

## ЕВАНГЕЛИЕ. ЧАСТЬ II

### Язык Евангелий

#### Проблема новозаветного греческого

Дошедшие до нас оригинальные тексты НЗ написаны на древнегреч. языке (см. ст. [Греческий язык](#)); существующие версии на др. языках - это переводы с греческого (или с др. переводов; о переводах Евангелий на др. языки см. в ст. [Библия](#)). Эти тексты значительно отличаются от классической греч. лит-ры как лингвистически, так и лит. приемами. Древние христ. авторы иногда высказывались о стиле новозаветных книг, оправдывая его «простоту» перед языческой критикой (*Lact. Div. inst. V 2; Orig. Contr. Cels. I 62, ср.: Isid. Pel. Ep. I 67; Hieron. Ep. 53. 3*).

Нет сомнений, что Послания и Деяния св. апостолов были изначально написаны по-гречески, т. е. на языке межнационального общения в Вост. Средиземноморье I в. по Р. Х. В отношении же Евангелий (и в меньшей степени Откровения Иоанна Богослова) такой уверенности нет: адресаты нек-рых Евангелий, прежде всего Евангелия от Матфея, владели араб. и даже древнеевр. языками, к тому же множество разных элементов указывает на семит. языковую стихию и поэтическую традицию, стоящие за греческим текстом Евангелий. Это обстоятельство заставляло исследователей на протяжении последних полутора веков искать адекватное описание такого феномена, как новозаветный греческий язык. Язык НЗ, и в т. ч. Евангелий, неоднороден, и под новозаветным греческим обычно понимается совокупность общих черт, проявляющихся в меньшей или в большей степени в разных книгах, но характерных для всего корпуса НЗ.

Уже с кон. XIX в. принято определять язык НЗ как койне (κοινή - общий), т. е. общепринятый вариант греч. языка, созданный на базе аттического и др. ионийских диалектов, но несводимый к ним. Однако само койне было неоднородно, в нем можно выделить более нормированную речь и просторечие, существенно варьировавшееся от региона к региону. Кроме того, в языке НЗ можно найти нек-рые элементы, несвойственные др. разновидностям койне. Был предложен ряд теоретических моделей описания греч. языка НЗ, особенно после того, как в XX в. археологи обнаружили множество нелит. текстов (частных писем и деловых документов), написанных в I в. по Р. Х. на койне. В основном это папирусы, найденные в Египте. Находки пролили свет на разговорный греческий, к-рым пользовалось негреч. население Вост. Средиземноморья. В наст. время существует неск. подходов к проблеме греч. языка канонических Евангелий.

#### Сознательная стилизация или естественная неправильность речи



Папирус 52. Фрагменты текста Евангелия от Иоанна. Ок. 125 г. (Б-ка ун-та в Манчестере)

Прежде чем давать характеристику языку того или иного автора, необходимо понять, писал ли он таким языком просто потому, что иначе писать не умел, или таков был его сознательный выбор. Можно предположить, что галилейские евреи, не проходившие обучения в риторических школах, не владели правильным стилем греч. языка и что язык Евангелий, возможно, отражает греч. язык негреч. населения Палестины. Но в то же время нек-рые отрывки Евангелия от Луки (прежде всего Лк 1. 1-4) показывают, что писавший владел правильным лит. языком: до сих пор нерешенным остается вопрос, почему Лука после краткого вступления, написанного на правильном греч. лит. языке, переходя к повествованию о праведных Захарии и Елисавете, резко меняет стиль. Особый вопрос представляет лит. язык Евангелия от Иоанна, заметно отличающийся от простого и семитизированного языка Откровения Иоанна Богослова. Этот факт ставит перед учеными вопрос: мог ли один человек писать столь разными стилями? Возможно, что между написанием этих книг прошли десятилетия, и не владевший лит. греческим в молодости писатель на протяжении последующей жизни освоил его в достаточной степени.

### Греческий или семитский

С одной стороны, НЗ в том виде, в каком мы его знаем, написан на греческом; с др.-явно, что в основе Евангелий лежат некоторые тексты (устные рассказы или даже письменные источники), бытовавшие среди первых христиан на араб. и/или древнеевр. языках. Среди возможных источников семитского влияния выделяются: 1) устное предание первых христиан из числа евреев; вероятно, это предание в отдельных случаях записывалось, как свидетельствуют и указания некоторых раннехристианских источников; 2) Септуагинта, древнегреч. перевод ВЗ, в котором мн. древнеевр. обороты речи были переданы дословно; 3) разговорная греч. речь населения Палестины, копировавшая мн. семит. конструкции.

### Священный или разговорный язык

Язык Евангелий в ряде случаев сближается с языком Септуагинты, к-рый к I в. по Р. Х., вероятно, воспринимался иудеями как своего рода библийский греческий, отличный от языка светской лит-ры (напр., Иосифа Флавия и Филона Александрийского, писавших на нормативном лит. языке). В XVII в. возникла теория, согласно которой язык НЗ - особый «богодухновенный язык», «язык Св. Духа», как если бы евангелисты буквально записывали продиктованные им свыше тексты на особом языке (буквалистское понимание богодухновенности) (Kennedy. 1895; Hatch. 1889; см. также ст. Герменевтика библийская). Однако новейшие открытия папирусов новозаветного периода показали, что мн. черты языка НЗ были характерны для неформального (разговорного и делового) языка Вост. Средиземноморья в целом. В результате появились утверждения, что НЗ якобы написан на просторечном языке, что также не соответствует действительности, хотя элементы просторечия в нем имеют место (Deissmann. 1908).

В кон. XX в. к описанию языка НЗ подключается социолингвистика; в частности, к нему применяется такое понятие, как «регистр», - предполагается, что авторы могли переходить от высокосторжественного стиля к разговорному языку, т. е. сознательно пользовались разными лингвистическими и стилистическими элементами в зависимости от задач, к-рые перед ними стояли (Porter. 2000). Более или менее полное согласие достигнуто в признании следующих положений: язык Евангелий (как и всего НЗ) в целом ближе всего к разговорному койне эллинистического и эллинистически-рим. времени. Владение лит. греч. языком у писателей НЗ варьируется (в Евангелии от Луки заметнее владение лит. разновидностью койне); язык Евангелий на уровне синтаксиса и лексики окрашен разного рода семитизмами. Большинство исследователей проявляют осторожность в отнесении семит. черт к «арамеизмам» или «гебраизмам».

### **Общие литературные черты Евангелий**

Евангелия написаны богатым образным языком, в к-ром встречаются разнообразные фигуры речи. Нек-рые из них напрямую заимствованы из семитских языков, напр. словосочетания со словами «сын» и определением, выраженным существительным в родительном падеже (сын света, сын чертога брачного, сын погибели), или выражения с употреблением плеоназмов, напр. с использованием форм глагола λέγω (говорить) в сочетании с др. глаголом (учил, говоря). Однако большинство метафор и др. тропов вполне объяснимы и на греч. языковом материале. Образы и фигуры речи, использованные евангелистами, взяты из повседневной жизни людей и поэтому относительно легко понимаются разными читателями и переводятся на др. языки.

Христос в Своей речи обычно пользуется образами, хорошо известными Его слушателям из повседневной жизни, связанными с трудом рыбаков, земледельцев, виноградарей, с торговыми операциями, юридическими процедурами, с отношениями между людьми. В то же время Он использует образы, заимствованные из ВЗ и имеющие для Его слушателей определенное значение. Вероятно, мн. образы и формулы речи были переняты также из устной традиции проповедей палестинских раввинов того времени.

В Евангелиях широко используется параллелизм, особенно в кратких изречениях, к-рые обычно бывают построены на контрастах, напр.: «Добрый человек из доброго сокровища сердца своего выносит доброе, а злой человек из злого сокровища сердца своего выносит злое...» (Лк 6. 45). Характерно для Евангелий употребление синонимов и синонимичных выражений, напр. «Царство Божие» и «Царство Небесное» или глаголы φιλέω и ἀγαπάω со значением «любить». Иногда в одном из подобных синонимов находят оттенки значений, несвойственные другому, но в целом они действительно синонимичны и не являются терминами со строго разграниченными объемами значений.

При всем содержательном сходстве, Евангелия, даже синоптические, значительно различаются по стилю и языку, что отражает индивидуальные особенности писателей и адресатов, к которым они обращались.

### **Евангелие от Матфея**

более других опирается на ветхозаветную традицию и принимает во внимание иудейскую среду того времени. Оно начинается с типично ветхозаветного родословия. Матфей не просто чаще других прибегает к ветхозаветным цитатам, но и пишет достаточно сложным и ярким языком, полным образов и выражений из ВЗ. Речь Христа в Евангелии от Матфея сохраняет лаконичность афоризмов, зачастую парадоксальных, наполненных созвучиями и ритмическими повторами. В особенности это проявляется в Нагорной проповеди. Такая речь хорошо запоминается слушателями и читателями и заставляет их размышлять над сказанным. Нек-рые отступления от греч. нормы могут нести смысловую нагрузку, напр. в выражении «блаженны алчущие и жаждущие правды» (μακάριοι οἱ πεινῶντες καὶ διψῶντες τὴν δικαιοσύνην) слово «правда» употреблено не в родительном, как требует классический греческий язык, а в винительном падеже. Можно видеть в этом некоторую неправильность, свойственную новозаветному языку в целом, но вероятнее, что такая смена падежа заостряет смысл выражения: они желают получить не просто некоторое «количество правды» (что предполагает родительный падеж, ср. «жаждать воды»), но всю ее целиком, поскольку винительный падеж лишен значения партитивности (часть от целого). Можно сказать, что Матфей достаточно уверенно владеет греч. языком, но стилю классической прозы во мн. отношениях предпочитает стиль греческого перевода ВЗ.

### Евангелие от Марка

При подходе к языку текста этого Евангелия с меркой классической греч. прозы обнаруживается немало грамматических неточностей и стилистических неправильностей. Вероятно, писавший не проходил школьной риторской подготовки и владел греч. как неродным языком, в ограниченном объеме. Вместе с тем это Евангелие демонстрирует динамичность и живость стиля: наиболее заметно это в повествовательных предложениях, начинающихся с «тотчас» (εὐθύ или εὐθύς), что придает действию ощущение стремительности и целенаправленности. Предложения короткие, простые или сложносочиненные, по семит. образцу они часто вводятся союзом «и» (καί).

Особенностью Евангелия от Марка является внимание к деталям. В нем встречается немало подробностей, отсутствующих в др. Евангелиях, к-рые позволяют увидеть происходящее более живо. Так, в сцене усмирения бури Христос не просто спит, но лежит на «возглавии» (Мк 4. 38); богатый юноша не просто спрашивает Христа, но падает пред Ним на колени (Мк 10. 17); слепой не просто подбегает к Нему, но в спешке скидывает верхнюю одежду (Мк 10. 50). Образы и сравнения у Марка взяты из деревенской жизни, напр. толпа садится «рядами» (πρᾶσι πρᾶσι - букв. рядки, рядки - Мк 6. 40), а одежды Христа в момент Преображения оказываются так белы, «как на земле белильщик не может выбелить» (Мк 9. 3).

### Евангелие от Луки

стилистически и грамматически наиболее соответствует нормам классического языка. Писавший его явно получил хорошее образование и может писать на высоколит. греческом, что он продемонстрировал в прологе (Лк 1. 1-4), но вместе с тем он прекрасно знаком и со стилем Септуагинты со множеством семитизмов, в этом

стиле написана основная часть 1-й и 2-й глав. Лука дает в них единственные в НЗ образцы поэтического текста, вполне совпадающие по стилю с поэтическими книгами ВЗ в греч. переводе (приветствие Елисаветой Марии, песнь Марии в Лк 1. 42-55 и др.). Т. о., это единственное Евангелие, где встречается сознательное употребление совершенно разных стилей как часть замысла писателя. Словарь Луки богат и разнообразен; он даже позволяет судить о его профессии - врача (в Лк 18. 25 βελόνη - «хирургическая игла» вместо ῥαφίς - «швейная игла» в Мк 10. 25 и Мф 19. 24). Из всех лит. жанров Лука предпочитает притчи, которые занимают значительное место в Евангелии. Они выглядят вполне самостоятельными, законченными и очень изящными миниатюрами, где значима каждая мелкая деталь. Важнейшие притчи - о блудном сыне (Лк 15. 11-32), о мытаре и фарисее (Лк 18. 9-14), о милосердном самарянине (Лк 10. 25-37) - встречаются только в этом Евангелии.

## Евангелие от Иоанна



Евангелие. V–VI вв. (Vat. Borg. Copt. 109. Fasc. 65. Fol. 6v)

заметно отличается от синоптических по содержанию, и его стиль также весьма своеобразен. Греч. язык Евангелия в целом правильный, но, несмотря на глубину мысли, предельно простой: словарь евангелиста Иоанна вдвое меньше словаря Луки и даже меньше, чем у Матфея и у Марка. Отчасти это связано с употреблением одних и тех же ключевых слов, вокруг к-рых строится речь: «свет», «жизнь», «мир», «Отец», «любить» и др. Особая глубина достигается благодаря повторяющимся метафорам, к-рыми именуется Христос: Агнец Божий, Хлеб жизни, Спаситель мира, Пастырь добрый и т. д. Притчи выступают как развертывание и объяснение этих метафор (притча о добром пастыре в Ин 10. 1-5). Поэтому именно здесь притчи более всего приобретают аллегорический характер и их значение часто сокрыто от слушателей, так что слова «сию притчу сказал им Иисус; но они не поняли, что такое Он говорил им» (Ин 10. 6) относятся ко мн. местам.

Евангелие содержит утверждения, к-рые кажутся на первый взгляд противоречащими друг другу, без к.-л. объяснения, напр.: «Я и Отец - одно» (Ин 10. 30) и «Отец Мой более Меня» (Ин 14. 28). Читатель сам должен понять, как согласовать эти высказывания. Стремясь передать суть событий, Иоанн меньше, чем синоптики, обращает внимание на хронологию и географию событий. Евангелие разворачивается

как череда отдельных сцен и речей, каждая из к-рых передана довольно подробно, тогда как логические переходы между ними могут отсутствовать.

### Характеристика языка Евангелий как собственно греческого

I. Фонетика. Из-за того что рукописи Е. подвергались аттицизирующей «нормализации», суждения о фонетике языка Е. не могут с достоверностью выводиться из рукописной традиции. (О таких чертах койне, как отсутствие элизии и красиса, формы с -σσ- и -ρσ- и т. п., см. в ст. [Греческий язык](#)).

