Приняли канон не в результате дискуссий; скорее, канонические книги отделила от остальных интуитивная проницательность всей Церкви.

Гораздо меньше по объему — хотя она и посвящена и Ветхому и Новому Заветам — книга Сэмюэла Дэвидсона (S. Davidson) «Библейский канон. Формирование, история, отступления» *(The Canon of the Bible: Its Formation, History and Fluctuations,* London, 1877). Опубликована она в несколько более сжатом виде еще и в 5–м томе 9–го издания Британской энциклопедии (1878). Намного подробнее, проследив при этом и историю формирования канона, пишет об основных концепциях каноничности Ветхого и Нового Заветов Джон Джеймс Гивен (J. J. Given)[41].

Тем временем на континенте в начале 1860–х гг. появились изданные на французском языке книги, представляющие два разных подхода к

проблеме канона. Луи Госсен (Louis Gaussen), профессор догматического богословия в Женевской богословской школе и энергичный пропагандист реформирования традиции, опубликовал книгу «Канон Священного Писания с точки зрения науки и с точки зрения веры» *(The Canon of the Holy Scriptures from the Double Point of View of Science and of Faith)*[42]. Это был ответ на нападки представителей той же богословской школы, которым подверглась его более ранняя монография «Боговдохновенность» *(Theopneustie,*Geneva, 1840; *Theopneustia; the Plenary Inspiration of the Holy Scriptures,* London, 1841). Описываемый им «двойной взгляд» включает аргументы, адресованные, во–первых, «неверующим», а во–вторых, «только верующим». Совершенно иной подход предлагает Эдуар Реусс (E. Reuss) из Страсбургского университета в «Истории канона Священного Писания христианской Церкви»[43]. Здесь основное внимание уделено непрекращающимся в Церкви дискуссиям и отсутствию единодушия относительно границ канона. От вышеупомянутых работ несколько отличается насыщенный фактами очерк Альфреда Луази (A. Loisy). Письменные свидетельства выстроены в исторической перспективе, иллюстрируя развитие канона начиная со времен апологетов, а заканчивая Тридентским собором[44].

Еще несколько исследователей — Схолтен[45], Хофстеде де Грот[46] и Крамер[47] — писали о разных аспектах истории канона. Франц Овербек (F. Overbeck), радикально перетолковывая Церковную историю, подробно остановился на спорах о том, возможно ли включить в канон Послание к Евреям, и на свидетельствах канона Муратори[48].

К этому времени увидела свет анонимная работа в трех томах под названием «Сверхъестественная религия» *(Supernatural Religion,* London, 1874–1877). Написанная, по общему мнению, Уолтером Р. Касселсом (Cassels), бывшим торговцем в Индии, она воскресила некоторые деистские суждения, известные с XVIII

столетия. Автор хотел показать, основываясь на свидетельствах св. Отцов, что канонические Евангелия так далеко отстоят по времени от описываемых в них событиях, что не могут быть подлинными свидетельствами о произошедших чудесах. Среди сторонников, которых обрела эта книга, называют Уильяма Сэндея и Дж. Б. Лайтфута (W. Sanday[49], Lightfoot[50]), наиболее компетентных в том, как использовали новозаветные книги ранние Отцы.

Оксфордское общество исторического богословия, подстегиваемое брожением умов[51], начавшимся после публикации «Сверхъестественной религии», назначило небольшую комиссию, чтобы подготовить к изданию сборник тех фрагментов раннехристианских писателей, которые указывали на их знакомство с той или иной книгой Нового Завета (на самом деле про многие фрагменты так думали безосновательно). Через несколько лет появился том под названием «Новый Завет у мужей апостольских» *(The New Testament in the Apostolic Fathers,* Oxford, 1905). Членами комиссии по его изданию были Дж. В. Бартлет, П. В. М. Бенеке, Э. Дж. Карлайл, Дж. Драммонд, У. Р. Инге и К. Лейк (Bartlet, Benecke, Carlyle, Drummond, Inge, Lake).

Среди тех, кто писал о Новом Завете в связи с проблемой канона, стоит назвать Генриха Хольцманна, Бернхарда Вайсса, Адольфа Юлихера (H. Holtzmann[52], B. Weiss[53], A. Julicher[54]). По Юлихеру, признание христианских писаний каноническими напрямую связано с их использованием в литургических чтениях *(anagnosis)* наряду с книгами Ветхого Завета, которые уже считались каноническими.

Кроме того, невозможно обойти исключительно информативный двухтомник Теодора Цана (T. Zahn) по истории канона Нового Завета[55], равно как и девять томов изданных им «Исследований…»[56], посвященных различным аспектам проблемы канона. Подробное изложение зрелых взглядов Цана на эту проблему содержится в его «Очерке новозаветного канона» *(Grundriss des*

neutestamentlichen Kanons)[57]; главное в них то, что, на его взгляд, канон сложился к концу I века. Главным оппонентом Цана был Адольф Гарнак (A. Harnack), который в первой же своей работе о каноне «Новый Завет около 200 года» *(Das Neue Testament um das Jahr 200)*[58] критиковал его взгляды на формирование канона. По Гарнаку, канон был одним из трех охранительных барьеров (два другие — символ веры и епископат), которые Церковь воздвигла в ходе борьбы с ересями, особенно с гностицизмом. Борьба эта вызвала конкуренцию многих книг, а «выжили» те, которые оказались нужнее для Церкви. Гарнак, таким образом, приписал Церкви селекционную роль в формировании канона; Цан же подчеркивал идею постепенного расширения.

Спор между ним и Гарнаком о том, когда именно завершилось формирование канона, был скорее спором об определениях, чем о фактах. Гарнак понимал новозаветный канон как собрание книг, пользовавшихся авторитетом потому, что их считали Св. Писанием. Соответственно он и относил время появленияканона Нового Завета к концу II века. Цанн тоже полагал, что канон — это собрание книг, имеющих силу авторитета, но не считал нужным непременно увязывать ее с тем, что «Новый Завет — это Святое Писание». Его вполне удовлетворяло, например, что Четвероевангелию придавалось такое значение, поскольку в нем содержатся слова Господа. Поэтому он мог говорить, что канон Нового Завета существовал на сто лет раньше, чем думал Гарнак. Реальные факты практически не затрагивались — вполне могло быть так, что небольшие евангельские подборки и апостольские послания составлялись в разных местах до конца I века, и только последующие поколения христиан стали воспринимать их как канонические и потому имеющие исключительный авторитет боговдохновенного Писания. Короче говоря, выражение «каноническая книга» означает, что она пользуется авторитетом; а «канон» исключает то, что авторитетом не пользуется. Сам факт употребляемости еще не делает книгу

каноничной, хотя определенная форма использования, которая исключает все остальное, может означать именно это.

II. Литература о каноне, изданная в XX веке

При обзоре основных трудов нынешнего столетия, посвященных канону Нового Завета, стоит, сохраняя по возможности хронологическую последовательность, группировать некоторые работы по темам или по национальному признаку. Например, голландские, южноафриканские, скандинавские и японские ученые написали довольно много работ, а потому целесообразно дифференцировать их по странам. В середине века возрос исследовательский интерес к герменевтическим проблемам, и оптимально было бы проследить развитие дискуссии о «каноне внутри канона» как части более общего вопроса о единстве и разночтениях в Писании. Оценке вклада в решение той или иной современной проблемы канона отведена заключительная глава.

Первым значительным событием XX века в изучении канона стали труды египтолога Иоганна Лейпольдта (J. Leipoldt). В 1907–1908 гг. он издает двухтомную историю новозаветного канона[59], в которой описывает его развитие от начала до конца XIX века. Он исходит из предположения, что основу новозаветного канона составили первые христианские апокалипсисы, поскольку пророки и их послания пользовались особым уважением.

Затем стоит упомянуть Каспара Рене Грегори (C. R. Gregory), американца по рождению, который был учеником и помощником Чарльза Ходжа, известного богослова из Принстонской богословской семинарии. В 1907 г., будучи профессором кафедры Нового Завета в Лейпцигском университете, он опубликовал в «Международной богословской библиотеке» (International Theological Library) труд под названием «Канон Нового Завета» *(Canon of the New Testament)*[60].

Написан он в популярном стиле, диссонируя, по мнению некоторых, с другими работами такого характера, однако носит научный характер и в целом справедливо подходит к спорным темам. Через несколько лет по тем же двум аспектам, но в обратном порядке, высказался Александер Соутер (A. Souter)[61], преподаватель латыни в Абердине. Хотя размер его книги не давал возможности провести подробное обсуждение, почти все основные вопросы в ней затронуты, и даже нашлось место для приложения — 20 «Избранных документов» на греческом и латинском языках, иллюстрирующих развитие канона. Более обширные подборки текстов по истории древней Церкви и истории канона опубликовали Эрвин Пройшен и Дэниэл Тирон (E. Preuschen[62], D. Theron[63]).

В первой половине нашего века в Англии и Германии появились более краткие и менее специальные работы. Среди них «Возникновение Нового Завета» Дэвида Маззи (*The Rise of the New Testament,* D. S. Muzzey)[64] и «Формирование Нового Завета» Джорджа Х. Ферриса *(The Formation of the New Testament,* G. H. Ferris)[65]; в последней ставится под вопрос идея письменного канона. Более глубокими кажутся две другие монографии. Одна написана Эдвардом Муром (E. C. Moore)[66], профессором богословия в Гарварде, который соотнес развитие канона и эволюцию форм церковной организации в толковании Рудольфа Сомма (R. Sohm). Автор другой — Генри Веддер (H. C. Vedder)[67], профессор церковной истории в Кроузеровской богословской семинарии (Crozer Theological Seminary), который пылко возражает Гарнаку и Феррису.

Уместно вспомнить здесь и «Формирование Нового Завета», которую прочитал в Страсбурге, в церкви Св. Николая, Генрих Хольтцман (H. J. Holtzmann)[68], ведущий в своем поколении специалист по Новому Завету, а также цикл из пяти лекций под общим названием «Как книги Нового Завета стали Св. Писанием?»[69]. Их прочитал в Бонне группе учителей из Рейнланда и Вестфалии многообещающий ученый из Йены Ганс Лицман (Lietzmann). В обоих случаях весьма

доступно дан серьезный обзор имеющегося исследовательского материала.

Менее привычен подход Иоганна Бестмана (J. Bestmann), который в основном сосредоточился на том, как писались поздние книги Нового Завета и как они связаны с Песнями Соломона, 4–й Книгой Ездры и Заветами 12 патриархов[70]. Более традиционны публикации Пауля Эвальда (P. Ewald)[71], Пауля Дауша (P. Dausch)[72] и Натана Бонвеча (N. Bonwetsch)[73].

Продолжал заниматься каноном и Гарнак (см. окончание предыдущей главы). Наиболее значимой стала его книга «Возникновение Нового Завета и важнейшие последствия нового творения» *(Die Entstehung des Neue Testament und die wichtigsten Folgen der neuen Schupfung,* Leipzig, 1914)[74]. В ней среди прочего он отстаивал такие мнения: а) текст Нового Завета обязан своим происхождением пророческо–апокалиптической литературе; б) создателем христианской Библии был Маркион; в) канон Муратори — официальный документ Римской церкви.

Среди книг, рассчитанных на широкого читателя, стоит упомянуть «Формирование Нового Завета» Эдгара Гудспида *(The Formation of the New Testament,* E. J. Goodspeed[75]); «Какие книги включаются в Библию? Изучение канона» Флойда Филсона *(Which Books Belong to the Bible? A Study of the Canon,* F. V. Filson[76]); «Как делалась Библия» Уильяма Баркли (*The Making of the Bible*[77]*,* W. Barclay). Ясными и бескомпромиссными суждениями, независимой критической позицией отличается книга Роберта Гранта «Формирование Нового Завета» (R. M. Grant, *The Formation of the New Testament)*[78]. Книга Р. Л. Харриса (R. L. Harris)[79], напротив, выдержана в консервативном, апологетическом духе. Во введении Моула (Moule) к комментариям Блэка (Black) на Новый Завет рассматриваются факторы, определившие становление Нового Завета. К ним относятся древнецерковное богослужение, рост самосознания Церкви и

богословские нападки на нее[80]. В живой диалогической форме Моул пишет о потребности в «авторитете», которая содействовала формированию канона Писания; в авторитете, который опирался бы на свидетельства очевидцев.

Широкий спектр работ о каноне, посвященных как историческому, так и богословскому аспекту проблемы, появился в Голландии. Из ранних отметим докторскую диссертацию Нэда Стоунхауза (N. B. Stonehouse) о каноничности Откровения св. Иоанна Богослова[81], выполненную под руководством Гросхайде (Grosheide) в Свободном университете Амстердама. Де Зван из Лейдена заключает размышления о каноне таким признанием: «Среди различных документов раннехристианской литературы Новый Завет выделяется тем, что представляет собой единство особого характера»[82]. Безвременно скончавшийся Ван Юнник из Утрехта касался различных проблем, связанных с каноном, придерживаясь филологического подхода. В своем анализе отрывка из книги Евсевия *(Церковная история,* V. 16. 3) он со свойственной ему скрупулезностью всесторонне рассматривает вопрос о возможности отнести фразу «ничего не убавить и не прибавить», принадлежащую анонимному автору II века, к фиксированному корпусу писаний, составляющих Новый Завет. Сам Ван Унник отвечает на него положительно[83]. В другой, более краткой, работе он настаивает на том, что тот же аноним впервые назвал известное собрание книг Новым Заветом[84]. Будучи проректором Утрехтского университета, Ван Юнник прочитал актовую речь, в которой говорил о том, как важны очевидцы (и те, кто слышал) для оценки достоверности текстов, включавшихся в ранние собрания новозаветных книг[85].

Гросхайде, рассуждая в богословском ключе, отвел первую часть своего очерка «Канон и текст Нового Завета»[86] полномасштабному анализу такого мнения: «Понятие канона связано с представлением о Боге, ибо Бог есть P kanun»[87]. Некоторые авторы — Грайданус[88], Риддербос[89], Арнтцен[90], Кампхаус писали о каноне в связи с

вопросом об авторитете Писания. Кампхаус выпустил в свет книгу под названием «Свидетельства церковной истории о будущем и о каноне»[91]. В глубокой работе о том, как и почему определенные книги стали каноническими и ныне признаны частью Св. Писания, Ф. И. Тенис (F. J. Theunis)[92] исследует употребление выражений «вера как канон» и «истина как канон» у Отцов Церкви. При этом он обращается не только к доктринам, но и к «конкретной церковной действительности» («живому» канону), прототипу канона письменного. Перу доктора Вербурга (J. Verbьrg)[93], ученого пастора из Гааги, принадлежит серьезный труд «Канон или символ веры». Он содержит широкий и при этом исчерпывающий анализ взаимодействия устной традиции с формирующимся каноном Писания (в принципе открытым) и его влияния на экзегетику, этические представления и церковную жизнь.

Южноафриканские исследователи уделяли незначительное внимание этим проблемам. Вспоминаются имена Груневальда[94], Юберта[95], Дювенажа[96], Боты[97], чья инаугурационная лекция при назначении на должность профессора Нового Завета в Южноафриканский университет затрагивает все возможные грани вопроса о каноне, и, наконец, Рикерта (Riekert)[98], который, оппонируя Сандбергу (Sundberg), настаивает на несостоятельности различения между каноном и Писанием. Дю Туа (A. B. Du Toit) из Претории утверждал на страницах объемистого учебного пособия по канону, что внутреннее свидетельство Св. Духа еще не создает Писанию должного авторитета; оно только средство, благодаря которому верующие воспринимают его *autopistia* (на веру). «Настоящим критерием каноничности является свидетельство о Христе»[99]. Тем самым он объединяет характерные акценты Кальвина и Лютера.

Среди трудов скандинавских исследователей отметим работы Фридрихсена[100], Удланда[101], Турма[102], Хартмана[103] и Линдблума[104]. Многие из них появлялись в связи с изданием вводных трудов о

Новом Завете. В ценной статье Стена Бугге (S. Bugge)[105] исследуется вопрос об объеме канона Несторианской сирийской церкви в Китае.

А вот имена японских ученых, занимавшихся разными аспектами проблемы новозаветного канона, — Ватанабе, Секине, Араи и Такемори. Последний опубликовал на английском языке обзор трудов, написанных [106]коллегами.

Перейдем к наиболее значительным трудам католических ученых. В прекрасно написанной книге аббата Жакье[107] представлено широкое историческое полотно; подробные данные расположены в соответствии с территориальным устройством ранней Церкви. Вдохновенный труд Лагранжа по ранней истории канона[108] нередко выражает частное мнение автора, оставаясь, однако, в общепринятых догматических границах[109]. Внушительнее по своим размерам труд Царба (Zarb) — о каноне Ветхого и Нового Заветов[110]. В диссертации Николаса Аппеля (N. Appel), выполненной в университете Падерборна, рассматривается вопрос о взаимоотношениях «канона и Церкви»[111]. Олиг (Ohlig), задавшись вопросом: «Из чего проистекает авторитет Библии?»[112], предлагает систематический анализ «богословских основ новозаветного канона в древней Церкви»[113]. Небольшая книга Шарансоля (Charensol) «Рождение Нового Завета»[114] обнимает историю развития канона до конца II века. Возвращаясь к теме своей диссертации, Аппель пишет книгу «Канон Нового Завета. Исторический процесс и свидетельство Духа»[115]. В чем–то с ней схожа по ориентации статья Роберта Меррея «Как Церковь определила канон Нового Завета?» (R. Murrey, *«How did the Church determine the Canon of the New Testament?»)*[116]. Читатели наверняка оценят насыщенную проблемами речь Р. Дж. Диллона (Dillon) в Американском католическом богословском обществе, озаглавленную «Евангельское единство в каноническом многообразии» (*«The Unity of the Gospel in the Variety of the Canon»)* [117]. Сжатый, но полный анализ истории канона от начала до появления Мураториева фрагмента, выполненный Александром

Зандом (A. Sand), вошел в капитальный «Учебник истории догматики» *(Handbuch der Dogmengeschichte)*[118]. Иоганн Бёмер (J. Beumer)[119] в сотрудничестве с Гельмутом Кестером (H. Koester) и другими провел тщательный анализ ранних свидетельств (до 200 г.) о писаниях Нового Завета; Алетти (J. — N. Aletti)[120] описывает историю формирования канона вплоть до конца IV века и рассматривает нормативную функцию канона в Церкви; Антон Цигенаус (A. Ziegenaus)[121] развивает мысль, согласно которой книги Нового Завета подчеркивают единство Церкви и никак не стимулируют плюрализма, хотя для составителей текста было неважно, един ли Новый Завет.

Ко второй половине XX века в Европе набирает силу интерес к определенным богословским аспектам канона. Вначале он выражался в новом взгляде на отношения между Писанием и Преданием в ранней Церкви. Доктор Эллен Флессеман ван Леер (E. F. van Leer) сделала обзор всего, что сказали об этом мужи апостольские и апологеты, а также Ириней и Тертуллиан[122]. Р. П. С. Хансон (R. P. C. Hanson) продолжил эту работу, остановившись на трудах Оригена[123]. Кроме упомянутых в предыдущем абзаце монографий Аппеля и Охлига, важной в богословском отношении стала работа Дима, который пытался определить достоверность канона[124], и Франка, рассматривавшего «значение формирования канона». По Франку, «основания Св. Писания Нового Завета присутствуют в Дидахе (ок. 100 лет по Р. Х.)»[125].

Расхождения акцентов в разных книгах Нового Завета и даже в пределах одной и той же книги привлекали исследовательское внимание Эрнста Кеземана[126], Курта Аланда[127], Вольфганга Триллинга[128], Вилли Марксена[129], Джона Чарлотта[130] и других. Присутствие в книгах Нового Завета того, что стали называть «ранним католицизмом»[131] (в связи с чем встает еще и проблема оправдания[132]), побудило богословов, главным образом лютеранских, поискать «канон внутри канона»[133]. Крайняя форма

применения Павлова принципа оправдания верой выражена Шульцем (Schulz)[134], который не требовал изъять «вторые» Послания Павла, Деяния и Соборные послания из состава Нового Завета, но считал, что надо противиться тому, чтобы тексты эти использовали в проповеди!

Напоследок отметим еще полдюжины недавно опубликованных работ по канону, где к предмету исследования применяются различные подходы. Особенно важна здесь магистерская диссертация фон Кампенхаузена[135] о развитии христианской Библии до времен Оригена. В рамках этого значимого, но короткого промежутка он сосредоточился на истории понятий «Писание» и «канон», приложив к своим рассуждениям обширную подборку документов о том, какую важную роль сыграли люди, определяющие Церковь того времени.

Следующей по степени важности стоит компиляция работ, написанных с 1941 по 1970 г. авторами, занимавшимися главным образом каноном внутри канона[136]. Ее составил Эрнст Кеземан. Два автора — католики[137]; среди протестантов больше экзегетов, чем богословов и историков Церкви, вместе взятых. Редактор живо разбирает и критикует каждый очерк, тщательно зондируя допущения и основные идеи экзегетов, выдвигая претензии экзегетического же характера.

В книге с подзаголовком «Экуменический подход» *(An Ecumenical Approach*[138]*)* протестантский историк Нового Завета и католический специалист по патристике соединили свои усилия, чтобы понять сложные проблемы, связанные с расширением канона. Уильям Р. Фармер (Farmer) придает слишком большую роль гонениям и мученичеству, считая, что именно они повлияли на развитие канона. Цистерцианец Денис М. Фаркашфальви (Farkasfalvy) сосредоточен на том, как понимал Ириней апостольство, столь важное для развития канона.

Особняком стоит попытка Антона Майера (Mayer) показать, как Павел, Лука и другие авторы Нового Завета подвергли цензуре и «депролетаризировали» подлинные изречения Иисуса и как потом их писания были канонизированы благодаря политической хитрости. Связывает он все это с проблемой социального неравенства, полагая, что в результате восторжествовали сексизм, антисемитизм и капитализм![139]

Бревард Чайлдс в книге «Введение в канон Нового Завета» (B. S. Childs, *The New Testament as Canon: An Introduction)*[140] (как и в более раннем труде о Ветхом Завете[141]) хочет поднять все текстологические и богословские вопросы, возникающие, когда Новый Завет в его нынешней канонической форме толкуют как Писание, имеющее верховный авторитет для Христианской церкви. Он считает, что процесс формирования канона начался в новозаветный период, а тексты постепенно обретали законченный вид. В послеапостольское время уже ничего существенного не происходило, поэтому автор его практически игнорирует. Поскольку он употребляет слово «канон» в трех явно различных значениях (фиксированное собрание книг; окончательная форма книги или группы книг; завершенность или авторитетность), читателя нередко ошеломляет применение термина «канонический» к самым разным словам. Получается что–то вроде мистификации[142].

Книга Гарри Гэмбла «Новозаветный канон, его возникновение и значение» (H. Y. Gamble, *«The New Testament Canon, its Making and Meaning»,* Philadelphia, 1985) — краткая, но насыщенная. В ней содержится сжатый анализ исторических факторов формирования канона и богословских предпосылок, подвигнувших Церковь на решение определить свой канон.

В работе «Псевдонимы и канон» Дэвид Мид (D. G. Meade, *Pseudonymity and Canon*[143]*)* затрагивает напряжение между литературной критикой с ее историческими приоритетами, с одной

стороны, и богословской проблематикой каноничности — с другой. Автор считает, что, как и для иудейской религиозной литературы, где авторство означает не буквальное происхождение, а принадлежность определенной традиции, так и в случае со «вторыми» Посланиями Павла и Петра в Новом Завете «открытие оригинальных текстов с псевдонимами или с анонимной редактурой нисколько не препятствовало бы признанию их каноническими. Приписывать новозаветный текст тому или иному автору в контексте проблемы канона означает возводить его к определенной авторской традиции»[144].

Еще одно издание, Джозеф Ф. Келли, «Откуда взялся Новый Завет?» (J. F. Kelly, *«Why is There a New Testament?»,* Wilmington, 1986), предназначенное, по словам автора, для неспециалистов, рассказывает о том, как составлялись и передавались книги Нового Завета и как входили в канон.

Часть Вторая. Формирование канона

III. Подготовительный период: мужи апостольские

Термин «мужи апостольские»[145] принято употреблять по отношению к тем авторам, которые лично знали некоторых апостолов, но сами не принадлежали к их числу. Сначала Отцами апостольского века называли пятерых писателей, чьи труды в 1672 г. впервые объединил патролог Котелье (J. B. Cotelier). Это издание включало писания Варнавы, Климента Римского, Ермы, Игнатия и Поликарпа[146]. В 1693 г. Уильям Уэйк (William Wake) издал английский перевод некоторых документов под общим названием «Подлинные послания апостольских Отцов» *(The Genuine Epistles of the Apostolical Fathers)* [147]. Потом к ним стали добавлять анонимное *Послание к Диогнету*[148], сохранившиеся фрагменты Папия и *Дидахе* (после первой публикации полного текста в 1883 г.), озаглавленного в рукописи как «Учение Господа, преподанное язычникам через двенадцать апостолов».

Титул «мужи апостольские» не принадлежит древнему преданию — нет каких–либо точных указаний на то, что в древности существовали собрания их писаний. У каждого из них своя история. Они появились в период с 95 по 150–е гг. по Р. Х. и свидетельствуют о наличии различных трактовок и форм христианства. Ведь это было то время, когда оно получало все большее распространение, а его сторонники начинали консолидироваться. Поэтому христианство мало–помалу приобретало черты общественного института, и его лидеры всячески старались подчеркнуть, как много значит церковная организация для жизни общества. Кроме существенных местных отличий, были и определенные различия в самом характере вероучения, то есть апостольские мужи имеют в виду христианство, развивавшееся в иудейской среде, и его эллинистическую форму.

У мужей апостольских редко используются прямые цитаты из новозаветных текстов, но довольно часто (это особенно справедливо для евангельских повествований и поучений Самого Христа) встречаются такие ссылки и реминисценции, которые не всегда просто идентифицировать или истолковать. В большинстве своем они сообщают читателям той или иной местности определенный (а скорее — неопределенный) набор сведений о некоторых документах I века, которые потом и стали частью того, что мы сегодня называем Новым Заветом[149].

I. КЛИМЕНТ РИМСКИЙ

Текст, озаглавленный «Первое послание Климента Римского», представляет собой письмо, написанное около 95–96 г. по Р. Х.[150] от имени Римской церкви, которое традиционно приписывается Клименту, одному из выдающихся епископов Рима. Суть его такова. Несколько новых членов коринфской общины восстали, как можно предположить, против некоторых пресвитеров и сместили их. Когда

весть об этом дошла до Рима, Климент затеял длительную переписку, призывая раскольников к покаянию. Бог, говорит он, требует порядка во всем, и настаивает на том, чтобы отставленных пресвитеров восстановили в правах и им — законным главам общины, поставленным апостолами или их преемниками, беспрекословно повиновались. В заключение Климент выражает надежду на то, что его гонец вскоре возвратится с доброй вестью о мире.

В тексте послания Климент часто приводит многочисленные цитаты из Ветхого Завета, проводя между ними параллели, и выдержки из некоторых новозаветных книг[151]. Ветхозаветные высказывания нередко предваряются такими общеизвестными выражениями[152], как «Писание говорит» (ή γραφή λέγει), «написано» (γέγραπται), «то, что написано» (τό γεγραμμένον). Большинство из них приводится с большой точностью по греческому тексту Септуагинты.

Немногие цитаты из Нового Завета приводятся совсем иначе. Вместо традиционных предварительных вступлений, указывающих на наличие письменного текста, Климент дважды призывает своих читателей «вспомнить слова Господа Иисуса». Например, в xiii, 2 Климент причудливо сочетает фразы, обнаруживаемые в Евангелиях от Матфея и от Луки и вообще не имеющие точных параллелей в Четвероевангелии. Так, он пишет:

В особенности же вспомните слова Господа Иисуса, которые он произносил, уча мягкосердечию и долготерпению. Ибо Он говорил так: «Будьте милосердны, чтобы и к вам были милосердны; прощайте, и вы будете прощены; как вы поступаете с другими, так и с вами будут поступать; как вы даете, так и вам давать будут; как вы судите, так и вас будут судить; как вы бываете добрыми, так и вам будет явлена доброта; какой мерой вы меряете, такой мерой и вас мерить будут.

Какие–то из этих фраз можно найти в Мф 5:7; 6:14–15; 7:1–2, 12; Лк 6:31, 36–38, но не все есть в наших Евангелиях. Климент мог цитировать по памяти или пользоваться записанным, а может быть, даже незаписанным сборником (катехизисом) поучений Иисуса, употреблявшимся в Римской церкви[153]. Дело осложняется еще и тем, что аналогичный набор выражений мы встречаем у Климента Александрийского *(Строматы II*. xviii. 91); некоторые из них воспроизводит и Поликарп (Фил. xi. 3).

Другая ссылка на поучения Иисуса появляется в xlvi. 7–8, где Климент пишет так:

Вспомните слова Господа Иисуса; Он говорил: «Горе тому человеку. Лучше было бы ему не родиться вовсе, чем соблазнить (σκανδαλίσαι) кого–нибудь из избранных Моих. Лучше, если повесили бы на него мельничный жернов и бросили в море, чем совратить (διαστρέψαι) одного из избранных Моих.

Здесь сразу же вспоминаются слова Иисуса Христа из Мк 9:42; Мф 18:6–7; Лк 17:1–2; однако прямого соответствия этой фразе в евангельских текстах мы не найдем. Очевидно, Клименту известна традиция, в которой эти слова сохранились. Нельзя с уверенностью утверждать, что, составляя свое послание, Климент не пользовался каким–либо списком одного из синоптических Евангелий или, если так оно и было, что он считал себя обязанным точно воспроизводить тексты.

Кроме этих двух прямых ссылок, у Климента есть один–два примера возможных ссылок на синоптиков. В этой связи, вероятно, больше всего заслуживает внимания то, как он использует образы из притчи о

сеятеле (Мф 13:3; Мк 4:3; Лк 8:5) в своей проповеди на 1 Кор 15:36 и далее: 14:5. Однако трудно сказать определенно, опирается он здесь на письменный текст или на устное предание. В любом случае показательно уже то, что как абсолютный авторитет слова Иисуса Климент использует лишь дважды, а на книги Ветхого Завета ссылается более 100 раз.

Свидетельство Климента относительно некоторых Павловых посланий звучит более ясно. Так, в гл. 47 он призывает своих коринфских читателей поучаться Посланием, с которым «благословенный апостол Павел» к ним обратился. По тому, как Климент пишет об этом, можно предположить, что список этого Послания был доступен в Риме. В других местах автор вполне определенно ссылается и на другие Послания — Римлянам, Галатам, Филиппийцам и Ефесянам. Это позволяет с уверенностью говорить о том, что у него был сборник Павловых посланий. Следует заметить, что Климент обращается к ним как к полным благих советов писаниям человека, к которому коринфские христиане, безусловно, должны прислушаться, но не свидетельствует об их абсолютном авторитете. Например, пересказав в 35:5–6 отрывок из Рим 1:29–32, он пишет: «…ибо Писание говорит…», и цитирует Пс 1:16–23. Это подводит нас к выводу, что для него Павловы послания не идентичны Св. Писанию, хотя очевидно, что он считает их весьма авторитетными.

Помимо ссылок на указанные ранее Послания Павла есть и неоднократные аллюзии на Послание к Евреям. Разбросаны они по всей первой части его письма (17:1,5; 21:9; 27:2), но кульминация приходится на 36:2–5 — место, почти дословно повторяющее Евр 1:1–3. В других местах Климент вставляет фразы, которые наводили многих на мысль, что ему были известны и Деяния, и Послание апостола Иакова, и Первое послание Петра.

Подводя итог, мы можем сказать, что для Климента Библия — это Ветхий Завет, который он неоднократно называет Писанием (γραφή) и цитирует более или менее точно. Встречаются редкие ссылки на определенные изречения Иисуса, они для него авторитетны, но его вовсе не занимает вопрос о том, как доказывается их достоверность. В двух или трех случаях, когда он призывает коринфян вспомнить «слова Христа» или «…Господа Иисуса», кажется, что память его хранит записанные где–то поучения, но он не называет их Евангелием. Ему известны отдельные Послания апостола Павла, и он высоко их ценит. То же справедливо и в отношении Послания к Евреям, с которым он конечно же хорошо знаком. Хотя все эти книги, несомненно, имеют для него большое значение, он никогда не отсылает к ним как к Писанию.

II. ИГНАТИЙ АНТИОХИЙСКИЙ

Согласно Оригену, Игнатий был вторым епископом Антиохии, то есть преемником апостола Петра. Евсевий же сообщает, что Игнатий был лишь третьим после Петра, наследуя Евводию. О его жизни ничего не известно, кроме разве того, что он под конвоем был препровожден из Антиохии в Рим, где его ждала мученическая кончина. Это произошло при императоре Траяне около 110 г. по Р.Х.

На скорбном пути в Рим Игнатий написал семь писем — четыре из Смирны и три из Трои[154]. В первых трех письмах он обращался с поддержкой к Эфесской, Магнезийской и Траллийской церквам, расположенным в Малой Азии. В четвертом письме, адресованном Римской церкви, он просит не лишать его мученичества и не хлопотать за него перед языческими властями. Получив в Трое известия о прекращении гонений в Антиохии, он написал Филадельфийской и Смирнской церквам и отдельно Поликарпу,

епископу Смирнскому, где попросил направить гонцов с поздравлением христианам Антиохии, поскольку восстановлен мир.

Стиль этих писем неподражаем. Написанные отрывистым, несколько туманным языком, перегруженные метафорами и сложными риторическими образами, они тем не менее являют такую глубокую веру и всеобъемлющую любовь Христову, что по праву считаются одним из сильнейших свидетельств христианства во II веке. В них мало цитат, да и те коротки, но это объясняется тем, что Игнатий наверняка приводит их по памяти, а прежде всего виной обстоятельства, в которых он пишет, и, безусловно, самый его стиль.

В письмах автор часто использует выражения, которые очень напоминают нам характерные фразы из Павловых посланий[155]. Потрясенный тем, что Павел называет себя «прах (περίψημα), попираемый всеми» (1 Кор 4:13), Игнатий дважды применяет это к себе в *Послании к Ефесянам* (8:1; 18:1). В письме *к Траллийцам,* 12:3, он воспользовался фразой Павла «…чтобы мне самому не остаться недостойным» (1 Кор 9:27), а в *Послании к Римлянам,* 5:1, он почти дословно приводит слова из 1 Кор 4:4 — «но тем не оправдываюсь». Вновь и вновь он цитирует выражения из живого рассказа о себе: «А после всех явился (Христос) мне, как некоему извергу. Ибо я наименьший из Апостолов, и недостоин называться Апостолом, потому что я гнал Церковь Божью. Но благодатию Божьей есмь то, что есмь» (1 Кор 15:8–10). Эти слова произвели на Игнатия столь неотразимое впечатление, что их отголоски легко заметить в пяти его письмах:

Я нестоящий, наименьший из всех, изверг, но я обрел милость быть кем–то (Рим 9:1).

Я — наименьший из верных (Еф 21:2).

Я недостоин называться членом [церкви Сирийской], будучи наименьшим из них (Тралл 13:1).

Я недостоин называться членом (Магн 4:1).

Я недостоин принадлежать к ней (церкви), будучи наименьшим из них. Но Бог судит мне быть достойным, не по свидетельству моей совести, но по благодати Божией (Смирн 9:1).

Можно предположить, что Игнатий был знаком и с Посланиями апостола Павла к Римлянам, к Ефесянам и Филиппийцам, на что указывает сходство фразеологии. Вполне вероятно, что ему было известно и Послание к Евреям, а также Первое послание Петра, хотя четких подтверждений мы не находим.

Теперь попробуем выяснить, насколько хорошо Игнатий знал об Иисусе и Его служении и опиралось ли его знание на записанные Евангелия или только на устное предание. Предупредим сразу, что свидетельства весьма скудны.

Что касается синоптических Евангелий, наиболее точные параллели прослеживаются у Игнатия с Матфеем, а не, например, с Марком или Лукой. Тщательно пересказывая христианское учение в начале *Послания к Смирнийцам,* Игнатий пишет, что Иисус «был крещен Иоанном, чтобы всякая правда могла быть исполнена им» (1:1). Знаменательно, что из евангелистов только Матфей повествует о том, что Иисус, убеждая Иоанна крестить Его, говорит: «Так надлежит нам исполнить всякую правду» (Мф 3:15). Позже, в том же письме, говоря о трудном и таинственном предмете (об ангелах, не верящих в кровь Христову), Игнатий бросает: «Вмещающий это да вместит» (ὁ χωρῶν χωρείτω, 6, 1). Ср.: «Кто может вместить это, да вместит» (ο δυνάμενος χωρείν χωρείτω, Мф 19:12).

Эти упоминания, как и примеры явных сопоставлений с Евангелием от Матфея (например, к Поликарпу 2:2 — Мф 10:16; к Ефесянам 5:2

— Мф 18:19–20), привели многих исследователей к выводу, что Игнатий знал или само Евангелие от Матфея, или хотя бы документ, очень близкий к нему[156].

Ответ на вопрос, знал ли Игнатий Евангелие от Луки, во многом зависит от того, к какому выводу мы придем, рассмотрев такие отрывки:

Смирн 3:1–2

Для себя я знаю и верю в то, что Он был во плоти даже по воскресении. И когда Он явился им с Петром, Он сказал им: «Дотроньтесь до меня и осяжите меня, и увидите, что я не призрак (daimTnion) бестелесный».

Лк 24:39

Посмотрите на руки Мои и на ноги Мои; это Я Сам; осяжите Меня и рассмотрите, ибо дух (pneama) плоти и костей не имеет, как вы видите у Меня.

Трудно со всей определенностью сказать, цитирует ли здесь Игнатий Луку или какой–либо другой источник, устный или письменный.

Если ассоциации с синоптическими Евангелиями весьма малочисленны, то отголоски четвертого Евангелия слышны довольно часто[157]. Ниже приводим некоторые из наиболее показательных примеров.

1) В письме *к Магнезийцам* (7:2) Игнатий говорит о Боге так: «Он показал себя через Своего Сына, Иисуса Христа, который есть Его Слово, изреченное из молчания[158], который во всем снискал

благоволение Пославшего Его». Здесь две достаточно очевидные косвенные цитаты из Евангелия от Иоанна (1:1 и 8:28–29).

2) В письме *к Филадельфийцам* (7:1) он пишет: «И хотя некоторые желали обмануть меня по плоти, дух [самого Игнатия] невозможно обмануть, ибо он от Бога. Знает он, откуда приходит и куда уходит (πόθεν έρχεται και που υπάγει)». Эти же пять слов о Духе Божьем встречаются в Ин 3:8.

3) В письме *к Римлянам* (7:2) Игнатий пишет, что «…князь века сего (ό άρχων του αιώνος) хочет пленить меня и подкупить мой ум, устремленный к Богу». Это напоминает нам повторяющиеся слова о «князе мира сего» (ό άρχων του κόσμου) в четвертом Евангелии (12:31; 14:30; 16:11). Через несколько строк Игнатий пишет о «живой воде», которая говорит в нем: «Прииди к Отцу» (ср.: Ин 4:10; 7:38). А чуть ниже он заявляет: «Не желаю я пищи тленной, ни наслаждений земной жизни. Но хочу вкусить «хлеба Божьего» — плоть Христову, «который есть семя Давидово»; а в питие я желаю крови, которая есть неоскудевающая любовь». Здесь мы находим фразы, похожие на Ин 6:33; 7:42, и другие отголоски Иоаннова богословия.

4) В письме *к Филадельфийцам* (9:1) он пользуется сравнением Христа с дверью, подчеркивая Иоанново учение о значимости Слова до воплощения: «Он (первосвященник) есть дверь к Отцу, которою вошел Авраам, и Исаак, и Иаков, и пророки, и апостолы, и Церковь. Все они соединяются в единстве Божьем». Следует заметить, что для Игнатия многие темы четвертого Евангелия тесно связаны друг с другом (ср.: Ин 10:7; 14:6; 8:30–59; 17:20–3).

Такие параллели слов, а иногда и идей показывают, что Игнатий хорошо знал Иоанново богословие, и позволяют предположить, что узнать его он мог, только прочитав четвертое Евангелие. Отсутствие какой–либо явной цитаты вполне согласуется с упоминавшимися выводами о стиле автора и об обстоятельствах, в которых ему приходилось писать.

Епископ из Антиохии всего трижды употребил формулу «как написано» (γέγραπται), причем все три раза — в отношении Ветхого Завета. Дважды о книге Притч (Магн 12:1 и Еф 5:3; это могло основываться на 1 Петр 5:5), а третья ссылка появилась в связи с очень сжатым и интригующе неопределенным сообщением о споре, который вышел у него с иудейскими христианами в Филадельфии (Филад 8:2–9:1). Оппоненты заявили (согласно интерпретации, принимаемой большей частью комментаторов[159] этого места), что если они не найдут этого в «древних писаниях» (ἀρχείοις здесь относится к Ветхому Завету), то они не поверят этому и в Евангелии (εὐαγγέλιον). Когда же он ответил, что Писание скорее на его стороне («Но ведь написано», γέγραπται), они ответили: «В этом–то и состоит вопрос». Другими словами, они оспаривали мессианское значение, которое он приписывал текстам–доказательствам, извлеченным из «древних писаний» Ветхого Завета.

Отрывок заканчивается страстными словами, которые мало что добавляют к сказанному, но сам автор считает их важными для того, чтобы поставить точку в споре: «Для меня этот источник Иисус Христос; неизменный источник — Его крест, Его смерть и воскресение, и вера, которая через Него, — этим я желаю оправдываться по вашим молитвам. Священники [олицетворяющие Ветхий Завет] хороши, но Первосвященник [Иисус Христос] выше». Здесь «древнее» (αρχεία) и Евангелие (τό εὐαγγέλιον) противопоставлены как Ветхий Завет — Новому. Таким образом, тем, кто хотел получить подтверждение из прошлого, Игнатий отвечает, что основы христианской веры надо искать не в Ветхом Завете, а в учении Христа, праведность Которого намного превосходит ветхозаветную.

В итоге главным авторитетом для Игнатия выступает апостольское свидетельство о жизни, смерти и воскресении Иисуса Христа, причем не так уж важно, в устной или письменной форме. Он, безусловно, знает собрание Павловых посланий, включавшее (в порядке

убывания частоты, с какой они упоминаются) Первое послание к Коринфянам, Ефесянам, Римлянам, Галатам, Филиппийцам, Колоссянам, Первое послание к Фессалоникийцам. Не исключено, что ему были известны Евангелия от Матфея и Иоанна, а может быть, и от Луки. Но нет достаточных свидетельств, что он рассматривал какое–либо Евангелие или послание как «Писание».

III. ДИДАХЕ

Дидахе — небольшое наставление о добродетели и церковной жизни. Хотя на него ссылался не один Отец Церкви (Евсевий и Афанасий даже едва не отнесли его к Новому Завету), однако до 1875 г. не было известно ни одной его копии. Именно в этот год Филофей Вриенний, митрополит Никомидийский, обнаружил в Константинополе, в библиотеке Иерусалимского монастыря Гроба Господня, рукопись, датированную 1056 г. по Р. Х.[160]

Вопросы, связанные с установлением авторства, даты и места происхождения *Дидахе,* весьма сложны. Одни ученые относят его к I веку[161], другие — к III и даже IV векам[162], и все же большинство предпочитает датировать памятник первой половиной II века. В книге отражена жизнь ранней и, возможно, изолированной христианской общины. О том, находилась ли она в Сирии или в Египте, спорят до сих пор, хотя, на наш взгляд, предпочтительнее первое.

Наставление состоит из 16 коротких глав. В первых шести описывается «путь жизни» и «путь смерти»; с седьмой по пятнадцатую содержатся наставления о крещении, посте, молитве, евхаристии, о том, как следует относиться к пророкам, епископам и диаконам. В главе 16 помещено пророчество об антихристе и втором пришествии Христа. Автором этих наставлений, как видно из подзаголовка, считается не кто иной, как Иисус, говоривший через апостолов. Однако слова «апостол» в тексте нет, кроме 9:3–6, где оно относится не к Двенадцати или к Павлу, а к странствующим

проповедникам. Поэтому представляется, что подзаголовок добавлен уже после того, как составили документ.

Что до письменных источников, мы находим две цитаты из Ветхого Завета (Мал 1:11–14 и 14:13; Зах 14:5 и 16:7), две из Нового, обе — из Матфея, и одно, вероятно, из неизвестной апокрифической книги (1:6: «Сказано, пусть милостыня запотеет в руках ваших, пока вы не узнаете, кому подаете»). Вот цитаты из Матфея: «Не молитесь как лицемеры, но как Господь заповедал в своем Евангелии, молитесь так, «Отче наш, сущий на небесах… ибо Твоя власть и слава вовеки» (8:2, из Мф 6:5 и далее) и «Никто да не ест и не пьет вашу евхаристию, кроме тех, кто был крещен во имя Господа; ибо к этому применимы слова Господа: «Не давайте святыни псам» (9:5, из Мф 7:6).

Кроме них в *Дидахе* есть три изолированные ссылки на то, что Господь заповедал в Евангелии (9:34, 15:3 и 4), и слышны отголоски некоторых новозаветных книг. Анализ этих упоминаний показывает, что главным источником, из которого автор почерпнул свои знания наставлений Иисуса, было Евангелие от Матфея. Вместе с тем очевидно, что ему известны и устные предания.

В евхаристических молитвах (гл. 9–10) заметны едва различимые следы евхаристических отрывков из четвертого Евангелия (6:25–58) и молитвы Иисуса из Ин 17, но они не настолько четки, чтобы можно было с уверенностью говорить, что автор читал список Евангелия от Иоанна. Скорее всего, они отражают общую для автора *Дидахе* и евангелиста Иоанна традицию.

В вопросе об использовании Павловых посланий «заняты» почти все промежуточные позиции между мнением Гарнака, который не сумел обнаружить ни одного ясного свидетельства, и Дж. Э. Робинсоном (J. A. Robinson), который, напротив, считал, что автор *Дидахе* хорошо знал Первое послание к Коринфянам: «Он подражал его делению на части, заимствовал слова и выражения и модифицировал его мысли

подходящим для собственных целей образом»[163]. Но большинство исследователей все–таки придерживаются того мнения, что влияние Павла незначительно.

Итак, можносделать вывод: согласно *Дидахе,* как мы могли заметить, странствующие апостолы и пророки еще занимают важное положение в жизни Церкви, но постепенно его утрачивают. Их деятельность обусловлена всевозможными предосторожностями и целиком базируется на авторитете традиционного учения, идущего от Господа, чей Дух они и должны являть: «Не всякий, говорящий в духе, пророк, кроме как говорящий от Господа. По тому, как он говорит, отличать будут истинного пророка от лжепророка» (11:8). Обращаясь к Евангелию, автор приводит только слова Иисуса, само же Евангелие (несомненно, от Матфея) считает не необходимым и надежным источником высказываний Христа, которые с несомненной достоверностью передаются верным, а лишь удобным собранием Его изречений.

IV. ПАПИЙ ИЕРАПОЛЬСКИЙ

Одним из первых, кто проявил интерес к ранним христианским писаниям наравне с устной традицией, был Папий, епископ Иераполя во Фригии, городе, где христианская церковь появилась благодаря усилиям Епафраса, одного из соратников апостола Павла (Кол 4:12–13). О жизни Папия мало что известно, кроме разве слов Иринея (*Ad. Her.* V. 33:3–4): «Он — человек, живший давно (αρχαίος άνήρ), слышавший проповедь апостола Иоанна и друживший с Поликарпом, епископом Смирны». Из всего этого следует, что Папий жил между 70 и 140 г. по Р. Х.[164] Этот автор более всего известен как создатель труда в пяти книгах, озаглавленного *Толкования Слов Господних* (Λογίων κυριακών εξηγήσεις), от которого, к сожалению, уцелели небольшие фрагменты. Из предисловия явствует, что Папий

хотел изучить подробно жизнь Христа по живой традиции, шедшей от Его учеников. После замечания о том, что его не столько заботило количество доступных источников, сколько их качество, то есть соответствие истине, он продолжает:

Если появлялся кто–нибудь, кто был последователем пресвитеров[165], я исследовал слова пресвитеров, что говорил Андрей, или Петр, или Филипп, или Фома, или Иаков, или Иоанн, или Матфей, или кто другой из учеников Господних и что говорили Аристион и пресвитер Иоанн, ученики Господа. Ибо я не думал, что сведения из книг помогут мне так же, как речь живущих и по сей день людей[166].

Из этой цитаты видно, что отбираемые для толкования слова Господа Папий черпал не только из письменных документов, но и из устной традиции. О том, что говорили Андрей, Петр, Филипп, Фома, Иаков, Иоанн и Матфей или Аристион и пресвитер Иоанн, он, вероятно, узнавал от своих основных информаторов — палестинских христиан, переселившихся в Малую Азию после падения Иерусалима в 70 г. Возможно, они были на особом положении лишь потому, что жили в той же стране, что и Иисус, а посему считались носителями особо драгоценной и аутентичной традиции. Таким образом, Папий признавал два источника христианства: одним было устное слово, другим — записанные свидетельства. То, что он предпочитал первое, объясняется скорее психологическими, нежели догматическими причинами. Заметим, что позднее, во II веке, предпочтение будет отдано уже письменным источникам[167].

Содержание некоторых устных преданий весьма драматично[168]. Например, по Евсевию *(Церковная история,* III. 39, 9), Папий узнал у дочерей Филиппа (ср.: Деян 21:8) о воскресении мертвого человека при жизни самого Филиппа. Кроме того, он передает историю об

Иусте Варсаве, который выпил смертельный яд без всякого ущерба для себя.

Помимо устных преданий, которые Папий любил собирать, он включил в свои *Толкования два* кратких сообщения о том, как составлены Евангелия от Марка и Матфея. Справка о втором очень коротка — она умещается в одно предложение: «Матфей записал изречения (или рассказы, τα λόγια) на еврейском наречии, и переводили их кто как мог»[169].

Эти таинственные слова принято относить к одному из источников канонического Евангелия от Матфея. Они могут означать, что собрание изречений Христа приписано Матфею, потому что он, сборщик податей, конечно же умел писать[170].

Принято считать, что в словах «Матфей записал на «еврейском наречии» (Ἑβραΐδι διαλέκτῳ) последние два означают один из семитских языков, иврит или арамейский. Предположение о том, что это означает «написанное по–гречески, но в стиле, характерном для еврейской литературы»[171], не принимает в расчет указания на трудности, с которыми сталкивались переводчики текста.

Идея об импровизированных переводах с семитского оригинала могла возникнуть тогда, когда потребовалось объяснить различия, бросающиеся в глаза при сопоставлении Евангелия от Матфея с Евангелием Евреев или другими арамейскими или греческими Евангелиями. В том, как Папий рассказывает о деятельности Матфея, можно разглядеть апологетическое намерение.

Намерение это еще отчетливее выступает в его словах о Марке, что, судя по цитате из Евсевия, свидетельствует о куда более сильном критическом отношении к Марку, нежели к Матфею *(Церковная история,* III. 39, 15):

Пресвитер говорил так: «Марк, став переводчиком Петра (ερμηνευτής могло означать еще «секретарь»), аккуратно записал все, что делал или говорил Господь, как запомнил [из проповедей Петра] , но не по порядку (τάξει), ибо сам не слышал Христа и не ходил с Ним. Позднее он сопровождал Петра, который говорил, сообразуясь с обстоятельствами (προς τάς χρείας)[172], а не излагая слова Господа по порядку (σύνταξιν). Поэтому Марк нисколько не погрешил в том, что записал все, как запомнил. Он заботился только об одном: как бы не пропустить или не исказить ничего из того, что он слышал.

По этим словам можно установить три аспекта критики Евангелия от Марка: а) Марк не слышал самого Иисуса и не ходил с Ним; б) он записывал без какого–либо порядка, смыслового или хронологического[173], и в) его Евангелие неполно.

В ответ на эту критику Папий заявляет, что подлинность Евангелия гарантирована самой личностью Петра, отсутствие же должного порядка объясняется условиями, в которых оно создавалось, а наличие пропусков говорит прежде всего о честности Марка, записавшего только то, что проповедовал Петр.

Другие разбросанные свидетельства, зафиксированные Евсевием, Иеронимом, Филиппом Сидонским и некоторыми более поздними св. Отцами, показывают, что Палию были известны четвертое Евангелие, Первое послание Петра, Первое послание Иоанна и Апокалипсис. Что касается Евангелия от Луки и Павловых посланий, в уцелевших отрывках об этом ничего не сказано[174].

Подводя итог, скажем, что Папий как бы перекидывает мостик между этапами передачи евангельской традиции — устной и письменной. Хотя при написании книг он пока еще отдает явное предпочтение устной форме, но уже заметны причины, по которым в дальнейшем авторы все чаще будут отказываться в пользу писаний от устных свидетельств. В целом же Папий дает нам представление не только о

развитии канона Нового Завета, но и о реальной жизни общин, в рамках которой приверженность устной традиции препятствовала становлению ясных представлений о каноничности.

V. ПОСЛАНИЕ ВАРНАВЫ

Послание Варнавы представляет собой богословский трактат, изложенный в виде письма. И Климент Александрийский, и Ориген высоко ценили его, приписывая Варнаве, спутнику и сподвижнику апостола Павла. Мнение это, безусловно, ошибочно хотя бы потому, что если бы так было, то падение Иерусалима, а это 70 г. по Р. Х., должно бы произойти несколько ранее (16:3 и далее). Неизвестный автор, по всей видимости — учитель из язычников, поставивший перед собой задачу доказать, что смерть Христа на кресте была жертвой во исполнение замысла, выраженного в Ветхом Завете (9:7–9). В своем толковании Ветхого Завета он занимает радикальную антииудейскую позицию, которая весьма уникальна для раннехристианской литературы. Аргументированно критикуя некоторые положения иудаизма, например строгие предписания Моисеева закона, включая разделы о жертвенных животных и храме, автор объявляет их ошибочными, происходящими, как он считает, от слепоты иудеев и их доверия ангелу зла (9:4). Пользуясь методом аллегорического толкования, он навязывает Ветхому Завету, в том числе и предписанию о пище в Книге Левит, такое значение, которое принципиально чуждо его составителям. Если учесть большую склонность автора к символическим и типологическим толкованиям, можно предположить, что он был жителем Александрии. Что же касается датировки произведения, то большинство ученых считает: общий тон послания заставляет отнести его к первой половине II века.

Варнава часто цитирует Ветхий Завет, очень точно воспроизводя хорошо известные места из Псалтири и Исайи. Однако нередко, полагаясь на собственную память, он не особенно заботится о точной передаче оригинала. Можно насчитать около 100 примеров, когда за формулой, обычно предваряющей искаженную цитату, следует весьма расплывчатый и неясный по своей принадлежности к Писанию текст: «сказано в Писании», «как написано», «пророк говорит», «так говорит Господь (или Бог)», «там говорится (он сказал)». Иногда он ссылается на книгу того или другого библейского автора — Иакова, Моисея, Давида, Исайи, Даниила. Но нередко Варнава цитирует авторов и других книг, придавая им значимость пророческих: Премудрости Соломона (2:12), Вторая книга Ездры (12:1), Вторая книга Варуха (11:9 и далее). Заметим, что две последние относятся к раннехристианской литературе. К тому же для подтверждения пророчества о последних временах он не только привлекает книгу Еноха, но и приводит выдержку из нее (1 Енох 16:5–6) после оборота «ибо сказано в Писании». Ясно, что Варнава — в отличие от других мужей апостольских, таких, например, как Ерма, — «муж ученый». Он много читал и цитирует широкий спектр произведений. Но возникает вопрос: использовал ли автор какие–либо книги из Нового Завета?

Что касается Евангелий, то некоторые ученые указывают на три отрывка, которые, по их мнению, свидетельствуют о том, что Варнава был знаком с Евангелием от Матфея:

1) В 7:3 утверждается, что, когда распинали Иисуса, «дали Ему пить уксуса (οξος) с желчью (χολή)». О том, что так оно и было, упоминается во всех четырех Евангелиях, но лишь Матфей (Мф 27:34) говорит о «вине, смешанном с желчью». Не исключено, что Варнава в поиске подходящих образов и пророчеств скорее находился под влиянием 69–го псалма: «И дали мне в пищу желчь, и в жажде Моей напоили меня уксусом» (69:22).

2) В 4,14 Варнава увещевает своих читателей остерегаться, «чтобы случайно не оказаться (вне), как написано (ὡς γέγραπται), много званых, но мало избранных» (πολλοί κλητοί, ολίγοι δέ εκλεκτοί). Это напоминает цитату из Мф 22:14, но, возможно, как считают некоторые, Матфей и Варнава заимствуют это выражение из одного и того же источника. Представляется, что притчевый характер этой фразы подтверждается тем, что она во многих рукописях добавлена к Мф 20:16 (C D N W Q Fam. I Fam. 13 и др.).

3) Знает Варнава и то, что Иисус «пришел призвать не праведников, но грешников» (5:9), и это дословно совпадает с Мф 9:13 и Мк 2:17.

Гораздо менее ясно, известно ли Варнаве четвертое Евангелие. В контексте рассуждений о медном змее, которого Моисею повелевалось вознести на шест (Числ 21:7 и далее), Варнава говорит, что здесь мы вновь встречаемся со «славой Иисуса» — довольно прозрачная аллюзия на Ин 3:14.

Знал ли Варнава другие новозаветные книги? Некоторые исследователи обнаружили в тексте места, созвучные Первому и Второму посланиям к Тимофею. Слова об Иисусе, призывающем грешников, а к их числу относятся и апостолы, которые «были беззаконны по множеству прегрешений» (5:9), напоминают о других: «Христос Иисус пришел в мир спасти грешников, из которых я первый» (1 Тим 1:15). Утверждение же, что, согласно словам ветхозаветных пророков, положено было, чтобы «Господь явился во плоти» (5:6), можно сопоставить с первой строкой отрывка, который принято считать ранним символом веры, зафиксированным в 1 Тим 3:16: «Он явился во плоти, оправдал Себя в Духе…» и т. д. По всей вероятности, Варнаве было известно и Второе послание к Тимофею, поскольку его слова о «явленной благодати» и «разрушении зла» (5:6) напоминают об аналогичном сочетании слов в 2 Тим 1:9–10. Вспоминается текст этого же Послания, когда Варнава говорит о Сыне Божьем как о Господе и «Судье живым и мертвым» (2 Тим

4:1; *Варнава* 7:2). Но может быть и так, что оба автора цитируют независимо друг от друга общую для всех вероисповедную формулировку.

Среди других достойных упоминания примеров следует сказать о слове ποδήρη. Оно встречается у Варнавы в описании Иисуса, когда Он придет в день судный, облаченным в алую ризу, «закрывающую стопы» (7:9). Употребление этого слова как существительного в Новом Завете отмечено только однажды, в Откр 1:13, при описании Христа Небесного. Это дает основание предполагать, что Варнава мог находиться под влиянием Апокалипсиса.

Итак, на основании вышеизложенного можно констатировать: для Варнавы Писание — это то, что мы называем Ветхим Заветом, включая некоторые книги, не входящие в иудейский канон. Большая часть встречающихся у него совпадений с синоптической традицией ограничивается простыми предложениями, которые могли быть известны христианину той поры изустной традиции. Единственный случай использования формулы «как написано» вводит фразу «много званых, но мало избранных». Объясняется это обычным небрежением к Новому Завету. С другой стороны, если трактат написан незадолго до 130 г. или сразу же после него, то главная его цель отнюдь не предполагала частое цитирование новозаветных книг; конечно, лишь в том случае, если ему действительно были известны многие из них. При любых обстоятельствах мы ничего, или почти ничего, не можем почерпнуть здесь, чтобы узнать о развитии новозаветного канона.

VI. ПОЛИКАРП СМИРНСКИЙ

Послание, написанное Поликарпом, епископом Смирнским, христианам в Филиппах, обязано своим появлением письмам Игнатия, тесно связанным с его мученической кончиной. Следуя в Рим, Игнатий проезжал и Смирну. Здесь его приветствовала местная

церковь во главе с епископом. Потом он под конвоем был препровожден в Филиппы, где его посетили руководители местной церкви. После его отъезда они написали Поликарпу, прося того прислать им копии писем, которые епископ написал ему и некоторым церквам Малой Азии. Поликарп исполнил эту просьбу, приложив в пояснение собственное письмо (см. 13:2). В нем он призывает своих адресатов твердо стоять в вере (гл. 4–6), избегать еретических учений (гл. 7), держать пред своим взором подвижничество Игнатия и других мучеников (гл. 9), утверждаться в человеколюбии и доброделании (гл. 10). В заключение он пишет, что, посылая филиппийцам копии писем Игнатия, просит их направлять ему последние новости о нем и его спутниках (13:2).

Когда прочитаешь письмо, возникает одно недоразумение: последняя просьба, которая предполагает, что Игнатий и «те, кто с ним» *(qui cum eo sunt)* еще не претерпели мучений, сопоставляется с более ранним утверждением Поликарпа (9:1 и далее) относительно веры и силы духа Игнатия и других христианских мучеников, которые теперь с Господом (είσι παρά τω κυρίφ). В 1936 г. П. Н. Харрисон (P. N. Harrison)[175] попытался примирить эти два отрывка, предположив, что на самом деле это письмо состоит из двух. Одно — краткое (гл. 13–14), написанное вскоре после того, как Игнатий был препровожден в Рим на мученическую смерть; второе (гл. 1–12) — во время кризиса Филиппийской церкви, предположительно около 135 г. по Р. Х. Лишь позднее, как считает Harrison, эти два послания объединили в одно. У этой гипотезы появились сторонники, но на самом деле нет никакой надобности датировать второе послание столь поздним сроком, ибо из самого текста следует, что между вторым и первым посланиями прошел год или чуть больше. Можно предположить и то, что Поликарп говорил о мученичестве Игнатия как о свершившемся факте, принимая во внимание ревностное к тому стремление епископа Антиохии и решимость достичь этой цели. Тогда это могло быть одно послание, написанное скорее раньше

происшедших событий[176]. Но в любом случае разница между 110 и 135 г. не столь уж велика.

Несмотря на очевидное родство душ, одинаковую силу духа Поликарпа и Игнатия, их близость по времени, первый менее ориентирован на вопросы церковного устройства, но при этот обнаруживает более глубокое знание новозаветного текста. Пропорционально объему их посланий у Поликарпа в два–три раза больше новозаветных цитат и ссылок. Из 112 ссылок на Библию около 100 относятся к Новому Завету и только дюжина — к Ветхому. Ниже приводятся цитаты из Поликарпа, позволяющие составить ясное представление о том, что он почитает за авторитет.

Во–первых, это духовные нормы христианской жизни. Их три:

Поэтому «давайте служить Ему (Христу) со страхом и всяческим трепетом», как Он сам нас призывает, как делали апостолы, проповедавшие нам Евангелие, как пророки, заранее предвозвестившие пришествие нашего Господа (6:3).

В этом отрывке четко видно смещение акцентов: авторитет пророков постепенно переходит к Евангелию. Теперь они значимы лишь постольку, поскольку возвестили о Нем, тем самым их почитание делается производным. Что касается апостолов, то они становятся посредниками между благовествованием Господа и верующими.

По другому отрывку Поликарпа можно судить, что основное ядро вероучения, напоминающее Нагорную проповедь, было известно церкви в Филиппах в устной или письменной форме:

Вспомните, чему учил Господь, когда говорил: «Не судите, да не судимы будете; прощайте, и вы будете прощены; будьте милосердны, и вы будете помилованы; какой мерой вы меряете, такой и вас мерить будут». И еще: «Блаженны бедные и гонимые за праведность, ибо их есть Царство Небесное» (2:3).

Здесь объединены цитаты из Мф 7:1–2 и Лк 6:36–8, но есть выражения, которые не встречаются ни в одном из канонических Евангелий. Во второй части фрагмента мы видим две заповеди блаженства (Мф 5:3 и 10), которые соединены в одну фразу. Для нас важно то, что в обоих случаях текст цитируется как слова Иисуса, а не как Писание. Поликарп не видит необходимости подтверждать эти фразы авторитетом евангелистов.

В следующем примере текст цитируется дословно:

Будем же пребывать в посте и молить всевидящего Бога «не ввести нас в искушение», потому что даже Господь сказал: «Дух бодр, плоть же немощна» (7:2).

Последнее выражение взято из Мф 26:41 и прямо указывает на то, что это слова Господа. Важно и то, что в предыдущей фразе Поликарп воспроизводит прошение из молитвы Господней, не называя источника. «Слово Господне» само по себе придает авторитетность и своим содержанием, и тем, что оно исходит от Господа.

По обращению Поликарпа к другим новозаветным писаниям мы узнаем, что ему известно Послание к Римлянам, Первое послание к Коринфянам, Галатам, Ефесянам, Филиппийцам, Второе послание к Фессалоникийцам, Первое и Второе послания к Тимофею. Отсутствие ссылок на Второе послание к Коринфянам, к Колосянам,

Первое послание к Фессалоникийцам, к Титу и Филимону, по всей видимости, случайно.

Из других новозаветных посланий Поликарпу почти наверняка известно Послание к Евреям, поскольку автор называет Христа «вечным Первосвященником» (12:2;ср.: Евр6:20; 7:3), кроме того, у него слышны отголоски Евр 12:28 («Давайте служить Ему со страхом и всяческим почитанием», 6:3). Итоговое предложение в его предостережении против ересей: «Всякий, кто не исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти, есть антихрист», очевидно, взято из Ин 4:2–3. В письме много ссылок и на Первое послание Петра, которое он, вероятно, знал почти наизусть.

Принимал ли Поликарп эти апостольские слова за Писание? Возможно, так и было, когда автор замечает: «Как сказано в этих писаниях, «гневаясь, не согрешайте» и «солнце да не зайдет в гневе вашем» (12:1). Первое высказывание — цитата из Пс 6:5, а обе эти фразы встречаются в Еф 4:26 — послании, которое он хорошо знает и к которому обращается в различных местах. Употребление словосочетания «эти писания» и объединяющего союза «и», на наш взгляд, предполагает, что Поликарп думает, будто приводит две отдельные цитаты. Может быть и так, что объединение этих двух фрагментов в обоих случаях обязано цитируемому Посланию к Ефесянам. Так или иначе, он называет последнее Писанием. Поскольку это единственный раз, когда Поликарп слова из Нового Завета назвал Писанием, некоторые исследователи посчитали, что он, цитируя по памяти, ошибочно отнес оба фрагмента к Ветхому Завету[177]. Трудно выбрать из этих вариантов интерпретации слов Поликарпа, но у первого то преимущество, что он позволяет понимать их в обычном значении[178].

В итоге можно сказать, что довольно небольшое по объему *Послание Поликарпа* содержит намного больше ссылок на писания Нового Завета, чем любое произведение того или иного мужа апостольского.

Он располагал как минимум восемью Павловыми посланиями (включая два пастырских)[179] и, кроме того, знал Послание к Евреям, Первое послание Петра и Первое послание Иоанна. Что касается Евангелий, то он цитирует как «слова Господа» выражения, которые мы находим у Матфея и Луки. За одним исключением, ни одна из многочисленных ссылок автора не подается как цитата из Писания. К тому же это исключение, как считают некоторые, связано с ошибочным отнесением цитаты к Ветхому Завету. При этом Поликарп не просто много помнит из того, что впоследствии будет восприниматься как Писание Нового Завета; у него просматривается и уважение к этим апостольским документам, которые, в отличие от других писаний, имеют особое значение. Поликарп, как отмечает Грант (Grant)[180], «ясно отличает апостольский век от своего времени и, предположительно по этой причине, не использует письма Игнатия в качестве авторитета, при том, что в них «вера, терпение и назидание, восходящее к Господу нашему» (13:2)».

VII. ЕРМ РИМСКИЙ

Одной из наиболее популярных книг, появившихся в ранней Церкви, был *Пастырь Ерма.*. Его часто цитировали, одно время даже считали боговдохновенным, и, кроме всего прочего, до наших дней сохранилось более 20 отдельных греческих[181] фрагментов на пергаменте и папирусе, датируемых II–IV веками; два латинских (II и V века, соответственно) и два коптских (саидский и ахмимский). Есть еще перевод–пересказ на эфиопский язык и короткие фрагменты на среднеперсидском языке, обнаруженные среди манихейских текстов в Турфане.

Пастырь представляет собой красочную религиозную аллегорию, в повествовании которой почти всюду действует суровый человек, одетый как пастух. Он служит проводником Ерму. Отсюда книга и

получила свое название — ὁ Ποιμήν. Это — причудливый калейдоскоп из пяти «Видений», двенадцати «Заповедей» и десяти «Подобий». Ей присущ строгий морально–назидательный тон. Основная мысль книги — прежде всего призыв к покаянию, к нравственной жизни, а обращена она к тем христианам, в памяти которых еще свежи гонения (*Вид 3.* 2,5; *Под 9,*28) и над которыми нависла тень новых потрясений (*Вид* 2, 2; 4, 2).

Несмотря на то что Ориген и Иероним считали автором *Пастыря* того Ерма, которого упоминает Павел в Послании к Римлянам (16:14), есть и внутреннее и внешнее указания на то, что автор жил несколько позже. Так, например, он говорит, что его современник — некий Климент, вступавший в общение с верующими других городов *(Вид* 2, 4). Если, что вполне вероятно, это римский епископ, писавший около 96 г. по Р. Х. к коринфянам, то *Пастыря* следует датировать концом I — началом II века. С другой стороны, согласно указанию канона Муратори (см. Приложение IV. 1, внизу; то же самое повторяется в *Либерийском каталоге,* известном еще как «Хронограф 354»), наш автор приходился братом Пию, епископу Рима, умершему в 154 г. Наличие богословских и литературных несовпадений в различных частях книги долгое время оставалось загадкой для комментаторов. Некоторые даже предлагали считать, что авторов было несколько[182]. Пожалуй, наименее удачное решение проблемы — предположение, что Ерм был младшим современником Климента и писал (а возможно, и публиковал) свое пестрое сочинение по частям, со значительными временными интервалами, объединенным затем им окончательно в одну книгу к середине II века[183]. Следует признать, что при отсутствии надежных данных и с учетом довольно противоречивых интерпретаций среди занимавшихся *Пастырем* ученых проблема, связанная с его датировкой, до сих пор не решена.

Личность Ерма ясно определяется из самой книги. Он открыто и многословно перечисляет подробности своей жизни и жизни его семьи. Мы узнаем, что, будучи христианином–рабом, он был продан в Рим некой женщине по имени Рода, которая потом отпустила его на свободу. Став свободным, он женился, был удачлив (хотя и не всегда в ладах с законом), но из–за неудач снова обеднел. Ерм рассказывает, что во время гонений его дети отступились от веры, предали собственных родителей, вели нечестивый образ жизни. Давая себе характеристику, пишет о том, что он тугодум, но человек неуемного любопытства (*Зап* 12, 4; *Под* 5, 5). В то же время он видит себя «терпеливым, добронравным и всегда улыбающимся, исполненным наивности и простодушия» (*Вид* 1, 2). Из всего этого мы можем заключить, что перед нами простой человек с ограниченным кругозором, но по–настоящему благочестивый и думающий. Как бы то ни было, его книгу высоко ценили в ранней Церкви как нравственное назидание, и, согласно Афанасию, она служила пособием для оглашаемых, а во II и III веках некоторые церкви даже иногда признавали ее боговдохновенным Писанием. Так мыслили ее, например, Ириней и Климент Александрийский. В Синайском кодексе — списке греческой Библии V века — *Пастырь* (вместе с Посланием Варнавы) располагается после книг Нового Завета.

У Ерма отсутствуют прямые цитаты из Ветхого или Нового Заветов. Но в то же время то здесь, то там видны следы выражений и мыслей из Св. Писания, используемые автором для того, чтобы включить их в новый контекст. Ему, по всей видимости, известно Евангелие от Иоанна и как минимум какое–то одно из синоптических[184], кроме того, как будет ясно из нижеследующих цитат, Послание к Ефесянам и Послание Иакова. Заявление в *Под* 9, 12, что в Царство Божье входит только тот, кто получил имя Сына Божьего, напоминает место из Ин 3:18. В *Под 9,* 20 Ерм, толкуя притчу о зернах и плевелах, уподобляет тех, кто слишком занят всякими мирскими делами, сорнякам — их душат их же собственные занятия. «Таким людям, —

заключает он, — трудно будет войти в Царство Божье». Но если трудно богатым войти в Царство (ср. Мф 19:23 и далее), то те, кто подобен детям, свободны от злобы, невинны и «несомненно, будут обретаться в Царстве Божьем» *(Под* 9, 29 и далее).

Похоже, что место из Послания к Ефесянам (Еф 4:3–6), в котором соединены мир и единство в одном теле и одном Духе, стало для Ерма источником его представлений об идеальном состоянии членов Церкви. В *Под* 9, 13 он дважды говорит о верующих как о тех, у кого «один Дух и одно тело». В *Под* 9, 17 Ерм пишет, что у крестившихся «одни мысли и одно понимание, и их вера становится единой, когда и любовь едина»; в 9, 18 он заглядывает вперед, в те времена, когда очистившаяся Церковь станет «одним телом с единым сознанием, единым мировосприятием, единой верой и единой любовью».

У Ерма много совпадений с текстом Послания Иакова — порой кажется, что целые части *Пастыря* обрамлены явными выдержками из этого послания (например, *Вид* 3, 9; *Зап* 2, 94; *Под* 5,4)[185]. Слово δίψύχος (двоедушный), которое в Новом Завете употреблено только в Иак 1:8 и 4:8, кажется, очень нравится Ерму — он употребляет его 19 раз; однокоренной глагол διψυχείν — 20, а существительное διψυχία — 16[186]. Следует заметить, что ни в Септуагинте, ни в обычном греческом языке его нет.

Итак, вполне очевидно, что Ерм редко цитирует источники. Единственная книга, высказывания из которой упоминаются и доподлинно приводятся в *Пастыре (Вид* 2,3), — малоизвестный еврейский апокалипсис под названием Книга Елдада и Модада[187]. Хотя там есть заимствования из Матфея, Послания к Ефесянам и Послания Иакова, нет таких рассуждений Ерма, которые заставили бы нас думать, что он включает их в канон Писания.
Сам *Пастырь* свидетельствует о том, насколько неравномерно во II веке шел процесс формирования новозаветного канона.

VIII. ТАК НАЗЫВАЕМОЕ ВТОРОЕ ПОСЛАНИЕ КЛИМЕНТА

Сочинение, известное как *Второе послание Климента,* на самом деле не принадлежит к писаниям этого епископа. Автор ясно указывает на то, что текст он читает на религиозной службе (гл. XIX), то есть перед нами раннехристианская проповедь. Стиль ее отличен от Первого послания Климента — он не столь изящен; проповедник, говоря о себе, использует форму единственного числа, в то время как для автора Первого послания характерно употребление первого лица множественного числа. Более того, он противопоставляет себя и своих слушателей евреям в манере, чуждой настоящему Клименту, а приводимые им цитаты, как правило, не из Ветхого Завета, что почти всегда мы видим у Климента. В своем повествовании автор нередко ссылается на евангельские рассказы.

Когда и где написано это послание, установить трудно, поскольку отсутствуют прямые указания на какие бы то ни было современные автору события. Можно только определить его место в общем развитии христианской вероучительной доктрины. На этом основании его принято относить ко времени между 120 и 170 г. Внутри этих рамок наиболее часто принимается 150 год[188]. Еще туманнее место происхождения. Аналогия с Первым посланием Климента предполагает Рим, поэтому Гарнак приписал его папе Сотеру (166–170). Другие же (например, Ф. Функ, Г. Крюгер — Funk, Krьger) полагают, что это популярная среди коринфян проповедь, которую читали вместе с Первым посланием Климента, и стали ассоциировать с этим именем. Однако третья группа ученых (Дж. Харрис, Дж. Бартлет, Б. Стритер — Harris, Bartlet, Streeter) считает местом ее появления Александрию, так как неизвестный автор приводит цитаты, напоминающие текст Евангелия Египтян и греческого Евангелия Фомы. Как первое, так и второе — египетского происхождения. Нам же представляется, что ни одно из этих

предположений не опирается на достаточно убедительные свидетельства, которые позволили бы сделать однозначный вывод. Поэтому проблему исторического контекста придется оставить неразрешенной.

Главная цель автора — внушить мысль о личной святости. В обоснование своего учения он часто обращается к Ветхому Завету и словам Господа. Приводя цитаты из Ветхого Завета, он иногда упоминает имя автора, например «Исайя» (3:5) или «Иезекииль» (6:8). При обращении к Новому Завету он никогда не ссылается на явно известные ему Евангелия от Матфея и от Луки как на повествования евангелистов. В этом случае он предпочитает пользоваться формулой «Господь говорит». Так, в поддержку своего увещевания делать добрые дела он цитирует изречение «не всякий, говорящий мне «Господи, Господи», спасется, но тот, кто поступает праведно» (4:2). Здесь, безусловно, видна традиция, зафиксированная во фразе из Нагорной проповеди в передаче Матфея (Мф 7:21).

Чуть дальше от того, что сохранили канонические Евангелия, отстоит утверждение «сказал Господь: «Мои братья те, кто исполняет волю Отца Моего» (9:11). Перед нами явная контаминация Лк 8:21 («Матерь моя и братья мои, слушающие слово Божье и исполняющие его») и Мф 12:49 и далее («Вот матерь моя и братья мои; ибо, кто будет исполнять волю Отца Моего Небесного, тот мне брат, и сестра, и матерь»).

Сходным образом во *Втором послании Климента* приводится цитата, объединенная из Мф 6:24 (или Лк 16:13) и Лк 9:25: «Господь сказал: «Никакой слуга не может служить двум господам». Если мы желаем служить и Богу и маммоне, это для нас бесполезно, «ибо какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душу свою потеряет?» (6:1–2).

В других местах послания как слова Господни приводятся отдельные фразы и даже целые предложения, которых нет ни в одном каноническом Евангелии. Например, в 7:5 мы читаем:

Господь говорит в Евангелии: «Если вы не сохранили малое, кто даст вам великое? Ибо Я говорю вам, что верный в малом и в большом будет верен».

Хотя последнее предложение полностью совпадает с Лк 16:10, но первая часть цитаты отсутствует в текстах нынешних Евангелий.

Еще более характерна следующая цитата из 5:2–4:

Ибо Господь говорит: «Вы будете как агнцы посреди волков». А Петр в ответ говорит ему: «А если волк задерет агнцев?» Господь сказал Петру: «Пусть агнцы не боятся волков после своей смерти; и вы не бойтесь убивающих вас и не могущих ничего более сделать вам, но бойтесь того, кто после вашей смерти будет иметь власть над вашими телами и душами, чтобы ввергнуть их в геенну огненную» (5:2–4).

Вот я посылаю вас как агнцев посреди волков (Лк 10:3).

Не бойтесь убивающих тело и потом не могущих ничего более сделать. Но… бойтесь того, кто по убиении может ввергнуть в геенну (Лк 12:4–5);

(«…бойтесь того, кто может и душу и тело погубить в геенне» Мф 10:28; «геенна огненная» Мф 5:22; 18:9).

Очевидно, что выражения из Луки и Матфея перемешаны и

помещены в более широкий контекст, напоминающий диалог Иисуса с Петром об агнцах в Ин 21:15–17. Но мы не располагаем данными, чтобы определить источник этих слов. Их размер и стиль указывают лишь на то, что они заимствованы не из устной традиции, а из письменного документа, но ни в одном из известных нам нет следов такого диалога.

Весьма далека от канонических текстов такая цитата:

> Ибо когда самого Господа спросил некто, когда наступит Его Царство, Он сказал: «Когда двое станут одно, и внутреннее как внешнее, и мужчина и женщина уже не будет ни мужчиной, ни женщиной» (12:2).

Она напоминает логию 22 из Евангелия Фомы:

> Они (ученики) говорят Ему: «Войдем ли мы, будучи детьми, в Царство?» Иисус сказал им: «Когда вы два сделаете одним, а внутреннее как внешнее и внешнее как внутреннее, и верхнее как нижнее, и когда мужское и женское соедините в одно, так что мужское не будет мужским, а женское женским».

Поскольку часть этого выражения мы находим в Евангелии Египтян[189], где оно несколько шире и представлено как ответ Иисуса на вопрос Саломеи, можно предположить, что *Второе послание Климента* заимствует фрагменты устной традиции, нашедшей свое отражение в Евангелии Фомы и Евангелии Египтян. Не исключено, что, как показывает результат детального анализа Барды (Baarda)[190],

точнее всего это высказывание передано именно во *Втором послании Климента.*

Остается еще одно место, где приводятся слова Иисуса; в отличие от всех, прежде рассмотренных, автор отождествляет его с Писанием. Приведя отрывок из Ветхого Завета (Исайя 54:1), автор продолжает: «В другом Писании также сказано (και ετέρα δέ γραφή λέγει): «Я пришел призвать не праведников, а грешников» (2:4). Поскольку эти слова точно совпадают с Мф 9:13 и Мк 2:17, можно предположить, что автор *Второго послания Климента* считал Евангелие от Матфея (которое в древней Церкви использовалось намного шире, чем Евангелие от Марка) Писанием, так же как и книгу Исайи[191].

Проводя аналогию с апостольскими посланиями, мы видим, что автор в 9:7 говорит об обетовании, «которое ухо не слышало, глаз не видел и на сердце человеку не приходило» (1 Кор 2:9). Его утверждение (14:2) «живая Церковь есть Тело Христово» напоминает Еф 1:22, а слова в 16:4 «любовь покрывает множество грехов» (αγάπη καλύπτει πλήθος αμαρτιών) в точности совпадают с 1 Петр 4:8 (и с 1 Климента 49:5). Фраза «Верен тот, от кого обетование» (11:6), по–видимому, заимствована из Евр 10:23.