II. Лексика. Отмечены характерные черты словоупотребления новозаветного греческого по сравнению с аттическим: 1) из близких по значению слов более употребительными становятся те, к-рые легче опознаются на слух, а значит, те, у к-рых в основе больше согласных (это явление связано с перестройкой вокализма, с утратой смыслоразличительных оппозиций между долгими и краткими гласными, монофтонгизацией дифтонгов, а также потерей придыхания), напр. καλῶς (вместо εὖ); 2) большое распространение получают слова с уменьшительными суффиксами, причем без явного уменьшительного или уничижительного значения (особенно в Евангелии от Марка).

III. Морфология. Формы двойственного числа в именном и глагольном словоизменении, необязательные уже в аттической прозе, не встречаются в НЗ.

В 3-м склонении существительных заметно изменение более редких типов образования падежных форм по аналогии с регулярными. Так, окончание -ας в винительном падеже мн. ч. встречается в формах ἰχθῦας, βόας (вместо классических ἰχθῦς и βοῦς), а слова типа βασιλεύς имеют винительный падеж мн. ч. на -εις по аналогии с типом πόλις. Слова среднего рода на -ας обычно изменяются аналогично типу на -μα (мн. ч. κέρατα, τέρατα). Однако формы типа χάριτα не вытеснили обычного классического винительного падежа ед. ч. типа χάριν. Формы т. н. аттического склонения не встречаются в Евангелиях (за исключением прилагательного ἰλεως), слова ναός, λαός изменяются по регулярному типу муж. рода 2-го склонения.

Склонение прилагательных в основном соответствует классической норме. Однако сравнительная степень прилагательных и наречий образуется по более продуктивным типам, чем в классической прозе (ταχύτερος, τάχιον вместо θάσσων), а нек-рые супплетивные формы вообще не употребляются (но в функции наречий встречаются - βέλτιον, κάλλιον). Формы специально превосходной степени редки, кроме форм на -ιστος (по большей части в функции абсолютной, т. е. почти лексикализованные). Превосходная степень выражается формами сравнительной степени с артиклем.

Возвратное местоимение мн. ч. αὐτῶν используется не только для 3-го лица, как в классическом греческом, но и для 1-го (вместо ἡμῶν αὐτῶν) и 2-го (вместо ὑμῶν αὐτῶν). Однако на формы ед. ч. это явление в Евангелиях (и вообще в НЗ) не распространяется.

Как в разговорном койне, основы 2-го аориста часто получают окончания 1-го: εἶπαν, ἦλθαν. Явный сигматический способ образования аориста отчасти потеснил сильный

аорист (ἤμαρτησα вместо ἤμαρτον, хотя последняя форма остается преобладающей) или неявный сигматический (ἐγάμεσα вместо ἔγημα - 1-я форма в классическом языке означала не «взял в жены», а «выдал замуж»). В то же время ἔδωκαν, под влиянием аналогичных форм ед. ч., приходит на место ἔδοσαν.

Глаголы, начинающиеся на дифтонги οι- и ευ-, часто не принимают обычного приращения в прошедших временах (φ-, ηυ-), хотя судить точно о масштабах изменения в приращении рукописная традиция не позволяет (вероятно, во мн. случаях классические формы были восстановлены писцами). Глаголы на -μι так или иначе вытесняются из языка. Вместо них употребляются тематические глаголы, образованные от тех же основ (ὀμνύω, ἀπολλύω) или близких (στέκω, с основой перфекта), а также синонимы (χортаίζω вместо корέννυμι). Впрочем, аористные формы от ἀφίημι (его презентные формы в НЗ под сильным влиянием тематического спряжения) весьма употребительны, т. к. этот глагол, как более консонантный, вытесняет ἐάω и входит в описательные сочетания, означающие призыв к действию (Мф 27. 49). Вторичное окончание σαι иногда употребляется вместо прежних форм в 3-м лице мн. ч. в перфекте и императиве наст. времени. Однако в отличие от Септуагинты оно редко встречается в формах имперфекта и сильного аориста. У глагола εἰμί в имперфекте часты медиальные формы, а во 2-м лице ед. ч. - характерная для койне форма ἦς (вместо классической ἦσθα). В буд. времени нерегулярные формы (аттическое и дорийское будущее) заменены более регулярными (ἐλπίσω вместо ἐλλίω). У глагола καλέω в буд. времени возобладала более ясная форма καλέσω. У некоторых глаголов, для которых в классическом греческом характерно медиально-отложительное буд. время, стали преобладать активные формы (ἀκούσω).

Однако некоторые характерно аттические формы продолжают использоваться, особенно в Евангелии от Луки. Употребление причастий без согласования с существительными в роде или падеже в Евангелиях крайне редко (в Лк 20. 27 именительный падеж вместо родительного).

Вместо частицы ἄν чаще употребляется ἐάν в придаточных предложениях с обобщающим смыслом («всякий кто», «где бы ни»).

IV. Синтаксис. Большая часть отличий от классической прозы в синтаксисе Евангелий совпадает с характерными чертами разговорного койне.

1. Мн. пассажи в Евангелиях организованы паратактически, т. е. предложения внутри их соединены сочинительными союзами (καί) и присоединительными частицами (δέ), как, напр., в Мк 15. 23-26; Ин 2. 13-16. Это явление обычно для разговорного койне (в отличие от аттической и аттицизирующей лит-ры, склонной к периодической и гипотактической организации текста), хотя иногда рассматривается в ряду семитизмов (ср. роль в организации древнеевр. текста).

2. Синтаксис глагольных форм. 1) Изъявительное наклонение. Общая для разговорного койне тенденция к вытеснению конъюнктива индикативом проявляется в языке НЗ в придаточных предложениях времени и в придаточных предложениях,

вводимых ἵνα, напр.: Мк 3. 11; 11. 25. Более ограниченно, чем в классическом языке, употребляется индикатив в придаточных предложениях реального условия (εἰ + индикатив). Ср. соотношение придаточных предложений с конструкциями «ἐάν + конъюнктив» и «εἰ + индикатив» в Мк 3. 24-26.

2) Конъюнктив. Для разговорного койне также характерна тенденция к расширению употребления придаточных предложений с конструкцией «ἵνα + конъюнктив»: в Евангелиях так вводятся не только придаточные предложения цели, но и придаточные предложения самых разных функций (см., напр.: Мк 5. 23; 6. 25; 11. 28; Ин 9. 2; 11. 50; 15. 12), обычно соответствующих разным функциям инфинитива в классическом языке, а также функциям императива. Придаточные предложения цели с конъюнктивом не вводятся в Евангелиях союзом ὥς и реже, чем в классическом греческом, вводятся союзом ὅπως (последний тип широко представлен только в Евангелии от Матфея).



Синайский кодекс. IV в. (Brit. Lib. Add. 43725. Fol. 206)

3) Оптатив. Для койне вообще (как разговорного, так и лит.) характерна низкая частотность употребления оптативных форм. В НЗ они встречаются все же неск. чаще, чем в папирусах и даже нек-рых памятниках лит. койне. В НЗ нет итеративно-обобщенных условных придаточных предложений со сказуемым в оптативе (вместо них встречаются, особенно в Евангелии от Марка, придаточные со сказуемым в индикативе претерита с ἄν - напр., Мк 6. 56b). Обычно оптатив (без ἄν) употребляется в НЗ (в основном в Посланиях) для выражения пожелания. Случаи т. н. заместительного оптатива встречаются только в Лк 1. 29; 8. 9.

4) Залог глагола. Как и в разговорном койне, употребление медиальных форм в основной для классического языка функции, т. е. для обозначения заинтересованности субъекта в действии или вовлеченности его в действие, стало более редким; в некоторых случаях возвратность действия передается активными формами с возвратными местоимениями. Хотя оппозиция между медиальными и пассивными формами в целом сохраняется, есть случаи замены медиально-депонентных форм пассивно-депонентными (ἀλεκρίθην, ἐγενήθην). Как в разговорном койне, активные формы нередко используются для обозначения непереходного

действия, для к-рого в классическом греческом активные формы были нехарактерны (ἐγεῖρω, ὑπάγω, καθίζω).

5) Времена изъявительного наклонения. Для Евангелий от Марка и от Иоанна характерно употребление наст. времени в значении прошедшего (*praesens historicum*). Употребление перфекта, в койне вообще менее частотного и не всегда четко отграничиваемого по функциям от аориста, в Евангелиях обычно все же оправдано смыслом высказывания.

6) Времена причастий. Как и в разговорном койне, в Евангелиях редко встречаются причастия буд. времени. В то же время аористные причастия в значительной мере (и особенно в Евангелии от Луки) употребляются в соответствии с классической нормой.

7) Употребление инфинитивов. Субстантивированный инфинитив (с артиклем) весьма распространен в Евангелиях, что соответствует его большой частотности в койне всех регистров, особенно в лит. языке и офиц. документах. С предлогами он употребляется в причинном значении (διὰ τό + инфинитив), во временном (μετὰ τό + инфинитив), в целевом (εἰς τό + инфинитив). Конструкция «ὥστε + инфинитив», к-рая в классическом греческом обычно используется для обозначения следствия и реже с др. функциями, в новозаветном языке (в соответствии с общей тенденцией разговорного койне) выступает в разных функциях: кроме обозначения следствия (Мк 9. 26) она употребляется эпекзегетически (толковательно) (Мф 10. 1), со значением намерения и цели (Лк 20. 20; 4. 29). Гораздо реже, чем в классическом греческом, употребляется в Евангелиях (как вообще в койне) инфинитив и инфинитивные конструкции в косвенной речи.

8) Употребление причастий в целом не слишком отступает от классической нормы. Несколько реже они употребляются в уступительном значении. Родительный независимый падеж используется в Евангелиях, однако часто субъект этого оборота выступает дополнением или подлежащим при основном сказуемом-глаголе в личной форме, что в классической лит-ре реже имеет место, но обычно в папирусных документах (Мф 5. 1; 6. 3; Ин 8. 30). Причастие употребляется в согласовании с дополнением при глаголах со значением «знать, видеть, чувствовать» по классической норме (Мк 9. 1; Лк 8. 46; Ин 19. 33), предикативное употребление причастий в составном сказуемом редко (Лк 5. 4).

3. Синтаксические функции падежей. Наиболее явная черта падежного синтаксиса, роднящая язык НЗ с койне,- использование винительного падежа во мн. случаях, когда классическая норма требует или предпочитает другие (винительный вместо родительного в Мф 5. 28; 5-6; 14. 3). При глаголе ἁκούω (допускавшем в классической прозе дополнения в родительном и винительном падеже) чаще ставится винительный (нередко даже сочетание ἁκούω φωνήν). Винительный падеж иногда используется для обозначения времени действия, заменяя в этой функции классический дательный (Ин 4. 52).

В отличие от классической прозы  $\tilde{\omega}$  при звательном падеже употребляется в Евангелиях большей частью в эмфатических обращениях. Его употребление в Евангелии от Луки в неэмфатических обращениях свидетельствует о предпочтении лит. употребления.

4. Употребление предложных конструкций. В Е. предложные конструкции вытесняют классические падежные; напр., конструкция « $\pi\rho\acute{o}\varsigma$  + винительный» гораздо чаще, чем в классической прозе, употребляется для обозначения адресата речи. Та же конструкция заменяет иногда конструкцию «дательный падеж с  $\pi\alpha\rho\acute{\alpha}$ » в значении «у, при» (Мк 4. 1). Предлог  $\alpha\lambda\acute{o}$  становится более частотным при родительном падеже действующего лица (вытесняет  $\upsilon\pi\acute{o}$ ), в значении «из» (заменяет  $\epsilon\kappa$ ), и в конструкциях типа «узнать от кого-либо» (теснит конструкцию « $\pi\alpha\rho\acute{\alpha}$  с родительным падежом» или простой родительный падеж). Среди др. особенностей употребления предлогов в Е. примечательна частая взаимозаменяемость конструкции « $\epsilon\nu$  + дательный падеж» и « $\epsilon\iota\varsigma$  + винительный падеж» (однако это в меньшей степени относится к Евангелию от Иоанна; мн. случаи употребления « $\epsilon\iota\varsigma$  + винительный» предполагают некую идею направленности действия, предваряющего состояние). При предлогах, сочетающихся с разными падежами, винительный падеж вытесняет прочие, однако в НЗ нет случаев употребления винительного при предлогах, не сочетавшихся с ним в классическом греческом:  $\epsilon\kappa$ ,  $\alpha\lambda\acute{o}$ ,  $\sigma\upsilon\nu$ ; подобные явления встречаются в разговорном койне, особенно позднего периода. Частотность употребления несобственных предлогов (обычно с родительным падежом) в НЗ большая, чем в классической прозе, что характерно для койне вообще.

5. Употребление местоимений подчинено общей тенденции койне к их высокой частотности и даже избыточности (с т. зр. классической нормы), а также к стиранию тонких различий в употреблении разных местоимений. Очень часто личные местоимения стоят в позиции подлежащего, не неся в себе эмфазы. Как и в др. памятниках на койне, в Евангелиях местоимение  $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\varsigma$  в именительном падеже употребляется нередко в функции указательного или личного (а не в значении «сам»).  $\theta\epsilon\iota\varsigma$  теряет неопределенно-обобщающее значение и в большинстве случаев употребляется как простое относительное местоимение (ср.: Мф 2. 6; Мк 12. 18).

6. Отрицания. По сравнению с классической прозой использование отрицаний в НЗ, как и в койне вообще, в целом укладывается в более простую схему:  $ο\upsilon$  с индикативом,  $\mu\eta$  с др. наклонениями, причастиями и инфинитивами. В нек-рых случаях в Евангелии от Луки  $ο\upsilon$  употребляется с причастием. Соответствует классической норме употребление  $ο\upsilon$   $\mu\eta$  с аористом конъюнктива или буд. временем индикатива для выражения усиленного отрицания, хотя нет единого мнения о степени эмфатичности таких высказываний (Мф 15. 6; 16. 22; 24. 2, 21; Мк 13. 31; Лк 12. 59; Ин 10. 5).

7. Прочие частицы. В классической греч. прозе многочисленные частицы и их сочетания тончайшим образом нюансируют логическую организацию речи и модальную окраску высказываний. Общая тенденция койне к сокращению

количества частиц и снижению их роли (что больше всего касается частиц модальных) отразилась и в языке Евангелий. В то же время наблюдаются новые сочетания частиц и употребление др. частей речи в качестве новых частиц (λοιπόν, πλὴν). Некоторые частицы, не употреблявшиеся в классической прозе в начале предложения, встречаются в такой позиции (Zerwick. 1966. § 466-479; Thrall. 1962).