В 14:2 мы находим важную, но несколько нечеткую отсылку к авторитетам, у которых автор *Второго послания Климента* заимствует свое учение. Развивая аллегорическое представление о предсуществовании Церкви, он опирается на «книги и апостолов» (τα βιβλία και οι απόστολοι). Возникает вопрос: что имел в виду автор, употребляя эти два слова вместе? Вряд ли это было предметом его специальных размышлений, но, несомненно, под словом «книги» он подразумевал Ветхий Завет, поскольку непосредственно перед этим процитировал Иер 7:11 и Быт 1:27. Произнося «апостолы», он, как видно из контекста, имел в виду в первую очередь Еф 1:22–23, но мог называть и другие христианские книги, которые, как считалось, были соотносимы с иудейскими

писаниями. При этом важно отметить, что он и не пытается включать апостольские документы в категорию «книг», то есть отнести их к Библии.

Итак, неизвестный автор *Второго послания Климента* явно незнаком с Евангелиями от Матфея и Луки, Первым посланием к Коринфянам и с Посланием к Ефесянам. Нет никаких указаний на Иоанново Евангелие или его послания. Возможно, ему были известны Послание к Евреям, Послание Иакова и Первое послание Петра. Из одиннадцати отмеченных нами случаев в пяти приводятся такие слова Господа, которые не встречаются в канонических Евангелиях. Их присутствие, равно как и наличие в 11:24 цитаты из апокрифической ветхозаветной книги, поданной как «пророческое слово» (ό προφητικός λόγος), показывает, что обращение нашего проповедника к священным книгам не регулируется никаким строгим каноническим представлением, даже тогда, когда речь идет о Ветхом Завете.

IX. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Писаний мужей апостольских сохранилось относительно немного — в общей сложности они составили бы том приблизительно такого же объема, что и Новый Завет.

Кроме *Пастыря* Ерма, *Дидахе* и *Толкований* Папия, все они написаны в форме посланий по типу Павловых. Следует подчеркнуть, что эти произведения появлялись не как плод богословских изысканий, но по велению религиозного чувства. Они содержат не вероучительный анализ, а скорее прямые свидетельства веры и призывы к святости. Мы не ждем того, что в таких документах обнаружатся какие–либо дискуссии о каноничности, но находим в них свидетельства, по большей части разбросанные по текстам, о существовании той или

иной книги, которая впоследствии была причислена к Св. Писанию Нового Завета.

Несмотря на большое различие между писаниями мужей апостольских — не только географических, но, что гораздо важнее, идеологических, — можно сделать ряд обобщающих выводов. Естественно ожидать того, что отношение к Ветхому Завету и к различным книгам Нового Завета (насколько они могли быть известны) будет различным в зависимости от происхождения некоторых авторов. Для первых иудеохристиан Библия состояла из Ветхого Завета и некоторых апокрифических иудейских книг. Параллельно этому писаному авторитету существовала традиция, преимущественно устная, в которой сохранялись слова, приписывавшиеся Иисусу. С другой стороны, авторы, принадлежавшие эллинистическому крылу Церкви, чаще обращаются к тем писаниям, которые позднее были включены в Новый Завет. В то же время, однако, они редко признавали эти документы Писанием.

Кроме того, тогда еще не существовало жесткой нормы цитирования книг, которые еще не были в полном смысле слова каноническими. Поэтому иногда довольно трудно определить, какие книги Нового Завета были известны раннехристианским авторам[192]. Неясность часто сохраняется вплоть до конца II века.

Итак, и иудейская и эллинистическая группы авторов знают о существовании определенных книг, которые позже войдут в Новый Завет. И те и другие неоднократно выражают свои мысли посредством выражений, заимствованных из этих писаний. Эти ссылки показывают, что ощущение авторитетности этих писаний появилось раньше соответствующей теории. Однако эта авторитетность не имела свойств исключительности.

С другой стороны, мы видим, что словам Господа приписывается верховный авторитет. Иногда их цитаты совпадают с текстами Четвероевангелия, но бывают и расхождения. Уже во времена Папия

явно зарождается склонность, вначале — бессознательная, подчинить авторитетность слов Иисуса гарантии, основанной на том, что эти слова сохранены в таких–то и таких–то книгах, заслуживающих доверия.

IV. Различные влияния на развитие канона

Свидетельства, собранные в предыдущей главе, можно расценивать как указания на то, что существовали и до известной степени распространялись раннехристианские писания определенного типа в форме благовествований и посланий. Они почти не признаются Св. Писанием. Однако к концу II века появляются контуры того, что уже можно назвать ядром будущего Нового Завета. Рамки зарождающегося канона оставались неопределенными еще много лет, но среди очень разных и рассредоточенных по миру общин нарастало единодушие относительно большей части Нового Завета. Это справедливо не только для Средиземноморья, но и для территории, простиравшейся от Британии до Месопотамии. К концу III — началу IV века подавляющее большинство из тех 27 книг, которые чуть позже будут широко признаны как канон Нового Завета, почти повсеместно приобретают авторитет священных. Безусловно, в то время ходило довольно много конкурирующих документов, пользовавшихся временным или локальным авторитетом, но в течение жизни последующих поколений рамки канона становились все более четкими.

Перед тем как рассказать эту увлекательную историю, мы должны прежде всего рассмотреть деятельность нескольких движений, отдельных личностей, а также иные явления, заставившие древних христиан уточнить, какие же книги имеют силу авторитета в вопросах веры и жизни. Одни обстоятельства, оказывавшие давление

извне, имели религиозную природу; другие носили социально–политический или в более широком смысле культурный характер.

I. Гностицизм

Одним из главных противников христианства был гностицизм — синкретичная философско–религиозная доктрина, бурно развивавшаяся параллельно христианству в течение первых четырех веков по Р. Х. В то время существовало несколько разновидностей гностицизма, но для большинства из них характерно убеждение, что избранные души, будучи божественными искрами, временно плененными физическим телом в результате катастрофы, предшествовавшейпоявлению космоса, могут обрести спасение через особый *гнозис* (γνώσις — «знание») своего происхождения и предназначения. Цель обширной гностической литературы — не только разъяснить верующим происхождение и устройство видимого мира и возвышающихся над ним миров невидимых; в ней говорилось, и это самое важное, о средствах, с помощью которых человек может победить силы тьмы и возвратиться в сферу высшего Бога.

В Новом Завете есть несколько указаний на то, что атака гностицизма на христианство уже началась. То здесь, то там мы находим острую полемику с теми, кто искажает учение, настаивая на верховенстве знания (Кол 2:8 и 18; Тит 1:16; 2 Тим 3:7), приспособив под это термин *гнозис* (1 Тим 6:20). В ересях, разоблаченных во Втором послании Петра и Послании Иуды, заметно сходство с сектой офитов или каинитов. Они принадлежат наиболее раннему периоду столкновений христианства с гностицизмом. Настоящее сражение между ними развернулось с середины II века. К этому времени получили развитие несколько систем гностической мысли, которые называли себя христианскими, поскольку отводили Христу более или менее очевидное центральное место. Такой синкретичный

гностицизм в случае успеха скрадывал основные специфические черты христианства. Неудивительно, что Ириней, Ипполит и другие Отцы Церкви энергично противодействовали подобным тенденциям, чтобы защитить христианство от внутреннего разрушения.

До 1945 г. для реконструкции гностических систем мы располагали только цитатами Отцов в сочинениях, направленных против оппонентов. Но в том году несколько крестьян наткнулись в Наг–Хаммади, на восточном берегу Нила в Верхнем Египте, на то, что, как выяснилось потом, было гностической библиотекой. Рукописи датируются 400 г. и позже и включают около 50 трактатов на коптском языке, сведенных в 13 рубрик. Общий объем составил около тысячи страниц. Большинство из них представляют собой первоисточники, существенно дополняющие наши знания о гностицизме, почерпнутые из писаний Отцов. В целом вновь открытые документы не только подтверждают наше предыдущее впечатление о гностицизме как об утомительно многословной доктрине, но и доказывают, что Отцы не выдумывали. Искажения — следствие не вымыслов, а сознательного отбора цитат.

По таким источникам мы можем полнее представить себе проблемы, стоявшие перед Церковью. Мы не собираемся здесь установить и проследить, как развивались все школы гностического богословия. Важно отметить три черты, которые кажутся нам характерными для некоторых систем. Это, во–первых, философский дуализм, отвергавший видимый мир из–за его иноприродности по отношению к высшему Богу; во–вторых, вера в подчиненного бога (Демиург), который сотворил мир; в–третьих, некоторые системы проводили принципиальное разграничение между Иисусом и Христом, выводя отсюда, что Христос Искупитель имел реальное бытие только по видимости (докетизм, от δοκεῖν — «казаться»).

Цель настоящей главы определить, насколько глубоко гностики интегрировали писания Нового Завета и как далеко они зашли в

сочинении подложных евангелий, деяний и апокалипсисов. Чтобы воспрепятствовать всему этому, Церковь была вынуждена: а) привести свое собственное вероучение в строгую систему, чтобы опровергать ложный *гнозис,* опираясь на точные дефиниции; б) определить, какие писания можно признать авторитетными, так как у каждой гностической школы было собственное откровение; в) выработать правильный взгляд на взаимоотношения между иудаизмом и христианством, на непреходящую ценность Ветхого Завета, которую отрицали многие гностики.

Церковь возражала притязаниям гностиков, утверждая, что их системы нельзя обнаружить в Четвероевангелии, Деяниях, Посланиях апостола Павла в том виде, в каком их использовали общины. Гностики соглашались, но говорили, что это учение Господь возвестил не широким массам, а только самым приближенным ученикам. В доказательство они ссылались на «евангелия», написанные ими для этой цели. Эти гностические «евангелия» часто охватывают период между воскресением и вознесением Христа, о котором в канонических Евангелиях сказано очень мало. Гностики сочинили и другие тексты, в которых апостолы передают то, что им тайно возвестил Господь. Естественно, гностики утверждали, что истинное учение воскресшего Господа отчетливее всего выражено в этих писаниях, а не в Евангелиях и посланиях, используемых во вселенской Церкви. Параллельно «тайным» преданиям гностики знали и даже вобрали в свое учение и собственно церковные книги, которые интерпретировали в своей весьма специфической манере.

Церкви непросто было защититься от гностицизма. Определенные элементы в самой евангельской традиции казались очень схожими с притязаниями гностиков. Например, в повествовании о преображении говорится, что Иисус, открыв свою мессианскую славу трем ближайшим ученикам, приказал им никому не рассказывать того, что они видели, пока Сын Человеческий не воскреснет из мертвых (Мк 9:9). Точно так же в начале Книги Деяний (1:3) упоминаются

распоряжения воскресшего Господа своим ученикам, но без дальнейших разъяснений. Это можно понять так, что именно тогда Он и сообщил тайное учение. Именно с такой преамбулой даже в нееретической книге *Послание Апостолов* (см. с. 179–181, ниже) помещено особое поучение.

По–видимому, защищаясь от гностицизма, Церковь должна была определить, что именно входит в состав истинного благовествования и подлинных апостольских писаний. Стремясь предотвратить спекулирование тайными преданиями, которые практически невозможно проконтролировать, она бдительно следила за тем, чтобы не признать своим ничего, что не имело гарантии апостольского происхождения. Косвенным последствием стало то, что обесценилась устная традиция, которую, как мы видели, Папий около 130 г. все еще предпочитает книгам. С другой стороны, чтобы предотвратить искажения смысла Писания, Церковь настаивала на соблюдении «правила веры» как нормы для истолкования Библии.

1. Василид

Одним из самых ранних ученых–гностиков был Василид, учивший в Александрии в правление императора Адриана (117–138). Ириней[193] и Ипполит[194] по–разному передают содержание его учения, однако большинство ученых согласны в том, что Ипполит делает это аккуратнее, в то время как Ириней дает популяризованную форму системы Василида. Поскольку гностические доктрины постоянно и быстро эволюционировали, церковным полемистам не было дела до исторических разысканий. Они разоблачали учения в тех формах, в которых те влияли на жизнь Церкви.

В 30–е гг. II века Василид написал значительный труд в 24 книгах под названием «Экзегетика». До нашего времени дошло лишь несколько фрагментов. Согласно Гегемонию[195], в 13–й книге

толковалась притча о богаче и Лазаре (Лк 16:19–31). Климент Александрийский цитирует несколько отрывков из 23–й книги, где Василид, говоря о грехе и страдании, делает безошибочную ссылку на Нагорную проповедь, а именно на слова о прелюбодеянии и убийстве (Мф 5:21–30)[196]. Здесь же он приводит утверждение из Послания апостола Павла к Римлянам: «Я жил некогда без закона» (7:9)[197]. Ориген замечает, что Василид толковал отрывок из Послания к Римлянам о твари, которая совокупно стенает и мучается, ожидая откровения сынов Божьих (8:19)[198].

У Иринея мы узнаем *(Против ересей* I. 7, 2; III. 18, 6), что Василид отрицал реальность страданий Иисуса на кресте. На своем пути к Голгофе Иисус передал крест Симону Киринеянину, которому Он вверил и свой облик. В результате Симон был распят под видом Иисуса, а настоящий Иисус Христос стоял рядом невидимый, в облике Симона, посмеиваясь[199] над своими врагами, а затем восшел к Отцу. По Клименту Александрийскому *(Строматы* 7, 17), последователи Василида хвастались, что их учитель получил особые сведения у некоего Глоция, который, как было сказано, был переводчиком апостола Петра.

2. Карпократ

Карпократ, платоник из Александрии, в начале II века основал, согласно Иринею *(Против ересей* I. 25), гностическую секту. Он считал, что Иисус был сыном Иосифа, таким же, как другие люди, но прекрасно помнил то, что видел в сфере несотворенного Бога. Поэтому на него сошла сила от Отца, чтобы он мог избегнуть ангельских творцов мира. По Иринею и Ипполиту, карпократиане практиковали магические обряды, обращались к родовым духам и демонам, посылающим сновидения. Эта была первая известная секта,

где использовались изображения Христа, которые были вариациями псевдооригинала, якобы принадлежавшего Понтию Пилату.

Недавно опубликован фрагмент письма, приписываемого Клименту Александрийскому, который касается Евангелия от Марка, имевшего хождение среди карпократиан (см. с. 133–134, ниже). Издатель отобрал некоторые выражения из этого письма, чтобы доказать, что в секте практиковались ночные гомосексуальные обряды инициации в подражание тайному учению Иисуса, которое было возвещено ночью воскрешенному молодому человеку.

3. Валентин и его последователи

Гораздо большее влияние на развитие гностического богословия оказал Валентин, основатель секты валентиниан, привлекший многих последователей. Согласно Иринею, Валентин был уроженцем Египта. Впоследствии он перебрался в Рим, где основал большую школу. Его учение распространилось на Западе (140–165). Он утверждал, что узнал его от Феоды (или Февды), ученика апостола Павла[200]. Еще он претендовал на то, что получал откровения от Логоса в видениях. Затем он домогался епископского сана, «пользуясь силой своего ума и красноречия»[201], но был отвергнут. Вследствие этого Валентин порвал с Церковью и покинул Рим, отправившись, вероятно, на Кипр.

Система Валентина — тщательно разработанная теогоническая и космогоническая эпопея. В трех ее действиях описаны творение, грехопадение и искупление; сначала на небесах, а затем на земле. Духовный мир, или плирома, объемлет 30 эонов, образуя последовательность пар (сизигий). Видимый мир обязан своим происхождением падению Софии («премудрости»), чей отпрыск, Демиург, идентифицируется как Бог Ветхого Завета. Люди делятся на три категории: духовных (пневматики, или истинные гностики), тех, кто наделен лишь душой (психики, или заурядные, непросвещенные

члены церкви), и остальных, кто только материален (илики) и обречен на вечную погибель.

Валентин создал свое учение, основываясь отчасти на своем богатом воображении, отчасти на восточной и греческой мысли (включая элементы пифагорейства), отчасти же и на христианских идеях. Климент Александрийский *(Строматы VI.* 6, 52) говорит, что Валентин различает то, что написано в «обычных книгах», и то, что «написано в Церкви Божьей». Из этого некоторые сделали вывод, будто Валентин располагал каноном «церковных» книг[202]. Он часто пользовался прологом Евангелия от Иоанна и Посланиями к Колосянам и Ефесянам. Причудливо толкуя их содержание, он приписывал собственное мифологизированное понимание апостольским словам, таким, как «Логос», «Единородный», «истина», «плирома», «эоны», «экклесия». У Иринея были серьезные причины возмущаться, что валентиниане как бы исповедуют ту же веру, что и христиане: «Такие люди по видимости овцы, так как похожи на нас по тому, что они говорят публично, повторяя те же слова, что и мы; внутри же они волки» *(Против ересей* III. 16, 8). «Хотя они и могут говорить вещи, напоминающие учение верных, они придерживаются таких взглядов, которые не просто отличаются от наших, а совершенно противоположны им, полные кощунства во всем» *(там же III.* 17, 4)[203].

Валентин написал множество сочинений, при этом он пользовался наряду с каноническими еще и так называемым *Евангелием истины (Evangelium Veritatis)*[204]. Недавно в Наг–Хаммади найдена книга на коптском языке под таким названием. Относительно того, принадлежит ли она Валентину, мнения ученых разделились. Книга больше напоминает размышления о христианской жизни и о спасении; в ней почти нет сложных построений, которые, как правило, характерны для системы Валентина. Некоторые ученые считают, что те имеются в виду, но специально не выделены, чтобы примирить их с ортодоксальной позицией; другие думают, что книга

никак не связана с Валентином. В любом случае ее автору были известны не только некоторые книги Ветхого Завета, но он пользовался и Евангелием от Матфея и Иоанна, Посланием к Римлянам, Первым посланием к Коринфянам, к Галатам, Ефесянам, Колосянам и Апокалипсисом. Кроме того, видно, что автор знал Книгу Деяний, Первое послание Иоанна и Первое Петра[205]. Несмотря на то что список почти совпадает по объему с Новым Заветом, следовало бы воздержаться от вывода, будто для автора *Евангелия истины* эти писания были каноническими. Вряд ли можно сказать что–нибудь сверх того, что они были для него до известной степени авторитетны и стали основой для его размышлений и увещаний.

Влияние Валентина заметно в древнейшем комментарии на книгу Нового Завета. Это работа его ученика, Гераклеона, который, возможно — в начале второй половины II века, написал подробный комментарий на Евангелие от Иоанна. Многие его отрывки сохранил Ориген, который критиковал этот труд в собственном толковании на четвертое Евангелие[206]. Здесь автор развивает свою аллегорию так, что, например, Демиург говорит через Предтечу, а самаритянка предстает женщиной–пневматиком, которую не устраивает более ветхозаветный колодец Иакова, и она обращается к живой воде *гнозиса,* взыскуя своего будущего жениха в *плероме*[207]. В толковании Гераклеона на Евангелие от Иоанна есть и цитаты, и косвенные ссылки на места из Евангелия от Матфея, а также на Послание к Римлянам, Первое к Коринфянам и, возможно, к Галатам.

Другой ученик Валентина, Птолемей, известен как автор открытого письма богатой и высокопоставленной христианке по имени Флора, которую он пытается обратить в валентинианство[208]. Говорит он главным образом о том, могло ли сотворение мира и заключение Ветхого Завета быть делом Всевышнего Бога. Он обращается к апостольской традиции и к словам Христа, который единственный знает Отца и первым открыл Его. Птолемей неоднократно ссылается на то, что сказал «наш Спаситель», цитируя слова Иисуса в том виде,

как они представлены в Евангелии от Матфея. Однажды он ссылается на Павла, а несколько раз, не называя посланий, приводит цитаты из текстов Послания к Римлянам, Первого к Коринфянам и к Ефесянам. Цитирует он и Иоанна 1:3, приписывая текст «апостолу», но не называя его имени.

Другими выходцами Валентиновой школы были Марк и его последователи, маркиане. Марк был старшим современником Иринея и говорит о нем так, будто тот еще жил и учил в долине Роны *(Против ересей* I. 13, 2). В сохранившихся фрагментах его поучений содержатся ссылки на отрывки из Матфея, Марка и Луки. Похоже на то, что он принимал одно или несколько Павловых посланий, причем в одном месте апостол назван по имени. Ириней сообщает *(там же* I. 20, 1), что маркиане пользовались многими апокрифическими источниками:

Они [маркиане] приводят в качестве доказательства бесчисленные апокрифические и фальшивые писания, которые они же сами и подделали, чтобы сбивать с толку простаков… Среди прочих они выставляют ложный и злобный рассказ, в котором рассказывается о том, как наш Господь, будучи еще мальчиком, учил буквы. И будто бы, когда учитель, как это водится, сказал ему: «Произнеси альфа», — он ответил: «Альфа». Когда учитель попросил его сказать «бета», Господь ответил: «Сперва объясни мне, что значит альфа, а потом я скажу тебе, что такое бета»[209].

Эта секта пыталась, применяя систему гематрии, показать, что небесный Христос вошел в земного Иисуса в виде голубя, когда тот крестился в Иордане. «Доказательством» считали то, что числовое значение букв в греческом слове «голубь» (περιστερά) равно 801. Такое же число получается и из слов Христа в Апокалипсисе (Откр

1:8) «Я есмь Альфа и Омега» (при использовании букв в качестве числительных α обозначает 1, а ω–800)[210].

4. Трактаты из Наг–Хаммади

Как отмечалось выше, в библиотеке гностических документов, обнаруженной несколько лет назад в Египте, сохранились доныне неизвестные труды, имевшие хождение в сектах гностиков в первые века христианства[211]. Хотя коптские манускрипты датируются не ранее 400 г., греческие оригиналы гностических трактатов можно отнести и к III, и ко II веку. Всего в находке 52 трактата, 6 из которых повторяются в разных кодексах. К немногим уже известным трудам (на греческом, латинском и коптском) библиотека Наг–Хаммади добавляет 30 более или менее полных текстов и десять фрагментарных.

Что касается богословского содержания, то большинство текстов Наг–Хаммади откровенно гностические (39 трактатов), при этом около половины можно назвать христианско–гностическими. Кроме этих еще три могут считаться христианскими, а не подчеркнуто гностическими *(Деяния Петра и двенадцати апостолов, Деяния Петра* и *Поучения Сильвана).* Два текста — не христианские и не гностические *(Гром. Совершенный ум* и *Изречения Секста),* наконец, там присутствует фрагмент *Государства* Платона (588b–589b). Переводы на коптский очень разные по качеству, как можно увидеть из сравнения текстов тех трактатов, которые сохранились в двух вариантах, на коптском и греческом, или из сопоставления неаккуратного и поверхностного коптского перевода с греческим оригиналом *Государства* Платона.

Если говорить об использовании Ветхого Завета[212], то чаще всего ссылаются на первые главы Книги Бытия, изредка встречаются ссылки на пророков и почти нет ссылок на исторические книги. Как и

ожидалось, прослеживается тенденция аллегорического истолкования.

Что касается использования книг Нового Завета, обнаруживается большое разнообразие. В некоторых трактатах, о чем можно догадаться на основании вышесказанного, нет ни цитат, ни ссылок, ни даже каких–либо отзвуков евангельских текстов. С другой стороны, в ряде рукописей есть немало параллелей к отрывкам из Евангелий и посланий, входящих в наш канон Нового Завета. Больше всего соприкасается с каноническими Евангелиями *Евангелие от Фомы*[213], которое начинается так: «Вот тайные слова, сказанные живым Иисусом, которые записал Дидим Иуда Фома». Следующий за этим текст состоит из 114 параграфов (логий), причем почти все они вводятся словами «Иисус сказал». Среди этих изречений мы находим много таких, которые обнаруживают сходство со словами Иисуса в передаче Матфея, особенно из Нагорной проповеди из собрания притч в Мф 13. Точно так же при сравнении Евангелия Фомы с Евангелием от Луки отмечается большое сходство фрагментов первого с собранием изречений из 6–й, 9–й и 12–й глав Луки. Параллелей с материалом, составляющим специфику Марка, по–видимому, нет. Параллелей с Иоанном немного, они главным образом относятся к разговору Иисуса с самарянкой (гл. 4) и к прощальным монологам в гл. 12–17[214]. Выбраны только те отрывки, в которых провозглашается присутствие в человеке божественной мудрости как истинного предназначения человеческого существования. Но ничего не представлено из тех изречений Иисуса, которые содержат футуристические и эсхатологические элементы.

Критическая оценка этих отрывков порождает множество проблем. В большинстве случаев там, где параллельные отрывки очень похожи, почти не возникает сомнений в том, что вариант Фомы вторичен. В других случаях, однако, сравнение заставляет думать, что логия из Фомы происходит из источника, общего для Фомы и канонических Евангелий. Выясняется, что составитель Евангелия Фомы, который,

вероятно, записал его в Сирии около 140 г. по Р. Х., пользовался также *Евангелием египтян* и *Евангелием евреев* (см. гл. VII. II и III ниже). Хотя *Евангелие Фомы* базируется на подборке из церковных Евангелий, его автор неоднократно придает гностическую окраску каноническим изречениям Иисуса, а также вкрапляет слова из других источников. Вот три типичных примера:

Логия 37

Его ученики сказали:

В какой день ты откроешься нам и в какой день мы увидим тебя?
Иисус сказал:

Когда вы будете раздеваться без стыда и бросать свою одежду под ноги как малые дети и наступать на нее, тогда [вы увидите] Сына Единого Живого и не будете бояться.

Логия 77

Иисус сказал:

Я свет, который над всем. Я есть все, и все от Меня изошло и ко Мне все вернулось. Разрубите (кусок) дерева; Я там. Поднимите камень, и вы найдете Меня там.

Логия 114

Симон Петр сказал им:

Пусть Мария уйдет от нас, ибо женщины недостойны жизни. Иисус сказал:

Нет, Я буду вести ее, чтобы сделать ее мужчиной, чтобы и она могла стать живым духом, похожим на вас, мужей. Ибо всякая женщина, делающая себя мужчиной, войдет в Царство Небесное.

В кодексе, который содержит *Евангелие Фомы,* за ним следует писание под названием *Евангелие Филиппа.* Документ этот (его оригинал предположительно датируется II веком) потрясающе подтверждает некоторые аспекты того, как пересказывает Ириней учение Валентина. Сообщение обретает существенную надежность. Будучи собранием разрозненных извлечений, Евангелие Филиппа акцентирует гностическое сакраментальное богословие и сакраментальную практику: «Господь делал все в тайне, крещение, миропомазание, евхаристию, искупление и брачный чертог» (67 [= 68 по Уилсону]).

Присутствие Нового Завета варьируется здесь от ясных и безошибочных цитат до неясных воспоминаний. Согласно реестру, составленному Уилсоном, из четырех Евангелий автор явно предпочитает Матфея и Иоанна, хотя там есть по меньшей мере одна ясная ссылка на Луку; при этом нет никаких свидетельств о том, что он знает Марка. С четвертым Евангелием можно связать несколько ссылок на 1–е Послание Иоанна, кроме того, есть одна точная цитата из 1–го Петра. Из Павловых посланий автору известны к Римлянам, 1–е и 2–е к Коринфянам, к Галатам и к Филиппийцам[215].

Автор Евангелия Филиппа не называет ни одного из цитируемых источников[216] и не применяет никаких формул цитирования (типа «как написано»). Часто аллюзии вплетены в контекст так, что их язык естественно выражает авторские идеи[217].

Все это предполагает, конечно, что он уделил серьезное внимание некоторым книгам Нового Завета и нашел удобным воспринять их мысли и иногда и фразеологию.

Трактат, озаглавленный *Экзегеза души* (или *Толкование о душ),* написанный, вероятно, около 200 г. по Р. Х., рисует падение и раскрепощение души и призывает избранных вести аскетическую жизнь. Он включает три цитаты из *Одиссеи* наряду с извлечениями из Ветхого и Нового Заветов. Некоторые из библейских цитат приписаны: «пророку Осии» — Ос 2:2–7; Иезекиилю — 16:23–26; и «Павлу, пишущему к коринфянам [1 Кор:5,9], где сказано: «Не сообщайтесь с блудниками, впрочем не вообще с блудниками мира сего, или лихоимцами, или хищниками, или идолослужителями, ибо иначе надлежало бы вам выйти из мира сего», — здесь он говорит духовно — «Ибо наша брань не против плоти и крови», как он сказал [Ефес 6:12], «но против мироправителей тьмы и духов злобы» (131.2–13).

В конце трактата автор воспользовался цитатой из Ин 6:44, чтобы проиллюстрировать, что обновление души «обязано не механически заученным фразам, или профессиональному мастерству, или книжному знанию», но есть дар благодати; «потому Спаситель воскликнул: «Никто не может прийти ко Мне, если не привлечет его Отец и не приведет ко Мне, и Я сам воскрешу его в последний день». Автор ставит вслед за этим еще три цитаты из Нового Завета:

«Спаситель сказал: «Блаженны скорбящие, ибо они будут утешены, блаженны алчущие, ибо они насытятся» (135. 15–19, цитата из Мф 5:4 и 6);

«И опять Он сказал: «Если кто не возненавидит души своей (то есть себя), он не может последовать за Мной» (135. 20, цитата из Лк 14:26); и

«Поэтому: «Прежде нежели явился Христос, пришел Иоанн, проповедуя крещение покаяния» (135. 23–25, цитата из Деян 13:24).

В отличие от уже рассмотренных писаний из Наг–Хаммади, в других трактатах из этой библиотеки меньше ассоциаций с книгами Нового Завета, и они менее отчетливы. В *Апокрифе Иакова,* написанном во II или III веке, вероятно, в Египте, собраны различные изречения о воскресении Христа. Они отвечают на то, о чем говорили или спрашивали некоторые его ученики. Там есть аллюзии на все Евангелия, а в одном отрывке (8. 5–9) автор подразумевает 6 притч Иисуса: «о пастухах», «о сеятеле», «о строителях», «о девах и светильниках», «о работниках и плате», «о женщине и дидрахме». Первые три есть у Матфея и Луки, две следующие — только у Матфея, а последняя — только у Луки. Довольно много аллюзий на Евангелие от Иоанна, которое автор, видимо, предпочитал другим новозаветным книгам. Есть, возможно, и одна ссылка на Марка: «Ибо Царство Небесное подобно зерну, пустившему ростки в поле. И когда они созревают, то разбрасывают свои плоды и снова наполняют поле семенами для следующего года» (12. 22–7; ср. Мк 4:26–30).

Поучения из *Трактата о воскресении,* адресованные некоему Регину, проникнуты валентинианскими образами и символами. Он был написан, вероятно, в конце II века. Его доктрина удивительно напоминает «реализованную эсхатологию» Гименея и Филета, учивших, что «воскресение [верующих] уже состоялось» (2 Тим 2:18). Ссылаясь на Рим 8:17 и Ефес 2:5–6, автор заявляет, что избранные уже приняли участие в смерти Христовой, воскресении и вознесении (45. 24–8). Сразу за смертью происходит духовное воскресение верующего. Для доказательства преемственности между

умершим и воскресшим используется ссылка на рассказ о преображении в синоптических Евангелиях[218] (48. 3–11).

Барбелогностический трактат *Первая мысль в трех образах,* предлагающий теософское и апокалиптическое рассуждение о природе истории и космоса, приобрел свою нынешнюю форму около 200 г. по Р.Х. Хотя считается, что первоначальная его форма испытала какое–то влияние структуры Пролога к четвертому Евангелию, его окончательный вариант чрезвычайно христианизован[219]. Имя Христос появляется несколько раз, кроме того, часты ссылки на четвертое Евангелие, синоптический Апокалипсис (Мк 13) и 1 Кор 15.

Трактат *Сущность архонтов,* который мог быть написан в Египте в III веке, открывается ссылкой на «великого апостола», который «сказал нам, что «наша брань не против плоти и (крови); а, более всего, против начальств и духов злобы» (Ефес 6:12). Автор дает насквозь гностическое толкование Быт 1:6, частично — в форме собеседования между ангелом и вопрошающим.

Из–за недостатка места мы можем упомянуть здесь еще только один трактат из библиотеки Наг–Хаммади — *Послание Петра к Филиппу.* Хотя основная часть документа, диалог воскресшего Спасителя с учениками, не содержит никаких ссылок на Новый Завет, вступительная часть и заключение, особенно в повествованиях, показывают безусловное знакомство с заключением Евангелия от Луки и первой главой Деяний, а также с тем, что принято называть Великим Призванием в конце Евангелия от Матфея. Автор свободно пользуется этими материалами, но дословно их не цитирует. Возможно также, по мнению Luttikhuizen[220], что автор послания руководствовался 1–м Посланием Петра.

Подытоживая, можно сказать со всей ясностью, что разные вожди гностицизма пользовались Евангелиями и Посланиями из Нового Завета, чтобы обосновать свое учение; при этом нет или почти нет

свидетельств об использовании Книги Деяний. Уже около 130 г. Василид ссылается на места, которые обнаруживаются у Матфея и Луки, а Гераклеон был первым, кто счел важным истолковать Евангелие от Иоанна и написал свой комментарий на него. Возможно, за исключением Валентина, никто из гностиков не составлял канонического списка. Среди разных сообществ наблюдались значительные различия во мнениях о том, какие книги принимать за авторитет. С одной стороны, у Маркиона (которого, как мы увидим, нельзя считать вполне законченным гностиком) был закрытый канон. С другой — Марк и маркиане обращались к широкому спектру авторитетных книг. В целом роль гностиков в развитии канона главным образом в том, чтобы спровоцировать реакцию вселенской Церкви, стремившейся яснее определить, какие книги и послания передают истинное евангельское учение.

II. МАРКИОН

В конце июля 144 г. по Р. Х., в Риме, Маркион, богатый судовладелец, христианин, происходивший из Синопа, малоазийского порта на Черноморском побережье, предстал перед пресвитерами, чтобы изложить свое учение и завоевать ему новых сторонников. Несколько лет он был членом одной из римских общин и подтвердил искренность своей веры весьма значительными пожертвованиями. Он, несомненно, был уважаемым членом христианского сообщества.

Но то, что он рассказал пресвитерам, было так чудовищно, что они пришли в ужас. Взгляды Маркиона они отвергли, его отлучили от причастия, а внесенные им большие деньги возвратили. С этого времени Маркион пошел своим путем, энергично проповедуя странную разновидность христианства, которая быстро пустила

корни в обширных областях Римской империи и к концу II века стала серьезной угрозой христианской Церкви.

1. Идеи Маркиона

Маркион написал единственную книгу, которую он назвал *Антитезы* (Αντιθέσεις, «Возражения»), где изложил свои идеи. Так как она не сохранилась (что легко понять, когда книга столь опасна для Церкви), нам придется восстанавливать ее содержание по замечаниям оппонентов, в особенности — в пяти томах Тертуллиана, написанных против Маркиона. Это, как разъясняет Тертуллиан во вводном параграфе, новая книга, которую мы принимаем за древнюю. Вслед за моим первым трактатом, написанным с чрезвычайной поспешностью, я предпринял более полное издание. Его я утратил перед тем, как оно полностью увидело свет, из–за обмана одного человека, который тогда был христианином (frater), но впоследствии стал отступником… Поэтому появилась необходимость в дополненном труде, и возможность нового издания подвигла меня на то, чтобы внести существенное дополнение к работе.

Главными положениями Маркионова учения[221] были: отвержение Ветхого Завета и различие между Верховным Богом добродетели и подчиненным Богом справедливости, который был Творцом и Богом евреев[222]. Христа он считал посланцем Верховного Бога и настаивал на том, что Ветхий и Новый Заветы примирить нельзя. Ключевая заповедь Моисея — «око за око»; Христос от нее отказался. Елисей сделал так, что медведица задрала детей; Христос же сказал: «Не препятствуйте малым детям приходить ко Мне». Иисус (Навин) остановил солнце, чтобы продолжать избиение врагов; Павел цитирует Христа, заповедавшего: «Солнце да не зайдет в гневе вашем». В Ветхом Завете разрешены развод и полигамия; в Новом

Завете они запрещены. Моисей настаивал на соблюдении иудейской субботы и закона; Христос освободил от этого верующих.

Даже в пределах Ветхого Завета Маркион находил противоречия. Бог заповедал, чтобы никакая работа не совершалась в субботу, но при этом приказал израильтянам семь раз в субботу пронести ковчег вокруг Иерихона. Никаких идольских изображений делать нельзя, и все же Моисею приказано сделать медного змея. Бог, открывшийся в Ветхом Завете, не мог быть всеведущим, иначе он не спросил бы: «Адам, где ты?» (Быт 3:9).

По этим причинам Маркион отвергал весь Ветхий Завет. Более того, по его мнению, двенадцать апостолов неверно поняли учение Христа и, принимая Его за Мессию еврейского Бога, извратили Его слова. Маркион объяснил это искажение истинного Евангелия на основании Послания к Галатам, где Павел подчеркивает, что есть только одно благовествование (то, которое провозглашено им, Гал 1:8–10), и утверждает, что лжебратья пытаются отвратить от него верующих (1:6–9; 2:11). Убежденный в том, что из видных апостолов только Павел понимал значение Иисуса Христа как посланника Верховного Бога, Маркион признавал авторитетными девять Посланий, направленных Павлом семи церквам, и одно — Филимону. Эти десять Посланий стали для него источником, гарантом и нормой подлинного учения.

Что же касается Евангелий, ходивших в церквах, Маркион доверял только Евангелию от Луки. Мы не можем определенно утверждать, почему он остановился именно на этом Евангелии; вероятно, он думал о том, что Лука — ученик Павла, и более верен преданию, чем другие евангелисты. Как бы то ни было, именно оно было для Маркиона Евангелием, без идентификации автора. За эту неполноту Тертуллиан жестоко критикует его *(Adv. Marc.* 4, 2).

Но даже краткий, двухчастный канон, в который входит только «Евангелион» и «Апостоликон», нуждался в сокращении и

редакторской правке. То, что Маркион считал только иудейскими интерполяциями, которые вставили в текст лжеапостолы, нужно удалить, чтобы вновь стал доступен достоверный текст Евангелия и *Апостола.* Совершенно не считаясь с последствиями, Маркион вычеркнул из текста Луки и Посланий все, что так или иначе напоминало о Ветхом Завете. Поскольку Иисус, по мнению Маркиона, был человеком только по видимости, Он не мог быть рожден женщиной. Поэтому Маркион опустил большую часть первых четырех глав Луки (рождение Иоанна Крестителя, рождество, крещение Иисуса и искушение, генеалогию и все упоминания о Вифлееме и Назарете). Маркионово евангелие начиналось с Лк 3:1 : «В пятнадцатый год правления Тиверия кесаря», и продолжалось Лк 4:31: «Бог пришел в Капернаум, город Галилейский». В последних главах Луки сокращений даже больше, чем в начале; воскресение Христа он обходит молчанием[223].

Что касается Посланий, Маркион удалил все, что считал интерполяциями, то есть все, что не согласовывалось с его пониманием Павла. Так, в Послании к Галатам место 3:16–4:6 было опущено из–за упоминания Авраама и его потомков; а 2 Фес 1:6–8 — потому, что Бог не связан с «пламенем» и наказанием.

Не вызывает сомнений, что Маркион искренне намеревался восстановить Евангелие от Луки и Павловы послания в том виде, какой он считал их первоначальной и аутентичной формой[224]. Однако его критерии были субъективны, он приспосабливал тексты к своим идеям. Если бы он достиг своей цели, доступ к источникам христианства был бы навсегда заблокирован.

Подготавливая к изданию *Апостол,* Маркион выстроил Послания в соответствии с их размерами. Исключение сделано для Послания к Галатам, которое он поместил первым, так как считал его самым важным. За ним следовали к Коринфянам (1–е и 2–е), к Римлянам, к Фессалоникийцам (1–е и 2–е), к Ефесянам (которое Маркион называл

«к Лаодикийцам»[225]), к Колосянам и Филимону (который жил в Колосах) и к Филиппийцам. Ко всем названным церквам в Маркионовом *Апостоле* обращается Павел. Эта особенность заставляет нас здесь рассмотреть семь «Маркионовых» прологов к Павловым посланиям[226].

2. «Маркионовы» прологи

Многие списки латинской Вульгаты, включая знаменитый Фульденский кодекс 546 г. по Р. Х., содержат краткие прологи к некоторым Павловым посланиям, в которых дается краткое рассуждение о том, кто был адресатом каждого из посланий и что побудило апостола написать их. Исследовательская работа, в итоге которой прологи квалифицированы как «Маркионовы», обязана наблюдениям, сделанным ранее бенедиктинским ученым Донатьеном де Брюйном (D. de Bruyne)[227], который полагал, что их выдают маркионитские черты. Одна из ведущих тем этих прологов — противопоставление Павла иудаизированному христианству. В большинстве прологов подчеркивается, что адресаты получили от Павла слово истины *(verbum ventatis),* а лжеапостолы (*fahis apostolis)* ввели их в заблуждение. Это подсказало де Брюйну, что прологи — маркионитского происхождения, поскольку, как мы уже видели, Павел был для Маркиона настоящим апостолом, а других он считал ложными. Более того, прологи предполагают наличие такого издания, в котором послания семи церквам располагались в том же порядке, что и в Маркионовом *Апостоле.* Еще важнее то, что только маркионит стал бы описывать учение «лжеапостолов» так, как это сделано в прологе к Посланию к Римлянам — обращенные ими «приведены к закону и пророкам» *(in legem et prophutes erant inducti).* В церковном богословии II века центральное место занимало положение о том, что ветхозаветные пророки говорили Божьи Слова о Христе и Церкви, и только Маркион отрицал их писания.

Наконец, в подтверждение отрицательного свидетельства, de Bruyne указал на то, что, хотя этот характерный язык присутствует во всех семи прологах, в прологах ко 2–му Посланию к Коринфянам, 2–му к Фессалоникийцам, к Евреям и трем пастырским посланиям и к Филимону он или модифицирован, или отсутствует. Поскольку Маркион отвергал Пастырские послания (а Послание к Филимону — частное письмо, не имеющее вероучительного содержания), эту разницу можно объяснить предположением, что прологи были добавлены позднее, к полному корпусу Павловых посланий, который теперь включал и их. Более того, после того как набор Павловых посланий к семи церквам (в котором один пролог предварял 1–е и 2–е Послания к Коринфянам и еще и 1–е и 2–е Послания к Фессалоникийцам) расширился до 13 (14) посланий, очевидно, возникла необходимость в дополнительных прологах. Последним из них (вероятно, не ранее 350–380 гг. по Р.Х.) был пролог к Посланию к Евреям, слог которого заметно отличается от других рукописей; до нас дошло по крайней мере шесть различных вариантов.

Сразу после публикации исследований де Брюйна его теорию приняли такие ученые, как Дж. Харрис, Адольф Гарнак, Ф. Беркитт (J. R. Harris[228], A. Harnack[229], F. C. Burkitt[230]). Появились новые свидетельства в пользу того, что ранний свод прологов первоначально записан по–гречески. Не зная о статье де Брюйна, Петер Корссен (P. Corssen)[231] независимо от него пришел к аналогичному выводу, а еще раньше Шефер[232] вновь подтвердил и усилил эту теорию. В результате этих исследований маркионитское происхождение прологов стало общим мнением, так они идентифицированы в большом издании Вульгаты Уордсворта и Уайта (Wordsworth and White).

С другой стороны, взгляды де Брюйна встретили возражения у Мундле[233], Лагранжа[234], Фреде[235] и недавно у Даля[236]. Последний приводит вкратце главные аргументы каждой стороны, а затем предлагает иную интерпретацию:

Наиболее очевидный аргумент в пользу маркионитского происхождения происходит из порядка Павловых посланий церквам, предполагаемый прологами. Равным образом очевидно, что их представленность в церковных библейских рукописях препятствует этой гипотезе. Почти все исследователи не обратили существенного внимания на возможность того, что прологи предполагают издание, очень напоминающее *Апостол* Маркиона, если не совпадающее с ним[237].

Несмотря на то что сила и слабость аргументов в споре обращает на себя внимание, они (прологи) заслуживают изучения. В течение веков они были неотъемлемой частью латинского Нового Завета и сохранились в простонародных версиях Библии предреформационной эпохи. Как сопутствующее обстоятельство процесса канонизации Нового Завета, они помогают понять конфликт в раннем христианстве между Павлом и лжеапостолами. Короче говоря, они относятся к раннему периоду формирования второй половины Нового Завета.

3. Влияние Маркиона

Основой для Маркионова издания Евангелия от Луки и десяти Павловых посланий послужил так называемый западный текст, который, по–видимому, был самым распространенным и популярным текстом Нового Завета во II веке. В дополнение к выпуску всех мест, оправдывающих Ветхий Завет и Бога–творца иудеев, Маркион модифицировал текст перестановками и случайными вставками, чтобы восстановить то, что он считал первоначальным смыслом. Последующее влияние Маркионова текста оставило свой след то здесь, то там на передаче (немаркионитских) копий Луки и Павла[238]. Хотя специалисты по библейской критике расходятся в мнениях о том, сколько рукописных вариантов Нового Завета несут на себе

отпечаток Маркионова издания, немногие сомневаются, что, по крайней мере в некоторой степени, его тень нужно иметь в виду при оценке следующих отрывков:

а) Лк 5:39 («старое вино лучше» (молодого) — опущено Маркионом, может быть, потому, что, как ему казалось, здесь Ветхий Завет превознесен над Новым. Аналогичное опущение наблюдается в MS D и в *Vктus Latina;*

б) в Рим 1:16 («во–первых, иудею, потом и эллину») опущено «во–первых» в некоторых документах (B G Old Lat Sah), может быть, под влиянием Маркиона, для которого привилегированность иудеев была неприемлема;

в) в Лк 11:2 MSS 162 и 700 сохраняются Маркионовы формы прошений в молитве Господней: «Да сойдет Дух Святой на нас и очистит нас», замещающие прошение о Царстве.

Другой значимой чертой Маркионовой концепции Писания была органическая связь и сбалансированное взаимоотношение, в котором находились две его составные части, *Евангелие* и *Апостол.* Ни одну из них нельзя было понять по отдельности, но каждая показывала и подтверждала важность другой. Таким образом, обе части Маркионова канона составляли подлинное единство, значимость которого возрастала в его глазах потому, что Ветхий Завет он не признавал Св. Писанием. Хотя у собрания Маркиона не было общего названия[239], его должно рассматривать как определенный канон; он занял место Ветхого Завета и поэтому приобрел характер канонического Писания, включая в себя фиксированное число книг.

О том, предшествовал ли канон Церкви канону Маркиона, все еще спорят. По свидетельству Отцов Церкви, Маркион отверг одни книгии отобрал другие из состава более полного канона Церкви. С другой стороны, Гарнак развивает положение о том, что Маркион первым составил оформленный канон христианского Св. Писания, а

Церковь последовала за ним, приняв 4 Евангелия и 13 Посланий Павла в дополнение к другим книгам[240]. Джон Нокс, следуя предложениям Ф. Баура и других, пошел еще дальше, заявив, что Маркион располагал чем–то вроде Протоевангелия от Луки, которое Церковь расширила ради антимаркионитской полемики. В результате современная версия Луки сформировалась, по его мнению, после 150 г. по Р. Х.[241] Ему не удалось, однако, показать, что во второй половине II века в Церкви создались преимущественные условия для того, чтобы все немедленно признали заново отредактированное Евангелие.

Подобные оценки влияния, оказанного каноном Маркиона, сопровождаются неспособностью отличить саму идею каноничности от составления конкретного списка канонических книг. Канон Четвероевангелия уже находился в процессе становления, авторитет же апостольских писаний начинали ставить в один ряд с евангельскими текстами. Канон Маркиона мог быть первым публично заявленным каноном, но из этого никак не следует, как верно заметил Evans, «что, не будь необходимости противостоять ему, Церковь не выработала бы в какое–то время свой канон или что введение Петровых и Иоанновых частей продиктовано тем, чтобы дать противовес влиянию Маркиона и св. апостола Павла»[242]. Ближе к истине считать, что канон Маркиона ускорил процесс определения церковного канона, который уже начался в первой половине II века. Противостоя критике Маркиона, Церковь полностью признала апостольские писания как свое наследие. Как удачно выразился Грант (Grant): «Маркион заставил ортодоксальных христиан проверить собственные установки и четче определить то, во что они уже верили»[243].

III. МОНТАНИЗМ

Существенным фактором, способствовавшим «отвердению» канона Нового Завета, было влияние монтанизма, апокалиптического движения, вспыхнувшего во второй половине II века. Оно зародилось во Фригии, удаленной от побережья области Малой Азии, и быстро распространилось по всей Церкви, и восточной и западной. Оно претендовало на роль религии Святого Духа и характеризовалось экстатическими всплесками, которые считались единственно истинными формами христианства[244].

Монтанизм впервые появился, согласно Епифанию, в 156 г. или, если следовать Евсевию, в 172–м[245]. Движение началось в Ардобане, деревне на границе между Мизией и Фригией. Здесь Монтан, которого иногда называют бывшим служителем Кибелы[246], вскоре после своего обращения впал в транс и заговорил языками. Он объявил себя боговдохновенным орудием нового излияния Святого Духа, «Утешителя», обещанного в Евангелии от Иоанна (14:15–17; 17:7–15). К Монтану примкнули две женщины, Приска (или Присцилла) и Максимилла. Потрясенные его пророческим вдохновением, они оставили своих мужей и присоединились к миссии.

Фундаментальным убеждением нового пророчества в его наиболее ранней форме было то, что небесный Иерусалим скоро должен сойти на землю и замкнуться в границах небольшого фригийского городка Пепузы, отстоявшего миль на двадцать на северо–восток от Иераполя[247]. Здесь они втроем обосновались и начали изрекать пророчества. Их прорицания записывали и собирали как священные документы, наравне со словами ветхозаветных пророков и изречениями Иисуса.

Некоторые тексты сохранились. Они ясно показывают экстатический характер этой формы изречений. Пророк здесь говорит не от своего имени, как человек, но от Духа Святого.

Епифаний цитирует Монтана, говорившего: «Я не ангел и не посланник. Но я Господь Бог, Отец, который пришел»[248]. Дидим передает другое изречение Монтана: «Я Отец и Сын и Утешитель»[249]. Взгляд Монтана на божественную деятельность выражен такими словами: «Вот, человек как лира, а я палочка (плектра), скользящая по нему. Человек спит, а я бодрствую. Смотри, это Господь удаляет сердца людей и дает им (другие) сердца»[250]. Вожди движения считали свою миссию последней фазой откровения. «После меня, — возвещает Максимилла, — не будет больше пророчеств, наступит конец»[251].

Такие восклицания впечатляли еще и тем, как они обставлялись. Согласно Епифанию, в церквах Пепузы часто устраивались церемонии, когда семь девственниц, одетых в белое и несущих светильники, входили и начинали вещать общине пророчества. Он комментирует это так: «Они являют некую форму энтузиазма, который, пленяя присутствующих, доводит их до слез, приводя к покаянию»[252].

Вдобавок к напряженному ожиданию скорого конца света монтанисты вскоре ввели у себя черты аскетики и дисциплинарный ригоризм, противопоставляя его обмирщению вселенской Церкви. Другую особенность монтанизма можно было бы назвать демократической реакцией на клерикальную аристократию, которая со времен Игнатия становилась все более институционализированной. Некоторых во вселенской Церкви шокировало, что они женщин допускали к руководящей роли[253].

Движение распространилось быстро. Монтанистов вскоре можно было встретить и в Риме, и в Северной Африке. Западный темперамент привел к тому, что восторженности стало меньше, на первый план вышли этические требования. Около 206 г. монтанизм завоевал Тертуллиана, который стал энергично защищать строгую и твердую дисциплинарную систему.

Вначале Церковь была в недоумении. Она просто не знала, как далеко она может шагнуть навстречу новому движению. Интуитивно люди понимали, что проповедь Монтана не может быть от Св. Духа; однако Церковь не располагала средством защиты от нового движения. Пытались изгнать духов из двух пророчиц в момент экстаза. Когда же это не удалось, стали созывать соборы, чтобы обсудить, какие меры тут помогут. В конце концов епископы и соборы малоазийских церквей, хотя и не единогласно, объявили новое пророчество бесовским и отлучили монтанистов от церковного общения.

Судьба их была предрешена. Вначале, после некоторых колебаний, епископ Рима, а за ним — епископ Карфагена вместе с остальными африканскими епископами последовали примеру своих коллег из Малой Азии и объявили «катафригийцев» (οί κατά Φρύγας) еретической сектой.

Теперь проследим влияние монтанистов и их трудов на развитие новозаветного канона. Оно было двояким: создавались новые «священные» книги и возрастало недоверие в Церкви к апокалиптической литературе, включая даже Откровение св. Иоанна Богослова. Некоторые отрицали еще и Послание к Евреям, поскольку монтанисты часто цитировали стихи 6:1–6.

Духовные прорицания главных монтанистских пророков были собраны и записаны почти сразу. Ипполит, преувеличивая, пишет о «неизмеримом» числе изречений, приписанных «Утешителю»[254]. Одно из собраний было составлено «согласно Астерию Орбану» (κατά Άστέριον Όρβανόν)[255] — так выглядит название канонических Евангелий (наше *«от* Матфея» и т.п.). Однако, кроме тех случаев, когда их цитировали оппоненты, ни одно из «новых писаний» (καιναι γραφαί)[256] не сохранилось — возможно, из–за императорских указов более позднего времени, предписывавших уничтожить все монтанистские кодексы[257].

Существовало и «соборное послание», сочиненное неким Фемисо (или Фемисоном), видным монтанистом, который, вероятно, выдвинулся в руководители секты после смерти Монтана и двух пророчиц. О нем и его окружном послании мы узнаем по фрагментам работы Аполлония Эфесского, написанной, как сообщает Евсевий, спустя 40 лет после того, как Монтан начал свои ложные пророчества. Извлечения, приводимые Евсевием, посвящены персональным нападкам, или, как сам Аполлоний это называет, «распознаванию дерева по его плодам». Он так говорит о Фемисо:

Фемисо… хвалясь, тем, что он мученик, дерзнул, в подражание апостолу, сочинить «соборное послание» (καθολικήν έπιστολήν), в котором поучал тех, чья вера лучше, чем его собственная, и пустопорожними словами и кощунственными высказываниями пытался соперничать с Господом, апостолами и Святой Церковью[258].

Какого апостола осмеливался имитировать Фемисо, нам неизвестно; может быть, это апостол Павел, на которого часто ссылались просто как на «апостола»[259]. К сожалению, Аполлоний больше заинтересован в обличении Фемисо, нежели в том, чтобы сообщить, что написано в послании. Однако, поскольку Фемисо «дерзнул … поучать тех, чья вера лучше его собственной», его послание адресовано всей Церкви, а не только монтанистским общинам. То, что он «кощунствовал против Господа, апостолов и Святой Церкви», должно означать, что в послании представлено как учение, имеющее силу, все то, что характерно для монтанизма.

До какой степени Фемисо претендовал на особую боговдохновенность своего послания, мы не знаем. Как бы то ни было, оно, как и другие писания, в которых монтанисты

пересказывали свои видения и истории о своих мучениках, имело широкое хождение внутри секты; его читали вслух на богослужениях.

Степень положительного влияния таких документов на новозаветный текст и канон оценивают различно. Рэндел Харрис думал, что он мог бы выявить до дюжины промонтанистских изречений, сохранившихся в так называемом западном тексте (кодекс Безы). Большинство из них содержит дополнительные указания на действие Св. Духа в Книге Деяний[260], но неизвестно, несут ли они на себе отпечаток монтанистского учения. Показательно, конечно, то, что отмечает фон Кампенхаузен:

Нигде мы не слышим, чтобы эти писания называли «Новым Евангелием». Их цитировали как «писания» или добавляли как третью часть к обычной Библии, чтобы составить новый, монтанистский, канон… Реальным авторитетом, к которому обращались в монтанистских кругах, был не новый канон, а Дух и его «дары», именно их признания требовали от Церкви[261].

Если монтанистское влияние очень незначительно или вообще не отразилось в Новом Завете, то этого не скажешь об отрицательном влиянии антимонтанистской реакции. Конечно, когда ортодоксальные христиане и последователи Монтана просто спорили[262], то бурные всплески можно было погасить. Но в Церкви развилось серьезное недоверие ко всем недавним писаниям пророческого характера. Это не только преуменьшало значение некоторых апокалипсисов, которые складывались в разных частях Церкви; как мы уже говорили, даже на Откровение св. апостола Иоанна иногда падала тень подозрения, поскольку им часто пользовались для поддержки «нового пророчества».

Один из примеров такой подозрительности явил пылкий противник монтанистов Гай (или Кай), который, по словам Евсевия, «был очень образованным» *(Церковная история,* VI. 20, 3) и, вероятно, уважаемым римским пресвитером. В начале III века Гай опубликовал полемическое сочинение против монтаниста Прокла[263], где, вероятно, представлял точку зрения крайних антимонтанистов. Он не удовлетворился тем, что отрицал новые писания монтанистов; чтобы подорвать сами основы их богословия и практики, он решил пересмотреть Новый Завет. Гай отверг авторство Павла в Послании к Евреям (поскольку послание, где участь отступников — гибель (4:4–6), могло помочь в оправдании монтанистской практики жестких наказаний); отрицал он и Откровение св. Иоанна Богослова, и даже его Евангелие, в котором Христос обещает прислать Утешителя. Апокалипсис он отвергает из–за его грозной символики и милленаризма, а различия между синоптическими Евангелиями и Евангелием от Иоанна использует, чтобы сказать, что последнее неверно и его нельзя включать в число книг, признаваемых Церковью.

Кроме полемики Гая с Проклом мы узнаем о замкнутой группе христиан в Малой Азии, которую Епифаний *(Против ересей* 51, 3) окрестил «алогами», то есть и «неразумными», и «отрицающими Логос». Подобно Гаю, они оспаривали авторитет тех священных книг, на которых монтанисты обычно основывали свои претензии. Отрицанием Иоанновых книг, Евангелия и Апокалипсиса они не удовлетворились, ославив себя тем, что приписали их ересиарху Керинфу[264].

Еще одним критиком монтанизма был анонимный автор опровержения, написанного в 192/3 г. Выдержку из него приводит Евсевий *(Церковная история V.* 16,2–17,4). Наиболее интересно для нашей темы указание в начале работы (V. 16, 3), где автор говорит,

что он долго колебался, прежде чем написать такое антимонтанистское сочинение.

Не из–за неспособности опровергнуть лживость или свидетельствовать об истине, но из страха и понимания того, что могу случайно показаться некоторым людям человеком, прибавляющим новое слово или правило к Новому Завету благовествования (τω της του ευαγγελίου καινής διαθήκης λόγω), к которому никто, избравший жизнь по самому благовествованию, не может ничего прибавить и ничего у него убавить.

Греческие слова в скобках можно перевести и так: «слово Нового Завета благовествования», и тогда все выражение, независимо от перевода, как замечает ван Унник (van Unnik), впервые «недвусмысленно увязывает καινή διαθήκη и христианскую литературу»[265]. Анонимный автор явно говорит об относительно закрытом собрании книг, в то же время допуская, что его собственный труд предположительно можно туда включить. Он не раскрывает содержания этого «слова» (λόγος), а говорит только, что оно включает выражение «новый завет». Здесь мы наблюдаем переход от послания, заключенного в ή καινή διαθήκη του ευαγγελίου, к собранию книг, которое вскоре будет называться Новый Завет.

Таким образом, можно сказать, что влияние монтанистского движения на представление о каноне было противоположным тому, которое оказал Маркион. Тот как бы помог Церкви признать расширенный корпус авторитетных книг; тогда как монтанисты, настаивая на непрерывном даре боговдохновенного пророчества, заставили Церковь подчеркнуть окончательную авторитетность апостольских писаний как правила веры. Отрицая экстравагантные излишества монтанизма, Церковь сделала первый шаг к тому, чтобы принять закрытый канон Св. Писания.

IV. ГОНЕНИЯ И СВ. ПИСАНИЕ

Помимо давления гностических и монтанистских сообществ, в периоды гонений другие обстоятельства заставляли верующих уточнить, какие книги считать Писанием, а какие нет. Когда имперская полиция стучалась в двери христиан, требуя выдать священные книги, делом совести стал ответ на вопрос, можно ли отдавать Евангелие от Иоанна или Евангелие от Фомы, не заслужив обвинения в кощунстве[266]. В такой судьбоносный момент большинство христиан были очень осторожны и постарались обрести твердую почву для точного ответа на вопрос, за верность каким книгам они готовы пострадать. Гонения при Диоклетиане, можно сказать, привели к тому, что элементы канона, до них — нечеткие, обрели свои точные законченные формы.

Ситуация в 303 г. по Р. Х. была очень серьезной. 23 февраля в Никомидии был обнародован императорский эдикт, предписывающий сдать и затем сжечь все экземпляры Св. Писания христиан и их богослужебные книги. Все храмы должны были быть разрушены, а всякие христианские богослужебные собрания прекращены[267]. За сопротивление эдикту грозило тюремное заключение, пытки, иногда и смерть.

В некоторых документах, главным образом в мученических актах и свидетельствах, относящихся к началу донатистского раскола, подробно описывается та тщательность, с которой искали христианскую литературу. Существует, например, отчет о полицейском рейде в Цирте, столице Никомидии (ныне территория Алжира), который приводится в *Gesta apud Zenophilum*[268]. Куратор (мэр) приходит в «дом, где обычно собирались христиане». От них требуют выдать книги; церковную библиотеку находят пустой, однако полиция идет в дома церковных руководителей. Некий Катулин, иподиакон, выносит очень большой кодекс *(codicum unum pernimium maiorem)*. Его спрашивают: «Почему ты отдал только один кодекс? Принеси все писания, которые у тебя есть». Катулин и

Мареуклий отвечают: «У нас больше ничего нет, потому что мы только иподиаконы; кодексы есть у чтецов (*letores)* ». Дальнейший допрос приводит к тому, что полиция приходит в дом Евгения, который отдает четыре кодекса; Феликс — 5; Викторин — 8; Проект — 5 больших и два маленьких; Виктор, учитель *(grammaticus)*, вынес два кодекса и 5 «квиниона» (собранные, но не сшитые в книгу листы). Коддеона не оказалось дома, но его жена отдала полицейскому 6 кодексов. Все это — за один поход.

Бывало и так, что верующие оказывали более упорное сопротивление. В рапорте о мученичестве Агапии, Ирины и Хионии[269] во время допросов, следовавших один за другим, префект Дульциций из Фессалоник спрашивал: «Есть ли у вас какие–нибудь записи, пергаменты или книги (υπομνήματα ή διφθέραι ή Βιβλία) нечестивых христиан?» Хиония ответила: «Нет, господин. Нынешний император их у нас забрал». На следующий день, когда Ирину вновь привели в суд, префект сказал: «Кто посоветовал тебе сохранять эти пергаменты и записи (τάς διφθέρας ταύτας και τας γραφάς) до нынешнего дня?» — «Всемогущий Бог, — ответила Ирина, — Который завещал нам любить Его до самой смерти. По этой причине мы не посмели сделаться предателями, но предпочли быть сожженными заживо или пострадать иным образом, чем выдать их (προδοῦναι αύτάς)», то есть писания.

Приговорив Ирину к тому, чтобы ее обнаженной поместили в блудилище, префект распорядился публично сжечь все принадлежащие ей рукописи (τα γραμματεία) из шкафов и ящиков. Рапорт заканчивается описанием того, как в марте и апреле 304 г. все три стали мученицами за веру. Их сожгли на костре.

V. ДРУГИЕ ВОЗМОЖНЫЕ ВЛИЯНИЯ

1) Одна особенность древнего книгопроизводства могла до некоторой степени повлиять на то, что четыре Евангелия были собраны вместе, в один корпус, или что соединили Послания Павла. Дело в том, что к концу I — началу II столетия в христианской среде знаменитые в свое время свитки сменились кодексами, то есть книгами из сшитых листов. Максимальная длина удобного для употребления свитка едва превышала 10 метров в длину[270]. (Подсчитано, что для Евангелия от Луки или Книги Деяний потребовалось бы от 9 до 9,5 метра). До тех пор, пока христиане пользовались свитками, четыре Евангелия или Павловы послания можно было объединить, только храня свитки в одном ящике. Когда же появились кодексы, можно было соединить в одном томе несколько частей или даже все части того, что потом стали называть Новым Заветом[271]. Более того, такая форма утверждала последовательность документов, включенных в собрание[272].

2) Некоторые важные собрания книг и списки «канонических» авторов были составлены и евреями, и язычниками в первые века христианской эры. Хотя в большинстве случаев прямое влияние Церкви не вызывает сомнений, можно заметить, что эта деятельность развивалась более или менее параллельно появлению новозаветного канона. Точные границы иудейского писания определились, видимо, к концу I христианского века. После падения Иерусалима в 70 г. по Р. Х., и раввинистическая школа (Бейт ха–Мидраш), и верховный суд (Бейт Дин или Санхедрин (синедрион) перебрались в Ямнию (иначе называемую Иавнея или Явне), город в 15 километрах к югу от Иоппии. Среди тем, обсуждавшихся здесь годами, был и статус некоторых библейских книг (например, Экклезиаста, Эсфири и Песни песней). Вопрос об их принадлежности канону все еще оставался открытым[273]. Широко распространено мнение, что особый Санхедрин (синедрион) в Ямнии, созванный около 90 г., окончательно установил границы ветхозаветного канона. Споры, как

думает Бенцен (Bentzen), касались «не столько включения в канон определенных писаний, сколько *права некоторых книг оставаться в его составе*… Собор раввинов пытался обсуждать права *книг* быть частью *Книги*» (курсив Бенцена)[274].

К 200 г., в основном благодаря деятельности раввина Ехуды ха–Наси, появились различные собрания устного мишнаитского материала (мишнайот). Они увенчали собой записанную Мишну, которая обрела всеобщий авторитет[275]. При небольших разночтениях она стала основой для палестинского и вавилонского Талмуда.

На Западе в III веке собирался весьма разнообразный материал благодаря прославленному римскому юристу Ульпиану. Неутомимый Ульпиан собирал объемистые законодательные акты ранних императоров и конспектировал их. Извлечения из его работы на треть сформировали внушительный кодекс Юстиниана.

Возможно, куда большее значение для выработки форм и видов канонизации христианских писаний имел александрийский обычай составлять список авторов, чьи труды для данного литературного жанра считались образцовыми. Эти экземпляры назывались «канонами» (κανόνες). Ученые, работавшие в библиотеке и музее Александрии, включая Зенодота Эфесского (ум. ок. 285 до Р. Х.), Аристофана Византийского (ум. ок. 195 до Р. Х.) и Аристарха Самофракийского (ум. ок. 185 до Р. Х.), собирали труды более ранних авторов, составляли исправленные варианты текстов и публиковали то, что потом считалось стандартным изданием, параллельно с отдельными комментариями к тексту. Так был составлен «Александрийский канон» (автор и дата появления точно не известны). Содержал он список «стандартных» эпических поэтов, ямбических поэтов, поэтов–трагиков, комических поэтов, историков, ораторов и философов[276]. Что касается канона десяти аттических ораторов, «свидетельства говорят в пользу того, что канон лишь незначительно изменился в греческом и римском аттическом

движении и не достиг окончательной и застывшей формы до II столетия нашей эры»[277]. Вопрос о том, в какой степени образованные христиане могли испытывать влияние Александрийского канона греческих классиков, почти не имеет значения, так как какое–то время они складывались параллельно.

Собирать орфические фрагменты начали очень рано, Климент Александрийский хорошо знает, что идут споры о подлинности употреблявшейся в его время орфической литературы[278]. Сам Орфей не писал практически ничего, и почти все в орфической традиции — предмет дискуссии.

Имеющие авторитет магические тексты окончательно собрали, вероятно, к концу II века, что сохранилось в большом Парижском магическом папирусе (Bibl. Nat., suppl. Grec 574), созданном около 300 г. по Р. Х. Его назначение в том, чтобы показать сходство (внешнее) с появившимися письменными канонами[279]. В этой связи любопытно такое наблюдение: под воздействием появившегося христианского канона стали носить из суеверия амулеты, содержащие библейские тексты[280].

V. Развитие канона на Востоке

За периодом мужей апостольских мы попадаем в новую эпоху в истории новозаветных книг. Теперь уже Церковь признает канонические Евангелия закрытым собранием, и в такой форме оно принимается повсеместно. Послания Павла тоже признаются боговдохновенным Писанием, и то здесь, то там так начинают относиться и к Книге Деяний и Апокалипсису. Несколько других книг еще на границе канона и признаны не всеми. Это Послание к Евреям, Послания Иакова, Петра, Иоанна и Иуды. Теперь рассмотрим, как относились к этим книгам в тех регионах, куда уже проникло христианское вероучение.

I. СИРИЯ

Восточносирийские церкви Осроенского царства, по–видимому, были первыми, которые появились в стране, находившейся вне эллинистического влияния. Политическая судьба Эдессы, столицы Осроены, очень отличается от судьбы других центров раннего христианства. До 216 г. по Р. Х., то есть при императоре Каракалле, Эдесса не входила в состав Римской империи. Христианство достигло долины Евфрата, вероятно, к середине II века, когда страна была независимым государством. Родным языком его населения, в отличие от грекоязычных западных сирийцев с центром в Антиохии, был сирийский. Неудивительно, что развитие христианства шло здесь своим путем, не испытывая смешанного влияния греческой философии и римских методов управления, которое превратило раннее христианство Запада в то, что определяется термином «кафолическое» (вселенское).

Согласно древним преданиям и легендам, обработанным в *Учении Аддая* (ок. 400 г. по Р. Х.), самый ранний вариант Нового Завета сироязычной церкви состоял из Евангелия, Посланий Павла и Книги Деяний. Перед самой смертью Аддай предостерегает учеников такими словами:

Закон, пророки и Евангелие, из которых вы ежедневно читаете перед народом, Послания Павла, присланные нам Симоном Кифой из города Рима, и Деяния двенадцати апостолов, которые прислал нам Иоанн, сын Зеведеев, из Эфеса, — из этих книг читайте в церквах Мессии и, кроме них, не читайте больше ничего[281].

Здесь, помимо других деталей, ошеломляет термин «Евангелие», который в этом контексте указывает на *Диатессарон* Татиана, или свод из четырех Евангелий.

1. Татиан

Личность Татиана остается таинственной. Единственный его полностью сохранившийся труд — *Слово к Эллинам* (Λόγος προς Έλληνας)[282], страстное, резко антиэллинское сочинение. Из него мы узнаем, что он родился в семье язычников в Ассирии (гл. 42). Образование он получал под традиционным воздействием греческой культуры и философии. По прибытии в Рим он свел знакомство с Иустином Мучеником и под его влиянием обратился в христианство. В Риме, по–видимому, он и написал свой самый важный труд, *Диатессарон*[283], в котором четыре Евангелия сведены в единое непрерывное повествование. Термин *диатессарон* (το δια τεσσάρων) заимствован из музыки. Обозначает он последовательность четырех гармонических тонов и хорошо подходит к работе, в которой тщательно согласованы четыре повествования. Татиан задает своей «гармонии» хронологические рамки четвертого Евангелия (не следуя ему рабски), в которые встроены пересказы синоптических текстов.

В 1933 г., во время раскопок древнеримского города–крепости Дура–Европос в низовьях Евфрата, был найден отрывок *Диатессарона* на пергаменте размером 9 см^2, на одной стороне которого расположено 14 строк греческого письма[284]. Так как город пал под ударами персов во времена царя Шапура I в 256— 257 гг. по Р.Х., фрагмент может отстоять по времени от оригинала не более чем на 80 лет.

Левая граница пергамента повреждена, и первые 6 букв в начале нуждались в восстановлении. В нижеследующем переводе восстановленные части заключены в квадратные скобки, а современные ссылки — в круглые:

… мать сыновей [Зевед]ея (Мф 27:56) и Саломея (Мк 15:40) и жены [тех, кто] следовал за ним из [Галиле]и, чтобы увидеть распятого (Лк 23:49). А в этот [де]нь было Приготовление; [начиналась суббота. И когда настал вечер (Мф 27:57) Приготовления], т.е. день перед субботой (Мк 15:42), [пришел] человек (Мф 27:57), [быв]ший членом совета (Лк 23:50), из Аримафеи (Мф 27:57), го[ро]да [иудейского (Лк 23:51), по имени Ио[сиф] (Мф 27:57), до[б]рый и пр[аведный] (Лк 23:50). Будучи учеником Иисуса, но та[йн]о, из страха перед [иуде]ями (Ин 19:38), он ожидал Царства] Божьего (Лк 23:51). Этот человек не [учас]твов[ал]в [деле их] (Лк 23:51)…

Диатессарон подтверждает, что абсолютный авторитет всех четырех Евангелий действительно признавали; иначе Татиан не осмелился бы объединить их в одно повествование. Во времена, когда многие евангелия стремились привлечь к себе внимание, было очень важно, что Татиан отобрал именно эти четыре. Правда, в *Диатессароне* есть не входящяя в канон фраза[285], но это никак не подрывает такого суждения.

Около 172 г. Татиан возвратился на Восток, где стал основателем секты энкратитов (то есть «воздержников»). Они отвергали брак как прелюбодеяние, осуждали какое бы то ни было употребление мяса, зашли так далеко, что заменяли вино на евхаристии водой.

Там, на Востоке, Татиан переводил свой труд с греческого на сирийский[286] и вводил его в употребление. Мы не знаем, были ли отдельные Евангелия уже переведены на сирийский; в любом случае Татиан полагал, что, сводя четыре Евангелия в одно, легче и удобней представить евангельское повествование, чем запутывать народ, предлагая четыре параллельных и более или менее разнящихся друг от друга текста. Влияние Татиана в Эдессе было, вероятно, значительным — книгу его читали в тамошних церквах, а впоследствии и во всем регионе (см. гл. IX. II).

Что касается остальной части Нового Завета, то из предисловия Иеронима к комментарию на Послание к Титу мы узнаем, что Татиан, подобно Маркиону, отрицал некоторые Послания Павла, хотя принимал Послание к Титу. Конечно, отвержение брака, мяса и вина привело Татиана к тому, что он отверг 1–е Послание к Тимофею, где они разрешены (4:3; 5:14; 5:23). Что же до Послания к Титу, возможно, как считает Грант (Grant)[287], Татиана привлекало в его тексте слово εγκρατής (1:8) и то, что автор отвергает «иудейские басни» (1:14) и «родословные» (3:9).

В его *Слове к Эллинам,* как и в других работах, которые цитируют писатели следующих веков, есть отсылки к Павловым посланиям[288]. Он прямо или косвенно цитирует Послание к Римлянам, 1–е и 2–е к Коринфянам, Галатам, Ефесянам, Филиппийцам и Колосянам, а также Послание к Евреям.

2. Феофил Антиохийский

В трудах Феофил а упоминается Западная Сирия, страна эллинистической культуры, один из самых древних центров христианства. Именно здесь, согласно Деян 9:26, последователей Иисуса впервые назвали христианами. По Евсевию *(Церковная история,* IV, 20, 1), Феофил был шестым епископом Антиохии (ум. 180 г. по Р. Х.) Из его сочинений известно, что он родился близ Евфрата в семье язычников и получил эллинистическое образование. Кроме трех книг в защиту христианской веры, адресованных его другу Автолику, он написал несколько других, которые до нас не дошли. Среди них, возможно, были комментарий на Четвероевангелие[289] и сочинения против Маркиона и Гермогена. Книга *ad Autolycum* стремилась утвердить в глазах языческого мира христианское представление о Боге и превосходство идеи творения над безнравственными мифами об олимпийских богах. Феофил был

первым богословом, употреблявшим применительно к Богу слово Троица (τριάς) (2, 15).

Феофил чрезвычайно чтил иудейскую Библию — святые писания, как он часто ее называет. Именно благодаря чтению «священных книг святых пророков, которые Святым Духом предсказывали будущее», он и обратился (1,14). Во второй книге он называет пророков «носителями Святого Духа» (2, 9), которых вдохновил и умудрил Бог.

В таком же стиле, хотя и нечасто, он упоминает и цитирует Евангелие от Матфея и Иоанна. Один раз он приводит (2, 13) слова из Луки (18:27). По его убеждению, евангелисты не меньше, чем ветхозаветные пророки, исполнены Святым Духом: «Подтверждения можно найти и у пророков, и в Евангелиях, потому что они все говорили, исполненные единым Духом Божьим» (3, 2). Евангелие от Матфея для него «святое слово» (άγιος λόγος, 3, 13). Феофил открыто называет Иоанна среди «тех, кто был исполнен духом» и добавляет слова из Пролога к Евангелию, иллюстрируя свои поучения: «Так же и священные писания (αί άγιαι γραφαί), и все духоносные мужи (πάντες οι πνευματοφόροι), один из которых, Иоанн, говорит: «В начале было Слово, и Слово было у Бога», — показывая, что первоначально Бог был один, и Слово было в Нем» (2, 22).

Что касается Павловых посланий, то в разных местах «Писем» мы находим больше дюжины ссылок на Послание к Римлянам, 1–е и 2–е к Коринфянам, Ефесянам, Филиппийцам, Колосянам и три пастырских послания. Неизвестно, относил ли их Феофил к Св. Писанию. В статье, посвященной именно этому[290], Гарнак утверждал, что нет, — во–первых, потому, что Феофил никогда не цитировал Павла как Писание, и, во–вторых, потому, что нет никаких свидетельств III века о том, что эти Послания признавали Писанием. С другой стороны, Феофил называет поставленные рядом выдержки из Тит 3:1, 1 Тим 2:2 и Рим 13:7–8 «божественным словом» (ό θειος λόγος, 3, 14). Как считает Грант[291], он признавал их

боговдохновенными и по крайней мере полагал, что они могут стать Писанием.

О Книге Деяний можно сказать, что Феофил имеет ее в виду, когда цитирует отрицательную формулу «золотого правила». Это место можно найти в западном тексте постановлений апостольского Собора (Деян 15:20 и 29), на которое он, возможно, и ссылается в 2, 34.

Ссылки на Послание к Евреям и Соборные послания в сохранившихся трудах Феофила не обнаруживаются. Согласно Евсевию *(Церковная история,* IV. 26, 1), в книге, которая до нас не дошла, Феофил цитирует свидетельства из книги Откровения, опровергая ересь Гермогена.

Подытоживая сказанное, можно сделать вывод, что во времена Феофила Новый Завет в Антиохии состоял по крайней мере из трех или четырех Евангелий, Деяний святых апостолов, собрания Павловых посланий и, возможно, Апокалипсиса. Священное Писание иудеев пока еще занимает первенствующее положение, но Евангелия и Послания Павла также признаются боговдохновенными, и Феофил находит возможным поставить их в своей апологии, адресованной Автолику, в один ряд с иудейским каноном.

3. Серапион Антиохийский

Около 200 г. Серапион, преемник Феофила на антиохийской кафедре, рассматривал, возможно ли богослужебное чтение книги, вызывавшей дискуссии. Незадолго до этого, во время посещения Россы, киликийской деревни на сирийском побережье Исского залива, епископ узнал о разногласиях среди верующих по поводу евангелия, которое приписывали Петру (см. гл. VII. 1, 4, ниже). Сам он не стал его тщательно рассматривать, но довольно поспешно разрешил, чтобы книгу и дальше читали. По возвращении в

Антиохию, когда экземпляр попал к нему, он написал церкви, что нашел в ней привкус докетизма: «Большая часть ее действительно соответствует учению Спасителя, но некоторые вещи прибавлены к этому учению, которые мы для вашей пользы перечисляем ниже». К сожалению, Евсевий, которому мы обязаны этой цитатой из письма Серапиона, не счел необходимым привести эти возражения. Ясно, что Серапион хотел приостановить чтение книги, пока снова не приедет (этого, как он замечает, можно было вскоре ожидать) и, вероятно, не велит прекратить ее употребление.

В начале письма Серапион указывает на трудности, которые создает для православных христиан такая «пограничная» литература: «Что до нас, то мы принимаем, братья, и Петра, и других апостолов как Христа; но, будучи людьми опытными (ἔμπειροι), мы отвергаем эти писания, которые ложно названы их именами, так как знаем, что они не были переданы нам»[292].

Это кое–что говорит нам о том, как представляли себе авторство и стандарты Нового Завета в конце II века. Серапион принимает писания Петра и других апостолов как слова Христовы, но отвергает приписываемые им писания, поскольку ему известно, что они не подтверждены признанным преданием. Теоретически такой критерий годился, а на практике сталкивался с определенными трудностями.

II. МАЛАЯ АЗИЯ

1. Мученичество Поликарпа

Вскоре после мученичества, которое претерпел за веру Поликарп, героический епископ Смирны (22 февраля 155 или 156 г.), соседняя церковь Филомелы в Писидии, поблизости от Фригии, запросила у верных из Смирны полный рассказ об этом. Составленный тогда документ часто включают в корпус мужей апостольских, но автор

его, названный в конце (гл. 20) Маркианом или Маркионом[293], явно выпадает из списка мужей апостольских (апостольских Отцов).

Евсевий сообщает о мученичестве Поликарпа короче и компактней *(Церковная история,* IV. 15,1–45). Разницу между рассказами обычно объясняли тем, что у Евсевия первоначальный текст просто сжат. Однако некоторые исследователи считают, что последующие редакторы (или редактор) *Мученичества* расширили повествование о суде над Поликарпом, введя в него таких действующих лиц, которые бы стали параллелью к суду над Иисусом и Его страстям[294].

Эту гипотезу тщательно проанализировали Барнард[295] и Дехандсшуттер[296]. Оба находят, что нынешний текст *Мученичества* следует датировать одним–двумя годами после смерти Поликарпа и что он в основном повторяет содержание письма, направленного смирнской общиной церкви в Филомелии. Более того, как указал Концельманн[297], совсем не нужно думать, что «редактор письма», которое считают расширенным оригиналом, сделал это после Евсевия, поскольку экземпляр расширенного текста, составленный до Евсевия, мог просто не попасть в руки историков. Все же текст *Мученичества* не свободен от подозрений, а потому в нижеследующем списке отсылок к Новому Завету мы дополнительно укажем, какие из них сохранены у Евсевия.

Несмотря на то что в *Мученичестве Поликарпа* нет прямых цитат из Нового Завета, внимательный читатель заметит не один отголосок евангельских повествований и апостольских посланий[298]:

1) «Что я могу разделить… в чаше твоего Христа» (14, 2 Евс. IV. 15, 33) указывает на Мф 20:22 и 26:39.