8. Артикль. Использование артикля не сильно отличается от классической нормы. Наибольшие колебания наблюдаются в употреблении артикля при именах собственных. Выявлены нек-рые закономерности употребления артикля в Евангелиях: 1) во всех 4 Евангелиях без артикля часто употребляются ветхозаветные имена и имена, определяемые приложением с артиклем; 2) в Евангелии от Иоанна имена собственные чаще ставятся с артиклем в косвенных падежах без предлогов (т. е. артикль берет на себя выражение грамматического значения); 3) в синоптических Евангелиях конструкция «сын + родительный падеж определения» чаще встречается без артикля.

### Латинизмы в Евангелиях

Влияние латинского языка на язык Евангелий сводится к неск. заимствованиям и калькам (Moulton-Turner. 1976. Р. 29-30).

I. Лексика. Прямые заимствования из лат. языка большей частью встречаются в Евангелии от Марка, что, возможно, связано с тем, что это Евангелие имеет в виду италийского или даже рим. грекоязычного читателя, для к-рого такие слова были понятны и обычны. Вместе с тем значительная часть латинизмов соотносится со сферами, в к-рых рим. присутствие чувствовалось в любой части Восточной империи (военное дело, администрация, деньги, меры и торговля). Примеры: κεντυρίων (centurio - Мк 15. 39; в Евангелиях от Матфея и от Луки употребляется слово кантонτάρχης/κατόνταρχος, засвидетельствованное в Септуагинте - Мф 8. 13; Лк 7. 26), δηνάριον (denarius - Мф 18. 28), λεγεών (legio - Мф 26. 53; Мк 5. 9; Лк 8. 30), ξέστης (ср. sextarius - Мк 7. 4), σπεκουλάτωρ (speculator/spiculator - Мк 6. 27), коδράντης (quadrans - Мф 5. 26; Мк 12. 42), φραγγελλόω (flagello - Мф 27. 26; Мк 15. 15), φραγγέλλιον (flagellum - Ин 2. 15), λέντιον (linteum - Ин 13. 4-5), módιος (modius - Мф 5. 15; Мк 4. 21; Лк 11. 23), κῆνσος (census - Мф 17. 25; Мк 12. 14), κουστωδία (custodia - Мф 27. 65), πραιτώριον (praetorium - Мф 27. 27; Мк 15. 16; Ин 18. 28), σουδάριον (sudarium - Лк 19. 20; Ин 11. 44), ἀσσάριον (ср. as - Мф 10. 29; Лк 12. 6), μίλιον (ср. mille - Мф 5. 41).

II. Неск. более или менее очевидных случаев калькирования лат. фразеологизмов (часть их - явно из адм. употребления): συμβούλιον ἐδίδουν (Мк 3. 6; ср. consilium dare), συμβούλιον λαμβάνειν (Мф 12. 14; ср. consilium capere), ὁδὸν ποιεῖν (Мк 2. 23; ср. iter facere), τὸ ἱκανὸν ποιῆσαι (Мк 15. 15; ср. satis facere), τιθῆναι τὰ γόνατα (Мк 15. 19; ср. genua ponere), δὸς ἐργασίαν (Лк 12. 58; ср. operam dare).

### Проблемы евангельских семитизмов

Евангельскими семитизмами называются лингвистические или стилистические отклонения, вызванные влиянием семитских языков (арамейского или еврейского) на греческий. Однако немало споров ведется вокруг того, что считать «ненормальным»

с т. зр. греч. грамматики. Мн. выражения, в к-рых можно было бы усматривать арам. или евр. влияние, обнаруживаются в греч. папирусах и др. источниках, более или менее совр. НЗ. Но даже если новозаветный семитизм совпадает с выражением, зафиксированным в такого рода греч. материале, это еще не означает, что содержащийся в НЗ лингвистический элемент не является семитизмом. Не исключено, что на греч. язык папирусов мог также влиять местный язык, арамейский или коптский. В этом случае обнаруженный в греч. папирусе семитизм может рассматриваться в качестве дополнительного аргумента, поскольку семитское влияние в НЗ получает подтверждение на др., не евангельском материале.

Следующая проблема, непосредственно связанная с изучением евангельских семитизмов, заключается в оценке процесса влияния семит. языков на греческий, т. е. в определении природы того или иного семитизма. Эта задача должна решаться для конкретного текста (а иногда и фрагмента) в отдельности, т. к. наличие семитизмов может быть вызвано рядом различных причин. Во-первых, на греч. язык новозаветных писаний могли влиять лингвистические и культурные стереотипы мышления пишущих. Это влияние обнаруживается в первую очередь в определенных риторических фигурах, стиле, композиции, приемах аргументации и т. п.

Во-вторых, т. к. Иисус Христос и Его ученики, проповедуя в Палестине, говорили по-семитски (т. е. либо по-арамейски, либо по-еврейски), а тексты Евангелий дошли до нас на греч. языке, то неизбежно встает вопрос о переводе. Этот перевод мог осуществляться на стадии устной передачи, но нельзя исключать и возможность перевода с письменного источника. В последнем случае необходимо постулировать наличие некоего не дошедшего до нас еврейско- или арамейскоязычного протографа. Существование такого протографа не представляется чем-то совершенно невероятным, напротив, отвечает древнейшему свидетельству Папия: «Матфей на еврейском языке составил «Изречения», переводил же их каждый как мог» (ар. *Euseb. Hist. eccl.* III 39. 16) и имеет прямые аналогии в евр. лит-ре межзаветной эпохи: благодаря находкам в Иудейской пустыне можно с уверенностью говорить о семит. происхождении ряда дошедших до нас по-гречески (а также на др. языках: латинском, сирийском, эфиопском, армянском, грузинском, славянском) апокрифов, напр. Товита, книги Еноха, Юбилеев, Завещаний 12 патриархов и др.

Перевод мог осуществляться не только с текста или с устной традиции, но и с голоса, вслед за словом проповедника. По свидетельству того же Папия, евангелист Марк, будучи переводчиком ап. Петра, старался как можно точнее передать устную проповедь апостола (*Ibid.* III 39. 15). Действительно, греч. язык Евангелия от Марка обнаруживает ряд особенностей, за к-рыми легко просматриваются характерные черты разговорного узуса арам. языка (*Гриликес.* 1999).

Наконец, новозаветные писатели могли сознательно ориентироваться на язык Септуагинты, к-рый, вероятно, воспринимался в качестве определенного нормативного языка религ. письменности. Абсолютизация языка Септуагинты началась очень рано, еще до завершения полного свода перевода Семидесяти: сразу после появления перевода Пятикнижия последующие переводчики др. книг ВЗ нередко использовали его не только в качестве стилистического образца, но и в

качестве словаря лексических эквивалентов, черпали из него типичные, наработанные первыми толковниками приемы передачи тех или иных евр. конструкций и т. д. (Mikra. 1990. Р. 171). Поскольку евр. язык продолжал употребляться в новозаветное время, обнаруженные септуагинтизмы должны быть тщательно исследованы, т. к. они могут на самом деле являться примерами евр. влияния, помимо Септуагинты.

Так, напр., в выражении из Мф 14. 3 κα ἐν φυλακῇ ἀπέθετο (и посадил в тюрьму) употреблен предлог ἐν, который, калькируя евр. управление (предлогом), отступает от варианта, предложенного Септуагинтой, где глагол ἀποτίθημι в тех же выражениях (Лев 24. 12; Числ 15. 34) управляет предлогом εἰς. Влияние Септуагинты исключается и для тех случаев, когда греч. текст калькирует конструкции и идиомы, характерные для арам. языка или для вне/постбиблейского иврита. Употребление שָׁמַיִם (Небеса) в качестве замены Божественного Имени отсутствует в евр. Библии, но находит многочисленные примеры в мишнаитской лит-ре, а также в Лк 15. 18, 21: «Отче! я согрешил против неба и пред тобою...» - пример лексического семитизма вне влияния Септуагинты.

Др. проблема связана с определением текстовой базы, привлекаемой для характеристики семит. языков, к-рые имели хождение в Палестине евангельского времени. В идеале эти тексты должны соответствовать следующим требованиям: 1) быть близкими по времени и месту написания к Е.; 2) быть достаточно обширными, чтобы предоставлять статистически заверенные примеры языковых выражений; 3) иметь лит. формы, близкие к новозаветным; 4) быть оригинальными, а не переводными; 5) отражать разговорные формы языка.

Наиболее важные в этом отношении памятники - евр. и арам. тексты из Кумрана, Масады, Вадим-Мураббаата и Нахаль-Хевера, а также монеты и надписи показывают, что в течение 2 первых веков арам., греч. и 2 типа евр. языка (библейский и разговорный, т. н. мишнаитский иврит - см. ст. [Еврейский язык](#)) имели хождение в Палестине. В ряде случаев в Евангелиях сохраняются евр. или арам. слова в греч. транслитерации, напр.: евр. ὠσαννά (Мк 11. 9, 10; Мф 21. 9; Ин 12. 13) или арам. ταλιθα куум(и) (Мк 5. 41), εφφαθα (Мк 7. 34), αββα (Мк 14. 36), ελωι ελωι (или евр. ηλι ηλι) λι(ε)μα σαβαχθави (Мк 15. 34; Мф 27. 46).



## Заставка к Евангелию от Марка. IX в. (РНБ. Греч. № 53. Л. 131)

Эти т. н. лексические семитизмы, к-рые в Е. обычно сопровождаются переводом на греч. язык, красноречиво свидетельствуют о том, что разговорным языком общения, языком проповеди, поучений Иисуса Христа и апостолов был арамейский и/или еврейский. Ученые едины во мнении, что Иисус Христос говорил по-семитски. Но какой именно язык был в ходу, остается до сих пор нерешенным. До сер. XX в. большинство ученых склонялись к арамейскому, решающим аргументом, как правило, служило следующее положение: поскольку Иисус Христос и Его ученики происходили из Галилеи, то их родным языком и, следов., языком их общения должен быть галилейский диалект арам. языка. В соответствии с этим появился целый ряд работ, где были предприняты попытки перевести евангельские высказывания на галилейский диалект арам. языка (*Black. 1967; Burney. 1922*), при этом делалось одно методологически неоправданное допущение: предполагалось, что язык письменных Евангелий совпадает с языком устного общения. Находки рукописей Иудейской пустыни, подавляющее большинство которых составлено по-еврейски и лишь незначительная часть по-арамейски, а также изучение лит. форм вновь открытых памятников заставили с большим вниманием отнестись к евр. языку, не только как к возможному оригинальному языку Евангелия от Матфея, но и как к языку общественной проповеди (*Карминьяк. 2005*). В результате доминирующее значение приобрел внутренний подход, т. е. свидетельство самого новозаветного текста с учетом коммуникативной ситуации его создания и первоначального функционирования в раннехрист. общине.

Анализ языка и исследование особенностей греч. текста Евангелий в ряде случаев позволяют сделать вывод о наличии гебраизмов или арамеизмов. Причем теоретически нельзя исключать, что Господь мог произнести то или иное поучение по-арамейски, а начальное Евангелие или документ, легший в его основу, был записан по-еврейски или наоборот.

При этом необходимо учитывать, что в лингвистической ситуации Палестины евангельского времени евр. и арам. языки существовали бок о бок друг с другом, о чем свидетельствует мишнаитская лит.-ра, к-рая не только изобилует всякого рода арамеизмами, но нередко включает целые фразы или еще более крупные блоки, составленные по-арамейски. Напр., в трактате Пиркей Авот, в к-ром содержатся краткие поучения (мишнайот) раввинистических авторитетов с III в. до Р. Х. по II в. по Р. Х. и к-рый в целом составлен на мишнаитском иврите, 2 (1. 12; 1. 14) из 3 мишнайот, принадлежащих Гиллелю, представлены на мишнаитском иврите, а одна (1. 13) - по-арамейски. Др. поучение (5. 22), относящееся, вероятно, к тому же времени и принадлежащее прозелиту Бен Баг-Багу, демонстрирует своего рода лингвистическую диффузию евр. и арам. языков (напр., обращает на себя внимание то обстоятельство, что в одном случае изъяснительный союз «ибо» передан арам. , а в др.- евр. ). Исследуя тексты из Вади-Мураббаата, Дж. А. Фицмайер указал на то, что

иногда арамейск. ܐܪܡܝܐ (сын) встречается в качестве элемента сложного имени в надписях по-еврейски, а евр. בן (сын) в качестве элемента сложного имени в надписях, составленных по-арамейски. (Fitzmyer. 1979. Р. 44). Эти примеры отражают живую двуязычную ситуацию арамейско-евр. соприкосновения, характерную в первую очередь для Иудеи, и заставляют отказаться от однозначной и категоричной оценки (или арамейский, или еврейский) при решении вопроса о языке Иисуса Христа и апостолов, к-рые в зависимости от ситуации могли обращаться и к еврейскому, и к арамейскому: к еврейскому разговорному (т. н. мишнаитскому ивриту) - в случае, напр., полемики с фарисеями; к еврейскому, ориентированному на библейский, - в случае общественной проповеди; арамейск. язык мог иметь место в бытовом общении, в общении с самарянами, с хананеянкой и т. п. Т. о., здесь также определяющими оказываются рассмотрение коммуникативной ситуации и свидетельство самого евангельского текста.

Эта и без того чрезвычайно пестрая языковая картина осложняется для исследователя евангельских семитизмов еще и тем, что евр. и арамейск. языки, принадлежа к одной (сев.-зап.) группе семит. языков, настолько близки друг к другу, что нередко та же самая фраза, произнесенная по-еврейски и по-арамейски, будет различаться лишь незначительными фонетическими (зачастую затрагивающими только состав гласных) нюансами. Напр., выражение, имеющее характер краткой поговорки, взятое из Мф 12. 34 / Лк 6. 45, «от избытка сердца говорят уста» - может быть восстановлено на мишнаитском иврите и по-арамейски следующим образом:

Консонантный состав в обеих реконструкциях различается только в слове «уста» (евр. פֶּה, арамейск. פִּיכָא), однако и в евр. и в арамейск. варианте сохраняется выразительный фонетический параллелизм согласных, когда обе полустроки начинаются с одинакового консонантного комплекса *m-m-l-l*. Особенно тесные сближения обнаруживаются между постбиблейским (мишнаитским) ивритом и арамейск. языком, это справедливо для лексики, но гл. обр. для синтаксиса. Напр., в обоих языках 1) отсутствуют глагольные конструкции с *waw* последовательности; 2) причастие употребляется для передачи наст. времени; 3) в сочетании с глаголом «быть» причастия образуют формы длительного времени; 4) глагол в 3-м лице мн. ч. или причастие во мн. ч. может употребляться для указания на неопределенное подлежащее; 5) схожее употребление евр. частицы и арамейск. для введения разного рода подчиненных предложений и др.