2) «То, что ухо не слышало, и глаз не видел, и сердце человеческое не переживало» (2, 3) — взято из 1 Кор 2:9.

3) «Нас учили воздавать честь… управителям и властителям, которых поставил Бог» (10, 2; Евс. IV. 15, 22) — представляется воспоминанием Рим 13:1 и 7, Тит 3:1.

4) «Что мы должны последовать Его примеру, помня не только о себе, но и о ближнем» (1,2) — напоминает одно из увещеваний Павла в Флп 2:4.

5) Фраза «Христос… Единственный невинный за грешников» (18, 2) может быть реминисценцией 1 Пет 3:18.

6) Начальное предложение *Мученичества,* повторенное Евсевием, завершается расширенным приветствием из Иуд 2: «Милость, мир и любовь Бога Отца и Господа нашего Иисуса Христа вам да умножится».

Словом, можно сделать вывод, что автор *Мученичества Поликарпа был* знаком с некоторыми апостольскими посланиями, из которых он заимствовал фразы (без ссылок) и вставлял в свой текст. Это позволяет предположить, что он хорошо знал эти тексты, но не дает возможности определить, какой статус он им придавал.

2. Мелитон Сардийский

Одним из наиболее плодовитых писателей своего времени был Мелитон, епископ города Сарды, столицы Лидии, творчество которого достигло расцвета в правление Марка Аврелия (161–180 гг. по Р. Х.). Ему принадлежит множество трудов, однако, к сожалению, в большинстве случаев до нас дошли лишь названия из списка, который Евсевий скопировал, вероятно, из собрания библиотеки в Кесарии. Его книги свидетельствуют о широкой сфере интересов, от сочинения «Диавол» и Апокалипсис Иоанна[299] до целого ряда других, написанных на такие темы: «Церковь», «истина», «творение»,

«крещение», «Рождество Христово», «гостеприимство», «День Господень» и даже «материальность Бога».

В XX веке обнаружены два папирусных сборника, которые, как оказалось, содержат две проповеди об иудейской пасхе[300]. Это — обращения, отрывистые и выразительные фразы, нередко сопровождающиеся антитезами и повторами[301]. Мелитон толкует иудейскую пасху символически, как прообраз искупительного дела Христа. В этом духе он говорит об убийстве египетских первенцев и о неприкосновенности иудейских. Мелитон утверждает, что иудейский закон был лишь временным наброском будущего христианства, которое и есть истинное и непрерывное дело Бога. Страдания Христа предвосхищены страданиями многих ветхозаветных праведников. В проповеди слышны отголоски новозаветных выражений, но нет прямых указаний на сами книги Нового Завета.

Из приводимого Евсевием *(Церковная история,* IV. 26, 13) фрагмента предисловия к сочинению Мелитона под названием *Извлечения* мы узнаем нечто интересное о каноне Ветхого Завета. Этот труд в шести книгах написан для друга по имени Онесим, который попросил Мелитона составить что–то вроде антологии из фрагментов закона и пророков, касающихся Спасителя, и сообщить ему сведения о числе и последовательности ветхозаветных книг. Чтобы отделить апокрифические книги от канонических, Мелитон отправился в Палестину, «где это создавалось и проповедовалось». Он рассчитывал собрать там точные сведения преимущественно у грекоязычных иудеохристиан. Полученный список совпадает с иудейским каноном и не включает ни одну из дополнительных книг, входящих в состав Септуагинты. Выражения, встречающиеся в отрывке, «древние книги» (τα παλαιά βιβλία) и «книги Ветхого Завета» (τα της παλαιάς διαθήκης βιβλία), возможно, говорят о том, что «книги Нового Завета» признаны письменным аналогом Ветхому.

Подводя итог, скажем, что скудные остатки его литературного творчества не дают прямых цитат из Нового Завета. Однако Мелитон интересуется аллегорическим толкованием Ветхого Завета в связи с ранними событиями Иисусова служения и стремится уточнить канон Ветхого Завета, а потому мы можем предположить, что он занимался и тем, чтобы выявить подлинные новозаветные документы.

III. ГРЕЦИЯ

1. Дионисий Коринфский

Дионисий был епископом в Коринфе в третьей четверти II века, приблизительно до 170 г. по Р. Х. Он был знаменит, его высоко ценили как автора пастырских и Соборных посланий (καθολικού ἐπιστολαί), адресованных широко разбросанным по империи общинам, включая церковь Афин, Никомидии, Рима, Лакедемона (Спарты), Гортины на Крите. Все они утрачены. Исключение составляют лишь краткое изложение семи из них, сделанное Евсевием, и четыре отрывка из послания Римской церкви, адресованное Сотеру, который тогда был епископом[302].

Среди приведенных Евсевием материалов *(Церковнаяистория, I*V. 23, 10–11) мы находим интересный отрывок из Послания Дионисия к Римлянам. В нем сказано, что тогда, в воскресенье, они читали письмо, которое незадолго до этого написал Сотер к Коринфянам, и вообще время от времени читают его как наставление верным, равно как и послание, которое раньше написал Климент. Это говорит о том, что там и, возможно, в других местах было принято публично, во время богослужений, читать письма. Дионисий в этом отрывке не говорит ничего, что прямо связывало бы его с текстом Нового Завета. Но если *Послание Климента,* который умер за 60 лет до того, в Коринфе все еще читали, очень вероятно, что и Послания Павла к Коринфянам бережно сохраняли и употребляли в богослужении.

В другом месте Дионисий пишет о собственных письмах, сожалея, что их искажают вкраплениями и сокращениями:

Когда братья просили меня писать письма, я это делал. Но апостолы диавола наполнили их плевелами: одно выбросили, другое прибавили. Горе им[303].

Слово «горе» может означать тяжкое наказание, которым Апокалипсис угрожает тем, кто «прибавляет или убавляет» (22:18 и далее). Дионисий продолжает так:

Неудивительно, что некоторые попытались подделать и Писание Господне (των κυριακών γραφών), если замышляли худое против писаний куда менее важных.

Здесь видно, что «Писание Господне», то есть Евангелия (может быть, Евангелия, известные и употреблявшиеся во времена Дионисия), во–первых, отличаются от других книг, «менее важных»; во–вторых, что их ревностно оберегали, и, в–третьих, что их подделывали еретики.

Несмотря на то что мы располагаем менее чем восемью строчками текста, сохранившегося из всей обширной переписки Дионисия, то, что нам доступно, представляет древнейшее для нас свидетельство (хотя только косвенное) о регулярном богослужебном чтении Посланий Павла. Кроме того, Дионисий знал, по–видимому, те угрозы, которые помещают в конце Апокалипсиса (22:18,19).

2. Афинагор

Виднейшим христианским апологетом II века был Афинагор, который в самой ранней рукописи его сочинения назван «христианским философом из Афин»[304]. Владевший ясным стилем и приводивший веские аргументы, Афинагор первым разработал методы философской защиты христианского вероучения о Едином Троичном Боге.

Около 177 г. по Р. Х. Афинагор направил *Прошение о христианах* императору Марку Аврелию и его сыну Коммоду. В нем он, одно за другим, опровергает обвинения, выдвигавшиеся против христиан, а именно: безбожие, Фиестовы пиршества (трапезы, за которыми ели человеческое мясо)[305], кровосмешение. В рассуждении в защиту христиан Афинагор прямо пользуется несколькими книгами Ветхого Завета, цитируя иногда Исход, Притчи, Исайю и Иеремию. Из Нового Завета он цитирует только те слова и выражения, которые есть у Матфея и (или) у Луки, но не называет при этом само Евангелие. Говорит он и о том (9, 2), что христиане воспитывались на таком учении (λόγοι):

Я говорю вам, любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, молитесь за гонящих вас, чтобы вам быть сынами Отца Вашего Небесного, который заставляет светить солнце над злыми и над добрыми и посылает дождь на праведных и нечестивых (Мф 5:44–5; Лк 6:27–8).

Другие отрывки из Матфея (5:28) и Марка (10:11) со словами Иисуса о разводе Афинагор приводит после простой формулы φησί, которая

может означать: «Сказано в Писании», но более вероятно другое: «он говорит» (32, 2 и 5). Есть еще несколько имплицитных указаний на четвертое Евангелие, такие, как «Слово» (10, 1; ср. Ин 1:3) и «знать истинного Бога и его Слово, знать единство Сына с Отцом» (12, 3; ср. Ин 1:1 и 17:3).

Что касается Павловых посланий, Афинагор приводит фразы из Рим 1:27 *(Прошением,* 2) и 12:1 *(Прошение* 13, 2); Гал 4:9 *(Прошение* 16, 3) и 1 Тим 2:2 *(Прошение 37,* 2–3). По–видимому, он располагал собранием из нескольких Посланий Павла, включая как минимум одно пастырское, но мы ничего не можем сказать о том, какой статус он за ними признавал.

Другое сочинение Афинагора[306], *О воскресении из мертвых,* упомянутое в конце его *Прошения* (37, 1), было одним из лучших раннехристианских рассуждений на эту тему. Автор стремится опровергнуть возражения и потом положительно оправдать учение. Ясно, что он читал то, что Павел говорит в 1 Кор 15, так как он цитирует слова из 53–го стиха: «По словам апостола, «это тленное (и распадающееся) должно стать нетленным». Кроме этой фразы ни один из многочисленных текстов Нового Завета о воскресении не приводится и даже не влияет на содержание.

Получается, что для целей, которые преследовал Афинагор, он считал неуместным часто цитировать Ветхий или Новый Завет. Тем не менее он пользуется имплицитными указаниями на тексты Матфея, Марка и Иоанна, а также некоторых Посланий Павла.

3. Аристид

Самая ранняя апология христианства из дошедших до нас — *Апология* Аристида, философа–христианина из Афин. Апология адресована императору Антонину Пию и написана, вероятно, между

138 и 147 г., так как в обращении не упомянут в качестве соправителя Марк Аврелий.

Эта *Апология* — относительно недавнее прибавление к известной раннехристианской литературе. Еще около столетия назад мы знали о ней и о самом Аристиде только из кратких указаний Евсевия и Иеронима[307]. Первый шаг к ее обнаружению был сделан в 1878 г., когда отцы–мхитаристы опубликовали в Венеции часть христианской апологии в армянском переводе (X века), которую они приписали Аристиду. Достоверность сочинения подтверждена одиннадцатью годами позже, когда Рэндел Харрис обнаружил в монастыре Св. Екатерины на горе Синай в рукописи XVII века почти полный текст на сирийском языке. Чуть позже Дж. Робинсон, уже знавший о работе Харриса, сделал удивительное открытие. Оказывается, большая часть греческого текста, хотя и в вольной редакции, давно присутствовала в 26–й и 27–й главах раннесредневековой *Повести о Варлааме и Иоасафе,* сохранившейся среди трудов св. Иоанна Дамаскина[308]. Еще позднее среди египетских папирусов были обнаружены две большие части греческого текста (гл. 5, 6 и 15, 6–16,1)[309].

Главная тема *Апологии* — только христиане поистине знают Бога. Хотя Аристид и не приводит прямых цитат из Писания, он отсылает императора к Евангелию, которое написано[310] и которое он просит императора прочитать, чтобы «представить себе ту силу, которая ему присуща» (2, сирийский текст; ср. 15 греческого текста). В этой связи Аристид напоминает важнейшие события из жизни Иисуса, включая Его рождение «от еврейской Девы» (в сирийском и армянском тексте, «чистой Девы» — в греческом тексте), двенадцать учеников, смерть, воскресение и вознесение. Слова о вознесении могут означать, что Аристид был знаком с Деяниями апостолов.

Рассуждая о языческих заблуждениях (3), Аристид пользуется выражениями, которые кажутся заимствованиями из Посланий Павла. Вот несколько примеров:

1) «И все вещи Им (Богом) стоят» (δί αύτοΰ δέ τα πάντα συνέστηκεν, 1, ср. Кол 1:17, και τα πάντα έν αύτω [во Христе] συνέστηκεν, и δι αύτοΰ в 1:16).

2) Варвары, не уразумевая Бога, идут вслед начал мира [ср. Кол 2:8] ; и они стали поклоняться сотворенным вещам вместо Творца» (3).

3) Греки, хотя и называют себя мудрыми, оказались глупее халдеев» (σοφοί λέγοντες είναι έμοράνθησαν, 8; ср. Рим 1:22, φάσκοντες είναι σοφοί έμοράνθησαν).

4) Греческие философы «ошибаются, ища возможности уподобить их [т.е. языческих богов] Богу, которого никто из людей не видел, и никто не может увидеть, каков Он» (13, сирийский текст; ср. 1 Тим 6:16).

Из этих примеров видно, что, хотя Аристид и не цитирует прямо книги Нового Завета, в его речи то здесь, то там проскальзывают следы апостольских выражений. Однако он нигде не ссылается на эти писания как на канонические. Очевидно, они полезны как источник знаний, но христианство, на его взгляд, достойно императорского внимания потому, что исключительно обоснованно и дает стимул и силу жить праведной жизнью.

IV. ЕГИПЕТ

Александрия, основанная Александром Великим в 331 г. до н. э. в устье Нила, была столицей Египта, но ей выпало стать одним из главных центров христианства, конкурентом Антиохии и Рима. Со времен первых Птолемеев тут гордились двумя крупнейшими хранилищами мудрости, музеем и библиотекой[311].

В Александрии встретились религиозная традиция Палестины и греческая интеллектуальная культура. Здесь проникли они друг в

друга, в потому — открылась возможность того, что впоследствии осуществилось в виде первой христианской богословской школы. Первоначально она предназначалась только для практических нужд — готовить новообращенных к крещению. Огласительное училище (το της κατηχήσεως διδασκαλείον) находилось в ведении епископа. Но в городе, который был родиной Филона, гностических систем и философии неоплатонизма, школа вскоре приобрела новое свойство, став и чем–то вроде богословского учебного заведения. Вначале там был один преподаватель, потом — два, но без постоянного жалованья; не было и специальных зданий. Учители вели занятия в свободной форме, по домам. Чаще всего занятия эти были построены по образцу античных философов. Неудивительно, что многие ее главы могут поведать нам о становлении канона.

1. Пантен

Первым известным нам главой катехизической школы был Пантен, согласно Евсевию *(Церковная история,* V. 10, 1), приобретший известность во времена императора Коммода (180–192 гг. по Р. Х.). Будучи выходцем из Сицилии, он обратился в христианство из стоицизма и затем стал проповедовать в чужих землях. Путешествия заводили его в «Индию»[312], где он нашел экземпляр Евангелия от Матфея, написанный еврейскими буквами, который оставил там апостол Варфоломей. Как бы ни относиться к этому рассказу, Евсевий передает его как предание (λέγεται) — «совершив много добрых дел, Пантен в конце концов стал первым главой школы в Александрии и стал разъяснять и письменно, и в живой беседе сокровища божественного учения» *(Церковная история,* V. 10, 4).

Несмотря на то что ни одно из его сочинений не сохранилось, нам известна его точка зрения на тот вопрос, который много обсуждался в древней Церкви; речь идет об авторстве Послания к Евреям. Согласно

Евсевию, сообщающему мнение «блаженного пресвитера», который и есть Пантен, это труд апостола Павла, но тот предпочел сохранить анонимность:

Так как Господь, Апостол Всемогущего, был послан к иудеям, то Павел, посланный к язычникам, не стал по скромности называться апостолом евреев, из почтения к Господу, а также потому, что он написал к евреям в дополнение к своей деятельности, ибо он был проповедником и апостолом язычников *(Церковная история,* VI. 14, 4).

Мнение Пантена, которое приняли Климент Александрийский и Ориген, было попыткой примирения. Ведь существовало два типа *corpus Paulinum:* один включал Послание к Евреям, другой — нет.

2. Климент Александрийский

Тит Флавий Климент, преемник Пантена, вероятно, был афинянином, из семьи язычников. Хорошо начитанный в греческой литературе и прекрасно разбираясь во всех существовавших тогда философских системах, он не нашел во всем этом ничего, что могло бы дать постоянное удовлетворение. Уже взрослым он воспринял христианство и в дальних странствиях на Запад и Восток искал самых мудрых учителей. Приехав в Александрию около 180 г. по Р. Х., он стал учеником Пантена. Плененный личностью своего учителя, которого он привык называть «блаженный пресвитер», Климент стал пресвитером в Александрийской церкви, помощником Пантена, а около 190 г. — его преемником во главе катехизической школы.

Климент продолжал трудиться в Александрии. Он обращал язычников и просвещал христиан до тех пор, пока гонение при императоре Септимии Севере в 202 г. не вынудило его бежать, чтобы

никогда не вернуться. В 211 г. мы вновь встречаемся с Климентом, участвующим в переписке епископов Кесарии Каппадокийской и Антиохии. Примерно через пять лет христиане оплакивали его кончину[313].

Возглавляя катехизическую школу, Климент наложил на нее свой отпечаток, стараясь объединить библейское и эллинистическое мировоззрение своей глубокой и изысканной мыслью. Это был век гностицизма, и Климент соглашался с гностиками в том, чтобы держаться «гнозиса» — т.е. чтобы религиозное знание или просвещение были главным средством совершенствования христиан. Однако для него «гнозис» предполагал предание Церкви (παράδοσις).

Труды Климента показывают нам, как прекрасно он знал греческую и библейскую словесность. На каждой странице находим точные цитаты из самых разных книг. Согласно подсчетам Штелина, всего в трудах Климента процитировано 359 классических и других нехристианских источников, 70 книг библейской традиции (включая апокрифы), 36 патристических и новозаветных апокрифических сочинений, включая еретические[314]. Общее число цитат достигает почти 8 тысяч, при этом более трети приходится на языческих авторов. Кроме того, статистика показывает, что он цитирует Новый Завет в два раза чаще Ветхого.

Климент 21 раз в разных сочетаниях пользуется словом «канон» («канон истины», «канон веры» и «церковный канон»), но не применяет его к собранию книг. В то же время он явно различает книги, которые имеют для него силу авторитета, от тех, которые этим авторитетом не обладают. Между ними располагается небольшая, колеблющаяся в числе группа.

В книгах Климента есть цитаты из всех книг Нового Завета за исключением Послания к Филимону, Послания Иакова, 2–го Петра и 2–го и 3–го Иоанна[315]. Как можно ожидать, тип новозаветного текста, с которым знаком Климент, принадлежит древней

александрийской группе[316]. Отрывок из его утраченного сочинения *Hypotyposes*[317] показывает, что Климент признавал канон из четырех Евангелий, так как в этом фрагменте он утверждает, что вначале были написаны Евангелия с родословными Иисуса (от Матфея и от Луки), после них — от Марка и, наконец, от Иоанна, которое он называет «духовным Евангелием». Климент настаивает на том, что учение синоптиков согласуется с Иоанном. Необходимость это подчеркивать может означать, что канон из четырех Евангелий еще не получил всеобщего признания.

Климент знает и о существовании других евангелий. Согласно списку Штелина, он восемь раз обращается к *Евангелию египтян,* трижды — к *Евангелию евреев* и трижды — к Преданиям Матфия. Хотя в одном месте он, цитируя *Евангелие евреев,* применяет формулу «как написано» (γέγραπται), в другом месте он особо замечает, принижая его значимость, что это Евангелие создано гностиками. В другой раз он говорит: «В четырех традиционных Евангелиях нет таких слов [Иисуса к Саломее], они есть только в Евангелии египтян»[318].

В 1958 г. Мортон Смит (Morton Smith) нашел в монастыре Св. Саввы в Иудее часть письма, чье содержание выдавало, что оно адресовано Климентом некоему Феодору[319]. Написано оно почерком, характерным для XVIII века, на нескольких пустых страницах в конце книги, напечатанной в 1646 г. Из письма следует, что Клименту были известны три версии Марка, *(a)* Первая — общеупотребительная, то, что Марк написал в Риме на основе проповеди Петра. *(b)* Позднее, после мученической кончины Петра, «Марк прибыл в Александрию, привезя с собой обе свои тетради и то, что от Петра. Из этого последнего он перенес в свою прежнюю книгу те вещи, которые подходили для того, чтобы продвигаться в познании. Так он создал более духовное Евангелие[320], для употребления среди тех, кто был совершен». Еще позже, уже умирая, «он оставил свой труд церкви в Александрии, где его чрезвычайно бережно сохраняют. Его читают только тем, кто посвящен в великие

мистерии». Ничего более неизвестно об этом «тайном Евангелии от Марка», кроме нескольких цитат, включенных в письмо Климента[321], *(c)* Чуть позже еретик Карпократ «был столь пленен неким пресвитером из Александрийской церкви, что принял от него копию тайного Евангелия, которое он истолковал согласно его кощунственному и плотскому учению и, сверх того, осквернил его, смешав непорочные и святые слова с совершенно бесстыдной ложью. Из этой смеси и выявляется ересь карпократиан» (см. выше, гл. IV. 1, 2).

Как и следовало ожидать, цитат из Павловых посланий у Климента меньше, чем из Евангелий, но не намного (около 1575 и 1375 соответственно). Что касается Послания к Евреям, он принимает теорию Пантена (см. выше), дополняя ее мыслью, что перевел его Лука.

Климент сознает, что всякое знание истины боговдохновенно, и выводит отсюда, что все писания, то есть все их части, параграфы, отдельные предложения, которые содержат нравственную или религиозную истину, тоже боговдохновенны. Он называет Орфея «богословом», о Платоне говорит, что он «исполнен божественного вдохновения». Даже эпикуреец Митродор произносил иногда слова, «божественно одухотворенные» (ένθέως)[322]. Неудивительно, что он может цитировать как боговдохновенные отрывки из послания Климента Римского и Варнавы, *Пастыря* Ерма и *Апокалипсиса Петра.* Согласно Евсевию *(Церковная история,* VI. 14, 1), *Гипотипосы* Климента содержат краткий комментарий на все канонические Писания (πάσης της ένδιαθήκου γραφής, буквально: «все входящие в Завет Писания»), при этом не опущены и спорные книги — Послание Иуды и другие Соборные послания, а также *Послание Варнавы*[323] и *Апокалипсис Петра.*

Кроме ссылок на слова Иисуса, записанные в канонических Евангелиях, Климент иногда пользуется и другими изречениями,

приписываемыми Ему, которые называются аграфами (ἄγραφα, «незаписанные», то есть не зафиксированные в канонических Евангелиях). Вот три таких цитаты из первой книги его *Стромат:* «Оправданы будут менялы» (слова, которые современные ученые обычно признают подлинными); «Вы посетили брата вашего; вы посетили вашего Бога» и «Просите о большем, и меньшее прибавится вам»[324].

Можно сказать, что Климент свободно пользовался незаписанным преданием и так же цитировал широкий круг христианских и языческих книг, а Писание, имеющее силу авторитета, составляли, по его мнению, четыре Евангелия, 14 Павловых посланий (включая Послание к Евреям), Деяния, 1–е Петра, 1–е Иоанна и Апокалипсис. Относительно других Соборных посланий Климент колебался. В целом же можно говорить о том, что его представление о Писании предполагало «открытый» канон[325].

3. Ориген

Среди доникейских писателей Восточной церкви величайшим был Ориген, и как богослов, и как выдающийся исследователь Библии. Он родился в Египте, в христианской семье, вероятно, около 185 г. Большую часть жизни провел в Александрии, где был учителем. Кроме того, он побывал в Антиохии, Афинах, Аравии, Эфесе и Риме, довольно долго жил в Кесарии Палестинской.

В 203 г., всего восемнадцати лет от роду, Ориген был представлен епископу Деметрию как возможный преемник Климента во главе катехизической школы. Двенадцать лет он успешно трудился на этом поприще. Учеников стало больше. Однако в 215 г., при жестоких гонениях императора Каракаллы на александрийских христиан, деятельность его была прервана, и он покинул город.

Ориген нашел убежище в Кесарии Палестинской и проповедовал там в церквах по просьбе епископов Иерусалима и Кесарии. Поскольку он был мирянином, епископ Деметрий счел это нарушением церковной дисциплины. Его отозвали в Александрию, где он снова возглавил школу.

В 230 г. Ориген предпринял путешествие в Грецию по церковным делам. По дороге он остановился в Кесарии, где был рукоположен во пресвитера все теми же дружественными епископами, которые приглашали его проповедовать еще тогда, когда он впервые побывал в этих местах. Когда Деметрий узнал об этом, он обиделся и, по возвращении Оригена, отстранил его от преподавания, а также отлучил от причастия в Александрийской церкви на том основании, что его неправильно рукоположили.

Ориген снова переехал в Кесарию, где открыл новую библейско–богословскую школу, которая вскоре затмила александрийскую. Здесь он продолжил свою литературную деятельность, почти ежедневно проповедуя, растолковывая смысл Писания. В 250 г., во время гонений Деция, его схватили, подвергли жестоким пыткам и приговорили к сожжению. Хотя перед самой казнью он был помилован императорским указом, в 253 или 254 г. он умер, возможно — вследствие перенесенных мучений.

Ориген был настоящим ученым–библеистом. Кроме эпохальной работы по текстологическому изучению Ветхого Завета (Гексаплы), известно, что он составил комментарий ко всем библейским книгам, причем комментарий состоял из трех частей. Во–первых, он написал краткие аннотации (схолии), вовторых, составил пространный и глубокий комментарий, в–третьих, проповедовал в собраниях. До нас дошла только малая часть его трудов, но и это целые тома. Не менее важна и та часть его наследия, которая связана с Новым Заветом (см. Приложение IV. 2). Изрядно попутешествовав, он получил

возможность наблюдать церковные обычаи не только в Египте и Палестине, но и в Аравии, Малой Азии, Греции и Риме.

У Оригена мы находим деление новозаветных книг на две части: Евангелие (или Евангелия) и Апостол (или Апостолы), подобно тому, как бывало и до него. Однако теперь он объединяет их под общим названием «Новый Завет» и утверждает, что это — «божественные Писания», написанные евангелистами и апостолами, а они водимы тем же Духом, исходящим от того же самого Бога, Который открывался в Ветхом Завете *(De princip.* 4, 11 и 16).

Свидетельство Оригена прямо и откровенно: нужно отличать Евангелия, бесспорно принимаемые всей Церковью, от евангелий еретических. В комментарии на Матфея, созданном незадолго до смерти (после 244 г.), он утверждал, что только Евангелия, написанные Матфеем, Марком, Лукой и Иоанном, «непререкаемы (αναντίρρητα) в Церкви Божьей под небесами»[326]. С другой стороны, среди евангелий, отвергаемых им как еретические, он называет Евангелие от Фомы, Матфия, Двенадцати апостолов, Василида и Евангелие египтян. Авторы этих евангелий, по его словам, «поспешно бросились писать, не имея благодати Святого Духа». Он признает, что читал эти евангелия для того, чтобы «мы не выглядели незнающими чего–либо ради тех, кто думает, что владеет некоторым знанием, потому что знакомы с ними. Но во всем этом мы ничего не принимаем сверх того, что приемлется Церковью, то есть только четыре Евангелия достойны признания» *(Толкование па Луку,* 1).

Тем не менее Ориген от случая к случаю то цитирует какое–нибудь евангелие, не входящее в список четырех, «принимаемых Церковью», то ссылается на них (иногда поощрительно).

Среди них *Евангелие Петра* и «Книга Иакова» (известная с XVI века под названием *Протоевангелие Иакова).* Он привлекает их в связи с тем, что братья Иисуса для него — это сыновья Иосифа от прежней жены *(Коммент. на Матфея* 10, 17). Неоднократно обращается он к

Евангелию Евреев, иногда без комментариев *(Коммент. на Иоанна* 2, 12; *Коммент. на Матфея* 16, 12), а иногда с оценочным замечанием: «если кто может принять» *(Толкование на Иеремию* 15, 4; *Коммент. на Матфея* 15, 14).

Важно и то, что Ориген, как и Климент Александрийский, нередко пользуется незаписанными словами Иисуса, такими, как, например, хорошо известное и, возможно, подлинное изречение, «да будут оправданы менялы», называя его «заповедью» *(Коммент. на Иоанна* 19, 2; в *Коммент. на Матфея* 17, 31 он говорит: «согласно Писанию»). Есть и другое изречение: «просите о большем», к которому Ориген добавляет несколько слов от себя[327]. Цитирует он и заповедь блаженства: «Блажен, кто даже постится, чтобы накормить бедного» *(Толкование на кн. Левит* 10, 2), а также стих логии 82 из *Евангелия от Фомы:* «Кто около меня, тот вблизи огня» (*Толкование на Иеремию* 20, 3).

Свидетельства Оригена о Книге Деяний и Посланий (и Павловых и Соборных) разбросаны по разным книгам. Как и следовало ожидать, Деяния апостолов он приписывает Луке, автору третьего Евангелия. Ориген часто цитирует Послания Павла, включая даже короткое Послание к Филимону. Он часто пользуется формулой «Павел говорит» или «Павел сказал», иногда добавляя имена тех, к кому обращается апостол. Только о 2–м Послании к Тимофею Ориген замечает: «Некоторые осмеливались отвергнуть это Послание, но у них это не получилось» *(Гомилия на Матфея* 117)[328].

В отрывке из пятой книги *Комментариев па Иоанна* (возможно, написанной во время путешествия на Восток в 230–231 гг.), которое цитирует Евсевий *(Церковная история,* VI. 25, 8), Ориген утверждает, что «Петр… оставил одно общепризнанное (όμολογουμένη) послание; может быть, было и второе, но это оспаривается (άμφιβάλλεται)». Здесь же он замечает, что Иоанн, написавший Евангелие и Апокалипсис, «оставил еще и Послание в несколько строк, и,

возможно, было еще 2–е и 3–е, но не все считают их подлинными (ού πάντες φασι είναι γνησίους ταύτας)».

Что касается Послания к Евреям, то Ориген в общей сложности цитирует его более 200 раз, и в большинстве случаев он вполне согласен с авторством Павла. Однако к концу жизни (после 245 г.), в одном фрагменте из *Проповедей на Послание к Евреям,* дошедшем до нас, где он рассуждает как исследователь, свободно принимает, что традиция приписывать авторство Павлу совершенно произвольна. Он говорит со всей ответственностью, что существуют проблемы, касающиеся литературной формы и стиля, а потому лучше думать, что, хотя Послание содержит мысли (νοήματα) Павла, оно написано кем–то другим, возможно, Лукой или Климентом Римским[329].

Хотя Послание Иакова Ориген цитирует несколько раз, в своем *Комментарии на Иоанна* (19, 61) он называет его «Посланием Иакова, которое имеется в обращении», имея в виду, что некоторые сомневаются в его достоверности. Кроме того, заметно, что в *Комментарии на Матфея,* когда Ориген говорит о братьях Иисуса (2, 17), он упоминает Иакова, но ничего не говорит об его Послании. Что касается Послания Иуды, то в том же *Комментарии на Матфея* (10, 17) Ориген пишет: «Иуда, написавший послание, хотя и в несколько строк, наполнил его целительными словами божественной благодати. В приветствии он сказал так: «Иуда, раб Иисуса Христа и брат Иакова».

Из сказанного следует, что Ориген не сомневался в большинстве новозаветных книг. Исключение составляют Послание Иакова, 2–е Петра и 2–е и 3–е Иоанна. Он не цитирует и не упоминает 2–е Петра и два малых послания Иоанна ни в одном из дошедших до нас трудов на греческом языке.

Иначе обстоит дело в его *Проповедях на Иисуса Навина* (написанных около 240 г.), которые, к сожалению, сохранились только в латинском переводе, сделанном, по–видимому, Руфином (345–410 гг. по Р. Х.).

Здесь он в александрийской риторической манере перечисляет авторов всего Нового Завета. Описав падение иерихонских стен, он пишет:

Так же и Господь наш Иисус Христос… послал своих апостолов, подобно священникам, несшим трубы. Первой зазвучала священническая труба Матфея в его Евангелии. Затем Марк, Лука и Иоанн вострубили в свои священнические горны. Две трубы Петра звучат в двух его посланиях[330]; так же Иаков и Иуда. Но это еще не все, и Иоанн вступает со своими трубами через послания [и Апокалипсис][331]; затем Лука, описывая деяния апостолов. Позднее всех заявил о себе тот, кто сказал: «Я думаю, что Бог поставил нас апостолами в конце всего» (1 Кор 4:9). Прогремев четырнадцатью трубами своих посланий, он разрушил стены Иерихона до основания, то есть все средства идолопоклонства и философские догмы

(Проповеди на Ис. Нав. 7, 1).

Как отнестись к свидетельству, представленному в этой проповеди, где Ориген как будто упоминает все[332] книги Нового Завета? Не исключено, что Руфин изменил слова Оригена так, что они стали отражать более поздний (IV века) взгляд на состав канона. Но, как указывал Гарнак[333], расположение Деяний в списке говорит не в пользу такого предположения. Можно предположить, что различия связаны с целями Оригена и особенностями его аудитории. В контексте проповеди Ориген перечисляет писания, которые не приобрели всеобщего признания, но могли использоваться для научения верных; в более специальных дискуссиях он, как правило, различает две разновидности книг.

Так или иначе, список этот представляет интерес для истории канона. Во–первых, в нем помещены вместе, без упоминания других книг и без какого–либо различения, такие книги, которые в 325 г. Евсевий бы назвал «омолегумена» и «антилегомена» (см. с. 201)[334], а Афанасий в 367 г. перечислил бы их как составляющие Новый Завет (см. с. 208–209). Во–вторых, обращает на себя внимание порядок следования книг. Здесь три группы: Евангелия; Соборные послания с Апокалипсисом и Деяниями; Послания Павла. Такое расположение Апокалипсиса (если только Ориген включил его в список) и Деяний встречается еще (только) в Кларомонтанском списке (см. Приложение IV. 4), который также составлен на Востоке.

За всю свою исследовательскую деятельность Ориген проанализировал и процитировал множество книг, если они в каком–либо отношении были полезны для той проблемы, которая его занимала. Он обращается, например, к некоторым писаниям, чьих авторов сейчас принято называть мужами апостольскими. Четырежды он цитирует *1–е Послание Климента Римского,* трижды — *Послание Варнавы,* один раз называя его «соборным Посланием Варнавы» (τη Βαρνάβα καθολική επιστολή, *Contra Celsum* 1, 63). Он много раз ссылается на *Пастыря* Ерма и однажды, уже в последние годы, характеризует его как «труд, который кажется мне очень полезным, и, я думаю, он боговдохновенный» *(Коммент. на Рим.* 10, 31, написан в 244–246 гг.).

Ориген решительно отвергает подлинность книги под названием *Проповедь Петра* (Κήρυγμα Πέτρου), говоря, что «эту книгу не включили в число церковных, потому что мы можем показать, что она не сочинена ни Петром, ни другим человеком, исполненным Духа Святого» (Предисловие к *Deprincip.* 8). Упоминая эту же книгу, которую цитировал Гераклеон, по другому поводу *(Коммент. на Иоанна* 13,17), он задается вопросом, подлинная (γνήσιον) она, подложная (νόθον) или в ней есть и то и другое (μικτόν). Ориген специально не разъясняет, какой смысл он

вкладывает в последний термин, но можно предположить, что он прилагает его к книгам, которые, невзирая на их общий апокрифический характер, содержат в себе и элементы общецерковного значения.

Трудно кратко подытожить взгляды на канон, которые принадлежали такому плодовитому и широко мыслящему уму. Определенно можно сказать, что Ориген считал закрытым канон четырех Евангелий. Он признает 14 Посланий Павла, Деяния, 1–е Петра, 1–е Иоанна, Послание Иуды и Апокалипсис, оставляя дискуссионным вопрос о включении в канон Послания Иакова, 2–го Петра и 2–го и 3–го Иоанна. В разное время Ориген, как до него Климент, считает христианским свидетельством любой документ, который он находит убедительным и притягательным. Иногда он даже называет такие писания «боговдохновенными»[335].

Можно проследить определенную эволюцию его взглядов, по крайней мере в том, как он их выражал. Преподавая в александрийской школе, он готов использовать неканонические тексты, а позже, в контексте толкований на Библию, которые появились в Кесарии, становится осторожней и осмотрительнее. Это особенно заметно на примере *Пастыря* Ерма. Процесс канонизации, представленный Оригеном, развивался путем отбора — из довольно большого числа кандидатур в канон включалось не все.

VI. Развитие канона на Западе

Христианство возникло на Востоке, но вскоре проникло на Запад. В Книге Деяний говорится, что первым человеком, обращенным в новую веру на европейской земле, была Лидия, женщина из города Фиатиры в Малой Азии. В то время она торговала багряницей в Филиппах, в Македонии (Деян 16:14). Другие части Балканского полуострова были евангелизированы во время второго

миссионерского путешествия апостола Павла, когда Лидия и обратилась; позднее он предпринял путешествие в Иллирик (Рим 15:19) — современную Югославию. Одновременно с этим другие, неназванные люди принесли Благую весть в Рим. Возможно, это произошло тогда, когда некие иудеи, жившие в Риме, возвратились из Иерусалима уже как иудеохристиане, обращенные проповедью Петра в день первой Пятидесятницы (Деян 2:10). Так вполне могло быть, потому что ко времени, когда Павла доставили в Рим, на суд кесаря, там уже было довольно много христиан. В Деяниях сообщается о том, как группы христиан приходили из города в 60 километрах от Рима, чтобы встречать его на Аппиевой площади у трех таверн — перевалочных пунктов Аппиевой дороги (Деян 28:15). К 70 г. число христиан в метрополии привлекло внимание императора Нерона, и Тацит *(Анналы* 15, 44) говорит о них как об «огромном множестве» *(multitudo ingens)* претерпевших гонения. К середине II века христианская церковь прочно утвердилась в Риме. Ее форпосты появились даже на западе, в Галлии, а также на другом берегу Средиземного моря, в Северной Африке. Нам теперь необходимо проследить употребление Нового Завета в этих трех географических регионах.

I. РИМ

1. Иустин Мученик

Из ранних христианских апологетов — то есть тех, кто вызывался защищать христианство от нападок, — одним из самых выдающихся был Иустин Мученик. Он родился в начале II века в Палестине, в Сихеме, самарийском городе, который был разрушен около 70 г. по Р. Х., а впоследствии отстроен и заселен римлянами и греками.

Перебрав несколько философских доктрин, Иустин обратился в христианскую веру около 130 г. Вскоре он стал христианским

учителем в Эфесе, где вступил в полемику с иудеем по имени Трифон (ок. 135 г.). Через несколько лет он перебрался в Рим и основал там христианскую школу. Ему сурово противодействовал философ–киник Крискен, чья враждебность побудила его написать «Апологию» (απολογία), или аргументированное сочинение в защиту христианской веры. Она появилась около 150 г. в форме прошения, адресованного императору Антонину Пию. Через некоторое время он опубликовал *Диалог с Трифоном Иудеем*[336]. Более сжатая, так называемая «Вторая Апология», адресована сенату, вероятно, после того, как императором стал Марк Аврелий (161 г. по Р. Х.).

В *Первой Апологии* Иустин стремится защитить христиан от всевозможных обвинений; затем (гл. 13–67) он переходит к обоснованию христианства, подробно излагая его учение и богослужение, а также основания для него в истории и аргументы в его пользу. *Вторая Апология* главным образом показывает несостоятельность конкретных обвинений против христиан и защищает превосходство христианского нравственного учения над языческими. По мнению Иустина, если философ провозглашал то, что соответствует христианскому учению, этим он обязан соучастию в «семенном Логосе» (λόγος σπερματικός).

Иустин был самым плодовитым христианским писателем своего времени; его *Диалог с Трифоном,* написанный около 160 г. и насчитывающий 142 главы, был, возможно, самым объемистым сочинением церковного христианского писателя[337]. Иустин подчеркивает, что Ветхий Завет и его предписания преходящи, и цитирует пророков, доказывая, что истина христианства существовала прежде Христа. Анализ многочисленных цитат из Ветхого Завета показывает, что Иустин отдает предпочтение тем местам, где сказано об отвержении Израиля и избрании язычников.

Обратимся теперь к тому, что знал Иустин о Новом Завете. О нем он говорит как о «Воспоминаниях апостолов», используя то же слово,

что и Ксенофонт — «Воспоминания о Сократе» (Απομνημονεύματα Σωκράτους)[338]. «Эти «Воспоминания», — сообщает Иустин своим нехристианским читателям, — были названы Евангелиями». (*1 Апол 46,* 3). Восемь раз он называет их «Воспоминаниями апостолов», четырежды — просто «Воспоминаниями». Один раз он употребляет выражение «Воспоминания, составленные апостолами Христа и теми, кто последовал за ними» *(Диал* 103, 8). В последнем случае он цитирует Луку. И еще один раз, когда он цитирует места из Марка, где говорится об имени, которое Иисус дал Петру, и о прозвище Иакова и Иоанна «Воанергес», он называет это Евангелие «его (Петра) воспоминания» *(Диал* 106, 4). Это — несомненный след предания, рассказанного Папием, о том, что Марк записал слова Петра.

Иустин сообщает нам об этих воспоминаниях то, что показывает, как они важны для древней церкви. Описывая воскресное богослужение, он говорит, что «там читают Воспоминания апостолов или писания пророков столько, сколько позволяет время. Потом чтец останавливается, а предстоятель произносит наставление и призывает подражать этим благим вещам, а мы все встаем и молимся» (*1 Апол 67,* 3–5). Отсюда ясно, что «Воспоминания» читались вперемежку с ветхозаветными пророками, причем он помещает их даже не на тот же уровень, а выше.

Некоторые примеры того, как цитирует Иустин в «Воспоминаниях», позволят продемонстрировать такое положение. В *Диалоге* (106, 4) он говорит, что Моисей уже писал о рождении Иисуса в словах: «Звезда взойдет от Иакова и вождь из Израиля» (Числ 24:17), и соответственно, «когда взошла звезда на небе во время его [Иисуса] рождения, — как написано в Воспоминаниях его апостолов, — волхвы из Аравии увидели в этом знамение и пришли, и поклонились ему» (ср. Мф 2:1 и далее). Когда Иустин цитирует *(Диал* 103, 8) Евангелие от Луки (который не был апостолом), он так вводит слова евангелиста: «В *Воспоминаниях,* которые, как я уже сказал, были

составлены апостолами и их последователями [записано], что пот его был как капли крови, когда он [Иисус] молился, говоря: «Если можно, да минует меня чаша сия» (Лк 22:42,44).

В других местах Иустин пользуется обычной формулой, предваряющей цитаты, — «как написано».

В Евангелии написано (γέγραπται), что он сказал: «Все предано мне Отцом Моим» и «никто не знает Отца, кроме Сына; и Сына никто, кроме Отца, и кому Сын хочет открыть» *(Диал* 100, 1).

В других примерах — их больше всего — Иустин обходится формулой, которая отсылает к написанным «Воспоминаниям» или Евангелию и просто вводит слова Христа фразой «так сказал Христос», или «учил», или «призвал», то есть слова Христа сами служат себе обоснованием. В этих случаях его цитаты часто выглядят как согласование Матфея и Луки или как согласование Марка с другим синоптическим Евангелием[339].

Немногие свидетельства о том, что Иустин знал и использовал Евангелие от Иоанна, — и слишком общие, и слишком частные. Свидетельство общего характера включает учение Иустина о Логосе, которое предположительно получено или от Иоанна, или от Филона, может быть, через платоников. Между двумя учениями о Логосе есть заметная разница, причем отличает их воплощение. Поскольку о предсуществовании Христа нигде в синоптических Евангелиях не говорится, надо полагать, что именно в четвертом Евангелии Иустин нашел идею, выраженную в таких словах: «Христос есть первородный всей твари, будучи Логосом, которому причастны все роды. Так нас научили» *(1 Апол* 46, 2; ср. Иоанн 1:1 и 9).

Другая, явно Иоаннова, идея выражена так:

Я уже показал, что Он — единственный, Кого родил Отец вселенной, родил особым образом, как Слово (Логос) и Силу, и Кто стал впоследствии Человеком через Деву, как учат нас Воспоминания *(Диал* 105, 1).

О девственном рождении можно узнать из Воспоминаний Матфея и Луки, но представление о Христе как единородном Сыне заимствовано, по–видимому, из четвертого Евангелия[340].

Помимо этих общих свидетельств есть и вполне ясная цитата, которая, вероятно, восходит к четвертому Евангелию (3:3,5): «Христос также сказал: «Пока не родишься снова (ἀναγεννηθήτε), не войдешь в Царство Небесное» *(1 Апол* 61, 4).

Вдобавок к отголоскам и цитатам из «Воспоминаний апостолов» Иустин пользуется посторонними преданиями о жизни Иисуса, возможно — устными. Вероятно, вам уже бросилось в глаза, что, цитируя Мф 2:1 и далее, Иустин говорит, что волхвы пришли из Аравии *(Диал* 88, 1). Кроме этого, он утверждает, что Иисус родился в пещере недалеко от Вифлеема *(Диал* 78, 5); что осленок, которым воспользовались при въезде в Иерусалим, был привязан к лозе у входа в деревню (*1 Апол* 33, 6)[341]; что во время распятия насмешники, стоявшие рядом, не только качали головой и шевелили губами *(1 Апол* 38, 8), но и кривили носом *(Диал* 101, 3) и кричали: «Пусть тот, кто воскрешал мертвых, спасет сам себя» (*1 Апол* 38, 8).

Вдобавок к дюжине подобных примеров[342] Иустин цитирует еще два неканонических изречения (аграфа). Первое: «Господь наш Иисус Христос сказал: «В чем застану вас, в том и судить вас буду» *(Диал* 47, 5), — другие Отцы приписывают Иезекиилю или другому пророку[343]. Второе выглядит так: «Будут расколы и

ереси» *(Диал* 35, 3), что можно обнаружить еще и в сирийской *Дидаскалии* 6, 5.

Кроме Евангелий единственная книга Нового Завета, которую Иустин называет, — Апокалипсис. Правда, он его не цитирует, а только указывает на него, утверждая, что в Церкви есть пророческая сила:

Более того, один из нас, человек именем Иоанн, один из апостолов Христовых, пророчествовал в откровении, данном ему, что те, кто поверил нашему Христу, проведут тысячу лет в Иерусалиме; сразу после того настанет общее или, иначе говоря, вечное воскресение и суд для всех *(Диал* 71, 4).

Хотя Иустин нигде прямо не цитирует Послания Павла, его полемика с Маркионом должна означать, что он был знаком по крайней мере с некоторыми из них. Некоторые специфически Павловы выражения и поучения показывают, что апостол язычников помогал сформироваться его вере и языку[344].

Подводя итог тому, что мы сказали об учении Иустина, можно констатировать, что ветхозаветных пророков он признавал авторитетами самих по себе; Евангелия же — постольку, поскольку это свидетельства о жизни и учениИисуса. Синоптиками он пользуется намного чаще, чем четвертым Евангелием. Привлекает он и различные предания о жизни Иисуса, которые были частью апокрифических евангелий. Это похоже на то, как к цитатам из Ветхого Завета он добавляет отрывки из Мидрашей. И там и здесь он не придает им силы, сопоставимой с авторитетом «Воспоминаний», которые читают в собраниях в День Господень во время богослужений. Иустин не обращается к авторитету апостола Павла,

но Апокалипсис Иоанна считает и апостольским писанием, и пророчеством.

2. Ипполит Римский

Неутомимый Ипполит, епископ Римский (ум. 235), был плодовитым писателем. По разнообразию интересов и числу трудов (но не по их глубине и самостоятельности) его можно сравнить с Оригеном. Последователи воздвигли в его честь, возможно — на месте погребения, знаменитую мраморную статую, которая была найдена в 1551 г. при раскопках на виа Тибуртина[345]. Голова и верхняя часть тела не сохранились, но мраморное седалище оказалось очень важной находкой, поскольку на его спинке выгравирован список его трудов, включая таблицу пасхалии.

О начале жизни Ипполита, родившегося около 170 г., известно очень мало. Согласно Фотию *(Библиотека,* 121), Ипполит был учеником Иринея. В первые десятилетия III века он обрел солидную репутацию в Римской церкви. Когда Ориген посетил христианскую общину Рима около 212 г., он слышал в одной из церквей проповедь Ипполита «В похвалу Господа нашего и Спасителя»[346].

Впоследствии Ипполит поссорился с папой Каллистом (217–222) из–за церковной дисциплины и с несколькими своими приверженцами отделился от Церкви. Небольшой, но очень влиятельный круг избрал его римским епископом. Так он стал первым антипапой. Под конец жизни, однако, Ипполит примирился с Церковью. Он умер как мученик и причислен к святым.

Литературная деятельность Ипполита занимает период с 200 по 235 г. Он был последним христианским писателем Рима, который пользовался греческим языком. Написал он более 40 трудов, включая

толкования на Библию, полемические и вероучительные сочинения, труды по церковному праву, проповеди и хроники.

Что касается канона Нового Завета, то мы застаем Ипполита в полемике с римским христианином по имени Гай о том, принадлежит ли Апокалипсис апостолу Иоанну (см. с. 105–106, выше). Ради этого Ипполит написал «О Евангелии от Иоанна и Апокалипсисе»; этот заголовок есть в списке на мраморном стуле. Согласно сирийцу Ебедиесу *(Cat. libr. omn. eccl.* 7), который читал эту книгу и называл ее «Апология Апокалипсиса и Евангелия от Иоанна, апостола и евангелиста», он, по–видимому, нападал на алогов, которые отрицали учение о Логосе.

Хотя он и не приводит никакого списка новозаветных книг (если только, как думают некоторые, Мураториев канон — не латинский перевод какого–то его труда), из его писаний, если прочитать их внимательно, можно почерпнуть немало сведений об объеме Нового Завета, принятого в Риме. Он признает Писанием четыре Евангелия и принимает 13 посланий Павла, исключая Послание к Евреям. Принимает он и Деяния, и три Соборных послания: 1–е Петра и 1–е и 2–е Иоанна. Все это вкупе со страстной защитой Откровения св. Иоанна доводит общее число книг до 22. Хотя он не отнес Послание к Евреям к Писанию, он часто его цитирует, особенно в *Комментарии на Даниила*[347]. Новозаветные тексты он предваряет формулой: «Господь говорит», «Апостол говорит» (ὁ κύριος λέγει, ὁ απόστολος λέγει) или именем автора. Он придает равный авторитет Ветхому и Новому Заветам, так как, обращаясь к свидетельству всего Писания (πάσα γραφή), перечисляет следующие части: пророки, Господь и апостолы *(Комм, на Дан* 4, 49). Выражение «апостолы» показывает, что, по мнению Ипполита, послания образуют целостное собрание, как и Евангелия.

Ипполит был знаком с многочисленными христианскими писаниями I и II века и от случая к случаю цитирует *Пастыря* Ерма, *Дидахе,*

Послание Варнавы, Апокалипсис Петра, Деяния Петра и *Деяния Павла.* Хорошо видно, что все эти книги не обладают в его глазах той же значимостью, что Евангелия или Апокалипсис. Он — первый христианский писатель, знающий 2–е Послание Петра, но не как Писание. Должно быть, он знал, хотя бы поверхностно, Послания Иакова и Иуды, поскольку в одном месте он перекликается с начальным стихом: «Как свидетельствует слово Иуды — первое письмо двенадцати коленам, «рассеянным по миру»[348].

С Ипполитом закрывается занавес за грекоязычным христианством в Риме. Расставаясь с ним, как с вехой в формировании новозаветного канона в первой трети III века, стоит отметить, что, описывая конец света, он говорит: «Общее богослужение упразднится, пение прекратится, Писания не будет слышно» *(Contra Noetum,* 9), косвенно указывая на то, какое место в сознании христиан должно было заполнить публичное чтение апостольских писаний.

II. ГАЛЛИЯ

1. Послание церквей Лиона и Вьена

Миссионеры, основавшие церковь в Лионе, откуда христианская вера постепенно распространилась в другие районы Галлии, пришли туда из Малой Азии. Многие члены Лионской церкви носили греческие имена. Ириней (Ειρηναίος «Мирный»), происходивший из Малой Азии и представлявший восточную традицию, был живым связующим звеном между Азией и Галлией. Более того, церковь в Лионе пользовалась греческим языком, хотя родным языком почти всего населения был кельтский диалект.

Ранним летом 177 г. по Р.Х. жителей Лиона охватила ненависть к христианам[349]. Сначала им запретили появляться в банях и на рынках, потом — во всех общественных местах. Наконец, когда

управляющий провинцией был далеко от города, на улицы вышла толпа; христиан оскорбляли, били, побивали камнями. После его возвращения над христианами был учинен публичный суд.

На суд привели и других христиан, которых травили собаками, изгоняя из соседнего города Вьена. Всех страшно пытали, чтобы сломить их и принудить к отречению. Одной из жертв допроса был епископ Пофин, девяностолетний старец, уже очень слабый. В конце концов управитель приказал обезглавить всех римских граждан, а остальных бросить диким зверям.

Когда гнев толпы улегся и христианская жизнь возобновилась, выжившие написали письмо своим церквам–матерям в Малой Азии. Ириней, видимо, отсутствовал во время бед, но, по всей вероятности, участвовал в составлении письма. В любом случае нам надо благодарить Евсевия за то, что он поместил копию письма в свою *Церковную историю* (V. 1, 1–2, 8).

Послание церкви Лиона и Вьена знаменательно разнообразием и точностью ссылок на новозаветные тексты. Мы находим здесь отголоски фраз, явно заимствованных из Деян, Рим, Флп, 1 и 2 Тим, 1 Пет и Евр. Более того, в нем представлено (V. 1, 15) изречение Господа, которое мы знаем только по Евангелию от Иоанна («Настанет время, когда всякий, кто убивает вас, будет думать, что служит тем Богу», Ин 16:2). Есть там даже одна прямая цитата, поданная как выдержка «из Писания (γραφή)» (V. 1, 58). Эта цитата, свободная по форме, взята из Апокалипсиса («Неправедный пусть еще делает неправду, праведный да творит правду», Откр 22:11).

Трудно сделать однозначный вывод о том, какой авторитет приписывали авторы Новому Завету, но можно вполне точно определить, какую роль он играл в благочестии и богословской мысли лионских и вьенских христиан[350].

2. Ириней Лионский

О жизни Иринея известно относительно немного. Еще мальчиком, как он сам восторженно подчеркивает, он слушал проповеди великого епископа и мученика Поликарпа Смирнского, в котором видели ученика самих апостолов. Здесь он узнал, по его словам, «подлинное и неизменное благовествование», которому остался верен в течение всей своей жизни. Возможно, он даже сопровождал Поликарпа в Рим, когда шел спор о праздновании Пасхи (154 г. по Р. Х.). Позже он отправился проповедовать в Южную Галлию и стал пресвитером в Лионе.

Гонение достигло апогея, когда Ириней отсутствовал. По–видимому, галльские церкви послали его в Рим, поговорить с папой Елевферием, возможно — в связи с монтанистскими спорами. Очевидно, в Риме он оставался недолго; вскоре после окончания гонений мы вновь видим его в Лионе преемником епископа Пофина (178 г.). Нам неизвестно, где и как он умер. Иероним и другие утверждают, что он принял мученическую смерть во время гонений императора Септимия Севера (202 г. по Р. Х.), но в подлинности этого предания уверенности нет.

Короче говоря, Иринея мы знаем практически только по его писаниям, из которых до нас дошли далеко не все. Его главный труд *Опровержение и отвержение лжеименного знания (гнозиса)* (или сокращенно *Против ересей)* сохранился только во фрагментах на языке оригинала, греческом, а полностью — в латинском переводе. Другой труд, *Разъяснение апостольского учения,* стал доступным нам только в начале этого столетия, когда был открыт армянский перевод. По этим двум источникам мы можем оценить роль Иринея, первого из великих церковных богословов, апологета православия в борьбе с гностической ересью и связующего звена между Восточной и Западной церквами.

Ириней первым из Отцов использовал весь Новый Завет без изъятий. Мужи апостольские отражали устное предание; апологеты (такие, как Иустин и Афинагор) удовлетворялись цитированием ветхозаветных пророков и слов Господа из Евангелий, чтобы подтвердить божественность Откровения; Ириней же в противоположность гностикам, противопоставлявшим их друг другу, показывает единство Ветхого и Нового Заветов. В отличие от предшественников, Новый Завет он цитирует чаще, чем Ветхий. В своем труде *Adversus Haereses (Против ересей)* он приводит 1075 фрагментов из почти всех книг Нового Завета: 626 из Евангелий, 54 из Деяний, 280 из Посланий Павла (за исключением Филимона), 15 из соборных посланий (кроме 2–го Петра, 3–го Иоанна и Иуды) и 29 из Апокалипсиса[351].

Согласно Иринею, одно и то же благовествование было возвещено и передавалось устно, а потом было записано и бережно сохранено во всех апостольских церквах через непрерывное преемство епископов и пресвитеров. Неустойчивым и противоречивым мнениям еретиков он противопоставляет неизменную веру кафолической Церкви, основанной на Писании и предании, которую удерживает в единстве епископат *(Против ересей* III. 1, I)[352].

В противоположность гностикам, сочинившим множество новых евангелий, Церковь ко времени Иринея признавала только четыре, или даже, как он сам говорит, единственное Евангелие в четырех формах (τό εύαγγέλιον τετράμορφον).

Выбор и число их окончательны:

Невозможно, чтобы Евангелий было больше или меньше, чем сколько их есть сейчас, как есть четыре стороны света и четыре главных ветра… Четыре живых существа [из Откр 4:9]

символизируют четыре Евангелия… и было четыре завета с человечеством, с Ноем, Авраамом, Моисеем и Христом *(Против ересей* III. 11, 8)[353].

Итак, для Иринея канон Евангелия закрыт, а его текст священен. Канон же апостольских писаний еще не закрыт. Когда он обращается к их названиям или к вопросу о принадлежности Павлу двенадцати посланий, ему не приходит в голову пользоваться теми же аргументами, что и в случае с Евангелиями.

После Поликарпа, когда писатели Малой Азии пренебрегали апостолом Павлом, считая, что его послания скомпрометировали еретики, Ириней это изменил. Вместо того чтобы отдать Павла еретикам, он решил показать, что правильное толкование его посланий подтверждает учение Церкви.

Не только Евангелия в качестве Св. Писания присоединяются к Ветхому Завету. Один раз (III. 12, 12) Ириней перечисляет Послания Павла наряду с Евангелием от Луки как Писание и подчеркнуто применяет (III. 12, 9) к Деяниям термин «Писание». Тогда неудивительно, что в I. 3, 6 он располагает «писания евангелистов и апостолов» в одном ряду с «законом и пророками». Он никогда не цитирует Павла после формулы «как написано», но это ни о чем не говорит, поскольку применительно к новозаветным писаниям он пользуется очень неофициальным оборотом «Иоанн говорит…», «Павел учит…». Евангелисты только дважды цитируются после слов «как написано» (II. 22, 3 и 30, 2).

Вместе с тем Ириней называет Писанием еще и два апокалипсиса, *Откровение св. Иоанна* и *Пастырь* Ерма[354].

Словом, в трудах Иринея мы обнаруживаем свидетельство, что к 180 г. в Южной Франции был известен канон из трех частей, включавший, вероятно, 22 книги. Общее число будет колебаться в

зависимости от того, включать или не включать в канон Послание к Филимону (скорее всего, да) и Ерма (что менее вероятно). Важнее, чем вопрос о точном числе, то, что у Иринея уже четко определено собрание апостольских книг, которому он придавал равное с Ветхим Заветом значение. Его принцип каноничности двояк: во–первых, апостольское происхождение писаний, во–вторых, соответствие преданию, сохраняемому в Церкви.

III. СЕВЕРНАЯ АФРИКА

1. Акты сцилийских мучеников

Акты, написанные просто и на удивление трезво, — самый древний документ в истории Латинской церкви. Собственно, это — относительно краткий отчет о суде над семью мужчинами и пятью женщинами из местечка Сцилий в Нумидии (современный Тунис), который проходил в здании карфагенского сената 17 июля 180 г. Открыто исповедав свою веру, они отказались принести жертвы богам и поклясться «гением» римского императора. За это их приговорили к казни и вскоре обезглавили.

Латинский рассказ об их мученичестве содержит интересный отрывок, имеющий отношение к употреблению христианских книг. Во время суда проконсул Сатурнин задает среди прочих такой вопрос: «Что у тебя в сумке *(capsa)?»* Сперат ответил: «Книги *(libri)* и Послания Павла, честного человека *(vir Justus)».*

Возникает вопрос, почему этих христиан спросили о сумке? Может быть, они особенно бережно относились к ее содержимому? А может, судья хотел получить улику, показывающую, что обвиняемые — христиане и в момент ареста располагали запрещенными книгами?

В любом случае знаменательно то, что у обвиняемых в сумке были Послания Павла наряду с «книгами», или (поскольку в латыни нет

определенного артикля, а тогда не было и различения между строчными и прописными буквами) «этими Книгами»[355]. Таким образом, здесь такое слово («Писание») особо применено к Посланиям Павла. Упомянутые книги вряд ли могли быть чем–то иным, нежели частями Ветхого Завета и Евангелия или, если кто–то считает маловероятным, что там были ветхозаветные книги, — только Евангелия. Послания Павла представляли собой естественное дополнение к Евангелиям и Ветхому Завету, что, по крайней мере, объясняет, почему они содержались как священные книги в особом хранилище.

Такое толкование ответа поддерживает несколько расширенный рассказ, помещенный в современном латинскому тексту греческом переводе. Переводчик — в более выигрышном положении, в греческом языке артикль есть, ему проще адекватно передать это значение. В греческой редакции сказано, что на вопрос проконсула Сперат ответил: «Обычные наши книги и послания Павла, достойного человека, которые тоже к ним относятся» (αί καθ' ημάς βίβλοι και ai προς έπι τούτους έπιστολαι Παύλου του όσιου ανδρός)[356]. Таким образом, переводчик не отделяет Павловы послания от «Книг», а связывает их воедино.

Поскольку маловероятно, чтобы сцилийские христиане, явно малокультурные плебеи, могли читать по–гречески, нам приходится заключить, что они располагали латинской версией по крайней мере Посланий Павла. А если Послания Павла в латинском переводе имели хождение в 180 г. по Р. Х., то остается мало сомнений в том, что существовала и латинская версия Евангелий.

2. Тертуллиан

Тертуллиан, как однажды заметил T. R. Glover, был «первым гениальным латинянином, который стал последователем Иисуса

Христа и передал его учение на родном для этого народа языке»[357]. Оценивая вклад Тертуллиана в развитие новозаветного канона, мы должны учитывать не только тот объем книг Нового Завета, который он принимал, но и его роль в борьбе с каноном, который составил Маркион.

Тертуллиан родился в Карфагене в семье язычников в середине II века. Он получил хорошее образование (литература, право, риторика), хорошо знал греческий язык, стал профессиональным юристом и, переехав в Рим, приобрел репутацию хорошего адвоката. После обращения в христианство в 195 г. он вернулся в Карфаген, где пылко проповедовал свою новую веру. Через несколько лет (ок. 205 г.), «разочарованный завистливостью и распущенностью римских клириков», как писал о нем Иероним[358], он присоединился к монтанистам и стал их лидером в Африке.

Тертуллиан был самым плодовитым из латинских Отцов доникейского времени. Все его труды, а они затрагивают обширный круг тем, отмечены ярким отпечатком его личности. Выражая свои мысли ярким и витиеватым стилем, он смело внедрял в латынь новые слова[359]. Некоторые были восприняты следующими богословами и остались в лексиконе христианской догматики. Одним из терминов, который он употреблял с подчеркнутой решительностью, был термин «правило веры» *(rŭgula fidei)*. Он означает основания церковной веры, устно переданной церквам апостолами и передаваемой из поколения в поколение как крещальный символ веры[360]. В трех своих сочинениях Тертуллиан раскрывает содержание этого «правила». Иногда он приводит в сжатом виде Апостольский символ веры *(De praes. haer.* 13); иногда перефразирует и детализирует некоторые его положения, но ничего не добавляет *(De virg. vel.* I; *Adv. Prax.* 2). Другими словами, для Тертуллиана *rŭgula fidei*— незабываемая вера христиан, основанная на Писании и наиболее сжато выраженная в крещальном символе, то есть то, что мы знаем как Апостольский символ веры.

Новый Завет, принимаемый Тертуллианом, практически не отличается от того, которым пользовались прежде. Его прибавление в том, что он придал авторитету канона юридический характер. Из всех латинских эквивалентов греческого слова «Библия» (βιβλία), которыми пользовался Тертуллиан и другие латинские авторы на Западе, самыми важными и содержательными были слова *Instrumentum* и *Testamentum*[361]. Оба термина использовались в римском праве. Один означал письменный контракт или соглашение (иногда — официальный документ), другой — последнюю волю или завещание. Тертуллиан, который применял к Писанию оба термина, по–видимому, предпочитал *Instrumentum;* он протестовал против попытки Маркиона ввести двух богов, «своего для каждого *Instrumentum или Testamentum,* как его чаще всего называют» *(Adv. Marc.* 4, 1). Четыре Евангелия — это *Instrumentum evangelicum,* а их авторы, по его убеждению, или апостолы, или их спутники и ученики *(там же,* 4, 2).

Разоблачая Маркиона, Тертуллиан упрекает его в том, что тот не принимает Деяний апостолов, лишая себя сведений о деятельности апостола Павла *(Adv. Marc.* 5, 1). Затем он, одно за другим, защищает каждое послание Павла *(там же,* 5, 2–21), удивляясь тому, что Маркион отверг два Послания к Тимофею и одно к Титу: «Его целью было, я думаю, распространить свои вставки даже на некоторые послания [Павла] » (*там же,* 5, 21)[362].

В другом сочинении Тертуллиан цитирует отрывок из Послания к Евреям (6:4–8), которое он приписывает Варнаве, «человеку, которого Бог удостоил большой чести, так как Павел поставил его следующим после себя» *(De pudic.* 20). Из 1–го Послания Иоанна он приводит 4:1–3 и вдается в пространное рассуждение об антихристе *(Adv. Marc.* 5, 16). Еще он цитирует несколько отрывков из 1–го Петра, хотя прямо и не называет послание *(Scorp.* 12). К Посланию Иуды (стих 14) Тертуллиан обращается как к свидетельству об авторитете Еноха *(De cultu fem.* 1, 3). Несколько раз

он упоминает Апокалипсис Иоанна, чтобы доказать, что для него нет никакого другого Апокалипсиса *(Adv. Marc.* 4, 5; *De fuga* 1, *De pudic.* 20).

Мнение Тертуллиана о Ерме с годами менялось. В ранних произведениях он высоко оценивает *Пастыря (De oral* 16), но уже в монтанистский период заявляет, что эта книга осуждена *(judicaretur)* всеми соборами прежних времен как поддельная и апокрифическая *(Depudic.* 10)[363]. Что касается апокрифических *Деяний Павла,* Тертуллиан с явным удовлетворением замечает, что пресвитер, написавший эту книгу, называет свои намерения благими, но справедливо призван на суд, разоблачен в том, что это апокриф, и лишен сана *(De bapt.* 17).

Словом, Тертуллиан цитирует все книги Нового Завета за исключением 2–го Послания Петра, Иакова и 2–го и 3–го Иоанна. Два последних, из–за малого объема и небольшого богословского значения, он мог просто опустить; ниоткуда не следует, что он не знал об их существовании. Писание Ветхого Завета он считал богоданным, а Евангелиям и апостольским посланиям придавал силу, равную закону и пророкам. Устно передаваемое «правило веры» и Писание он ценил одинаково; поэтому ни одна книга не могла быть признана Писанием, если не соответствовала «правилу веры».

3. Киприан Карфагенский

За те 70 лет, что прошли со времени первого упоминания о христианстве в Северной Африке (история со сцилийскими мучениками, 180 г. по Р. Х.) до смерти Киприана, епископа Карфагенского (258 г. по Р. Х.), Церковь необыкновенно выросла. К середине III века Церковь в Северной Африке насчитывала 250 епископов. Рост был не только количественным; возрастала и внутренняя убежденность, и верность христиан.

История жизни Киприана показывает со всей ясностью, как сильно все изменилось в Северной Африке. Фасций Киприан родился между 200 и 210 г. Он происходил из состоятельной и, по–видимому, знатной семьи. Получив хорошее образование, он начал преподавать риторику и ораторское искусство в Карфагене. Однако он разочаровался в удовольствиях языческого мира, где есть только роскошь, порок и низость. Столкнувшись с носителями новой веры, особенно с пресвитером Цецилианом, Киприан обратился около 246 г. по Р. Х. Он продал имущество и раздал все бедным, дал обет безбрачия и крестился, приняв в знак благодарности своему духовному отцу имя Цецилий.

Отныне Киприан всецело посвятил себя аскетическим подвигам, изучению Писания и ранних Отцов, особенно Тертуллиана. Однако такой человек не мог долго оставаться в тени. Всего через два года после крещения, невзирая на протесты, его по воле народа поставили епископом Карфагена. Так он стал во главе всего североафриканского клира.

Почти 10 лет, вплоть до своего мученичества в 258 г., Киприан энергично и мудро управлял Карфагенской церковью. За эти годы он написал много трудов. До нас дошли 65 его писем, некоторые весьма длинные, и 12 сочинений, касающихся практических проблем Церкви тех времен. Во всех своих произведениях Киприан часто и легко цитирует Писание. Так и кажется, что он заучил все священные книги, имевшие хождение в Карфагене, а то, как он ими пользуется, говорит о глубоком понимании.

По подсчетам фон Зодена (von Soden)[364], Киприан цитирует 886 из 7966 стихов Нового Завета, то есть девятую часть всего объема. Согласно реконструкции из этих цитат, его Новый Завет включал в себя: четыре Евангелия, Послания Павла, 1–е Петра, 1–е Иоанна и Апокалипсис, которым он пользовался очень свободно. Он не

цитирует Послание к Филимону, к Евреям, Иакова, 2–е Петра, 2–е и 3–е Иоанна и Иуды[365].

Возможно, он знал, что существует Послание к Евреям, так как Тертуллиан (труды которого он изучал) о нем говорит, приписывая его Варнаве, но явно не причислял его к каноническим. Что касается других книг, цитаты из которых у него отсутствуют, возможно, что он случайно пропустил то или иное короткое послание, скажем — к Филимону, которое из–за своей краткости не располагало к тому, чтобы на него ссылаться.

Киприан редко цитирует Писание без вводной формулы, отделяя тем самым саму цитату от собственных комментариев. Чаще всего употреблял он выражение самих авторов новозаветных книг: «Как написано» *(scriptum est)*. Другим употребительным средством опознать текст как библейский было слово «Писание» или «Писания» с прилагательным типа «небесное», «священное», «божественное» и т.д. или без него.

Согласно подсчетам Fahey, Киприан приводит 934 библейских цитаты (480 ветхозаветных и 454 новозаветных). Эти цитаты использованы 1499 раз (701 — ВЗ и 798 — НЗ) в различных контекстах. Он ясно отражает предпочтение, оказываемое в древней Церкви Евангелию от Матфея, которым он пользовался чаще (178 раз), чем любой другой книгой Библии. Следующими по степени важности книгами Нового Завета для Киприана были Евангелие от Иоанна (117 раз), от Луки (84 раза), 1–е Послание к Коринфянам (80), к Римлянам (53) и Апокалипсис (53)[366].

В разных местах Киприан говорит о числе Евангелий или посланий в Новом Завете, которое, по его убеждению, заранее установлено при помощи таинственных соответствий. По его мнению, Евангелий — четыре, подобно четырем рекам в раю (Быт 2:10)[367]. И Павел и Иоанн пишут семи церквам, как было проречено семью сыновьями, о

которых говорится в песни Анны (1 Царств 2:5)[368]. Вероятно, как Иринею до него, Киприану нравились такие соответствия.

4. «Против игроков в кости»

Под таким названием (лат. *Adversus aleatores)* в некоторых рукописях сохранился пастырский трактат против игроков в кости и других азартных игр, поскольку игры эти — изобретение дьявола. После введения из четырех частей, призывающего автора и всех других епископов быть верными пастырями Христова стада, в семи оставшихся разделах неизвестный писатель подробно разоблачает азартные игры и их порочный, скорбный шлейф. Во–первых, что самое главное, это — идолопоклонство. Игрок начинает с жертвоприношения изобретателю (дьяволу) и, даже когда сам не приносит жертв, присоединяется к идолопоклонникам.

В конце автор разражается благородным и красноречивым призывом:

Так стань же не игроком в кости, а христианином *(Estopotius non aleator sed Christianus).* В присутствии Христа, ангелов и мучеников выложи свои деньги на стол Христов; то твое наследство, которое ты мог потерять в безумной горячке, раздели между бедными; доверь свои ставки Христу Победителю… Играй в свою ежедневную игру с бедняками. Отдай на церковные нужды весь свой доход и всю обстановку… Предай самого себя непрестанным делам милосердия и благотворения, чтобы могли быть прощены твои грехи… Не оглядывайся назад на игральные кости. Аминь.

Некоторое время эту проповедь приписывали Киприану, но сейчас от этого взгляда повсеместно отказались из–за разницы стиля. В начале

своего исследовательского пути Гарнак приписывал ее папе Виктору I (189–199 гг. по Р. Х.), делая ее древнейшим фрагментом латиноязычной христианской литературы[369]. Однако дальнейшие исследования заставили и его[370], и других ученых[371] объяснять очевидную связь с Киприаном только тем предположением, что автор часто читал труды карфагенского епископа. Сейчас принято считать, что автором был епископ, писавший в Северной Африке после Киприана, вероятно около 300 г. по Р. Х.

Проповедь написана не очень изящным, но сильным и одухотворенным языком, в очень глубоких нравственных тонах. Ее язык — разговорная латынь римского и африканского населения, где один падеж нередко заменяется другим, путаются формы рода и времени[372].

В ней есть семь цитат из Ветхого Завета и двадцать две из Нового. Используемая версия близка к старолатинской или Итале[373]. Автор часто цитирует Евангелие от Матфея, несколько раз — от Иоанна. Из Павловых посланий упоминаются Послание к Римлянам, 1–е к Коринфянам, к Галатам, к Ефесянам (?) и 1–е и 2–е к Тимофею. Видно также, что он знаком с 1–м Иоанна и Апокалипсисом. Цитаты предваряются формулой: «Господь говорит в Евангелии» *(Dominus dicit in Evangelio),* «Апостол Павел [или Иоанн] говорит *(apostolus Paulus [Johannes] dicit),* и «Писание говорит» *(dicit scriptum).* Все тексты, будь то Ветхий Завет или Новый, цитируются очень свободно; это лучше всего объяснить гипотезой о том, что трактат представляет собой проповедь, а не папскую энциклику, как вначале думал Гарнак.

Стоит отметить и то, что в главе 2 автор цитирует отрывок из *Пастыря* Ерма *(Под.* IX. 31, 5) как «божественное Писание» *(dідt scriptum divina)*, располагая эту цитату в одном ряду с выдержками из Посланий Павла. Точно так же, посреди фрагментов из Посланий Павла, в главе 4 помещена вольная цитата из *Дидахе.*

VII. Книги, входившие в канон лишь в определенном месте и в определенное время: апокрифическая литература

Вдобавок к книгам, которые повсеместно стали принимать как канонические, существовали десятки писаний, которые в некоторых частях Церкви, некоторое время, также считались каноническими[374]. Однако с течением времени их по разным причинам признавали негодными для того, чтобы включать в постоянный список авторитетных писаний, принимаемых всей Церковью как Священное Писание. Некоторые из них получили название «апокрифов». Это слово греческого происхождения, означающее «утаенный, скрытый» (απόκρυφα). С точки зрения тех, кто принимал эти книги, они были «скрыты» или изъяты из общего употребления, поскольку считалось, что в них содержится тайное или эзотерическое учение, слишком глубокое для того, чтобы сообщать его кому–либо, кроме посвященных. С другой точки зрения, однако, считалось, что такие книги надо «скрывать» потому, что они подложные или еретические[375]. Таким образом, у этого термина первоначально было и весьма высокое значение, и умаляющее в зависимости от того, кто им пользовался.

Очевидно, громадное большинство апокрифических книг пыталось как–то воспроизвести те литературные формы, которые оказались включенными в Новый Завет, то есть евангелия, деяния, послания и апокалипсисы. Посланий — меньше всего, так как ясно, что написать послание, напоминающее настоящее, намного труднее, чем повествование о событиях, герои которых — Иисус и разные апостолы.

Конечно, мы не можем в этой работе дать хотя бы краткий очерк всех христианских книг, которые в какое–то время верующие той или иной части Римской империи считали авторитетными. Однако мы

попытаемся кратко описать несколько примеров, которые принадлежат каждой из нескольких категорий таких писаний и некоторое время оставались на границе канона. (См. также все, что сказано о трактатах Наг–Хаммади в гл. IV. 1, 4, выше.)

I. АПОКРИФИЧЕСКИЕ ЕВАНГЕЛИЯ

Желание писать евангелия могло проистекать от того, что мы находим в конце Евангелия от Иоанна: «Много сотворил Иисус пред учениками Своими и других чудес, о которых не написано в книге сей» (20:30) и «Многое и другое сотворил Иисус; но, если бы писать о том подробно, то, думаю, и самому миру не вместить бы написанных книг» (21:25). Апокрифические евангелия бывали двух видов: одни стремились дополнить, другие — заместить четыре Евангелия, принятые вселенской Церковью[376]. Членам древней Церкви особенно хотелось узнать о тех сторонах жизни и служения Иисуса, о которых канонические Евангелия не рассказывали ничего или почти ничего. Это, во–первых, детство и отрочество (только у Луки есть один рассказ 2:41–51); во–вторых, то, что делал Иисус после смерти на кресте до воскресения. Когда людьми владеет любопытство, они обычно стремятся его удовлетворить. Поэтому нас не должно удивлять, что члены древней Церкви составляли рассказы о том, что, по их мнению, происходило[377]. Среди таких апокрифических евангелий, написанных во II, III и последующих веках, — *Протоевангелие Иакова, История детства от Фомы, Арабское евангелие детства, Армянское евангелие детства, История Иосифа плотника, Евангелие о Рождестве Марии* и некоторые другие евангелия, рассказывающие о первых годах жизни Иисуса. *Евангелие Никодима* (иначе известное еще как *Деяния Пилата*[378]) и *Евангелие Варфоломея* повествуют об Его схождении в ад. Все эти евангелия обнаруживают гораздо худшее знакомство с географией и обычаями Палестины, нежели канонические, что

неудивительно, если принять во внимание обстоятельства и время их написания.

1. Фрагменты неизвестного евангелия (папирус Эгертона 2)

Важное приобретение Британского музея стало известно в 1935 г., после публикации нескольких фрагментов очень древнего и прежде неизвестного евангелия[379]. На основе палеографического анализа издатели датировали фрагмент серединой II века, а так как нет оснований считать его оригиналом, составление евангелия отнесено «не позднее чем к 110–130 гг. по Р. Х.»[380].

В двух фрагментах представлены параллели к повествованиям в синоптических Евангелиях, в третьем есть отголоски Евангелия от Иоанна, а в четвертом пересказано апокрифическое чудо, которое сотворил Иисус на берегах Иордана. Стоит обратить внимание на две синоптические перикопы, которые повествуют об исцелении прокаженного и о словах по поводу сбора податей, потому что они указывают на взаимодействие с синоптической традицией.

В качестве образца можно привести выдержку из фрагмента I, строки 5–19, где он перекликается с Евангелием от Иоанна:

И, обратившись к начальствующим в народе, Он [Иисус] сказал так: «Исследуйте писания, в которых[381] думаете, что имеете жизнь, — они свидетельствуют обо Мне (Ин 5:39). Не думайте, что Я пришел стать вашим обвинителем перед Моим Отцом; Моисей, на которого вы возложили ваше упование, свидетельствует против вас (Ин 5:45). Но потом они сказали: «Да, мы знаем, что с Моисеем говорил Бог, но мы не знаем, откуда ты» (Ин 9:29). Иисус отвечал им: «теперь ваше неверие обличает вас …»

Автор не приводит никаких свидетельств того, что он использует какое–либо из четырех Евангелий в записанной форме. По–видимому, он воспроизводит материал по памяти. Поэтому, как указал Иеремиас, «возможно, перед нами пример взаимного наложения устной и письменной традиции; хотя предание уже зафиксировали письменно, оно все еще широко воспроизводилось по памяти, и в этом случа[382]. Другими словами, неизвестное Евангелие отражает ситуацию, не похожую на ту, что рисует Папий; здесь евангельские книги уже в ходу, но устная традиция все еще высоко ценится, поэтому два вида источников накладываются друг на друга[383]. Следует отметить, что создание евангелий и других апокрифов не сдерживало формирование новозаветного канона, они не мешали друг другу. Благочестию простых людей вполне соответствовал устойчивый поток романтических и замысловатых писаний, историческая ценность которых в лучшем случае скромна[384].

2. Евангелие евреев

В писаниях разных Отцов Церкви мы встречаем цитаты из других древних евангелий и ссылки на них, датируемые II и III веками. Такой материал позволяет нам оценить употребимость апокрифических книг и то, какое значение им придавали.

К числу этих писаний относится иудеохристианское евангелие под названием *Евангелие евреев,* которое было в ходу до конца IV века. Согласно *Стихометрии* Никифора, его объем составлял 2200 строк, что только на 300 строк меньше, чем в каноническом Евангелии от Матфея.

Иероним живо интересовался этой книгой; ее арамейскую копию он обнаружил в знаменитой библиотеке Кесарии Палестинской[385].

Неоднократно (и с большой гордостью) он сообщает, что переводил ее на латынь и греческий. К сожалению, эти переводы утрачены, и все, чем мы сегодня располагаем, — это несколько цитат у Климента Александрийского, Оригена, Иеронима и Кирилла Иерусалимского.

Время и место появления *Евангелия евреев* спорны, но, поскольку Климент Александрийский упоминает его в своих *Строматах* (II. 9, 45) в последней четверти II века, обычно его относят к середине этого столетия. Самобытный язык заставляет предположить, что оно составлено для иудеохристиан Палестины и Сирии, говоривших по–еврейски и по–арамейски.

В двух комментариях (на Ин 2:6 и Иер 15:4) Ориген приводит цитату из *Евангелия евреев:* «Сам Спаситель говорит: «Даже сейчас мать моя — Дух Святой взял меня за один из волосков и возвел на великую гору Фавор». Контекст цитаты утрачен, поэтому мы не можем сказать, о каком событии идет речь; возможно, это искушение. В любом случае отрывок, наверное, произвел впечатление, поскольку кроме Оригена его приводит еще и Иероним в трех своих комментариях (на Мих 7:7; Ис 40:9 и далее; и Иез 16:13).

Другая интересная выдержка, сохраненная Иеронимом *(De viris ill.* 2), относится ко времени после воскресения Христа:

Теперь Господь, который отдал погребальные одежды слуге священника, пошел к Иакову и явился ему. Ибо Иаков поклялся, что не будет есть хлеба с того часа, когда он испил из чаши Господней, до того времени, пока не увидит его вновь восставшим из спящих. И опять, чуть позже, рассказывается, что Господь сказал: «Принеси стол и хлеб». И тут же прибавлено: он взял хлеб и благословил, и преломил его. И дал его Иакову Иусту, и сказал ему: «Брат мой, ешь твой хлеб, ибо Сын человеческий восстал из спящих».

В коптской версии проповеди о Богородице, которая приписывается Кириллу Иерусалимскому[386], автор вкладывает в уста предшественника ереси эвионитов цитату из *Евангелия евреев:*

Написано в [Евангелии] евреев, что когда Христос захотел сойти на землю к людям, Благой Отец избрал великую Силу на небесах, которая была названа Михаилом, и предоставил Христа его (или ее) заботам. И Сила сошла в мир, и назвалась Марией, и [Христос] был в ее утробе семь месяцев.

По этим цитатам мы можем видеть, что *Евангелие евреев* серьезно расходится по содержанию и по духу с Евангелиями, которые признавались каноническими. Поэтому, а также потому7, что *Евангелие евреев* написано на семитском языке, нам легко понять, что употребление его ограничивалось главным образом общинами иудеохристиан (некоторые из которых считались еретическими), тогда, когда канон был закрыт, а Церковь обходила его молчанием.

3. Евангелие египтян

Следующим по степени важности после *Евангелия евреев* стоит *Евангелие египтян*[387]. Оно написано по–гречески и признавалось каноническим в Египте. Цель его — проповедать взгляды энкратитов (такие, например, как отрицание брака). Сохранилось лишь несколько фрагментов, главным образом через Климента Александрийского. Климент, в полемике со своим оппонентом, гностиком Юлием Пассианом, цитирует такие части диалога: «Когда Саломея спросила, сколько еще смерть будет

властвовать, Господь (не имея в виду того, что жизнь — зло, а творение само по себе плохо) сказал: «До тех пор, пока вы, женщины, будете рожать детей» *(Строматы* III. 4, 45). На другой вопрос Саломеи, будет ли она носить ребенка, Он ответил: «Ешь всякое растение, но которое с горечью не ешь» (*там же,* III. 9, 66).

В другом фрагменте Саломея снова задает вопрос, когда произойдут те вещи, о которых она спрашивала. Господь отвечает: «Когда ты растопчешь оболочку стыда, и двое станут одним, и мужское и женское уже не будет ни мужским, ни женским» *(там же,* III, 13, 92). Эти изречения ясно требуют воздержания в сфере пола и устранения половых различий между мужским и женским. Такое учение представлено и в других гностических памятниках Египта (см., например, Логии 37 и 114 из Евангелия от Фомы, с. 86).

4. Евангелие от Петра

До 1886 г. ученые, хотя и знали о существовании *Евангелия от Петра,* не располагали ни единой цитатой из него. Ориген случайно упоминает его в своем *Комментарии на Матфея* (10, 17), когда рассуждает о братьях Иисуса. Евсевий передает негативное мнение епископа Серапиона, которое тот высказал, прочитав это апокрифическое евангелие (см. гл. V. 1, 3).

Зимой 1886/87 г. в гробнице монаха в Ахмиме (Северный Египет) был найден большой фрагмент *Евангелия от Петра*[388]. Это греческая рукопись VIII века; меньший, но гораздо более древний фрагмент позднее обнаружен в Оксиринхе[389].

Сохранившийся текст повествует о страстях, смерти и погребении Иисуса и дополняет рассказ о воскресении рассказом о чудесах, которые с ним связаны. Ответственность за смерть Иисуса возлагается исключительно на иудеев, Пилат оправдан. То здесь, то

там видны следы докетизма, и, может быть, поэтому вопль Христа на кресте («Боже мой, Боже мой, для чего Ты меня оставил?») передан так: «Сила моя, Сила моя, для чего ты меня оставила?»[390]

Написанное, вероятно, в Сирии около середины II века (или даже раньше)[391], *Евангелие от Петра* указывает на знакомство автора со всеми каноническими Евангелиями. Однако, по всей вероятности, он придавал им не очень большое значение[392].

Проанализировав его текстовые соотношения с различными группами новозаветных рукописей, Ваганэй показывает, что в значительном числе случаев оно согласуется только с древне–сирийским типом текста[393]. Согласно исследованию Денкера[394], почти все повествование о страстях составлено на основе отсылок к Ветхому Завету, в основном к Исайе и Псалмам. Денкер полагает, что *Евангелие от Петра* — продукт иудеохристианства, написанный между двумя еврейскими восстаниями.

Характерные особенности этого Евангелия[395] можно видеть в повествовании о воскресении Христа:

35. И вот в ночи, в которой воссиял День Господень, когда солдаты караулили по двое в каждую стражу, раздался гром небесный. 36. И увидели они, как разверзлись небеса и два человека сошли оттуда вниз, объятые сиянием, и подошли ко гробу. 37. И камень, который был привален ко входу в гроб, сам откатился на сторону, и гроб открылся, и оба человека вошли внутрь.

10. 38. Когда солдаты увидели все это, они разбудили сотника и старейшин, потому что те тоже сторожили там. 39. И когда они рассказывали им все,что видели, явились три человека, выходящие из гроба, и двое поддерживали третьего, а за ними следовал крест. 40. Головы этих двоих доставали до небес, но голова того, которого они

вели, была превыше небес. 41. И услышали они голос с неба, воскликнувший: «Проповедал ли Ты тем, кто спит?» 42. И слышен был ответ с креста: «Да».

В заключение скажем, что, если сравнить предыдущие, весьма употребительные апокрифические евангелия (и расходящиеся с ними образцы из Наг–Хаммади; см. гл. IV. 1, 4), то можно оценить разницу между характером канонических Евангелий и почти банальным содержанием большинства апокрифов II и III веков. Хотя некоторые из них претендовали на апостольское авторство, а два канонических Евангелия не носили апостольских имен (из числа 12), эти четыре, и только они, покоились на прочном основании. Причина, возможно, в том, что именно их признали достоверными, причем достоверными в двух смыслах. Во–первых, события, о которых в них рассказывается, повсеместно оценивались как подлинные; во–вторых, толкование этих событий было признано истинно апостольским. Даже *Евангелие от Петра* и *Евангелие от Фомы,* сохраняющие следы независимого предания, и богословски и исторически малосостоятельны перед лицом четырех повествований, которые только и признаны каноническими[396].

II. АПОКРИФИЧЕСКИЕ ДЕЯНИЯ

Из–за того что в канонических Деяниях упомянута миссионерская деятельность только немногих апостолов, авторы II и последующих веков считали нужным составлять другие *Деяния*[397], повествующие о делах, совершенных, по преданию, другими апостолами. К ним относятся: *Деяния Андрея, Деяния Фомы, Деяния Филиппа, Деяния Андрея и Матфея, Деяния Варфоломея, Деяния Фаддея, Деяния Варнавы* и др. Некоторых авторов вдохновляли имена даже тех апостолов, которые упоминаются в канонических Деяниях, только

речь идет о других их делах. Таковы, например, *Деяния Павла, Деяния Иоанна* и *Деяния Петра.* Эти несколько *Деяний,* содержание которых практически не имеет исторических оснований, в некотором отношении напоминают греко–римские романы того времени, в которых обычные непристойности заменены нравоучениями.

1. Деяния Павла

Деяния Павла (Πράξεις Παύλου) — это повесть, в которой произвольно использованы канонические Деяния и послания этого апостола. Автор, как сообщает нам Тертуллиан *(О крещении,* xvii), был клириком и жил в азиатской провинции Рима, точнее, в западной части Малой Азии. Он написал эту книгу около 170 г., явно намереваясь воздать почести апостолу Павлу. Несмотря на благие намерения, его привлекли к суду, обвинив в фальсификации реальных событий, и лишили сана. Однако его книга, даже осужденная церковными властями, обрела популярность среди мирян. Некоторые эпизоды, такие, например, как повествование о странствиях Павла и Феклы, присутствуют во многих греческих рукописях и в полудюжине древних редакций, что подтверждает их широкую популярность. Фекла, стоит отметить, была девственницей из знатной семьи в Иконии и пылкой последовательницей апостола. Она проповедовала и крестила[398]. В этой части описана внешность Павла. В буквальном переводе она выглядит так:

Человек небольшого роста, лысый, с кривыми ногами; в добром здравии; со смыкающимися бровями и довольно крупным носом. Он исполнен благодати, иногда выглядит как человек, а иногда похож на ангела[399].

Среди эпизодов этого цикла, вероятно, самый занимательный тот, где говорится о том, как Павел крестил льва. До 1936 г. он был известен по скудным упоминаниям в патристической литературе. В том году был опубликован его полный текст, обнаруженный незадолго до этого на греческом папирусе, который содержал подробный рассказ о встрече Павла со львом в эфесском цирке[400]. Может быть, впечатлительный автор прочитал риторический вопрос Павла[401] в 1 Кор 15:32: «По рассуждению человеческому, когда я боролся со зверями в Ефесе, какая мне польза…?» и, желая добавить подробностей к этому исключительно скупому упоминанию, решил вставить в свою повесть рассказ о происшествии с неустрашимым апостолом. Интерес читателя подогревается тем, что незадолго до него Павел в пустынном месте проповедовал этому самому льву и крестил его. Неудивительно, что в цирке лев не тронул апостола[402].

Другую часть *Деяний* составляет апокрифическая переписка между коринфянами и Павлом. Это краткий ответ коринфских клириков на 2–е Послание апостола и Третье послание Павла к Коринфянам. Последнее было обнаружено в 1950 г. на греческом папирусе, датированном III веком, причем — одно, без *Деяний*[403]. Послание затрагивает несколько важных вероучительных вопросов, включая статус ветхозаветных пророчеств, творение, непорочное зачатие, воплощение Христа и воскресение во плоти. Позднее 3–е Послание к Коринфянам было переведено на сирийский и армянский языки и признано каноническим в этих национальных церквах (см. гл. IX. II).

Несмотря на то что содержание *Деяний Павла* почти целиком легендарно, автор явно хорошо знал Деяния, написанные Лукой, и был знаком с другими новозаветными книгами. Речь, которую произносит апостол Павел, напоминает начало Нагорной проповеди из Евангелия от Матфея. Появление имен Димас, Онисифор и Гермоген заставляет вспомнить 2–е Послание к Тимофею (1:15–16 и 4:10). Есть точки пересечения и с другими посланиями. В список

канонических книг Кларомонтанского кодекса (см. Приложение IV. 4) включены и *Деяния Павла* с указанием, что они содержат 3560 строк, т.е. существенно больше, чем канонические Деяния апостолов, где 2600 строк.

2. Деяния Иоанна

Цель *Деяний Иоанна*[404] — передать свидетельство того, кто видел миссионерскую деятельность апостола Иоанна в Эфесе и его окрестностях. Это может означать, что сама книга — из Эфеса. Так как ее знал Климент Александрийский, она не могла появиться позднее конца II — начала III века. Полный текст не сохранился, однако мы располагаем значительными частями этого сочинения на греческом языке и в латинском переводе. В *Стихометрии* Никифора длина оригинала — 2500 строк; такой же объем у Евангелия от Матфея.

Автор *Деяний Иоанна,* называемый Левкием, реальный или легендарный спутник апостола, рассказывает о его чудесах, проповедях и смерти. Проповеди выдают явные докетические тенденции, особенно когда описывается внешность Иисуса и подчеркивается нематериальность Его тела, например, в пар. 93:

Иногда, когда я думал прикоснуться к Нему [Иисусу], я встречался с вещественным плотным телом; но в другой раз, когда я осязал Его, Он был бестелесен и нематериален, как если бы Его не было… Когда я ходил с Ним, мне часто хотелось увидеть Его следы, появляются ли они на земле (ибо я видел, как Его ноги поднимаются от земли), но я их не видел.

Автор сообщает, что Иисус постоянно менялся, становясь то маленьким мальчиком, то взрослым красавцем; то лысым и длиннобородым, то юношей с едва пробивающимся пушком (пар. 87–89).

В книгу включен длинный гимн (пар. 94–96), который, несомненно, использовался как литургическое песнопение (с ответными возгласами) в некоторых Иоанновых общинах[405]. Перед тем как идти на смерть, Иисус собирает апостолов в круг, и, пока они, держась за руки, ведут вокруг Него хоровод, Он поет гимн Отцу. Терминология гимна тесно связана с Евангелием от Иоанна, особенно с прологом. В то же время автор придает всему докетическое звучание.

Кроме пересказа богословски выраженного учения, автор умеет рассказывать таинственные и занимательные истории. В книге есть, например, долгий рассказ о набожной Друзиане и ее верном возлюбленном Каллимахе (пар. 63–86), который, несомненно, должен был составить альтернативу широко известной и непристойной истории об эфесской вдове и страже могилы ее покойного мужа. Для более легкого развлечения автор забавляет своих читателей смешным рассказом о клопах (пар. 60–61).

Несмотря на то что *Деяния Иоанна* не имеют отношения к реальному Иисусу и апостолу Иоанну, они интересны тем, кто хочет увидеть, как развивается народное христианство. Это, к примеру, самый древний источник, рассказывающий о совершении евхаристии для мертвых (пар. 72).

3. Деяния Петра

Самое раннее прямое свидетельство о *Деяниях Петра* — замечание Евсевия, где он отвергает подлинность этой книги *(Церковная*

история, III. 3, 2). Вопрос о соотношении *Деяний Петра* и *Деяний Иоанна* очень много обсуждали. Schmidt[406] пытался доказать, что автор *Деяний Петра* пользовался *Деяниями Иоанна,* Koester[407] говорил об обратном соотношении, а Zahn отстаивал подлинность авторства[408]. Как бы то ни было, все сходятся на том, что *Деяния Петра* относятся ко второй половине II века и происходят, вероятно, из Малой Азии.

Основная часть книги, сохранившаяся в латинском переводе, повествует о том, что Павел покинул римских христиан и отправился в Испанию, что Симон Волхв прибыл в Рим и ошеломил верующих своими чудесами, что Петр отправился в Рим и с помощью говорящей собаки победил мага. Документ завершается рассказом о мученичестве Петра, в который вошла и легенда «Камо грядеши?»[409] и распятие Петра вниз головой по его собственной просьбе. Перед своей смертью Петр произносит длинную проповедь о кресте и его символическом значении, в которой заметно гностическое влияние. Аналогичное влияние видно в проповеди Петра против брака и его призыв к женам оставить своих мужей.

Сохранился коптский папирус с фрагментом (Берлин 8502), в котором описывается чудесное исцеление парализованной дочери Петра. В присутствии большой толпы он поставил на ноги больную дочь и заставил ее ходить. Но после того как народ воздал Богу хвалу, Петр повелел дочери снова лечь, сказав ей так: «Возвратись к своей немощи, ибо это полезно и тебе и мне». Она тотчас вернулась в прежнее состояние, толпа оплакала такой поворот событий, а Петр объяснил, что, когда его дочь родилась, ему было открыто в видении от Бога, что она «принесет вред многим душам, если ее тело будет здоровым» (т.е. привлекательным для мужчин). Поэтому Петр принимает как волю Божью болезнь своей дочери.

К IV веку количество источников, упоминающих *Деяния Петра,* значительно выросло[410]. Они используются наряду с другими

апокрифическими *Деяниями* в манихейской Книге псалмов, сохранившейся в коптском переводе, и, кроме того, остаются излюбленным чтением членов Церкви в течение жизни нескольких поколений.

Хотя некоторые апокрифические *Деяния* несостоятельны как источники исторических сведений об апостольском веке, это все же очень важные документы. Непреходящая ценность такой христианской литературы в том, что она отражает веру их авторов, наклонности их читателей, которые находили полезным и занимательным сочинение подобных книг. Она претендовала на то, чтобы быть надежным источником сведений о словах и поступках апостолов; в действительности же под прикрытием апостольских имен выступали определенные концепции — и православные и еретические, отражая веру христиан II и последующих веков. Для внедрения своих идей авторы не колеблясь сочиняли причудливые истории, и доверчивое сознание того века почти все принимало на веру.

Если сопоставить несколько апокрифических *Деяний* с каноническими, то в некоторых отношениях проявляются параллели. Очевидно, однако, что «апокрифические *Деяния* существенно отличаются от Деяний Луки и по литературной форме, и по содержанию, и по богословию. Невзирая на множество заимствованных деталей и точек пересечения, апокрифические *Деяния* нельзя поставить на один уровень с книгой Луки»[411].

III. АПОКРИФИЧЕСКИЕ ПОСЛАНИЯ

Не всегда замечают, что из четырех разных литературных форм новозаветных книг (евангелия, деяния, послания и апокалипсис) больше всего посланий. Из 27 книг Нового Завета 21, или семь

девятых общего числа, относятся к посланиям. С другой стороны, однако, среди новозаветных апокрифов посланий, как уже отмечалось, относительно мало. Несомненно, это объясняется тем, что нелегко написать послание, которое бы в достаточной мере напоминало подлинное.

1. Апостольские послания

Одним из наиболее интересных документов, опубликованных в нашем столетии, стало *Апостольское послание (Epistula Apostolorum)*, написанное в форме энциклики, адресованной «Церквам Востока и Запада, Севера и Юга» и разосланной одиннадцатью апостолами после воскресения. О его существовании ничего не было известно до тех пор, пока в 1895 г. не открыли 15 листков с текстом на коптском языке. В 1919 г. они были изданы с еще одним листком на латыни и целой книгой из эфиопской рукописи[412]. Что касается времени написания и характера книги, то вердикт издателя был таков: написана в Малой Азии около 180 г. ортодоксальным членом Церкви. Оба эти утверждения ученые оспорили. Барди (Bardy)[413] подверг сомнению православность автора; Делазер[414] и Хорншу[415] настаивали на датировке до 120 г. Вместо Малой Азии предлагали Египет[416] и Сирию[417]. В любом случае документ свидетельствует о том, что автор знаком с удивительно большим числом библейских книг.

Книга открывается списком одиннадцати апостолов. Первым назван Иоанн, потом — Фома и Петр, а последним — Кифа[418], который описывает разные чудеса, совершенные Иисусом с детства и в годы земного служения. Через несколько страниц форма документа меняется от послания к апокалипсису, в котором воскресший Господь отвечает на вопросы апостолов о времени своего второго пришествия[419], воскресении плоти, Страшном суде, судьбе

проклятых, искуплении через превечно существующий Логос, сошествии во ад, миссионерстве апостолов и миссии Павла. В конце описано вознесение, которое сопровождалось грозой и землетрясением.

Для нашей цели важно, что здесь присутствуют многочисленные следы всех четырех Евангелий, а также других книг Нового Завета. Очевидно, что автор был хорошо знаком с синоптической традицией[420]. Ясно и то, что его язык и представления испытали влияние главным образом Евангелия от Иоанна. Вдобавок автор опирается на многочисленные извлечения из Ветхого Завета, Книги Деяний и др. Цитаты вольные, и некоторые из них трудно идентифицировать.

Автор без колебаний пользуется приемом, который стал популярным у гностиков: для пропаганды собственных идей в уста Иисуса вкладываются эзотерические поучения. В то же время, хотя гностические мотивы и присутствуют, автор, в отличие от гностиков, настаивает на воскресении во плоти, а Симона Волхва и Керинфа объявляет лжепророками. Вкратце этот документ являет резкую атаку церковного христианина на гностицизм, но пользуется излюбленной литературной формой гностиков — «откровениями».

2. Третье послание Павла к Коринфянам

Это апокрифическое послание, как отмечалось в этой главе, — часть *Деяний Павла.* Его высоко ценили в Армянской церкви, оно вошло в Приложение к армянскому Новому Завету, который издал Зохраб (см. гл. IX. 2, 2).

3. Послание к Лаодикийцам

В заключении Послания к Колоссянам апостол Павел просит читателей: «Когда это послание прочитано будет у вас, то распорядитесь, чтобы его прочитали и в Лаодикийской церкви; а то, которое из Лаодикии, прочитайте и вы» (4:16). Это указание (неясное в том отношении, что непонятно, кто кому[421] писал) соблазнило неизвестного автора сочинить текст Послания Павла к Лаодикийцам[422], которые были соседями с общиной колоссян.

Послание написано, вероятно, к концу III века[423]. К IV веку, как сообщает Иероним, «некоторые читали Послание к Лаодикийцам, но его все отвергают» *(Devins ill* 5). Из всех подложных документов древней Церкви этот самый слабый. Остается удивляться тому, как Западная церковь могла почитать его почти тысячу лет. Насчитывающее всего 20 стихов, оно представляет собой набор высказываний, заимствованных из подлинных Посланий Павла, особенно к Филиппийцам. Автор восторгается верой и добродетелями лаодикийцев, но предостерегает их от ересей и призывает оставаться верными христианскому учению и христианскому образу жизни.

Хотя возможно, что послание первоначально написано на греческом языке, оно дошло до нас в латинских рукописях[424] Библии (всего более 100), относящихся ко времени от VI до XV века и представляющих все большие страны Запада — Италию, Испанию, Францию, Ирландию, Англию, Германию и Швейцарию. Когда Писание стали переводить на европейские языки, это послание иногда входило в переводы (см. с. 236–237).

4. Переписка Павла и Сенеки

Апокрифическая переписка из 14 писем между стоическим философом Сенекой (8 писем) и апостолом Павлом (6 писем) дошла

до нас в более чем 300 рукописях[425]. Некоторые письма посвящены обращению апостола, стилю его собственных писем, гонениям на христиан при Нероне и назначению Сенеки проповедником Евангелия при императорском дворе! Из–за этой переписки Иероним включил Сенеку в свой список христианских святых *(Deviris ill.* 12) [426], однако простоватая манера и бесцветный стиль писем говорят о том, что они не могут принадлежать ни перу моралиста, ни перу апостола.

IV. АПОКРИФИЧЕСКИЕ АПОКАЛИПСИСЫ

Во II и последующих веках имели хождение несколько апокалипсисов, конкурировавших с каноническим Апокалипсисом Иоанна, которые приписывались другим апостолам[427].

1. Апокалипсис Петра

Самая важная из апокрифических книг — *Апокалипсис Петра*[428], датируемый 125–150 гг. Впервые мы узнаем о нем из канона Муратори, где он располагается непосредственно за Апокалипсисом Иоанна с предупреждением, что «многие наши люди не желают, чтобы он читался в церкви» (строка 72–73). Климент Александрийский признавал в нем произведение самого Петра *(Ecl. Proph.* 41, 2 и 48, 1) и написал к нему комментарии (так пишет Евсевий, *Церковная история,* VI. 14, 1). С другой стороны, его считали неканоническим Евсевий (III. 25, 4) и Иероним *(De viris ill* I). Другие христиане высоко ценят эту книгу; по свидетельству Созомена, церковного историка V века (7,9), в его время в некоторых церквах Палестины *Апокалипсис Петра* обычно читался в Страстную пятницу. Он включен в число канонических книг в Кларомонтанском кодексе (см. Приложение IV. 4).

Части этой книги на греческом языке найдены в 1886–1887 гг. в христианской могиле в Ахмиме (Северный Египет), а полный текст

на эфиопском языке обнаружен в 1910 г. В библиотеке Бодди есть небольшой лист пергамента, содержащий 26 коротких строк на греческом языке, и двойной лист в коллекции Райнера (Rainer) в Вене, который некоторые ученые относят к этому же кодексу. Сравнение эфиопского и греческого текстов говорит о том, что последний представляет собой сокращенный и несколько переиначенный вариант книги.

Апокалипсис Петра начинается рассказом о том, как Петр и другие ученики, собравшись на Масличной горе, спрашивают Иисуса о знамениях, которые возвестят Его пришествие в конце времен. Иисус отвечает им примерно так, как в четырех Евангелиях. Фрагмент из Ахмима, который начинается с середины Его слов, описывает видение солнцеподобного света и отошедших святых, а затем — место наказания и сами наказания грешникам. В эфиопском тексте представлена другая последовательность описаний. Сначала говорится об аде, а уж потом, в связи с рассказом о преображении, — о рае. Показательно, что в обоих вариантах описание мучений занимает гораздо больше места, чем повествование о восторгах райской жизни. Наказания разных грешников приведены в большее или меньшее соответствие с природой их греха, как видно из следующего отрывка:

И увидел я другое место, стоявшее над тем, очень грязное; это было место наказаний. И те, кого наказывали, и наказующие ангелы носили темное одеяние, в соответствии с духом того места.

Некоторых вешали за язык; это были те, кто кощунствовал о пути праведности. Под ними был разложен костер, ярко вспыхивавший и мучивший их.

И были там другие, женщины, повешенные за волосы над закипавшей болотной жижей, — это те, кто запятнал себя прелюбодеянием.

А мужчины, соучаствовавшие с ними в прелюбодеянии, были подвешены за ноги, головами в эту жижу. Они вопили: «Мы не думали, что попадем сюда» (пар. 21–24).

Неизвестный автор, который ответствен за то, что первым внедрил языческие идеи об аде и рае в христианскую литературу, произвел свою концепцию будущей жизни от различных дохристианских традиций. Это и картина, включенная в одиннадцатую книгу *Одиссеи,* и эсхатологические мифы Платона, и шестая книга *Энеиды,* и орфические и пифагорейские предания. Влияние этих идей через Апокалипсис Петра простиралось очень далеко. Оно сказывается в *Божественной комедии,* средневековой скульптуре и всем искусстве Ренессанса.

2. Апокалипсис Павла

В древней Церкви имело хождение несколько сочинений под названием *Апокалипсис Павла.* Помимо коптского трактата из Наг–Хаммади, в котором описывается восхождение Павла с четвертого неба до десятого, до нас дошел другой, гораздо шире распространенный *Апокалипсис Павла.* Он сохранился в греческом, сирийском, коптском, эфиопском, славянском и латинском вариантах[429]. Предисловие, написанное, по–видимому, в Египте около 250 г., так передает нам историю о чудесном обретении оригинала:

Во времена консулата Феодосия Августа–младшего и Цинегия [т.е. в 388 г.] в Тарсе, в доме, который некогда принадлежал святому Павлу, жил один уважаемый человек. Однажды ночью ему явился ангел с

откровением. Он приказал хозяину сокрушить основание дома и предъявить народу то, что он там найдет. Ему все это показалось наваждением.

Но ангел явился в третий (?) раз и бичевал его и принудил сломать основание. Когда он подкапывал дом, он обнаружил мраморный ящик с надписями по стенкам. В нем было откровение святого Павла и его сандалии, в которых он ходил, проповедуя слово Божье.

Созомен, который повторяет этот рассказ в своей *Церковной истории* (7,19), сообщает, что эта книга, «хотя и не признается древними, все еще ценится большинством монахов». В то же время он сомневается в подлинности истории и высказывает предположение, «не еретики ли ее сочинили». Августин высмеивает безрассудство тех, кто написал *Апокалипсис Павла,* полный басен и претендующий на то, что там рассказано услышанное апостолом согласно 2 Кор 12:4 *(In Joh. Tract* 98, 8). *Апокалипсис Павла* упоминается в *Decretum Gelasianum* среди апокрифических книг, которые не были признаны.

Это сочинение тесно связано с *Апокалипсисом Петра.* Последний получает в нем весьма пространное продолжение. Один из ангелов, который при восходе и заходе солнца рассказывает Богу о делах каждого человека (пар. 7–10), ведет апостола Павла в рай. На вратах рая висят золотые скрижали с именами праведников. С небес он видит океан, окружающий землю и озеро Ахерузию, белее молока, в котором архангел Михаил крестит раскаявшихся грешников, чтобы они могли войти в город Христа. Он добирается до этого города через озеро на золотом корабле. В городе он видит четыре реки, одну — из меда, другую — из молока, третью — из вина и четвертую — из масла (пар. 19–30).

После этого блаженного путешествия ангел показывает Павлу страдания осужденных в аду. По просьбе Михаила и других ангелов и

ради самого Павла Христос дарует осужденным отдых от мучений по воскресеньям (пар. 31–44)[430].

V. РАЗНООБРАЗНЫЕ ПИСАНИЯ

Некоторые писания мужей апостольских какое–то время признавали в разных местах авторитетными. Климент Александрийский и Ориген пользовались *Дидахе* как Писанием. Есть свидетельство, что и в следующем веке в Египте его расценивали так же.

Текст (Первого) послания Климента вместе с частью так называемого *Второго послания Климента* содержится в Александрийском кодексе греческой Библии V века (окончание рукописи повреждено). Этим посланием пользовались Ириней, Климент Александрийский и Ориген. Нам известно, что около 170 г. Первое послание Климента обычно читали на богослужениях в Коринфе (см. с. 124).

Послание Варнавы в какое–то время едва не включили в канон. Климент Александрийский счел нужным написать к нему комментарий в своих *Гипотипосах,* ныне утраченных. Ориген называет его соборным — этот термин он в других местах употребляет по отношению к 1–му Посланию Петра и Иоанна. В Синайском кодексе греческой Библии IV века оно располагается после Нового Завета.

Пастырь Ерма использовался как Писание Иринеем, Тертуллианом (до его обращения в монтанизм), Климентом Александрийским и Оригеном, хотя, согласно Оригену, в церкви его не читали. Канон Муратори отражает отношение к этой книге уже во времена, когда канон был составлен, однако, согласно неизвестному составителю, его могли читать в церкви, но не объявлять Писанием (строка 73–80).

Постепенно были составлены и списки апокрифических книг, предостерегающие верных от того, чтобы принимать их за часть Св. Писания. Один такой список вошел в ранний латинский документ, так называемый Decretum Gelasianum, который рукописные источники приписывают одновременно папам Дамасу, Гормизде и Геласию. Документ состоит из пяти частей, в одной из которых дан список книг, относящихся к Ветхому и Новому Заветам (в последний не включен Апокалипсис). В другой части приведен длинный список апокрифов (62 названия) и еретических писателей (35 имен). Согласно фон Добшютцу (von Dobschьtz)[431], этот труд не имеет к папам никакого отношения, а представляет собой частную компиляцию, составленную в Италии (но не в Риме) в начале VI века.

Более поздние канонические списки — *Стихометрия* Никифора[432]; каталог 60 канонических книг; и прежде неизвестный список 35 «поддельных евангелий», который включен в секцию римской эпохи Самаритянской еврейской хроники II *(Sepherha–Yamim)* [433]. Безусловно, такой бурный расцвет апокрифической литературы свидетельствует о силе воображения, владевшего христианами, и православными, и еретиками[434].

VIII Два ранних списка книг Нового Завета

К концу II века начали складываться списки книг, которые стали воспринимать как христианское Св. Писание. Иногда они включали лишь те писания, которые относились только к одной части Нового Завета. Например, как выше отмечалось, в первой книге *Комментариев на Матфея*[435] Оригена он перечисляет Евангелия от Матфея, Марка, Луки и Иоанна в качестве «бесспорных Евангелий», а в пятой книге *Комментариев на Иоанна*[436] он говорит о нескольких посланиях Павла, Петра и Иоанна.

Среди более полных списков новозаветных книг наиболее древний — канон Муратори, который на основании внутреннего свидетельства датируется концом II века[437]. За этим анонимным каталогом через век с лишним последовал еще более полный список новозаветных книг, подготовленный Евсевием Кесарийским после довольно продолжительных изысканий. Оба списка заслуживают подробного анализа. В них можно открыть важные вещи, которые помогут понять, как развивался канон Нового Завета.

I. КАНОН МУРАТОРИ

Канон Муратори — один из наиболее важных документов для ранней истории канона Нового Завета. Он включает 85 строк, написанных на варварской латыни с орфографическими ошибками. Названный по имени своего открывателя, видного итальянского историка и богослова Людовико Антонио Муратори[438], он был опубликован в 1740 г. Это — образец небрежности, с какой переписчики средних веков копировали рукописи[439]. Кодекс, в котором сохранился список, представляет собой рукопись VIII века, ранее хранившуюся в древнем монастыре в Боббио, а ныне — в Амброзианской библиотеке в Милане (MS J. 101 sup.). В ней 26 листов (27x17 см) на довольно грубом пергаменте. Она содержит несколько богословских трудов трех Отцов Церкви IV и V веков (Евхерия, Амвросия и Златоуста), и несколько ранних символов веры. Очевидно, рукопись была обиходной книгой некоего монаха, который переписывал в нее разнообразные тексты из разных источников.

Список канонических книг начинается с середины предложения вверху десятого листа и прерывается на 23–й строке правой страницы 11–го листа. Остальная часть этой страницы и правая страница 12–го листа содержат отрывок из св. Амвросия, 30 строк которого переписчик по невниманию скопировал дважды. Это повторение

вкупе с частыми разночтениями в двух копиях одного и того же материала явно демонстрирует небрежность переписчика[440] и показывает, что многочисленные орфографические ошибки принадлежат ему, а не автору оригинала. Это стало еще заметнее по следующей находке в Монте Кассино — небольшие фрагменты того же текста[441], включенные в четыре рукописи Посланий Павла, которые относились к XI— XII векам и не были списаны с миланского манускрипта. Даже после сличения текстов остается множество вопросов, которые можно решить только путем предположений. Разные черты латинского текста привели многих ученых (но не всех[442]) к выводу, что это более или менее адекватный перевод с греческого оригинала[443]. Фонетические и морфологические особенности латинского текста и перекличка с Иеронимовой Вульгатой (1 Ин 1:1–4 в строках 33–34) говорят за то, что латинский перевод был сделан после начала V века[444].

Вопросы о месте и времени происхождения, а также об авторстве списка широко дискутировались. Аргументы Сандберга[445], пытавшегося доказать его восточное (Сирия–Палестина) происхождение, убедительно опровергнуты (если не сказать — разбиты) Фергюсоном (Ferguson)[446], поэтому их нет нужды здесь повторять. Именование Рима не только как *urbs Roma* в строке 76, но и как *urbs* в строке 38 указывает на западное происхождение рукописи. Об этом же говорит (с учетом смысловой законченности текста) отсутствие каких–либо упоминаний о Послании Иакова и Послании к Евреям. Многозначительное замечание о том, что *Пастырь* Ерма написан «совсем недавно, в наше время» *(nuperrime temporibus nostris)* в городе Риме, тогда, когда его брат Пий занимал епископскую кафедру в городе Риме (строка 73 и далее), указывает на необходимость датировать фрагмент концом II века, по крайней мере не позднее 200 г.[447]

Относительно авторства списка предлагалось много разных версий. Чаще всего назывался Ипполит (170–235), образованный и

плодовитый автор Римской церкви, писавший по–гречески[448]. Против этого: а) то, что автор обходит полнейшим молчанием Послание к Евреям, которое было очень важно для Ипполита, и б) мнение, что Апокалипсис написан раньше Посланий Павла, тогда как Ипполит, так же, как и Ириней, считал, что он написан при императоре Домициане. По–видимому, об авторе можно достоверно утверждать одно: он был членом Римской церкви или общины, располагавшейся неподалеку от Рима, и к концу II века составил на греческом языке свод писаний, который признавали Новым Заветом в той части Церкви, к которой он принадлежал.

1. Содержание канона Муратори

Канон Муратори (см. Приложение IV. 1) в собственном смысле слова не канон. Он представляет собой не простое перечисление названий, а своего рода введение в Новый Завет. Вместо обычного именования книг, принимаемых Церковью в качестве авторитетных, составитель рассуждает о них, снабжая их исторической информацией и богословскими размышлениями. Эти комментарии позволяют нам сделать некоторые выводы о том, как автор представлял себе мотивы и нормы, определявшие формирование Нового Завета[449].

а) *Евангелия* (строка 1–33)

Хотя начало списка повреждено, можно легко убедиться в том, что вначале было названо Евангелие от Матфея, а первую из сохранившихся строк занимает Евангелие от Марка. Поврежденная строка могла гласить, что Марк не был очевидцем всему, о чем рассказывает, а написал свое Евангелие на основании свидетельств одного или более реальных очевидцев.

О Луке говорится без оценки, что он не был очевидцем, но через некоторое время после вознесения, будучи помощником апостола Павла[450], написал третье Евангелие под его духовным руководством, начав его с рассказа о рождении Иоанна Крестителя. Кроме того, что он назван врачом (как в Кол 4:14), большая часть сообщенных о нем сведений взята, по–видимому, из пролога к его же Евангелию (Лк 1:1–4).

Краткое, но содержательное описание происхождения четвертого Евангелия дано в строках 9–16: «Когда соученики Иоанна и епископы попросили его написать, он сказал: «Поститесь со мной трое суток с сегодняшнего дня, и да расскажем мы друг другу все, что откроется каждому из нас за это время». В ту же ночь Андрею, одному из апостолов, было открыто, что Иоанн должен написать все от своего имени, а все другие — проверить»[451]. Очевидно, идея автора — в том, чтобы приписать Евангелие от Иоанна двенадцати апостолам.

В списке есть свидетельство о том, что собрание Евангелий завершалось Евангелием от Иоанна, которое заключало все собрание. Более того, оно имело особое значение, так как в нем синтезировано учение Двенадцати, тогда как другие Евангелия (если судить по тому, что сказано о Луке) свидетельствуют о разности преданий.

б) *Деяния* (строка 34–39)

Автор фрагмента упоминает Книгу Деяний, приписывая авторство Луке и утверждая, что «деяния всех апостолов записаны в одной книге». Этот тезис может быть косвенно направлен против Маркиона, который настоящим апостолом считал одного Павла. Кроме того, оно могло быть инвективой против растущего числа апокрифических Деяний. Автор как бы имеет в виду, что ни в одном из них нет необходимости, достаточно прочитать повествование Луки. В то же время он признает, что Лука рассказывает не обо всем, что относится

к апостолам; его выбор ограничен только тем, что известно именно ему. Поэтому он ничего не говорит о мученичестве Петра и путешествии Павла в Испанию.

в) *Послания Павла* (строка 39–68)

В списке упоминаются 13 посланий Павла. Их посылали церквам, как утверждает автор, в следующем порядке: к Коринфянам (1–е и 2–е), к Ефесянам, к Филиппийцам, к Колоссянам, к Галатам, к Фессалоникийцам (1–е и 2–е) и к Римлянам. Как бы в скобках автор замечает, что, хотя Павел для исправления дел в общинах дважды писал к Коринфянам и Фессалоникийцам, он назвал в своих посланиях только *семь* церквей. В этом Павел следовал примеру «своего предшественника»[452].

Иоанн своим обращением к семи церквам в Апокалипсисе показывает, что в действительности он адресует свой призыв единой вселенской Церкви, «распространенной по всему миру». Кроме этого, продолжает составитель списка, Павел написал еще четыре послания отдельным лицам — Филимону, Титу и два Тимофею. Они продиктованы его «личной привязанностью», но позднее «стали почитаться Церковью как священные, важные для регулирования церковного устройства».

Выделив таким образом 13 подлинных посланий, автор упоминает еще два, в которых развивается еретическое учение Маркиона и которые, он уверяет, были ошибочно приписаны Павлу. Они не должны приниматься Церковью, ибо «желчь негоже смешивать с медом»[453]. Одно из них называется Посланием к Лаодикийцам, а другое — Послание к Александрийцам. Известно, что Маркион озаглавил свою версию Послания к Ефесянам «Послание к Лаодикийцам» и что есть еще два хорошо известных более поздних псевдо–Павловых послания с таким же названием. Однако ничто не

дает возможности узнать, что скрывается под названием «Послание к Александрийцам». Часто предполагают, что это другое название Послания к Евреям; однако последнее нигде не идентифицируется с Посланием к Александрийцам, не содержит Маркионовой ереси и не «приписано ложно апостолу Павлу». Трудно принять мнение, что автор ссылается на несохранившееся писание.

г) *Другие послания* (строка 68–71)

Следующими в каноне Муратори упоминаются Послание Иуды и два Послания Иоанна. Вопрос о том, какие именно послания Иоанна здесь имелись в виду, 1–е и 2–е или 2–е и 3–е, обсуждали довольно много. Вполне вероятно, что автор, уже упомянув 1–е Послание в связи с Четвероевангелием, здесь счел возможным ограничиться только двумя малыми. Может быть и то, что, согласно остроумному предположению, в тексте греческого оригинала эта фраза выглядела так: «два в дополнение к соборному [посланию] »[454].

Затем следует неожиданное упоминание книги «Премудрости, написанной друзьями[455] Соломона в его честь», т. е. Нечто подобное торжественному посвящению. Почему это любопытная книга включена в список христианских канонических писаний, остается загадкой.

д) *Апокалипсисы* (строка 71–80)

Список завершается упоминанием двух апокалипсисов, Иоанна и Петра, «хотя некоторые из нас не желают, чтобы последний читался в Церкви». Это, конечно, означает, что текст читали в собраниях. Вместе с этими двумя апокалипсисами составитель называет и *Пастыря* Ерма в связи с апокалиптической литературой, может

быть, потому, что в нем есть видения. «Эта книга, — пишет автор списка, — написана совсем недавно, в наше время», и потому ее не должно читать на богослужениях вместе с книгами пророков и апостолов. В то же время, однако, книга эта важна «и ее надо читать» — вероятно, в одиночестве или в небольших неофициально собирающихся группах.

Можно проследить интересный путь развития, состоящий из трех этапов. На первом было три апокалипсиса (Иоанна, Петра и Ермы), на втором — только два (Иоанна и Петра); наконец, книгой апостольского происхождения признается только Апокалипсис Иоанна. Первый этап для автора списка уже пройден — невзирая на свою симпатию к Ерму, он принимает только два апокалипсиса. В указании на тех, кто принимает только Апокалипсис Иоанна, есть намек на третий этап. Хотя составитель и не разделяет этой точки зрения, он не ищет оснований для того, чтобы ее опровергнуть. Кажется, что у него просто нет точных критериев для решения проблемы.

е) *Книги, исключенные из канона* (строка 81–85)

Текст последних строк документа сильно поврежден, его очень сложно прочитать, но можно разобрать названия некоторых книг, которым отказано в каноничности. Среди них писания Арсиноя и Мильтиада[456] (двух крайних еретиков) и книги Валентина. Упомянуты и те, кто написал «новую книгу псалмов для Маркиона». Заключительные слова, которые не заканчивают предложения, — о Василиде и катафригийцах (т.е. монтанистах) из Малой Азии.

2. Значение канона Муратори

Говоря в целом о каноне Муратори, прежде всего необходимо отметить, что он распределяет книги по четырем категориям. В первую входят те, которые получили повсеместное признание. Это четыре Евангелия, Книга Деяний, тринадцать посланий Павла, Послание Иуды, два (а возможно, и три) послания Иоанна, книга Премудрости Соломона и Апокалипсис Иоанна. Ко второй следует отнести спорную книгу, Апокалипсис Петра, которую некоторые христиане отказываются читать в церкви. В–третьих, есть *Пастырь Ерма,* который не приемлется как каноническая книга, но его советуют читать индивидуально[457].

Самый обычный термин, который употребляется по отношению к книгам, признаваемым каноническими, — глагол *recipere* («признавать, принимать», строки 66, 72, 82). Используются и другие глаголы: *habere (*«принимать», строка 69) и *sanctificatae sunt* («священны», строка 63). Два других признака, означающих, что книга признана авторитетом для Церкви, это: а) чтение во время церковного богослужения *(legere in eccksia* или *publicare in ecclesia populo) и* б) принадлежность такому автору, который был бы очевидцем[458], т.е. апостолу. Основание для исключения Ерма из числа канонических писателей двояко: он не назван среди пророков, поскольку их список закрыт, и он не принадлежит к числу апостолов. Здесь можно говорить о критериях «пророчества» и «апостольства»[459].

В списке канона Муратори отсутствуют 1–е и 2–е Послания Петра, Послание Иакова и Послание к Евреям[460]. Удивительнее всего то, что опущено 1–е Послание Петра. Принимая во внимание довольно широкое использование этой книги некоторыми древними писателями, как западными, так и восточными, можно предположить вслед за Цаном и другими, что первоначально в этот список включалось и 1–е Послание Петра, но из–за небрежности переписчиков его впоследствии пропустили.

Следует отметить и то, что тон всего документа не претендует на установление нормы, а скорее объясняет более или менее сложившееся положение вещей. Есть только один пример различия во мнениях членов Церкви, который касается того, употреблять ли Апокалипсис Петра в богослужении. Совершенно очевидно, что автор придает исключительное значение четырем Евангелиям, а апокрифические лишь упоминает, отрицая их. При этом заметен и апологетический пафос, с которым автор говорит о том, что все четыре согласуются между собой по существу[461]. Согласие это достигалось, как он думает, тем, что писатели вверили себя руководству Св. Духа*(cum uno ac principale Spiritu,* строка 19).

В рассказе о создании четвертого Евангелия можно, по–видимому, усмотреть ответ: а) ал огам — еретикам из Малой Азии, которые приписывали авторство Евангелия и Апокалипсиса Иоанна некоему гностику по имени Керинф, и б) Гаю из Рима, который гипертрофировал различие между началом четвертого Евангелия и началом Евангелий синоптических. Кроме того, явное отрицание различных писаний как еретических указывает на полемическую направленность работы.

В разных местах подчеркивается мотив вселенскости. Дважды автор обращается к авторитету вселенской, или кафолической, Церкви и один раз (строка 69) слово *catholica* употребляется изолированно, по–видимому, применительно к Церкви. Эта вселенская Церковь единственна и «распространена по всему миру». Послания Павла, посылавшиеся определенным общинам, тем не менее адресованы всей Церкви, тем более что Павел написал семи церквам. Здесь скрытая презумпция автора опирается на мистический смысл числа «семь», означающий завершенность и полноту[462].

Наконец, нельзя не заметить замечания в связи с Посланием к Римлянам: «Христос — начало *(principium)* Писания». Даже если Христа называть единственным мерилом при толковании Ветхого

Завета, у нас есть, по крайней мере, косвенный критерий каноничности, вытекающий из содержания документа. Эту мысль можно сравнить с критерием Мартина Лютера: «то, что говорит Христос» (см. с. 239–240).

II. КЛАССИФИКАЦИЯ НОВОЗАВЕТНЫХ КНИГ ЕВСЕВИЯ КЕСАРИЙСКОГО

Имя Евсевия Кесарийского часто упоминалось на страницах этой книги. Его *Церковная история* открывает нам доступ ко множеству письменных источников и устных преданий, которые без него были бы потеряны. «Отец Церковной истории» располагал библиотекой в Кесарии, которую сформировал Ориген после того, как он был изгнан из Александрии и обосновался в Палестине. Памфил, энергичный последователь Оригена, нашел и присовокупил к этой коллекции множество книг, а Евсевий, ученик, сотрудник и друг Памфила, стал его преемником после мученической кончины Памфила во время Диоклетианова гонения.

Хотя Евсевий и не был выдающимся экзегетом или апологетом христианства, у него, с другой стороны, было одно качество, которое отсутствовало у всех его предшественников и современников, — чутье к историческому поиску. Пользуясь блестящим собранием библиотеки в Кесарии и Иерусалимской христианской библиотекой, основанной в предыдущем веке епископом Александром *(Церковная история,* VI. 20,1), Евсевий утолял свою тягу к христианским древностям, собирая и организовывая фактический материал, охватывающий трехвековую историю Церкви, главным образом Восточной.

Евсевий, родившийся около 260 г. по Р.Х., стал епископом Кесарии до 315 г., а умер около 340 г. Свою *Церковную историю* он писал по частям и публиковал несколько раз в течение первой четверти IV

века[463]. Подчеркнутое внимание, которое он уделяет всему, что связано с историей христианской Библии, делает его труд особенно ценным. Он прочитал громадное число разных книг и, приводя фрагменты из них, никогда не забывает указать, как их авторы пользовались Писанием, перечислить книги, которые они цитируют, и, походя или подробно их обсуждая, передать суждения этих писателей о них[464]. Если задаться вопросом, почему он захотел зафиксировать многочисленные свидетельства о Писании, то ответ конечно же следует искать в том, что Евсевий стремился к определенности, а тогда не было официального заключения, которое имело бы абсолютную ценность, например принятого соборно канона или соглашения между церквами или епископами. В длинном перечне письменных свидетельств, накопленных историком, нет и намека на все это. После всего, проделанного Евсевием, он мог лишь констатировать, что неопределенность велика и он даже не может вынести определенное суждение. Это видно, если проанализировать авторское резюме *(Церковная история,* III. 25, 1–7[465]), к которому мы сейчас и обратимся. Поскольку не было официального списка канонических книг Нового Завета, Евсевий посчитал, что проще всего подсчитать голоса свидетелей. С помощью такого приема он надеялся расклассифицировать все апостольские или псевдоапостольские писания по трем категориям: 1) книги, чью авторитетность и подлинность признают и все церкви, и все авторы; 2) книги, которые столь же единодушно отвергают; 3) промежуточная группа, по поводу которой мнения разделяются (см. Приложение IV. 3).

Книги первой категории он называл «омологумены», т.е. принимаемые единодушно повсюду (ομολογούμενα). Таких насчитывается 22: «святая четверица» Евангелий, Деяния Апостолов, Послания Павла[466], 1–е Петра и 1–е Иоанна. В «дополнение к ним, — продолжает Евсевий, — должен быть назван, если его все же правильно считать подлинным (εἴ γε φαινείη), Апокалипсис Иоанна,

относительно которого мы еще приведем разные мнения в надлежащее время». Несмотря на последнее предложение, Евсевий заключает список словами: «Эти книги относятся к числу общепризнанных».

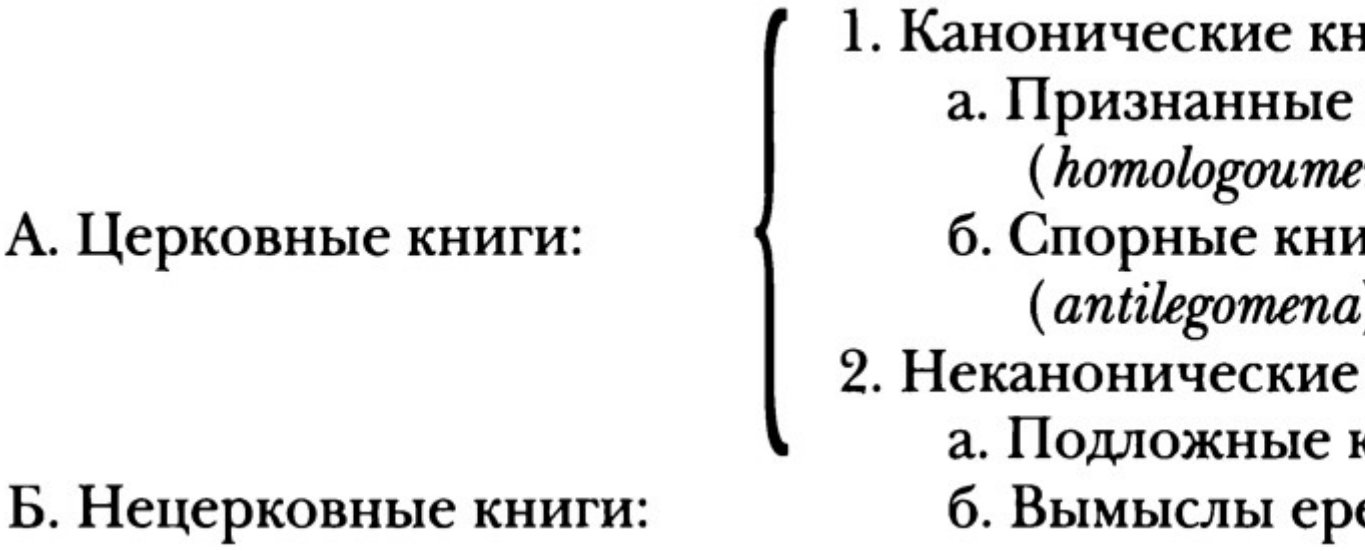
Книги, относящиеся к третьему (промежуточному) классу, Евсевий обозначает словом «антилегомена», т.е. «спорные книги, хотя и приемлемые для большинства членов церкви» (αντιλεγόμενα γνώριμα δ' οὖν όμως τοις πολλοίς). В эту группу он зачисляет Послания Иакова, Иуды, 2–е Петра и 2–е и 3–е Иоанна[467].

Книги, подпадающие под категорию отвергнутых, Евсевий называет «незаконными» или «подложными» (νόθα)[468]. К ним относятся *Деяния Павла, Пастырь* Ерма, *Апокалипсис Петра, Послание Варнавы,* так называемое *Учение Апостолов* и *Евангелие евреев.* К ним же он непоследовательно причисляет Апокалипсис Иоанна, «если это верно» (εί φανείη)[469]. «Некоторые, как я уже говорил[470], его отрицают (άθετοῦσιν), другие же числят среди признаваемых книг». «Так же, — продолжает Евсевий, — некоторые думают и о Послании к Евреям». Здесь он еще больше запутывает картину, помещая вместе и ложные, и спорные книги и называя их все «спорными».

В заключение Евсевий перечисляет книги, «выставленные еретиками под именами апостолов». Эти, считает он, хуже ложных и «должны быть отвергнуты и как бесполезные, и как нечестивые». Среди них он числит Евангелия от Петра, Фомы, Матфия, Деяния Андрея, Иоанна и других апостолов.

Несмотря на благие намерения, Евсевий не сумел сформировать устойчивый список. Хотя соотносительные термины («признанный» и «спорный») достаточно ясны, он смешивает их с другими категориями, относящимися к другому понятийному аппарату. То, что при первом чтении воспринимается как четкое построение, при более внимательном взгляде оставляет в недоумении.

Трудности при анализе вызывает, как заметил Добшютц[471], мысленная борьба между Евсевием–историком и Евсевием — церковным деятелем. Сначала Евсевий классифицирует книги по их каноничности/неканоничности; затем, в зависимости от их содержания, он делит их на церковные и нецерковные. К первым относятся *homologoumena (признанные)* и *antilegomena (спорные),* которые каноничны, а ко вторым *notha (подложные),* которые не входят в канон и соответственно неканоничны. Нецерковные книги, утверждает Евсевий, не считают и никогда не считали авторитетными. Схематично классификацию Евсевия можно изобразить так:



Таким образом, *notha* занимают особенное положение, будучи церковными, но неканоническими.

Такая интерпретация позволяет нам понять, как Евсевий мог поместить Апокалипсис Иоанна условно в два разных класса. Как историк, Евсевий принимает то, что Апокалипсис широко признан, но, как церковный человек, он раздражен той экстравагантностью, с которой его использовали монтанисты и другие милленаристы, и потому рад сообщить в своем труде, что другие считают Апокалипсис неподлинным[472].

Почему Евсевий не упоминает в своем списке Послание к Евреям, в свое время широко обсуждалось. Самое простое объяснение в том, что он включил его как каноническое среди Посланий Павла, при этом не идентифицируя. Правильно и то, что авторство Павла оспаривалось; Евсевий в ряде мест приводит различные гипотезы, которые предлагали для объяснения стилевых отличий от других посланий Павла[473]. Но, поскольку в этом месте Евсевий всего лишь констатирует в более или менее упорядоченной форме, какие книги к какому классу принадлежат, и не обсуждает природу и происхождение этих писаний, он мог совершенно спокойно включить его в число Посланий Павла, так как сам относил его к ним.

В заключение мы должны признать, что Евсевию, может быть, и не удалось достичь стандарта, приемлемого в современной историографии, но его метод перечислений, учитывая пестроту жизни в древней Церкви, замечательно прост и практичен. Он старается точно передать принимавшееся в то время всей Церковью мнение относительно числа и названий книг Св. Писания. Недостаток уверенности говорит нам о честности Евсевия и о его нежелании навязывать более стройную, но искусственную классификацию. Его труд убеждает нас в том, что вскоре появится и более строгий, закрытый список книг.

Прежде чем проститься с Евсевием, мы рассмотрим еще одно свидетельство, имеющее отношение к теме канона, хотя, может быть, мы и не знаем, как его правильно истолковать. Около 332 г. император Константин, стремясь развивать богослужение и организуя его во всевозрастающем числе храмов своей столицы, распорядился, чтобы Евсевий составил 50 экземпляров Св. Писания. Опытные писцы (καλλιγράφοι) должны были их записать на хорошо обработанном пергаменте. В письме[474], которое дошло до нас, император сообщает ему, что все необходимое для этой работы передается в его распоряжение, включая два экипажа, чтобы доставлять готовые рукописи императору. Константин собирался

лично все проверять. «Таков был приказ императора, — говорит Евсевий, — после которого работу незамедлительно начали. Вскоре мы отправили ему великолепные книги, тщательно связанные в тройной или четверной форме» (τρισσα και τετρασσα διαπεμψάντων ημών).

Хотя точное значение этих слов истолковывалось по–разному[475], интереснее всего вопрос (на который в тексте нет никакого ответа): какие книги и в какой последовательности были включены в эти собрания? Удивительно, что тот же Евсевий, который постарался достаточно подробно рассказать о колебаниях по поводу некоторых апостольских или считавшихся таковыми книг, ни словом не обмолвился о том, как отбирались писания в этом важнейшем случае. 50 первоклассных унифицированных экземпляров не могли, конечно, не оказать огромного влияния на создание будущих книг, по крайней мере в пределах Константинопольского патриархата. Они, несомненно, содействовали тому, чтобы на Востоке появился общепринятый канон Нового Завета[476].

Сегодня мы располагаем двумя греческими рукописями Ветхого и Нового Заветов, которые некоторые исследователи числят среди 50, созданных по приказу Константина. Как бы там ни было (а их принадлежность к александрийскому типу текста делает такое предположение маловероятным), они, по–видимому, написаны приблизительно в то же время и поэтому представляют особый интерес. Один из документов — Синайский кодекс. Весь его корпус Нового Завета и часть Ветхого сейчас хранятся в Британской библиотеке. Новозаветный раздел состоит из четырех Евангелий, 14 Посланий Павла (с Посланием к Евреям, располагающимся между 2 Фес и 1 Тим), Книги Деяний, семи Соборных посланий, Апокалипсиса, *Послания к Варнаве* и фрагмента *Пастыря* Ерма (до *Зап* IV. 3, 6). Другая рукопись — Ватиканский кодекс, который хранится в Риме. В своей новозаветной части он содержит четыре Евангелия, Книгу Деяний, семь Соборных посланий, Послания Павла

до Евр 9:14 (располагавшегося после Посланий к Фессалоникийцам), где, к сожалению, рукопись обрывается[477]. Естественно предполагать, что оригинал включал Пастырские послания, а также Послание к Филимону, которое следовало за Посланием к Евреям, и что туда, несомненно, входил Апокалипсис.

IX. Закрытие канона на Востоке

I. ОТ КИРИЛЛА ИЕРУСАЛИМСКОГО ДО ТРУЛЛЬСКОГО СОБОРА

Как мы видели в предыдущей главе, Восточная церковь, по свидетельству Евсевия, около 325 г. еще сомневалась в том, насколько авторитетно большинство Соборных посланий и Апокалипсис. В этом же веке, чуть позже, это пытались преодолеть такие разные церковные деятели, как Кирилл Иерусалимский, Афанасий Александрийский, Григорий Назианзин, Амфилохий Иконийский, Дидим Слепец и Епифаний Саламийский, составили несколько списков священных книг. Свидетельства прежних поколений в большинстве своем представляли собой эпизодические утверждения и случайные ссылки; эти же списки выглядят как суждения, призванные очертить границы канона.

Главное из сохранившихся произведений Кирилла Иерусалимского (315–386) — его *Огласительные поучения* (см. Приложение IV. 5), где он наставляет оглашаемых во время Великого поста, готовя их к крещению в пасхальное воскресенье. Произнес он эти проповеди около 350 г., в основном в храме Гроба Господня, построенном Константином, а позже их опубликовали по кратким записям одного из членов общины. Неудивительно, что в этой серии поучений, всесторонне и кратко излагающих христианскую доктрину и толкующих о практической жизни, содержится список Св. Писаний Ветхого и Нового Заветов[478]. Перечислив книги Ветхого Завета,

Кирилл говорит, что в Новый Завет входят четыре Евангелия, и предостерегает своих слушателей от пользования другими евангелиями, подложными и вредоносными. За Евангелиями следуют Деяния Апостолов, семь Соборных посланий — Иакова, Петра, Иоанна и Иуды, которые «запечатлены четырнадцатью посланиями Павла». Все остальные, говорит Кирилл, «мы зачислим во второй разряд, и те книги, которые не читают в церквах, не читайте и вы по отдельности» (4, 36).

Отметим, что в число книг Нового Завета не попал Апокалипсис. Так обстояли дела с каноном в Иерусалимской церкви к середине IV века.

Здесь следует упомянуть о Соборе, на котором обсуждался канон, хотя трудно с определенностью сказать, как все это было в действительности. Состоялся Собор в Лаодикии; город этот расположен в малоазийской провинции Фригии Пакатании. На нем обсуждали канон, но точного решения на этот счет мы не знаем. В заключении соборных правил (или «канонов»), которые приняли тридцать с небольшим[479] клириков, сказано: «В церквах да не читаются ни псалмы частного сочинения, ни неканонические книги (ακανόνιστα βιβλία), а только канонические писания (τα κανονικά) Нового и Ветхого Заветов». Это постановление с незначительными изменениями присутствует во всех отчетах о Соборе. Однако в более поздних рукописях за ним следует список ветхозаветных, а затем и новозаветных книг. Последняя часть совпадает с нынешним каноном за исключением Апокалипсиса (см. Приложение IV. 7). Поскольку в большинстве латинских и сирийских версий этого документа списков нет, большинство ученых считает, что их прибавили после 363 г. Вероятно, какой–нибудь редактор решил, что необходимо поименовать книги, которые можно читать. Как бы то ни было, ясно, что Лаодикийский собор не сделал никаких попыток утвердить новый канон. Постановление, принятое на нем, просто признает, что определенные книги повсюду признают достойными того, чтобы их читали во время церковного богослужения, и книги эти известны под

названием «канонических». Если списки подлинные, они лишь перечисляют названия книг, уже признанных авторитетными писаниями в тех церквах, которые были представлены на Соборе.

Самый знаменитый богослов IV столетия, Афанасий Александрийский (296–373), вероятно, получил образование в огласительном училище родного города. Как диакон и секретарь епископа Александра, он участвовал в Никейском соборе (325), где приобрел известность своей полемикой с арианами.

Афанасий стал преемником Александра на епископской кафедре в 328 г. Из того, что нам известно, Афанасий был первым клириком, который воспользовался своим положением главы большой и важной епархии для того, чтобы разобраться с проблемой библейского канона.

Епископы Александрии по древнему обычаю обращались, если можно — каждый год, сразу после Богоявления с так называемым Праздничным посланием (`Επιστολή εορταστική) к церквам и монастырям Египта, находившимся в их ведении, сообщая о дне Пасхи и начале Великого поста. Тем самым это ежегодное послание устанавливало все даты христианских праздников на год.

Принимая во внимание репутацию александрийских ученых, которые питали пристрастие к астрономическим вычислениям[480], можно не удивляться, что остальные части христианской Церкви стали опираться на это сообщение из Египта. Западная церковь узнавала его от римского епископа, а Сирийская — от епископа Антиохии.

Естественно, такое послание давало возможность обсуждать и другие вопросы, кроме дня Пасхи. С 329 г. Афанасий написал 45 посланий[481], из которых особенно важно 39–е (367), поскольку оно содержит список канонических книг Ветхого и Нового Заветов[482]. Из Ветхого Завета Афанасий исключает второканонические книги[483], рекомендуя их как душеполезное чтение. Только 27 книг,

составляющих современный Новый Завет, считаются каноническими (см. Приложение IV. 8); они расположены в такой последовательности: Евангелия, Деяния, семь Соборных посланий, Послания Павла (с Посланием к Евреям, вставленным между 2–м к Фессалоникийцам и 1–м к Тимофею) и, наконец, Апокалипсис Иоанна. «Это, — говорит Афанасий, — источники спасения, и те, кто жаждет, насытятся словами жизни. Только в них возвещено божественное учение. Никто да не прибавляет к ним ничего и ничего не убавляет».

Итак, в 367 г. впервые отмечено, что объявленный канон Нового Завета в точности совпадает с теми 27 книгами, которые и теперь признаны каноническими. Однако не каждый был готов принять точку зрения александрийского епископа. Например, видный богослов и современник Афанасия Григорий Назианзин (ум. в 389 г.) к концу своей жизни составил в стихотворной форме (возможно, для лучшего запоминания) каталог библейских книг (см. Приложение IV 10). Относительно Ветхого Завета он согласен с Афанасием, но в том, что касается Нового, он располагает Соборные послания после Павловых и, что существеннее, опускает Апокалипсис. Затем он говорит: « [В этих книгах] есть все. Если что–то найдется за их пределами, это не подлинное [писание]». Хотя Григорий исключает Апокалипсис, он знает о нем и в других своих произведениях изредка его цитирует.

Другой список библейских книг, тоже в стихах, относится приблизительно к тому же времени. Он включен в поэму, которую обычно приписывают Амфилохию (ум. после 394 г.), каппадокийцу по рождению, адвокату, а затем епископу Иконийскому в Ликаонии. Эту поэму, которая называется *Ямбы для Семена,* иногда помещали среди произведений Григория Назианзина. В ней автор учит Селевка проводить жизнь в учении и добродетели. Он призывает его обращаться к Писанию более, чем к какой–либо другой книге.

Вдобавок к этому Амфилохий прилагает полный список библейских книг.

Касаясь перечня книг Нового Завета, Амфилохий сообщает о недавних спорах по поводу Послания к Евреям, Соборных посланий и Апокалипсиса. Он не только говорит о чужих сомнениях, но и сам отвергает 2–е Послание Петра, 2–е и 3–е Иоанна и Иуды и почти наверняка — Апокалипсис. Любопытнее всего, что, усомнившись в праве некоторых книг быть включенными в Св. Писание, автор заканчивает невероятными словами: «Это, возможно, самый надежный [буквально «самый неложный»] канон боговдохновенных писаний» (οὗτος ἀψευδέστατος κανών αν εἴη των θεοπνευστών γραφών)! Присутствие слова κανών, то есть «каталог» или «перечень», едва ли здесь важнее неопределенного тона. Другими словами, мы видим, что у епископа из Малой Азии, друга двоих Григориев и Василия, нет четкого представления о точном объеме канона!

Другой прославленный учитель, более полувека возглавлявший Александрийскую катехизическую школу, — Дидим Слепец (ум. ок. 398 г.). Несмотря на то что он был мирянином и лишился зрения в четырехлетнем возрасте, он заучил большие части Св. Писания, а потом надиктовал секретарям многочисленные экзегетические труды. В 1941 г. к югу от Каира случайно обнаружили папирусные кодексы, которые относятся к VI или VII веку и насчитывают более 2 тысяч страниц. Благодаря этой находке стало известно еще полдюжины комментариев этого плодовитого автора. Хотя все они посвящены книгам Ветхого Завета, Дидим включает в свои толкования сотни цитат из Нового. Они извлечены практически из всех новозаветных книг, кроме Послания к Филимону и 2–го и 3–го Посланий Иоанна. Отсутствие ссылок на первое можно объяснить его краткостью, но то, что Дидим, цитируя 1–е Послание Иоанна, называет его Посланием Иоанна, а не 1–м Посланием, должно означать, что он не принимает канонического статуса 2–го и 3–го Посланий.

Стоит отметить, что Дидим неоднократно цитирует 2–е Послание Петра, признавая его и подлинным, и авторитетным. Это вынуждает иначе смотреть на суждение из комментария на семь Соборных посланий, который обычно приписывался Дидиму. Сохранился он только в латинском переводе. Рассуждая о месте 2 Пет 3:5–8, которое автор комментария не приемлет, говорит: «Нельзя упускать из виду, что послание поддельное. Хотя его и читают публично [в церквах], оно не входит в канон»[484].

О том, что в Александрийской церкви второй половины IV века еще существовали колебания относительно границ новозаветного канона, говорит не только отсутствие упоминаний о 2–м и 3–м Посланиях Иоанна, но и то, что Дидим эпизодически цитирует книги мужей апостольских как имеющие авторитет Св. Писания. Согласно недавнему исследованию Эрмана (B. D. Ehrman)[485], в недавно найденных комментариях Дидима есть пять ссылок на *Пастыря* Ерма, четыре — на *Послание Варнавы,* три — на Игнатия, две — на *Дидахе* и одна — на *1–е послание Климента.*

Теперь мы переходим к Епифанию, епископу Саламийскому с Кипра (ум. 403 г.), которого прозвали «сторожевым псом, вынюхивающим ереси». Он несколько раз упоминает число священных книг Ветхого Завета. Что касается Нового, то в своем объемистом *Панарионе, или* «Аптечном ящике» (написанном в 374–377 гг.), где он предлагает противоядие от всех ересей, мы находим несколько небрежно составленный перечень книг Св. Писания (гл. 76). В отличие от других упоминавшихся уже восточных Отцов, Епифаний в заключении этого списка называет Апокалипсис частью Св. Писания, в этом отношении соглашаясь с Афанасием. В то же время, однако, в его списке есть странная аномалия: вслед за Апокалипсисом он включает в Св. Писание книги Премудрости Соломона и Премудрости Иисуса сына Сирахова.

Одним из наиболее заметных экзегетов антиохийской школы был Иоанн Златоуст (347–407), которого против его желания в 398 г. поставили патриархом Константинопольским и часто называли христианским Демосфеном (за свой проповеднический дар он и заслужил прозвище «Златоуст», Χρυσόστομος). Последующие поколения часто использовали его проповеди и трактаты для толкования Библии. Согласно Сюйсеру (Suicer), именно он дал Библии ее нынешнее название — τα βιβλία, то есть Книги[486]. Среди 11 с небольшим тысяч цитат из Нового Завета, согласно Бауру, у него нет ни одной из 2–го Послания Петра, 2–го и 3–го Иоанна, Иуды и Апокалипсиса[487]. Другими словами, его канон Нового Завета совпадает с версией Пешитто — сирийского перевода, который имел хождение в Антиохии в его время (см. ниже с. 216). С этим согласуется и *Синопсис священных книг,* часто приписываемый Златоусту, в котором перечислены 14 Посланий Павла, четыре Евангелия, Деяния и три Соборных послания[488].

Феодор, епископ Мопсуэстийский из Киликии (ум. в 428 г.), тоже был представителем антиохийской богословской школы, то есть отвергал александрийский подход аллегорического толкования и в своих комментариях использовал исторический и филологический метод толкования. К сожалению, до нас дошли лишь фрагменты его пространных комментариев на Иоанна и Павла и Псалтирь на греческом, латинском и сирийском языках. Из наличного материала нельзя понять, какова его позиция в отношении Соборных посланий. Леонтий Византийский (конец VI века) обвиняет его в том, что Феодор отвергал Послание Иакова и следовавшие за ним Соборные послания (και τάς εξης καθολικάς)[489]. Трудно понять, значит ли это, что Феодор признавал только 1–е Петра и 1–е Иоанна (как предполагал Westcott) или он целиком придерживался формы сирийского канона до времени Раббулы и появления версии Пешитто, в котором отсутствовали все Соборные послания. В пользу

последнего предположения говорят слова Ишодада из Мерва о том, что Феодор не ссылается на три главных Соборных послания[490].

Последний из представителей антиохийской школы, которого надо упомянуть, — Феодорит (ок. 393 г. — ок. 466 г.). Когда он стал епископом маленького города Кирр, расположенного на Евфрате, к востоку от Антиохии, он начал изымать из обихода *Диатессарон* Татиана, заменяя его отделенными друг от друга Евангелиями. Стремясь привить своей пастве более основательное знание Св. Писания, он писал комментарии на многие книги Ветхого Завета (Пятикнижие, Книги Иисуса Навина, Судей, Царств, Паралипоменон, Псалтирь, Песнь Песней и больших и малых пророков), а также Послания апостола Павла. Это — наиболее яркие образцы антиохийского метода толкования. В отношении канона Нового Завета он, как и Златоуст, не пользуется малыми Соборными посланиями и Апокалипсисом.

В заключение этой части главы можно обратить внимание на крайне удивительное постановление Трулльского собора, который состоялся в конце VII века. В 691 и 692 гг. этот Собор восточных епископов работал в башне *(trullus)* при дворце императора Юстиниана II в Константинополе. Он поставил себе целью принять дисциплинарные правила, чтобы завершить работу V (553) и VI (680) Вселенских соборов (почему и получил другое название — «Пятошестой»). Первым из своих постановлений[491] он определил перечень авторитетных источников, которые почитают в Церкви законом. Среди них 85 так называемых Апостольских постановлений (см. Приложение IV. 9), правила некоторых церковных соборов, в их числе Лаодикийского и Карфагенского, и, наконец, многих св. Отцов, среди которых Афанасий и Амфилохий. Собор тем самым косвенно утвердил весьма противоречивые и неравнозначные мнения о списке библейских книг. Как мы видели выше, Карфагенский собор и Афанасий признавали малые Соборные послания и Апокалипсис, а Лаодикийский собор и 85–е апостольское правило их опускают.

Более того, согласно этому же правилу, в число канонических включены два послания Климента, которых не приемлют другие авторитеты. Такое необычное положение вещей можно объяснить только тем, что участники Собора даже не читали тех текстов, которые утверждали.

Принимая во внимание эту особенность постановлений Трулльского собора, затрагивавших вопросы канона, не приходится удивляться, что в последующей истории Библии на Востоке все еще видны неопределенность и колебания. Согласно таблицам, составленным Уэсткоттом (Westcott)[492], в X веке в Греческой церкви было не менее шести разных списков канонических книг Ветхого и Нового Заветов.

Этим мы завершаем рассказ о том, как рассматривали канон Писания соборы и отдельные лица на Востоке, и обращаемся, наконец, к сохранившимся с византийского периода вариантам греческой Библии. По статистическим данным, собранным Институтом исследований текстов Нового Завета в Мюнстере[493], на 1980 г. части Нового Завета были представлены в греческих рукописях следующим образом:

	Чи сохран рукоп
Весь греческий Новый Завет	5
Рукописи, содержащие Евангелия, Деяния, Соборные послания и Послания Павла	1
Рукописи и фрагменты из Евангелий	21
Рукописи и фрагменты из Деяний и Соборных посланий	4
Рукописи и фрагменты из Посланий Павла	5
Рукописи и фрагменты из Апокалипсиса	2

Судя по этим цифрам, свидетельства сохранившихся рукописей более красноречивы, чем святоотеческие, и более определенны, чем соборные решения, относящиеся к канону. Очевидно, канон не был догматическим постановлением, в котором все разделы текста рассматривались как одинаково необходимые (Евангелия существуют в 2328 экземплярах, а Апокалипсис — только в 287). Более низкий статус Апокалипсиса на Востоке виден и в том, что он никогда не включался в официальные лекционарии Греческой церкви, как Византийской, так и современной. Важно и то, что, судя по общему числу сохранившихся экземпляров, лишь малая часть христиан могла иметь или хотя бы видеть полный канон Нового Завета.

II. КАНОН В НАЦИОНАЛЬНЫХ ВОСТОЧНЫХ ЦЕРКВАХ

1. Сирийские церкви

За шесть первых веков христианства было создано пять или шесть версий Св. Писания на сирийском языке, что говорит о

жизнеспособности и образованности сирийских христиан. Эберхард Нестле напоминает нам: «Ни одна из ветвей древней Церкви не сделала так много для перевода Библии на национальный язык, как сироязычная. В наших европейских библиотеках хранятся рукописные экземпляры сирийской Библии из Ливана, Египта, Синайского полуострова, Месопотамии, Армении, Индии (Малабарская церковь) и даже Китая»[494]. Как мы видели (гл. V. 1), древнейший канон в восточных сирийских церквах состоял из «Евангелия, Посланий Павла и Книги Деяний»; то есть вместо четырех отдельных Евангелий использовался *Диатессарон,* а Соборные послания и Апокалипсис в каноне отсутствовали[495].

Диатессарон продолжал широко использоваться и в последующие века; его цитировали Афраат, Ефрем (написавший комментарии к нему) и другие сирийские Отцы. Однако из–за того, что Татиан заработал репутацию еретика, началось движение против *Диатессарона,* и епископ Эдессы Раббула (ум. в 436 г.) приказал своим пресвитерам позаботиться о том, чтобы в церквах читались четыре отдельных Евангелия. В другой епархии Феодорит, который, как мы знаем, стал епископом Кирра на Евфрате в Северной Сирии, в 423 г. выявил около 200 экземпляров *Диатессарона,* которые, как он сам выразился, «я собрал и изъял из обращения, а вместо них ввел Евангелия четырех евангелистов» *(Трактат о ересях,* 1, 20).

Что касается корпуса Павловых посланий, то в национальной Сирийской церкви в III и IV столетиях не признавали Послание к Филимону. С другой стороны, Ефрем знал и считал каноническим апокрифическое 3–е Послание Павла к Коринфянам (см. гл. VII. 3, 2). Это письмо, которое вошло в состав *Деяний Павла,* было написано по–гречески около 170 г. и переведено на сирийский в III веке. В следующем столетии Афраат (ок. 340 г.) и Ефрем (ум. в 373 г.) цитировали 3–е Послание к Коринфянам как Св. Писание. Последний

к тому же говорил о нем в своих комментариях (хотя опустил в них Послание к Филимону).

К началу V века, если не раньше, сформировалась сирийская версия Библии, так называемая Пешитто. В ней сирийский канон Нового Завета согласован с греческим. 3–е Послание к Коринфянам выпущено, а к 14 Посланиям апостола Павла (включая Послание к Евреям, следующее за Посланием к Филимону) добавлены три больших Соборных послания: Иакова, 1–е Петра и 1–е Иоанна. Четыре более коротких Соборных послания — 2–е Петра, 2–е и 3–е Иоанна и Иуды и Апокалипсис в сирийской версии Пешитто отсутствуют, таким образом, сирийский канон Нового Завета содержал только 22 книги. Для большей части Сирийской церкви это означало закрытие канона, так как после Вселенского собора в Эфесе (431) восточные сирийцы отделились, как несториане, от Великой Церкви.

Однако у западных сирийских монофизитов были более тесные связи со своими соседями, и в следующем веке было проведено дальнейшее согласование канонов. В 508 г. Филоксен, епископ Маббугский в Восточной Сирии, отдал распоряжение Поликарпу, своему хорепископу, выверить Пешитто по греческим манускриптам. Это стремление получить более точный перевод, несомненно, подразумевает и включение (по–видимому, впервые в сирийских версиях) четырех малых Соборных посланий и Апокалипсиса. Поскольку вариант Филоксена был выполнен в яковитской церкви, его приняла только монофизитская часть сироязычных христиан. Правда, даже с учетом этого в Западной сирийской церкви не торопились пользоваться этими разделами Нового Завета, а несториане, как ранее отмечалось, продолжали признавать только 22 книги в редакции Пешитто. В середине VI века видный несторианский богослов Павел, известный учитель в Низибии — тогдашнем центре богословского образования на Востоке[496], в лекциях, прочитанных в Константинополе[497], утверждал, что

непререкаемый авторитет имеют четыре Евангелия, Деяния, 14 Посланий Павла, 1–е Петра и 1–е Иоанна. Меньшее значение имеют Послание Иакова, 2–е Петра, Иуды, 2–е и 3–е Иоанна и Апокалипсис. Около 850 г. Ишодад из Мерва, епископ Хадасы на Тигре, написал комментарий[498] на 22 книги Нового Завета, в котором утверждал, что три больших Соборных послания спорны. Последним видным богословом этой церкви был Эбедиезу, митрополит Низибии и Армении (ум. в 1318 г.). Среди его многочисленных произведений есть список 22 книг Нового Завета в следующей после довательности: четыре Евангелия, Деяния, Послание Иакова, 1–е Петра, 1–е Иоанна, 14 Посланий Павла, причем последним расположено Послание к Евреям[499].

И сегодня в официальных лекционариях Сирийской православной церкви с центром в Коттаяме (Керала) и Халдейской сирийской церкви, известной также под названием Церковь Востока (несторианская), с центром в Трихуре (Керала) представлены чтения только из 22 книг Пешитто — источника, на который там принято ссылаться при обсуждении вопросов вероучительного характера. Правда, некоторые клирики иногда произносят проповеди на тексты из пяти неканонических книг, которые есть в изданиях библейских обществ на национальных языках Индии.

В некоторых документах, которые анализируются ниже, обнаружены и другие расхождения с сирийским каноном и западных сирийцев, и несториан.

А) Все семь Соборных посланий и Апокалипсис отсутствуют в двух сходных списках, один — на сирийском языке — входит в рукопись из монастыря Св. Екатерины на горе Синай[500], а другой — в анонимную арабскую хронику IX–X веков, которая теперь хранится в Берлине[501]. В арабском списке, с которого мы начнем, перечислены книги Ветхого Завета, а затем названы «новые книги, а именно, Евангелие, состоящее из четырех частей, каждая восходит к одному

из четырех учеников — Матфею, Марку, Луке и Иоанну. За Евангелием следует Книга Деяний (praksis)[502], то есть послания учеников и другие писания, адресованные друг другу. Затем книга Павла, апостола».

В списке сирийской рукописи перечислены книги Ветхого и Нового Заветов с указанием числа стихов в каждом. После четырех Евангелий там поименованы Деяния (praksis)[503] апостолов и Послания Павла в следующей последовательности: к Галатам, 1–е и 2–е к Коринфянам, к Римлянам, к Евреям, к Колоссянам, к Ефесянам, к Филиппийцам; еще одно к Филиппийцам[504], 1–е и 2–е к Фессалоникийцам, 2–е к Тимофею, к Титу и к Филимону (этот порядок совпадает с тем, в котором их комментировал Ефрем). Подобным образом и порядок следования первых четырех совпадает с их расположением в каноне Маркиона. Несомненно, что пропуск 1–го Послания к Тимофею каким–то образом связан с повторным упоминанием Послания к Филиппийцам (при разном количестве стихов).