Несмотря на все эти сложности, в ряде случаев удастся классифицировать евангельские семитизмы как 1) септуагинтизмы (влияние языка Септуагинты), 2) гебраизмы (в узком смысле слова, как непосредственное влияние евр. языка Библии), 3) мишнаизмы (влияние постбиблейского, мишнаитского, иврита) и 4) арамеизмы. С полной уверенностью о септуагинтизмах можно говорить лишь в тех случаях, когда наличие гебраизмов фиксируется в текстах, относительно которых нет никакого сомнения, что они изначально были составлены по-гречески. К числу наиболее распространенных септуагинтизмов можно отнести выражения типа κα ἐϋένητο (= евр. הִתְהַלַּךְ), «ἐν τῷ + инфинитив» и нек-рые др. Самыми очевидными примерами собственно гебраизмов могут считаться ветхозаветные цитаты, уклоняющиеся от

варианта, предложенного Септуагинтой, и калькирующие особенности евр. Библии. Напр.: Мф 22. 37: Ἀγαπήσεις κύριον τὸν Θεόν σου ἐν ὅλῃ τῇ καρδίᾳ σου («Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим») - Септуагинта, Втор 6. 5: ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου (буквально «Возлюби Господа Бога твоего от всего сердца твоего»). Здесь евангелист Матфей (наст. чтение поддерживается всеми рукописями) калькирует оригинальный (евр.) вариант 1-й заповеди и т. о. предлагает непосредственный перевод с евр. языка, не обнаруживая зависимости от LXX. Данное обстоятельство уже в древности было отмечено блж. Иеронимом: «В нем (Евангелии от Матфея.- *Авт.*) заслуживает внимания то обстоятельство, что везде, где евангелист пользуется свидетельством Ветхого Завета, от своего ли лица, или от лица Господа Спасителя, он следует не авторитету семидесяти» (*Hieron. De vir. illustr. 3 // PL. 23. Col. 613*).

В ряде случаев евр. реконструкция языка Евангелий обнаруживает сближение не с библейским, а с мишнаитским ивритом, напр. Мф 22. 40: ἐν ταύταις ταῖς δυσὶν ἐντολαῖς ὅλος ὁ νόμος κρίνεται καὶ οἱ προφῆται (буквально «На сих двух заповедях весь закон висит (подвешен) и пророки»). Это выражение с учетом евр. фразеологии передает следующее значение: этими двумя заповедями определяется все Писание). Греч. пассивному глаголу κρίνεται соответствует евр. страдательное причастие חָלַל (производное от глагола חָלַל -вешать), к-рое в библейском евр. имеет прямое значение «быть повешенным, подвешенным» и лишь в мишнаитском иврите, управляя слитным предлогом בְּ (= греч. ἐν), принимает переносное значение «относиться к, зависеть от, определяться чем-то». Помимо лексических мишнаизмов в Евангелиях (в первую очередь в Евангелии от Матфея) обнаруживаются следы грамматических и стилистических мишнаизмов (подробнее см.: *Гриликес. 2004*).

Арам. основа наиболее заметна в Евангелии от Марка. За частым употреблением πάλιν («опять»; 28 раз) может стоять арам. ܠܝܬܝܢ . На протяжении всего Евангелия постоянно употребляется слово εὐθύς («тотчас»; не менее 40 раз), вероятно, калькирующее арам. ܕܝܡܪܝܬܝܢ . Именно в Евангелии от Марка встречается употребление конструкций «ἵνα + конъюнктив» (Мк 12. 2; 14. 12; 15. 20), соответствующих арам. «ܐܝܢܐ + имперфект» и др. (см.: *Гриликес. 1999*).

### Семитизмы в языке Евангелий

I. Лексика. Общеизвестны случаи, когда евр. и арам. слова и выражения транслитерированы в греч. тексте Евангелий (обычно они транслитерируются и в переводах Евангелий). У значительного количества греч. слов значение изменилось или расширилось под влиянием евр. слов, к-рым эти греческие соответствуют: νόμος, ἀμαρτία, δικαιοσύνη, μετάνοια, παιδεία, κληρονομία, διάβολος, ἄγγελος, ὅσιος. Нек-рые слова переняты в специфическом употреблении из Септуагинты: δόξα, ἐξομολογέω, γλῶσσα, ψυχή, εἶδωλον, διαθήκη, γραμματεὺς.

II. Синтаксис. 1. Позиция глагола. В семитских языках нормальная позиция глагольного сказуемого - в начале предложения. В классическом греч. синтаксисе, напротив, помещение глагола в начале предложения всегда нуждается в объяснении (эмфаза, требования ритма и благозвучия и т. п.). Поэтому объяснить частое употребление сказуемого на 1-м месте в Евангелиях без допущения семитского влияния невозможно. В качестве примеров построения фраз под таким влиянием

приводятся Молитва Господня (Мф 6. 9-19) и песнь «Величит душа Моя Господа» (Лк 1. 46-55). Особенно характерным это влияние можно назвать в повествовательных частях Евангелий (напр.: Мк 3. 1-4, 13-16; 10. 28; Ин 2. 2-10).

2. Бессоюзный паратаксис и паратаксис с союзом καί. Хотя паратактическая организация большого синтаксического целого в греческом языке, и особенно в койне, не является необычной, бессоюзная связь предложений для греческого языка считается нехарактерной, если не преследуется специальный риторический эффект. Поэтому в Евангелиях и Деяниях св. апостолов бессоюзная связь (напр.: Ин 5. 3-8; 15. 1-5, 11-15) рассматривается как семитизм (точнее, арамеизм - *Black*. 1967. Р. 55-61, 67). Особенно характерна бессоюзная связь предложений для Евангелий от Иоанна и от Марка (*Moulton-Turner*. 1976. Р. 12, 70; *Burney*. 1922. Р. 49-50; *Burrows*. 1930). Замечено, что в синоптических Евангелиях бессоюзное соединение предложений встречается по большей части в изречениях и притчах Христа - это может быть связано с традицией логий, отражавших особенности речи Христа.

В то же время паратактическое соединение предложений с помощью союза καί во множестве функций и с нехарактерной для греч. языка частотой рассматривается как явный гебраизм (*Zerwick*. 1966. § 450-457) или, более осторожно, как семитизм (*Moulton-Turner*. 1976. Р. 19).

3. Параллелизм и хиазм, столь характерные для организации предложений в древнеевр. поэзии и прозе, часто встречаются в Евангелиях, особенно в прямой речи. Параллелизм, типичный для ветхозаветной поэзии, особенно очевиден в «песнях» первых 2 глав Евангелия от Луки; типичный пример параллелизма также Лк 12. 47-48. Типичный пример хиастической организации высказывания - Лк 16. 13 (*Burney*. 1925; *Lund*. 1942).

4. Специфические обороты и выражения, относимые к семитизмам. В пунктах 1)-13) перечисляются явления, в принципе не невозможные в нормальном греческом синтаксисе и особенно в койне, но соответствующие обычным семитским оборотам и конструкциям, влияние к-рых скорее объясняет частотность этих явлений в НЗ, и особенно в Евангелиях. В пунктах 14)-24) перечисляются обороты и конструкции, к-рые греческому языку чужды в принципе и к-рые можно объяснить только как семитизмы.

1). Предложения, начинающиеся с оборота κα ἐγύετο, встречаются уже в Септуагинте (т. о., здесь имеет место гебраизм), где передают древнеевр. предложения, в начале к-рых стоит *wayhi*. Подобные обороты имеются в Евангелии от Луки (40 раз) и Евангелии от Марка (4 раза). В таких фразах обычно присутствует 3 элемента: а) κα ἐγύετο или ἐγύετο δέ; б) указание времени в форме предложно-именного оборота, оборота «ἐν + инфинитив»/ инфинитивная конструкция, придаточного времени или родительного независимого; в) глагол в изъявительном наклонении (с или без καί перед ним) или инфинитивная конструкция, синтаксически связанная с ἐγύετο. Ср.: Мк 1. 9; Лк 1. 8, 23, 41; 2. 1; 8. 1; 9. 33; 11. 1; 16. 22; 17. 11; 19. 15; 24. 15, 30, 51 и т. п. Большинство переводов на новые языки (в т. ч. и русский синодальный) избегают этого семитизма (гебраизма), опуская 1-й из синтаксических элементов и обычно начиная предложение с обстоятельства времени.

2). «'Ev τῷ + инфинитив» в функции обстоятельства времени соответствует древнеевр. «ba + инфинитив» и употребляется уже в Септуагинте. Этот оборот часто встречается именно в сочетании с ἐγένετο.

3). Атрибутивное прилагательное в постпозиции с артиклем возможно в классическом языке, но менее обычно, чем помещение прилагательного между артиклем и существительным. Постпозитивное употребление прилагательного с артиклем в Евангелиях, вероятно, связано с соответствующим порядком слов в древнееврейском (он обычен для Септуагинты). См.: Мф 6. 11; Лк 2. 7.



Порфириевское Четвероевангелие. 835 г. (РНБ. Греч. № 219. Л. 100)

4). Адъективный генитив. Сочетание существительного с др. существительным в родительном падеже часто можно рассматривать как отражение семит. конструкции, где 1-е существительное стоит в сопряженном состоянии (status constructus), а 2-е определяет его. В НЗ подобное сочетание с существительным в родительном падеже абстрактного существительного нередко у ап. Павла, но встречается оно и в Евангелиях (ἄνθρωποι εὐδοκίας - люди благоволения в нек-рых рукописях alexandрийского и зап. типа текста Лк 2. 14). В Евангелиях наиболее часты подобные случаи употребления существительного в родительном падеже в зависимости от слова «сын», «сыны» - обороты, весьма характерные для семит. языков: «сыны царства» (ср.: Мф 8. 12), «сыны чертога брачного» (Мф 9. 15; Мк 2. 19; Лк 5. 34), «сын геенны» (Мф 23. 15), «сын мира» (Лк 10. 6), «сыны века сего» (Лк 16. 8), «сыны света» (Лк 16. 8; Ин 12. 36), «сыны воскресения» (Лк 20. 36), «сын погибели» (Ин 17. 12). Ср. также именование сыновей Иакова «сынами грома» (Мк 3. 17). За исключением выражения «сын погибели», приведенные сочетания не засвидетельствованы в Септуагинте. Совр. переводы предпочитают калькировать эти выражения; при толковании важно, но не всегда возможно описать тип связи определения с определяемым; точное значение иногда вызывает разногласия («сыны чертога» некоторыми принимаются в смысле «гости на свадьбе», другими - в смысле «друзья жениха»).

5). Плеонастическое местоимение. В древнееврейском и арамейском относительные местоимения неизменяемы, поэтому в придаточном требуется добавить личное местоимение (местоименный суффикс). В греческой фразе это 2-е местоимение

воспринимается как избыточное (т. к. относительные местоимения склоняются). В классической прозе или койне примеры такого явления крайне редки. В НЗ оно встречается, но нечасто в Откровении Иоанна Богослова, в Евангелии от Марка и реже в др. Евангелиях. См.: Мк 7. 25 (букв.- женщина, которой дочь ее была одержима духом нечистым); Мф 3. 12; Лк 3. 16; 12. 48; Ин 13. 26.

6). Опускание артикля при существительных с последующим существительным в родительном падеже в нек-рых случаях может объясняться тем, что соответствующее древнеевр. существительное в сопряженном состоянии не может иметь при себе артикль (Лк 11. 31). Подобные случаи обычны для Септуагинты. Однако возможны и др. объяснения отсутствия артикля (Zerwick. 1966. § 182).

7). Дополнения при глаголе в виде однокоренного или близкого по значению существительного в винительном или дательном падеже (нечуждые и классическому греч. языку, т. н. *figura etymologica*) могут объясняться как отражение соответствующей эмфатической конструкции в древнееврейском (т. н. абсолютный инфинитив при личной глагольной форме, что подтверждается Септуагинтой, напр. Исх 21. 17 цитируется в Мф 15. 4). См.: Мф 2. 10 («возрадовались радостью... великою»); Мк 4. 41; Лк 22. 15; Ин 3. 29.

8). Буд. время под влиянием употребления глагольных форм в древнееврейском иногда используется в значении повелительного наклонения (при запрещении - отрицание *oʔ*), как уже в Септуагинте (ср. заповеди и предписания в Пятикнижии). Мф 5. 21, 27, 33, 43 (цитаты из Септуагинты); 21. 3; Лк 1. 31; Мк 9. 35.

9). Неопределенно-личное употребление 3-го лица мн. ч. активных глаголов (Мф 5. 15; Лк 4. 12; Ин 15. 6) некоторые исследователи объясняют влиянием араб. языка, избегающего пассивных форм (Black. 1988; Zerwick. 1966. § 1). Иногда в подобных случаях усматривают стремление уклониться от называния действующего лица - Бога (Лк 6. 38; 12. 48).

10). Предлог *ʔv* с существительным или прилагательным в дательном падеже весьма часто (гораздо чаще, чем в разговорном койне и тем более в классическом греческом) передает инструментальное значение древнеевр. *ba*, а также близкие к нему значения (причины). Лк 1. 51; Мф 12. 28.

11). Конструкция «тоѡ + инфинитив» употребляется в Евангелиях для обозначения не только цели (как в классическом греческом), но и следствия, а также в др. значениях, в т. ч. в экзегетическом. Мф 21. 32; Лк 1. 73.

12). Перифрастические формы прошедшего времени, состоящие из глагола «быть» в имперфекте и причастия наст. времени, встречаются в Евангелиях чаще (особенно в Евангелии от Луки, где не менее 30 таких случаев), чем в памятниках разговорного койне, что скорее всего объясняется влиянием арамейского или древнееврейского. Лк 1. 10; Мк 1. 22; Ин 1. 28.

13). Частое употребление перед основным глаголом причастий, обозначающих предшествовавшее основному дополнительное действие, к-рое иногда кажется

избыточной подробностью («открыв уста, учил», «протянув руку, дотронулся», «присев, писал», «подняв глаза, посмотрел» и т. п., чаще всего перед глаголами основного действия - причастия со значением «пошедший», «вставший»), находит объяснение в употребительности соответствующих конструкций в древнеевр. и араб. языках. Мф 2. 8; 9. 13; 13. 33; 25. 16; Мк 2. 14; Лк 1. 39; 15. 18. (Moulton-Howard. 1929. P. 452-453)

14). Частое употребление междометия (или указательной частицы) *idou* (особенно в Евангелиях от Матфея и от Луки) необъяснимо без влияния многозначного и важного для организации древнееврейского текста слова *himme* (ср.: Ламбдин. 1998. § 135-136). Мф 1. 20; 2. 9; 3. 16; Лк 1. 20, 31, 36; 2. 25, 10. 3. В совр. переводах либо используется указательная частица («се» в синодальном переводе Евангелия от Матфея, «вот» в нек-рых местах синодального перевода Евангелия от Луки), либо применяются др. средства передачи смысла, придаваемого высказыванию словом *idou* (о разных возможностях см.: Комментарии к Евангелию от Луки: Пособие для переводчиков Свящ. Писания / Пер. с англ. под ред. А. Л. Хосроева. М., 2000. С. 68-69).

15). Употребление дополнений с *alo* или *ek* при глаголах, выражающих боязнь или предосторожность (φοβέομαι, προσέχω, φυλάσσω), соответствует употреблению древнеевр. предлога *min* при соответствующих глаголах. Мф 7. 15; 10. 28; Лк 12. 1, 15; 20. 46.

16). Конструкция «*prostithi* + инфинитив или индикатив» в значении «сделать что-либо снова» или «сделать еще что-либо» (весьма частый семитизм в Септуагинте) соответствует употреблению древнеевр. глагола *yasap* (Moulton-Turner. 1976. P. 48). Лк 19. 11; 20. 11.

17). Для эмфатического отрицания изредка в НЗ используется условный союз *ei* (если), соответствующий древнееврейскому *'im* в таком же употреблении. Единственный пример в Евангелиях - Мк 8. 12.

18). Выражение *alokritez eilen* (ответив, сказал) типично для Септуагинты и нередко в НЗ как устойчивая формула (причем дальнейшая речь может и не быть ответом на что-либо). Конструкция соответствует древнеевр. *wayya 'an wayyomer* или араб. *'ane wa' amar*. Мф 21. 21; Мк 10. 3.

19). Предложные конструкции со словом *prostopon* (особенно *pro stopon* и *alo prostopon*) соответствуют древнеевр. идиоматическому употреблению слова *panim* (обычному в Септуагинте). Мф 11. 10; Мк 1. 2; Лк 7. 27; 9. 52; 10. 1.

20). *Eis* с существительным в винительном падеже может употребляться в качестве предикатива с глаголами «становиться» и «быть» (в буд. времени), особенно когда предикатив указывает на цель или результат некоего изменения. Здесь несомненно влияние подобного употребления евр. предлога *la*, отразившееся уже в Септуагинте. Мф 19. 5 (цитируется Быт 2. 24); 21. 42 (цитируется Пс 117. 22); Ин 5. 8, 16. 20.

21). Партитивные сочетания, состоящие из предлога *ek* или *alo* с существительным в родительном падеже, употребляются в функции подлежащего и дополнения (Мф 23.

24: букв. убьете и распнете из них; Лк 21. 16: букв. умертвят из вас). Конструкция обязана своим возникновением аналогичному использованию в древнееврейском сочетаний с предлогом *min* (Moulton-Turner. 1963. Р. 208). Мф 23. 34; Лк 11. 49; 21. 16; Ин 1. 24; 7. 40; 16. 17.

22). Широкое употребление союза *ʾiva* (Curry. 1949) объясняется развитием и расширением его значения, но в ряде случаев возможно, что *ʾiva* калькирует араб. *da*, вводящее придаточные предложения самого разного смысла, в т. ч. цели, следствия, дополнения, или *da*, выполняющее функцию относительного местоимения (Мк 4. 12; ср.: Ин 15. 8, 13). Вопрос о смысле предложений, вводимых *ʾiva*, и о возможном араб. влиянии остается во мн. случаях неразрешенным (Zerwick. 1966. Р. 424-429).

23). В связи с отсутствием в древнееврейском и арамейском специальных форм сравнительной и превосходной степени прилагательного, семитизмом можно считать следующие случаи: положительная степень прилагательного подразумевает сравнительное значение либо по общему смыслу (Лк 5. 39 - старое вино не просто хорошее, а лучше нового), либо в силу того, что объект сравнения вводится союзом *ʾi* или предлогами *ʾalō*, *parā*, *ʾpēr*, соответствующими евр. *min* (Мк 9. 45); положительная или сравнительная степень прилагательного подразумевает превосходное значение, причем множество, из которого выделяются данный предмет или лицо, указывается конструкцией с предлогом *ʿv* («Благословенна Ты между женами» - Лк 1. 42; ср.: Мф 22. 36; Лк 9. 46).

24). *Casus pendens* (когда существительное или местоимение стоит в начале фразы в одном падеже - чаще всего в номинативе,- а затем дублируется местоимением в нужном падеже при глаголе) связан с отсутствием падежей в семит. языках. Подобные случаи встречаются в Деяниях св. апостолов и в Откровении Иоанна Богослова (Откр 2. 26), а в Евангелиях чаще всего в Евангелии от Иоанна (случаи типа Ин 1. 12 - 27 раз, по: Burney. 1922. Р. 34, 63, 151). Ср.: Мф 5. 39-42; Лк 12. 48, а также: Мф 10. 11 в Codex Bezae.

К менее очевидным семитизмам относятся: употребление слова *ἄνθρωπος* (человек) в обобщающем смысле, почти в местоименном значении, сравнивают с употреблением евр. *ʾiś* или араб. *ʿenās* (Moulton-Turner. 1976. Р. 21) - Мк 1. 23; 7. 11; пролептическое употребление указательного местоимения в Codex Bezae (D, Мф 12. 45: *αὐτοῦ τοῦ ἀνθρώπου ἐκεῖνου*; ср.: Мк 5. 15-16) может рассматриваться как арамеизм (Black. 1967. Р. 70-74); менее очевидно такое объяснение для случаев употребления местоимения *αὐτός* перед существительным в др. рукописях и изданиях (Мф 3. 4; Мк 6. 17; 12. 36). Еще одна проблема, связанная с возможным семитским (древнеевр.) влиянием,- интерпретация функций аориста. В нек-рых случаях (как и в Септуагинте, а может быть, по ее образцам; ср.: Лк 1. 51 слл.; 1 Цар 2. 4, 5) аорист используется при назывании действия, явно относящегося к наст. времени, что можно объяснить влиянием еврейского перфекта (Zerwick. 1966. Р. 259-260).

### **Особенное словоупотребление в древнехристианской среде**

І. Лексика. Нек-рые слова, начиная с НЗ, могут употребляться в более специальном значении: *δαίμόνιον* (злой дух, демон), *λόγος* (в значении «проповедь Христа», «Евангелие»). Особенно заметно развитие прежних значений нек-рых греч. слов в

связи с учением Христа или употреблением их в христ. среде: σωτήρ, σάρξ (семантическая калька с еврейского), ἀπόστολος, κηρύσσω, κόσμος. Сходное развитие значений наблюдается и по сравнению с Септуагинтой: χάρις, εὐαγγέλιον (Robertson. 1914. P. 114-115). Отмечено также, что глаголы со значением «случаться» крайне редки в НЗ, и особенно в Евангелиях. Συμβαίνω, употребленный в НЗ 8 раз, в Евангелиях встречается 2 раза: Мк 10. 32 и Лк 24. 14. Из 12 случаев употребления форм τυγχάνω в разных значениях, только 1 приходится на Евангелия - Лк 20. 35 (и то в значении «достигнуть»).

II. Синтаксис. Черта новозаветного синтаксиса, едва ли вполне объяснимая без признания нек-рого особенного христ. представления, - т. н. дательный мистический (термин Б. Метцгера - Metzger B. M. The Language of the New Testament // The Interpreter's Bible / Ed. G. A. Buttrick. N. Y., 1951. Vol. 7. P. 56), т. е. выражения типа ἐν Χριστῷ, ἐν κυρίῳ, характерные для Посланий ап. Павла. Можно ли объяснить сходные выражения Евангелий («в истине», «пребудьте во Мне» и др.) без привлечения того же представления - дискуссионный вопрос (Turner N. The Preposition ἐν in the NT // The Bible Translator. L., 1959. Vol. 10. P. 113-130; Idem. Grammatical Insights into the NT. Edinb., 1966. P. 118-122; Zerwick. 1966. § 116-118).

Более частое употребление в Е. глагола πιστεύω с предлогами εἰς и ἐπὶ по сравнению с классическим греческим и языком Септуагинты (Moulton. 1929. P. 67-68) может объясняться как семит. влиянием (предлог *ba* - Moulton-Turner. 1976. P. 16-17), так и необходимостью специального выражения понятий «верить в кого-то», «уповать на кого-то» в отличие от «верить кому-то» (классическая конструкция с дательным падежом).

**А. С. Десницкий, С. А. Степанцов, прот. Леонид Грилихес**

### Текстовая традиция Евангелий

Е. являлись самыми переписываемыми греч. книгами поздней античности и средних веков, отсюда огромное количество только сохранившихся копий. Тексты копировались как для частного чтения, так и для церковного употребления. Многофункциональность породила и разнообразие текстуальных форм Евангелий: прежде всего это относится к делению рукописей на лекционарии, т. е. те варианты, где порядок фрагментов (перикоп) следовал ходу литургического года (на славянском такие евангельские лекционарии называются апракосами, от ἄπρακος - праздничный), и на списки, сохраняющие целостность оригинальных книг и различающиеся лишь иногда порядком текстов, - тетры. Др. общепринятым критерием является разделение евангельских рукописей по писчому материалу на папирусные и пергаменные (к последним примыкают бумажные малоценные для истории тексты в силу их позднего происхождения). Пергаменные манускрипты в свою очередь подразделяются по шрифту на маюскульные (или унциальные) и минускульные (появляются в IX в., наиболее частые), причем оба этих типа встречаются как среди лекционариев, так и среди списков с последовательным расположением текста. Т. о., эти 3 критерия позволяют выделить 5 комплексных типов евангельских рукописей: папирусы (сюда включаются и папирусные лекционарии), маюскулы (или унциалы), минускулы,

лекционарии-маюскулы (или лекционарии-унциалы), лекционарии-минускулы. (О сиглах см. в ст. [Библия](#), разд. «Рукописи Нового Завета»).

### Папирусы

Основной формой папирусной книги всегда был свиток, но в христ. среде со II в. распространение получила форма кодекса (возможно, по соображениям дешевизны): лучший по сохранности пример - это , 66 (ок. 200 г., полностью сохранилось 52 листа; Ин 1-15 и др.). Древнейший образец текста Е. на папирусе - , 52 (Ин 18. 31-33; 18. 37-38), датируемый ок. 125 г. С IV в. папирус начинает повсеместно вытесняться пергаменом и окончательно теряет свое значение с VII в., после арабского завоевания Египта.

Значение папирусов для реконструкции истории евангельского текста возросло с нач. XX в., в т. ч. и в связи с увеличением их количества (к кон. XX в. найдено ок. 90). Папирусы важны прежде всего как свидетельства состояния текста в ту эпоху (II-III вв.), от к-рой практически не сохранилось пергаменных рукописей.

Изучению текста на папирусах в наст. время придается огромное значение, т. к. оно позволяет пересмотреть мн. фундаментальные положения текстологической критики XIX-1-й пол. XX в. Папирус , 52 содержит т. н. нормальный текст (основа изд. Nestle-Aland), отстоя при этом не более чем на полвека от времени создания Евангелия от Иоанна. Важнейшей для критики текста стала находка папируса , 75 (нач. III в.; текст Евангелий от Луки и от Иоанна - и тот и др. с лакунами), близкого к [Ватиканскому кодексу](#) (B 02), - она заставила пересмотреть фундаментальную теорию редакции НЗ в IV в. Кроме того, появление множества новых папирусов в сер. XX в. заставило отказаться от прежней теории библеистов о существовании в первые века «свободного» текста НЗ (см. ст. [Библия](#), разделы о рукописях и изданиях текста НЗ).

### Маюскулы

Рукописи на пергамене, специально выделанной овечьей или козьей коже, выполненные унциалом (иначе маюскулом), крупным и четким шрифтом, где буквы не соединяются между собой, появились в эпоху эллинизма и сосуществовали долгое время с папирусами. Пергаменные кодексы были более дорогие, чем папирусные, но вместе с тем прочнее и долговечнее - их сохранилось гораздо больше. Заказчиками таких манускриптов выступали, как правило, или очень богатые люди, или храмы и мон-ри, что приводило к созданию роскошно выполненных (с пурпурным фоном и серебряными или золотыми чернилами, напр. Codex Rossanensis) и иллюстрированных (напр., Codex Sinopensis) экземпляров.

Значение маюскулов для реконструкции истории евангельского текста обусловлено, с одной стороны, их древностью (начиная с III в.) и принадлежностью к ранним формам текста, а с др.- достаточно большим числом (хотя лишь 18 сохранили более 30 листов, а 59 - более 2). При этом большое число маюскульных рукописей, особенно поздних, содержит достаточно чистый «византийский» текст, для критического издания к-рого они должны послужить основой. Древнейший маюскульный фрагмент Евангелий - 0212 III в. с текстом Диатессарона из Нью-Хейвена. Маюскулы относятся к типу койне, александрийской, кесарийской и зап. семьям, а также содержат смешанные типы текста (см. ст. [Текстология библейская](#)).

## Минускулы



Евангелие-апракос. Новгород. Сер. XIV в. (ГИМ. Хлуд. 30)

Минускул, шрифт со слитным написанием букв, возник на основе курсивного актового письма в нач. IX в., по-видимому, в кружке прп. Платона Саккудийского, а затем через его племянника прп. Феодора Студита попал в К-поль и распространился по всей Византийской империи. Самый ранний новозаветный минускульный манускрипт - Порфириевское Четвероевангелие 835 г. (РНБ. Греч. № 219). За счет компактности, удобства и быстроты написания минускул вытеснил маюскул, к-рый сохранился лишь в нек-рых литургических книгах и в заголовках. Так же как и маюскулы, минускулы снабжались многочисленными миниатюрами.