Б) На знаменитом несторианском монументе, воздвигнутом в 781 г. в Сиань–фу, в Китае, сохранилась пространная надпись на китайском языке и более краткая сирийская. В первой так говорится о Христе: «После завершения своих великих дел, Он восшел в полдень в Свое истинное жилище. Он оставил 27 священных книг [или «после этого осталось 27 книг»]». Неясно, относится ли это к книгам Нового Завета или к другим христианским документам[505]. В скрупулезном исследовании разрозненных и отрывочных данных о пришествии христианства в Китай в VI веке Бугге (Bugge)[506] приходит к такому выводу: упоминание о 27 священных книгах относится не к реальному собранию документов, доступных в то время китайцам, а скорее означает, что кто–то из Сирийской церкви в Китае знал о существовании в Церкви 27 книг, которые могут находиться в других местах. Он называет их число, во–первых, для того, чтобы сообщить,

сколько есть священных книг, а во–вторых, чтобы указать на связь с Западной церковью[507].

В) В 1170 г. переписчик Сахда из монастыря Мар Силиба в Эдессе выполнил копию Гарклийского Нового Завета на сирийском языке (ныне хранится в библиотеке Кембриджского университета, Add. MS 1700), которая включала 1–е и 2–е Послания Климента, причем расположены они не в конце, как в греческом Александрийском кодексе V века, а между Посланием Иуды и Посланием к Римлянам. Книги в рукописи следуют в таком порядке: 1) четыре Евангелия, после которых помещено повествование о Страстях, составленное на материале всех четырех; 2) Деяния и семь Соборных посланий, сразу за которыми идут два Послания Климента к Коринфянам; 3) Послания Павла, включая Послание к Евреям, которое стоит последним (Апокалипсиса нет). Переписчик мог считать Послания Климента каноническими, и подтверждается это тем, что он разделил их текст на смысловые отрывки (перикопы), пронумерованные так же, как и остальные книги этого второго раздела. Известно, что 1–е и 2–е Послания Климента переводились кем–то другим с перевода гарклийской редакции[508].

2. Армянская церковь

Армении принадлежит честь быть первым царством, принявшим христианство как государственную религию[509]. Согласно Евсевию *(Церковная история,* VI. 46, 2), церковь там основана в середине III века. Он сообщает, что Дионисий, знаменитый епископ Александрии (ум. ок. 264 г.), написал письмо о покаянии «общине в Армении, где епископом был Меружан».

Очень рано перевели с сирийского на армянский *Диатессарон* Татиана, чье влияние прослеживается в трудах Агафангела, Езника и других армянских писателей. Однако,

по мнению Вёбуса (Vццbus), нет данных о том, чтобы *Диатессарон* официально одобряли такие церковные авторитеты, как Месроп или Саак. Поэтому он полагает, что армянский текст базировался на древнесирийском тексте отделенных друг от друга Евангелий[510]. Армянская церковь позаимствовала из сирийской Библии и апокрифическое 3–е Послание Павла к Коринфянам, которое до сих пор стоит как приложение в конце Нового Завета в армянской Библии, изданной под редакцией Зограба (Венеция, 1805). Не позднее начала V века у армян уже был перевод Апокалипсиса, но входил он не в Новый Завет, а в апокрифические *Деяния Иоанна.* Только в конце XII века знаменитый Нерсес Ламбронский, архиепископ Тарсский (ум. в 1198 г.), подготовил новый перевод Апокалипсиса и сделал так, что Собор Армянской церкви в Константинополе принял его в состав Св. Писания Нового Завета[511]. В следующем столетии Мхитар из Айриванка (ок. 1290 г.) включил в свою *Хронику* список апокрифических книг Ветхого и Нового Заветов, причем некоторые из них, по его мнению, должны были бы войти в канон, например, *Совет Божьей Матери апостолам, Книги Криапа* (Criapos) и *Послание Варнавы*[512].

3. Грузинская церковь

Страна, известная в древности под названием Иверия, приняла христианство около середины IV века[513]. После изобретения грузинского алфавита на этот язык к середине V века перевели Евангелия и другие части Нового Завета. Точно неизвестно, послужил ли источником переводов прямо греческий текст или армянская версия; как бы то ни было, Апокалипсис дожидался перевода на грузинский до X века[514]. Переводчиком был св. Евфимий, который кроме перевода агиографических и гомилетических сочинений пересмотрел и дополнил грузинский

вариант Нового Завета. Его перевод Апокалипсиса завершен до 987 г. — даты самой ранней из известных рукописей Апокалипсиса на грузинском языке.

4. Коптская церковь

Происхождение церкви в Египте скрыто во тьме веков[515]. Тщетно будем мы искать каких–нибудь определенных сведений о распространении христианства на берегах Нила до начала долгого епископства Деметрия Александрийского (188/9–231), о котором достаточно обстоятельно рассказывает Евсевий. Считается, что первые египетские христиане говорили по–гречески, но вскоре у новой веры появились приверженцы, которые знали только коптский язык, произошедший от древнеегипетского. И среди первых, и среди вторых ходили не только книги Нового Завета, но и многочисленные апокрифические евангелия, деяния, послания и апокалипсисы.

Афанасий опубликовал свое 39–е Праздничное послание не только на греческом, но и на коптском языке, правда — в чуть измененной форме, хотя списки из 27 книг Нового Завета абсолютно совпадают на обоих языках. Проблематично, однако, насколько этот перечень был авторитетным для коптов. Коптский (бохайрский) перевод свода правил, известных как 85 Апостольских постановлений[516], завершается перечислением книг Нового Завета в другой последовательности, причем к ним добавлены еще две: четыре Евангелия; Деяния; 14 Посланий Павла (без отдельных названий); два Послания Петра; три Иоанна; одно Иакова; одно Иуды; Апокалипсис Иоанна; два Послания Климента. За словом «Климент» в коптском тексте следует фраза *etetneoshu hi bol,* значение которой озадачило ученых. Тэттам предложил перевод: «из которых вы должны читать»[517], который Лайтфут счел «несомненно ошибочным» и сам переводит: «которые вы должны читать вслух»[518]. Есть и перевод

Гвиди[519]: «изкоторых вам следует читать вне собраний», то есть оба Послания Климента, несмотря на то, что они в канон не входят, читать можно. Кроме того, арабские рукописи (вероятно, составленные в Египте) 85 Апостольских постановлений отличаются от коптских в части списка канонических писаний. В трех манускриптах XIII–XIV веков не упоминаются Послания Климента (разумеется, выпущена и загадочная фраза). В других рукописях вслед за «Апокалипсисом, видением Иоанна» в конце располагаются «два Послания Климента в одной книге»[520].

5. Эфиопская (Абиссинская) церковь

Трудно установить, когда и как появилась церковь в Эфиопии. Предания доносят до нас противоречивые сведения о евангелизации этого региона, приписывая ее разным апостолам и другим евангелистам[521]. Как бы то ни было, во время, когда существование церкви в Эфиопии хорошо просматривается, мы обнаруживаем, что, подобно Западносирийской и Коптской церквам, ее считают монофизитской. Поскольку до 1959 г. Эфиопская церковь находилась в юрисдикции Абуны, или главы, Коптской церкви, неудивительно, что ее канон Св. Писания должен был в каком–то отношении совпадать с коптским[522]. Однако при попытке выявить список книг, которые считались каноническими, мы сталкиваемся с трудностями. Обычно таких книг Ветхого и Нового Заветов насчитывается 81, но это число получают разными путями[523]. Различия отражены в рукописных вариантах Библии, ни в одной из которых нет полного Нового Завета. Вдобавок современный исследователь сталкивается с наложением текстов в 27 книгах Нового Завета, вследствие чего их трудно правильно идентифицировать.

Согласно многочисленным исследованиям Библии на древнеэфиопском языке (геэзе), которые проводил Каули, и

святоотеческим и современным комментариям на народном, амхарском языке[524], в «широкий канон» эфиопского Нового Завета входят следующие 35 книг:

четыре Евангелия

Деяния

семь Соборных посланий

14 Посланий Павла

Апокалипсис

Синод (в четырех частях)

Климент

Книга Обетования (в двух частях)

Дидаскалия

Переходим к содержанию последних четырех разделов списка[525].

Синод (Σύνοδος)[526] — книга о церковном устройстве, в которой собраны многочисленные каноны, молитвы и распоряжения, приписываемые Клименту Римскому.

Климент (Qälementos) — книга в семи частях[527], представляющих собой письма Петра к Клименту. Это не письма к римлянам и коринфянам, не одна из трех частей Синода, которые иногда называются 1–й, 2–й и 3–й Климент, и не часть сирийского восьмикнижия Климента[528].

Книга Обетования *(Mäshafä kidari)* состоит, как принято считать, из двух частей. Первая часть из 60 разделов в основном содержит материалы о церковном устройстве; 61–й раздел — Слово Господа ученикам после воскресения, напоминающее *Testamentum Domini*[529].

Эфиопская Дидаскалия *(Didesqelya)* — книга о церковном устройстве из 43 глав. Она отличается от *Didascalia Apostolorum,* но схожа с I–VII книгами так называемых Апостольских постановлений[530].

X. Закрытие канона на Западе

В Римской церкви сознание необходимости строго очертить рамки канона было, в общем, сильнее, чем у греков. Здесь меньше, чем в Греческой церкви, чувствовали духовную значимость тех книг, которые признаны, и потому часто утверждали, что те книги, которые отвергаются, не имеют никакой духовной ценности. В поисках верховного авторитета Запад гораздо сильнее стремился достичь бескомпромиссного выбора между «да» и «нет». Поэтому классификации вроде той, которую составил Ориген или тем более Евсевий, здесь просто невозможны.

I. ОТ ДИОКЛЕТИАНА ДО КОНЦА АНТИЧНОСТИ

Начавшееся в самом начале IV века гонение Диоклетиана (303) побудило четче определить границы канона Св. Писания. Первый эдикт императора велел сровнять с землей все церковные здания и сжечь священные книги (Евсевий, *Церковная история,* VIII. 2, 4). Слова, которыми официально называли эти книги, звучали, по–видимому, как «Писания закона» *(scripturae legis).* Означали они строго определенное собрание книг. Однако не все читавшиеся в разных церквах книги считались каноническими, а потому некоторые христиане выдавали римским чиновникам то, что хотели. Другие считали это предательской уверткой, резко осуждая тех, кого они считали «традиторами» («передающими», то есть «предателями»), и это переросло в длительный донатистский раскол. Побочный эффект

гонений можно видеть в том, что с этого времени мы чаще встречаемся со списками священных книг.

В этой связи следовало бы рассмотреть два латинских списка книг Ветхого и Нового Заветов, хотя место и время их происхождения остаются неопределенными. Кто–то вставил в двуязычную рукопись Посланий Павла, известную как Кларомонтанский кодекс, относящийся к VI веку (MS D), текст более древнего списка библейских книг, поместив его между Посланиями к Филимону и к Евреям (см. Приложение IV. 4). Список названий неизвестный составитель дополнил стихометрическими данными, то есть сообщил о количестве строк (stichoi) в каждой книге в соответствии со стандартным размером строки — 15–16 слогов.

У этого списка есть несколько особенностей. Евангелия расположены в следующем порядке: Матфей, Иоанн, Марк, Лука. За ними следуют Послания Павла в необычной последовательности: к Римлянам, 1–е и 2–е к Коринфянам, к Галатам, к Ефесянам, 1–е и 2–е к Тимофею, к Титу, к Колоссянам и к Филимону. Отсутствие Послания к Филиппийцам, 1–го и 2–го к Фессалоникийцам и к Евреям можно, вероятно, объяснить ошибкой переписчика (или переводчика?). Может быть, взгляд его соскальзывал с «Εφεσίους» на «Εβραίους». То, что переписчик не был слишком внимателен, видно по тому, что он продолжает этот список 1–ми 2–м Посланиями Петра, за которыми следует Послание Иакова, 1–е, 2–е и 3–е Иоанна и Иуды. Завершают список *Послание Варнавы,* Апокалипсис Иоанна, Деяния Апостолов, *Пастырь, Деяния Павла* и *Апокалипсис Петра.* Показательно, что четыре из этих названий подчеркнуты горизонтальной чертой, чуть заходящей на поля слева. Так отмечены *Послание Варнавы, Пастырь, Деяния Павла* и *Апокалипсис Петра.* Похоже на то, что эти линии должны отделить перечисленные названия от заглавий других книг, за которыми признавалось значение авторитета.

Согласно Цану и Гарнаку, греческий оригинал этого канона был составлен в Александрии или в соседнем регионе около 300 г., поскольку по содержанию он занимает промежуточное в истории развития канона место, располагаясь между Климентом Александрийским и Оригеном, с одной стороны, Евсевием и Афанасием — с другой[531]. Свидетельствует он о влиянии Востока, которое пробивало себе дорогу на Запад[532].

Другой латинский список библейских книг происходит, вероятно, из Северной Африки и относится к началу второй половины IV века (ок. 360 г.). Он интересен тем, что свидетельствует о конфликте между двумя мнениями об объеме канона. Одна сторона хочет расширить его по сравнению с предыдущим веком, а другая, представляющая более консервативную партию, этому противится (см. Приложение IV. 6). Список, обнаруженный немецким ученым–классиком Теодором Моммзеном, включен в рукопись X века, которая входит в собрание Филиппса (Philipps Collection), хранящееся в Челтнэме (Cheltenham), в Англии[533]. В нем, как и в предыдущем списке, даны справки об объеме каждой книги в строках (stichoi)[534].

Порядок следования Евангелий и нескольких других книг также необычен. Евангелия располагаются так: Матфей, Марк, Иоанн и Лука[535]; вслед за ними упоминаются 13 Посланий Павла, Деяния Апостолов и Апокалипсис. Список завершается таинственными строками:

Три послания Иоанна [содержащие] 350 строк

только одна

Два послания Петра [содержащие] 300 строк

только одна

Что означает «только одна»?[536] Предложение Гарнака[537], поддержанное Юлихером[538], совершенно невероятно — он считает, что вторая строка относится к Посланию Иакова, а четвертая — к Посланию Иуды. Поистине необычный способ привлечь внимание к священному характеру этих Посланий.

Эти слова выглядят как выражение в тексте двух мнений. Автор кажется приверженцем консервативных взглядов, поскольку он опускает Послание к Евреям, Послания Иуды и Иакова. Что же касается замечаний о Посланиях Иоанна и Петра, то объяснить их можно следующим образом: составитель переписал первую и третью строки из более древнего источника, а сам считал, что к собственно Писанию можно относить только 1–е Иоанна и 1–е Петра, и потому добавил в каждом случае слова «только одна». Но почему же он написал «Три послания Иоанна» и «Два послания Петра»? Почему бы ему не написать просто «Одно послание» в каждом случае? Причина может быть в количестве строк, которое увязывает в один блок 1–е, 2–е и 3–е Иоанна, равно как и 1–е и 2–е Петра. Поскольку он не мог точно знать, какое количество строк нужно вычесть, если опустить 2–е и 3–е Иоанна и 2–е Петра, ему, так сказать, пришлось переписать первую и третью строки без изменений. Но, прибавив слова «только одна», он сумел выразить собственную позицию, исключавшую более краткие послания из числа канонических.

При обращении к отдельным представителям «золотого века» латинской христианской письменности мы попробуем суммировать мнение ведущих писателей о книгах, отсутствующих в каноне Киприана, но включенных в современный текст Нового Завета. В каноне Киприана не было (Послания к Филимону)[539], к Евреям, Иакова, 2–е Петра, 2–е и 3–е Иоанна и Иуды. Наверное, стоит отметить, что ни одну из книг, признанных Киприаном, не отвергал впоследствии ни один из западных Отцов.

Иларий, епископ Пиктавийский (совр. Пуатье) (ум. в 368 г.), которого часто называли Афанасием Запада, связывает собой Восток и Запад. Защитой православия в спорах с арианами на Соборе в Селевкии (359) он снискал репутацию самого уважаемого латинского богослова тех лет. В прологе к *Комментарию на Псалмы* (гл. 15) Иларий помещает список книг Ветхого Завета (прямо заимствованный у Оригена), но не приводит аналогичного перечня для Нового Завета. В противоположность обычному мнению латинских писателей он приписывает Послание к Евреям апостолу Павлу и цитирует его как Св. Писание *(de Trinit.* 4, 11). Первым из западных Отцов он поступает так же и с Посланием Иакова.

Люцифер Каларийский (Кальяри) с Сардинии (ум. в 370 или 371 г.), вполне ортодоксальный и крайне антиариански настроенный богослов, цитировал большинство книг Нового Завета, включая Послание к Евреям. В своем трактате против еретиков (гл. 15) он приводит почти все Послание Иуды, выпустив лишь отрывок, заимствованный из Успения Моисея (стих 9) и цитату из книги Еноха (стихи 14–15).

Филастер, епископ Брешии (ум. в 397 г.), между 385 и 391 гг. написал трактат из 156 глав, призванный опровергнуть 28 иудейских и 128 христианских ересей[540]. В этом труде, получившем название «Книга о ересях» *(Liber de haeresibus),* автор свел в один эклектический комментарий заимствования из сочинений греческих и латинских авторов, не заботясь о логике или хотя бы внутренней последовательности. В качестве образчика этой запутанной и запутывающей компиляции можно привести его список «Писаний» Нового Завета, подтвержденных авторитетом «блаженных» апостолов и их последователей. Сюда он помещает Евангелия, 13 Посланий Павла, семь Соборных посланий, обходя молчанием Послание к Евреям и даже Апокалипсис, хотя в других местах признает Апокалипсис книгой апостольского происхождения, а Послание к Евреям приписывает апостолу Павлу[541]. В то же время

Филастер практически одинок, считая (в этой же главе), что хотя такие апокрифические книги, как Деяния Андрея, Иоанна, Петра или Павла, не надо читать всем верующим (поскольку еретики многое добавили в тексты этих книг), их «следует читать «совершенным» для нравственного наставления» (*legi debent morum causa a perfectis)*.

Тиранний Руфин родился около 345 г. в маленьком северном итальянском городке Конкордия, в северной точке Адриатики, чуть дальше на запад от Аквилеи. Сын родителей–христиан, он был юношей послан в Рим, чтобы завершить образование. Среди его однокашников, с которыми он вскоре подружился, был и другой северянин, Иероним из Далмации. Позднее Руфин несколько лет учился в Александрии под руководством Дидима Слепца. Несмотря на то что Руфин сам был оригинальным писателем, он больше всего интересен как переводчик греческих богословских трудов на латынь в то время, когда знание греческого на Западе стало исчезать.

В своих *Разъяснениях Апостольского символа веры* (гл. 36–38) он дает список канонических книг Ветхого и Нового Заветов, который практически точно воспроизводит список Афанасия. Перечислив книги Ветхого Завета, Руфин переходит к Новому Завету. Его список таков: четыре Евангелия, Деяния Апостолов, 14 Посланий Павла, два Послания Петра, одно — Иакова, брата Господня, одно — Иуды, три Послания Иоанна и Апокалипсис Иоанна. Здесь важно отметить, что Соборные послания следуют за Павловыми (в противоположность версии Афанасия и обычаю Греческой церкви), а сами начинаются с Посланий Петра. Последними располагаются Послания Иоанна, а не Иуды, чтобы поставить их рядом с Апокалипсисом. Так получается нечто вроде *corpus Johanneum.*

Особый интерес представляет то, что Руфин охарактеризовал одну группу священных книг как «церковные» в отличие от других, которые назвал «каноническими» (гл. 38). Это *Пастырь Ерма,* книга, которая названа *Два пути (= Дидахе)* и *Суждение Петра*[542]. Их

«можно читать в церквах, но к ним нельзя обращаться по вопросам вероучения». Другие писания, названные «апокрифическими», «нельзя читать в церквах»[543].

Особого упоминания заслуживают два западных христианина: один — потому что был крупнейшим толкователем Библии, другой — потому, что он играл исключительную роль в церкви своего времени и последующих веков. Это Иероним и Августин.

Иероним родился около 346 г. в христианской семье в Стридоне, в провинции Далмация. В двенадцать лет он переехал в Рим, где изучал греческий, латынь, риторику и философию под руководством знаменитого Элия Доната. Крестился Иероним в девятнадцать лет. Он путешествовал в Галлию, а позднее на Восток, где какое–то время жил аскетом в пустыне близ Халки. В 373 г., после жестокой болезни, он решает посвятить себя изучению Св. Писания. Рукоположенный во пресвитеры в Антиохии (379 г.), он какое–то время провел в Риме, а затем, с 386 г. до смерти, жил в Вифлееме. Нас в первую очередь интересует его редакция (Вульгата) конкурирующих латинских переводов Нового Завета. Ее евангельский раздел Иероним в 384 г. послал папе Дамасу. Хотя вопрос о том, в какой степени он редактировал остальные части Нового Завета и когда эта работа была завершена[544], остается дискуссионным, Новый Завет Иеронима содержит те книги, которыми мы пользуемся сейчас. Его все шире воспринимали как главную латинскую версию, и книги, которые содержались в нем, стали повсеместно принятыми священными книгами Западной церкви.

В трудах Иеронима есть несколько каталогов священных книг; один из них — полный, охватывающий всю Библию. Он представлен в его *Послании к Павлину* (53, 9) и напечатан как пролог в ранних изданиях Вульгаты. Что касается Нового Завета, то в посвящении Павлину перечислены все наши 27 книг, причем Деяния следуют за Посланиями Павла.

В разных трудах Иеронима мы находим эпизодические замечания о семи книгах, вызывающих сомнение. Говоря об Иакове, «которого называли братом Господним», он пишет: «Он написал только одно послание, которое числится среди семи Соборных посланий, но и про него некоторые думают, что кто–то опубликовал это послание под именем Иакова, а с течением времени оно приобрело авторитет» *(De vir. ill.* 2). Послание Иуды, говорит Иероним, отвергается очень многими из–за того, что в нем есть ссылка на апокрифическую *Книгу Еноха.* «И все же, употребленное в течение долгого времени, оно стало авторитетным и числится среди священных книг» (там же, 4).

О 2–м и 3–м Посланиях Иоанна Иероним говорит, что «их считают сочинением Иоанна пресвитера», тогда как апостол Иоанн был автором того послания, которое начинается словами «О том, что было от начала…» (там же, 9). О 2–м Послании Петра у Иеронима есть особое предположение *(Epist.* 120): разница в стиле между 1–м и 2–м Посланиями, приписываемыми Петру, объясняется тем, что у апостола Петра были разные секретари.

Об оставшихся спорных книгах, Послании к Евреям и Апокалипсисе, Иероним рассуждает в письме, написанном в 414 г. патрицию Клаудиену Постуму Дардану:

Послание, называемое «к Евреям», признают писанием Павла не только церкви на Востоке, но и все грекоязычные церковные писатели до наших дней, хотя многие считают, что оно принадлежит Варнаве или Клименту. Не так важно, кто его автор, если оно написано церковным деятелем и читается на богослужении в церкви. Латиняне не числят его среди канонических писаний, но греки не принимают Апокалипсис Иоанна. Мы же признаем обе эти книги, в чем поступаем не по обычаям сегодняшнего дня, а следуем древним писателям, многие из которых ими пользовались, причем не так, как

апокрифами или даже мирскими книгами, но как каноническими и церковными. *(Epist.* cxxix.)

По этому отрывку можно видеть, что, несмотря на свою склонность к полемике и изрядную раздражительность, Иероним, когда речь заходит о Новом Завете, соглашается со списком, который используется повсюду. Пример его расхождений с общим мнением — его взгляд на 2–е и 3–е Послания Иоанна.

Довольно странно ведет себя Иероним в отношении к *Посланию Варнавы,* допуская непонятные колебания. Он признает подлинность Послания, соглашаясь с тем, что оно написано спутником Павла и «ценно для духовного возрастания Церкви», хотя и числит его среди апокрифических книг *(De vir. ill.* 6). Однако он дает понять, что считает *Послание Варнавы* почти, если не прямо, новозаветной книгой. В 388 г. он написал *О еврейских именах* (в Писании), где последовательно, книга за книгой, раскрывает их значение. Туда попали все книги Нового Завета (кроме 2–го Послания Иоанна, в котором никаких имен нет); в конце же новозаветной части он приводит 13 имен из *Послания Варнавы.*

Примерно так же Иероним проявляет пристрастие к *Пастырю* Ерма, о котором говорит, что «его читают и в некоторых церквах Греции за богослужением. Это действительно полезная книга, и многие древние писатели цитировали ее как авторитетное писание, но среди латинян она практически неизвестна» *(De vir. ill* 10).

С Августином, чье влияние на Западную церковь было еще значительнее, мы подходим к концу нашего очерка о спорах по поводу новозаветного канона. Августин родился в Тагасте, в Нумидии, в 354 г. Отец его был язычником, мать — праведной христианкой. После беспутной юности и полуязыческой молодости Августин подпал под влияние Амвросия, епископа Медиоланского (Миланского), и крестился накануне Пасхи 387 г. Вернувшись в

Африку убежденным христианином, он в 395 г. стал помощником Валерия, епископа Гиппона. С этого момента можно говорить о том, что он все больше влияет на Африканскую церковь.

Трактат Августина *De doctrina Christiana* («О христианском учении», в четырех книгах) — его главный труд по библеистике. Большая часть (16 1–3, 24) была написана в 396–397 гг., а весь он завершен только в 426 г. В 2, 13 Августин помещает наш теперешний список книг Нового Завета (хотя Послание Иакова располагает в конце Соборных посланий, ставя тем самым Петра на первое место). Перечень книг включает: четыре Евангелия, 14 Посланий Павла, 1–е и 2–е Петра, 1–е, 2–е и 3–е Иоанна, Иуды, Иакова, Деяния и Апокалипсис. Он включил в список и Послание к Евреям (следом за Филимоном), как принадлежащее Павлу, но в своих последующих произведениях, цитируя его, усердно избегает называть при этом имя апостола[545]. Но, испытывая некоторые колебания в отношении авторства Послания, он ни секунды не сомневался в его каноничности.

Перед списком библейских книг Августин помещает критическое рассуждение, в котором признает, что некоторые книги пользуются более весомым авторитетом, чем другие. «Христианский читатель, — пишет он, — скорее будет придерживаться этого критерия в оценке канонических писаний, предпочитая те из них, которые принимаются всеми частями Вселенской церкви, другим, не получившим такого признания. Выбирая из последних, принимаемых не всеми, он предпочтет те, что признаны в большем числе церквей и используются в самых влиятельных церквах. Но если окажется, что одни книги признает больше народу, а другие — более авторитетные церкви (хотя это вряд ли возможно), я думаю, что следует признать их равенство» *(De doct. chr.* 2. 12)[546].

Великие споры многих поколений богословов практически закончились; но кто–то должен был во всеуслышание сказать, что это

так. И вот Августин, пользуясь своим весом, добился признания 27 книг на трех местных Соборах: в 393 г. — в Гиппоне; в 397 г. — в Карфагене и в 419 г. — снова в Карфагене. Определение канона открывается прямым и недвусмысленным указанием: «Кроме канонических Писаний ничего не должно читаться в церкви под именем божественного Писания»[547]. Затем следует список канонических книг. Книги Нового Завета располагаются в следующем порядке: Евангелия, Деяния, Послания Павла, 1–е и 2–е Петра, 1–е, 2–е и 3–е Иоанна, Послание Иакова, Иуды, Апокалипсис. Единственное отличие постановлений Соборов 393 и 397 гг. от варианта 419 г. состоит в ином звучании одной фразы. В первом случае — «Тринадцать Посланий Павла и его же Послание к Евреям», а во втором — «Четырнадцать Посланий Павла» (см. Приложение IV. 12).

Отныне 27 книг, не больше и не меньше, становятся своего рода паролем в Латинской церкви. Однако мы бы ошиблись, представив, что вопрос о каноне был окончательно решен во всех христианских сообществах к началу V века. Рукописи Посланий Павла (равно как и всей Библии) без Послания к Евреям не были мгновенно дополнены, тем более замещены полными вариантами, чтобы поставить его на то место, которое за ним официально закреплено. Например, в греческом и латинском кодексе Boernerianus (MSG) IX века Послания к Евреям нет. С другой стороны, обнаруживаются рукописи, содержащие Послание к Лаодикийцам. Таким образом, несмотря на влияние Иеронима и Августина и постановления трех Соборов, мы неоднократно сталкиваемся в последующие века с разночтениями в каноне, которые создаются то дополнениями, то отсутствием некоторых книг. Однако рассказ об этих различиях станет темой следующего раздела.

II. СРЕДНИЕ ВЕКА, РЕФОРМАЦИЯ И ТРИДЕНТСКИЙ СОБОР

В средние века в Западной церкви был принят латинский текст Нового Завета в той форме, в которой он достался от Иеронима. Канон очень редко обсуждали — однако мы видим и некоторую гибкость в отношении границ Нового Завета. Об этом свидетельствует то, что Послание Павла к Лаодикийцам есть в более чем 100 рукописях латинской Вульгаты (включая древнейший знаменитый кодекс Fuldensis, 346 г.), а также в старых альбигойских, богемских, английских и фламандских манускриптах.

Иногда возникали споры о Посланиях Павла. В конце X века Эльфрик, монах из Дорсета, написал трактат на англосаксонском языке о Ветхом и Новом Заветах. В нем утверждалось, что апостолу Павлу принадлежит 15 Посланий[548]. В приводимый перечень он сразу за Посланием к Филимону поместил и Послание к Лаодикийцам. Около 1165 г. Иоанн Солсберийский в своем письме о каноне, адресованном Генриху, графу Шампанскому *(Epist.* 209), признает, что «согласно, в сущности, всеобщему мнению, Павлу принадлежит только четырнадцать посланий… А пятнадцатое — то, которое адресовано Лаодикийцам»[549].

Послание к Лаодикийцам включено во все 18 долютеровских изданий немецкой Библии, начиная с первого, опубликованного Менталем (Johann Mental) в Страсбурге в 1488 г. В нем Павловы послания, включая Послание к Евреям, идут сразу за Евангелиями, а Послание к Лаодикийцам располагается между Посланием к Галатам и к Ефесянам. В первой чешской (Богемской) Библии, изданной в Праге в 1488 г. и несколько раз переизданной в XVI и XVII веках, Послание к Лаодикийцам следует за Посланием к Колоссянам, предшествуя 1–му к Фессалоникийцам[550].

Таким образом, как об этом писал епископ Лайтфут[551], «в течение более чем девяти веков это поддельное послание то милось на пороге

священного канона, не будучи ни окончательно принято, ни категорически исключено». Только на Флорентийском соборе (1439–1443) Римский престол высказал однозначное суждение о каноне Св. Писания. В цепи усилий, предпринятых на этом Соборе для воссоединения с Восточной православной церковью, которая искала у Запада поддержки против турок, придвинувшихся вплотную к Константинополю, папа Евгений IV издал буллу. В ней представлено учение о единстве Ветхого и Нового Заветов, боговдохновенности Писания, а также определен его объем. В списке из 27 канонических книг Нового Завета Посланий Павла четырнадцать. Последним в их ряду стоит Послание к Евреям, а Книга Деяний непосредственно предшествует Апокалипсису. Легко заметить, что Послание к Лаодикийцам там даже не упоминается.

Во времена Ренессанса и Реформации всплыли давние неясности, касающиеся достоверности некоторых книг Нового Завета. Якоб Томас де Вио (1469–1534), по прозвищу Гаэтано или Каетан (Gaetano или Cajetan), которое он получил по месту своего рождения (Gaeta), написал серию библейских комментариев, в которых предложил весьма просвещенную критику неожиданно «модернистского» характера. Касаясь спорных книг Нового Завета, он отказал Посланию к Евреям в авторстве Павла. Кроме того, он подверг сомнению апостольское происхождение Посланий Иакова, Иуды и 2–го и 3–го Посланий Иоанна. Однако в отношении 2–го Послания Петра он не поддался заблуждениям прошлого и отстаивал его достоверность. Нам неизвестно, что он думал об Апокалипсисе, так как он уклонился от обсуждения этой книги, признаваясь, что не может проникнуть в ее тайны.

Оговорки, высказанные великим гуманистом Эразмом Роттердамским (ум. в 1536 г.), похожи на взгляды кардинала Каетана. В комментариях, которые он разместил перед каждой книгой Нового Завета в своем издании греческого текста (Базель, 1516), он открыто отрицает, что Павел написал Послание к Евреям, и сомневается в том,

что Послание Иакова принадлежит апостолу. Открыто ставится под вопрос и традиционное авторство 2–го Петра, 2–го и 3–го Иоанна и Иуды. Что касается Апокалипсиса, стиль этой книги побуждает Эразма воздержаться от того, чтобы приписывать ее автору четвертого Евангелия. Правда, с течением времени Эразм обнаружил, что его откровенность не очень угодна Церкви, и стал несколько осторожнее выражать свои взгляды. Так, отвечая на критические выпады богословского факультета в Париже, он сказал: «Если бы Церковь объявила, что их (нескольких новозаветных книг) названия так же каноничны, как и их содержание, я бы сам осудил собственные сомнения, ибо решения Церкви для меня ценнее человеческих доводов, какими бы они ни были»[552].

У отцов–реформаторов мы видим известную откровенность при обсуждении канона и переоценке спорных книг (antilegomena)[553]. Андреас Боденштайн (Bodenstein) из Карлштадта (1480–1541), известный по названию своего города, вначале был другом Лютера, но с развитием Реформации разошелся с ним по богословским вопросам. Когда они еще действовали вместе, а сам он был архидиаконом Виттенберга, он опубликовал в 1520 г. краткий трактат, посвященный проблеме канона, De canonicis libris libellus[554], за которым в следующем году вышел его вариант на немецком языке (Welche Bucher heilig und biblisch seind, Wittenberg, 1521). Отвергая Соборные постановления, Карлштадт отстаивал независимость авторитета Св. Писания. Он разделил книги Нового Завета на три класса по степени достоинства, замечая, что все они превосходят любые другие писания. В первый класс вошли Евангелия и Деяния; во второй — Послания Павла бесспорного авторства, а также 1–е Петра и 1–е Иоанна; третий образовали семь спорных книг — Послание Иакова, 2–е Петра, 2–е и 3–е Иоанна, Иуды, Послание к Евреям и Апокалипсис. Рассуждая о спорных книгах, Карлштадт говорит, что авторство Послания Иакова точно неизвестно, 2–е и 3–е Иоанна принадлежат не евангелисту, а другому Иоанну —

пресвитеру; Послание к Евреям написано не Павлом, а для включения Апокалипсиса в канон слишком мало оснований. В немецком резюме своей книги он добавляет еще и группу апокрифических книг Нового Завета — окончание Евангелия от Марка и Послание к Лаодикийцам[555].

Немецкий перевод Нового Завета, выполненный Лютером, был опубликован в сентябре 1522 г.; второе издание, куда были внесены стилистические коррективы, вышло в декабре[556]. То, что Лютер невысоко ценил четыре книги Нового Завета, видно из оглавления, где первым 23 книгам, от Матфея до 3–го Послания Иоанна, присвоены порядковые номера, тогда как Послание к Евреям, Иакова, Иуды и Апокалипсис расположены без номеров после пропуска за столбцом с пронумерованными названиями[557]. Эта же последовательность, которая не подтверждена ни в одной рукописи, выдержана и в самом тексте Нового Завета.

В предисловиях, которыми Лютер снабдил и весь Новый Завет, и каждую книгу в отдельности, давались исторические и богословские сведения, которые должны были помочь читателю лучше понять Библию. В рассуждении под заголовком «Каковы подлинные и самые почитаемые книги Нового Завета» Лютер различает три их типа. К первому относятся те, «которые показывают вам Христа и учат вас всему, что вам необходимо знать для вашего спасения, даже если вы не увидите или не услышите никакой другой книги или учения». Таковы Евангелие от Иоанна и его же 1–е Послание, Послания Павла, особенно к Римлянам, к Галатам и Ефесянам, а также 1–е Петра. Следующую группу составляют синоптические Евангелия, остальные Послания Павла, Деяния, 2–е Послание Петра и 2–е и 3–е Иоанна. В третью входят те четыре книги, которые Лютер поместил в конце своего издания: Послание к Евреям, Иакова, Иуды и Апокалипсис.

В предисловиях к этим четырем писаниям он изложил причины, побудившие его усомниться в их апостольском и каноническом

характере. Так, Послание к Евреям, восходящее ко второму поколению, в противоположность Павлу учит, что за грех после крещения раскаяния быть не может. Послание Иакова, «легковесное по сравнению с другими»[558], противоречит Павлу тем, что учит об оправдании делами; Послание Иуды производно от 2–го Петра, и там цитируются апокрифические книги; наконец, Апокалипсис перенасыщен видениями, пересказ которых не может быть задачей апостола, и более того — автор превозносит свою книгу, а Христа ясно не показывает[559]. Правда, Лютер несколько непоследовательно оговаривается, что не желает навязывать свое мнение другим или удалять эти четыре книги из Нового Завета.

Итак, мы видим, что, настаивая на первостепенной значимости веры, как апостол Павел, Лютер утверждает, что всякая книга Нового Завета, выдвигающая (буквально «вводящая») на первый план самого Христа, — апостольская, независимо от своего авторства: «Все, что не учит Христу, апостольским быть не может, даже если это учение св. Петра или св. Павла. А всякая проповедь Христа — апостольская, даже если проповедником был бы Иуда, Анна, Пилат или Ирод». Иногда Лютер рассуждает о том, когда и кем написана та или иная книга, основы ваясь на свидетельствах древних Отцов, но основной критерий каноничности — в богословской ее ценности[560].

Следуя Лютеровой классификации книг Нового Завета, некоторые другие деятели Реформации выступили с похожими оценками и даже объявляли какие–то книги Нового Завета «второканоническими» или «апокрифами»[561]. Иоганн Эколампадий (Oecolampadius, 1482–1531), который в 1515 г. был назначен кафедральным проповедником в Базеле, говорил, что реформаторы признают все 27 книг Нового Завета, но при этом «мы не сравниваем *(conferamus)* Апокалипсис и Послания Иакова, Иуды, 2–е Петра, 2–е и 3–е Иоанна с остальными [книгами] »[562].

XXVII глава Вюртембергского исповедания (1531), составленная Иоганном Брентцем (Brentz), который учился у Эколампадия, гласит: «Мы называем Священным Писанием те канонические книги Ветхого и Нового Заветов, чей авторитет никогда в Церкви сомнению не подвергался»[563]. Хотя Брентц и не предлагает совершенно отвергнуть спорные (antilegomena) книги, он спрашивает, по какому праву они должны ставиться на один уровень с каноническими Писаниями[564].

Исключительно неожиданное отступление от Лютеровых изданий Библии произошло в 1596 г., когда Якоб Люциус (Lucius) опубликовал в Гамбурге Библию, где четыре спорные книги сведены под рубрикой «апокрифы» с пояснением: «То есть книги, которые не равны остальному Св. Писанию». В том же году Давид Вольдер (Wolder), пастор церкви Св. Петра в Гамбурге, опубликовал трехъязычную Библию: на греческом, латинском (в двух версиях) и немецком языках. В оглавлении эти четыре книги названы «неканоническими». В 1614 г. подзаголовок Люциуса вместе с пояснением вновь появляется в Библии, изданной в Госларе (Goslar) Фогтом (Vogt). В шведской Библии Густава Адольфа (Stockholm, 1618) не только воспроизведено выделение четырех «сомнительных» книг в конец оглавления, но им еще и присвоен ярлык *Апокрифического Нового Завета.* Словом, Новый Завет делится на три части: «Евангелия и Деяния», «Послания и св. апостолы» и «Апокрифический Новый Завет». Такая разбивка сохранялась почти полтораста лет в более чем дюжине изданий[565].

Во всех Библиях, изданных под опекой женевских реформаторов и их последователей, книги Нового Завета представлены традиционным образом, в соответствии с официальными декларациями этой ветви Реформации[566]. Согласно мнению Жана Кальвина, выраженному в его влиятельном труде *Основы христианской веры,* авторитет Писания основан не на установлениях Церкви, а на внутреннем свидетельстве Св. Духа *(testimonium Spiritus sancti internum)*[567]. В то

же время, однако, Кальвин пользуется филологическими приемами, проверяя авторство некоторых книг и, признавая значимость Послания к Евреям, отрицает его принадлежность апостолу Павлу. Стиль 2–го Послания Петра отличается от стиля 1–го, поэтому оно, возможно, написано не самим апостолом, а каким–либо из учеников под его руководством. Ничего особенного Кальвин не сказал о 2–м и 3–м Посланиях Иоанна и Апокалипсисе, трех книгах, комментария к которым у него нет; однако он время от времени их цитирует[568], как и некоторые апокрифические книги Ветхого Завета.

Разрушительное влияние взглядов на Писание, обнародованных такими людьми, как кардинал Каетан и Эразм, не говоря уже о немецких, швейцарских, французских реформаторах, побудило папу Павла III созвать Тридентский собор, чтобы выяснить, нужны ли Католической церкви нравственные или административные реформы. Первая сессия Собора открылась 13 декабря 1545 г., и к 12 февраля 1546 г. было издано его предварительное определение о Св. Писании. На Соборе велись серьезные споры о том, сколько категорий библейских книг следует различать: две — канонические и апокрифические — или три: а) признанные, б) спорные в прошлом книги Нового Завета, но признанные ныне, и в) апокрифы Ветхого Завета. В конце концов в апреле 1546 г. 24 голосами при 15 против и 16 воздержавшихся Собор издал указ *(De Canonicis Scripturis),* в котором впервые в истории Церкви вопрос о содержании Библии превратился в предмет вероисповедания, напрямую связанный с возможностью анафематствования. «Святой вселенский и всецерковный собор в Триденте, — гласит указ, — следуя примеру Св. Отцов, признает и почитает все книги Ветхого и Нового Заветов, а также, с равной степенью приверженности и почтения *(paripietatis affectu ac reverentia),* и предания, которые хранят веру и дела. Если же кто–нибудь не принимает этих книг в их полноте, со всеми их частями[569], как они читаются в Католической церкви и как представлены в древней латинской Вульгате [то есть в версии

Иеронима с дополнениями], не признавая их священными и каноническими, а также сознательно отвергает вышеозначенные предания, да будет анафема»[570].

В некоторых последующих протестантских исповеданиях перечисляются названия 27 книг новозаветного канона. Это Французское исповедание веры (1559), Бельгийское исповедание (1561) и Вестминстерское исповедание веры (1647). Хотя в 39 постановлениях, изданных Церковью Англии в 1563 г., книги Ветхого Завета и перечисляются отдельно от апокрифов, оба списка завершаются словами: «Мы принимаем все общепризнанные книги Нового Завета и считаем их каноническими» (постановление VI). Ни в одном из исповеданий, опубликованных несколькими лютеранскими церквами, нет упорядоченного списка канонических книг[571].

Часть Третья. Исторические и богословские аспекты проблемы канона

XI. Трудности определения канона в древней Церкви

I. КРИТЕРИЙ КАНОНИЧНОСТИ

Выше (в гл. IV) уже обсуждались те внешние факторы, которые, вероятно, способствовали тому, чтобы некоторые документы постепенно обретали уникальный статус священных и авторитетных книг Церкви. Помимо этого внешнего влияния нам следовало бы выявить те критерии, которыми руководствовались древние христиане, когда определяли возможность включить в такое собрание ту или иную книгу. Древние Отцы иногда пользовались более или менее очерченными основаниями для установления каноничности *(notae canonicitatis).* В разное время и в разных местах они формулировались по–разному, и все же чаще всего авторы осознанно ссылались на нижеследующие. Один из критериев был связан с богословским содержанием книги, а два других носили

исторический характер и касались авторства и признания книги в Церкви.

1) Главной предпосылкой, позволяющей причислить текст к разряду канонических, было его соответствие тому, что называлось «правилом веры» (ὁ κανών της πίστεως, *regala fidei),* то есть основным христианским традициям, которые считались в Церкви нормой[572]. В Ветхом Завете слово пророка должно было проверяться не только тем, что оно сбылось, но и тем, соответствует ли его содержание основам израильской веры; так и в Новом Завете всякое писание, претендовавшее на то, чтобы его признали, исследовалось с точки зрения смысла. Составитель канона Муратори предостерегал от того, «чтобы желчь смешивать с медом». Он решительно отвергает писания еретиков, как их отвергали Ириней, Тертуллиан и, скажем, Агриппа Кастор[573] во времена Адриана. Некоторые современные ученые, например, Бауэр[574] и Данн[575], сомневаются в том, что у первых христиан было что–то близкое к идее «ортодоксальности». Тем не менее кажется очевидным, что ко времени появления, например, 2–го и 3–го Посланий Иоанна в определенных кругах уже сформировались устойчивые взгляды на воплощение, достаточно распространенные, чтобы отражаться на каноне. Кроме того, «верные сказания» в пастырских посланиях, хотя их и нельзя считать каноном в каком бы то ни было смысле, говорят о том, что люди стремились разделить истинное и ложное.

Кроме «правила веры» использовались и другие термины со сходным значением. Выражение «правило истины» (ὁ κανών της αληθείας, *rŭgula veritatis)* использовали Дионисий Коринфский (см. с. 159), а затем Ириней, Климент Александрийский, Ипполит, Тертуллиан и Новатиан. Они считали, что истина, как таковая, есть основание для оценки учения и жизни. Предполагалось, что в христианском сообществе она принимает четкую и осязаемую форму, подобную закону Моисея для израильтян (Рим 2:20). Другая формула, которую можно найти только у греческих авторов и в работах,

производных от их идей, выражается словами «церковный канон» или «канон Церкви» (ὁ εκκλησιαστικός κανών или ὁ κανών της εκκλησίας). Эти выражения использовались уже в то время, когда появилось *Мученичество Поликарпа* (Эпилог, 2), и касались существа церковного учения и церковных учреждений. Если книга, в которой излагалось учение, противоречила традиции, она тем самым выпадала из числа тех, которые признавались авторитетным Писанием.

2) Другим критерием, применявшимся к книге, чтобы выяснить, можно ли ее включить в Новый Завет, был вопрос о ее апостольском происхождении. Когда составитель канона Муратори протестует против того, чтобы принять *Пастыря* в канон, он указывает, что книга написана совсем недавно и потому ее нельзя поместить «среди пророков, число которых доведено до полноты, или среди апостолов». Поскольку «пророки» здесь означают Ветхий Завет, то выражение «апостолы» практически равнозначно Новому Завету. Таким образом, апостольское происхождение книги, реальное или предполагаемое, создавало предпосылки для того, чтобы ее воспринимали как авторитетную. Ясно, что послание, приписанное апостолу Павлу, имело гораздо больше шансов на такое признание, чем текст, автором которого назывался, например, монтанист Фемисо (см. с. 104). Значимость Марка и Луки обеспечивалась тем, что они в церковном предании связывались с апостолами Петром и Павлом. Более того, в каноне Муратори заметно очень здравое стремление видеть авторитет апостола не в догматической непогрешимости. Когда автор говорит об исторических книгах Нового Завета, он указывает наличные качества их авторов как непосредственных свидетелей или верных летописцев.

3) Третий критерий авторитетности книги заключался в том, что ее признают и широко употребляют в Церкви. Это, конечно, основывалось на том принципе, что у книги, которую долго принимали во многих церквах,положение куда прочнее, чем у той, которая признана только в немногих общинах, и не очень давно.

Провозгласил этот принцип Августин (см. с. 234), подкрепил — Иероним, который подчеркивал значимость именитости и древности автора. «Неважно, — говорит он в письме Дардану, префекту Галлии, — кто написал Послание к Евреям, ибо в любом случае это труд церковного писателя *(ecclesiastici viri),* который постоянно читают в церквах» *(Epist.* cxxix). На Западе отрицали Послание к Евреям, на Востоке не принимали Апокалипсис, но сам Иероним признавал обе книги на том основании, что и ту и другую древние писатели цитируют как канонические.

Эти три[576] критерия (соответствие вере Церкви, апостольское происхождение и согласие церквей) помогали церквам распознавать авторитетные для всей Церкви книги и со II века уже не пересматривались. Однако применялись они по–разному. Конечно, их никогда не применяли механически. Существовали разные точки зрения на то, какой из них надо считать самым весомым. Нередко всё определялось мнением наиболее уважаемого епископа или традицией главной церкви данного региона. Другими словами, установление канона опиралось на диалектическое взаимодействие исторического и богословского критерия[577]. Неудивительно поэтому, что в течение жизни нескольких поколений статус ряда книг колебался. Гораздо важнее (как мы уже говорили), что, хотя границы новозаветного канона оставались неопределенными в течение нескольких веков, по поводу большей части Нового Завета уже в первые два века достигли взаимного согласия очень разные и удаленные друг от друга общины, разбросанные не только по Средиземноморью, но и на куда более обширной территории, от Британии до Месопотамии.

II. БОГОВДОХНОВЕННОСТЬ И КАНОН

Нетрудно заметить, что в обсуждении критериев, которыми пользовались древние христиане при определении границ канона,

ничего не сказано о боговдохновенности. Это кажется странным, однако есть причина. Отцы, несомненно, соглашались с тем, что Св. Писание Ветхого и Нового Заветов боговдохновенно, но не считали это основой их уникальности. Боговдохновенность, признаваемая ими за Св. Писанием, — лишь одна из сторон многогранной деятельности Св. Духа в Церкви[578]. Например, Климент Римский говорит о Св. Писании (в данном случае о Ветхом Завете) как «истинном и преданном через Духа Святого» (63, 2), в то время как автор *Послания к Диогнету* пишет своему адресату: «Если ты не оскорбишь этой благодати, то узнаешь, что Слово (λόγος) говорит через тех, кого избирает, и тогда, когда пожелает. Поэтому все, что мы старались высказать по воле Слова, которое повелевает нами, — все из любви к тому, что нам открылось и чем мы хотим поделиться с тобой» (11, 7–8). Среди сочинений Евсевия есть проповедь, приписанная императору Константину. Оставляя в стороне вопрос о подлинности этого авторства, отметим, что проповедник совершенно очевидно не считает, что боговдохновенность присуща одному Св. Писанию. Он начинает свою проповедь словами: «Да пребудет всемогущее вдохновение Отца и Его Сына на мне, говорящем ныне» *(Orat. Const.* 2).

В каком–то смысле исполненными этого вдохновения считали себя не только ранние церковные писатели; преемники их говорили так о своих предшественниках и даже о современниках. В письме, которое Августин написал Иерониму, епископ Гиппонский говорит *(Epist.* 82, 2), что Иероним не только удостоился божественной благодати, но пишет прямо под диктовку Св. Духа *(Spiritu Sancto).* Применительно к часто впадавшему в гнев Иерониму это кажется сильной гиперболой. Легче понять, как такую репутацию заслужил Григорий Великий. Биограф Григория, Павел Диакон, пишет, что Дух Святой «в виде голубки белее снега» растолковывал ему тайны Св. Писания *(Vita S. Gregorii,* 28).

Боговдохновенность Писания считалась одной из форм многообразной деятельности Духа; это видно по тому, как употребляли слово θεόπνευστος («исполненный божественного духа»). Слово это, которое употреблено во фразе «все Писание богодухновенно» (2Тим 3:16), использовал и Григорий Нисский, когда отзывался о «Шестодневе» Василия Великого, своего брата, как о «боговдохновенном толковании… [восхищающем] не менее, чем слова самого Моисея» *(Hexaemeron,* proem.). Оно же стоит в послании Эфесского собора, где соборное осуждение Нестория названо «решением, принятым по Божьему вдохновению». Писатель чуть более позднего времени даже эпитафию на могиле епископа Аверкия называет «боговдохновенным посвящением» (*Vita Abercii,* 76). Итак, Отцы не колеблясь называют разные документы, не входящие в Св. Писание, «боговдохновенными». Это говорит о том, что они не считают этот признак уникальным свойством канонических книг (см. с. 208, примеч. 6).

Такое же впечатление складывается и в отношении слова «невдохновенный». Отцы неоднократно применяют представление о боговдохновенности к Св. Писанию, а иногда книги, не включенные в него, называют «невдохновенными». Различение это делается тогда, когда речь идет о подложных или еретических писаниях, но не о церковных сочинениях. Другими словами, понятие «боговдохновенности» в древней Церкви не было основанием для разграничения канонических и неканонических книг.

Короче говоря, Св. Писание, по мысли Св. Отцов, действительно боговдохновенно, но из этого еще не следует, что оно авторитетно. Авторитетно оно и потому — канонично, ибо представляет собой прямое или косвенное апостольское свидетельство, на котором стоит все последующее свидетельство Церкви.

Однако с течением времени церковные богословы стали обращать внимание на особый характер вдохновения библейских авторов[579].

Теперь считают, что канонические книги — одновременно и книги боговдохновенные. Дю Туа (Du Toit) пишет об этом так:

Термины эти обозначают два разных подхода к библейским книгам. В слове «канонический» акцент ставится на нормативности, слово «боговдохновенный» превратилось в технический термин, указывающий на то, что рассматриваемое писание создано Богом через Духа Святого. Эти два представления совпадают, поскольку оба они относятся к одним и тем же книгам, отличая их от всех других писаний[580].

Есть смысл и в том, что говорит другой реформатский богослов, Огюст Лесерф (A. Lecerf): «Мы не отрицаем того, что Бог вдохновлял и другие писания, кроме составивших канон»[581]. Таким образом, хотя и правильно то, что библейских авторов вдохновлял сам Бог, это не критерий каноничности. Писание канонично не потому, что автор был исполнен божественного вдохновения; скорее автор считается исполненным вдохновения, поскольку написанная им книга признана канонической, то есть авторитетной для Церкви.

III. КАКУЮ ЧАСТЬ НОВОГО ЗАВЕТА РАНЬШЕ ВСЕГО ПРИЗНАЛИ АВТОРИТЕТНОЙ?

Мнения о том, какая часть Нового Завета раньше всего получила всеобщее церковное признание, расходятся. Гарнак[582] считал, что ядром канона были Евангелия, к которым вскоре при соединились Послания апостола Павла. Деяния Апостолов были добавлены главным образом для того, чтобы подтвердить апостольское достоинство Павла и защитить право для его посланий стоять в одном ряду с Евангелиями.

С другой стороны, Гудспид[583], а вслед за ним Барнетт[584] и Миттон[585] настаивали на том, что первое собрание новозаветных

книг свел воедино неизвестный христианский писатель [позднее Нокс (Knox)[586] предположил, что его звали Онисим], чей интерес к личности апостола Павла был вызван чтением Деяний, обнародованных чуть раньше (вскоре после 90 г.). Он составил предисловие в виде письма (которое нам известно как Послание к Ефесянам)[587] и издал в Эфесе сборник из десяти посланий (то есть всех, кроме пастырских). Это побудило создать другие книги в форме послания, а именно 2–ю и 3–ю главы Апокалипсиса, Послание к Евреям, 1–е Петра и *1–е Климента.*

Другую гипотезу предложил Уиндиш[588], который, развивая предположение Лайпольдта[589], решил, что автор Апокалипсиса — основатель канона, поскольку в этой книге в сжатом виде содержится весь канон Нового Завета, а именно слова Иисуса, будущая история Царства и семь посланий. Таким образом, эта книга послужила образцом для канонизации документов каждого из этих жанров.

Из этих трех теорий о хронологических и географических основаниях последняя наименее правдоподобна. Послания Павла и синоптические Евангелия были известны и почитались за несколько лет до того, как Апокалипсис приобрел свою нынешнюю форму в последнюю декаду I века[590]. Кроме того, как мы уже отмечали, на Западе Апокалипсис был принят со времен Иустина Мученика, а на Востоке признание его натолкнулось на большие трудности. Апокалипсис действительно вобрал в себя несколько жанров, но это не дает никаких оснований для того, чтобы признать в нем образец и стимул в процессе становления канона.

Что до обращения христианских документов в течение I века, нам известно, что экземпляры Евангелия от Марка[591], написанные, вероятно, в Риме, могли стать доступными через странствующих христиан[592] авторам Матфея и Луки — где бы они ни жили — по крайней мере в 70–е и 80–е гг. О том, что Послания Павла стали циркулировать очень рано, ясно свидетельствует предостережение о

некоем другом послании, претендующем на его авторство (2 Фес 2:2), и просьба о том, чтобы Послание к Колоссянам переслали в Лаодикию в обмен на другое (Кол 4:16). Кроме того, сам Павел обращался к «церквам» галатийским (Гал 1:2), а в заключение 1 Фес распорядился, чтобы «его прочитали всем братьям» (5:27), имея в виду то, чтобы оно стало доступно в любой домовой церкви этой общины. Когда 2–е Послание Петра рассылалось неопределенной читающей аудитории как соборное, автор его мог сослаться на то, что «возлюбленный брат наш Павел, по данной ему премудрости, написал вам, как он говорит… и во всех своих посланиях» (3:15–16). Значит, автору было известно, что по крайней мере три послания Павла уже циркулируют и, возможно, даже собраны вместе[593].

Вопрос о том, сколько посланий было включено в самое древнее собрание Посланий Павла, вызвал разнообразные ответы. Против теории Гудспида о десяти посланиях выступил Вальтер Шмитхальс (W. Schmithals)[594]. Сравнив последовательность Посланий Павла в древних списках и в φ46, он пришел к выводу, что древнейший *corpus Paulinum* содержал семь Посланий, а именно: 1–е и 2–е к Коринфянам, к Галатам, к Филиппийцам, 1–е и 2–е к Фессалоникийцам и к Римлянам.

Другую теорию о происхождении *corpus Paulinum* выдвинул Шенке (H. — M. Schenke)[595], который предположил, что собрала их «Павлова школа», то есть группа людей, знавших учение апостола и восхищавшихся им. Они не только собрали подлинные послания, некоторые из которых переработали, но даже написали «новые» (к Колоссянам, к Ефесянам, 2–е к Фессалоникийцам, 1–е и 2–е к Тимофею, к Титу) и в конце концов издали полный корпус.

В противоположность Гудспиду, Шмитхальсу и Шенке, которые полагаются на историко–критический анализ, Курт Аланд (K. Aland) рассматривает вопрос о формировании *corpus Paulinum* с позиций текстовых свидетельств, собранных Институтом текстологических

исследований[596]. Сличение 256 избранных отрывков из 634 минускульных рукописей Посланий Павла показало, что 164 манускрипта текстуально весьма серьезно расходятся[597]. Поскольку эта картина соответствует передаче текстов и в унциальных манускриптах[598], а порядок следования Посланий Павла в рукописях, причем даже поздних, серьезно варьируется, Аланд заключает: мнение о том, что существовал общий «Древний корпус» из семи Посланий Павла, сформированный к концу I века, из которого выросли последующие свидетельства, — «фантазия, принимающая желаемое за действительное»[599]. На основании статистического анализа разночтений Аланд приходит к выводу, что к 90 г. в разных регионах существовало несколько «древних корпусов» Посланий Павла. Эти собрания могли включать все или некоторые из следующих книг: 1–е и 2–е к Коринфянам, Послание к Евреям, к Римлянам, к Галатам, к Ефесянам и к Филиппийцам[600]. Затем к нескольким сборникам добавились другие традиционные Послания Павла, и в конце концов возникло более или менее стабильное собрание.

У нас есть средство, которое позволяет определить сравнительную степень авторитетности Евангелий и посланий[601] в древней Церкви, — мы можем сравнить частоту, с какою теми или другими пользовались древние церковные писатели. Грубую оценку можно получить, воспользовавшись I томом *Biblia Patnstica*[602], где представлены списки цитат из всех книг Нового Завета, принадлежавших Отцам, от Климента Александрийского до Тертуллиана. Ниже приводим количество страниц, содержащих указания на число цитат (в среднем 55 цитат на страницу):

Матфей —	около 64,5 страницы
Марк —	около 26,5 страницы

Лука —	около 59 страниц
Иоанн —	около 36,5 страницы
Деяния —	около 12,5 страницы
к Римлянам —	около 16,5 страницы
1–е к Коринфянам —	около 30 страниц
2–е к Коринфянам —	около 7,5 страницы
к Галатам —	около 7,5 страницы
к Ефесянам —	около 10 страниц
к Филиппийцам —	около 3,5 страницы
к Колоссянам —	около 4,5 страницы
1–е к Фессалоникийцам —	2 страницы
2–е к Фессалоникийцам —	1 страница
1–е к Тимофею —	около 4,5 страницы
2–е к Тимофею —	около 2,25 страницы
к Филимону —	около 0,25 страницы
к Евреям —	около 5,25 страницы

Учитывая эти статистические данные и разницу в объеме книг, можно заключить, что из четырех Евангелий чаще всего цитировалось Евангелие от Матфея. Остальные располагаются в таком порядке: Лука, Иоанн и Марк. Из Посланий Павла самое цитируемое — 1–е к Коринфянам, за которым следует к Римлянам, к

Ефесянам, к Галатам. Эти цифры свидетельствуют о том, что Евангелия признавались авторитетными раньше Посланий Павла.

IV. МНОЖЕСТВЕННОСТЬ ЕВАНГЕЛИЙ

Церковь принимает четырехчастный канон Евангелий как должное, и это мешает увидеть, что множественность авторитетных евангелистов считалась в древней Церкви богословской проблемой. Как показал Кульманн (O. Cullmann) в своем глубоком исследовании[603], когда установленного канона еще не было, считалось естественным, чтобы о жизни Иисуса сложилось несколько разных и даже слегка расходящихся[604] повествований, которые бы пользовались одинаковым авторитетом. Недовольство порождено мнением: если необходимо иметь несколько рассказов о Его жизни (которые должны стать основанием христианской веры), мы признаем тем самым, что ни один из них не совершенен.

Параллельно с тенденцией к тому, чтобы Евангелий было много, которая заявила о себе с самого начала (Лк 1:1–3), существовала и противоположная — свести их все к одному. *Диатессарон* Татиана, в котором четыре отдельных Евангелия были соединены в одно связное повествование, был не единственной попыткой древней Церкви преодолеть описанное выше недовольство. Наиболее известный пример стремления придать исключительный авторитет единственному Евангелию — шаг Маркиона, который выделил из всех Евангелие от Луки как единственно аутентичное.

Чтобы защитить Четвероевангелие древней Церкви, Ириней искал возможности показать значение числа «четыре» и в природе, и в деле искупления. Он говорит о четырех сторонах света, которые соответствуют четырем главным ветрам. В своем спасительном промысле Бог заключил четыре завета: с Ноем, Авраамом, Моисеем и Христом. Затем Ириней весьма изобретательно рассуждает о четырех

животных из видения Иезекииля (1:10) и Апокалипсиса (4:7). В них он видит символы четырех Евангелий; идея эта впоследствии сильно повлияла на христианское искусство.

Однако Ириней выпускает из поля зрения сугубо человеческий фактор, который играл основную роль до того момента, когда Евангелий стало несколько. Есть основания думать, что довольно долго, до окончательного формирования канона, в некоторых церквах использовалось только одно Евангелие. Выясняется, что в Палестине широко известно было лишь Евангелие от Матфея, в Малой Азии с самого начала пользовались только Евангелием от Иоанна, и так же обстояло дело в других местах с Евангелиями от Марка и от Луки. Ириней не заметил того, на что указывает Кульманн:

Неизмеримость истины о Христе, Который пришел во плоти, не может быть исчерпана евангелистами, поскольку они — по–человечески несовершенные орудия божественного откровения. Поэтому было абсолютно необходимо собирать все возможные свидетельства о жизни Христа апостольских времен…
Четыре *биографии* одного и того же лица нельзя поставить рядом и уравнять по своей ценности, их в той или иной форме свели бы в единое согласованное жизнеописание. Но четыре Евангелия, то есть четыре книги, чье содержание связано с верой, так согласовать нельзя; само их существо требует того, чтобы поставить их в один ряд. Вера в любом случае настоятельно требовала многих свидетельств[605].

V. ОСОБЕННОСТИ ПОСЛАНИЙ ПАВЛА

В отличие от проблемы, которую создавало наличие нескольких Евангелий, множество Посланий Павла трудностей не вызвало. Как указал Даль в своей тонкой работе[606], было не очень легко понять, почему послания, адресованные конкретным церквам по определенному поводу, нужно признавать авторитетными для всех и читать повсюду. Проблема решалась двояко — через попытку богословского обоснования с использованием числовой символики и через редактирование текста.

Числовая символика отражена в специфических выражениях канона Муратори. При обозрении строк 49–50 подчеркнуто, что Павел, как и Иоанн в Апокалипсисе 2:3, написал семи церквам, а значит — всей Церкви. Это соображение повторяется у Киприана, Викторина Петтауского[607] и более поздних авторов.

После того как Послание к Евреям включили в корпус посланий, стало трудно сохранить в неизменном виде идею о том, что Павел написал семи церквам. Теперь обычно указывали на то, что число посланий равно 14, т. е. 24 7. Кроме того, в каноне Муратори предлагается особый аргумент в пользу соборности посланий, адресованных отдельным лицам: хотя Павел и писал из любви к Филимону, Титу и Тимофею, «они все по оценке Церкви священны и соборны, так как устанавливают правила ее жизни» (строки 62–63). Этот аргумент почти или совсем невозможно приложить к вопросу о беглом рабе Онисиме; а Послание к Филимону представляет собой единственный известный случай, когда послание Павла открыто отвергали[608] только из–за малого объема.

Другой способ, за счет которого несколько Павловых посланий обрели статус общецерковных или «соборных», состоял в коррекции текстов. Пропуск слов «в Риме» в Рим 1:7 и 15 в некоторых греческих и латинских рукописях, а также сложные текстовые проблемы, связанные с местом славословия (Рим 16:25–7) и окончанием

послания, обычно считаются аргументом в пользу существования нескольких версий Послания к Римлянам, одна из которых получила общецерковный статус[609].

Маловероятно и то, что географического указания в тексте Послания к Ефесянам 1:1 не было в тексте оригинала. Возможно, экземпляры послания были разосланы нескольким разным общинам, но отсутствие адреса можно истолковать и как результат вторичного «воцерковления».

Такую же тенденцию, по–видимому, можно выявить в тексте 1–го Послания к Коринфянам. Фраза «вместе со всеми…», которая не совсем к месту появляется в 1 Кор 1:2b, часто считается указанием на то, что послание предназначалось более широкому церковному кругу читателей.

В заключение Даль пишет:

Особенности посланий Павла ощущались как проблема со времени, предшествовавшего опубликованию *Corpus paulinum,* до его окончательного включения в полный канон Нового Завета. Позже такой проблемы не было, но тенденция к обобщению осталась. Послания использовались, чтобы обосновать догматические положения; более того, они служили источником для реконструкции общего «библейского богословия», иначе говоря — системы «паулинизма»… Для самого апостола письма разным церквам по специальному поводу были адекватной письменной формой богословских рассуждений. Это следует учитывать и экзегетам, и богословам, не говоря уже о проповедниках. Особенности посланий Павла указывают на историчность всякого богословствования, даже апостольского3[610].

XII. Проблема канона в наши дни

I. КАКАЯ ФОРМА ТЕКСТА КАНОНИЧНА?

Текстуальные расхождения в рукописях Нового Завета — факт, хорошо известный. На их основании различаются несколько характерных типов текста, важнейшие из которых александрийский, западный, и византийский или церковный[611]. Как же расценивать в связи с каноном эти типы текстов новозаветных книг? Надо ли считать один из типов каноническим, и если да, какой авторитет имеют в этом случае версии, расходящиеся с ним?

Сто лет назад англокатолический церковный деятель Джон Уильям Бергон (Burgon) оспаривал принципы, основываясь на которых Уэстскотт и Хорт подготовили свое критическое издание греческого Нового Завета (Westcott, Hort, Cambridge, 1881), и утверждал, что именно ту форму греческого текста, которая нашла широкое признание в церкви в ходе веков, нужно признать единственно аутентичной. Аналогичной точки зрения и сегодня придерживаются Ходжес и Фарстад (Z. C. Hodges и A. L. Farstad), издатели недавно опубликованного *Greek New Testament According to the Majority Text*[612]. Следуют они той же методике, что и Бергон (если это можно назвать методикой) — подсчитывают рукописи Нового Завета, а не анализируют каждый случай с разночтениями, выявляя, какая версия больше соответствует тому, чтобы поднять авторитет остальных.

Прежде всего надо отметить, что в Византийской церкви, как показал фон Зоден (von Soden), существовал не единственный, монолитный текст Нового Завета, а несколько. Отличаясь друг от друга незначительными деталями, все они имели хождение в Восточной церкви и считались одинаково авторитетными.

Гораздо серьезней различия между так называемым западным типом Нового Завета и всеми остальными типами текста. Например, западный текст Книги Деяний почти на 8,5 % длиннее того, который обычно считается канонической формой. В XVIII веке Уильям Уистон (W. Whiston)[613] опубликовал текст, который он считал единственной достоверной формой Нового Завета. Это был английский перевод, опиравшийся на два главных источника западного типа — кодекс Безы (Bezae) и Кларо–монтанский кодекс (Claromontanus).

Более 50 лет назад Роупс (J. H. Ropes) предположил, что западный текст Нового Завета был создан в начале II века как промежуточное звено формирующегося канона Нового Завета[614]. Предположение это интересно, но Роупс не привел никаких фактов в его поддержку. Более того, практические усилия по созданию канонических текстов главным образом связываются с учеными Александрии, а так называемый западный текст никогда не проявляется в документальных свидетельствах, ассоциирующихся с Египтом, что подрывает вероятность этой теории.

Совсем недавно Чайлдс (Brevard S. Childs) рассуждал о значении новозаветной текстологии с точки зрения герменевтики[615]. Стремился он, по его словам, создать наиболее приемлемый текст, а не авторскую версию:

Канонический аспект текстологической критики предполагает продолжение поисков, чтобы выявить наиболее приемлемый текст. Он должен идти от внешних параметров общецерковной традиции, обнаруживаемой в *textus receptus,* к суждению внутреннего характера, позволяющему сохранить его чистоту[616].

К сожалению, Чайлдс не проводит анализа специфически текстологической проблемы и не говорит, как он толкует слова «наиболее приемлемый текст». Трудно понять и то, что означает «продолжение поисков». Имеется ли здесь в виду, что у нас нет канонического текста, и мы должны его искать? Как «канонический аспект текстологической критики» отличается от обычной текстологической критики (существует ли, например, канонический аспект новозаветной лексикографии или грамматики?)

Оставляя в стороне эти вопросы, на которых ответа нет, следовало бы рассмотреть отношение Св. Отцов к вариативности текстов Нового Завета. С одной стороны, когда разночтения касались значимых моментов вероучения, Отцы обычно утверждали, что еретики изменили точный вид текста. Однако вопрос о каноничности документа не поднимался при обсуждении таких разночтений, даже если они казались значительных объемов текста. Теперь мы знаем, что последние 12 стихов Евангелия от Марка (16:9–20) отсутствуют в древнейших греческих, латинских, сирийских, коптских и армянских рукописях, а в других помечены специальными символами, указывающими на их сомнительность или недостоверность. Евсевий и Иероним, хорошо знавшие о таких расхождениях, специально размышляли о том, какую форму текста следует предпочесть. Стоит отметить, что никто из Отцов не называл одну форму канонической, а другую — нет. Этого мало; признание того, что канон в целом закрыт, не повело к рабской консервации текстов канонических книг.

Итак, понятие «канонический» оказалось достаточно широким, чтобы вобрать в себя все варианты текстов (как и вариативные пересказы в ранних версиях), появившиеся в ходе передачи новозаветных документов, пока была еще жива апостольская традиция[617], со свойственным ей взаимопересечением устных и письменных форм. Уже во II веке так называемое «длинное окончание» Евангелия от Марка было известно Иустину Мученику и Татиану, который

включил его в свой *Диатессарон*. Поэтому есть достаточное основание сделать такой вывод: хотя внешние и внутренние свидетельства подсказывают, что последние 12 стихов не принадлежат автору остального текста, этот отрывок следует признать частью канонического текста Евангелия.

Труднее убедительно определить статус другого окончания Евангелия от Марка, которое присутствовало в некоторых поздних греческих и переводных рукописях: «Но они коротко пересказали Петру и тем, кто был с ним, все, что услышали. И после этого сам Иисус разослал через них повсюду, от Востока до Запада, священное и нетленное свидетельство о вечном спасении». В древнейшей латинской рукописи *(k)* эти слова замещают стихи 9–20; в других документах (L Ψ 099 0112 274mg 579 *l*1602 syhmg samss bomss ethmss) они располагаются между стихами 8 и 9. Нет никаких свидетельств о том, что христиане, владевшие списками с таким окончанием, думали как–то иначе об авторитете этого Евангелия, чем те, кто располагал экземплярами обычного вида, но весьма напыщенный слог (который так непохож на лексику и простой стиль Марка) создает впечатление, что этот кусок — апокриф послеапостольского времени. В то же время экземпляры Евангелия от Марка на греческом, латинском, сирийском, коптском, армянском и эфиопском языках, содержащие эти слова, функционировали как каноническое Св. Писание в нескольких национальных церквах.

Короче говоря, вопрос о каноничности имеет отношение к документу как целому, а не к данной конкретной его версии. В переводе на современную терминологию Церковь принимает разнообразные современные версии как канонический Новый Завет, хотя они различаются не только формой передачи, но и наличием или отсутствием некоторых стихов в нескольких книгах (кроме окончания Евангелия от Марка, есть и другие значимые различия: Лк 22:43–44, Ин 7:53–8:11[618] и Деян 8:37).

II. ЗАКРЫТ ИЛИ ОТКРЫТ КАНОН?

Слова «канон открыт» означают, что сегодня Церковь может или добавить в канон одну или несколько книг, или, напротив, — какие–то изъять, хотя до сих пор они и считались каноническими. Какими могли бы быть теоретические и практические предпосылки таких действий?[619]

(1) Во–первых, в какой степени можно рационально обосновать включение в канон Нового Завета дополнительной книги? Когда говорят, что канон можно расширить, включив туда другие «боговдохновенные» книги, древние и современные, не понимают, что такое Новый Завет. Это не антология боговдохновенной литературы, а собрание книг, которые свидетельствуют о том, что через жизнь, дела, смерть и воскресение Иисуса Христа и через создание церкви действовал сам Бог Духом Святым. Вскоре после убийства Мартина Лютера Кинга в 1968 г., группа священнослужителей всерьез предложила добавить в Новый Завет его «Письмо из Бирмингемской тюрьмы»[620]. Все мы признаем, что это письмо, написанное в апреле 1964 г., когда он сидел в тюрьме за участие в акциях протеста — пророческое свидетельство, которое толкует волю Божью в духе Христа. Однако отличие его от книг Нового Завета — и по возрасту, и по содержанию — настолько велики, что очень немногие, если вообще кто–то, способны отнестись серьезно к такому предложению.

Что можно сказать о возможности прибавить к канону *древний* документ? Несколько лет назад, в Наг–Хаммади, открыли несколько десятков текстов древней Церкви — *Евангелие Фомы, Евангелие Филиппа, Послание Петра Филиппу и Апокриф Иоанна,* что сильно увеличило число кандидатов на включение в пересмотренный канон. Каждая из этих книг заслуживает того, чтобы

ее оценили по внешним и по внутренним свойствам. Насколько, например, Евангелие Фомы (которое из всех этих трактатов, по–видимому, ближе всего стоит к Новому Завету) соответствует критериям апостольского происхождения и ортодоксальности, как бы узко их ни трактовать? В этом документе, возможно, есть подлинные аграфы[621] (то есть изречения, приписываемые Христу), которых нет в канонических Евангелиях; могут ли они перевесить гностические и полупантеистические элементы (см. с. 86)? Если могут, оценка современных читателей подтвердит древнецерковную, а когда решили, что голос Доброго Пастыря в Евангелии Фомы слышен приглушенно, а часто — искажен и до неузнаваемости посторонними и даже противоречащими голосами.

Можно спросить и о том, что должна делать Церковь, если обнаружится доныне неизвестный документ, чью принадлежность, например, апостолу Павлу можно установить, пользуясь безупречными внутренними и внешними критериями[622]. Видимо, следует принять в расчет его содержание. Очевидно, трактат о шитье палаток останется вне границ апостольского свидетельства о христианской вере. Даже если будет филологически доказано, что новооткрытый документ — подлинное письмо апостола Павла, например, афинским христианам, Церкви необходимо будет рассудить, насколько его содержание способно добавить что–то новое к тому, что есть в тех его посланиях, которые давно признала вся Церковь.

Из наших рассуждений следует, что с чисто теоретической точки зрения сохраняется возможность включить в канон Нового Завета дополнительную книгу или новое послание, но весьма проблематично, чтобы какое–либо писание отвечало необходимым для этого критериям, древним или современным.

(2) Можно поставить и вопрос о том, возможно ли и желательно ли исключить одну или несколько книг из тех 27, что составляют канон

Нового Завета. Связана ли нынешняя Церковь соответствующими решениями Церкви древней?

Необходимо признать, что неуклюжие, а иногда — и шокирующие попытки исключить некоторые книги, которые предпринимались во времена Реформации, в контексте церковного противостояния, вынуждают нас к особой осторожности в оценке наших собственных мотивов и критериев, а также — самого канонического статуса некоторых книг Нового Завета. Насколько просто впасть здесь в заблуждение, видно по несостоятельным рассуждениям Лютера о посланиях Иакова, Иуды, к Евреям и Апокалипсисе. В этих книгах он не видел христианского благовествования, а к другим был пристрастен. Цвингли отрицал библейский характер Апокалипсиса из–за противоречий своего времени, порожденных тем, что, на его взгляд, было лишь всплеском языческих суеверий. Когда он осудил призывание ангелов, ему указали на то место в Апокалипсисе, где ангел возлагает на жертвенник перед небесным престолом молитвы всех святых (Откр 8:3–4). Тогда, на Бернском диспуте (1528), он объявил Апокалипсис небиблейской книгой. Когда–то Евсевий развенчал Апокалипсис из–за толкований превозносивших его древних хилиастов; так и Цвингли позволил себе скоропалительное суждение, чтобы подтвердить свое отношение к содержанию книги, которую признавали канонической на всем Западе.

В свободные от жарких богословских споров и куда более спокойные времена тоже поднимался вопрос о том, не будет ли исключение некоторых книг из новозаветного канона способствовать единству Церкви. В докладе на II Международном конгрессе по исследованиям Нового Завета, который состоялся в Оксфорде в 1961 г., Курт Аланд (K. Aland) предложил провести широкое межцерковное обсуждение — не надо ли создать более краткий и унифицированный канон, способствующий объединению церквей?[623]

Поначалу кажется, что в таком предложении есть своя правда. Однако по внимательном размышлении придется признать, что такое дело вряд ли послужит Церкви во благо. Существуют деноминации и разные традиции внутри этих деноминаций, которые черпают вдохновение и поддержку во всех частях Св. Писания, признанных сегодня. Исключив одну или несколько книг из ныне действующего канона, мы подвергнем суровому испытанию узы, связывающие разные сообщества верующих, а это почти наверное повлечет за собой еще большее дробление Церкви.

Кроме того, изъяв одну или несколько книг из канона после столь длительной истории христианской Церкви, мы обрубим ее исторические корни, даже если такое предложение нашло бы всеобщую поддержку. Вместо того чтобы стать шагом к единству, это обеднит вселенскую Церковь.

Все, что мы до сих пор говорили, лежит преимущественно в теоретической плоскости. Практически же вероятность реальной ревизии канона крайне мала. Иногда предлагают, например, послания Игнатия добавить в канон, а 2–е Петра и/или Иуды изъять. Но в церквах нет влиятельных сил, которые желали бы изменить канон в сторону расширения или сокращения. Можно предсказать, что индивидуальные взгляды и предложения умрут естественной смертью[624].

Итак, мы приходим к выводу, что, хотя с теоретической точки зрения канон Нового Завета следует считать открытым, его реальное изменение вряд ли можно признать осуществимым или желательным. Одно дело — сказать, что канон пересмотреть можно, совсем другое — сказать, что его пересмотреть нужно. Канон, с которым Церковь жила столетиями, сложился в ходе истории как результат долгого и постепенного процесса. Конечно, в этом каноне есть части, которые не так основательно подкреплены извне, как другие. Но они сцементированы тем, что приняты и употребляются в Церкви. Она

признавала и признает, что Бог говорил и говорит с ней через это собрание древнехристианских документов. Этот социальный фактор свидетельствует о том, что ничего изменить нельзя; Церковь получила канон Нового Завета таким, каков он сегодня; как и синагога завещала ей канон иудейский. Короче говоря, канон нельзя переделать по той простой причине, что нельзя переделать историю[625].

III. СУЩЕСТВУЕТ ЛИ КАНОН ВНУТРИ КАНОНА?

Недавно, главным образом — в континентальной Европе, вновь оживилась дискуссия о «каноне внутри канона»[626]. Слово «канон» употреблено здесь в двух разных значениях. Во втором случае оно обозначает все, что входит в Новый Завет, а в первом — центральную или стандартную его часть. Исходя из этого, обнаружить канон внутри канона значит найти такой принцип толкования, который позволил бы разделить то, что в каноне авторитетно, и то, что авторитета не имеет. Таким образом, эта дискуссия воскрешает предпринимавшиеся во времена Реформации попытки определить, что в Новом Завете относится к собственно христианству.

Какие же здесь предпосылки? Для Кюммеля[627] «канон», который надо извлечь из канонических книг, охватывает три сферы: а) миссию и личность Иисуса, как они представлены в древнейших формах синоптической традиции; б) в древнейшей керигматической традиции первоначальной Церкви, разъясняющей значение Его жизни и смерти и свидетельствующей об Его воскресении; в) в первых попытках богословского осмысления этой церковной проповеди у апостола Павла. Браун[628] считал, что «канон внутри канона» сосредоточен в поучениях Христа, посланиях Павла и в четвертом Евангелии.