Если в первых изданиях НЗ использовались исключительно минускульные рукописи, то в дальнейшем они были полностью вытеснены маюскулами и папирусами. Этому способствовали как их довольно поздняя датировка, так и принадлежность большинства из них к «византийскому» типу: несмотря на то что нек-рые «невизантийские» рукописи (напр., 33) были известны, большинство из огромного числа минускульных рукописей оставалось неизученным. Идентификация минускулов по системе «пробных мест» К. Аланда дала следующие результаты: к «византийским» принадлежит примерно 80% списков, но только 10% списков содержит древний текст и имеет первостепенное значение. Среди последних - 33 (Paris. gr. 14, IX в.), 81 (Lond. Brit. Libr. Add. 20003 + Alex. 59, 1044 г.), 1241 (Sin. gr. 260, XII в.), 1245 (Sin. gr. 262, XI в.), 2053 (Mess. gr. 99, XIII в.), 2427 (Chicag. 972, XII в.), а также группы минускулов 1, 11, 131, 209 и 13, 69, 124, 230, 364 (кесарийский текст). Намного значительнее будет роль минускулов при критическом издании «текста большинства».

### Лекционари

Новозаветные манускрипты, объединяемые под общим названием лекционариев, на самом деле представляют собой неск. различных по строению типов, определяемых на основе их деления на рукописи с чтениями (перикопами) на воскресенья и праздники (апракос) и с ежедневными чтениями («монастырский» тип). Кроме того, в группу лекционариев было ошибочно включено более 100 рукописей, где евангельские перикопы являются лишь частью др. богослужебных книг.

Подавляющее большинство лекционариев основано на традиц. визант. системе чтений, совмещающей чтения подвижного и неподвижного годового круга - синаксаря и минология (сюда могут добавляться и чтения «на потребу»). Отличные от этой системы рукописи восходят к древним локальным традициям: егип., представленной папирусами и старейшими лекционариями, и иерусалимской,

сохранившейся в поздних синайских рукописях. Время возникновения визант. лекционной системы является предметом острой научной дискуссии: ее либо удревняют, возводя ко II-III вв. и связывая с ранней практикой воскресного чтения Евангелий (К. Р. *Грегори*), либо, наоборот, пытаются показать ее поздний характер, соотнося с созданием визант. календаря в VII-VIII вв. (Аланд, Мецгер, А. М. Пентковский).

Текстологически лекционarii в основной массе принадлежат к «тексту большинства». Несомненно, что лекционarii будут играть существенную роль для критического издания «византийского» текста, как в силу раннего сложения традиции, так и ввиду древности отдельных списков.

(Об особенностях текстовой традиции отдельных Евангелий см. соответствующие разделы в статьях: *Иоанн Богослов*, ап. и евангелист; *Лука*, ап. и евангелист; *Марк*, ап. и евангелист, *Матфей*, ап. и евангелист).

**А. Ю. Виноградов**

### **Структурно-тематическая композиция Евангелий**

Все канонические Евангелия, несмотря на различия, рассказывают о событиях земной жизни и служении Иисуса Христа: Его крещении от прор. Иоанна, проповеди Царствия Божия, совершенных Им исцелениях, изгнании бесов, Страстях, воскресении и явлениях Воскресшего (возможно, самые ранние варианты керигмы, на к-рую так или иначе ориентировались евангелисты, нашли отражение в Деяниях св. апостолов, прежде всего в Деян 10. 37-42: «Вы знаете происходившее по всей Иудее, начиная от Галилеи, после крещения, проповеданного Иоанном: как Бог Духом Святым и силою помазал Иисуса из Назарета, и Он ходил, благодворя и исцеляя всех, обладаемых диаволом, потому что Бог был с Ним. И мы свидетели всего, что сделал Он в стране Иудейской и в Иерусалиме, и что наконец Его убили, повесив на древе. Сего Бог воскресил в третий день, и дал Ему являться не всему народу, но свидетелям, предызбранным от Бога, нам, которые с Ним ели и пили, по воскресении Его из мертвых. И Он повелел нам проповедовать людям и свидетельствовать, что Он есть определенный от Бога Судия живых и мертвых»).

### **Евангелие от Матфея**

В научной библеистике предложено неск. вариантов композиции Евангелия от Матфея. Самый простой - построение по этапам земной жизни Христа и по географическому принципу: 1) повествование о Рождестве и детстве Спасителя (Мф 1. 1 - 2. 23), начинающееся с родословия; 2) повествование о начале служения (Мф 3. 1 - 4. 11), включающее рассказы о крещении на Иордане и об искушении в пустыне; 3) повествование о служении в Галилее (Мф 4. 12-15. 20; 15. 29-18. 35) и соседних областях (Мф 15. 21-28); 4) повествование о путешествии в Иерусалим (Мф 19. 1-20. 34); 5) повествование о Страстях, воскресении и явлениях Воскресшего (Мф 21. 1-28. 20). Эта модель была популярна в XIX - нач. XX в.

Б. Бейкон предложил иную модель - тематическую (Bacon. 1918). По его мнению, Евангелие от Матфея в структурном отношении представляет христ. аналог Пятикнижия. Оно состоит из: 1) пролога (Мф 1. 1 - 2. 23); 2) книги об ученичестве

(Мф 3. 1 - 7. 29); 3) книги об апостольстве (Мф 8. 1 - 11. 1); 4) книги об откровении (Мф 11. 2 - 13. 53); 5) книги об устройении Церкви (Мф 13. 54 - 19. 1а); 6) книги о суде (Мф 19. 1б - 26. 2); 6) эпилога (Мф 26. 3 - 28. 20), включающего повествование о Страстях. Эту модель с нек-рыми изменениями приняли Ф. У. Фаррер (*Farrer.1954*) и др. Бейкон также выделил ряд устойчивых формул, завершающих отдельные блоки повествования (Мф 7. 28; 11. 1; 13. 53; 19. 1; 26. 1).



Рождество Христово. Роспись собора мон-ря прп. Дионисия на Афоне. Сер. XVI в.

К. Лор предположил, что Евангелие от Матфея имеет хиастическую (концентрическую) структуру, в к-рой повествование чередуется с проповедью, разделы выстроены вокруг центральной проповеди (собрание притчей о Царстве - Мф 13), причем каждый раздел имеет зеркальную параллель: повествование о Рождестве соотносится с повествованием о Страстях, заповедям блаженства соответствует возглашение «горе вам» и т. д. (*Lohr. 1961*). Схожую модель предложил П. Ролланд (*Rolland. 1972*). Рассмотрение композиции этого Евангелия всегда связано с решением синоптической проблемы. Евангелист Матфей предпосылает рассказу об общественном служении Христа пространное вступление, в к-ром приводит Его родословие и говорит о чудесном Рождении от Девы. Значимыми являются уже самые первые слова Евангелия -  $\beta\acute{\iota}\beta\lambda\omicron\varsigma\ \gamma\epsilon\nu\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\omega\varsigma$ , к-рые обычно переводятся как «родословие», но букв. означают «книга бытия/происхождения», что заставляет соотносить их с Быт 2. 4 и 5. 1 (рассказом о Сотворении мира и первого человека Адама). Т. о. в Евангелии показывается, что Рождение Христа является частью Божественного замысла и возвещается начало нового творения, обновления мира и человека.

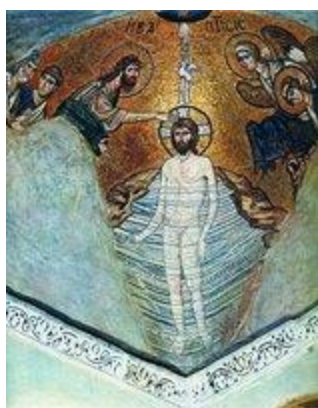
В 1-м же стихе Иисус Христос называется «Сыном Давидовым, Сыном Авраамовым», что указывает на Его мессианское достоинство. В дальнейшем Он откроется и как Сын Божий (Мф 1. 18-25; 2. 15; 3. 13-17; 4. 1-11). Пришествие Мессии из дома Давидова означало исполнение чаяний Израиля и обетований Божиих избранному народу о спасении и восстановлении Царства.

Об истинной цели пришествия Мессии ангел возвещает прав. Иосифу Обручнику: «...и наречешь Ему имя Иисус, ибо Он спасет людей Своих от грехов их» (Мф 1. 21). Хотя можно было бы подумать, что речь идет о спасении лишь евр. народа, однако многое уже во вступительной части Евангелия указывает на то, что Христос пришел, чтобы спасти всех людей (упоминание Авраама, «отца многих народов», женщин

неевр. происхождения в родословии, волхвов с востока; даже Галилея, в к-рой начинается Его служение, характеризуется как «языческая» в Мф 4. 15).

Все в обстоятельствах Рождения Иисуса Христа является, по Евангелию от Матфея, исполнением ветхозаветных пророчеств (Мф 1. 22-23; 2. 15, 17-18, 23; ср.: 2. 5-6; 4. 14-16). Господь предстает новым Моисеем, но Его противником оказывается не фараон-язычник, а иудейский правитель Ирод, от которого Святое Семейство скрывается в Египте. Иерусалимские книжники, знавшие пророчества о Рождении Мессии (Мф 2. 4-5), не приходят к Нему, тогда как языческие мудрецы с востока приносят Богомладенцу дары.

Об отрочестве Господа Иисуса Христа Матфеем ничего не сообщается и сразу же переходит к рассказу о проповеди Иоанна Крестителя и крещении Господа на Иордане. В беседе Господа с Иоанном раскрывается смысл этого события - исполнение правды (δικαιοσύνη) Божией, т. е. верности Бога Своим обетованиям и непреложности Его праведного Суда. Кроме того, в этом самоумалении (кеносисе) Мессии, безгрешного, но принявшего крещение во оставление грехов, проявляется Его решимость принять все, возложенное на Него Отцом, вплоть до крестной смерти. После крещения «глас с неба» называет Иисуса Христа «возлюбленным Сыном» (Мф 3. 17). Затем Господь удаляется в пустыню, где пребывает, подобно ветхозаветным пророкам, 40 дней и ночей, претерпевая искушение от диавола и побеждая его. Узнав, что Иоанн Креститель арестован, Он идет в Галилею и поселяется в Капернауме (Мф 4. 12-13). С этого момента Иисус Христос начинает проповедовать приближение «Царствия Небесного», т. е. наступление времени власти Божией на земле (ср.: Мф 3. 2; т. о. евангелист показывает взаимосвязь проповеди Иоанна Предтечи и Спасителя). Покаяние, о котором идет речь, означает не столько частный акт раскаяния в личных грехах, сколько новое обращение к Богу всего народа, нарушившего Завет. В Мф 4. 18-22 повествуется о том, как были призваны первые ученики - галилейские рыбаки братья Симон (Петр) и Андрей и сыновья Зеведеевы Иаков и Иоанн.



Крещение. Мозаика ц. Успения Богородицы в Дафни. Ок. 1100 г.

Следующая, основная часть Евангелия от Матфея начинается со слов: «И ходил Иисус по всей Галилее, уча в синагогах их и проповедуя Евангелие Царствия, и исцеляя всякую болезнь и всякую немощь в людях» (Мф 4. 23; ср.: 9. 35). В этих словах определяется главное, что составляло общественное служение Господа на

начальном этапе,- проповедь учения о Царстве (главы 5-7) и связанные с ним чудеса исцеления (главы 8-9).

Главы 5-7 представляют собой пространное изложение учения Христова - т. н. Нагорную проповедь. Она отделена от нарративного контекста (в Мф 5. 1 Христос, подобно Моисею, восходит на гору, а в Мф 8. 1 - сходит с нее), что подчеркивает ее универсальный характер. Эта часть состоит из пролога (заповедей блаженства и наставления ученикам) (Мф 5. 3-16), объяснения Христом Своей миссии (Мф 5. 17-7. 12) и эпилога (Мф 7. 13-29), в к-ром Он говорит о необходимости не только слушать, но и исполнять Его слова.

Практическим доказательством власти Христовой становятся совершенные Им чудеса исцеления, изгнания демонов, усмирения бури и воскрешения (Мф 8. 1-9. 34). Чудеса Господа Иисуса Христа не только возвращают людям здоровье, но и вновь позволяют им стать членами народа Божия, из к-рого они были исключены по закону Моисееву (напр.: Лев 13 - 14). Не случайно исцеление расслабленного приравнивается к прощению ему грехов (Мф 9. 2-8), общение с мытарями и грешниками, отвергаемыми фарисеями,- к работе врача (Мф 9. 9-13), возвращение физического зрения служит символом силы веры (Мф 9. 27-31). На протяжении всего раздела показывается, как растет недовольство фарисеев (Мф 8. 10, 27; 9. 3, 8, 11), пока наконец они не обвиняют Иисуса Христа в колдовстве (Мф 9. 34).

В следующем разделе (Мф 9. 35-16. 20) речь идет об учениках Христа - первое в НЗ упоминание Церкви (ἐκκλησία - Мф 16. 18). Согласно Евангелию от Матфея, Сам Иисус Христос наставляет Своих учеников и отправляет их на проповедь к евр. народу (Мф 10. 1, 5), что подчеркивается числом избранных учеников - 12, к-рое символизирует 12 колен Израилевых.

Далее показывается, как усиливается враждебность по отношению к Христу вплоть до составления заговора (Мф 12. 14). На вопрос учеников Иоанна Крестителя, к-рый, находясь в темнице, посылает их спросить у Иисуса Христа, Тот ли Он, «Который должен прийти» (Мф 11. 2-3), Господь отвечает речью, в финале к-рой открывает Свое Богосыновство (Мф 11. 25-30). В 12-й гл. фарисеи начинают открыто упрекать Его в нарушении закона Моисея и требовать от Него знамения в подтверждение Его власти.

Непонимание со стороны народа подчеркивается тем, что Господь говорит к нему притчами. 13-я гл. представляет собой собрание притч Христовых (о сеятеле, плеведах, посевах и всходах, горчичном зерне, закваске, сокровище и жемчужине) и их толкование для учеников.

Хотя проповедь Господа наталкивается на неверие в родных местах (Мф 13. 54-57), молва о делах и об учении Иисуса Христа доходит до тетрарха Ирода Антипы, по приказу которого был обезглавлен Иоанн Креститель. Удалившись на время, Христос тем не менее продолжает совершать чудеса исцеления и насыщает 5 тыс. чел. 5 хлебами и 2 рыбами (Мф 14. 14-21) и 4 тыс. чел. 7 хлебами и неск. рыбами (Мф 15.

32-38). Центральной для этого раздела Евангелия от Матфея является тема веры и маловерия, к-рая особенно ярко раскрывается в описании чуда хождения по водам (Мф 14. 22-33) и исцеления дочери хананеянки (Мф 15. 21-28). Приходящих же к Нему из Иерусалима фарисеев и книжников Иисус Христос обличает в лицемерии (Мф 15. 1-20; 16. 1-4). Завершается раздел исповеданием Симона Петра: «Ты - Христос, Сын Бога Живого» (Мф 16. 16).

Формула «с того времени» свидетельствует о поворотном моменте в повествовании Евангелия от Матфея (Мф 16. 21). Спаситель впервые сообщает ученикам о предстоящих Ему Страстях. Неизбежные страдания и смерть Господа связаны с принесенным Им спасением и Божественной славой, к-рую Христос являет ученикам в Преображении (Мф 17. 1-8). Поэтому 2-е предсказание Страстей вызывает у учеников уже не полное неприятие, а печаль (Мф 17. 22-23). Далее вновь излагается учение Христово (о соблазнах, притча о заблудшей овце, поучение о согрешающем брате, притча о немилосердном займодавце). В Мф 19. 1 говорится о переходе Иисуса Христа из Галилеи в Иудею, а затем излагается учение Христа о браке, о жизни вечной и притча о работниках в винограднике. В Мф 20. 18-28 Христос вновь предсказывает Страсти. После исцеления 2 слепцов по выходе из Иерихона (Мф 20. 29-34) Господь направляется в Иерусалим.

Большой раздел Мф 21. 1-25. 46 посвящен служению Иисуса Христа в Иерусалиме. Он открывается описанием торжественного Входа Мессии в Иерусалим и изгнания торгующих из храма. На следующий день Господь совершает чудо со смоковницей, показывающее ученикам силу веры (Мф 21. 18-22).

Евангелист приводит поучения, произнесенные Христом в храме (ответ первосвященникам на вопрос о Его власти, притчи о 2 сыновьях, злых виноградарях, брачном пире, ответы на вопросы фарисеев и иродиан о подати кесарю, саддукеев - о воскресении мертвых, законника - о наибольшей заповеди), и Его обличительную речь против книжников и фарисеев, к-рая завершается плачем об Иерусалиме (Мф 21. 23 - 23. 39). В 24-25-й главах содержится заключительная речь Господа о разрушении Иерусалима, последних временах и Втором пришествии. Далее следует еще ряд притчей Христовых (о верном и злом рабе, о 10 девах, о талантах, о Страшном Суде).

В завершение евангелист Матфей переходит к рассказу о Страстях и Воскресении Иисуса Христа (Мф 26. 1 - 28. 20). Он сообщает о заговоре первосвященников, книжников и старейшин против Иисуса, о помазании, к-рое совершила женщина в доме Симона прокаженного и о предательстве Иуды. Во время последней трапезы с учениками - Тайной вечери - Христос избличает предателя и устанавливает таинство Евхаристии, повелевая совершать Евхаристию в Его воспоминание. Христос добровольно отдает Себя в руки пришедших арестовать Его, доказывая тем самым Свое послушание воле Отца. На допросе у первосвященника Каиафы Он приговаривается к смерти синедрионом и подвергается поруганию. Сбывается пророчество Христа об отречении Петра. Утром Господь предстает перед Пилатом, к-рый пытается отпустить Его. Однако собравшийся народ настаивает, согласно

Евангелию от Матфея, на смертной казни Христа, крича «да будет распят» и «кровь Его на нас и на детях наших» (Мф 27. 22-25). После бичевания и унижения Христа распинают. Его смерть сопровождается сверхъестественными событиями («тьма по всей земле», землетрясение), к-рые побуждают сотника и солдат, стерегших Его, сказать: «Воистину Он был Сын Божий» (Мф 27. 54). Вечером Иосиф из Аримафеи, ученик Христов, испрашивает Его тело у Пилата и погребает Его во гробе (пещере). Первосвященники и фарисеи убеждают Пилата выставить у гроба стражу. Пришедшие же по прошествии субботы ко гробу жены-мироносицы обнаруживают, что он пуст. Явление ангела, который сообщает им о воскресении и предстоящем явлении Христа в Галилее, устрашает стражников. В финале Евангелия от Матфея воскресший Господь является 11 ученикам и дает им Великое поручение: «...идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа, уча их соблюдать все, что Я повелел вам» (Мф 28. 19-20).

### Евангелие от Марка

Исследователи определяют композицию этого Евангелия по-разному. Обычно выделяют 3 основные части: 1) пролог (Мк 1. 1-15), содержащий рассказ об Иоанне Крестителе, крещении Иисуса Христа и Его искушении от диавола; 2) повествование об общественном служении Христа (Мк 1. 16 - 8. 26), включающее рассказ о призвании учеников, об учении и спорах, о чудесных насыщениях неск. тысяч чел., об исцелениях и изгнании бесов; 3) повествование о Страстях (Мк 8. 27-16. 8), начинающееся с их предсказания, рассказ об очищении храма, об учении, о Тайной вечере, об аресте, о суде, распятии, погребении и об обнаружении пустой гробницы (*Guelich R. A. Mark 1 - 8:26. Dallas (Tex.), 1989. (WBC; 34A)*).

В прологе евангелист выделяет 3 наиболее важных аспекта в явлении миру Христа - Его Мессианство, Богосыновство и Благоую весть: «Начало Евангелия Иисуса Христа, Сына Божия» (Мк 1. 1). Пролог подчеркивает исполнение пророчества Исаии: в пришествии Иоанна (ср.: Ис 40. 3), крещении Иисуса Христа (ср.: Ис 42. 1; 61. 1), провозглашении Благой вести (ср.: Ис 40. 9; 52. 7; 61. 1-2). Согласно Евангелию от Марка, основное содержание Вести, принесенной Христом, заключается в словах: «...исполнилось время и приблизилось Царствие Божие: покайтесь и веруйте в Евангелие» (Мк 1. 15).



Призвание апостолов Петра и Андрея. Мозаика среднего нефа ц. Сант-Аполлинаре Нуово в Равенне. VI в.

В Мк 1. 16 - 8. 26 рассказывается о 15 чудесах, совершенных Господом Иисусом. Его служение в Галилее в отличие от повествований др. евангелистов выглядит триумфальным: «...весь город собрался к дверям» (Мк 1. 33), «...весь народ пошел к Нему...» (Мк 2. 13), «...за Ним последовало множество народа из Галилеи, Иудеи, Иерусалима, Идумеи и из-за Иордана. И живущие в окрестностях Тира и Сидона, услышав, что Он делал, шли к Нему в великом множестве» (Мк 3. 7-8). Господь, согласно Евангелию, разделяет трапезу с мытарями и грешниками (Мк 2. 15-17), несмотря на нарекания со стороны книжников и фарисеев. Он побеждает демонов повсюду, не только запрещая им говорить и изгоняя их из людей (Мк 1. 25; 3. 11-12), но и умирняя бурю (Мк 4. 35-41) и ветер на море (Мк 6. 47-52), к-рые в ВЗ считались противящимися воле Божией (ср.: Пс 64. 8; 88. 10). Он исцеляет от горячки, от проказы, расслабленного, сухорукого, глухого и немого, а также насыщает 5 тыс. чел. 5 хлебами и 2 рыбами (Мк 6. 34-44) и 4 тыс. чел. 7 хлебами и неск. рыбами (Мк 8. 1-10).

Мк 8. 27 - 9. 1 является поворотным моментом в повествовании, открывающим путь на Голгофу. В Кесарии Филипповой ап. Петр исповедует Иисуса Христом (Мессией), но не признает неизбежности Страстей. В ответ, обращаясь не только к ученикам, но и к народу, Господь учит: «Кто хочет идти за Мною, отвергнись себя, и возьми крест свой, и следуй за Мною» (Мк 8. 34). Необходимость страданий Сына человеческого неоднократно подчеркивается в Мк 8. 31; 9. 31; 10. 32-34.

В Мк 8. 27-10. 52 описывается путешествие Иисуса Христа в Иерусалим. В Мк 11. 1-13. 37 рассказывается о Входе в Иерусалим, чуде со смоковницей, приводится притча о злых виноградарях, Господь отвечает на вопросы о подати кесарю, о воскресении мертвых, о наибольшей заповеди и о том, какой властью Он совершает Свои деяния. Кроме того, приводятся рассказ о лепте вдовы и пророчества о последних временах. В 14-15-й главах дано описание Страстей, крестной смерти, свидетельств воскресения Христа. Эпилогом служит рассказ о явлении Воскресшего Христа Марии Магдалине и др. ученикам (Мк 16).

### Евангелие от Луки

Начинается Евангелие с краткого вступления с обращением к Феофилу (Лк 1. 1-4), выделяются 5 основных частей: 1) повествование о рождении Иоанна Предтечи, а также о Рождестве и детстве Спасителя (Лк 1. 5-2. 52), которые выстроены как диптих и включают ряд *библейских песней*; 2) повествование о начале земной жизни и служения Иисуса Христа, в состав к-рого входит родословие Христа, рассказы о крещении на Иордане и об искушении в пустыне (Лк 3. 1-4. 13); 3) повествование о служении Иисуса Христа в Галилее (Лк 4. 14-9. 50) с подробным изложением Его учения (проповедь в синагоге Назарета, проповедь «на ровном месте»), описанием чудес исцеления, обстоятельств призвания некоторых учеников, споров с книжниками и фарисеями, Преображения; 4) повествование о путешествии в Иерусалим (Лк 9. 51-19. 44), в к-ром подробно говорится об ученичестве, приводятся текст Молитвы Господней и ряд притчей, описывается Вход Господень в Иерусалим; 5) повествование о Страстях, воскресении и явлениях в Иерусалиме (Лк 19. 45-24. 53),

которое включает рассказ об очищении храма, ряд пророчеств, избличение предателя, рассказ о Тайной вечере, о Гефсиманском молении, об аресте и о суде над Иисусом Христом, рассказы о крестной смерти, пустой гробнице, явлениях ученикам и Вознесении (Nolland J. Luke 1 - 9:20. Dallas (Tex.), 1989. (WBC; 35A)).



### Преображение Господне. Икона. Кон. XV в. (НГОМЗ)

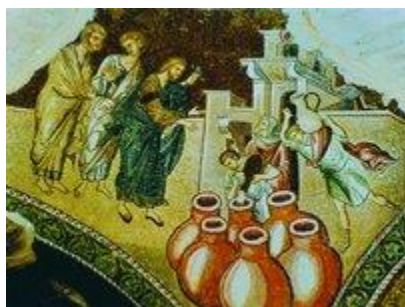
В 1-й части Евангелия от Луки особый акцент делается на спасении, дарованном Богом через Иисуса Христа: «Благословен Господь Бог Израилев, что посетил народ Свой и сотворил избавление ему, и воздвиг рог спасения нам в дому Давида, отрока Своего, как возвестил устами бывших от века святых пророков Своих, что спасет нас от врагов наших и от руки всех ненавидящих нас» (Лк 1. 68-71; ср.: 2. 11, 30; 3. 6). По Евангелию от Луки, новая эра спасения открывается с рождением Иоанна Крестителя, подробно повествуется о том, как было предсказано его рождение и как Иоанн во чреве Елисаветы возрадовался, услышав приветствие Пресв. Девы (Лк 1. 41). Важность служения Иоанна Предтечи подчеркивается и тем, что евангелист указывает время начала его проповеди: «В пятнадцатый же год правления Тиверия кесаря, когда Понтий Пилат начальствовал в Иудее, Ирод был четвертовластником в Галилее, Филипп, брат его, четвертовластником в Итурее и Трахонитской области, а Лисаний четвертовластником в Авилинее, при первосвященниках Анне и Каиафе...» (Лк 3. 1-2).

Рассказывая о Рождестве Иисуса Христа, Лука (в отличие от Матфея, повествующего о приходе волхвов) сообщает о явлении ангелов пастухам, к-рые, услышав весть о Рождении Спасителя, отправляются в Вифлеем, чтобы увидеть все своими глазами. Важным дополнением к общесинопитической традиции являются рассказы об обрезании Младенца Иисуса (Лк 2. 22-39) и о посещении Иисусом в 12-летнем возрасте Иерусалима, где в храме Он беседовал с учителями (Лк 2. 41-52).

Родословие, по Евангелию от Луки, призвано подтвердить Богосыновство Иисуса, Которого считали сыном Иосифа (Лк 3. 23). Тема Богосыновства является центральной и в истории об искушении в пустыне (Лк 4. 3, 9). Особенность повествования - в том, что одно из искушений происходит на крыле храма в Иерусалиме (Лк 4. 9).

Проповедь Иисуса Христа, согласно Евангелию от Луки, начинается в синагоге в Назарете, где Он читает из Книги прор. Исаии слова, определяющие сущность Его миссии: «Дух Господень на Мне; ибо Он помазал Меня благовествовать нищим...» (Лк 4. 18-19; ср.: Ис 61. 1-2; 58. 6). Однако первая же проповедь наталкивается на неприятие и отторжение со стороны слушавших ее жителей Назарета (Лк 4. 28-30). Это заставляет Иисуса Христа перейти в Капернаум. Там Господь совершает ряд чудес, включая экзорцизмы и исцеления. После чудесного лова рыбы ко Христу обращаются Симон (Петр), тещу к-рого Он исцелил прежде, и братья Иаков и Иоанн Зеведеевы (Лк 5. 1-11). О прочих апостолах говорится далее в Лк 6. 12-16.

Слова Симона, что он «человек грешный» (Лк 5. 8), открывают новую тему в Евангелии от Луки - повествование о грешниках, к-рые исповедуют свою веру и очищаются от греха. Сам Господь говорит: «Я пришел призвать не праведников, а грешников к покаянию» (Лк 5. 32). О служении Спасителя становится известно во всей Галилее и Иудее. Фарисеи и законоучители приходят из Иерусалима, чтобы вступить в спор о законе Моисеевом (прежде всего о заповедях о посте и о субботе).



Брак в Кане. Мозаика экзонартекса мон-ря Хора (Кахрие-джами) в К-поле. XIV в.

В связи с этим евангелист Лука переходит к изложению основ учения Иисуса Христа, которое сконцентрировано в проповеди «на ровном месте» (Лк 6. 17-49). Заповеди Христовы прямо противопоставлены тому, что считалось приемлемым у фарисеев, и открывают лицемерие последних. Призывая к состраданию («...будьте милосерды, как и Отец ваш милосерд» - Лк 6. 36), Господь далее Сам являет образец милосердия, исцеляя слугу сотника (Лк 7. 1-10) и воскрешая сына вдовы в Наине (Лк 7. 11-17). Вера сотника (который был из язычников) противопоставляется Лукой неверию, господствующему в Израиле. Иоанн Предтеча посылает учеников ко Христу с вопросом, Он ли Мессия. Отвечая на него, Спаситель начинает говорить притчами (в Его проповедь включен рассказ о помазании, к-рое совершила грешница). Центральное место среди них занимает притча о сеятеле и семени, которая подробно истолковывается Самим Господом (Лк 8. 4-15).