По мнению Марксена[629], «канон внутри канона» намного более ограничен. На его взгляд, ни одну из книг Нового Завета нельзя

назвать подлинно канонической: «Настоящий канон первичнее Нового Завета; ближе всего к нему источники, которыми пользовались синоптики, а не сами синоптические Евангелия». Это единственный известный ученый, который счел возможным искать подлинное апостольское свидетельство за пределами Евангелий. Но даже если оно будет обнаружено, его еще нельзя считать авторитетом для нас, поскольку, согласно Марксену, «ни одна из книг Нового Завета не адресована современному читателю», и «используя их так, мы противоречили бы намерениям их создателей». Для него нет сомнений в том, «что у Павла, Марка, Матфея, Луки или Иоанна было, что мне сказать. Вопрос в том, может ли форма, в которой они обращались к читателям своего времени, считаться адресованной и мне»[630]. Другими словами, настоящее основание для того, чтобы отличить подлинно авторитетное писание, — то, насколько оно действенно для меня в моем нынешнем положении.

Что можно сказать о таком аргументе? Если к нему отнестись серьезно, никакую часть Нового Завета нельзя считать авторитетной, поскольку не бывает одинаковых жизненных ситуаций, а уж тем более, когда мы и апостолы разделены столькими веками[631]. Кроме того, аргумент Марксена (ни одна из книг Нового Завета прямо не адресована современному читателю и т.д.) можно обратить против него самого — точно так же справедливо и то, что никто из авторов новозаветных книг не собирался дать пособие по жизненным ситуациям, которое могло бы удовлетворить экзистенциальные запросы читателей XX века. Кроме того, евангелисты и не представляли, что то, что они собрали и/или отредактировали, «обойдут сзади», стремясь установить их источники и внося множество своих корректив. Получается, что аргумент Марксена сам себя опровергает.

Большего внимания заслуживают соображения Харбсмайера[632], Фильхауэра[633], Кеземана[634] и всех тех, кто говорит, что необходимо искать «канон внутри канона». По мнению этих ученых,

противоречия между книгами Нового Завета и даже внутри них, побуждают нас установить критический канон внутри канона. Например, они утверждают, что эсхатологию Луки–Деяний нельзя привести в соответствие с эсхатологией Павла, и попытки сделать это заканчиваются тем, что искажается существо христианского благовествования. Еще пример: описание ветхозаветного закона в Послании к Римлянам явно расходится с описанием в Мф 5:18 («Ни одна йота или черта не прейдет из закона, пока не исполнится все»). Более того: Павел отвергает Моисеев закон, как средство оправдания, но подрывает это своими же пастырскими посланиями, которые, сохраняя эту формулировку, так сказать, «парализуют» ее своим морализаторством и рационализацией веры. Послание Иакова противоречит учению Павла об оправдании только верой. Эти и похожие примеры, говорят названные ученые, указывают на то, что в каноне нет единства, и напрасно ждать, что Церковь может его обрести на такой основе. Поэтому как отдельным христианам, так и всей Церкви, в широком смысле слова, нужно пользоваться «каноном внутри канона». В этом случае канон остался бы в своем нынешнем виде, а адекватное толкование отставило бы или развенчало некоторые его части и выделило другие, в которых была бы представлена «сердцевина»[635].

На первый взгляд, предложение это может показаться до некоторой степени убедительным. Действительно, следует признать, что внутри Нового Завета есть разные традиции и невозможно искусственно их устранить. Однако, почему Новый Завет должен быть вполне однообразен? Почему все его авторы обязаны мыслить одинаково, чтобы их книги включили в канон? Само стремление искать «сердцевину» в Новом Завете не вызывает возражений. В истории Церкви всегда существовали излюбленные книги Св. Писания и ключевые фрагменты в каждой книге, чье влияние было сильнее.

Вряд ли можно отрицать, что, оценивая авторитетность той или иной канонической книги, любая попытка объявить единственно верным

критерием какой–нибудь один принцип или учение, всегда приводила к односторонности и к нарушению равновесия в Церкви, а в результате — к выхолащиванию христианской веры и жизни. Маркион возвел в норму своего канона одни лишь книги апостола Павла, сами по себе — безукоризненные; в целом же этот шаг не смог воспрепятствовать превращению христианской общины в антииудейскую,гностическую секту. Богатое многообразие древнехристианской мысли, где уживались и иудейская, и греческая традиции, отражено во всем спектре 27 книг нашего нынешнего канона. Это, конечно, не означает, что все новозаветные книги имеют одинаковое влияние. Нужды вселенской Церкви исторически менялись — и в вероучительном, и в практическом аспекте христианской жизни; и для всей Церкви, и для отдельных ее членов — а разные части Св. Писания отвечали этим запросам. Причина церковных разделений сегодня — не столько существующие различия между книгами Нового Завета или даже между писаниями одного автора, сколько отражения богословского плюрализма, существовавшего в древних христианских общинах[636]. Лозунг «древнее (или «раннее») католичество»[637], который не так давно привел к серьезным заблуждениям в систематическом богословии, на самом деле говорит о различиях между апостольскими свидетельствами и даже внутри них. Если мы признаем существование и «древнего католичества» и «древнего протестантства» в Новом Завете, мы получаем основание находить и явную православную тенденцию, особенно — в Евангелии от Иоанна и его посланиях. Представление о формировании канона, вбирающего в себя все три тенденции как одинаково значимые и оправданные образы христианской мысли и жизни, дают нам возможность понимать христианство в самом широком его измерении.

Пока основные учения и образцы христианской жизни и мысли в Новом Завете хотя бы направлены в одну сторону и не расходятся

далеко друг от друга, они могут сосуществовать в границах одного канона. Внутреннее единство канона не нарушается даже тем напряжением, которое существует внутри Нового Завета. Но мы не преувеличиваем его до степени противоречий, неверно понимая разницу ситуаций в древней Церкви, о которых думали и писали древние авторы. Поэтому сокращение канона в соответствии с произвольно выделенным «каноном в каноне» кончится лишь тем, что в общем хоре свидетельств, которые долгое время Церковь считала подлинными, прозвучат лишь несколько голосов, да и то фальшиво. Даже наиболее явное из так называемых противоречий — между Павлом и Иаковом — находит разумное разрешение, если принять во внимание, что два апостола рассуждают о вере в разных полемических ситуациях[638]. Иаков старается показать, что признавая Бога одним умом, мы имеем ту веру, какая, по его словам, есть и у бесов (2:18), ничуть не меняя их природы; вера эта — не действенна, если не побуждает богатых христиан практически заботиться о благополучии бедных братьев и сестер. Павел, подчеркивая, что спасается человек одной только верой, признает, что вера — не самодостаточна, но сопровождается делами милосердия, подтверждая этим свою реальность и жизненность (Гал 5:6).

Некоторые современные ученые продолжают настаивать на том, что послания Павла и Иакова нельзя богословски объединить, но несомненно, что каждый апостол своей исторической индивидуальностью оградил другого от крайностей неверного толкования. Оба подтвердили свою приверженность целостности вселенской Церкви[639]. Точно так же, отмечает Эрнст Бест (Best), «и Евангелие от Луки и пастырские послания со своим неэкзистенциалистским уклоном явно отвечали запросу, существовавшему в I и начале II века, и по всей вероятности, нуждам многих христиан с той поры»[640]. Другими словами, так называемые «древнекатолические» писания Нового Завета помогали и помогают Церкви приспосабливаться к повторяющимся в истории

практическим запросам верующих[641]. Короче говоря, канон признает ценность богословского разнообразия и обозначает его пределы в Церкви.

Можно сделать вывод: при попытке установить «канон внутри канона» возникают две опасности. Во–первых, разные ученые толкуют это понятие по–разному, причем со временем их представления меняются[642]. Изменчивый «канон» не может называться каноном. Во–вторых, пользуясь «каноном внутри канона», мы помешаем услышать и другие части Нового Завета. Вместо того чтобы сосредотачивать усилия на установление некоей нормы внутри канона, исследователям Нового Завета лучше подумать об ответственности за свое церковное служение, видеть его в изучении, понимании и разъяснении всего смысла каждой канонической книги, а не только тех, которые популярны в определенных кругах и в определенное время. Это способствовало бы развитию христианской жизни. Только так Церковь сможет услышать Слово Божье во всей его глубине.

Канон вечно напоминает некоторым церквам о том, что нужно критически анализировать собственное толкование и возвещение апостольского свидетельства, и внимательно прислушиваться к толкованиям, которые предлагают другие верующие. В этом случае та динамическая закваска, которая есть во всем каноне Нового Завета, будет способствовать созиданию и внутри церквей, и в отношениях между ними. Единство будет достигнуто не за счет предварительного соглашения, а потому, что верующие захотят возрастать, по–новому, обновленно, понимая те традиции, которые есть во всем новозаветном каноне.

IV. ПРИНАДЛЕЖИТ ЛИ КАНОНИЧЕСКИЙ АВТОРИТЕТ КАЖДОЙ КНИГЕ В ОТДЕЛЬНОСТИ ИЛИ ВСЕМ ИМ ВМЕСТЕ?

В большинстве исследований и обсуждений нашей проблемы почти или совсем не придают значения главному вопросу: принадлежит ли канонический авторитет каждой из новозаветных книг в отдельности или же им обладает полное собрание? Эти две формулировки имеют фундаментальное различие и предполагают совершенно разные исходные представления.

(Третья формула — канонический авторитет принадлежит и собранию книг, и отдельным книгам — всего лишь модификация второй, и ее можно из обсуждения исключить.)

У слова «канон» в греческом, в латыни или в английском много разных значений. Если речь идет о развитии новозаветного канона, в греческом, среди нескольких главных значений (см. Приложение I) для ясности надо различать два. В активном значении это слово обозначает книги, которые очерчивают норму христианской веры и жизни; но у него может быть и пассивное значение, т. е. оно может обозначать книги, отобранные Церковью как нормативные[643]. Разницу между этими словоупотреблениями можно кратко выразить двумя латинскими причастиями: *norma normans,* — «правило предписывающее» и *norma normata,* — «правило предписанное» (Церковью). Согласно этим двум значениям слова κανών, Новый Завет можно назвать или собранием авторитетных книг, или имеющим авторитет собранием книг.

В первом случае книгам, входящим в собрание, свойственно значение, которое они приобрели до того, как их собрали вместе, и авторитет их опирается на их собственное содержание. Во втором случае авторитет им придает само собрание, а до включения его не было; другими словами, канон обретает догматическое значение по мере нарастания процесса «канонизации». В одном случае Церковь

признает авторитет, свойственный Писанию, в другом — придает этот авторитет сама тем, что собирает его воедино и ставит на нем печать каноничности.

Если авторитет новозаветных книг объясняется не тем, что их включили в собрание, составленное Церковью, а каким–то предшествующим им источником, можно считать, что Новый Завет в основном был завершен уже тогда, когда были написаны все те его части, которые из этого источника происходят. Другими словами, когда было определено принципиальное свойство канона, тогда его объем и был зафиксирован, и канон был завершен тогда, когда были написаны книги, соответствующие главному принципу.

В действительности же канон создавался долго и этот сложный исторический процесс развивался совсем не гладко, а скорее зигзагообразно. Результат, которого Церковь в конце концов достигла[644], складывался в течение длительного времени, когда действовали разные силы и находили выражение очень разные мнения.

Таким образом, при обсуждении notae canonicitatis необходимо отличать основание самой каноничности от оснований для убеждения в каноничности. Первая имеет дело с понятием канона и относится к сфере богословия; второе связано с объемом канона и оказывается прерогативой историка. Эти основания по–разному интерпретировались в различных частях древней Церкви, и границы канона оставались до некоторой степени неопределенными несколько столетий. В Церкви было две тенденции — к максимизации и к минимизации. В Александрии, например, где некоторое время ходило много «боговдохновенных» книг, процесс этот развивался как отбор, т. е. шел от большего числа книг к меньшему. В других регионах, например, в Сирии, Церковь долго удовлетворялась каноном из 22 книг. И в одном, и в другом случае убежденность в каноничности основывалась на длинном ряде критериев — литературных,

литургических, вероучительных — связанных с авторством, содержанием и употреблением конкретной книги. Короче говоря, статус каноничности не внешне демонстрируемый признак, а выражение христианской веры. Она не зависит от факторов, открытых для суждений, например — от авторства или подлинности документа; псевдоэпиграф не обязательно надо исключать из канона[645].

Здесь уместно рассмотреть еще один аспект развития канона — его случайный характер[646]. У некоторых ученых эта кажущаяся случайность при определении границ канона вызывает неприятие. Иногда спрашивают, как можно видеть в каноне особый Божий дар Церкви, когда его развитие от «расплывчатого» к «твердому» протекало столь нецеленаправленно и действительно носило случайный характер. По мнению Вилли Марксена, «с исторической точки зрения фиксация канона Нового Завета — дело случайное»[647].

Не вдаваясь в дискуссию об антиномии «двойного делания», т. е. о том, что события, происходящие с людьми, имеют своей причиной и Бога, и конкретного человека[648], уместно все же спросить, насколько здесь прав Марксен. Его вывод опирается не столько на тщательное историческое рассуждение, сколько на философское размышление. Нет исторических данных, которые помешали бы покориться Церкви, уверенной в том, что, несмотря на сугубо человеческие факторы *(confusio hominum),* действовавшие при создании, хранении и собирании книг Нового Завета, весь этот процесс можно считать плодом божественного промысла *(Providentia Dei).* Особенно это заметно в тех случаях, когда книгу признавали канонической, по видимости, из–за ошибки, связанной с авторством. Например, несмотря на то, что большая часть Церкви ошибочно приписывала Послание к Евреям апостолу Павлу, все мы согласимся, что она была интуитивно права, признав самоценность этого документа. Если сравнить Послание к Евреям, например, с *Посланием Варнавы,* которое тоже посвящено христианскому толкованию

Ветхого Завета и приписывалось спутнику апостола, совсем неудивительно, что Церковь признала первое достойным включения в канон. Впоследствии были найдены «аргументы» в пользу того, чтобы приписать его апостолу Павлу и тем самым счесть его во всех отношениях подходящим для канона, но это не имеет отношения к вопросу о внутренне присущих ему свойствах., делающих его достойным канонического статуса.

Иначе говоря, вместо того чтобы утверждать, что некоторые книги случайно включены в канон Нового Завета, а другие случайно из него исключены, в последнем видя здесь дело отдельных людей или соборов, правильнее сказать, что некоторые книги сами себя исключили из канона. На фоне более чем десятка евангелий, циркулировавших в древней Церкви, вопрос о том, как, когда и почему были отобраны наши четыре Евангелия, может казаться таинственным, тогда как на самом деле, это очевидный пример того, что выживает самое жизнеспособное. Рассуждая о каноне, Артур Нок (Nock) говорил своим студентам в Гарварде: «Лучшие дороги в Европе — те, по которым много ездят». Уильям Баркли (W. Barclay) говорил об этом еще определеннее: «Новозаветные книги стали каноническими потому, что никто не мог им в этом помешать»[649].

Различение новозаветных книг и последующей литературы основывается не на произвольных суждениях; тому есть исторические причины. Послеапостольские поколения свидетельствовали о воздействии определенных книг на их веру и жизнь. Самоочевидная действенность слова подтверждала божественное происхождение Благой вести, породившей церковь; это и говорит апостол Павел Фессалоникийцам: «Посему и мы непрестанно благодарим Бога, что, приняв от нас слышанное слово Божие, вы приняли не как слово человеческое, но как слово Божие, — каково оно есть по истине, — которое и действует в вас, верующих» (1 Фес 2:13). Во II и последующих веках эти слова, исполненные авторитетной силы, находили не в поучениях современных

руководителей и учителей, а в апостольском свидетельстве, содержавшемся в определенных древнехристианских писаниях. С этой точки зрения Церковь канона не создавала, а только признала, приняла и подтвердила самоочевидную ценность определенных документов[650]. Если мы это игнорируем, мы войдем в серьезное противоречие не с догмой, а с реальной историей.

Если мы примем во внимание ставшие недавно доступными десятки евангелий, деяний, писем и апокалипсисов из библиотеки Наг–Хаммади, мы уверенней, чем когда–либо, сможем сказать, что ни одна книга или собрание книг древней Церкви не могут сравниться с Новым Заветом по степени своей важности для истории и вероучения христианства. Уверенность в том, что в нашем Новом Завете содержатся лучшие источники о жизни Иисуса, — самое ценное знание, которое только можно обрести, изучая историю канона. Что бы мы ни думали о древнем христианстве, ясно, что те, кто определял границы канона, четко и уравновешенно видели благовествование Христа.

Однако такие слова излишни. Творения веры и искусства ничего не приобретают от официальной печати. Если, например, все музыкальные академии мира объявят Баха и Бетховена великими музыкантами, надо бы ответить: «Спасибо, мы об этом и так давно знаем». Члены древней Церкви, способные к различению духов, могли распознать священные книги благодаря тому, что Кальвин[651] называл внутренним свидетельством Святого Духа. *Testimonium Spiritus Sancti internum* не создает авторитета Писанию (он есть и так), но оказывается средством, благодаря которому верующие могут этот авторитет признать. Писание само свидетельствует о себе *(autopistia);* и ни Отцы, ни Кальвин не пытались разрешать разномыслия о границах канона простой ссылкой на то, что так велит Дух[652].

Форма, в которой слово Божье присутствует в Писании, не должна представляться статически, подобно вещественному содержанию, а как динамическое духовное действие. Слово и Писание связаны, они образуют органическое единство, относясь друг к другу как душа и тело. Однако никакая эмпирическая аналогия не в состоянии выразить взаимоотношений слова Божьего и Библии. Они уникальны и больше всего напоминают взаимодействие божественной и человеческой природы в Иисусе Христе, Слове воплощенном.

Приложение I. История слова κανών

У слова «канон» в греческом, латинском и английском языках калейдоскопическое множество значений[653]. В Оксфордском словаре английского языка *(New English Dictionary)* представлено не менее 11 значений, а в *Thesaurus Linguae Latinae* их насчитывается девять. Происхождение основных значений греческого слова таково:

Греческое (ὁ) κανών (связанное с κάννα или κάνη — тростинка; ср. еврейское קכה — тростинка или палка) в первую очередь означает прямой жезл. Этот термин употребляется во множестве производных смыслов, где реализуется представление о прямоте. Поскольку его использовали для того, чтобы не стали кривыми другие вещи или как образец прямоты, κανών нередко обозначает еще и уровень, т. е. плотницкий или строительный инструмент, которым определяют прямой угол доски или строительного камня. Кроме того, κανών не должен сгибаться. Такое представление реализуется тогда, когда это слово обозначает коромысло для весов или линейку писца (в переводе на латынь — *regula).* От значений «уровня» или «линейки» произошли все метафорические значения.

В самом широком смысле κανών представляет собой критерий или стандарт (по–латыни *norma),* с помощью которого можно определить правильность мнений или действий. Так, греки называли каноном добродетели идеал или выдающуюся личность (κανών του καλοῦ, Эврипид, *Гекуба 602),* а Аристотель называл добродетельного

человека «каноном или мерой» истины (κανών και μέτρον, *Никомахова Этика,* 3, 6). Эпиктет *(Diss.* 1, 28) говорит так о человеке, способном послужить образцом для других целостностью своей жизни. Применительно к литературным произведениям и стилям александрийские грамматисты называли κανών собрание классических сочинений, которые можно принять за образец благодаря чистоте языка. В сфере искусства, как говорит Плиний *(Естественная история,* XXXIV. 8, 55), каноном считали статую копьеносца, изваянную Поликлетом. Она была столь близка к совершенству, что ее признали идеалом красоты и пропорциональности человеческого тела. В хронологии канонами (κανόνες χρονικοί) назывались главные эпохи или эры, которые служили отправной точкой для всех промежуточных дат (Плутарх, *Солон* 27). В музыке гамма, по которой выстраиваются все остальные звуковые отношения, получила название κανών μουσικός (Никомах Герасинский, *Arithmetica* 2, 27). Порядок, определяющий объем зерна или другой подати, которую должна выплачивать данная провинция, передал свое имя искомой сумме, поэтому κανών стал названием и ежегодного налога[654]. Наконец, в средневековой латыни этим словом называлась прямая металлическая труба (ствол), придававшая направление полету ядра или снаряда.

Обратимся теперь к тому, как употребляли слово κανών древние христианские писатели. В Новом Завете оно появляется только в посланиях апостола Павла, причем очень редко (четыре раза в двух разных фрагментах)[655]. Говоря «Тем, которые поступают (букв, «ходят») по сему правилу (κανών), мир им и милость», апостол употребляет это слово в обычном значении нормы или стандарта; здесь это касается христианского поведения. Более спорно его употребление в очень трудном для толкования месте 2 Кор 10:13–16. Здесь оно использовано трижды в связи с тем «уделом, который назначил Бог Павлу» в его миссионерском служении. Эта Богом

данная область (κανών) относится не к сущности или направленности возложенного на Павла дела, а к очерченной рамками географической территории, на которой ему должно трудиться[656].

Что касается использования слова κανών древними Отцами, то мы не удивляемся тому, что они часто употребляют его в значении правила или нормы. Так, Климент Римский призывает своих слушателей «оставить пустые и напрасные заботы и взять за основу великое и славное правило нашей традиции (… έπι την εύκλεή και σεμνόν της παραδόσεως ημών κανόνα, 7, 2). Климент Александрийский, говоря об увещевании Павла коринфским христианам не надмеваться, и его совете «что ни делаете, все делайте во славу Божью», заканчивает призывом к верующим жить в согласии с «правилом веры» (ό κανών της πίστεως, *Strom. TV.* 15, 98). В другом месте он говорит об образе жизни «в соответствии с правилом истины» (κατά τον κανόνα της αληθείας, *Strom.* VI. 15,124). Даже Порфирий, яростный противник христианства, написавший около 170 г. свое сочинение *Против христиан,* знает, что церкви придерживаются «правила истины», полученного от Иисуса[657]. Егезипп говорит о тех, кто пытается «извратить истинный образ (κανών) проповеди спасения (цит. по: Евсевий, *Церковная история,* III. 32, 7). Поликрат Эфесский (190) обращается к освященному временем обычаю праздновать Пасху в четырнадцатый день после Песаха, что соответствует «правилу веры» (κατά τον κανόνα της πίστεως, цит. по Евсевий, ibid. V. 24, 6). Все эти выражения по–разному говорят об идеальной норме, в соответствии с которой должны строиться жизнь и учение христиан.

Мало–помалу слово «канон» стало обозначать в Церкви конкретную вещь, данное решение и даже определенного человека. Где–то с 300 г. оно стало появляться во множественном числе. Так, постановления или определения соборов принято было называть κανόνες христианского поведения. Первым Собором, который назвал свои дисциплинарные и вероучительные решения канонами, был Антиохийский собор 341 г. Недалеко отстоит и употребление слова

«канон» для обозначения монашеских правил (Афанасий, *de Virg.* 12; Василий, *Reg. fus.* 45, 1; Григорий Богослов, *Ep.* 6), а также тех, кто живет по определенным церковным нормам.

Другим направлением в развитии слова (тесно связанным с последующим обозначением книг Св. Писания) стало его применение к списку, указателю или таблице — т. е. тому, что предполагает фиксацию и стабильность, и тому, на что можно ориентироваться. Астрономические таблицы Клавдия Птолемея (ок. 150 г. по Р. Х.) назывались κανόνες πρόχειροι («справочные списки»). В них содержались указания на опорные пункты, с которыми связаны перемены времен года. Сходное значение имеют и 10 κανόνες, которые составил Евсевий для своего издания Четвероевангелия. Здесь имелись в виду не нормы или правила, а систематизированные списки чисел, которые соответствовали обозначенным цифрами частям Евангелий. По ним можно было быстро найти параллельные места. Метод, на основе которого они были разработаны, и инструкции к пользованию были описаны в прилагавшемся письме Евсевия своему другу Карпиану[658]. В чем–то похожие каноны составил на латыни Присциллиан (ок. 375), пересказывая послания Павла и прилагая к ним ссылки.

Слово κανών фигурирует и в актах Никейского собора (*Can.* 16,17,19), где обозначает официальный список клириков, приписанных к определенной церкви. Священнослужителей, включенных туда, называли οι εν τω κανόνι (ibid. 16 и 17).

При таком широком спектре употреблений слова κανών не вызывает удивления, что оно стало обозначать еще и список книг, которые христиане признавали авторитетными. Значение это появилось довольно поздно. Насколько мы можем судить, слово κανών и его производные, κανονικός и κανονίζειν, стали применяться к Писаниям. Первый пример — в книге Афанасия *Постановления Никейского собора,* написанной вскоре после 350 г., где (№ 18) он говорит,

что *Пастырь* Ерма в канон не входит (μή ϖν έκ του κανόνος). В 363 г. на Лаодикийском соборе во Фригии было объявлено *(Can.* 59), что в церквах следует читать только канонические (τα κανονικά) книги в противоположность неканоническим (τα ακανόνιστα) — см. Приложение IV. 7. В 367 г. Афанасий перечислил подлинно канонические книги (βιβλία κανονιζόμενα), противопоставив их апокрифам (απόκρυφα). Это был первый перечень из 27 книг Нового Завета (см. Приложение IV. 8). Слово κανών в применении ко всему Писанию стало употребляться еще позднее — самый ранний пример находим в поэме *(Iambi ad Seleucum),* сочиненной Амфилохием, епископом Иконийским (см. Приложение IV. 11). После перечисления книг Ветхого и Нового Заветов он говорит: «Это, вероятно, самый надежный канон боговдохновенных Писаний» (κανών … των θεοπνεύστων γραφών). Выражение «канон Нового Завета» (κανών της καινής διαθήκης) впервые появляется в *Apocriticus* Макария Магнета, апологии, написанной около 400 г.

Чтобы обозначить особый характер Св. Писания, Отцы пользовались и другими терминами. И Ориген *(Philocalia* 3), и Евсевий *(Церковная история,* III. 3, 1; 25, 6; VI. 14, 1) употребляют слово ένδιάθηκος (от διαθήκη) в значении «содержащийся в завете» в противоположность «апокрифическому». Более поздние писатели, включая Василия *(Ascel Disc.* 12) и Епифания *(Haer.* 55,2), в аналогичном смысле используют слово ένδιάθετος. Другая характеристика канонических книг — δεδημοσιευμέναι γραφαί — «писания, ставшие достоянием общественности», — появляется в трудах Оригена, Василия и других Это выражение следует понимать как обозначение книг, которые в отличие от апокрифов, читаемых только индивидуально, можно открыто и свободно читать на богослужении.

Подытоживая, скажем, что церковные писатели в течение первых трех веков пользовались словом κανών для обозначения того, что христиане считали своим внутренним законом, обязывающей нормой веры («правило веры» и/или «правило истины»). С середины IV века

оно стало употребляться и применительно к священным книгам Ветхого и Нового Заветов. Сегодня ученые спорят о том, какое значение — «стандарта и нормы» или «перечня» в первую очередь имели в виду те, кто впервые применил это слово к Писанию. Согласно Весткотту (Westcott)[659] и Байеру (Beyer)[660], верующие стали считать эти книги «правилом» веры и жизни, основываясь на их содержании. С другой стороны, согласно Цану (Zahn)[661] и Соутеру (Souter)[662], первичным было значение «перечня», поскольку в противном случае трудно объяснить употребление глагола κανονίζειν («включить в канон»[663]) применительно к отдельным книгам или их собранию. Оба значения, и затрагивающее содержание, и формальное (список), оказались подходящими, поскольку церковное обыкновение видеть в определенной группе книг выражение стандарта или нормы веры и жизни[664] естественно привело бы к тому, чтобы соответствующие писания зафиксировать в перечне. Тем самым канон Писания стал эквивалентен содержанию книг, вошедших в такой список.

Приложение II. Различия в порядке следования книг Нового Завета

I. Порядок следования разделов

Те 27 книг Нового Завета, которые нам сегодня известны, распадаются на пять основных разделов или групп: Евангелия, Деяния, Послания Павла, Соборные (или общие) послания и Апокалипсис. Естественно, что Евангелия практически всегда располагали в начале, учитывая содержание и воздавая честь их авторам. Точно так же Апокалипсис, повествующий о «последних временах», явно тяготел к тому, чтобы располагаться в самом конце Нового Завета[665]. До изобретения книгопечатания было много вариантов следования не только разделов, но и некоторых книг внутри этих разделов.

Легко заметить, что Деяния почти всегда связывают с Евангелиями — видимо, люди ощущали, что исторические книги должны располагаться друг за другом. Однако по причинам, лучше всего известным переписчикам Синайского кодекса IV века и Фульденского (Fuldensis) — VI века, в этих рукописях Послания Павла (вместе с Евр) стоят сразу за Евангелиями, перед Книгой Деяний.

Эта же последовательность представлена в первом печатном (но не первом по времени публикации) греческом Новом Завете — томе V Комплютенской полиглотты (многоязычной Библии, 1514).

В отличие от английских Библий, практически во всех греческих рукописях Нового Завета Соборные послания расположены непосредственно за Деяниями, перед Посланиями Павла[666]. Этому порядку оказывали предпочтение частично потому, что Соборные послания приписывались апостолам из числа Двенадцати, три из которых названы «столпами» (Гал 2:9), тогда как Павел был «наименьшим из апостолов» (1 Кор 15:9), а частично — по той причине, что они обращены не к отдельным общинам, а ко всем христианам. Наличие семи общих посланий рядом с Посланиями Павла должно было зафиксировать согласие между главными апостолами в том, что касается правила веры[667].

II. Порядок следования внутри разделов

1. ЕВАНГЕЛИЯ

(а) Неизвестно, когда наши четыре Евангелия были впервые собраны в один кодекс и расположены в том порядке, который мы воспринимаем как обычный. Начало фрагмента кодекса Муратори, посвященного канону, повреждено, но, по–видимому, там представлена обычная последовательность: Матфей, Марк, Лука,

Иоанн. Популяризации такого порядка, который мы находим почти во всех греческих рукописях, способствовали Евсевий и Иероним. Первый придерживался его в своих широко использовавшихся Канонических таблицах, которые впоследствии взял на вооружение Иероним для своей латинской Библии. Известны и такие варианты следования:

(б) Матфей, Иоанн, Лука, Марк

(в) Матфей, Иоанн, Марк, Лука

(г) Матфей, Марк, Иоанн, Лука

(д) Матфей, Лука, Марк, Иоанн

(е) Иоанн, Матфей, Марк, Лука

(ж) Иоанн, Матфей, Лука, Марк

(з) Марк, Матфей, Лука, Иоанн

(и) Марк, Лука, Матфей, Иоанн

Порядок (б) представлен в двух рукописях V века, кодексе Беза (Bezae) и Вашингтонском кодексе (codex Washingtoniensis — W), в рукописи X, в нескольких более древних греческих минускульных MSS, в готской рукописи, в нескольких древних сирийских рукописях версии Пешитто и в значительном количестве латинских рукописей. Видимо, он вызван стремлением поставить на первые места двух апостолов из числа двенадцати. Что же касается тех, кто считался спутниками апостолов, первенство отдается Луке, поскольку его Евангелие длиннее, чем Евангелие от Марка.

Порядок (в) представлен в каталоге неизвестной датировки, связанном с Кларомонтанским кодексом (см. Приложение IV, 4), и в

одном из поздних греческих кодексов Евангелий (MS 888) XIV или XV века.

(г) обнаруживается в Куретонианской (Curetonian) древнесирийской рукописи, Челтнэмском каталоге (см. Приложение IV. 6) и в латинском переводе комментариев Феофила на Евангелия. Нам трудно судить, в какой степени версии (в) и (г) вызваны желанием поставить рядом две книги Луки.

Порядка (д) придерживается так называемый Амброзиастер (ок. 380 г.). Его находят в списке библейских книг в минускуле 498 (XIV век; см. C. R. Gregory, *Textkritik, i, p·*196).

Вариант (е) был известен в некоторых частях Египта. Его можно реконструировать по порядку цитирования в словаре саидского диалекта, описанном Войде[668].

Версия (ж) упоминается в *Synopsis Veteris et Novi Testamenti* (приписанном Иоанну Златоусту); Migne, *Patrologia Graeca,* lvi, 317) а так же в Палатинской антологии, i, 8085 (Loeb Classical Library, i, p. 37), в MS 19 (XII век) и в MS 90 (XV век).

Порядок (з) из рукописи Четвероевангелия на западносаксонском языке, датируемой XII веком (British Museum MS Royal I A. xiv). Его же мог иметь в виду создатель мозаики в мавзолее Галлы Плацидии в Равенне, датируемой 440 г. Она изображает шкафчик с двумя полками, на которых лежат четыре Евангелия, располагаясь в таком порядке:

MARCUS LUCAS

MATTEUS IOANNES

Последний вариант (и) представлен в западносаксонской рукописи ХП или ХШ века (Бодлезианская рукопись Hatton 38).

2. ПОСЛАНИЯ ПАВЛА

В традиционной версии следования Посланий Павла, те из них, которые адресованы церквам, стоят перед письмами к частным лицам. При этом в каждой группе они располагаются от более длинных к менее длинным[669], кроме Послания к Галатам, которое несколько меньше Послания к Ефесянам, но стоит перед ним.

Положение Послания к Евреям остается неопределенным[670]. В древнейшем из известных списке Посланий Павла, Библейском папирусе II из Chester Beatty (φ^{46})[671], Послание к Евреям следует за Посланием к Римлянам. В саидском коптском тексте оно располагается за Посланиями к Коринфянам, а порядок чисел, обозначающих главы в Ватиканском кодексе, указывает на то, что в рукописи, предшественнице этого документа Послание к Евреям располагалось вслед за Посланием к Галатам и перед Посланием к Ефесянам. В самом Ватиканском кодексе, в Синайском кодексе, семи более поздних унциальных рукописях и около 60 минускульных Послание к Евреям стоит между 2–м Посланием к Фессалоникийцам и перед 1–м к Тимофею (таким образом, оно замыкает послания к церквам и предшествует посланиям к частным лицам). В громадном большинстве греческих рукописей Послание к Евреям стоит за Посланием к Филимону[672].

Переписчики библейских рукописей иногда обозначали длину каждого послания в строках, называемых стихами (stichoi)[673]. Ниже приводится сводная статистическая таблица.

Послания к церквам		*Послания к частным*	
Рим	979 стихов	1 Тим	238 сти
1 Кор	908 стихов	2 Тим	182 сти
2 Кор	607 стихов	Тит	100 сти
Гал	311 стихов	Флм	44 стих
Еф	331 стих		
Флп	221 стих		
Кол	215 стихов		
1 Фес	207 стихов		
2 Фес	111 стихов		
	Евр 243 стиха		

Из этой таблицы видно, что порядок следования посланий в Павловом корпусе строго детерминирован их объемом; при этом соблюдалось разделение на церковные и личные послания[674].

3. СОБОРНЫЕ ПОСЛАНИЯ

Соборные или общие послания называются по именам их авторов, в отличие от Посланий Павла (включая Послание к Евреям), в заглавиях которых упомянуты их адресаты.

(а) В древности все семь Соборных посланий обычно располагались в следующем порядке: Иаков, Петр, Иоанн и Иуда[675]. Он соблюдается в Ватиканском, Синайском, Александрийском кодексе, в постановлениях Лаодикийского собора (363), у Кирилла Иерусалимского; Епифания, Афанасия, Григория Назианзина и Никифора. И здесь порядок следования продиктован объемом посланий[676], при том, конечно, что послания одного и того же апостола помещены друг за другом. См. следующую таблицу:

Иаков	247 стихов	
1 Пет	237 стихов	403 стиха
2 Пет	166 стихов	
1 Ин	269 стихов	332 стиха
2 Ин	32 стиха	
3 Ин	31 стих	
Иуда	71 стих	

В разные времена использовалось несколько других последовательностей соборных посланий (по–видимому, Послание Иуды никогда не стояло первым, а 1–е Петра — последним). На Западе первенство Петра зафиксировано в следующих вариантах:

(б) Петр, Иоанн, Иаков, Иуда — Карфагенский собор (397); 85–е Апостольское правило; латинский канон VI или VII века[677].

И в этом случае доминирует принцип величины объема: в 1–м и 2–м Петра в общей сложности 403 стиха, в 1–м, 2–м и 3–м Иоанна — 332, в Послании Иакова — 247 и в Послании Иуды — 71.

(в) Петр, Иаков, Иоанн и Иуда — так в кодексе Ψ, Кларомонтанском каталоге (см. Приложение IV. 4); в Decretum Gelasianum.

(г) Петр, Иоанн, Иуда, Иаков — Филастер (IV век); Августин (De doctr. Christ. 2, 13); Кассиодор.

(д) Петр, Иаков, Иуда, Иоанн — так у Руфина.

(е) Иоанн, Петр, Иуда, Иаков — так у Иннокентия I (405); Исидора Севильского. Здесь порядок отражает число посланий, приписываемых каждому апостолу. У Иоанна — три, у Петра — два, а у Иуды и Иакова — по одному.

(ж) Иаков, Иуда, Петр, Иоанн — MS 326 (XII век).

Обозрение разных вариантов последования разделов Нового Завета и книг внутри них приводит к выводу о том, что таким деталям не придавали большого значения в древней и средневековой Церкви. Они заинтересовали только поздних редакторов и издателей.

Приложение III. Заголовки книг Нового Завета

В древности заглавие книги[678] не считалось столь существенной и неизменной деталью книги, как в поздние времена, особенно начиная с изобретения книгопечатания. Мы не знаем, как именно назвал или хотел назвать Иосиф свою *Иудейскую войну,* не только из–за утраты оригинала. Сам Иосиф цитирует свое сочинение под разными заголовками в своих *Иудейских древностях* (1.11, 4; XIII. 3, 3; 5, 9; 10, 6; Vita, 74). Об этом же свидетельствуют рукописи его сочинений[679]; так же поступали другие древние писатели. Плотин в конце жизни стал записывать свои размышления, никак их не называя. Через 28 лет Порфирий их собрал и, что интересно, стал ссылаться на них под разными названиями. Переписка между Августином и Иеронимом[680] по поводу трактата *О знаменитых мужах (De viris illustribus,* нечто вроде справочника «Кто есть кто у древних христиан»), который неправильно назван *Эпитафиями,* показывает, что название Иеронимовой книги несколько лет после ее появления оставалось неопределенным. Формальное заглавие считалось не особенно важным, когда документ публиковали без расчета на то, что он получит широкое хождение.

В древнем книгопроизводстве название свитка, содержавшего единственное произведение, писали на полоске или ярлычке (σίλλυβος), прикрепленном к тыльной стороне папируса или тонкого пергамента. Внутри свитка заглавие помещалось еще и в конце сочинения. Обычно оно было максимально простым — имя автора в родительном падеже, само название и (если нужно) порядковый номер книги.

В дошедших до нас письмах на папирусе обычно не указывалось ничего, кроме имени адресата, к которому мог иногда прилагаться эпитет. Поскольку в Римской империи не было системы почтовых услуг, частные письма приходилось переправлять, пользуясь услугами доверенных лиц или случайных путешественников. Это значит, что доставку апостольских писем можно было доверить только христианам, причем — тем, которые при этом устно сообщали дополнительные сведения (как, например, должен был сделать Тихик — Еф 6:12 и далее).

Все сказанное означает, что ни у одного документа, входящего ныне в Новый Завет, не было того заголовка, который мы сегодня привыкли видеть в оглавлении традиционных изданий. До того как появилась необходимость отличать друг от друга Евангелия или послания, чтобы указать на содержание, достаточно было вступительных слов. Только после того как несколько Евангелий или посланий собрали вместе, возникла надобность в разграничительных указателях, чтобы можно было понять, где кончается одна книга и начинается другая. Поскольку писания всех четырех евангелистов носили одно и то же название (εὐαγγέλιον), скорее всего этот общий заголовок дал им один и тот же человек[681]. Каждое из четырех Евангелий идентифицируется по словосочетанию Κατά Μαθθαίον, Κατά Μαρκον, и т.д.[682] Значение фразы «Евангелие согласно (по) Матфею» существенно отличается от «Евангелия Матфея». Как пишут Уэстскотт и Хорт во Введении к своему изданию греческого Нового Завета (пар. 423, p. 321):

Ставя слово ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ в единственном числе перед четверкой Евангелий, мы хотели подчеркнуть его как их общего предтечу, что только и придает адекватное значение предлогу ΚΑΤΑ. Сама идея, если не термин, общего Евангелия хорошо просматривается в отрывке из третьей книги Иринея, который, несомненно, унаследовал ее от прошлых поколений. Она явно первична по отношению к

производному от нее и более привычному значению термина «Евангелие», когда имеется в виду отдельно написанная версия общего, исходного Евангелия.

С течением времени переписчики расширяли этот заголовок. Сначала каждое Евангелие индивидуализировалось за счет использования определенного артикля перед словами «Евангелие согласно…», затем стали подчеркивать определенное свойство книги, добавляя прилагательное «святое» (το αγιον ευαγγέλιο ν κτλ.)[683].

Книга Деяний, как правило, озаглавлена обычным образом: πράξεις των (άγιων) αποστόλων, но иногда автор назван по имени: Λουκά εύαγγελίστου πράξεις των αποστόλων[684].

Как и в случае с Евангелиями, Послания Павла образуют особую группу, и их собрание иногда снабжали общим заголовком: έπιστολαι (του άγιου) Παύλου (του αποστόλου), тогда как отдельные послания назывались προς 'Ρωμαίους, προς Κορινθίους α' κτλ. Однако постепенно эти индивидуальные заглавия превращаются в επιστολή Παύλου προς κτλ., причем перед словом «апостол» часто появляются эпитеты άγιου, άγιου και πανευφήμου или μακαριωτάτου.

Иногда в заголовок вставлены порядковые номера, например, Παύλου επιστολή δευτέρα, α' δέ προς Κορινθίους, — «Второе послание Павла, но первое к Коринфянам».

Некоторые проблемы возникают в случае с Посланием к Колоссянам, поскольку в древнейших рукописях написано Κολασσαεις (φ^{46}, A B*, K, и др.), тогда как в Кол 1:2 почти повсеместно стоит Κολοσσαις[685]. Помимо вопроса, что здесь делать современному редактору, это говорит еще и о том, что заголовок в разное время расширялся, добавляя слова из самого послания.

Соборные послания (которые, как ранее сказано, в греческих рукописях Нового Завета почти всегда следуют за Деяниями, предшествуя Посланиям Павла) редко объединяются общим

заголовком, таким, например, как αί έπτά έπιστολαι. Как и в случае с Посланиями Павла, первоначально заголовки были краткими, например, Πέτρου επιστολή a, и только позднее добавляется слово καθολική. Еще позже появляются следующие расширения:

επιστολή καθολική του άγιου αποστόλου 'Ιακώβου του αδελφού θεού (MS 425)

γράμμα προς `Εβραίους Ιακώβου αδελφού θεοῦ (MS 1405)

του άγιου Ιωάννου του θεολόγου επιστολή καθολική πρώτη (MS 425)

Любопытная вариация в заглавии 1–го Послания Иоанна есть в комментарии Августина (написанном в 415 г.). Он озаглавил его *На Послание Иоанна к Парфянам.* Некоторые более поздние авторы следуют в этом Августину, и с IX века 1 Ин называется «Посланием к Парфянам» во многих экземплярах латинской Вульгаты. В разнообразных греческих документах мы тоже находим такую традицию, хотя неизвестно, откуда она взялась[686].

Древнейшие экземпляры Апокалипсиса носят простое название άποκάλυψις Ιωάννου, но со временем оно по–разному удлиняется: άποκάλυψις του άγιου Ιωάννου του θεολόγου или άποκάλυψις Ιωάννου του θεολόγου ήν έν Πάτμω τη νήσω έθεάσατο. Самое длинное и содержательное название находим в очень поздней Афонской рукописи (MS 1775): Ή άποκάλυψις του πανενδόξου εύαγγελιστοῦ, επιστήθιου φίλου, παρθένου, ήγαπημένου τω Χριστώ, Ιωάννου του θεολόγου, υίοῦ Σαλώμης και Ζεβεδαίου, θετοῦ δε υίοῦ της Θεοτόκου Μαρίας, και υίοῦ βροντής («Откровение всеславного евангелиста, наперсника (Иисуса), девственника, возлюбленного Христом, Иоанна богослова, сына Саломеи и Зеведея, но приемного сына Марии,

Матери Божией, сына Громова»). Единственное пропущенное здесь именование (возможно, по ошибке) — «апостол».

Приложение IV. Древние списки книг Нового Завета

1. Канон Муратори

Приводимый здесь текст в основном следует тексту, изданному под редакцией Литцманна (Hans Lietzmann) — *Das Muratorische Fragment ind die Monarchianischen Prologue zu den Evangelien (Kleine Texte,* i; Bonn, 1902; 2–е изд., Berlin, 1933). Из–за поврежденности латинского текста иногда сложно понять, что имел в виду автор, поэтому перевод некоторых фраз дается с вариантами, которые заключены в скобки. Добавления переводчика приводятся в квадратных скобках. Цифры обозначают строку в оригинале. О самом фрагменте см. гл. VIII. 1, где вместо нижеследующего буквального перевода помещено несколько фрагментов в свободном пересказе.

… при которых он тем не менее присутствовал и поместил [их в свое повествование][687]. (2)Третья книга Евангелия — та, что от Луки. (3) Лука, известный врач, после Вознесения Христова (4–5), когда Павел взял его с собой как одного из ревнителей закона[688], (6) написал его от своего имени, в соответствии с [общей] верой[689]. Однако сам он не (7) видел Господа во плоти; и поэтому, поскольку он имел возможность удостовериться в происшедшем, (8) он начинает свое повествование с рождества Иоанна. (9) Четвертое Евангелие принадлежит Иоанну, [одному] из учеников. (10) Своим близким ученикам и епископам, умолявшим его [написать], (11) он сказал: «Поститесь со мной три дня, начиная с сегодняшнего, и что (12) откроется каждому (13) да расскажем это друг другу». В ту же ночь открылось (14) Андрею, [одному] из апостолов, (15–16) что Иоанн должен написать обо всем от своего имени, а другие — все это проверить. Итак, несмотря на то, что о разных (17) конкретных вещах можно прочитать в Евангелиях, (18) это не влияет на веру христиан,

поскольку одним Духом все (20) было возвещено во всех [Евангелиях]: относительно (21) рождения, страстей, воскресения, (22) жизни с учениками, (23) его двойного пришествия; (24) первое — в уничижении, когда он претерпел страдания, (25) второе — славное, в царском достоинстве, (26) которое состоится в будущем. (27) Замечательно то, что, если Иоанн так тщательно (28) упоминает все это еще и в своих посланиях, (29) говоря о себе: «Что мы видели своими очами (30) и слышали своими ушами и наши руки (31) осязали, — все это мы написали вам?»[690] (32) То так он называет [себя] не только все видевшим и слышавшим, (33) но еще и писателем обо всех чудесных деяниях Господа по порядку. (34) Кроме того, деяния всех апостолов (35) записаны в одной книге. Для «достопочтенного Феофила»[691] Лука собрал (36) отдельные события, происходившие в его присутствии, (37) что ясно из того, что он опускает мученичество Петра, (38) а также отъезд Павла из города [Рима] (39), когда он отправился в Испанию. Что касается посланий (4041) Павла, они сами объясняют всем, кто хочет понять, откуда они, кому принадлежат или по какому поводу направлены. (42) Во–первых, к Коринфянам, запрещающее их еретический раскол; (43) следующее[692], к Галатам, против обрезания; (44–46) затем к Римлянам, где он подробно объяснил порядок (или схему) Писания, а также то, что основа (или главная тема) их Христос. Нам необходимо (47) одно за другим их обсудить, поскольку благословенный (48) апостол Павел сам, следуя примеру своего предшественника (49–50) Иоанна, по именам обращается только к семи церквам в следующей последовательности: к Коринфянам (51) первое, к Ефесянам второе, к Филиппийцам третье, (52) к Колоссянам четвертое, к Галатам пятое, (53) к Фессалоникийцам шестое, к Римлянам (54–55) седьмое. Правда то, что еще раз писал к Коринфянам и Фессалоникийцам для увещания, (56–57) но все же ясно видно, что есть одна Церковь, рассеянная по всей земле. Ибо Иоанн еще и в (58) Апокалипсисе, хотя и пишет к семи церквам, (59–60) тем не менее обращается ко всем. [Павел также написал] из расположения и любви одно к

Филимону, одно к Титу и два к Тимофею; и все они признаны священными (62–63) по оценке вселенской Церкви для регулирования церковной дисциплины. Ходит еще [послание] к (64) Лаодикийцам, [и] другое — к Александрийцам, [оба] ложно приписаны Павлу для [распространения] ереси Маркиона, и еще несколько других, (66) которые не могут быть приняты вселенской Церковью, (67) ибо негоже желчь смешивать с медом. (68) Кроме этого еще и Послание Иуды и два вышеупомянутого (или, носящие имя) Иоанна считаются (или используются) во вселенской [Церкви] [693]; и [книга] Премудрость, (70) написанная друзьями Соломона в его честь. (71) Мы принимаем только апокалипсис Иоанна и Петра, (72) хотя некоторые из нас не желают, чтобы последний читался в церкви. (73) Но Ерм написал *Пастыря* (74) очень недавно, в наши дни, в городе Риме, (75) в то время как Пий, его брат, занимал [епископскую] кафедру (76) церкви в городе Риме. (77) И поэтому его следовало бы читать; но (78) его нельзя читать людям публично в церкви ни среди (79) пророков, чье число полно[694], ни среди (80) апостолов, так как написан после [их] времени. (81) Но мы не принимаем ничего из того, что писали Арсиной, Валентин или Мильтиад, (82) который также составил новую книгу псалмов для Маркиона, (84–85) вместе с Василидом, азиатским основателем катафригийства…

2. Канон Оригена (ок. 185–254)

По разным источникам, сведенным воедино Евсевием в его *Церковной истории,* VI. 25, 3–14. Обсуждение см. в гл. V. 4, 3.

В первой книге его [Оригена] Комментариев на *Евангелие от Матфея,* защищая канон Церкви, он свидетельствует, что знает только четыре Евангелия, и пишет приблизительно так:

(4) Среди четырех Евангелий, которые только безоговорочно и принимаются в Церкви Божьей, находящейся под небом, как я узнал из предания, первое было написано по Матфею, который некогда был сборщиком податей,

(5) а впоследствии апостолом Иисуса Христа, который опубликовал для тех, кто обратился к вере из иудейства, составил его, как оно и существовало, на еврейском языке. (5) Второе, от Марка, который составил его в соответствии с наставлениями Петра, который в соборном послании называет его сыном: «Приветствует вас, избранная подобно вам, Церковь в Вавилоне, и Марк, сын мой» (1 Пет 5:13). (6) Третье — от Луки, Евангелие, которое одобряет Павел (ср. 2 Кор 8:18), и составленное для тех, кто от язычества [пришел к вере]. После всех них идет Евангелие от Иоанна».

(7) А в пятой книге своих Толкований Евангелия от Иоанна он же говорит об апостольских посланиях:

«Но он, который был удостоен того, чтобы стать служителем Нового Завета, не буквы, но Духа (ср. 2 Кор 3:6), то есть Павел, «насытивший Евангелием земли от Иерусалима до Иллирика» (Рим 15:19), не писал ко всем церквам, которые он наставлял, и даже тем, кому он написал, посылал по нескольку строк. (8) И Петр, на котором основана Церковь Христова «и врата адовы не одолеют ее» (Мф 16:18), оставил одно признанное послание, и, возможно, еще и второе, но это оспаривается. (9) Что сказать мне об Иоанне, возлежавшем на груди Христовой (Ин 13:25), который оставил одно Евангелие, хотя и признался, что мог написать так много, что даже миру не вместить бы тех книг (Ин 21:25)? Он написал еще Апокалипсис, где ему приказано было молчать и не писать о голосах семи громов (Откр 10:4). (10) Он оставил еще послание в несколько строк; и, может быть и второе, и

третье; хотя не все признают их подлинными — оба вместе не превышают и ста строк».

(11) В дополнение он так говорит о Послании к Евреям в своих толкованиях на него: «В языке послания, озаглавленного «К Евреям», нет черт, свойственных речи апостола, который признавал, что «неискусен в слове» (2 Кор 11:6), то есть в умении изящно выражаться. Что послание составлено на хорошем греческом языке, признает всякий, кто способен чувствовать разницу в стиле. (12) С другой стороны, мысли в этом послании удивительные и не уступают тем посланиям, которые признаются истинно Павловыми. С этим согласится каждый, кто внимательно прочитает апостольский текст».

(13) Дальше он прибавляет: «Если бы я выражал свое мнение, то я должен был бы сказать, что мысли эти принадлежат апостолу, а стиль и композиция — кому–то, кто запомнил апостольские поучения и написал, как бы поясняя сказанное. Поэтому, если какая–либо Церковь принимает это послание за Павлово, хвала ей за это. Ибо не зря древние мужи приписали это послание Павлу. (14) Но кто на самом деле написал его, знает один Бог. По сведениям, дошедшим до нас [они двойственны], некоторые приписывали его Клименту, епископу Римскому, а другие — Луке, который написал Евангелие и Деяния».

3. Канон Евсевия Кесарийского (265–340)

Из *Церковной истории* Евсевия (III. 25, 1–7). Рассуждения о нем см. в гл. VIII. 2.

Здесь кажется уместным перечислить книги Нового Завета, которые мы уже упоминали. На первое место следует поставить святую четверицу Евангелий, за которыми следуют Деяния апостолов. (2)

После них стоит назвать Послания Павла, непосредственно за ним известное Первое Иоанна и также признанное Послание Петра. После них должен располагаться, если считать его подлинным, Апокалипсис Иоанна, о котором мы еще приведем в свое время разные мнения. (3) Эти [следует поместить] среди признаваемых книг. Из оспариваемых, но тем не менее принимаемых большинством, Послание Иакова, как его называют, и Послание Иуды, и Второе послание Петра, и те, что называют Первым и Вторым посланием Иоанна, если они действительно принадлежат евангелисту или другому лицу с этим именем.

(4) К подложным книгам следует отнести Деяния Павла и так называемого Пастыря, и апокалипсис Петра, и в дополнение к ним известное послание Варнавы, и, как его называют, Учение апостолов, и, если я не ошибаюсь, Апокалипсис Иоанна. (Эта последняя книга некоторыми отвергается, но другие числят ее среди признаваемых книг). (5) Среди последних некоторые числят и Евангелие евреев, которое больше всего любят евреи, принявшие Христа.

(6) Все они относятся к книгам спорным; но сочли необходимым составить их список, чтобы различать между теми писаниями, которые согласно преданию Церкви истинны, подлинны и признаны, и теми, что отличаются от первых тем, что неканоничны [букв, «исключены из завета»] и спорны, хотя и известны большинству церковных писателей. [И это мы сделали] для того, чтобы мы могли знать и их, и те писания, которые еретики выдвигают под именем апостолов; это, например, такие книги, как Евангелие Петра, Фомы, Матфия или даже другие, сверх этих, Деяния Андрея и Иоанна и других апостолов. Эти книги никогда не удостаивали упоминания церковные писатели в своих сочинениях. (7) Кроме того, и язык и стиль их сильно отличаются от апостольского, а их мысли и намерения совершенно расходятся с истинным правоверием и ясно показывают, что они подделаны еретиками. Поэтому их нельзя

причислять даже к подложным, а следует называть нелепыми и нечестивыми.

4. Канон неопределенной датировки и неизвестного происхождения, вставленный в Кларомонтанский кодекс

В Кларомонтанский кодекс VI века (D), греческую и латинскую рукопись Посланий Павла, неизвестный вставил между Посланием к Филимону и к Евреям список библейских книг, составленный на латыни. Zahn *(Geschichte,* ii, pp. 157–172) и Harnack *(Chronologie,* ii, pp. 84–88) придерживались того мнения, что первоначально этот список был составлен на греческом языке в Александрии или где–то поблизости от нее около 300 г. J. Weiss предположил его североафриканское происхождение *(Zeitschrifi fur wissentschafiliche Theologie,* xxx [1887], pp. 169 и далее). Подробнее см. об этом на с. 227.

[За списком книг Ветхого Завета следуют:]

Четыре Евангелия:

Матфей, 2600 строк

Иоанн, 2000 строк

Марк, 1600 строк

Лука, 2900 строк

Послания Павла:

к Римлянам, 1040 строк

Первое к Коринфянам, 1060 строк

Второе к Коринфянам, 70 *(sic)* строк

к Галатам, 350 строк

к Ефесянам, 365 строк

Первое к Тимофею, 209 строк

Второе к Тимофею, 289 строк

к Титу, 140 строк

к Колоссянам, 251 строк

к Филимону, 50 строк

— Первое к *(sic)* Петру[695], 200 строк

Второе к *(sic)* Петру, 140 строк

Иакова 220 строк

Первое Послание Иоанна, 220

Второе Послание Иоанна, 20

Третье Послание Иоанна, 20

Послание Иуды, 60 строк

— Послание Варнавы, 850 строк

Откровение Иоанна, 1200

Деяния Апостолов, 2600

— Пастырь, 4000 строк

— Деяния Павла, 3560 строк

— Апокалипсис Петра, 270

5. Канон Кирилла Иерусалимского (ок. 350)

Из *Огласительных поучений* Кирилла, 4, 36. Подробнее см. с. 206–207.

А в Новый Завет входит только четыре Евангелия, а остальные носят ложные названия и вредоносны. Манихеи написали Евангелие от Фомы, которое, пороча благость имени «Евангелие», губит души простаков. Принимайте также Деяния двенадцати апостолов и с ними семь Соборных посланий: Иакова, Петра, Иоанна и Иуды; и как печать на всех них и последних трудах учеников, четырнадцать Посланий Павла.

Все остальные следует по сравнению с вышеназванными считать второстепенными. И те книги, которые в церквах не читают, не читайте их и сами, как вы уже слышали [как я говорил об апокрифах Ветхого Завета].

6. Челтнэмский канон (ок. 360)

Из списка, который был включен в латинскую рукопись X века разнообразного содержания (главным образом, святоотеческого) и хранился в библиотеке Томаса Филипса в Челтнэме, Англия (Thomas Philipps at Cheltenham). В 1886 г. он был идентифицирован Теодором Моммзеном (Th. Mommsen). См. выше, с. 227–228.

[За списком книг Ветхого Завета следует:]

Существует также и каталог Нового Завета:

Четыре Евангелия: от Матфея, 2700 строк

Марка, 1700 строк

Иоанна, 1800 строк

Луки, 3300 строк

Всего 10 тысяч строк

Послания Павла, числом 13

Деяния Апостолов, 3600 строк

Апокалипсис, 1800 строк

Три послания Иоанна, 350 строк

Только одно

Два послания Петра, 300 строк

Только одно

Поскольку точного указателя строк [= стихометрии] в городе Риме нигде не приводится и в других местах полная его форма по скупости не сохраняется, я сам решил подсчитать объем всех книг, считая в каждой строке по 16 слогов, и приложил к названию каждой книги число гекзаметров Вергилия.

7. Канон, принятый на Лаодикийском соборе (ок. 363)

Отсутствие 60–го правила во многих греческих, латинских и сирийских рукописях заставляет предположить, что оно добавлено позднее, как пояснение к правилу 59–му. См. об этом выше, с. 207.

59–е правило. Ни один псалом, сочиненный частным лицом, и никакая неканоническая книга да не читаются в церкви, но только канонические книги Нового и Ветхого Заветов.

60–е правило. [После перечисления книг Ветхого Завета правило продолжается так:] Вот книги Нового Завета: четыре Евангелия, от Матфея, Марка, Луки и Иоанна; Деяния апостолов; семь соборных посланий, а именно, одно Иакова, два — Петра, три — Иоанна, одно — Иуды; 14 посланий Павла: одно к Римлянам, два к Коринфянам, одно к Галатам, одно к Ефесянам, одно к Филиппийцам, одно к

Колоссянам, два к Фессалоникийцам, одно к Евреям, два к Тимофею, одно к Титу и одно к Филимону.

8. Канон Афанасия (367)

Из 39–го Праздничного послания Афанасия (367). См. выше, с. 207–209.

… И вновь [после списка книг Ветхого Завета] не утомительно нам говорить о [книгах] Нового Завета. Это четыре Евангелия, от Матфея, Марка, Луки и Иоанна. За ними Деяния апостолов и послания, называемые соборными, семи апостолов: Иакова — одно, Петра — два, Иоанна — три и последнее Иуды — одно. Затем 14 посланий Павла, апостола, написанных в таком порядке: первое — к Римлянам, затем два к Коринфянам, после них к Галатам, следующее к Ефесянам, потом к Филиппийцам, далее к Колоссянам, два к Фессалоникийцам и к Евреям, после них два к Тимофею, одно к Титу и, наконец, к Филимону. Кроме этого еще Апокалипсис Иоанна.

Это источники спасения, и того, кто жаждет, насытят слова жизни, которые есть в них. Только в этих книгах возвещено благочестивое учение. Никто да прибавляет к ним и не убавляет…

9. Канон Апостольских правил (380)

Свод из 85 правил, приписываемых апостолам, был составлен в конце IV века редактором *Апостольских постановлений.* Правила образуют их заключительную главу. См. выше, с. 213 и с. 222–223.

Правило 85. Следующие книги да будут признаны почитаемыми и

святыми всеми вами, и клириками и мирянами. [Список книг Ветхого Завета…] И наши священные книги Нового Завета: четыре Евангелия, от Матфея, Марка, Луки и Иоанна; 14 посланий Павла; два послания Петра; три — Иоанна; одно — Иакова; одно — Иуды; два послания Климента; и Постановления, которые я, Климент составил для вас, епископов, в восьми книгах; их не должно сообщать всем, поскольку в них содержатся тайны; наконец, наши, апостольские Деяния.

10·Канон Григория Назианзина (329–389)

Этот канон, помещенный среди гимнов Григория (I. 12, 5 и далее), подтвержден Трулльским собором в 692 г. Он написан ямбом. Содержание строк, без ритма, в переводе по возможности сохранены. Здесь приводится только новозаветная часть. Подробнее см. выше, с. 209.

[Список книг Ветхого Завета…]

А теперь сосчитаем еще [книги] Новой Тайны;

Матфей действительно написал для Евреев чудесные книги Христовы,

И Марк для Италии,

Лука — для Греции,

Иоанн, великий проповедник, всем, восходящим к небесам.

Затем Деяния мудрых апостолов,

И четырнадцать посланий Павла,

И семь соборных [посланий], из которых одно Иакова,

Два Петра, три снова Иоанна,

И седьмое — Иуды. Теперь у вас есть все.

Если появляется что–то сверх этого, то это не из числа подлинных [книг].

11. Канон Амфилохия Иконийского (ум. после 394 г.)

Этот канон, как и предыдущий, написан ямбом. Он составлен для Селевка, друга Амфилохия. Здесь приводится только новозаветная часть. См. выше, с. 209–210.

[Список книг Ветхого Завета …]

Время нам сказать о книгах Нового Завета.

Принимай только четырех евангелистов:

Матфея, затем Марка, к которому добавь Луку

третьим, и посчитай Иоанна четвертым по времени,

Но первым по высоте учения,

Ибо я называю его сыном грома,

Сильнее всех говорящего слово Божье.

Принимай также и вторую книгу Луки,

О соборных Деяниях апостолов.

За ним избранный сосуд,

Глашатая язычникам, апостола

Павла, мудро написавшего церквам

Дважды по семь посланий: к Римлянам одно,

К которому следует прибавить два к Коринфянам,

То, что к Галатам, и то, что к Ефесянам, после которого

То, что к Филиппийцам, затем одно, написанное

к Колоссянам[696], два к Фессалоникийцам,

Два к Тимофею, и к Титу и к Филимону,

По одному каждому, и одно к Евреям.

Но некоторые говорят, будто к Евреям подложное,

Поступая нехорошо, ибо по благодати оно подлинно.

Что же осталось? Из соборных посланий

Некоторые утверждают, что мы должны принимать семь, другие,

Что только три должно принять — Иакова одно,

Одно Петра и одно Иоанна.

А некоторые признают три [Иоанна], и, кроме них, два

Петра, и седьмым Иудино.

И еще Апокалипсис Иоанна,

Который некоторые принимают, но большинство

Считает его поддельным. И это,

Вероятно, наиболее надежный (букв, самый неподдельный) Канон боговдохновенного Писания.

12. Канон, принятый на III Карфагенском соборе (397)

Первым Собором, принявшим нынешний канон новозаветных книг, был собор Гиппона (Regius) в Северной Африке (393); однако деяния этого Собора утрачены. Их краткое изложение было зачитано и принято на Карфагенском соборе в 397 г.[697]

Правило 47. Кроме канонических книг ничего не должно читаться в церкви под именем божественного Писания. Канонические же книги следующие: [перечисляются книги Ветхого Завета]. [Книги] Нового Завета: Евангелия, четыре книги; Деяния апостолов, одна книга; послания Павла, тринадцать; его же к Евреям, одно послание; Петра — два; Иоанна, апостола, — три; Иакова одно; Иуды одно; Апокалипсис Иоанна. Касательно подтверждения этого правила (канона) следует посоветоваться с заморской Церковью. В годовщины памяти мучеников следует читать их деяния.

Согласно Цану[698], в 419 г. на другом Карфагенском соборе было добавлено следующее заключение:
… Апокалипсис Иоанна, одна книга. Все это пусть пошлют брату нашему и коллеге–епископу Бонифацию [Римскому] и другим епископам тех мест, чтобы они могли подтвердить это правило (канон), ибо это мы получили от наших Отцов для чтения в церкви.

Оглавление

- Предисловие к русскому изданию
- Предисловие
- Введение
- Часть Первая. Обзор литературы о каноне
- I. Литература о каноне, изданная до XX века
- II. Литература о каноне, изданная в XX веке

- Часть Вторая. Формирование канона
- III. Подготовительный период: мужи апостольские
- I. КЛИМЕНТ РИМСКИЙ
- II. ИГНАТИЙ АНТИОХИЙСКИЙ
- III. ДИДАХЕ
- IV. ПАПИЙ ИЕРАПОЛЬСКИЙ
- V. ПОСЛАНИЕ ВАРНАВЫ
- VI. ПОЛИКАРП СМИРНСКИЙ
- VII. ЕРМ РИМСКИЙ
- VIII. ТАК НАЗЫВАЕМОЕ ВТОРОЕ ПОСЛАНИЕ КЛИМЕНТА
- IX. ЗАКЛЮЧЕНИЕ
- IV. Различные влияния на развитие канона
- I. Гностицизм
- 1. Василид
- 2. Карпократ
- 3. Валентин и его последователи
- 4. Трактаты из Наг–Хаммади
- II. МАРКИОН
- 1. Идеи Маркиона
- 2. «Маркионовы» прологи
- 3. Влияние Маркиона
- III. МОНТАНИЗМ

- IV. ГОНЕНИЯ И СВ. ПИСАНИЕ
- V. ДРУГИЕ ВОЗМОЖНЫЕ ВЛИЯНИЯ
- V. Развитие канона на Востоке
- I. СИРИЯ
  - 1. Татиан
  - 2. Феофил Антиохийский
  - 3. Серапион Аптиохийский
- II. МАЛАЯ АЗИЯ
  - 1. Мученичество Поликарпа
  - 2. Мелитон Сардийский
- III. ГРЕЦИЯ
  - 1. Дионисий Коринфский
  - 2. Афинагор
  - 3. Аристид
- IV. ЕГИПЕТ
  - 1. Пантен
  - 2. Климент Александрийский
  - 3. Ориген
- VI. Развитие канона на Западе
- I. РИМ
  - 1. Иустин Мученик
  - 2. Ипполит Римский

- II. ГАЛЛИЯ
- 1. Послание церквей Лиона и Вьена
- 2. Ириней Лионский
- III. СЕВЕРНАЯ АФРИКА
- 1. Акты сцилийских мучеников
- 2. Тертуллиан
- 3. Киприан Карфагенский
- 4. «Против игроков в кости»
- VII. Книги, входившие в канон лишь в определенном месте и в определенное время: апокрифическая литература
- I. АПОКРИФИЧЕСКИЕ ЕВАНГЕЛИЯ
- 1. Фрагменты неизвестного евангелия (папирус Эгертона 2)
- 2. Евангелие евреев
- 3. Евангелие египтян
- 4. Евангелие от Петра
- II. АПОКРИФИЧЕСКИЕ ДЕЯНИЯ
- 1. Деяния Павла
- 2. Деяния Иоанна
- 3. Деяния Петра
- III. АПОКРИФИЧЕСКИЕ ПОСЛАНИЯ
- 1. Апостольские послания
- 2. Третье послание Павла к Коринфянам
- 3. Послание к Лаодикийцам

- 4. Переписка Павла и Сенеки
- IV. АПОКРИФИЧЕСКИЕ АПОКАЛИПСИСЫ
- 1. Апокалипсис Петра
- 2. Апокалипсис Павла
- V.РАЗНООБРАЗНЫЕ ПИСАНИЯ
- VIII Два ранних списка книг Нового Завета
- I. КАНОН МУРАТОРИ
- 1. Содержание канона Муратори
- а) Евангелия (строка 1–33)
- б) Деяния (строка 34–39)
- в) Послания Павла (строка 39–68)
- г) Другие послания (строка 68–71)
- д) Апокалипсисы (строка 71–80)
- е) Книги, исключенные из канона (строка 81–85)
- 2. Значение канона Муратори
- II. КЛАССИФИКАЦИЯ НОВОЗАВЕТНЫХ КНИГ ЕВСЕВИЯ КЕСАРИЙСКОГО
- IX. Закрытие канона на Востоке
- I. ОТ КИРИЛЛА ИЕРУСАЛИМСКОГО ДО ТРУЛЛЬСКОГО СОБОРА
- II. КАНОН В НАЦИОНАЛЬНЫХ ВОСТОЧНЫХ ЦЕРКВАХ
- 1. Сирийские церкви
- 2. Армянская церковь

- 3. Грузинская церковь
- 4. Коптская церковь
- 5. Эфиопская (Абиссинская) церковь
- X. Закрытие канона на Западе
- I. ОТ ДИОКЛЕТИАНА ДО КОНЦА АНТИЧНОСТИ
- II. СРЕДНИЕ ВЕКА, РЕФОРМАЦИЯ И ТРИДЕНТСКИЙ СОБОР
- Часть Третья. Исторические и богословские аспекты проблемы канона
- XI. Трудности определения канона в древней Церкви
- I. КРИТЕРИЙ КАНОНИЧНОСТИ
- II. БОГОВДОХНОВЕННОСТЬ И КАНОН
- III. КАКУЮ ЧАСТЬ НОВОГО ЗАВЕТА РАНЬШЕ ВСЕГО ПРИЗНАЛИ АВТОРИТЕТНОЙ?
- IV. МНОЖЕСТВЕННОСТЬ ЕВАНГЕЛИЙ
- V. ОСОБЕННОСТИ ПОСЛАНИЙ ПАВЛА
- XII. Проблема канона в наши дни
- I. КАКАЯ ФОРМА ТЕКСТА КАНОНИЧНА?
- II. ЗАКРЫТ ИЛИ ОТКРЫТ КАНОН?
- III. СУЩЕСТВУЕТ ЛИ КАНОН ВНУТРИ КАНОНА?
- IV. ПРИНАДЛЕЖИТ ЛИ КАНОНИЧЕСКИЙ АВТОРИТЕТ КАЖДОЙ КНИГЕ В ОТДЕЛЬНОСТИ ИЛИ ВСЕМ ИМ ВМЕСТЕ?
- Приложение I. История слова κανών

Приложение II. Различия в порядке следования книг Нового Завета
I. Порядок следования разделов
II. Порядок следования внутри разделов
1. ЕВАНГЕЛИЯ
2. ПОСЛАНИЯ ПАВЛА
3. СОБОРНЫЕ ПОСЛАНИЯ
Приложение III. Заголовки книг Нового Завета
Приложение IV. Древние списки книг Нового Завета
1. Канон Муратори
2. Канон Оригена (ок. 185–254)
3. Канон Евсевия Кесарийского (265–340)
4. Канон неопределенной датировки и неизвестного происхождения, вставленный в Кларомонтанский кодекс
5. Канон Кирилла Иерусалимского (ок. 350)
6. Челтнэмский канон (ок. 360)
7. Канон, принятый на Лаодикийском соборе (ок. 363)
8. Канон Афанасия (367)
9. Канон Апостольских правил (380)
10·Канон Григория Назианзина (329–389)
11. Канон Амфилохия Иконийского (ум. после 394 г.)
12. Канон, принятый на III Карфагенском соборе (397)
*** Примечания ***

Примечания

1

Сведения о так называемом соборе в Ямнии (иначе называемой Иавнея или Явне) ок. 90 г. по Р. Х., на котором обсуждались вопросы, связанные с еврейской Библией, см. на с. 110–111.

(обратно)

2

В добавление к таким явным ссылкам на «слова Господни» в Павловых посланиях (особенно в Рим 12:14 и 1 Фес 4:5) мы находим немало отголосков нравственных наставлений Иисуса; ср.: A.M. Hunter, *Paul and his Predecessors,* 2nd ed. (Philadelfia, 1961), pp. 47–51, and David 1. Dungan, *The Sayings of Jesus in the Churches of Paul; The Use of Synoptic Tradition in the Regulation of Early Church Life* (Philadelfia, 1971). Обратим внимание и на выражение «памятовать слова Господа Иисуса» в Деян 20:35 и 1–м Послании Климента Римского 13:1.

(обратно)

3

О раннем хождении Посланий, еще до сформированного канона, см. Lucetta Mowry, «The Early Circulation of Paul's Letters», *Journal of Biblical Literature,* lxiii (1944), pp. 73–86, и литературу, указанную в главе XI, ч. 5, внизу.

(обратно)

4

В разных святоотеческих писаниях мы находим свидетельства о том, что сохранился рукописный оригинал той или иной книги Нового Завета. Тертуллиан (De praesc. haer. 36) упоминает Фессалоники среди городов, общинам которых адресованы апостольские послания,

все еще читающиеся по оригиналу *(apud quas (sc. ecclesias) ipsae authenticae litterae eorum recitantur),* где слово *ipsae* исключает понимание *authenticae* как «не измененного» или «не искаженного еретиками»). Во фрагменте, приписываемом Петру I Александрийскому (ум. в 311 г. по Р.Х.), мы находим указание, связанное с чтением τρίτη вместо έκτη в Ин 19:14 и утверждение, что «сама рукопись (ιδιόχειρος) евангелиста благодатью Божьей до сих пор сохраняется в главной церкви Эфеса и почитаема верными» (Migne, *Patmlogia Graeca,* xviii. 517D; см. также Juan Leal, « El autograft) del IV Evangelio y la arqueologia», *Estudios ecclesiasticos,* xxxiv [1960], pp. 895–905, особенно 903–905). Об авторских рукописях новозаветных книг см. также Eberhard Nestle, *Introduction to the Textual Criticism of the Greek New Testament,* 2nd ed. (London, 1901), pp. 29–31, и фрагмент письма, приписываемого Клименту Александрийскому (см. pp. 132–133 внизу).

(обратно)

5

Помимо христианской литературы, созданной апостольскими Отцами и апологетами (которые рассматриваются в следующих главах), нельзя не заметить отголосков некоторых новозаветных книг в таких сборниках, как 3–я Книга Ездры и *Завет двенадцати патриархов.*

(обратно)

6

См. Paul Glaue, *Die Vorlesung heiliger Schriften im Gottesdienste; 1 Teil, Bis zur Enstehung der altkatolischen Kirche* (Berlin, 1907), и критический комментарий CR. Gregory «The Reading of Scripture in The Church in the Second Century», *American Journal of Theology,* xiii (1908), pp. 86–91. (книга Adolph von Harnack *Bible Reading in the Early Church* (London, 1912) в основном посвящена практике индивидуального чтения Св. Писания).

(обратно)

7

Об истории создания этих переводов см. монографию автора *The Early Versions of the New Testament, their Origin, Transmission, and Limitations* (Oxford, 1977).

(обратно)

8

Как показал фон Гарнак (*The Origin of the New Testament* [New York, 1925], p. 5), у Церкви было четыре варианта: а) включить в канон только Ветхий Завет; б) расширить Ветхий Завет, в) исключить Ветхий Завет; г) сформировать новое каноническое собрание текстов.

(обратно)

9

Об истории развития деизма см. дополнительно Robert E. Sullivan, *John Toland and the Deist Controversy, a Study in Adaptations* (Cambridge, Mass., 1982).

(обратно)

10

Об авторстве этой книги, которую «если судить по ее воздействию, можно признать одной из величайших книг, когда–либо написанных по–английски» (Douglas Bush, *English Literature in the Earlier Seventeenth Century* [Oxford, 1945], p. 216), спорят и сейчас; см. Francis F. Madan, *A New Bibliography of the Eikon Basilike of King Charles the First, with a Note on the Authorship* (London, 1950).

(обратно)

11

Blackall's *Works,* ii (London, 1723), pp. 1076 и далее.

(обратно)

12

(London, 1699). Слово «Amyntor» у Гомера означает «защитник».

(обратно)

13

«Some Reflections on that Rart of a Book called Amyntor, of the Defense of Milton's Life, which relates to the Writings of the Primitive Fathers and the Canon of the New Testament», *Works,* iii, pp. 917–926.

(обратно)

14

An Historical Account and Defense of the Canon of the New Testament, In answer to Amyntor (London, 1700).

(обратно)

15

The Canon of the New Testament Vindicated; In Answer to the Objections of J. T. in hu A myntor (London, 1700; 2–е изд. 1701, 3–е, исправ., 1719).

(обратно)

16

Там же, pp. 8–9.

(обратно)

17

Большая часть литературы по этой теме надоела всем настолько, что почти не читается. Небольшое количество авторитетных изданий, где тщательно выверена каждая фраза, где опровергается почти каждое утверждение оппонентов, относится ко времени, радикально отличающемуся от современности. У Толанда, однако, как утверждает Г. Р. Крэгг (Cragg), «и методология и взгляды таковы, что «отличают современность от античности» (Ф. Р. Теннант). С ним можно спорить, но он, по крайней мере, читается с относительной

легкостью» *(From Puritanism to the Age of Reason, a Study of Changes in Religious Thought within the Church of England 1660 to 1700* [Cambridge, 1966], p. 143).

(обратно)

18

Джонс перевел тексты, собранные Иоанном Альбертом Фабрицием (Fabricius) в *Codex Apocryphus Novi Testament!* (2 тт., Hamburg, 1703; 3–й, дополнит, том: 1719).

(обратно)

19

A Collection of Authentic Records Belonging to the Old and New Testament, Part II (London, 1728), pp. 585–638.

(обратно)

20

Histoire critique du Nouveau Testament, ощ l'on ŭtablit la ventŭ des Actes sur lesquels la religion chrŭtienne est fondŭe (Rotterdam, 1689; переиздана во Frankfurt, 1689; пер. на англ. яз. 2–х частей, London, 1689).

(обратно)

21

Histoire de l'ŭglise depuis Jesus Christ jusqu'a prŭsent (Rotterdam, 1699), pp. 419440.

(обратно)

22

Abhandlung von der freien Untersuchung des Kanons … (Halle, 1771–1775; 2–е изд., 1776); переиздано под редакцией H. Sheible в *Texte zur Kirchen– und Theologiegeschichte,* V (Gutersloh, 1967).

(обратно)

23

Christoph Fred. Schmid, *Historia antiqua et vindicatio canonis sari Veleris Novique Testamenti* (Leipzig, 1775), pp. 279–736.

(обратно)

24

H. Corrodi, *Versuch einer Beleuchtung des Geschichte des judischen und christlichen Bibel–Kanons,* 2 vols. (Halle, 1792). Ни эта, ни упоминаемая следом книга современному читателю недоступны; сведения о названиях и содержании получены из статьи Пауля Шмиделя (Schmiedel) о каноне в знаменитой многотомной работе J.S. Ersch & J.G. Gruber, *Allgemeine Encyclopadie der Wissenschaften und Kunste,* II Section, xxxii (Leipzig, 1882; репринт, Graz, 1983), pp. 309–337.

(обратно)

25

Christian Fr. Weber, *Beitrage zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons* (1798).

(обратно)

26

Ueber den neutestamentlichen Kanon des Eusebius von Casarea (Berlin, 1816).

(обратно)

27

J.G. Eichgorn, *Einleitung in das Neue Testament,* в 2–х т. (Leipzig, 1804–1812).

(обратно)

28

W.M.L. De Wette, *Lehrbuch der historisch–kritischen Einleitung in die kanonischen Bucher des Neuen Testaments* (Berlin, 1826; 6–е изд., 1860; пер. на англ. яз., 1858).

(обратно)

29

F. D. E. Schleiermacher, *Einleitung ins Neue Testament,* изд. G. Wolde *(Sammtliche Werke,* I. Abteilung, viii; Berlin, 1845), pp.32–75.

(обратно)

30

J. Kirchhofer, *Quellensammlung zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons bis auf Hieronymus* (Zurich, 1844); переведено и дополнено A. H. Charteris, *Canonicity A Collection of Early Testimonies to the Canonical Books of the New Testament* (Edinbirgh and London, 1880).

(обратно)

31

The Canon of the Old and New Testaments Ascertained; or, the Bible Complete without the Apocrypha and Unwritten Tradition (Philadelphia, 1826; London, 1831; revised ed., Philadelphia, 1851; Edinburgh, 1855). До книги Александера первым американским богословом, коснувшимся проблемы канона Св. Писания, был, вероятно, Джонатан Эдварде (Edwards, ум. в 1758). Его комментарии, частично основанные на работе Джонса, призваны показать, что в Библии нет «потерянных» книг. См. его *Miscellaneous Observations on Important Theological Subjects* (Edinburgh & London, 1793), pp. 185–223). В цикле проповедей на 1 Кор xiii. 8–13, произнесенных в мае 1748 г. и до сих пор неизданных, этот отрывок имеет прямое отношение к проблеме канона («совершенные», ст. 10), «он посвятил, приведя 9 аргументов, не менее 26 страниц, тому, чтобы показать, что канон закрыт» (John H. Gerstner, «Jonathan Edwards and the Bible», in

Inerrancy and the Church, ed. by John D. Hannah [Chicago, 1984], p. 273).

(обратно)

32

(Cambridge, Mass., 1837; 2–е изд., 1848).

(обратно)

33

Notes on the New Testament Literature and Ecclesiastic History (New York, 1860; переизд. 1888). О критерии каноничности книг Нового Завета, сформулированном Дж. Э. Александером, см. Earl W. Kennedy, «The Criteria of New Testament canonicity as Formulated by Princeton Theologians», Th. M. Thesis, Princeton Theological Seminary, 1958. Кроме вышеупомянутых Кеннеди сообщает еще, главным образом на основании конспектов лекций, о взглядах Чарльза Ходжа (Hodge), Арчибальда Александра Ходжа (Hodge), Каспера Уистера Ходжа Старшего и Младшего (Hodge) и Уильяма Парка Армстронга (William Park Armstrong). Возможно, самым неожиданным стало предположение А.А. Ходжа (1823–1886) об открытости канона. В ответ на вопрос: «Согласитесь ли вы расширить канон, если обнаружится рукопись, чья принадлежность апостолу будет доказана и с точки зрения внешних признаков, и с точки зрения содержания?» — он сказал: «Да, если он написан для целей апостольского служения, а не окажется, например, письмом Петра к теще, какие бы блестящие советы этой почтенной женщине оно ни содержало» (цит. по C. A. Salmond в Princetoniana [Edinburgh, 1888], p. 131).

(обратно)

34

«The Canonicity of Second Peter», *Southern Presbyterian Review,* xxxiii (1882), pp. 45–75.

(обратно)

35

(New York, 1889). Свидетельство Иустина о Новом Завете рассматривается нас. 170–250.

(обратно)

36

Опубликован American Sunday School Union (Philadelphia, 1892) и посмертно переиздан в B. B. Warfleld Revelation and Inspiration (New York, 1927), pp. 451–456; в его Studies in Theology (New York, 1932), pp. 639–645; и в его же Theology and Authority of the Bible (Philadelphia, 1948; London, 1951), pp. 411–416.

(обратно)

37

Geschichte des neutestamentlichen Kanons (Berlin, 1860); она представляет собой полностью переработанную раннюю книгу Креднера *Zur geschickte des Kanons* (Halle, 1847).

(обратно)

38

Der Kanon und ihre Kritik des Neues Testaments in ihrer geschichtlichen Ausbildung und Gestaltung… (Halle, 1863).

(обратно)

39

Wann wurden unsere Evangelien verfasst? (Leipzig, 1865); 4–е изд., существенно расширенное (1866), было переведено и опубликовано под названием *Origin of the Four Gospels* (Boston, 1867).

(обратно)

40

(London, 1855; 6–е изд., 1889, воспроизведено в Grand Rapids, 1980). Популярный очерк, также касающийся Нового Завета, был издан под названием *The Bible in the Church* (London and Cambridge, 1864; репринт Grand Rapids, 1980).

(обратно)

41

The Truth of Scripture in Connection with Revelation, Inspiration, and the Canon (Edinburgh, 1881).

(обратно)

42

Le Canon des saintes ŭcritures au double point de vue de la science et de h foi (Lausanne, 1860; пер. на англ. яз., London, 1862).

(обратно)

43

Histoire du canon des saintes ŭcritures dans l'ŭglise chntienne (Paris, 1863; пер. на англ. яз., Edinburgh, 1887). Иначе составлена и снабжена подробными библиографическими справками другая книга Реусса *Die Geschichte der heiligen Schriften Neuen Testaments* (Brunswick, 1842); переведена на англ. яз., с 5–го нем. изд. *History of the Sacred Scriptures of the New Testament* (Boston, 1884).

(обратно)

44

Alfred Loisy, *Histoire du canon du Nouveau Testament* (Paris, 1891).

(обратно)

45

J. H. Schцlten, *De oudste getuigenissen aangande de Schriften des Nieuwen Testaments, historisch ondenoekt* (Leiden, 1866); пер. на нем. яз., Carl Manchot (Bremen, 1867).

(обратно)

46

Petrus Hofstede de Groot, *Basilides am Ausgange des apostolischen Zeitalters als ersten Zeuge fur Alter und Autoritat der neutestamentlichen Schriften inbesondere des Johannesevangeliums* (Leipzig, 1868).

(обратно)

47

Jacob Cramer, *De kanon der Heilige Schrift in de erste vier eeuwen der christlijke kerk, geschiedkundig onderzoek* (Amsterdam, 1883).

(обратно)

48

Zur Geschichte des Kanons: Die Tradition der alten Kirche uber den Hebraerbrief; 2. Der neutestamentliche Kanon und das Muratorische Fragment (Chemnitz, 1880).

(обратно)

49

The Gospels in the Second Century; An Examination of the Cntical Part of a Work entitled «Supernatural Religion» (London, 1876). О более позднем очерке Сандей «The Canon of the New Testament» (Oxford House papers, 3rd Ser. [London, 1897], pp. 105–145, можно смело сказать «многое в немногом».

(обратно)

50

Essays on the Work entitled Supernatural Religion (London, 1889).

(обратно)

51

Шум, который наделала эта книга, был даже большим, чем после известной, даже знаменитой публикации 1860 г. *Essays and Reviews;* см. H. S. Nash в *New Schaff–Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge,* xi (New York and London, 1911), pp. 166–167. Сам Мэтью Арнольд (Matthew Arnold) в главе «Канон Библии» (в *God and the Bible* [London, 1884], pp. 96–134) неоднократно упоминает ее, как правило — с неприязнью, *Supernatural Religion.*

(обратно)

52

Lehrbuch der historisch–kritischen Einleitung in das Neue Testament (Freiburg i. B., 1885; 3–е изд., 1892), pp. 75–204.

(обратно)

53

Einleitung in das Neue Testament (Berlin, 1886; 3–е изд., 1897); пер. на англ. яз., *A Manual of Introduction in the New Testament,* i (London, 1887), pp. 28–148.

(обратно)

54

Die Einleitung in das Neue Testament (Tubingen, 1894; 2–е изд., 1900); пер. на англ. яз., *An Introduction to the New Testament* (London, 1904), pp. 459–566; исправ. нем. изд., Erich Fascher (1931), pp. 450–558.

(обратно)

55

Geschichte des neutestamentlichen Kanons: Das Neue Testament vor Origenes (Leipzig, 1888–1889); 2. *Urkunden und Belege zum ersten und*

dritten Band (Erlangen und Leipzig, 1890–1892). (Третий том так и не был опубликован.)

(обратно)

56

Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur (Erlangen, 1881–1929).

(обратно)

57

(Leipzig, 1901; 2–е изд., 1904; 3–е, расширенное изд., Wuppertal, 1985). В книге воспроизведена статья Цана по канону из 2–е изд., в Herzog–Hauck Realencyclopedie, 2–е изд., ix (1901), pp. 768–798, которая дополнена приложением. Гораздо более сокращенный пересказ статьи Цана «The Canon of the New Testament» помещен New Schaff–Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge, ii (New York and London, 1908), pp. 393–400.

(обратно)

58

(Freiburg i. B, 1889). Идеи Гарнака о каноне изложены еще в *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* 3–е изд., 1894; пер. на англ. яз., *History of Dogma* (London, 1900; репринт, New York, 1961), pp. 38–60.

(обратно)

59

Geschichte des neutestamentlichen Kanons, 2 vols. (Leipzig, 1907, 1908; репринт 1974).

(обратно)

60

В слегка расширенном варианте он был издан на нем. яз. под названием *Einleitung in das Neue Testament* (Leipzig, 1909).

(обратно)

61

The Text and Canon of the New Testament (London, 1913). Перераб. изд., подготовлено Уильямсом (C.S.C Williams), опубликовано в 1954 г. Уильямс также поместил главу «The History of the Text and Canon of the New Testament to Jerome» во второй том *The Cambridge History of the Bible,* изданной G.W.H. Lampe (Cambridge, 1969), pp. 27–53.

(обратно)

62

Analecta; Kurzere Texte zur geschickte der alten Kirche und des Kanons; II. Teil, *Zur Kanonsgeschichte,* 2–е изд. (Tubingen, 1910).

(обратно)

63

Evidence of Tradition; Selected Source Material for the Study of the History of the Early Church, Introduction, and Canon of the New Testament (London, 1967; Grand Rapids, 1968).

(обратно)

64

(New York, 1900).

(обратно)

65

(Philadelphia, 1907).

(обратно)

66

The New Testament in the Christian Church (New York, 1904).

(обратно)

67

Our New Testament: How Did We Get It? (Philadelphia, 1957).

(обратно)

68

Die Entstehung des neuen Testaments (Strassburg, 1904). В несколько расширенном варианте она появилась в серии *Religionsgeschichtliche Volks Bucher* (Tubingen, 1911).

(обратно)

69

Wie wurden die Bucher des Neuen Testaments heilige Schuft? (Lebensfragen, 21; Tubingen, 1907); воспр. в Kleine Schriften, Лицмана, изданных Аландом, — K. Aland *(Texte unt Untersuchungen,* lxviii; Leipzig, 1958), pp. 15–98.

(обратно)

70

Zur Geschichte des Neutestamentlichen Kanons (Gutersloh, 1922).

(обратно)

71

Der Kanon des Neuen Testaments (Biblische Zeit–und Streitfragen, II Ser., 7; Berlin, 1907).

(обратно)

72

Der Kanon des Neuen Testaments (Biblische Zeitfragen, I, 5; Munster i. W, 1910; 4–е изд., 1921).

(обратно)

73

Die Entstehung des Neuen Testaments (fur Gottes Wert und Luthers Lehr! III, 2; Gutersloh, 1910).

(обратно)

74

Пер. на англ. яз. *The Origin of the New Testament Canon and the Most Important Consequences of the New Creation* (New York, 1925).

(обратно)

75

(Chicago, 1926).

(обратно)

76

(Philadelphia, 1957).

(обратно)

77

В серии *Bible Guides,* № I (London and New York, 1961).

(обратно)

78

(New York, 1965). В Великобритании вышла в Hutchinson's University Library series (London, 1965); затем переводилась на французский (Paris, 1969) и итальянский (Brecia, 1973). Грант был и автором главы «Канон Нового Завета» в т. 1 *The Cambridge History of the Bible,* изд. Эккройдом (PR. Ackroyd) и Эвансом (CF. Evans) (Cambridge, 1970), pp. 284–308.

(обратно)

79

Inspiration and Canonicity of the Bible, An Historical and Exegetical Study (Grand Rapids, 1957).

(обратно)

80

The Birth of the New Testament (London, 1962; 3–е изд., полностью перераб., 1982).

(обратно)

81

The Apokalypse in the Ancient Church; a Study in the History of the New Testament Canon (Goes, 1929). В более общем контексте Стоунхауз рассматривает канон в «The Authority of the New Testament» *The Infallible Word; a Symposium by Members of the Faculty of Westminster Theological Seminary* (Philadelphia, 1946), pp. 88–136.

(обратно)

82

J. De Zwaan, *Inleiding tot het Nieuwe Testament,* 2–е изд., iii (Haarlem, 1948), pp. 156–191; цитата с p.xi.

(обратно)

83

W. C. van Unnick, «De la regie μήτε προσθεῖναι μήτε ἀφελείν dans l'histoire du canon», Vigiliae Christianae, iii (1949), pp. 1–36; *Sparsa Collecta,* репринт в *The Collected Essays of W. C van Unnick,* i (Leiden, 1980), pp. 123–156.

(обратно)

84

«Ἡ καινή διαθήκη — A Problem in the Early History of the Canon», Studia Patristica, iv (Texte und Untersuchungen, lxxix; Berlin, 1961), pp.

212–227; репринт в Sparsa Collecta, ii (Leiden, 1980), pp. 157–171. В этой статье Ван Юнник пересматривает выводы вышеупомянутой работы; теперь он считает, что анонимный автор имел в виду все послание, к которому ничего нельзя прибавить и у которого ничего не убавить.

(обратно)

85

Oog en oor; criteria voor de eerste samenstellung van het Nieuwe Testament (Rede ter gelegenheid van de 337e dies natalis der Rijksuniversiteit te Utrecht, op 30 Maart 1973).

(обратно)

86

F. W. Grosheide, *Kanon en tekst van het Niuwe Testament* («Levensvragen», Ser. Viii, no. 9; Baarn, 1916).

(обратно)

87

Algemeene Canoniek van het Niuwe Testament (Amsterdam, 1936), p.9. Гросхайде издал и небольшую подборку греческих и латинских документов, важных для исследования канона, озаглавленную *Some Early Lists of the Books of the New Testament* (Leiden, 1948).

(обратно)

88

Seakle Greidanus, *Schriftgeloof en canoniek* (Kampen, 1927).

(обратно)

89

Herman Ridderbos, *Heilsgeschiedenis en heilige Schrift van het Niuwe Testament. Ha gezag van het Niuwe Testament* *(Kampen, 1955); пер. на англ. яз. *The Authority of the New Testament Scriptures* (Philadelphia,

1963). Некоторые аналогичные идеи выражены в статье Риддербоса «De Canon van het Niuwe Testament», *Kerk en thŭologie,* ix (1958), pp. 81–95; пер. на англ. яз. «The Canon of the New Testament», *Revelation and the Bible, Contemporary Evangelical Thought,* изд. Carl F. H. Henry (Grand Rapids, 1958), pp. 189–203. По Риддербосу, существует три основных взгляда на канон: Римско–католической церкви, Лютеранской и Реформатской.

(обратно)

90

M. J. Arntzen, «De Omvang van de Canon», *Gereformeerde Weekblad,* 20 Sept. 1968, pp. 53 и далее; позже вошла в главу «Inspiration and Truthworthiness of Scripture», в издании *Interpreting God's Word Today,* изд. Simon Kistemaker (Grand Rapids, 1970), pp. 179–212 (требование апостольского происхождения «спорно, так как Послания Павла, которые должны были бы войти в состав канона, оказались утраченными», с. 208).

(обратно)

91

J. Kamphuis, *Signalen uit de kerkgeschiedenis over de toekomst en de canon* (Groningen, 1975).

(обратно)

92

«Omtrent Kanon en Schrift» (с кратким резюме на англ. яз. «The Canon in Relation to Scripture»), *Bijdragen; tijdschrift voorfilosophie en thŭologie,* xl (1980), pp. 64–87.

(обратно)

93

Canon of credo; een hitisch onderzoek naar de Bijbel op grond van zijn ontstaansgeschiedenis (Kampen, 1983).

(обратно)

94

E. P. Groenewald, *Die Nuwe Testament deur die Eeue bewaar* (Pretoria, 1939), pp. 18–27.

(обратно)

95

H. L. N. Joubert, «Hoe en waarom word'n Seween–twentigal Boeke as die Nuwe–Testamentiese Kanon aanvaar?» *Koers,* ix (1941), pp. 58–66. Эта работа с достаточно широким охватом тематики, при этом содержательна и сжата.

(обратно)

96

S. C. W. Duvenage, «Die gesag van die Heilige Skrif», *Koers,* xxxv (1967), pp. 5–53, особенно pp. 40–44.

(обратно)

97

E J. Botha, *Die Kanon van die Nuwe Testament,* с кратким резюме на англ. яз. *(Mededelings van die Universiteit van Suid Afrika,* A, 43; Pretoria, 1967).

(обратно)

98

S.J.P.K. Riekert, «Critical research and the One Christian Canon Comprising Two Testaments», *Neotestamentica,* xiv (1981), pp. 2141.

(обратно)

99

B *Handleidingby die Nuwe Testament,* vol. i — J. H. Roberts & A.B. du Toit; Afdeling b: *Kanoniek van die Nuwe Testament* (Pretoria, 1978; 2–e, исправленное изд., 1984); пер. на англ. яз., *Guide to the New*

Testament, vol. i, Section B: *The Canon of the New Testament* (Pretoria, 1979), p. 155.

(обратно)

100

Anton Fridrichsen, *Den nytestamentlige skriftsamlings historiй* (Christiana, 1918); добавлено Krister Stendahl в Gosta Lindeskog, Anton Fridrichsen & Harald Riesenfeld, *Inledning till Nya Testamentet* (Stockholm, 1950), pp. 235–290; незначительно перераб. (1958), pp. 235–291.

(обратно)

101

Sigurd B. Odland, *Det nytestamentlige kanon* (Christiana, 1922).

(обратно)

102

Friedrich Torm, *Inledning til det Ny Testamente,* 4–е изд. (Copenhagen, 1964).

(обратно)

103

Lars Hartman *et ai, En bok om Nya Testamentet* (Lund, 1970), pp. 93–105.

(обратно)

104

Joh. Lindblom, *Kanon och Apokryfer. Studier till den Bibliska Kanons historiй* (Stockholm, 1920).

(обратно)

105

«Den syryske kirkes nytestamentlige kanon i China», *Norsk teologisk tiddskrift,* xli (1940), pp. 97–118.

(обратно)

106

Massaichi Takemori, «Canon and Worship», in Saved by Hope; *Essays in Hoor of Ridhard C. Oudersluys,* изд., James I. Cook (Grand Rapids, 1978), pp. 150–163.

(обратно)

107

Ernst Jacquier, *Le Nouveau Testament dans l'ŭglise chrŭtienne,* i, *Prŭparation, formation, et dŭfinition du Canon du Nouveau Testament,* 3–е изд. (Paris, 1911).

(обратно)

108

M. — J. Lagrange, *Introduction a l'ŭtude du Nouveau Testament;* i, *Histoire ancienne du Canon du Nouveau Testament,* 2–е изд. (Paris, 1933).

(обратно)

109

О старании Лагранжа сохранятьверность Церкви см. его автобиографию, *Pure Lagrange, Personal reflections and Memoirs,* пер. на англ. яз. (New York, 1985).

(обратно)

110

Serafino Zarb, *De historia canonis utnusque Testamenti,* 2–е изд. (Rome, 1934), и // *canone biblico* (Rome, 1937).

(обратно)

111

Kanon und Kirche; Die Kanonkrise im heutigen Protestantismus als kontroverstheologisches Problem (Paderborn, 1964).

(обратно)

112

Karl–Heinz Ohlig, *Woher nimmt die Bibel ihre Autoritat?* (Dusseldorf, 1970).

(обратно)

113

Die theologische Begrьndung des neutestamentlichen Kanons in der alten Kirche (Dusseldorf, 1972).

(обратно)

114

La naissance du Nouveau Testament (Aletheia, v; Lausanne, 1971).

(обратно)

115

Theological Studies, xxxii (1971), pp. 627–646.

(обратно)

116

Heythrop Journal, xi (1970), pp. 115–126.

(обратно)

117

Proceedings of the Catholic Theological Society of America, xxvii (1972 [1973]).

(обратно)

118

Kanon; von den Anfangen bis zum Fragmentum Muratorianum (Handbuch der Dogmengeschichte, 1, 3a(I); Freiburg, 1974).

(обратно)

119

«Zur Vorgeschichte des neutestamentlichen Schriftkanons nach den Zeugnissen des fruhen Christentums», *Konigsteiner Studien,* xviii (1972), pp. 145–166.

(обратно)

120

«Le Canon des Ecritures, Le Nouveau Testament», *Etudes,* cccxl, I (1973), pp. 109–124.

(обратно)

121

«Die Bildung des Schriftkanons als Formprinzip der Theologie», *Munchener theologische Zeitschrift,* xxix (1978), pp. 264–283.

(обратно)

122

Tradition and Scripture in the early Church (Assen, 1954).

(обратно)

123

Origen's Doctrine of Tradition (London, 1954) и *Tradition in the Early Church* (London and Philadelphia, 1962).

(обратно)

124

Hermann Diem, *Das Problem des Schriftkanons* (Zollikon–Zurich, 1952); ср. также его *Dogmatics* (Philadelphia, 1959), pp. 204–223. Труды по достоинству оценены в G. Clarke Chapman, Jr., «Ernst Kasemann, Hermann Diem and the New Testament Canon» in *Journal of the American Academy of Religion,* xxxvi, (1968), pp. 3–12.

(обратно)

125

Isidor Frank, *Der Sinn der Kanonbildung. Eine hist. — theol. Untersuchung der Zeit vom Clemensbriefbis Irenaus (Freiburger theologische Studien,* xc; Freiburg, 1971), p. 203.

(обратно)

126

Ernst Kasemann, «The Canon of the New Testament and the Unity of the Church», *Essays on New Testament Themes* (London, 1964), pp. 95–107. Оценку см. в упомянутой выше статье Chapman.

(обратно)

127

Kurt Aland, *The problem of the New Testament* (London, 1962).

(обратно)

128

W. Trilling, *Vielfalt und Einheit im Neuen Testament. Zur Exegese und Verkündigung des Neuen Testaments* (Einsiedeln, 1965).

(обратно)

129

W. Marxsen, *Das Neue Testament als Buch der Kirche* (Gutersloh, 1966), пер. на англ. яз., *The New Testament as the Church's book* (Philadelphia, 1972).

(обратно)

130

Чарлотт (J. Charlott) обнаруживает значительные текстуальные, исторические и богословские разногласия в тексте Нового Завета; см. его *New Testament Disunity; its Significance for Christianity today* (New York, 1970).

(обратно)

131

Martin Hengel справедливо напоминает: «При желании нам не составит труда найти черты «раннего католицизма» даже в словах Иисуса или Павла — явление, которое названо так, почти полностью совпадает с тем, что называли законом в иудаизме» *(Acts and the History of Early Christianity* [London, 1979], p. 122).

(обратно)

132

Ср. Willi Marxsen, *Der «Fruhkatholizismus» im Neuen Testament (Biblische Studien,* xxi; Neukirchen, 1958; John H. Elliott, «A Catholic Gospel: Reflections on «Early Catholicism» in the New Testament», *Catholic Biblical Quarterly,* xxxi (1969), pp. 213–230; D.J. Harrington, «The Early Catholic «Writings of the New Testament: The Church Adjusting to the World History », *The Word in the World,* ред. R.J. Clifford and G. W. Macrae (Cambridge, Mass., 1973); A. Sand, «Uberlegungen zur gegenwartigen Diskussion uber den «Fruhkatholizismus», *Catholica,* xxx (1979), pp. 49–62; и Reginald H. Fuller, «Early Catholicism, An Anglican reaction to a German Debate», *Die Mitte des Neuen Testaments… Festschrift fur Eduard Schweizer,* ред. Ulrich Luz и Hans Weder (Göttingen, 1983), pp. 34–41.

(обратно)

133

Ср. Inge Lenning, *«Kanon im Kanon», Zum dogmatischen Grundlagenproblem des neutestamentlichen Kanons (Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus,* x Reihe, vol. xliii; Oslo und Munich, 1972); W. Schragge, «Die Frage nach der Mitte und dem Kanon im Kanon des neuen Testaments in der neueren Diskussion», *Rechtfertigung; Festschrift fur Ernst Kasemann,* ред. Johannes Friedrich, Wolfgang Pohlmann, und Peter Stuhlmacher (Tubingen und Göttingen, 1976), pp. 415–442; Ludovik Fazekвs, «Kanon im Kanon», *Theologische Zeitschrift,* xxxvii (1981), pp. 19–34.

(обратно)

134

Sigfried Schulz, *Die Mitte der Schrift; Der Fruhkatholizismus im Neuen Testament als Herausforderung an den Protestantismus* (Stuttgart, 1976).

(обратно)

135

Hans Freiherr von Campenhausen, *Die Entstehung der christlichen Bibel* (Tubingen, 1968, 2–е изд., 1977); пер. на англ. яз., *The Formation of the Christian Bible* (Philadelphia, 1972). По поводу его мнения (pp. 230ff) о том, что к определению границ канона Церковь подтолкнул монтанизм, см. комментарий автора настоящей книги в *Gnomon,* xlii (1970), pp. 729 f.

(обратно)

136

Das Neue Testament als Kanon; Dokumentation und kritische Analyse zur gegenwartige Diskussion (Göttingen, 1970). Среди оценок помещенных здесь работ своей чрезмерно суровой критикой как самого редактора, так и многих авторов выделяется книга Gerhard *Maier Das Ende der historisch–kritischen mŭthode* (Wuppertal, 1974), пер. на англ. яз., *The End of the Historical–Critical Method* (St Louis, 1977).

(обратно)

137

Все авторы — германского происхождения; рассуждения с других позиций см. Geoffrey Wainwright, «The New Testament as Canon», *Scottisch Journal of Theology,* xxviii (1975), pp. 551–571.

(обратно)

138

The Formation of the New Testament Canon: An Ecumenical Approach (New York, 1983). Каждый из авторов уже высказывался о разных аспектах этой темы; Farmer в *Jesus and the Gospel; Tradition, Scripture, and the Canon* (Philadelphia, 1982), a Farkasfalvy в «Theology of Scripture in St. Irenaeus», *Revue bŭnŭdictine,* lxxviii (1968), pp. 319–333.

(обратно)

139

Der zensierte Jesus; Sloziologie des Neuen Testaments (Olten und Freiburg i. B., 1983).

(обратно)

140

(London, 1984; Philadelphia, 1985).

(обратно)

141

Introduction to the Old Testament as Scripture (Philadelphia and London, 1979). О критике того, что Childs называет «канонической критикой» Ветхого Завета, см. James Barr, *Holy Scripture; Canon, Authority, Criticism* (Philadelphia, 1983), pp. 130–171.

(обратно)

142

Слово «канонический» служит определением почти 30 разным словам: адресат, подход, собрание, цель, контекст, корпус, редакторы, стиль, функция, согласованность, намерение, толкование, тема, образец, перспектива, проблема, процесс, чтение, ссылки, передача, роль, оформление, значение, форма, определение, стадия, позиция, единство.

(обратно)

143

(Tubingen, 1986); см. p. 284, сноску 35, внизу.

(обратно)

144

Pp. 215–216.

(обратно)

145

В оригинале, как и в англоязычной литературе вообще, — Apostolic Fathers, дословно «апостольские Отцы». *(Примеч. ред.)*

(обратно)

146

Sanctorum Patrum qui imporibus apostolicis floruerunt, Barnabae, Clementis, Hermae, Ignatii, Policarpi, opera ŭdita et inedita, vera et suppositicia… 2 т. (Paris, 1672). Обзор ранних изданий мужей апостольских см. в J. A. Fischer, «Die ältesten Ausgaben der Patres Apostolici. Ein Beitrag zu Begriff und Begrenzung der Apostolischen Väter», *Historisches Jahrbuch,* xciv (1974), pp. 157–190; xvc (1975), pp. 88–119.

(обратно)

147

London, 1693; 4–е изд., 1737. См. также: H.J. Dejonge, «On the Origin of the Term «Apostolic Fathers», *Journal of Theological Studies,* NS xxix (1978), pp. 503–505.

(обратно)

148

На самом деле нет никаких оснований включать эту высокопоэтичную апологию христианства в корпус мужей

апостольских, поскольку сейчас ее происхождение обычно датируется концом II — началом III века. Кроме того, ее анонимный автор лишь однажды, и то мимоходом, ссылается (XII. 5) на текст Нового Завета (1 Кор 8:1), поэтому сама она не может иметь сколь–нибудь серьезного значения для истории новозаветного канона и в этой главе рассматриваться уже не будет.

(обратно)

149

Кроме нескольких монографий по писаниям мужей апостольских (указанных ниже), есть еще две наиболее полные работы: The New Testament in the Apostolic Fathers, — Committee of the Oxford Society of Historical Theology (Oxford, 1905) и Helmut Koester, Synoptische uberlieferung bei den Apostolischen Vätern *(Texte und Untersuchungen,* lxv; Berlin, 1957).

(обратно)

150

О сомнениях в традиционной датировке см.: A. E. Wilhelm–Hooijbergh («A Different View on Clemens Romanus», Heythrop Journal, xxvi [1975], pp. 266–288), и в John A. T. Robinson (Redating the New Testament [London, 1976], pp. 327–335, который относит его к 69–70 гг. по R X.

(обратно)

151

Ср.: Donald A. Hagner, *The Use of the Old and New Testaments in Clement of Rome* (Дополнения к Novum Testamentum, xxxiv; Leiden, 1973).

(обратно)

152

О формулах, использовавшихся иудеями и христианами при цитировании или ссылках на Ветхий Завет, см. главу «Формулы, вводящие цитаты из Св. Писания в Новом Завете и в Мишне» в монографии автора настоящей книги «Historical and Literary Studies, Pagan, Jewish, and Christian» (Leiden, 1968), pp. 52–63.

(обратно)

153

Ср.: M. Mees, «Schema und Dispositio in ihrer Bedeutung fur die Formung der Herrenwörte aus dem I Clemensbrief», Kap. 13:2, Vigiliae Christianae, viii (1971), pp. 257–272.

(обратно)

154

Письма Игнатия сохранились в трех версиях: а) краткая, или первоначальная, существует только на греческом языке. Она состоит из семи писем, упомянутых выше; б) расширенная версия, включающая кроме семи аутентичных Посланий шесть подложных, датируемых IV веком. Эта редакция дошла до нас в многочисленных греческих и латинских рукописях; в) сирийская, сокращенная версия, увидевшая свет в 1845 г., когда W. Cureton опубликовал сирийский манускрипт, содержащий только три подлинных Послания: к Ефесянам, Римлянам и к Поликарпу. Как и ожидалось, развернулась долгая и горячая дискуссия о том, какая из версий или их комбинация принадлежит самому Игнатию. Среди недавних работ на эту тему отметим следующие: M. P. Brown, *The Authentic Writings of Ignatius. A Study of Linguistic Criteria* (Durham [NC], 1963; R. Weijenborg, *Les Lettres d'Ignace d'Antioche* (Leiden, 1969); J. Ruis Campos, *The Four Authentic Letters of Ignatius, the Martyr* (Rome, 1979); R. Joly, *Le Dossier d'Ignace d' Antioche* (Brussels, 1979); W. R. Schoedel, «Are the Letters of Ignatius of Antioch Authentic?», *Religious Studies Review,* vi (1980), pp. 196–201; C. P. Bammel, «Ignatian Problems», *Journal of*

Theological Studies, N. S. Xxxiii (1982), pp. 62–97; Jack Hannah, «The Long Recencion of the Ignatian Epistles by the Redactors of Paul and John», *Proceeding? of the Eastern Great Lakes Biblical Society,* iii (1983), pp. 108–121; William R. Schoedel, *Ignatius of Antioch (Hermeneia;* Philadelphia, 1984), pp. 3–7.

(обратно)

155

Ср. Heinrich Rathke, *Ignatius von Antiochien und die Paulusbriefe (Texte und Untersuchungen,* xcix; Leipzig, 1967), pp. 57–65.

(обратно)

156

По мнению J. Smit Sibinga, Игнатию был известен (может быть, частично?) так называемый «источник М», послуживший отправной точкой для Матфея («Ignatius and Matthew», *Novum Testamentum,* viii [1966], pp. 263–283).

(обратно)

157

Об этом тоже велись многочисленные дискуссии. См., например: W. Von Loewenich, *Das Johannes Verständnis im zweiten Jahrhundert* (Glessen, 1932), pp. 25–38; W. J. Burghardt, «Did Saint Ignatius of Antioch know the Fourth Gospel?» *Theological Studies,* i (1940), pp. 1–26 и 130–156; Christian Maurer, *Ignatius von Antiochen und das Johannesevangelium* (Zürich, 1949).

(обратно)

158

Это «изречение из молчания» согласуется с различными гностическими построениями, если бы оно относилось к божественному происхождению Слова в вечности. Контекст же

скорее относит эти слова к воплощению (ср.: Прем 18:14–15, согласно святоотеческому толкованию).

(обратно)

159

Литература, в которой толкуется письменная декларация Игнатия, довольно обширна. В дополнение к стандартным комментариям на его письма J. B. Lightfoot, Walter Bauer, J. A. Kleist, R. M. Grant, W. R. Schoedel см. E. Flesseman– van Leer, *Tradition and Scripture in the Early Church* (Assen, 1954), pp. 34 и далее; Einar Molland, «The Heretics Combatted by Ignatius of Antioch», *Jounal of Ecclesiastic History,* v (1954), pp. 1–6, особенно pp. 4–6; W. R. Schoedel, «Ignatius and the Archives», *Harvard Theological Review,* lxxi (1978), pp. 97–106. Предположение Райнаха (Solomon Reinach) о том, что в Кесарии находились источники, по которым «критически» настроенные гностики исследовали воспоминания о жизни Иисуса, не лишено оснований («Ignatius, Bishop of Antioch, and the αρχεία», *Anatolian Studies, presented to Sir W. M. Ramsey,* ред. W. H. Buchler & W. M. Calder [Manchester, 1923], pp. 339–340).

(обратно)

160

Διδαχή των δώδεκα αποστόλων έκ του Ίεροσολυμιτικοΰ χειρογράφου νυν πρώτον εκδιδομένη μετά προλεγομένων και σημειωσείων (Constantinople, 1883). Публикация editio princeps стимулировала появление великого множества исследований, среди которых наиболее влиятельным было E E. Vokes *The Riddle of the Didache* (London, 1938). Работы, вышедшие в свет позднее, Vokes анализирует в двух статьях «The Didache Reexamined», *Theology,* lxiii (1955), pp. 12–16, и *«The Didache* – Still Debated», *Church (Quarterly,* iii (1970), pp. 57–62.

(обратно)

161

Ж. — П. Оде (J. — P. Audet) в своей заметной магистерской работе *La Didachu; Instructions des Apфtres* (Paris, 1958) считает, что первая часть (до 9, 2) появилась около 70 г. по Р. Х., а вскоре добавилось и остальное. Grant датирует появление всей рукописи 90 г. (в E. J. Goodspeed, *A History of Early Christian Literature,* исправлено и расширено R. M. Grant [Chicago, 1966], p. 13); A. T. Robinson думает, что его надо относить к 60 г. *(Redating the New Testament* [Philadelphia, 1976], p. 327). Willy Rordorf и Andrй Tuillier в *La Doctrine des douze apфtres (Didachu)* (Paris, 1978) предлагают конец I века.

(обратно)

162

Charles Bigg, например, был убежден в том, что *Дидахе* относится к IV веку; см. его *Doctrine of the Twelve Apostles* (London, 1898).

(обратно)

163

Barnabas, Hermas and the Didache (London, 1920), p. 97. Ср. J. R. McRay, «The Use of 1 Corinthians in the Early Church», Ph. D. Diss., University of Chicago, 1968, который делает вывод о том, что автор, по–видимому, знал 1 Кор (pp. 31–33).

(обратно)

164

Обсуждение различных точек зрения на время жизни Папия см. в Ulrich H.J. Kцrtner, *Papias von Hierapolis; Ein Beitrag zur Geschichte des fruhen Christentums* (Göttingen, 1983). Более ранняя датировка трудов Папия (95–110 гг.) предложена в Robert W. Yarborough, «The Date of Papias; A Reassessment», *Journal of the Evangelical Theological Society,* xxvi (1983), pp. 181–191.

(обратно)

165

В Новом Завете и раннехристианской литературе значение термина «пресвитер» очерчено не очень четко. Само по себе это слово означает «пожилой человек». Позднее оно стало обозначать того, кто в силу возраста приобретал высокое положение и авторитет в общине. Другой вариант значения — человек старшего поколения.

(обратно)

166

Цитируется по: Евсевий, *Церковная история,* III. 39, 4.

(обратно)

167

О переориентации с устной на письменную культуру в Средиземноморье, особенно во времена ранней патристики, когда грамотность еще не была глубоко укоренена, см. Walter J. Ong, *Interfaces of the World; Studies in the Evolution of Comciousness and Culture* (Ithaca, Ny, 1977), pp. 260–271, а также ответ Чарльза Талберта Алберту Лорду (Charles Talbert, Albert Lord) «Oral Literature and the Gospels», *The Relationships among the Gospels: An Interdisciplinary Dialogue,* ред. William O. Walker, Jr. (San Antonio, 1978), pp. 93–102. Ong рассматривает черты самосознания и мировоззрения людей, живших во II и III веках, в статье «World as View and World as Event», *American Anthropologist,* lxxi (1969), pp. 634–647, и в книге *Orality and Literacy: The Technologizing of the World* (London, 1982). Для сравнения раннего христианства с другими религиями в отношении пользования священными книгами см. Allen Menzies, «The Natural History of Sacred Books; Some Suggestions for a Preface to the History of the Canon and Scripture», *American Journal of Theology,* i (1897), pp. 71–94; Raymond T. Stamm, «The Function of Sacred Books in Early Christianity and the Graeco–Roman Religions»,

Ph.D diss., University of Chicago, 1926; *Holy Book and Holy Tradition,* International Colloquium held in the Faculty of Theology, University of Manchester, ред. F. F. Bruce, E. G. Rupp (Manchester and Grand Rapids, 1968); Christopher Evans, *Is «Holy Scripture» Christian?* (London, 1971), pp. 21–36; и дискуссию о «Oral and Written Documentation of Religious Tradition», *Science of Religion; Studies in Methodology (^Proceedings of the Study Conference of the International Association for the History of Religions,* held in Turku, Finland, 27–31 August, 1973), ред. Lauri Honko (The Hague, 1979), pp. 3–139. B W. H. Kelber *The Oral and the Written Gospel* (Philadelphia, 1983), «противопоставление устной и письменной формы слишком преувеличивают и, мне кажется, мелодраматизируют» (J. D. G. Dunn, *Interpretation,* xxxix [1985], p. 74).

(обратно)

168

От Аполлинария Лаодикийского мы узнаем, что Папий включил в четвертую книгу своих *Толкований* гротескные легенды о конце Иуды Искариота: «Его тело разбухло до такой степени, что там, где пройдет повозка, оно бы застряло; даже одна голова не прошла бы. Рассказывают (φησίν), что его веки, например, распухли так, что он не мог видеть света, а какой–нибудь врач не смог бы увидеть его глаз, даже при помощи инструмента… Претерпев боль и наказание, он наконец отошел, как говорят, в свое место. Из–за зловония эта земля оставалась пустынной и незаселенной до сего дня; да и сегодня никто не может пройти мимо того места, не прикрывая носа, так силен был запах от его тела и так далеко он расходился». (Текст Аполлинария реконструирован по разным источникам в A. Hilgenfeld, «Papias von Hierapolis», *Zeitschrift fur wissenschaftiche Theologie,* xviii [1875], pp. 262–265.)

(обратно)

169

Цитируется по: Евсевий, *Церковная история,* III. 39, 16.

(обратно)

170

Слово λόγια у Папия можно интерпретировать и как обозначение слов пророков Ветхого Завета (см. Lampe, ed., Patristic Greek Lexicon, p. 806a); в этом случае Матфей собрал тексты Ветхого Завета, предвозвещающие пришествие Мессии.

(обратно)

171

Так считает Joseph Kürzinger в «Das Papiaszeugnis und die Erstgestalt des Matthäusevangeliums», Biblische Zeitschrift, N. F, iv (1960), pp. 19–38; и Robert Gundry, *Matthew; A Commentary on his Literary and Theological Art* (Grand Rapids, 1982), pp. 609–622.

(обратно)

172

О другой интерпретации χρεία, т.е. как кратких биографических апофтегм или афоризмов назидательного свойства ср. R. O. P. Taylor, *The Groundwork of the Gospels* (Oxford, 1946), pp. 29 и далее, 75–90, и Josef Kürzinger, «Die Aussage des Papias von Hierapolis zur literarischen Form des Markusevangeliums», *Biblische Zeitschrift,* N. F. Xxi (1977), pp. 245–264, перепечатано в его *Papias von Hierapolis und die Evangelien des Neuen Testaments* (Regensburg, 1983), pp. 43–67.

(обратно)

173

Grant (The Formation of the New Testament, p. 71) считает, что критика Марка велась в сравнении с Евангелием от Иоанна (поскольку Мк составлено аналогично Мф и Лк). Слово τάξις имеет и другие значения, кроме «порядок». Так, Kleist полагает, что в койне и

современном греческом языке слово τάξις может означать «дословно, со всеми деталями, без каких–либо пропусков» (см. J. A. Kleist «Rereading the Papias Fragment on St. Mark», St. Louis University Studies, Ser. A: Humanities, i [1945], pp. 1–17, a Kürzinger (op. cit.) настаивает на том, что Папий употребляет слово τάξις как термин из области риторики, означающий «литературную композицию», и защищает этим неуклюжий стиль Марка.

(обратно)

174

Можно было бы надеяться найти какие–нибудь ссылки Папия на Евангелие от Луки, но ясно, что ему незачем ссылаться на Павловы послания в своих *Толкованиях Слов Господних.*

(обратно)

175

P. N. Harrison, *Polycarp's Two Epistles to the Philippians* (Oxford, 1936). О том, как можно возразить его теории, особенно см.: H. — C. Puech в *Revue de l'histoire des religions,* cxix (1939), pp. 96–102; в поддержку теории (но не датировки, предлагаемой Харрисоном для второго письма) см.: L. W. Barnard, *Studies in the Apostolic Fathers and their Background* (Oxford, 1966), pp. 3140.

(обратно)

176

Такого взгляда придерживается сейчас Henning Paulsen в своем комментарии ко второму изданию книги Бауэра: Bauer, *Die Apostolischen Väter,* 2–е изд. (Handbuch zum Neuen Testament, xviii; Tubingen, 1985), pp. 112–113.

(обратно)

177

Например, W. Bauer, *Der Polycarpbrief* (Tubingen, 1920), pp. 296 и далее, и H. Koester, *Synoptische uberlieferung bei den Apostolischen Vätern* (Texte und Untersuchungen, ixv; Berlin, 1957), p. 113.

(обратно)

178

См.: C. M. Nielsen, «Polycarp, Paul and the Scriptures», *Anglican Theological Review,* xlvii (1965), pp. 199–216.

(обратно)

179

У Поликарпа представлены наиболее ранние ссылки на Пастырские послания. Против гипотезы о том, что их автором был сам Поликарп (так считает H. von der Campenhausen, «Polycarp und die Pastoralen», *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften,* philos. — hist. Kl., 1951, 2; перепечатано в его *Aus der Fruhzeit des Christentums* [Tubingen, 1963], pp. 197–252), говорит бросающаяся в глаза разница в стиле Пастырских посланий и письма Поликарпа; с учетом этого попытки отнести Пастырские послания ко времени после Маркиона стоит оставить.

(обратно)

180

R. M. Grant, *The Formation of the New Testament* (New York, 1965), p. 106.

(обратно)

181

К 17, перечисленным у G. H. R. Horsley, *New Documents Illustrating Early Christianity,* ii (North Ryde, 1982), pp. 16 и далее, следует добавить недавно опубликованные P. Oxy 3526, 3527 и 3528, P. Bodmer XXXIX (как пока неопубликованный, см.: A. Carlini, «Un

nuovo testimone delle visioni de Erma», *Atene e Roma,* NS XXX [1985], pp. 107–202, и два Papyri Graecae Wessely Pragenses (анонс их предстоящей публикации см.: в *Studi classici e orientali,* xxxiii [1983], p. 117).

Примечательно, что два греческих фрагмента, датировка которых легко определяется, относятся, по–видимому, ко II веку: это P. Mich. 130 г. — конец II века, P. land. 4. По поводу второго, который ранее датировали III–IV веками, P. J. Parsons (в письме от 28 октября 1985 г.) сообщает, что в ходе дискуссии об этом фрагменте, состоявшейся в рамках международной конференции по классическим исследованиям в Дублине в 1984 г., ее участники пришли к общему мнению о том, что «его следует датировать более ранним временем (с привычным для палеографической датировки допуском)». Я предлагал II век, другие присутствовавшие палеографы предпочитали начало II века его концу. Выводы, которые надо делать из последней точки зрения на дату появления *Пастыря,* вполне очевидны.

(обратно)

182

Например, S. Giet считал, что книга написана тремя разными лицами; ср. его *Hermas et les pasteurs: les trois auteurs du Pasteur d'Hermas* (Paris, 1963). Те же факты могут дать основание думать, что у книги был один автор, только недостаточно компетентный, писавший в три этапа; см.: R. M. Grant в *Gnomon,* xxxvi (1964), pp. 357–359; R. Joly, «Hermas et le Pasteur», *Vigiliae Christianae,* xxi (1967), pp. 201–218; и L. W. Barnard, «The Shepherd of Hermas in Recent Study», *Heythrop Journal,* ix (1968), pp. 29–36. Об «изменчивости» текста в *Пастыре* см.: Antonio Carlini, «La tradizione testuale del Pastore di Erma e i nuovi papiri» в *Le strade del testo,* ред. G. Cavallo (Bari, 1987), pp. 2347.

(обратно)

183

Анализ источников показал, что и в Мичиганском кодексе Ерма (вторая половина III века), и в 3537–м оксиринхском папирусе (начало III века) изначально отсутствовали первые четыре «Видения», в которых образ Пастыря не фигурирует. Действительно ли у этих двух частей *Пастыря* на каком–нибудь отрезке времени была разная история? Разночтения в рукописях, относящиеся к заглавиям некоторых «Видений», навели Kirsopp'a Lake на мысль, «что две книги Ерма были объединены в одну. Первая — «Видения Ерма», а вторая — «Пастырь» *(Harvard Theological Review,* xviii [1925], p. 279).

(обратно)

184

Считалось, что в *Вид* 3, 13, там, где он пишет о скамейке «с четырьмя ножками, на которых она стоит твердо; ибо и мир поддерживается четырьмя стихиями», Ерм имеет в виду Четвероевангелие. Тейлор (Charles Taylor) утверждает, что это мнение идет от знаменитых слов Иринея, что не может быть больше или меньше четырех Евангелий, так как существует четыре стороны света, четыре ветра и т.д.; см. его *The Witness of Hermas to the Four Gospels* (Cambridge, 1892), pp. 13 и далее. Слабость этого аргумента в том, что нам неизвестно, действительно ли в распоряжении Ерма были все четыре и только четыре Евангелия (подробнее о возражении Тейлору см. Koester, op. cit., pp. 253 и далее).

(обратно)

185

Параллели установлены Цаном — Theodor Zahn *{Der Hirt des Hermas* [Gotha, 1868], pp. 396409), см. так же]. B. Mayor *(The Epistle of St. James* [Cambridge, 1910], pp. lxxiv–lxxviii), и E. Masseux *(Influence de l'Evangile de saint Matthieu sur la littŭrature chreitenne avant saint Irŭnŭe* [Louvain, 1950], pp. 310–321].

(обратно)

186

По O. J. F. Seitz, «Relationship of the Shepherd of Hermas to the Epistle of James», Journal of Biblical Literature, lxiii (1944), pp. 131–40 ср. idem, lxvi [1947], pp. 211–219), и Иаков и Ерм заимствовали слово δίψύχος из более раннего, утраченного ныне документа. Однако многочисленные отголоски Послания Иакова у Ерма делают это предположение излишним.

(обратно)

187

Заглавие заимствовано из одного эпизода жизни Моисея (Числ 11:26).

(обратно)

188

Традиционной датировке *Второго послания Климента* Karl P. Donfried предпочитает 98–й или 100 г. ; см. его *The Setting of Second Clement in Early Christianity (Supplements to Novum Testamentum,* xxxviii; Leiden, 1974), pp. 1–19.

(обратно)

189

Как цитирует Климент Александрийский, *Строматы,* III, 13, 92.

(обратно)

190

Tjitze Baarda, «2 Clement 12 and the Sayings of Jesus», *Logia; Les Paroles de. Jŭsus – The Sayings of Jesus,* ed. by Joлl Delobel (Leuven, 1982), pp. 526–556, особенно p. 547.

(обратно)

191

В противоположность этому естественному пониманию Donfried (op. cit., p. 59) допускает, что «под словом γραφή наш проповедник подразумевает слова Иисуса, передаваемые в устной традиции», — однако как γραφή может обозначать *устную* передачу, понять трудно. Определенно ремарка *Второго послания Климента* означает, как верно заметил Бультманн (Bultmann), что «к середине II века слова Господа, передаваемые письменно, уже рассматривали как Писание» *(Theology of the New Testament,* 2, p. 140).

(обратно)

192

Поэтому при оценке сомнительных случаев предпочтительнее рассматривать отклонения от канонического текста как свободное цитирование известного нам документа, а не предполагать, что это — неизвестный документ или след примитивного предания. С другой стороны, повторяющаяся неточная цитата наводит на мысль об альтернативном источнике; см. Richard Glover, « Patristic Quotations and Gospel Sources», *New Testament Studies,* xxxi (1985), pp. 235–251.

(обратно)

193

Irenaeus, *Adv. Haer.* I, 24, 3–6.

(обратно)

194

Hippolitus, Ref. 7, 14–27.

(обратно)

195

Hegemonius, *Acta Archelai* lxvii. 4–11.

(обратно)

196

Clement, *Strom* IV. 12, 81.

(обратно)

197

Там же. IV. 12, 83.

(обратно)

198

Origen, *Epist. Ad Rom.* V. VI. 36.

(обратно)

199

Мысль о том, что Иисус избежал распятия, была распространена и среди других гностиков (а затем, позднее, воспринята в исламе; ср. Коран, IV. 156). Среди трактатов Наг–Хаммади во Втором трактате о Великом Сете (56, 10–15) и в Апокалипсисе Петра (85, 4–25 и 83, 1) говорится о Спасителе, смеющемся над слепотой и невежеством своих палачей. По поводу дискуссии об этих и других текстах см. John Dart, *The Laughing Saviour; The Discovery and Significance of the Nag Hammadi Library* (New York, 1976), pp. 107–109.

(обратно)

200

Об этом говорится у Климента, *Strom.,* 7, 17.

(обратно)

201

Тертуллиан, *Ada Valentinianos,* 4.

(обратно)

202

См. Gerald Cowen, «Gnostic Concepts of a New Testament Canon», Th.D. thesis, New Orleans Baptist Theological Semibary, 1971, p. 23.

(обратно)

203

О герменевтике валентиниан см. Carola Barth, *Die Interpretation des Neuen Testaments in der valentinianischen Gnosis (Texte und Untersuchungen,* xxxvii, 3; Leipzig, 1911).

(обратно)

204

Согласно Иринею (Adv. Haer. III. 9, 9), книга под таким названием была написана учениками Валентина; ее составили незадолго до появления его собственных сочинений (к 180 г. по Р. Х.).

(обратно)

205

Подробный список аллюзий на другие книги: W. C. Van Unnik, «The «Gospel of Truth» and the New Testament» в *The Jung Codex,* ed. by F. L. Cross (London, 1955), pp. 115–121, Hjacques – E. Mйnard, *t Evangile de veritй (Nag Hammadi Studies,* ii; London, 1972), pp. 3–8.

(обратно)

206

См. Ориген *Commentary on John,* ed. by E. Preuschen, p. cii, и A. E. Brooke, *The Fragments of Heracleon* (Texts and Studies, 1. 4; Cambridge, 1891).

(обратно)

207

О герменевтике Гераклеона см. Elaine H. Pageis, *The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis: Heracleon's Commentary on John* (Nashville, 1973).

(обратно)

208

Epistola ad Floram сохранена Епифанием (Haer. X xxi. 3–7); анализ см. в A. Harnack, «Der Brief des Ptolemäus an die Flora. Eine religiöse Kritik am Pentateuch in 2. Jahrhundert», *Sitzungsberichte der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften* (1902), pp. 507–545, и издание G. Quispel'a с комментарием в Sources chrйtiennes, xxiv (Paris, 1951).

(обратно)

209

Этот рассказ известен еще и из написанного по–гречески *Евангелия от Фомы,* 6:1.

(обратно)

210

Ириней, *Ada Haer.* I, 14, 6.

(обратно)

211

Можно ознакомиться с уже изданным James M. Robinson предварительным переводом, выполненным группой ученых: *The Nag Hammady Library in English* (San Francisco, 1977).

(обратно)

212

См. R. McL. Wilson, «The Gnostics and the Old Testament», *Proceedings of the International Colbquium on Gnosticism,* Stockholm, 20–5 Aug. 1973 (Stockholm, 1977), pp. 164–168.

(обратно)

213

Этот труд следует отличать от сирийского Евангелия Фомы (которое сохранилось в двух изученных вариантах), а также от утраченного Евангелия Фомы наассенов, о котором упоминает Ипполит (Philos. 5, 7).

(обратно)

214

Подробный список параллелей между Евангелием Фомы и Матфеем, Лукой и Иоанном см. в R. M. Grant (with D. N. Freedman), *The Secret Sayings of Jesus according to the Gospel of Thomas* (London, 1960), pp. 103f.

(обратно)

215

См. R. McL. Wilson, *The Gospel of Philip, translated from the Coptic text, with an Introduction and Commentary* (New York, 1962), p. 7. Wilson приводит указатель новозаветных прямых и косвенных ссылок (pp. 197 и далее).

(обратно)

216

Необходимо, однако, помнить, как указывает van Unnik, что «в культурном мире того времени хороший стиль требовал в качестве аргумента обращения к авторитету известных авторов без прямых цитат. Натренированное ухо наученного слушателя без труда распознало бы их» (The «Gospel of Truth» and the New Testament» in *The Jung Codex,* p. 107).

(обратно)

217

Cm. R. McL Wilson, «The New Testament in the Nag Hammadi Gospel of Philip», *New Testament Studies,* IX (1963), pp. 291–294, и Eric Segelberg,

«The Gospel of Philip and the New Testament» in *The New Testament and Gnosis: Essays in honour of Robert McL. Wilson,* ed. by A. H. B. Logan and A. J. M. Wedderburn (Edinburgh, 1983), pp. 204–212.

(обратно)

218

Поскольку речь идет о явлении Илии и Моисея, то ссылка — на рассказ Марка (9:2–8), а не Матфея или Луки, где иная последовательность имен — Моисей и Илия.

(обратно)

219

Его сбалансированную оценку см. в Yvonne Janssens, «The Trimorphic Protennoia and the Fourth Gospel», in *The New Testament and Gnosis; Essays in honour of Robert McL. Wilson,* pp. 229–244.

(обратно)

220

G. P. Luttikhuizen, «The Letter To Peter from Philip and the New Testament», *Nag Hammadi Studies,* xiv (1978), 102.

(обратно)

221

По Иринею (Adv. Haer. I. 27, 1–3), Маркион подпал под влияние сирийского гностика по имени Кердон.

(обратно)

222

Классический анализ учения Маркиона — Adolf von Harnack, *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott* (Texte und Untersuchungen, xlv; Leipzig, 1921: 2–е изд., 1924; переизд. в Darmstadt, 1960). Критику Гарнака см. в Barbara Aland, «Marcion. Versuch einer neuen Interpretation», *Zietschrift für Theologie und*

Kirche, lxx (1973), pp. 420447. Она считает, что Маркион ближе к гностическому богословию, чем полагает Гарнак, особенно в двоичности божества и отвержении Ветхого Завета. Однако Маркион развивал негностическую сотериологию, отрицал космологическую мифологию и радикализовал взгляд апостола Павла на неспособность человека преобразить мир. См. также комментарий Balbs (с. 100, примеч. 50, ниже).

(обратно)

223

Удобный список наиболее значимых сокращений Маркиона и замен в Лк и Павловых посланиях см. в Ernest Evans, *Tertullian Adversus Marcionem,* ii (Oxford, 1972), pp. 643–646.

(обратно)

224

Часто цитируемый афоризм Гарнака (History of Dogma, 1, p. 89): «Маркион был единственным христианином из язычников, который понимал Павла, и даже он не понимал его» — был сказан Францем Овербеком (Franz Overbeck) в разговоре с Гарнаком за обедом, где–то в 1880–е гг. Он сказал так в подражание поговорке учеников Гегеля, гласившей, что единственный, кто понимает его, не понял его. Так Овербек рассказывает этот случай в его посмертно опубликованном труде *Christentum und Kultur* (Basle, 1919), pp. 218 и далее.

О том, насколько глубоко было пересмотрено Маркионом богословие Павла, см. R. Joseff Hoffmann, *Marcion; On the Restitution of Christianity. An Essay on the Development of Radical Paulinist Theology in the Second Century* (Chico, 1984) — хотя некоторые аргументы автора не столько убедительны, сколько остроумны.

(обратно)

225

Это резонный вывод из Кол 4:16, если в Маркионовом тексте Еф отсутствует фраза «в Ефесе» (ἐν Ἐφέσῳ) в начальной фразе. Этих двух слов нет в φ^{46} и в главных документах александрийского текста (א* B* 1739).

(обратно)

226

С другой стороны, так называемые анти–Маркионовы прологи к Евангелиям не могут служить нам препятствием. Эти предисловия появляются в 38 латинских кодексах (датируемых V—X веками) перед Евангелиями от Марка, Луки и Иоанна. De Bruyne («Les plus anciens prologues latins des Evangils», *Revue bŭnŭdictine,* xl [1928], pp. 193–214) считал, что они (вместе с утраченным Прологом к Матфею) были написаны для анти–Маркионова издания Четвероевангелия, опубликованного в Риме между 160–180 гг. по Р. Х. в противовес урезанному Маркионом изданию Евангелия. Последующие исследования, однако, увенчивающиеся монографией Юргена Регуля (Jьrgen Regul) *Die antimarkionitischen Evangelienprologe* (Freiburg, 1969), привели многих ученых к выводу, что прологи были независимы друг от друга и не составляли цельного ряда. Они датируются самое раннее IV веком, когда маркионизм уже не представлял сколько–нибудь серьезной угрозы для Церкви.

(обратно)

227

«Prologues bibliques d'origine marcionite», *Revue bŭnŭdictine,* xiv (1907), pp. 1–16.

(обратно)

228

«Marcion and the Canon», *Expository Times,* xviii (1906–1907), pp. 392–394.

(обратно)

229

Theologische Literaturzeitung, xxxii (1907), cols. 138–140.

(обратно)

230

The Gospel History and Its Transmission, 2nd ed. (Edinburgh, 1907), pp. 353–357.

(обратно)

231

«Zur Überlieferungsgeschichte des Römerbriefes», *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft,* x (1909), pp. 145 и 97–102.

(обратно)

232

Karl Th. Schäfer, «Marcion und die ältesten Prologe zu den Paulusbriefen», *Kyriakon: Festschrift fur Johannes Questen,* ed. by Patrick Granfield and J. A. Lungmann, i (Munster i. W., 1970), pp. 135–150, and «Marius Victorinus und die marcionitischen Prologe zu den Paulusbriefen», *Revue bŭnŭdictine,* lxxx (1970), pp. 7–16.

(обратно)

233

Wilhelm Mundle, «Der Herkunft der «Marcionitischen» Prologe zu den Paulusbriefen», *Zeitschrift fur die neutestamenliche Wissenschaft,* xxiv (1925), pp. 56–77.

(обратно)

234

M. — J. Lagrange, «Les Prologues prĭtendus marcionites», Revue biblique, xxxv (1926), pp. 161–173.

(обратно)

235

H.J. Frede, *Altlateinische Paulus–Handschriften* (Freiburg i. B., 1964), pp. 165–178.

(обратно)

236

N. A. Dahl, «The Origin of the Earliest Prologues to the Pauline Letters», *The Poetics of Faith;* Essays offered to Amos Wilder, ed. Wm. A. Beardslee *(Semeia,* xii; Missoula, 1978), pp. 233–77.

(обратно)

237

Там же, p. 236. Идеи Даля разработаны в исследовании John J. Clabeaux, «The Pauline Corpus which Marcion Used: The Text of the Letters of Paul in the Early Second Century», Ph.D. diss, Harvard University, 1983.

(обратно)

238

Примеры возможных маркионитских искажений текста в новозаветных рукописях см. в August Pott, «Marcions Evangelientext», *Zeitschrift fur Kirchengeschichte,* xlii (1923), p. 202; Robert S. Wilson, Marcion. *A Study of a Second–Century Heretic* (London, 1933), pp. 145–150; E. C. Blackman, *Marcion and His Influence* (London, 1948), pp. 50–52 and 128–171; H. G. Vogels, «Der Einfluss Marcions und Tatians auf Text und Kanon des NT», in *Synoptische Studien.* Alfred Wikenhauser … dargebracht (Munich, 1953), pp. 278–289; and idem, *Handbuch der Textkntik des Neuen Testaments,* 2–е изд. (Bonn, 1955), pp. 140–144.

(обратно)

239

Это может удивить, но, как замечает фон Кампенхаузен (von Campenhausen), «перестает удивлять, когда мы обнаруживаем, что тогда не было точного обозначения и для Ветхого Завета как целого» (*The Formation of the Christian Bible,* p. 163 n. 67).

(обратно)

240

Harnack, Marcion, pp. 210–215, и Origin of the New Testament, pp. 30–35 и 57–60, за которым последовала работа von Campenhausen, «Marcion et les origines du canon nйotestamentaire», Revue d'histoire et de philosophie religieuses, xlvi (1966), pp. 213–226.

(обратно)

241

John Knox, Marcion and the New Testament. *An Essay in the Early History of the Canon* (Chicago, 1942), pp. 19–38. Для ознакомления со взглядами ученых, предвосхитивших идеи Нокса, см. Ernst Jacquier, Le Nouveau Testament dans l` Eglise chrйtienne, i. 3e йd. (Paris, 1911), pp. 158 и далее.

(обратно)

242

Op. cit., p. Xvi. Ср. также взвешенные замечания David L. Balbs в «Marcion Revisited: A «Post–Harnack» Perspective», in *Texts and Testament; Critical Essays on the Bible and Early Church Fathers,* ed. by W. Eugene March (San Antonio, 1980), pp. 97–108.

(обратно)

243

R. M. Grant, *The Formation of the New Testament,* p. 126.

(обратно)

244

Ср. P. De Labriolle, *La Crise montaniste* (Paris, 1913); idem, *Les Sources du l'histoire de Montanisme* (Fribourg–Paris, 1913); Agostino Faggiotto, *L'eresia dei Frigo (Scrittori cristiani antichi,* ix; Rome, 1924); F. E. Vokes, «The Use of Scripture in the Montanist Controversy», *Studia Evangelica,* ed. by F. L. Cross, ν (Berlin, 1968), pp. 317–320; Frederick C. Klawiter, «The New Prophecy in Early Christianity; the Origin, Nature, and Development of Montanism», Ph.D. diss., University of Chicago, 1975; и H. Paulson, «Die Bedeutung des Montanismus fur die Herausbildung des Kanons», *Vigiliae Christianae,* xxxii (1978), pp. 19–52.

(обратно)

245

Конфликт между Епифанием (Panarion, xlviii. 1, 2) и Евсевием *(Церковная история,* IV, 27, 1) привел ученых, как и можно было ожидать, к широкой разноголосице мнений; ее резюме и обсуждение (заключенное выводом в пользу Евсевия) см. d D. Barnes, «The Chronology of Montanism», *Journal of Theological Studies,* n.s. xxi (1970), pp. 403–408, и его монографию под названием *Tertullian, a Historical and Literary Study* (Oxford, 1971), особенно pp. 130–142.

(обратно)

246

Согласно Дидиму (De Trin. Iii. 41), Монтан был «идолослужителем». Эпитетами abscissus и semivir («изуродованный и кастрированный») его наградил Иероним (Ep. Ad Marcellam, 41, 4). По–видимому, Иероним верил в то, что Монтан был священнослужителем Кибелы. С другой стороны, Wilhelm Schepelern после тщательного изучения литературных и эпиграфических свидетельств заключает: «Невзирая на фригийское происхождение «нового пророчества», ни монтанистские, ни антимонтанистские наши источники не предоставляют нам серьезных оснований в поддержку того взгляда,

будто монтанизм в своей первоначальной форме был ответвлением фригийского культа». *(Montanismen og de Phrygiske Kulter* [Copenhagen, 1920], пер. на нем. яз., *Der Montanismus und die Phrygischen Kulte; eine religionsgeschichtliche Untersuchung* [Tubingen, 1929], p. 160).

(обратно)

247

Местонахождение Пепузы путешественники пытались установить почти сто лет. Недавний исследователь, August Strobel, убежден, что она располагалась на территории современной Турции, где–то недалеко от плато Кырбассан к югу от Ушака, на северо–восток от Кинара, несколько севернее верхнего течения Меандра *(Das heilige land der Montanisten. Eine religionsgeographische Untersuchung [Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten,* xxxvii; Berlin, 1980], pp. 29–34).

(обратно)

248

Haer. 48, 2.

(обратно)

249

De Trin. III. 41, 1.

(обратно)

250

Епифаний, *Haer.* 48, 4.

(обратно)

251

Там же, 48, 11.

(обратно)

252

Там же, 44, 2.

(обратно)

253

См., например, Elaine Pagels, *The Gnostic Gospek* (New York, 1979), pp. 59–69, и C. Klawiter, «The Role of Martyrdom and Persecution in Developing the Priestly Authority of Women in early Christianity; A Case Study of Montanism», *Church History,* xlix (1980), pp. 251–261.

(обратно)

254

Ипполит, Ref. 8, 19.

(обратно)

255

Так Евсевий *(Церковная история,* v. 17, 17) цитирует анонимного автора–анти–монтаниста.

(обратно)

256

Там же, vi, 20, 3.

(обратно)

257

Cod. Theod. XVI. 5, 34. 1.Schneemelcher необоснованно сомневается в самом существовании подобной литературы. *(New Testament Apocrypha,* ii [Philadelpjia, 1964], p. 863 n. 2).

(обратно)

258

Евсевий, *Церковная история,* V. 18, 5.

(обратно)

259

Согласно Барнсу (T. Barns), «соборное послание» Фемисо было на самом деле 2–м Посланием Петра (Expositer, VI Sen, viii [1903] pp. 40–62).

(обратно)

260

J. Rendel Harris, *Codex Bezae. A Study of the So–called Western Text of the New Testament (Texts and Studies,* ii, no. 1; Cambridge, 1891), pp. 148–153.

(обратно)

261

The Formation of the Christian Bible, pp. 227 и далее.

(обратно)

262

Занимательный пример диалога между православным и монтанистом, датируемого IV веком, см. в de Labriolle, *Les Sources de l'histoire de Montanisme,* pp. 93–108. (Было объявлено, что Ronald E. Heine собирается издать в серии Texts and Translations, Scholars Press, английский перевод монтанистских текстов и свидетельств с греческими оригиналами.)

(обратно)

263

Фрагменты принадлежащего Гаю *Диалога против Прокла* донес до нас Дионисий бар Салиби (Dionysius bar Salibi) в своем комментарии *In Apocalypsin, Actus et Epistulas Catholicas,* ed. by I. Sedlaиek (Paris, 1909); ср. John Gwynn, «Hippolytus and his «Heads against Caius», *Hermathena,* vi (1888), pp. 397418, и R. M. Grant, *Second–Century Christianity, a Collection of Fragments* (London, 1946), pp. 105–106.

(обратно)

264

Ср. August Bludau, *Die ersten Gegner der Johannesschrifien* (Biblische Studien, xxii; Freiburg i. B., 1925), pp. 220–230, и J. D. Smith, «Gaius and the Controversy over the Johannine Litetature», Ph.D. diss., Yale University, 1979.

(обратно)

265

W. C. van Unnik, «Ἡ καινή διαθήκη — a Problem in the Early History of the Canon», *Studia Patristica,* i *(Texte und Untersuchungen,* lxxix; Berlin, 1961), p. 217; переизд. в *Sparsa Collecta,* ii (Leiden, 1980), p. 162.

(обратно)

266

Во время Диоклетианова гонения Менсурий, епископ Карфагена, спрятал свои списки Писания в надежном месте, а вместо них вручил ожидавшим магистратам писания «новых еретиков» — Френд предположил, что это были манихейские документы (см. W. H. C. Frend, *Martyrdom and Perceqution in the Early Church* [New York, 1967], p.372).

(<ahref=#r266>обратно)</a

267

Эдикт Диоклетиана опирался на римский закон, запрещавший не только занятия магией, но и магические науки, поэтому приговорил все магические книги к сожжению. Христиан обвиняли в использовании магии, к их Писанию относились как к магическим книгам.

(обратно)

268

Corpus Saiptorum Ecclesiasticorum Latinorum, xxvi, pp. 186–188. Часть этого отчета цитирует Августин в *Contra Cresconium,* iii. 29. Полный перевод см. *The New Eusebius, Documents Illustrative of the History of the Church to A.D. 337,* ed. by James Stevenson (London, 1963), pp. 287–289.

(обратно)

269

Текст и перевод см. в Herbert Mosurillo, *The Acts of the Christian Martyrs* (Oxford, 1972), pp. 281–293.

(обратно)

270

См. Metzger, *Manuscripts ofthe Greek Bible* (NewYork, 1981), pp. 15–16, и Menahem Haran, «Book–Size and the Device of Catch–Lines in the Biblical Canon», *Journal of Jewish Studies,* xxxvi (1985), pp. 1–11.

(обратно)

271

Как напоминают Roberts и Skeat, нет свидетельств в пользу того, что появление таких сборников сыграло какую–нибудь роль в отборе объединяемых ими книг (C. H. Roberts and T. C. Skeat, «The Christian Codex and the Canon of Scripture», The Birth of the Codex [London, 1983], pp. 62–66).

(обратно)

272

Дискуссию о том, как относительно стабильный порядок сохранялся для рукописей в свитках, см. в N. M. Sarna, «The Order of the Books», *Studies in Jewish Bibliography, History and Literature in honor of I. Edward Kiev,* ed. by Charles Berlin (New York, 1971), pp. 407–413.

(обратно)

273

Точный статус «собора» раввинов в Ямнии дискуссионен; см. Jack P. Lewis, «What Do We Mean by Jabneh?» *Journal of Bible and Religion,* xxxii (1964), pp. 125–132, переизд. в The Canon and Massorah of the Hebrew Bible, ed. by S. Z. Leiman (New York, 1974), pp. 265–261; Robert C. Newman, «The Council of Jamnia and the Old Testament Canon», *Westminster Theological Journal,* xxxviii (1975–6), pp. 319–349; G. Sternberger, «Die sogenannte «Synod von Jabne» und die frьhe Christenheit», *Kairos,* xix (1977), pp. 14–21; Jack N. Lightstone, «The Formation of the Biblical Canon of the Late Antiquity: Prolegomena to a General Reassessment, *Studies in Religion,* viii (1979), pp. 135–142; and Roger T. Beckwith, *The Old Testament Canon of the New Testament Church and its Background in Early Judaism* (London, 1985; Grand Rapids, 1986), pp. 176–177.

(обратно)

274

A. Bentzen, *Introduction to the Old Testament,* i (Copenhagen, 1948), p. 31. Споры о том, что называлось Гильоним и книги Миним, завершились, как думал Мур, отрицанием христианских Евангелий; см. George F. Moore, «The Definition of the Jewish Canon and the Repudiation of Christian Scriptures», Essays in Modern Theology and Related Subjects, a Testimonial to Charles Augustus Briggs (New York, 1911), pp. 99–125. (Согласно Муру, «канон» всегда скорее стремился что–то исключить, нежели включить; ср. его Judaism, i, pp. 86 и далее, 243 и далее; iii, pp. 34 и далее и 67–69.) Ср. также K. G. Kuhn, «Gilyonim und sifre Minim», *Judentum–Urchrictentum–Kirche: Festschnfl fur Joachim Jeremias,* ed. by Walter Eltester (Berlin, 1960), pp. 24–61.

(обратно)

275

Возможно, как предполагал Hermann L. Strack, что «евреев привело к необходимости кодифицировать в определенной форме, а потом — еще и записать свою устную традицию, по крайней мере в некоторой степени, наличие новозаветного канона, который тогда находился в процессе формирования» *(Introduction to the Talmud and Midrash* [Philadelphia, 1931], p. 12); ср. также W. D. Davies, *The Setting of the Sermon on the Mount* (Cambridge, 1964), p. 274.

(обратно)

276

См. O. Kroehnert, Canonesne poetarum scriptorum artificum per antiquitatem fuerunt? (Koenigsberg, 1897), и Hugo Rabe, «Die Listen griechischer Profanschriftsteller»' Rheinisches Museum fur die Philologie, lxv (1910), pp. 339–344.

(обратно)

277

См. A. E. Douglas, «Cicero, Quintilian, and the Canon of Ten Attic Orators», *Mnemosyne,* IX ser., iv (1956), p. 40. Douglas придерживается жесткой позиции: «Список, где есть колебания в ходе времени, в числе и в составе, каноном быть не может… это даже не список, а набор списков. Поэтому термин «канон» не применим до тех пор, пока составленный так свод не обретет авторитетности и постоянства».

(обратно)

278

Strom. 1.21, 131.

(обратно)

279

Так считал H. D. Betz, «The Formation of Authoritative Tradition in the Greek Magical Papyri», *Jewish and Christian Self–Definition,* iii, *Self–Definition in the Greco–Roman World,* ed. by B. F. Meyer and E. P. Sanders (Philadelphia, 1982), pp. 161–170. Он задается вопросом: «Была ли реальная необходимость в том, чтобы собрать свое предание перед лицом конкурирующих друг с другом канонов Библии, христианского и иудейского?» (p. 169).

(обратно)

280

Ср. H. Mulder, «De canon en her volksgelof. Een onderzoek van de amuletten der ersten Christenen», *Gereformeerd theologisch tijdschrift, li*v (1954), pp. 97–138; есть и отдельное издание (Kampen, 1954).

(обратно)

281

Перевод на англ. яз. сирийского текста в George Philips, The Doctrine of Addai, the Apostle (London, 1876); перепечатан в George Howard, The Teaching of Addai (Chico, 1981), который приложил и собственный вариант перевода (p. 93).

(обратно)

282

Согласно Евсевию, Татиан написал много книг; из них не сохранились: *О животных; О демонах; Спорные вопросы* (попытка рассмотреть противоречия в Библии); *Против рассуждающих о Божественном; О совершенстве согласно заповедям Спасителя;* редакция Посланий Павла. Интересно было бы узнать, сколько Посланий Павла вошло в редакцию Татиана.

(обратно)

283

Сведения об источниках наших данных о *Диатессароне* Татиана, а также дискуссию о многих проблемах, связанных с его формой и содержанием, см. в Metzger, *The Early Versions of the New Testament* (Oxford, 1977), pp. 10–36.

(обратно)

284

Фрагмент издал Carl H. Kraeling, *A Greek Fragment of Tatian 's Diatessanm from Dura (Studies and Documents,* iii; London; 1935). С незначительными исправлениями он переиздан в C. Bradford Welles et al., *The Parchments and Papyri (The Excavations at Dura–Europos…,* Final Report, ii, part 1; New Haven, 1959), pp. 73–74.

(обратно)

285

Некоторые из таких неканонических выражений происходят, по–видимому, из *Евангелия евреев* или из *Протоевангелия Иакова;* см. Metzger, *The Early Versions,* pp. 29 и далее. Неизвестно, были ли они в *Диатессароне* с самого начала или их вставили туда после того, как Татиан издал свой свод из четырех Евангелий.

(обратно)

286

О многочисленных дебатах относительно того, на каком языке составлен *Диатессарон* и где он впервые опубликован, см. Metzger, op. cit., pp. 30 и далее.

(обратно)

287

R. M. Grant, «Tatian and the Bible», Studia Patristica, i, ed. by K. Aland and F. L. Cross (Texte und Untersuchungen, lxiii; Berlin, 1957), pp. 297–306; ср. p. 301.

(обратно)

288

Евсевий сообщает: «Говорят (φασί), будто он (Татиан) перефразировал некоторые слова апостола [Павла], как бы исправляя их стиль» *(Церковная история,* IV. 29, 6). Этот слух (как считал McGiffert) мог означать, что Татиан написал книгу, посвященную Посланиям Павла, но более вероятно, что ему было свойственно вплетать выражения Павла в текст своих сочинений.

(обратно)

289

В письме к знатной галльской даме по имени Алгасия (Epist. Cxxi. 6, 15), которая спрашивала его, что значит притча о неверном управителе, Иероним цитирует комментарий на четыре Евангелия, принадлежащий Феофилу, епископу Антиохии. По–видимому, Иероним полагает, что Феофил первым составил свод из четырех Евангелий *(quattuor evangelistarum in unum opus dicta compingens).* Однако в справке о Феофиле в De viris illustribus (25) он, по причинам стилистическим, колеблется, назвать ли Феофила автором комментария. См. W. Sanday, «A Commentary on the Gospel attributed to Theophilus of Antioch», *Studia Biblica* (Oxford, 1885), pp. 89–101.

(обратно)

290

«Theophilus von Antiochia und das Neue Testament», *Zeitschrift fur Kirchengeschichte,* ix (1889–1890), pp. 1–21.

(обратно)

291

R. M. Grant, «The Bible of Theophilus of Antioch», *Journal of Biblical Literature,* lxvi (1947), pp. 173–196; ср. также Apolinar Aguado Esteban,

«San Teofilo de Antioquiay el Canon del Nuevo Testamento», *Estudios btblicos,* iii (1931–1932), pp. 176–191, 281–289; iv (1933), pp. 3–11, 290–306.

(обратно)

292

Цит. по: Евсевий, *Церковная история,* VI. 12, 3.

(обратно)

293

В рукописях есть разночтение — в двух написано Μάρκου, в одной — Μαρκίωνος, а в остальных, как и у Евсевия, Μαρκιανοῦ.

(обратно)

294

Hans von Campenhausen, «Bearbeitungen und Interpolationen des Polykarpmartirums», *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften,* philos. — hist. Kl., 2, 1957, переизд. в *Aus der Frühzeit des Christentums* (Tubingen, 1963), pp. 253–301.

(обратно)

295

L. W. Barnard, «In Defence of Pseudo–Pionius» Acoount of Policarp's Martyrdom», *Kyriakon; Festschrift Johannes Quasten,* ed. by P. Granfield and J. A. Jungmann, i (Munster i. W., 1970), pp. 192–204.

(обратно)

296

Boudewijn Dehandschutter, *Martirium Polycarpi. Een literairkritische studie* (Louvain, 1979), pp. 140–155.

(обратно)

297

Hans Conzelmann, «Bemerkungen zum Martyrdom Polykarps», Nachrichten der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, phil. — hist. Kl., 1978, no. 2, pp. 41–58.

(обратно)

298

Об ассоциации с библейским текстом см. Marie–Louise Guillaumin, «En marge du «Martyre de Polycarp»; Le Discernment des allusions scripturaires», в *Forma futuri; Studi in onore del Cardinale Michule Pelegrino* (Turin, 1975), pp. 462–469.

(обратно)

299

Иероним воспринял это как две разные работы, но форма изложения на греч. яз. скорее говорит о том, что обе темы обсуждались в одном сочинении, состоящем не из одной книги.

(обратно)

300

Папирус Честер–Битти, изданный Боннером (c. Bonner), *Studies and Documents,* xii; Philadelphia–London, 1940, и папирус Бодмера, изд. M. Testuz, *Mвiton de Sardes, Homвie sur la Pвque (Papyrus Bodmer,* xiii; Cologny–Geneva, 1960).

(обратно)

301

О стиле Мелитона см. A. Wifstrand in *Vigiliae Christianae,* ii (1948), pp. 201–223, и Thomas Haiton, «Stylistic Device in Melito Περί Πάσχα», *Kyriakon; Festschrift Johannes (Quasten,* pp. 249–255.

(обратно)

302

Ср. Adolf von Harnack, *Die Briefsammlung des Apostels Paulus und die anderen vorkonstantinischen christlichen Brief Sammlungen* (Leipzig, 1926), pp. 36–40, и Pierre Nautin, *Lettres et ŭcrivains chreiens des IIe et IIIe siucles* (Paris, 1961), pp. 13–32.

(обратно)

303

Цит. по: Евсевий, *Церковная история,* IV. 23, 12.

(обратно)

304

Согласно фрагменту V века «Христианской истории» Филиппа Сидского (Памфилия), Афинагор был первым руководителем огласительного училища в Александрии. Расцвет его деятельности приходится на время Адриана и Антонина. Поскольку датировка Филиппа явно ошибочна, возможно, что в отношении училища в Александрии он также ошибается, в особенности принимая во внимание, что, если верить Евсевию, основателем училища был Пантен.

(обратно)

305

Очень вероятно, что такие пиршества действительно бывали у язычников, если основываться на данных, проанализированных в Albert Henrichs, «Pagan Ritual and Alleged Crimes of the Early Christians: A Reconsideration», *Kynakon; Festschrift Johannes Quasten,* pp. 18–35.

(обратно)

306

Недостаток внешних свидетельств и сомнения, вызванные текстологической традицией, склонили некоторых ученых к мысли,

что книга о воскресении принадлежит другому автору, жившему в III или IV веке. Так думал R. M. Grant — «Athenagoras or Pseudo Athenagoras», *Harvard Theological Review,* xlvii (1954), pp. 121–129, и W. R. Schoedel — *Athenagoras* (Oxford, 1972), pp. xxv–xxxii. О том, что может быть сказано в подтверждение авторства Афинагора, см. L. W. Barnard, *Athenagoras: A Study in Second Century Christian Apologetic (Theologie historique,* xviii; Paris, 1972), pp. 28–33, и там же «Athenagoras, de Resurrectione», *Studia Theobgia,* xxx (1976), pp. 1–43, особенно 4–11.

(обратно)

307

Евсевий, *Церковная история, TV.* 3, 3; *Chron.* ad a. 2140; Иероним, *De vins ill,* 20, и *Epist.* Lxx.

(обратно)

308

J. Rendel Harris, *The Apology of Aristides on Behalf of the Christians, from a Syriac Ms. Preserved on Mount Sinai,* изд. с предисловием и переводом. С приложением, содержащим главную часть оригинального греческого текста, J. A. Robinson, 2–е изд. (Texts and Studies, 1, 1; Cambridge, 1893).

(обратно)

309

Oxyrhynchus Papyri, 15, 1778, и British Museum Inv. No. 2486, ed. by H.J. M. Milne in *Journal of Theological Studies,* xxv (1923–1924), pp. 73–77; оба датированы IV веком.

(обратно)

310

Здесь греческий текст (§ 15) — более подробный: «Если бы Ты, о Государь, прочитал это, Ты бы смог оценить славу Его присутствия

(παρουσία) по тому, что они зовут Священным Евангельским Писанием (έκ της παρ' αύτοίς καλούμενης ευαγγελικής αγίας γραφής)». Вместо указания на то, что существует Евангелие (как в сирийском тексте), автор *Истории Варлаама* разъясняет свои слова, называя Евангелие «священным» Писанием. Нетрудно понять, какой из вариантов первичен.

(обратно)

311

См. Edward A. Parsons, *The Alexandrian Library, Glory of the Hellenic World* (Amsterdam and New York, 1952); Richard Pfeiffer, *A History of Classical Scholarship* (Oxford, 1968), pp. 95–102; Peter M. Fraser, *Ptolemaic Alexandria* (Oxford, 1972), гл. 6, «Ptolemaic Patronage: the Museion and Library».

(обратно)

312

Здесь неважно, был ли это Индийский полуостров, Южная Аравия или Эфиопия.

(обратно)

313

Евсевий, *Церковная история,* VI. 14, 18–19.

(обратно)

314

См. список в Otto Stählin, Clemens Alexandrinus, iv (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, xxxix; Leipzig, 1936), pp. 1–66.

(обратно)

315

Тем не менее тот факт, что Климент ссылается (Strom. И. 15, 66), цитируя 1 Ин 5:16–17, на «более пространное послание» Иоанна (ἐν τη μείζονι επιστολή), говорит о том, что ему известно и другое послание Иоанна, и, возможно, только еще одно.

(обратно)

316

Подробный анализ типа новозаветного текста, которым пользовался Климент, см. в M. Mees, *Die Zitate aus dem Neuen Testament bei Clemens von Alexandrien,* в 2–х т. (Bari, 1970). Этот труд развивает более раннее исследование R. J. Swanson, «The Gospel Text of Clement of Alexandria», Ph.D. Diss., Yale University, 1956, и James A. Brooks, «The Text of Pauline Epistles in the *Stromata* of Clement of Alexandria», Ph.D. Diss., Princeton Theological Seminary, 1966.

(обратно)

317

Цит. по: Евсевий, *Церковная история,* VI. 14, 5–7.

(обратно)

318

Strom. III. 13, 93. Слова цитируются ниже, на с. 170.

(обратно)

319

Отчет об этой находке см. в Morton Smith, *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark* (Cambridge, Mass., 1973), см. также его более популярную книгу, *The Secret Gospel; The Discovery and Interpretation of the Secret Gospel According to Mark* (New York, 1973). Цитаты в тексте приведены в переводе Smith.

Реакция на эти две книги была разной. Широко признали, что автор письма — Климент, но то, что Климент называл Евангелием от Марка, практически отвергали все. Фрагменты из Евангелия истолковывали как: 1) апокрифическое евангелие, которых во II веке было достаточно много; 2) компиляцию из канонических Евангелий или 3) произвольное расширение Марка, подражающее его стилю и использующее более ранний материал. Смит (Smith) несколько раз отвечал тем, кто не соглашался с его толкованием. Один раз он написал, что фамилии авторов двух нелестных отзывов о его работе (P. J. Achtemeier в *Journal of Biblical Literature,* xciii [1974], pp. 625–628, и J. A. Fitzmeyer в *America,* [23 June 1973], pp. 570–572) рифмуются со словом «liar» (англ. «лжец»)! Трезвее выглядит его обзор «The Score at the End of the First Dйcade» [following the publication of Clement's letter], in *Harvard Theological Review,* lxxv (1982), pp. 449461.

(обратно)

320

Ср. замечание Климента, процитированное в примеч. 37.

(обратно)

321

Следовало ожидать, что цитаты из «тайного Марка», хотя и весьма сжатые, стимулируют появление сложных, изощренных гипотез. Например, Helmut Koester считает возможным, чтобы постулировать такую: 1 *a)* ПротоМарк (которым пользовался Лука), *lb)* редакция ПротоМарка (которой пользовался Матфей), 2) новая полная редакция ПротоМарка (известная нам как Евангелие от Матфея), 3) еще одна редакция ПротоМарка (Евангелие от Луки), *4a)* дальнейшее развитие ПротоМарка, приведшее к появлению «тайного Евангелия от Марка», *4b)* другая редакция «тайного Марка», использовавшаяся карпократианами, 5*a)* каноническое Евангелие от Марка, развившееся из «тайного Марка», и *5b)* каноническое Евангелие от Марка с

добавленным окончанием 16:9–20. («History and Development of Mark's Gospel», *Colloquy on New Testament Studies…,* ed. by Bruce Corley [Macon, 1983], pp. 3547.) Здесь вспоминается замечание Гарнака об ученом, который чрезмерно углубился в анализ литературных связей: «Ему дано слышать, как растет трава». Ни Кестер (Koester), ни его ученик Кроссан (J. D. Crossan), который принимает эту теорию *(Four Other Gospel; Shadows on the Contours of the Canon,* 1985), не придают значения тем следствиям из нее, которые касаются датировки. Правдоподобность ее серьезно подрывается предположением о том, что каноническое Евангелие от Марка, позднее использованное и Матфеем и Лукой, — православная редакция «тайного Марка», произведенная в ответ на искажение его гностиками.

(обратно)

322

См. J. Ruwet, «Clément d'Alexandrie. Canon des Écritures et apocryphes», *Biblica,* xxix (1948), pp. 86–91.

(обратно)

323

В то же время Климент без колебаний критикует толкование, предлагаемое автором *Послания Варнавы (Педагог* II. 10, 3, и *Строматы* II. 15, 67).

(обратно)

324

Эти три ἀγραφα цитируются в: *Строматы* I. 28, 177.2; 94.5 и 158.2. См. R. P. C Hanson, *Tradition in the Early Church* (Philadelphia, 1962), pp. 224–234, и Joachim Jeremias, *Unknown Sayings of Jesus,* 2nd. ed. (London, 1964).

(обратно)

325

См. P. Dausch, *Der neutestamentliche Schriftkanon und Clemens von Alexandrien* (Freiburg i. B., 1894), pp. 4047.

(обратно)

326

Цит. по: Евсевий, *Церковная история,* VI. 25, 3 и далее. Он говорит, что Ориген «отстаивает церковный канон (κανών εκκλησιαστικός), то есть то, что установлено как норма для употребления в Церкви».

(обратно)

327

Согласно Оригену (Selecta in Psalm. 4, 4 и De orat. 2, 2; 14, 1), Спаситель сказал: «Просите о большем, и Бог приложит вам меньшее» [тут он совпадает со своим предшественником, Климентом Александрийским, а затем добавляет] «и просите о небесном, и Бог приложит вам земное». Как отмечает Иеремиас (Jeremias), «у этого продолжения — привкус Павла и Иоанна, оно определенно не синоптическое» (Unknown Sayings of Jesus, 2nd ed., p. 100).

(обратно)

328

Согласно Клименту *(Строматы* II, 11), «еретики отвергают Послания к Тимофею, так как их обличает следующий фрагмент: «Избегай негодного пустословия и прекословии лжеименного знания» (γνώσις, 1 Тим 6:21).

(обратно)

329

Более подробное описание мнения Оригена см. в: Евсевий, *Церковная история, VI.* 25, 11–14.

(обратно)

330

В одной рукописи сказано «трех».

(обратно)

331

Слова *et Apokalypsin* отсутствуют в большинстве рукописей. Возможно, это — расширение текста.

(обратно)

332

Сколько посланий у Иоанна, он не говорит, но на основании других фрагментов можно предположить, что он имеет в виду три. Более того, рукопись, в которой говорится о двух (или трех) Посланиях Петра, могла в первоначальном варианте относиться в этом месте к Посланиям Иоанна, которые по ошибке превратились в Послания Петра. Что до Апокалипсиса, см. предыдущее примечание.

(обратно)

333

Der kirchengeschichtliche Ertrag der exegetischen Arbeiten des Origens (Texte und Untersuchungen, xlii, 3; Leipzig, 1918), p. 12n 1.

(обратно)

334

См. J. Ruwet, «Les «Antilegomena» dans les oevres d' Origine», *Bnblica,* xxiii (1942), pp. 1842; xxiv (1943), pp. 18–58; xxv (1944), pp. 143–166, 311–334.

(обратно)

335

См. R. P. C. Hanson, *Origen's Doctrine of Tradition* (London, 1954), pp. 127–156.

(обратно)

336

В данном контексте не так уж важно, предназначен ли *Диалог* читающим иудеям, как это кажется из названия, или адресован язычникам, как считал R. Goodenough, «The Theology of Justin Martyr» (Jena, 1923), pp. 96–110; или, наконец, он написан прежде всего для христиан, как недавно предположил C. H. Cosgrove, «Justin Martyr and the Emerging Christian Canon», *Vigiliae Christianae,* xxxvi (1982).

(обратно)

337

Не дошедшая до нас *Экзегетика* Василида (см. гл. IV. 1, 1) в 24 книгах могла быть больше.

(обратно)

338

Иустин знаком с этим сочинением и ссылается на него во *Второй Апологии* (11,3).

(обратно)

339

Примеры таких согласований см. в A. J. Bellinzoni, *The Sayings of Jesus in the Writings of Justin Martyr* (Leiden, 1967), и в Leslie L. Kline, «Harmonized Sayings of Jesus in the Pseudo–Clementine Homilies and Justin Martyr», *Zeitschrift fur die neutestamentlichen Wissenschaft,* lxvi (1975), pp. 223–241. Однако дальнейшие предположения о том, что Иустин составил согласования Евангелий, необоснованны; см. Georg Strecker, «Eine Evangelienharmonie bei Justin und Pseudoklemens?» *New Testament Studies,* xxiv (1978), pp. 297–316.

(обратно)

340

Перечисление небольших соответствий в образе мысли и способе выражения между Иустином и четвертым Евангелием см. в W. von Loewenich, *Das Johannes–Verständnis im zweiten Jahrhundert* (Giesen, 1932), pp. 39–50, и E. F. *Oshorn, Justin Martyr* (Beitrage zur historische Theologie, xlvii; Tubingen, 1973), 137. С другой стороны, не на всех ученых влияют такие реминисценции; см. J. N. Sanders, *The Fourth Gospel in the Early Church* (Cambridge, 1943), pp. 27–31, и M. R. Hilmer, «The Gospel of John in the Second Century», Ph.D diss. Harvard University, 1966, pp. 51–73.

(обратно)

341

Иустин мог позаимствовать это из Быт 49:11.

(обратно)

342

Некоторые другие см. в L. W. Barnard, *Justin Martyr, his Life and Thought* (Cambridge, 1967), p. 64. Автор верно замечает: «Неканонический материал, который мы находим у Иустина, довольно незначителен в объеме по сравнению с тем, который согласуется с каноническими Евангелиями. То, что в его трудах так мало легендарного материала, кажется чудом, если мы сравним их с красочными пересказами апокрифических евангелий и даже устных преданий у других Отцов II века».

(обратно)

343

См. J. Jeremias, *Unknown Sayings of Jesus,* 2nd ed. (London, 1964), pp. 83 и далее.

(обратно)

344

Примеры см. в Westcott, *Canon,* 6th ed., pp. 169–171.

(обратно)

345

До 1959 г. статуя хранилась в Латеранском музее; в том году, однако, папа Иоанн перенес ее в вестибюль Ватиканской библиотеки. Описание седалища см. в Mingne, *Patrologia Latina,* cxxvii, cols. 1295 и далее.

(обратно)

346

Так рассказывает Иероним в *De viris ill* 61, когда перечисляет письменные труды Ипполита. Иероним должен был прочитать проповедь Ипполита (он называет ее «наставлением»), чтобы вспомнить, что в ней Ипполит, по его собственным словам, «говорит в присутствии Оригена»; важно и то, что Ипполит воспользовался случаем, чтобы отметить присутствие Оригена в собрании. Более того, включение некоторых подробностей и комментариев в текст проповеди подсказывает нам, что слова его записывал скорописец. См. Metzger, «Stenography and Church History», *Twentieth Century Encyclopedia of Religious Knowledge,* ii (Grand Rapids, 1955), pp. 1060 и далее.

(обратно)

347

Комментарий на Даниила Ипполита, датируемый 204 г., — древнейший из дошедших до нас экзегетический труд ортодоксального христианина, посвященный библейской книге.

(обратно)

348

Ипполит, по цитате Дионисия бар Салиби, в издании Ахелиса (Hans Achelis, *Griechische christliche Schrifisteller,* i, pars sec; Leipzig, 1897), p. 23, строка 10.

(обратно)

349

См. A Chagny, *Les Martyrs de Lyon de I77* (Lyon, 1936); Pierre Nautin, *Lettres et ecrivains des IIe et IIIe siucles* (Paris, 1961), pp. 33–64; Herbert Musurillo, S. J., *The Acts of the Christian Martyrs, Introduction, Texts and Translations* (Oxford, 1972), pp. 63–85; и *Les Martyrs de Lyon,* Lyon 20–23 Septembre 1977 (*Colloques internationaux du Centre national de la recherche scientifique,* No. 575; Paris, 1978).

(обратно)

350

Этот вывод остался бы непоколебимым даже в том случае, если мы предположим, что издатель переработал первоначальный вариант письма примерно в III веке, приписав к раннему описанию мучений то, что пережил сам; см. Musurillo, op. cit., pp. xxi и далее.

(обратно)

351

Полный список всех прямых цитат у Иринея см. в J. Hцh, *Die Lehre des hl. Irenaus uber das Neue Testament* (Neutestamentliche Abhandlungen, vii; Munster i. W, 1919), pp. 189–197.

(обратно)

352

См. W. L Dubiиre, «Le canon nйotestamentaire et les йcrits chrйtiens approuvйs par Irйnйe», La *nouvelle Clio,* vi (1954), pp. 199–224.

(обратно)

353

Слова Иринея о четырех Евангелиях воспринимались в Церкви в тесной связи с текстом Евангелий — они есть в очень многих рукописях, как краткое предисловие.

(обратно)

354

Несколько примеров с *Откр* см. в *Adv. Haer.* V, 5, 2, а единственный — с *Пастырем* – в IV. 20, 2.

(обратно)

355

Такая интерпретация содержится в более поздней латинской редакции Актов *(libri evangelliorum)*; сегодня она считается общепринятой; см. Gerald Bonner, «The Scilitan Saints and the Pauline Epistles», *Journal of Ecclesiastic History,* vii (1956), pp. 141–146, особенно 144 и далее, где оспаривается мнение Гарнака, что «книгами» были свитки Ветхого Завета. См. его статью «Uber das Alter der Bezeichnung «Die Bucher» («Die Bibel») fur die Heiligen Schriften in der Kirche», *Zentralblatt für Bibliothekswesen,* xlv (1928), pp. 337 и далее. В любом случае уже никто не считает, что книги были свитками. Скорее всего, это кодексы. Статистику о соотношении кодексов и свитков христианских книг (первых значительно больше, чем вторых) см. в C. H. Roberts and T. C. Skeat, *The Birth of the Codex* (Oxford, 1983), pp. 3844.

(обратно)

356

Необходимо отметить, что обычный перевод второй фразы — «а также, кроме них, послания Павла» предполагает και προς έπι τούτοις αi έπιστολαι Παύλου, где положение предлога πρός после определенного артикля означает, что он употреблен в составе

определения, то есть характеризует послания как тесно связанные или относящиеся к «нашим обычным книгам».

(обратно)

357

The Conflict of Religions in the Early Roman Empire (London, 1909), p. 307.

(обратно)

358

Иероним, *De viris* ill. 53.

(обратно)

359

Согласно H. Hoppe *(Beitrage zur Sprache und Kntik Tertullians* [Lund, 1932]), Тертуллиан ввел 509 новых существительных, 284 прилагательных, 28 наречий и 161 глагол — всего 982 новых слова. См. также T. P. O'Malley, *Tertullian and the Bible: Language–Imagery–Exegesis* (Utrecht, 1967).

(обратно)

360

См. Bengt Ндgglund, «Die Bedeutung der «rйgula fidei» als Grundlage theologischer Aussagen», Studia Theologica, xii (1958), pp. 1–44, особенно 19–29.

(обратно)

361

Например, *Apol.* 18, 1; 19, 1; *De praesc. haer.* 38; *Adv Marc.* 4, 1; *Adv. Prax.* 20.

(обратно)

362

Тертуллиан имеет в виду то, что Маркион изменял не только текст Посланий Павла, но и их число, отвергая Пастырские послания.

(обратно)

363

Хотя некоторые решили, что и слова о *Пастыре* касались соборных решений, принятых в связи с установлением канона Нового Завета, Campenhausen совершенно прав, отвергая такую позицию: «Слово *concilium* здесь и всюду у Тертуллиана нельзя понимать в более позднем, специализированном значении. Оно означает (литургическое) собрание церкви. *Пастырь* Ерма отвергнут всякой церковной общиной, сообществом всех церквей, даже соборами» *(The Formation of the Christian Bible,* p. 331 n. 14).

Другим заблуждением относительно ранних соборов стала теория Бэкона (Bacon) о том, что «Евангелие от Матфея одобрено собором «людей, знакомых со Св. Писанием» в 120 г. в Риме». Она основана на ошибочном комментарии, включенном в сирийское сказание под названием «Слово о звезде», написанном ок. 400 г. и приписанном Евсевию Кесарийскому (B. W. Bacon, «As to the Canonization of Matthew», *Harward Theological Review,* xii [1929], pp. 151–173).

(обратно)

364

Das lateinische Neue Testament in Afrika zur Zeit Cyprians, ред. Hans Freiherr von Soden (Leipzig, 1909). Особенно обратите внимание на многочисленные цитаты из Писания в книге Киприана *De exhort, mart.*

(обратно)

365

Если принять во внимание, что Киприан не обращается к перечисленным книгам (насчитывающим 525 стихов), то соотношение его 886 цитат к 7441 стиху его Нового Завета достигнет 1 к 8.

(обратно)

366

Эти и другие статистические данные, относящиеся к книгам Нового Завета, см. в Michael A. Fahey, *Cyprian and the Bible: A Study in Third–Century Exegesis* (Tubingen, 1971), p. 43.

(обратно)

367

Киприан, *Epist.* 73.

(обратно)

368

Киприан, *De exhort, mart.* 2 и *Adv. Jud.* 1, 20.

(обратно)

369

A. Harnack, *Der pseudocyprianische Tractвt De Aleatoribus, die ∂lteste lateinische Schrift, ein Werk des rцmischen Bischofs Victor I. (saec. II) (Texte und Untersuchungen,* v. 1 ; Leipzig, 1888), pp. 370–381. Мнение Гарнака пылко поддержал H. I. D. Ryder в *Dublin Review,* Third Series, xxii (1889), pp. 82–98.

(обратно)

370

В ответ на протесты в E. W. Benson, *Cyprian; His Life, his Times, his Works* (London, 1897), pp. 557–564, Гарнак изменил свое мнение об авторе *Ada aleatores,* см. его *Zur Schrift Pseudocyprians (Sixtus II) Ad*

Novatianum (Texte und Untersuchungen, xx, 3; Leipzig, 1900), pp. 112–116.

(обратно)

371

Например, Otto Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur,* ii (Freiburg, 1914; переизд. Darmstadt, 1962), pp. 496499, и Hugo Koch, «Zur Schrift Adversus aleatores», *Festgabe von Fachgenossen und Freunden Karl Müller zum siebzigsten Geburstag dargebracht* (Tubingen, 1922), pp. 58–67.

(обратно)

372

См. Adam Miodonski, *Anonymus Adversus aleatores (Gegen das Hazardspiefy… kritisch verbessert, erläutert und ins Deutsche ubersetzt* (Erlangen und Leipzig, 1889), и Adolf Hilgenfeld, *Libellum de akatoribus inter Cypriani scripta conservatum (Freiburgi* B., 1889).

(обратно)

373

Важно, однако, что в двух из четырех рукописей, используемых в издании Хартеля (Hartel), ветхозаветные цитаты, сохранившиеся в первозданном виде в других манускриптах, выправлены по тексту Вульгаты.

(обратно)

374

Английский перевод апокрифических книг Нового Завета см. в M. R. James, *The Apocryphal New Testament* (Oxford, 1924); Edgar Hennecke and Wilhelm Schneemelcher, *New Testament Apokrypha,* ed. by R. McL. Wilson, 2 vols. (London and Philadelphia, 1963); *The Nag Hammadi Library in English,* ed. by James M. Robinson (New York, 1977). См. также с. 188, примеч. 61.

(обратно)

375

См., например, рассуждения Иеронима *(Epist.* 107, 12 и *Prol. Gal.* в *Samuel et Mal),* и Августина *(De civil. Dei,* 23, 4).

(обратно)

376

См. Helmut Koester, «Apocryphal and Canonical Gospels», Harvard Theological Review, lxxiii (1980), pp. 105–130, и «Überlieferung und Geshcichte der frühchristlichen Evangelienliteratur», *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt,* II, 25 (2) (Berlin, 1984), pp. 1463–1542. Кестер осуждает то, что он сам называет искусственной границей между каноническими и апокрифическими евангелиями; ср. также его комментарий: «Различие между каноническим и неканоническим, православным и еретическим туманно… Нет никакого основания разделять "Введение Нового Завета" и "Патрологию"» (J. M. Robinson and Koester, *Trajectories Through Early Christianity* [Philadelphia, 1971], pp. 270 и 273). Вполне возможно, что с точки зрения литературного анализа обе категории можно и нужно рассматривать вместе, но, создавая впечатление, будто и по содержанию они равнозначны, мы обнаружили бы отсутствие элементарной чуткости.

(обратно)

377

Анализ быстрого роста такого дополнительного материала см. в статье автора этой книги: «Names for the Nameless in the New Testament: A Study in the Growth of Christian Tradition», в *Kyriakon: Festschrift Johannes Quasten,* ed. by Patrick Granfield and J. A. Jungmann, i (Munster i. W., 1970), pp. 79–99.

(обратно)

378

Сочинение, дошедшее до наших дней под этим названием, полностью отличается от подложных *Деяний Пилата,* сфабрикованных, по свидетельству Евсевия, чтобы дискредитировать христиан. Фальшивые *Деяния* предназначены для того, чтобы оправдать распятие Христа. Учителям было предписано читать их школьникам «вместо уроков, чтобы заучивали наизусть» *(Церковная история,* IX. 5, 1).

(обратно)

379

Fragments of an Unknown Gospel and Other Early Christian Papyri, ed. by H. Idris Bell and T. C. Skeat (London, 1935). Среди важных исследований этого материала отметим: C. H. Dodd в *Bulletin of the John Rylands Library,* xx (1936), pp. 56–92,переизд. в *New Testament Studies* (New York, 1952), pp. 12–52; Goro Mayeda, *Das Leben–Jesu–Fragment Papyrus Egerton 2 und seine Stellung in der urchristlichen Literaturgeschichte* (Berne, 1946); H. I. Bell в *Harvard Theological Review,* xlii (1949), pp. 53–63.

(обратно)

380

The New Gospel Fragments (London, 1951), p. 17.

(обратно)

381

Рассуждая о том, как соотносится это изречение (с ἐν αἷς) с Ин 5:39 (с ὁτι), мы не обращали внимания на то, что обе формы слов Иисуса могут восходить независимо друг от друга к арамейскому оригиналу. Если предположить для придаточного предложения что–нибудь вроде …אתון בהון דמבירין, то ясно, что двузначное ך можно принять и за относительное местоимение (αἵς), и за союз (ὁτι). Достаточно показательно, что старолатинская версия MS *b* предлагает два

варианта этого же предложения: «scrutate scripturas quoniam putatis vos in ipsis vitam aeternam habere…» и «in quibus putatis vos vitam habere».

(обратно)

382

J. Jeremias в Hennecke–Schneemelcher–Wilson, *New Testament Apokrypha,* i (Philadelphia, 1963), p. 95.

(обратно)

383

Недавно выдвинутый Кроссаном (Crossan) аргумент, призванный показать, что Евангелие от Марка зависит от папируса Эгертона, неубедителен. (John D. Crossan, *Four Other Gospels; Shadow on the Contours of Canon* [Minneapolis, 1985], pp. 83–85).

(обратно)

384

Интерес простого народа к подобным апокрифам сохраняется на самом деле вплоть до сегодняшнего дня; об этом свидетельствует, в частности, продолжающееся появление все новых и новых «евангелий». См. E. J. Goodspeed, *Strange New Gospels* (Chicago, 1931); idem, *Modem Apocrypha (* Boston, 1956); Richard L. Anderson, The Fraudulent Archko Volume', *Brigham Young University Studies,* XV (1974), pp. 4346; и Per Beskow, *Strange Tales about Jesus; a Survey of Unfamiliar Gospels* (Philadelphia, 1983).

(обратно)

385

De vir. ill. 2. Вероятно, Иероним видел и другой список этого евангелия, так как он говорит: «У меня была возможность *(mihi ... facultas)* получить описание этой книги у назореев из Берои *[ul. Vena],* сирийского города, где оно употреблялось» (там же, 3).

(обратно)

386

Текст проповеди включен в *Miscellaneous Coptic Texts,* ed. by E. A. W. Budge (London, 1915), копт. — с. 60, англ. — с. 637. См. также: Vacher Burch, «The Gospel According to the Hebrews: Some New Matter Chiefly from Coptic Sources», *Journal of Theological Studies,* xxi (1920), pp. 310–315.

(обратно)

387

Среди трактатов библиотеки Наг–Хаммади есть совершенно иное произведение с таким же названием. Представлено оно в двух коптских версиях; см. *The Nag Hammadi Library,* ed. J. M. Robinson, pp. 195–205.

(обратно)

388

Он был опубликован U. Bouriant в *Mйmoires publiйs par les membres de la mission archйologique franзaise au Caire,* ix, 1 (Paris, 1892), pp. 93–147.

(обратно)

389

Oxyrhynchus Papyri, ed. by G. M. Browne et al., xli (London, 1972), pp. 15 и далее. Этот крошечный фрагмент датируется II или III веком; см. также D. Lührmann в *Zeitschrift fur die neutestamentliche Wissenschaft,* lxxii (1981), pp. 217–226.

(обратно)

390

Слово ἡλί (Мф 27:46), когда оно произносится как ἠλί, предполагает еврейское слово («сила, власть»), которое в Септуагинте передано как δύναμις. Именно оно и употреблено в *Евангелии от Петра.*

(обратно)

391

Léon Vaganay, взвесив все аргументы, связанные с датировкой *Евангелия от Петра,* решил, что оно написано около 120 г. по Р.Х. *(L'Evangile de Pierre* [Paris, 1930], p. 163). Denker относит его к 100–130 гг. по Р.Х. (см. примеч. 21).

(обратно)

392

Всестороннюю критику попытки Crossan *(Four Other Gospels,* pp. 137–181) выделить в *Евангелии от Петра* особый источник о страстях и воскресении, а затем показать, что все четыре евангелиста им пользовались, см. в актовой президентской речи Raymond E. Brown, прочитанной в 1986 г. на ежегодной встрече SNTS. Готовится к публикации в *New Testament Studies.*

(обратно)

393

Ср. Vaganay, op. cit., p. 73.

(обратно)

394

Jürgen Denker, *Die theologiegeschichtliche Stellung des Petrusevangeliums: Ein Beitrag zur Frühgeschichte des Doketismus* (Berne, 1975), pp. 58–77.

(обратно)

395

В настоящее время используются две системы разделения текста *Евангелия от Петра;* Гарнак разделил текст на 60 стихов, а Дж. А. Робинсон, независимо от него, — на 14 глав.

(обратно)

396

Детальную оценку *Евангелия от Петра,* где говорится о «деградации от значимых событий [в канонических Евангелиях] к вымыслам [в апокрифах]» см. в B. A. Johnson, «The Gospel of Peter; Between Apokalypse and Romance», *Studia Patristica,* xvi, part 2, ed. E. A. Livingstone (*Texte und Untersuchungen,* cxxix; Berlin, 1985), pp. 170–177.

(обратно)

397

См. Rosa Söder, *Die apokryphen Apostelgeschichten und die romanhafte Literatur der Antike (Würzburger Studien zu Altertumswissenschaft,* Heft 3; Stutgart, переизд. 1969); Martin Blumenthal, *Formen und Motive in den apokryphen Apostelgeschichten (Texte und Untersuchungen,* xlviii, 1; Leipzig, 1932); K. L. Schmidt, *Kanonische und apokryphe Evangelien und Apostelgeschichten* (Basel, 1944); Donald Guthrie, «Acts and Epistles in Apocryphal Writings», in *Apostolic History and the Gospel: Biblical and Historical Essays Presented to F. F. Bruce,* ed. by W. Ward Gasque and R. P. Martin (Grand Rapids, 1970), pp. 328–345; *LesActs apocryphes des Apotres* (Geneva, 1981); Dennis R. MacDonald, «The Forgotten Novels of the Early Church», *Harvard Divinity Bulletin,* xvi, 4 (April–June 1986), pp. 4–6.

(обратно)

398

То, что Фекла, женщина, совершала крещение, возмутило Тертуллиана, и он осудил всю книгу.

(обратно)

399

Согласно R. M. Grant («The Description of Paul in the Acts of Paul and Thecla», *Vigiliae Christianae,* xxxvi [1982], pp. 1–4), некоторые портретные черты, вероятно, заимствованы у прославленного греческого поэта Архилоха.

(обратно)

400

Изд. Wilhelm Schubart и Carl Schmidt в *Acta Pauli* (Hamburg, 1936).

(обратно)

401

То, что Павел говорил в переносном смысле, видно из предыдущих слов: «…я каждый день умираю!» Кроме того, римского гражданина не могли отдать дикими зверями.

(обратно)

402

Англ. перевод рассказа о поединке Павла со львом дан в книге автора настоящей работы *Introduction to the Apocrypha* (New York, 1957), pp. 255–262.

(обратно)

403

Кодекс издан под редакцией M. Testuz, *Papyrus Bodmer XXII* (Cologne–Geneva, 1959). См. также A. F.J. Klijn, «The Apocryphal Correspondence between Paul and the Corinthians», *Vigiliae Chrisrianae,* xvii (1963), pp. 2–23.

(обратно)

404

Книга недавно вышла вместе с более поздними трудами IV–VI веков, относящимися к Иоанну. См. издание Eric Junot, J–D. Kaestli, *Acta Iohannis,* в 2–х т. *(Corpus christianorum, Sŭries apocryphorum,* 1, 2; Turnhout, 1983).

(обратно)

405

См. R. H. Miller, «Liturgical Materials in the Acts of John», *Stadia Patristica,* xiii (Texte und Untersuchungen, cxvii; Leipzig, 1975), pp. 375–381.

(обратно)

406

C. Schmidt, *Die alten Petrusakten im Zusammenhang mit der apokryphen Apostelliteratur untersucht* (Texte und Untersuchungen, ix, I; Leipzig, 1903), pp. 77–79 и 97 и далее.

(обратно)

407

Helmut Koester, *History and Literature of Early Christianity,* ii (Philadelphia, 1982), p. 325.

(обратно)

408

Geschichte des neutestamentlichen Kanons, ii, p. 860.

(обратно)

409

Согласно этой широко известной легенде, слова «Domine, quo vadis?» («Господи, куда идешь?») произнес апостол Петр, когда, спасаясь бегством из Рима, он встретил Христа на Аппиевой дороге. Господь ответил: «Я пришел распяться вновь». Петр понял, что Господь

должен снова пострадать в смерти своих учеников. Поэтому он вернулся в Рим, где принял мученическую кончину.

(обратно)

410

Свидетельство об этом см. в L. Vouaux, *Les Actes de Pierre* (Paris, 1922).

(обратно)

411

См. всесторонний анализ W. Schneemelcher и K. Schäferdick в *New Testament Apokrypha,* ii (Philadelphia, 1965), pp. 169–174. Выше процитирован заключительный вывод их работы.

(обратно)

412

Carl Schmidt, *Gespräche Jesu mit seinem Jüngern nach der Auferstehung (Texte und Untersuchungen,* xliii; Leipzig, 1919).

(обратно)

413

См. его обзор работ Шмидта (Schmidt) в Revue biblique, N.S. xviii (1921), pp. 110–134. С другой стороны, Quasten в целом удовлетворен ортодоксальностью автора *(Patrology,* i, p. 152).

(обратно)

414

Jacobus Delazer, «De tempore compositionis Epistolae Apostolorum», *Antonianum,* iv (1929), pp. 257–292, 387430.

(обратно)

415

Manfred Hornschuh, *Studien zur Epistula Apostolorum (Patristische Texte und Studien,* v; Berlin, 1965), p. 118.

(обратно)

416

A. A. T. Ehrhardt, «Judaeo–Christians in Egypt, the Epistula Apostolorum and the Gospel to the Hebrews», *Studia Evangelica,* iii, ed. by F. L. Cross *(Texte und Untersuchungen,* lxxxviii; Berlin, 1964), pp. 360–382, Hornschuh, op. cit., pp. 99–115. Сначала и Kirsopp Lake считал, что *Epistula Apostolorum* происходит из Египта *(Harvard Theological Review,* xiv [1921], pp. 15–29), но впоследствии пришел к выводу, что «взгляд Шмидта, предполагавший, что оно происходит из Эфеса, вероятно, наиболее аргументирован» *(The Beginning of Christianity,* Part 1, *The Acts of the Apostles,* v [London, 1933], p. 44. Еще позже Kirsopp Lake и Silva Lake называют его без каких–либо других пояснений «эфесским документом» *(An Introduction to the New Testament* [New York, 1937], p. 175).

(обратно)

417

J. de Zwaan, «Date and Origin of the Epistle of the Eleven Disciples», *Amicitiae Corolla; A Volume of Essays presented to James Rendel Harris,* ed. by H. G. Wood (London, 1933), pp. 344–355.

(обратно)

418

О странном различении Петра и Кифы см. K. Lake, «Simon, Cephas, Peter», *Harvard Theological Review,* xiv (1921), pp. 95–97.

(обратно)

419

Согласно коптскому тексту парусил наступит через 120 лет, согласно эфиопскому — интервал должен быть 150 лет.

(обратно)

420

См. многочисленные упоминания, отмеченные H. Duensing в Hennecke–Schneemelcher–Wilson, *New Testament Apocrypha,* i (Philadelphia, 1959), pp. 192–227.

(обратно)

421

Мнения, что Павел написал Послание к Лаодикийцам, придерживался Феодор Мопсуэстийский и другие греческие комментаторы. Оно представлено в сирийском переводе Пешитто. Подробное рассмотрение этой и других точек зрения, как древних, так и современных, на то, кто был автором, а кто адресатом, см. в J. B. Lightfoot, *Saint Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon,* 9th ed. (London, 1890), pp.272–279.

(обратно)

422

Считается, что то Послание к Лаодикийцам, которое упоминается в каноне Муратори, не совпадает с дошедшим до нас.

(обратно)

423

Несмотря на то что Гарнак *(Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften,* phil. — hist. Kl., 1923, pp. 235–245), а за ним Quispel *(Nederlands Theologisch Tijdschrift*, v [1950], pp. 4346) считали его маркионитской подделкой второй половины II века, у текста нет черт, характерных для этой секты.

(обратно)

424

В университетской библиотеке Сент Эндрюс (St Andrews) хранится рукопись 1679 г., содержащая Послание к Лаодикийцам на иврите, греческом и латыни (ср. R. Y. Ebied, «A Triglot Volume of the Epistle to the Laodiceans, Psalm 151 and other Bibilical materials», *Biblica,* xlvii [1966], pp. 243–54). Послание присутствует и в арабских рукописях; см. Baron Carra de Vaux, «L' Йpotre aux Laodicейns arabe», *Revue biblique,* v (1886), pp. 221–226, и Eugine Tisserant, «La version mozarabe de L'йpotre Laodicейns», ibid., N.S. vii (1910), pp. 249–253.

(обратно)

425

Стандартное издание со справочным аппаратом см.: C. W. Barlow, *Epistolae Senecae ad Paulum et Pauli ad senecam que vocantur (Papers and Monographs of the American Academy in Rome,* x; Rome, 1938). Критическое издание входит в *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem,* ed. R. Weber, ii (Stutgart, 1969).

(обратно)

426

О возможных исторических связях между апостолом Павлом и реальным Сенекой см. J. B. Lightfoot, «St. Paul and Seneca», в своем *Commentary on Philippians* (1868), pp. 268–331.

(обратно)

427

См. F. C. Burkitt, *Jewish and Christian Apokalypses* [London, 1914], и Adela Y. Collins, «Early Christian Apocalyptic Literature», должно быть опубликовано в *Aufstieg und Niedergang der rцmischen Welt,* II. 25 (4).

(обратно)

428

Forschungsbericht см. предстоящую публикацию R. J. Bauckham, «The Apokalypse of Peter; An Account of Research», в *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt,* II. 25 (4).

(обратно)

429

Мастерский анализ этих источников см. в R. R Casey, «The Apocalypse of Paul», *Journal of Theological Studies,* xxxiv (1933), pp. 1–32.

(обратно)

430

Указание на то, что души в аду получают передышку, иногда встречается у христианских писателей IV века и позже (важнейший пример — *Cathemerinon* Пруденция, с. 125 и далее). Это — модификация раввинистического взгляда, вероятно, III века, согласно которому душам в аду позволено отдыхать по субботам (Israel Lйvi, Revue des йtudes juives, xxv [1892], pp. 1–13).

(обратно)

431

Ernst von Dobschütz, *Das Decretum Gelasianum,* De libris recipiendis et non recipiendis, *in kritischen Text (Texte und Untersuchungen,* xxxviii, 4; Leipzig, 1912).

(обратно)

432

Никифор (758–829 гг.), патриарх Константинопольский, составил *Хронографию* от Адама до года своей смерти, к которой он приложил канонический каталог. Происхождение каталога до сих пор не установлено.

(обратно)

433

Первые два списка приводятся в Hennecke–Schneemelcher–Wilson, *New Testament Apocrypha,* i, pp. 49–52; третий опубликовали John Macdonald и A. J. B. Higgins в *New Testament Studies,* xviii (1971), pp. 66–69.

Другой документ, касающийся Самаритянских хроник, агиографическая сирийская рукопись 875 г., сейчас находится в Британском музее (Wright, *Catalogue,* p. 1105). Он содержит утверждение, что «в одной из самаритянских деревень… еретики иродиане… признают только евангелиста Марка, три послания Павла и четыре книги Моисея…» (см. F. Nau, «Le canon biblique samaritano–chrutien des Hйrodiens», *Revue biblique,* xxxix [1931], pp. 396400).

(обратно)

434

Неутолимый аппетит на апокрифическую литературу можно проиллюстрировать популярностью второсортной и вводящей в заблуждение книги Уильяма Хоуна (William Hone) под названием *Apocryphal New Testament, bang all the Gospels, Epistles, and other pieces now extant… and not included in the New Testament by its Compilers* (London, 1820). Она выдержала массу переизданий в Великобритании и Америке. Суровую критику этой книги и распространенного заблуждения, что Новый Завет составлен в определенный момент однократным действием церковных властей, см. в M. R. James, op. cit., pp. xiv–xvii.

(обратно)

435

Цит. по: Евсевий, *Церковная история,* VI. 25, 3.

(обратно)

436

См. там же, 7–9.

(обратно)

437

Sundberg предлагал IV век, но его аргументы по меньшей мере неубедительны; см. ниже критику Фергюсона (Ferguson).

(обратно)

438

Муратори, названный «отцом средневековой истории», был неутомимым исследователем и плодотворным писателем, который за свою жизнь опубликовал 46 томов формата in folio, 34 — in quarto, 13 — in octavo, и еще много в 1/12.

(обратно)

439

Он включен в издание Муратори *Antiquitates Italicae Medii Aevi,* iii (Milan, 1740), pp. 851–854. Отредактированный текст E. S. Buchanan поместил в *Journal of Theological Studies,* viii (1906–1907), pp. 537–545. Одним из лучших изданий канона Муратори до сих пор остается S. P. Tregelles, *Canon Muratorianus; The earliest Catalogue of the Books of the New Testament* (Oxford, 1867), с факсимиле. Дискуссию о работе Tregelles см. в *Life and Letters of Fenton John Anthony Hort,* by A. F. Hort, i (London, 1896), p. 397, и в Earle Hilgert, «Two Unpublished letters Regarding Tregelles' *Canon Muratonanus», Andrews University Seminary Studies,* v (1967), pp. 122–130. Дополнительную библиографию см. в H. Leclerq *Dictionnaire d'Archŭologie Chrâienne et de Liturgie,* xii (1935), col. 543–560 (с хорошими фоторепродукциями) и G. Bardy в *Supplŭment au Dictionnaire de la Bible, v* (1957), cols. 1339–1408.

(обратно)

440

О степени неаккуратности переписчика можно судить по тому, что в 30 строках, списанных дважды, 30 грубых ошибок. Некоторые из них представляют собой пропуски или добавления, которые разрушают смысл, а несколько замен выглядят намеренными изменениями. Кроме тех ошибок, которые затрагивают смысл, есть много примеров неправильного написания.

(обратно)

441

Напечатанные в *Miscellanea Cassinese* (Montecassino, 1897), pp. 1–5, они содержат строки 42–50, 54–57, 63–68 и 81–85; ср. A. Harnack, *Theologische Literaturzeitung* xxiii (1898), cols. 131–134.

(обратно)

442

Среди защитников мнения о первичности латинского текста был Adolf Harnack, «uber den Verfasser und den literarischen Character des Muratorischen Fragmentes», *Zeitschrift fur du neutestamentlichen Wissenschaft,* xxiv (1925), pp. 1–16, и Arnold Ehrhardt, «The Gospels in the Muratorian Fragment», в *The Framework of the New Testament Stories* (Cambridge, Mass., 1964), pp. 11–36.

(обратно)

443

Обратный перевод на греческий сделан (Хильгенфельдом) A. Hilgenfeld, *Der Kanon und die Kritik des Neuen Testaments…* (Halle, 1863), pp. 40 и далее, и *Zeitschrift fur wissenschaftliche Theologie,* xv (1872), pp. 560–582; (Беттихером) P. A. Bцtticher (= P. A. De Lagarde) в *Zeitschrift fur die gesammte lutherische Theologie und Kirche,* χ (1854), pp. 127–129; (Хертцем) M. Hertz для *Hyppolitus* C. C.J. Bunsen'a (= *Christianity and Mankind,* vol. v, или *Analecta ante–Nicaena,* vol. i; London, 1854), pp. 137 и далее; (Лайтфутом) J. B.

Lightfoot, *Academy,* xxxvi (21 Sept. 1889), pp. 186–188, и *The Apostolic Fathers,* Part I, *Clement of Rome,* ii (1890), pp. 405413; (Цаном) T. Zahn, *Geschichte des neutamentlichen Kanons,* ii (Erlangen–Leipzig), pp. 140–143.

(обратно)

444

Так считает Julio Campos, «Epoca del Fragmento Muratoriano», *Helmantica,* xi (1960), pp. 485496, на основании фонетических, графических, морфологических и лексических особенностей латинского текста.

(обратно)

445

A. C. Sundberg, Jr., «Canon Muratori: A Fourth–Century List», *Harvard Theological Review,* lxvi (1973), pp. 141.

(обратно)

446

Everett Ferguson, «Canon Muratori; Date and Provenance», *Studia Patristica,* xviii (1982), pp. 677–683. Brevard Childs считал, что отнесение Сандбергом канона Муратори к IV веку «тенденциозно и бездоказательно» *(The New Testament as Canon,* p. 238). См. также отрицательный отзыв о теории Сандберга в A. B. Du Toit, op. cit., pp. 237 и 244.

(обратно)

447

Время епископства Пия рассчитывается по–разному: 140–155 гг. (Harnack), 141–155 гг. (Lagrange), 142–155 гг. (Quasten; Altaner), 142–157 гг. (Tregelles).

(обратно)

448

Мнение J. B. Lightfoot (см. примеч. 9) о том, что автор фрагмента — Ипполит, поддержали, приведя дополнительные аргументы, T. H. Robinson *(Expositor,* Seventh Series, ii [1906], pp. 481495), T. Zahn *(Neu kirchliche Zȯtshcrift,* xxxiii [1922], pp. 417436) и M. — J. Lagrange *(Revue biblique,* xxxv [1926], pp. 83–88), и xlii [1933], pp. 161–186). С другой стороны, V. Bartlet считал автором списка Мелитона *(Expositor,* Seven Series, ii [1906], pp. 210–224); C. Erbes приписывал его Родону, относя его написание к 220 г. *(Zeitschrift fur Kirchengeschichte,* xxxv [1914], pp. 331–362); J. Chapman считал его частью Hypotyposes Климента Александрийского *(Revue bŭnŭdictine,* xxi [1904], pp. 240064; см. также 369–374 и xxii [1905], pp. 62–64). Гарнак настаивал на том, что это был официальный список, предназначенный для всей Церкви, очень вероятно, римского происхождения. Автор его — или папа Виктор, или Зефирин, который был епископом до него *(Zeitschrift fur die neutestamentliche Wissenschaft,* xxiv [1925], pp. 1-16; см. также H. Koch, там же, xxv [1926], pp. 154–160).

(обратно)

449

Ср. Johannes Beumer, «Das Fragmentum Muratori und seine Ratsel», *Theologie und Phibsophie,* xlviii (1973), pp. 534–550, и Helmut Burkhardt, «Motive und Masstabe der Kanonbildung nach dem Canon Muratori», *Theologische Zeitschrift,* xxx (1974), pp. 207–211.

(обратно)

450

Обсуждение этого места фрагмента см. примеч. 2 на с. 300.

(обратно)

451

Во фрагменте сказано, что и Лука и Иоанн писали «от своего имени» (строки 6, 15). Это означало, что, хотя они и были авторами, они писали не одни. Луке, вероятно, помогал Павел или источники, на которые указывается в прологе к третьему Евангелию. Что касается Иоанна, единственным основанием авторитетности его Евангелия, божественным и человеческим, ясно названо божественное откровение, которое приняли и другие ученики.

(обратно)

452

Имел ли автор списка в виду, что апостол Иоанн написал Откровение прежде, чем Павел стал писать послания? Tregelles считает, что слово *prodecessor* значит здесь «вышеупомянутый». Для Westcott'a оно значит, что Иоанн был апостолом до того, как им стал Павел; а Stendahl (см. с. 199, примеч. 28) предложил версию, по которой для составителя верховным критерием каноничности было пророческое вдохновение, и даже апостольское происхождение писаний по отношению к нему вторично.

(обратно)

453

Игра звуков в словах «желчь» и «мед» *(fel u mel)* нередко считается подтверждением того, что оригинал написан по-латыни. с другой стороны, однако, это могла быть цитата или аллюзия на греческий текст *Пастыря* Ермы *(Зап* V. 1,2) — «мед и полынь, смешанные между собой».

(обратно)

454

Эту гипотезу высказал Катц (Peter Katz) в «The Johannine Epistles in the Muratorian Canon» , *Journal of Theological Studies,* N.S. viii (1957), p. 273 и далее. Он предложил читать вместо «duas in catholica» —

«dua(e) sin catholica», что соответствовало бы греческому δύο συν καθολική. C. F. D. Moule в *The Birth of the New Testament,* 3rd ed. (1982), p. 266, в основном принимает это предположение, но предлагает в качестве оригинала δύο προς καθολικήν. С другой стороны, важно учесть указание Гарнака на то, что латинскую версию 3–го Послания нельзя приписать переводчику 1–го и 2–го Посланий Иоанна. Если в соответствии с этим, как указал T. W. Manson, 1–е и 2–е Послания переводились на латынь отдельно от 3–го, то «предположение, что было время, когда в Западной церкви употреблялись только первые два послания к Иоанну, получает серьезное основание, и тогда вероятно, что в каноне Муратори говорится именно об этих двух посланиях». (Journal of Theological Studies, xlviii [1947], p. 33).

(обратно)

455

Как остроумно предположили независимо друг от друга епископ Фитцджеральд (Fitzgerald) и Трежель (Tregelles), пытаясь объяснить слово «друзьями», у переводчика канона Муратори на латынь была перед глазами греческая фраза, в которой книга Премудрости приписывалась Филону (такая точка зрения была широко распространена на Западе; ср. Иероним, Praef. In Libros Solomonis; Migne, Patrologia Latina, xxviii, col. 1308). Скорее всего, переводчик прочитал υπό Φίλωνος («Филоном») как ύπό φίλων («друзьями»). См. *Journal of Classical and Sacred Philology,* ii (1855), pp. 3743, и издание Tregelles, pp. 50–54, примеч. 22.

(обратно)

456

В рукописи написано «Митиад», и обычно это исправляют на «Мильтиад». Монтаниста по имени Мильтиад упоминает Евсевий *(Церковная история,* V. 16, 3), и все же это исправление не бесспорно; см. Harnack, *Texte und Untersuchungen,* 1.1, p. 216.

(обратно)

457

То, что отдельным христианам эти книги читать можно, а Церковь их не принимает, может означать, что Церковь в каком–то отношении отделяется от своих членов.

(обратно)

458

Блестящий анализ этого выражения см. в W. C. Van Unnik, *Oog en oor; Criteria voor de eerste samenstellung van Nieuwe Testament* (Rede ter gelegenheid van de 337e dies natalis der Rijksuniversiteit te Utrecht op 30 Maart 1973).

(обратно)

459

О формуле «пророки и апостолы» применительно к канону до времени Иринея см. D. M. Farkasfalvy в *Texts and Testaments: Critical Essays on the Bible and Early Church Fathers,* ed. by W. Eugene March (Can Antonio, 1980), pp. 109–134.

(обратно)

460

Молчание по поводу Послания к Евреям, которое вначале признавали на Востоке и не принимали на Западе, свидетельствует против гипотезы Сандберга (Sundberg) о том, что фрагмент имеет восточное происхождение и датируется IV веком. Чем позднее предполагаемая дата составления списка, тем проблематичнее то, что Послание к Евреям просто замолчали.

(обратно)

461

О том, как удивили некоторых Отцов разночтения в канонических Евангелиях, см. Helmut Merkel, *Die Wiederspurche zwischen den Evangelien; Ihre polemische und apobgetische Behandlung in der alien Kirche bis zu Augustin* (Tubingen, 1977). В конце II века внимательный взор Цельса выявил реальные и мнимые противоречия между Евангелиями, которые потом восприняли и гипертрофировали более поздние противники Церкви — Порфирий, Иерокл, император Юлиан и некоторые манихеи.

(обратно)

462

См. Krister Stendahl, «The Apocalypse of John and the Epistles of Paul in the Muratorial Fragment», в *Current Issues in New Testament Interpretation, Essays in honour of Otto Piper,* ed. by W. Klassen and G. F. Snyder (New York, 1962), pp. 239–245.

(обратно)

463

Сведения о дополнениях и исправлениях, которые вносил Евсевий с 305 по 325 г., см. в R. Laqueur, *Eusebius als Historiker seiner Zeit* (Berlin–Leipzig, 1929), R. M. Grant, «Eusebius and his Lives of Origen», в *Forma futuri; Studi in onore del Cardinale Michule Pellegrino* (Turin, 1975), pp. 635–649, и особенно его же *Eusebius as Church Historian* (Oxford, 1980), pp. 10–21. Согласно Барнсу (T. D. Barnes), труд Евсевия публиковался в течение еще большего периода времени: «Необходимо допустить по крайней мере пять изданий, которые, по моему мнению, следует распределить по времени следующим образом: первое — до 296 г., второе — 313/314 г., третье — 315 г., четвертое — 325 г. и пятое — после 326 г. См. коллоквиум *Les Martyrs de Lyons* (177) (Paris, 1978), p. 137.

(обратно)

464

См. C. Sant, «Eusebius of Caesarea's Views on the Canon of the Holy Scriptures and the Texts he used in his Works», *Melita theologica,* xxiii (1971), pp. 23–37.

(обратно)

465

Евсевий дает и другие, более краткие комментарии в II. 22, 23; III. 3, 24; V. 8, 1–9 и VI. 14, 25.

(обратно)

466

В *Церковной истории,* III. 3, 4, Евсевий говорит, что «каноничность посланий Павла очевидна», но тут же добавляет: «Все же нельзя не заметить, что некоторые отрицают Послание к Евреям, говоря, что о нем спорят (άντιλέγεσθαι) в Римской церкви, поскольку есть основание думать, что оно написано не Павлом». Евсевий, согласуясь с александрийцами (которые, кроме Оригена, единодушно признавали авторство Павла), рассматривал его как произведение этого апостола, принимая при этом мнение Климента Александрийского, что оно написано на иврите, а затем переведено евангелистом Лукой или Климентом Римским *(Церковная история,* III. 38, 2).

(обратно)

467

Удивительно, что, с учетом всего вышесказанного, Евсевий не отнес к числу спорных Апокалипсис Иоанна. Однако Евсевий, не переносивший апокалиптических пророчеств, если не мог указать на их исполнение в Константине, коротко назвал Апокалипсис Иоанна «ложным». О его взглядах на Послание к Евреям см. на с. 203.

(обратно)

468

Термин νόθα в этом отрывке употреблен не только в своем обычном значении — «выродок, неподлинный», т.е. фиктивное писание, псевдография, книги с поддельным авторством, но обозначает еще и книги, не отягощенные, так сказать, печатью канонической законности.

(обратно)

469

Означает ли это странное выражение, употребленное оба раза, когда Евсевий говорит об Апокалипсисе, что у него действительно нет определенного мнения, или (это более вероятно) что он не хотел явно утверждать мнение, которое многим заведомо не понравилось бы?

(обратно)

470

Здесь Евсевий имеет в виду утверждение, которое он делает в предыдущей главе, когда обсуждает проблему каноничности Апокалипсиса. «Большинство мнений о нем до сих пор разделяются» (III. 24, 18).

(обратно)

471

Ernst von Dobschütz, «The Abandonment of the Canonical Idea» *American Journal of Theology,* xix (1915), pp. 416429.

(обратно)

472

В VII. 25, 18–27 Евсевий соглашается с мнением Дионисия Александрийского, основанном на критическом анализе стиля и лексики, и заключает, что автор Апокалипсиса — не апостол Иоанн, а «второй Иоанн», которого называли еще «пресвитер Иоанн». Эта

перемена во взглядах Евсевия отражает те изменения и исправления, которые он в течение многих лет вносил в свою *Церковную историю.*

(обратно)

473

См. с. 201, примеч. 32.

(обратно)

474

Евсевий, Vita Const. IV. 36, 37.

(обратно)

475

Из шести толкований этого греческого предложения (см. Metzger, *The Text of the New Testament,* p. 7 n. 2; русский перевод — Б. Мецгер, *Текстология Нового Завета* (Москва, ББИ, 1996), с. 5, сн. 2), возможно, наиболее принято то, что текст на странице располагался в три или четыре колонки; см. Kirsopp Lake, «The Sinaitic and Vatican Manuscripts and the Copies sent by Eusebius to Constantinople», *Harvard Theological Review,* xi (1918), pp. 32–35, Carl Wendel, «Der Bibel–Auftrag Kaisar Konstantins», *Zentralblatt fur Bibliotheswesen,* lxi (1939), pp. 165–175. С другой стороны, T. C. Skeat («The Use of Dictation in Ancient Book–Production», *Proceedings of the British Academy,* xlii [1956], pp. 179–208, особенно 195–197) предлагает привлекательную версию: фраза значит, что по мере завершения рукописей их посылали на просмотр императору «по три–четыре экземпляра за раз».

(обратно)

476

См. K. L. Carroll, «Toward a Commonly Received New Testament», *Bulletin of the John Ryland Library,* xliv (1962), pp. 341 и

далее; и W. R. Farmer, *Jesus and the Gospel* (Philadelphia, 1981), pp. 193 и далее.

(обратно)

477

Оставшаяся часть Послания к Евреям и Апокалипсиса добавлена переписчиком XV века. О том, как именно производилось это восполнение, см. T. C. Skeat, «The Codex Vaticanus in the Fifteenth Century», *Journal of Theological Studies,* N.S. XXXV (1984), pp. 454465.

(обратно)

478

Cathecheses 4, 33–36.

(обратно)

479

По одним данным, присутствовало 32 члена, по другим — 24.

(обратно)

480

Среди плеяды блистательных умов, работавших в Александрийской библиотеке, был Эратосфен Киренский (275–194 гг. до Р. Х), который с большой точностью вычислил длину окружности Земли. Его Χρονογραφίαι представляют собой первую научную попытку определить даты политических событий и истории литературы.

(обратно)

481

Английский перевод сохранившихся посланий Афанасия см. в *A Select Library of the Nicene and Post–Nicene Fathers of the Christian Church,* Second Series, iv (New York, 1892), pp. 550–555.

(обратно)

482

Оно почти полностью восстановлено по греческим, сирийским и коптским фрагментам; см. Theodor Zahn, «Athanasius und der Bibelkanon», в *Fustschrifl seiner königlichen Hoheit dem Prinzregenten Luitpold von Bayern zum achzigsten Geburstage dargebracht von der Universität Erlangen,* i (Erlangen, 1901), pp. 1–36.

(обратно)

483

Однако, не стоит упускать из виду, что ранее, по крайней мере, около 350 г., Афанасий проводил различие между боговдохновенными и каноническими книгами. Он не раз цитировал как боговдохновенные те книги, которые потом будут исключены из его Пасхального послания 367 г., в т.ч. 2–ю книгу Ездры и *Пастырь* Ерма. См. Jean Ruwet, «Le canon alexandrin des йcritures; Saint Athanase», Biblica, xxxiii (1952), pp. 1–29.

(обратно)

484

Non est ignorandum praesentem epistolam esse falsatam quae licet publicetur non tarnen in canone est (Migne, *Patrologia Latina,* xxxix, col. 1742).

(обратно)

485

«The New Testament Canon of Didymus the Blind», *Vigiliae Christianae,* xxxvii (1983), pp. 1–21.

(обратно)

486

J. C. Suicer, Thesaurus ecclesiasticus, 2nd ed., i (Amsterdam, 1728), col. 6. Однако это название применялось и до Златоуста; см. Adolf von Harnack, «uber das Alter der Bezeichnung «die Bucher» («Die Bibel») fur

die h. Schriften in der Kirchen», *Zentralblatt fur Bibliothekswesen,* xlv (1928), pp. 337–342.

(обратно)

487

Статистику цитат у Златоуста из нескольких книг Нового Завета см. в Chr. Baur, «Der Kanon des hl. Joh. Chrysostomus», Theologische Quartalschrift, cv (1924), pp. 258–271. Иногда ученые подвергали сомнению приписывание некоторых сочинений Златоусту. Это может объяснить, почему в недавно опубликованном Круппом (R. A. Krupp) указателе (Saint John Chrysostom; A Scripture Index [Lanham, 1984] — две цитаты из 2 Пет, одна из Иуды и девять из Апокалипсиса.

(обратно)

488

Migne, *Patrologia Graeca,* lvi, cols. 313–386.

(обратно)

489

Contra Nestonanos 3, 14 (Migme, *Patrologia Graeca,* lxxxvi, col. 1365 c).

(обратно)

490

The Commentaries of Isho'dad, ed. by M. D. Gibson *(Horae Semiticae,* xi; Cambridge, (1913), сирийский текст — p. 49, англ. пер. — p. 36.

(обратно)

491

См. G. D. Mansi, Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio, xi, p. 939.

(обратно)

492

The Bible in the Church, p. 227.

(обратно)

493

Kurt and Barbara Aland, Der Text des Neuen Testaments (Stuttgart, 1982), p. 92.

(обратно)

494

«Syriac Versions»' Hastings's Dictionary of the Bible, iv (1902), p. 645.

(обратно)

495

О каноне в сирийских церквах см. Theodor Zahn, «Das Neue Testament Theodors von Mopsuestia und der urssprüngliche Kanon der Syrer», *Neue kirchliche Zeitschrift,* xi (1900), pp. 788–806; Julius A. Bewer, «The History of the New Testament Canon in the Syrian Church», *American Journal of Theology,* iv (1900), pp. 64–98, 345–363; Walter Bauer, *Der Apostolos der Syrer in der Zeit von der Mitte des vierten Jahrhunderts bis zur Spaltung der syrischen Kirche* (Glessen, 1903); Mauritius Gordillo, *Theologia orientalium cum latinorum comparata (Orientalia Christiana analecta,* clviii; Rome, 1960); E. B. Eising, «Zur Geschichte des Kanons der Heiligen Schrift in der ostsyrischen Kirche im ersten Jahrtausend», Diss., Würtzburg, 1972; Metzger, *The Early Versions of the New Testament,* pp. 4–75.

(обратно)

496

См. A. Vööbus, *History of the School of Nisibis* (Louvain, 1965); A. van Selms, *Nisibis: The Oldest University.* The Eighth T. B. Davie Memorial Lecture Delivered in the University of Cape Town on 6 Oct. 1966.

(обратно)

497

Экземпляр греческого текста этих лекций попал в руки Юнилию Африкану, высокопоставленному чиновнику при дворе Юстиниана. Он перевел их на латынь с названием *Instituta regularia divinae legis* и посвятил своему другу, африканскому епископу Примасу; см. Migne, *Patrologia Latina,* lxviii, cols. 1542; Heinrich Kihn, *Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten* (Freiburgim Br., 1880).

(обратно)

498

Изд. Гибсоном (M. D. Gibson) — *Horae Semiticae,* vi–vii, x–xi; Cambridge, 1911—1916.

(обратно)

499

J. S. Assemani, *Bibliotheca Orientalis,* iii, pp. 8–12.

(обратно)

500

Ср. *Catalogue of the Syriac MSS. in the Convent of S. Catherine on Mount Sinai,* составленный Agnes S. Lewis *(Studia Semitica,* no. 1; London, 1894), pp. 11–14. Списку непосредственно предшествует перечень имен 70 учеников, который приписывается Иринею (сходные каталоги см. в Metzger, «Names for the Nameless in the New Testament», Kyriakon; *Festschrift Johannes Quasten,* ed. by Patrick Granfield and J. A. Jungmann, i [Munster i. W., 1970], pp. 79–99).

(обратно)

501

Gustav Rothstein, «Der Kanon der biblischen Bucher bei den babylonishcen Nestorianern im 9./10. Jahrhundert», *Zeitschrift der*

deutschen morgenlandischen Gesellschaft, lviii (1904), pp. 634–663. Другое свидетельство о несторианском каноне принадлежит Абд аль–Месих аль–Кинди (ок. 821), который числит среди канонических Евангелия от Матфея, Марка («сына сестры Симона, известного как Петр»), Луки, Иоанна («двое из числа двенадцати апостолов, а другие два из семидесяти»), Деяния и 14 Посланий Павла (см. L. Rost, «Zur Geschichte des Kanons bei den Nestorianern», *Zeitschrift fur neutestamentliche Wissenschaft,* xxvii [1927], pp. 103–106).

(обратно)

502

Ассирийцы регулярно передают πράξεις в единственном числе — πράξις.

(обратно)

503

См. предыдущее примеч. — т. е.: Ассирийцы регулярно передают πράξεις в единственном числе — πράξις.

(обратно)

504

Цан попытался объяснить второе упоминание Послания к Филиппийцам как указание на то, что в первоначальном списке есть 3–е Послание к Коринфянам; но у Послания к Филиппийцам в первый раз стоит такое же число стихов, что и у Послания к Ефесянам, а это скорее говорит об ошибках переписчика.

(обратно)

505

Библиографию об этом монументе см. у Metzger в *Twentieth Century Encyclopedia of Religious Knowledge,* i (1955), p. 206, и в *The Early Versions of the New Testament,* pp. 257 п. 1,и 275 n. 5.

(обратно)

506

Sten Bugge, «Den syriske kirkes nytestamentlige kanon i China», *Norsk teologisk tidsskrift,* xli (1940), pp. 97–118.

(обратно)

507

Там же, p. 118.

(обратно)

508

Согласно Райту (William Wright), который описывает эту рукопись в своем Catalogue of the Syriac Manuscripts Presented in the Library of the University of Cambridge (i, pp. 6–16), перевод обоих посланий Климента «относится к VII веку и может быть приписан школе Афанасия Баладского и Иакова Эдесского». Оценку этого тезиса см. в J. B. Lightfoot, The Apostolic Fathers, Part I, S. Clement of Rome, 2nd ed., i (London, 1890; переизд. Grand Rapids, 1973), pp. 129–136.

(обратно)

509

Краткий рассказ о введении христианства в Армении и спорах о том, были ли первые армянские переводы Библии сделаны с сирийского или греческого языка, см. Metzger, *The Early Versions of the New Testament,* pp. 153–171.

(обратно)

510

Arthur Vццbus, «La premiиre traduction armйnienne des йvangiles», *Recherches de sciece religieuse,* xxxvii (1950), pp. 581–586, и его же, *Early Versions of the New Testament* (Stockholm, 1954), pp. 152–154.

(обратно)

511

См. Josef Schmid, *Studien zur Geschichte des griechischen Apokalypse–Textes;* i, Einleitung (Munich, 1956), pp. 99–113.

(обратно)

512

См. Theodor Zahn, «uber einige armenische Verzeichnisse kanonischer und apokrypher Bucher», Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons, т. V, часть I (Erlangen — Leipzig, 1893), pp. 109–157.

(обратно)

513

См. Metzger, *The Early Versions of the New Testament,* pp. 190–194.

(обратно)

514

Согласно Блейку (Roberl P. Blake), Апокалипсис, «строго говоря, так никогда и не стал каноническим для грузин» (Harvard Theological Review, xxi [1928], p. 287).

(обратно)

515

См. Metzger, *The Early Versions of the New Testament,* pp. 99–108.

(обратно)

516

Ignazio Guidi, «Il canone biblico délia chiesa copta», *Revue biblique,* x (1901), pp. 161–174.

(обратно)

517

Henry Tattam, *The Apostolic Constitutions or Canons of the Apostles in Coptic* (London, 1848), p. 211. Тэттам представляет текст в бохайрской версии; существует и саидский вариант, изданный Полем де Лагардом (Paul de Lagarde) в его книге *Aegyptica* (Göttingen, 1883), p. 236. См. Приложение IV. 9.

(обратно)

518

Lightfoot, op. cit., p. 372 n. 1.

(обратно)

519

Guidi, op. cit., p. 162.

(обратно)

520

Там же, pp. 163–170.

(обратно)

521

См. Metzger, *The Early Versions,* pp. 215–223.

(обратно)

522

См. Anton Baumstark, «Der ätiopische Bibelkanon», *Oriens Christianus,* v (1905), pp. 162–173; Marius Chaone «Le canon des livres saints dans l'йglise йthiopienne», *Recherches de science religieuse,* v (1914), pp. 22–39; J. M. Harden, *Introduction to Christian Ethiopie Literature* (London, 1926), pp. 37–50; Kurt Wendt, «Der Kampf um der kanon Heiliges Schrift in der ätiopischen Kirche der Reformen des XV. Jahrhunderts», *Journal of Semitic Studies,* ix (1964), pp. 107–113.

(обратно)

523

По Cowley (см. след. примеч.), «широкий канон», основанный на традиционном амхарском комментарии к тексту на геэзе о каноническом праве *(Fetha Nagast),* охватывает 46 книг Ветхого Завета и 35 — Нового. В то, что Каули (Cowley) называет «узким каноном», входит 27 книг Нового Завета и 54 Ветхого (включая Книгу Еноха, Юбилеев и т.п.).

(обратно)

524

Robert W. Cowley, «The Biblical Canon of the Ethiopian Orthodox Church Today», *Ostkirchliche Studien,* xxiii (1974), pp. 318–323, и *The Traditional Interpretation of the Apokalypse of St. John in the Ethiopian Orthodox Church* (Cambridge, 1983), pp. 10–12. В последней работе Cowley сравнивает печатные и рукописные источники амхарских комментариев и некоторые книги эфиопской Библии. Тщательный анализ отношений между современным эфиопским каноном и его ранними формами (главным образом Ветхого Завета) см. в Roger T, Beckwith, *The Old Testament Canon of the New Testament Church,* pp. 478–505.

(обратно)

525

Описание «широкого» эфиопского канона Св. Писания см. в Ernst Hammaerschmidt, «Das pseudo–apostolische Schriftum in ätiopischer uberlieferung», *Journal of Semitic Studies,* ix (1964), pp. 114–121, и в Sean F. Kealy, «The Canon: An African Contribution», *Biblical Theology Bulletin,* ix (1979), pp. 13–26. Гораздо более пространный перечень священных книг приведен в *The Ethiopian Orthodox Church,* ed. by A. Wondmagegneliu (Addis Ababa, 1970), pp. 77 и далее (мне эта книга не была доступна, но ее цитирует Kealy, op. cit., p. 20).

(обратно)

526

Подробно о содержании семи рукописей *Синода* см. в William Wright, *Catalogue of the Ethiopie Manuscripts in the British Museum* (London, 1877), pp. 2a–4b и 266a–269a, и в William Macomber, *Catalogue of Ethiopian Manuscript…,* iii (Collegeville, 1978), items #951, #998. См. также Ignazio Guidi, «Der дthiopische «Senodos», *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft,* lv (1901), pp. 495–502.

(обратно)

527

Перевод на франц. яз. — Sylvain Grйbaut, «Littйrature йthiopienne pseudo–Clumentine», *Revue de l'orient chrвien,* xvi (1911), pp. 72–84, 164–175, 225–253; xvii (1912), pp. 16–31, 133–144, 244–252, 337–346; xviii (1913), pp. 69–78; xix (1914), pp. 324–330, XX (1915–1917), pp. 33–37, 424430; xxi (1918), pp. 246–252; xxii (1920), pp. 22–28, 113–117, 395400; xxvi (1927–1928), pp. 22–31.

(обратно)

528

См. R. W. Cowley, «The Identification of the Ethiopian Octateuch of Clement, and its Relation to Other Christian Literature», *Ostkirchliche Studien,* xxvii (1978), pp. 3745.

(обратно)

529

Часть вторая (оригинал и перевод на франц. яз.) была опубликована L. Guerrier и S. Grйbaut, *Le Testament en Galilйe de Notre Seigneur Jйsus Christ (Patrologia Orientalis,* ix. 3; Paris, 1913).

(обратно)

530

Неполный текст английского перевода опубликован Платтом (T. P. Platt) в The Ethiopie Didascalia; or the Ethiopie Version of the Apostolic Constitutions, received in the Church of Abyssinia (London, 1834). Полный перевод на англ. яз. сделан Харденом (f. — M. Harden), *The Ethiopie Didascalia (Translations of Christian Literature,* Series iv, *Oriental Texts;* London, 1920).

(обратно)

531

Theodor Zahn, *Geschichte des neutestamentliches Kanons,* ii (Erlangen und Leipzig, 1890), pp. 157–172; A. Harnack, *Chronologie der altchristlichen Literatur,* ii (Leipzig, 1904), pp. 84 и далее. Это мнение разделял и Leipoldt, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons,* i (Leipzig, 1907; переизд. 1974), p. 77 n. 4.

(обратно)

532

См. H.J. Frede, *Altlateinische Paulus–Handschriften* (Freiburg, 1964), pp. 88–90, который обращает внимание на греческое влияние в церквах Южной Италии.

(обратно)

533

Th. Mommsen, «Zur lateinischen Stichometrie», *Hermes,* xxi (1886), pp. 142–156; ср. также W. Sanday, «The Chaltenham List of the Canonical Books of the Old and New Testament and the Writings of Cyprian», *Studia bnblica et ecclesiastica,* iii (1891), pp. 217–303.

(обратно)

534

Впоследствии экземпляр этого канона был найден в составе кодекса IX века в библиотеке св. Галла (St. Gall) (no. 133); он опубликован в Miscellanea Cassinese (Montecassino, 1897), pp. 6–7.

(обратно)

535

Такой же порядок соблюдается и у Куретонийских (Curetonian) сирийских Евангелий и в комментарии Феофила Антиохийского.

(обратно)

536

Слова «только одна» *(una sola)* есть только в одном или двух экземплярах списка, в частности в Челтнэмском списке.

(обратно)

537

Theologische Literaturzeitung, 1886, col. 173.

(обратно)

538

Adolf Jülicher, An Introduction to the New Testament (London, 1904), p. 538.

(обратно)

539

Отсутствие Послания к Филимону, несомненно, случайно и объясняется его краткостью и специфическим характером.

(обратно)

540

Помимо осуждения таких известных еретиков, как Симон Волхв, Филастер осуждает (гл. 133) и тех, чье помутившееся сознание готово

поверить, что звезды занимают неподвижное положение на небе, тогда как на самом деле их каждый вечер располагает там Бог!

(обратно)

541

Попытку как–то упорядочить комментарии Филастера см. в Dionysius Portarena, *Doctrina scripturistica s. Filastrii* (Rome, 1946), pp. 14–21.

(обратно)

542

Книга, известная как *Суждение Петра,* включена в число пяти апокрифических книг, приписываемых Петру Иеронимом *(De vins ill.* 1). Она очень давно исчезла.

(обратно)

543

См. Meinrad Stenzel, «Der Bibelkanon des Rufin von Aquileja», *Biblica,* xxiii (1942), pp. 43–61.

(обратно)

544

Анализ нескольких мнений о том, в какой степени латинская Вульгата принадлежит самому Иерониму, см. Metzger, *The Early Versions of the New Testament,* pp. 352–362.

(обратно)

545

Отношение Августина к Посланию к Евреям впервые ясно проследил Одилон Роттманер (Dom Odilo Rottmaner) из Мюнхена. В своих ранних трудах (до 406 г.) Августин цитирует его как Послание Павла; в средний период он колеблется между авторством Павла и анонимным; к старости (409–430) он ссылается на него только анонимно. См. исследование Роттманера в *Revue bŭnŭdictine,* xviii

(1901), pp. 257 и далее. Переиздание в его же *Geistesfrüchte aus der Klosterzelle* (Munich, 1908), pp. 84–90.

(обратно)

546

Хотя критерий Августина на первый взгляд кажется прямым и ясно очерченным, практические трудности при его применении в любом конкретном случае трудно преодолимы; см. C. R. Gregory, *Canon and Text of the New Testament* (New York, 1907), pp. 287–288.

(обратно)

547

Это законоположение не запрещало, как указывает Костелло (Costello), читать другие книги в церкви: «Оно просто не позволяло читать их как Св. Писание. Чтение мученических актов было прямо разрешено. Более того, сам Августин читал в церкви сочинения Киприана или извлечения из других церковных книг, особенно во время своих многочисленных полемических выступлений». См. Charles Costello, *St. Augustines Doctrine the Impiration and Canonicity of Scriptum* (Washington, 1930), p. 48.

(обратно)

548

The Old English Version of the Heptateuch, Aelfric s *Treatise on the Old and New Testament* ed. by S.J. Crawford (London, 1922), p. 57.

(обратно)

549

The letters of John Salisbury; ii, *The Later Letters,* ed. by W. J. Millor and C. N. L. Brooke (Oxford, 1979), p. 323.

(обратно)

550

В двенадцатиязычном Новом Завете Гуттера (Elias Hutter, Nuremberg, 1599— 1600) после 526–й страницы помещено Послание к Лаодикийцам, занимающее четыре листа, на греческом, сирийском, латинском, немецком и богемском (чешском) языках.

(обратно)

551

J. B. Lightfoot, *Saint Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon,* 9th ed. (London, 1890), p. 297.

(обратно)

552

Erasmus, *Declaratio ad censurum Fac. theol Parisienis (Opera* ix. 864).

(обратно)

553

См. Henry Howorth, «The Origin and Authority of the Biblical Canon according to the Continental Reformers: Lutherand Karlstadt» , *Journal of Theological Studies,* viii (1906–1907), pp. 321–365; его же, «Luther, Zwingli, Lefevre, and Calvin», ix (1907–1908), pp. 188–230; R. A. Bohlmann, «The Criteria of Biblical Canonicity in Sixteenth Century Lutheran, Roman Catholic and Reformed Theology», Ph.D. diss., Yale University, 1968.

(обратно)

554

Книгу Карлштадта переиздал К. А. Credner, *Zur Geschichte des Kanons* (Halle, 1847), pp. 316 и далее.

(обратно)

555

См. Ronald J. Sider, *Andreas Bodenstein von Karlstadt; The Development of his Thought* (1517–1525) (Leiden, 1974), pp. 94–98.

(обратно)

556

См. R. Kührs, *Verhältnis der Decemberbibel zur Septemberbibel,* Kritischer Beitrag zur Geschichte der Bibelsprache M. Luthers (Greifswald, 1901).

(обратно)

557

Первый печатный вариант Нового Завета на англ. яз., в переводе Тиндейла (William Tyndale) следует порядку книг в издании Лютера и также содержит предисловие составителя. Этот же порядок соблюдался и в Coverdale Bible (1535), и в последующих изданиях — Nicolson Bible (1537), the Mattews или John Rogers Bible (1537), и в Taverner Bible (1539). В высочайше утвержденной Great Bible (Великой Библии) 1539 г. восстановлен долютеровский порядок. Сведения о влиянии Нового Завета Лютера на скандинавскую и нижненемецкую Библии см. в Allen Wikgren, Luther and «New Testament Apokrypha», *A Tribute to Arthur Vööbus; Studies in Early Christian Literature…* ed. by Robert H. Fischer (Chicago, 1977), pp. 379–390.

(обратно)

558

Этот комментарий не повторяется в более поздних лютеровских изданиях Нового Завета.

(обратно)

559

О том, насколько обоснованы доводы Лютера, стремящегося отказать этим четырем книгам в праве входить в число «подлинных и почитаемых книг Нового Завета» см. в W. G. Kümmel, «The Continuing Significance of Luther's Prefaces to the New Testament», *Concordia Theological Monthly,* xxxvii (1966), pp. 573–581.

(обратно)

560

Современную оценку позиции Лютера с точки зрения богословия Реформации см. у A. B. du Toit, op. cit., 259–263, и N. B. Stonehouse. Последний пишет: «Главный объект моей критики в позиции Лютера — его узкая христоцентричность при отсутствии богоцентричности, что обедняет и приглушает Благую весть Нового Завета. Сколь бы важным ни был критерий *was Christum treibet* («что ведет речь о Христе»), он не открывает нужной перспективы, например, когда речь идет о наступлении Царства Божьего. Подчеркнутая эсхатологичность благовествования, представленная в антиномии потенциального и исполнившегося конца времен, позволяет избежать узкого взгляда на Новый Завет как на одно лишь свидетельство о Христе и индивидуальном спасении». («Luther and the New Testament Canon», *Paulbefore the Areopagus, and Other New Testament Studies* [Grand Rapids, 1957], p. 196). Короче говоря, Лютер был прав в содержании своего критерия *was Christum treibet,* но ошибался в том, что отказывал Посланию Иакова в том, что оно «свидетельствует о Христе», прилагая к жизни Нагорную проповедь.

(обратно)

561

Среди учеников и последователей Лютера, которые разделяли новозаветные книги на канонические и апокрифические, были Martin Chemnitz (ум. в 1586 г.), Aegidius Hunnius (ум. в 1603 г.), Leonhard Hutter (ум. в 1616 г.) и Baltasar Mentzer (ум. в 1627 г.); см. Leipoldt, op.

cit., ii, pp. 129–132; H. H. Howorth, «The Canon of the Bible Among the Later Reformers», *Journal of Theological Studies,* χ (1908–1909), pp. 183–232; J. A. O. Preus, «The New Testament Canon in the Lutheran Dogmaticians», *The Springfielder,* xxv, no. I (Spring, 1961), pp. 8–33.

(обратно)

562

Epistolarum libri quattuor (Basle, 1536), p. 31.

(обратно)

563

Confessio Virtembergica. Das würtembergishce Bekenntnis von 1551, ed. Ernst Bizer (Stuttgart, 1952), p. 178.

(обратно)

564

Brentz, *Apologia Confessionis Virtembergicae,* ср. К. Мьller, *Bekenntnisschriften der reformierten Kirche* (Leipzig, 1903). То, что Брентц не был готов удалить апокрифические книги из собрания канонических писаний, видно по его изданию латинской Библии, опубликованной в Тюбингене в 1564 г. В него включены не только те книги, которые всегда входят в Вульгату, но и 3–я книга Маккавеев, следом за 2–й Маккавеев. См. Metzger, «An Early Protestant Bible Containing the Third Book of Maccabees», *Text Wort Glaube, Studien zur uberlieferung Interpretation und Autorisierung biblischer Texte; Kurt Aland gewildmet,* ed. by Martin Brecht (Berlin, 1980), pp. 123–133.

(обратно)

565

О недавно найденном обосновании издателя Библии Густава Адольфа см. у Ake V. Strцm в *Kyrkohistorisk Arsskrift, liii* (1953), pp. 142–147.

(обратно)

566

О том, что Цвингли отрицал библейский характер Апокалипсиса, см. на с. 266–267.

(обратно)

567

«Задавая вопрос, как мы узнаем, что Писание от Бога, если мы не можем сослаться на постановление Церкви, нам следовало бы также спросить, как мы отличаем тьму от света, черное от белого, горькое от сладкого. Писание несет на себе отпечаток ясного свидетельства о своей истинности, как черное и белое — о своем цвете, а горькое и сладкое — о том, каковы они на вкус» *(Основы христианской веры,* i. vii. 2).

(обратно)

568

См. T. H. L. Parker, *Calvins New Testament Commentaries* (London, 1971), pp. 69–78. О взглядах на Апокалипсис Лютера см. выше, на с. 240. В герменевтическом аспекте Лютер и Кальвин серьезно различаются. Для Лютера Слово *находится* в Писании, а для Кальвина Слово и есть Писание. Лютер стремился рассматривать Ветхий Завет как закон, а Новый — как благовествование; Кальвин же подчеркивал их схожесть *(Основы,* 2, 10), а различия относил на счет иной формы изложения, не затрагивающей сущности дела.

(обратно)

569

Фраза *cum omnibus suis partibus* направлена на то, чтобы охватить некоторые сомнительные по происхождению второканонические части: Мк 16:9–20; Лк 22:19b–20, 43–44; Ин 7:53–8:11.

(обратно)

570

См. Albert Maichle, *Der Kanon der biblischen Bucher und das Konzil von Trent (Freiburger theologische Studien,* xxxiii; Freiburg im Br., 1929), и Hubert Jedin, *A History of the Council of Trent,* ii (London, 1961), pp. 52–98.

(обратно)

571

Это справедливо как для ветхозаветного, так и для новозаветного канона; см. A. C. Piepkorn в *Concordia Theological Monthly,* xliii (1972), pp. 449–453.

(обратно)

572

О смысле, который Отцы вкладывали в выражение «правило веры», см. особенно Bengt Hдgglund, «Die Bedeutung der «rйgula fidei» als Grundlage theologischer Aussage», Studia theologica, xii (1958), pp. 144; Richard Morgan, «Regula Veritas: A Historical Investigation of the Canon of the Second Century», неопубликованная Th. D. Diss., Union Theological Seminary (Richmond, Virginia, 1966), в особенности гл. xi; и три статьи о rйgula fidei след. авторов: Albert Outler, William R. Farmer и Philip Schuler в Second Century, iv (1984), pp. 133–176.

https://coollib.net/b/218661-bryus-m-metsger-kanon-novogo-zaveta-vozniknovenie-razvitie-znachenie/read