После изложения учения Иисуса Христа евангелист вновь обращается к совершенным Христом чудесам, повествуя об укрощении бури, исцелении гадаринского бесноватого, кровоточивой женщины и дочери Иаира (Лк 8. 22-56). После насыщения 5 тыс. чел. и исповедания ап. Петра в Кесарии Филипповой Господь дает ученикам 1-е предсказание о Страстях (Лк 9. 22), а после Преображения и

исцеления бесноватого отрока - 2-е (Лк 9. 44). Начиная с Лк 9. 51, ведется рассказ о путешествии Иисуса Христа в Иерусалим. Чем ближе Господь с учениками подходят к Иерусалиму, тем более усиливается враждебное отношение к Нему. Самаряне отказываются Его принять (Лк 9. 52-56), но Христос не подвергает их каре, а чуть позднее даже приводит притчу о милосердном самарянине (Лк 10. 25-37). В Евангелии рассказывается о послании на проповедь 70 учеников (Лк 10. 1-20) и о том, как надо принимать Иисуса Христа, приводя пример Марфы и Марии (Лк 10. 38-42). Отвечая на просьбу ученика, Спаситель учит, как надо молиться (Лк 11. 1-4).

После изгнания «беса, который был нем», одни фарисеи начинают обвинять Христа в том, что Он действует силой веельзевула, другие - требовать знамения (Лк 11. 15-16). Евангелист снова переходит к изложению учения Христа, включая Его эсхатологические пророчества (Лк 12. 1-13. 9). Раздел Лк 13. 18-17 посвящен изложению учения о Царстве (приводятся притчи о горчичном зерне, о закваске, о тесных вратах, о званых и избранных, о соли, утратившей силу, о потерявшей овце, о потерянной драхме, о блудном сыне, о неверном управителе и др.). Господь исцеляет скорченную женщину и больного водянкой, а затем 10 прокаженных (Лк 17. 11-19). За учением о конце времен (Лк 17. 20-37) следуют притчи о вдове и неправедном судье, о мытаре и фарисее (Лк 18. 1-14). После рассказа о благословении Господом младенцев и ответа на вопрос богатого начальника приводится 3-е предсказание о Страстях (Лк 18. 31-34). Рассказ о путешествии в Иерусалим завершается изложением событий, происшедших в Иерихоне - историй об исцелении слепого, о гостеприимстве Закхея и притчи о 10 минах (Лк 18. 35-19. 27).

Описание торжественного Входа Господня в Иерусалим (Лк 19. 28-38) открывает повествование о Страстях. Спаситель предсказывает разрушение Иерусалима (Лк 19. 41-44) и очищает храм (Лк 19. 45-46). В течение неск. дней Господь учил в храме, первосвященники же, старейшины и книжники стремились Его погубить, задавая вопросы (о Его власти, о подати, о воскресении, о том, может ли Христос называться сыном Давида). В ответ на один из таких вопросов Христос приводит притчу о злых виноградарях (Лк 20. 9-16). Учеников же Господь предупреждает о гонениях, к-рые выпадут на их долю, и об эсхатологических событиях (Лк 21. 5-36), призывая их бодрствовать и молиться.

Противостояние Христа и диавола достигает пика, когда сатана входит в Иуду (Лк 22. 3). Иудейские лидеры, использовавшие Иуду, как им казалось, для исполнения воли Божией, оказываются, в действительности, в союзе с сатаной, Христос, исполняющий волю Отца Небесного (Лк 22. 42), обвиняется ими в «развращении народа» (Лк 23. 2).

В Евангелии подробно рассказывается о явлениях воскресшего Христа 2 ученикам на дороге в Эммаус (Лк 24. 13-35) и в Иерусалиме (Лк 24. 36-49), акцент делается на исполнении Писаний. Эпилогом Евангелия от Луки служит краткий рассказ о вознесении Господнем (Лк 24. 50-53).

## **Евангелие от Иоанна**

В нем выделяют: 1) пролог (Ин 1. 1-18); 2) «книгу знамений» (Ин 1. 19-12. 50), построенную по тематическому и хронологическому (упоминания праздников) принципам и включающую рассказы о крещении, о чуде на браке в Кане Галилейской, об очищении храма, ряд бесед, рассказы об исцелениях, о чудесном насыщении 5 тыс. чел. и воскрешении Лазаря; 3) «книгу славы» (Ин 13. 1-20. 31), в к-рой говорится о Тайной вечере, прощальной беседе с учениками о Страстях и Воскресении; 4) эпилог, состоящий из 21-й гл. (Dodd. 1963; Brown. 1966).

Первые слова Евангелия от Иоанна перекликаются с началом кн. Бытие. Иисус Христос в Евангелии от Иоанна - это Воплотившийся Бог Слово (Ин 1. 14), Агнец (Ин 1. 29, 36), Сын Божий (Ин 1. 34, 49), Царь Израилев (Ин 1. 49), Мессия (Ин 1. 41) и Спаситель мира (Ин 4. 42). Уже в Ин 2. 21-22 есть указание на крестную смерть Христа.

Рассказ о крещении Господнем в отличие от повествований синоптиков ведется от лица Иоанна Крестителя, к-рый подчеркивает, что не знал, что Иисус есть Мессия до того момента, как увидел, что на Него сошел Св. Дух (Ин 1. 15-34). На следующий день после свидетельства Иоанна двое Его учеников (Андрей и не названный по имени ученик), увидев идущего к Себе домой Спасителя, последовали за Ним, а затем позвали за собой и др. учеников (Ин 1. 35-51). Как сообщает евангелист, на 3-й день после этих событий Господь принял участие в брачном пире в Кане Галилейской, где совершил первое чудесное знамение, превратив воду в вино (Ин 2. 1-12).

Следующий эпизод - история о том, как Христос, придя на праздник Пасхи в Иерусалим, совершил очищение храма, изгнав торговцев и меновщиков денег (Ин 2. 13-22) (подобный рассказ в синоптических Евангелиях открывает выход Христа на Страсти). В Евангелии от Иоанна приводятся 2 беседы Спасителя - с Никодимом (Ин 3. 1-21) и самарянкой (Ин 4. 1-42); отмечается, что и самаряне и галилеяне с верой принимают Иисуса Христа (Ин 4. 43-45).



Воскрешение прав. Лазаря. Икона. 2-я пол. XV в. (НГОМЗ)

Далее евангелист Иоанн повествует об исцелениях, совершенных Христом, - сына царедворца и больного у купальни Вифезда (Ин 4. 46 - 5. 9), к-рые служат соответственно 2-м и 3-м знамениями. Поскольку последнее исцеление имело место

в субботу, иудеи вступают в спор с Христом относительно дозволенности исцелений в субботу (Ин 5. 10-47).

4-м знамением, по Евангелию от Иоанна, было насыщение 5 тыс. чел. (Ин 6. 1-14), а 5-м - хождение по водам (Ин 6. 15-21). Иисус Христос произносит проповедь о «хлебе жизни» (Ин 6. 22-7. 1), где прикровенно говорит о таинстве Евхаристии. После Его слов о вкушении Плоти от Него отходят нек-рые ученики, но 12 апостолов через ап. Петра исповедуют свою веру: «Ты имеешь глаголы вечной жизни, и мы уверовали и познали, что Ты Христос, Сын Бога живого» (Ин 6. 68-69).

В Евангелии от Иоанна рассказывается о том, как Спаситель тайно пришел в Иерусалим на праздник Кушей и открыто учил в храме, но никто не решился арестовать Его (Ин 7. 2-8. 59). В визант. традиции текста после этого рассказа помещается перикопы о взятой в прелюбодеянии (Ин 7. 53-8. 11), этой перикопы нет в древнейших рукописях и о ней умалчивают большинство св. отцов. Евангелист говорит, что фарисеи спорили с Христом о Его словах: о том, что Он есть свет миру, о том, кто Его Отец, кто Он, и о Его связи с Авраамом (Ин 8. 12-59). Когда же Спаситель сказал: «Истинно, истинно говорю вам: прежде нежели был Авраам, Я есмь» (Ин 8. 58), иудеи хотели побить Его камнями, но Он скрылся от них.

6-м знамением является чудо исцеления слепорожденного, которое подтверждает, что Христос есть свет миру (Ин 9. 1-7). Теперь фарисеи осуждают Христа за Его дела. В ответ Господь начинает учить притчами, называя Себя добрым пастырем и дверью овцам, чем вызывает еще большую распрю среди иудеев (Ин 10. 1-21). На праздник Обновления Спаситель снова учил в храме, в притворе Соломоновом, говоря о Своем единстве с Отцом (Ин 10. 30). Иудеи же опять восприняли эти слова как богохульство. Усиление вражды заставило Его уйти за Иордан (Ин 10. 39-40).

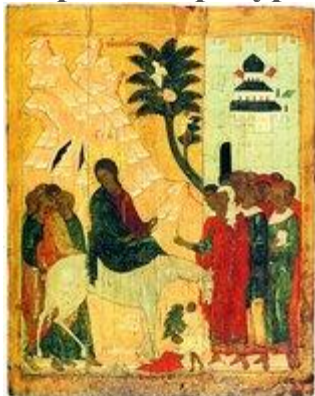
Последним, 7-м знамением становится воскрешение Лазаря в Вифании (Ин 11. 1-46). После этого чуда фарисеи и первосвященники окончательно решают убить Христа, а Каиафа невольно предсказывает Его искупительную Смерть (Ин 11. 49-53).

За 6 дней до Пасхи Иисус Христос приходит в Вифанию, где воскресил Лазаря, Мария помазывает Ему ноги миром, что является символическим предсказанием смерти и погребения Христа (Ин 12. 1-8). На следующий день Господь торжественно въезжает в Иерусалим (Ин 12. 12-19). Следует рассказ о том, как глас с небес подтверждает Его Богосыновство и предстоящую славу (Ин 12. 28).

Накануне праздника Пасхи на Тайной вечере Господь умывает ноги ученикам (Ин 13. 1-20) и изобличает предателя Иуду, который поспешно уходит (Ин 13. 21-30). В прощальной беседе с учениками (Ин 13. 31-16. 33) Спаситель говорит о Своем прославлении, дает «новую заповедь», любви, предсказывает отречение Петра, учит о Св. Духе и предупреждает о гонениях, выражая при этом уверенность в победе: «В мире будете иметь скорбь; но мужайтесь: Я победил мир» (Ин 16. 33). После этого Он произносит молитву о прославлении Сына и об укреплении уверовавших (Ин 17. 1-26). Далее повествование переходит к Страстям (Ин 18. 1-19. 42) и явлениям

Воскресшего (Ин 20. 1-21. 23). Эпилогом служат слова написавшего Евангелие об истинности этого свидетельства о Христе (Ин 21. 24-25).

### Жанр и литературные формы



Вход Господень в Иерусалим. Икона. 1-я пол. XVI в. (ЦМиАР)

Изучение жанрового своеобразия Евангелий необходимо для понимания особенностей их композиции и содержания. Хотя в совр. литературоведении отсутствует общепринятое определение понятия «жанр», обычно признается, что жанр - это то, что имеет отношение к тексту как к целому. Жанр произведения состоит из формальных (напр., лит. композиция) и содержательных (темы, мотивы и проч.) элементов. Понятие жанра подразумевает преемственность восприятия: читатель, обнаруживая в произведении те или иные особенности сюжета, места действия, поведения героев и т. п., относит его к к.-л. известному ему жанру. В античности жанр определялся как совокупность художественных норм. Однако все античные поэтики рассматривали исключительно жанры поэзии, относя прозу к более низкой форме литературы, близкой к обыденной речи. В античных же учебниках риторики, где говорится преимущественно о речах, хотя и выделяются 3 жанра (увещательный, судебный, панегирический), отмечается обилие смешанных форм.

### История изучения жанровых особенностей Евангелий

Уже Папий Иерапольский, говоря о Евангелии от Марка, использовал, согласно Евсевию Кесарийскому, термины греч. риторики (*Euseb. Hist. eccl.* III 39. 15: ἀκριβῶς (точно); οὐ μέντοι τάξει (не по порядку); πρὸς τὰς χρείας (с помощью хрий); σύνταξιν τῶν κυριακῶν... λογίων (изложение слов Господних)), что, возможно, свидетельствует о восприятии им Е. в контексте греко-рим. лит-ры.

Мч. Иустин Философ называл Е. «воспоминаниями апостолов» (*Iust. Martyr.* I Apol. 66. 3: ἀπόστολοι ἐν τοῖς γενομένοις ὑπ' αὐτῶν ἀπομνημονεύμασι, ἃ καλεῖται εὐαγγέλια; 67. 3: τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων; ср.: I Apol. 33. 5; Dial. 98-107), видимо, сближая жанр Е. с античными историко-биографическими произведениями (ср.: «Воспоминания о Сократе» Ксенофонта; при этом мч. Иустин не использовал термин βίος).

Сщмч. Иринеи Лионский особо подчеркивал, что Евангелия - это записанная по воле Божией проповедь апостолов (*Iren. Adv. haer.* III 1. 1). Отмечая появление

апокрифических Евангелий, т. е., по сути, превращение Евангелий в один из лит. жанров, сщмч. Иринеи доказывал, что истинных Е. не может быть ни меньше, ни больше 4 канонических (Ibid. 11. 8-9). Подобно мч. Иустину, он указывал и на то, что каждое Е. представляет собой воспоминания одного из апостолов.

В IV в. блж. Иероним, стремясь подчеркнуть *simplicitas* (простоту) Евангелий, риторически вопрошал: «Что общего у Горация с Псалтирью? Что [у него общего] с Евангелием от Марка? Что [общего] у Апостола с Цицероном?» (*Hieron.* Ep. 22. 29), отвергая т. о. саму мысль о применении к Евангелиям критериев античной риторики. Научное изучение жанровых особенностей Евангелий началось в XVIII в. Напр., И. Г. Гердер категорически отрицал связь Евангелий с греко-рим. историописанием и биографиями, возводя истоки Евангелий к ветхозаветной традиции (*Dormeyer.* 1989. S. 31-33). В XIX в. вопрос о жанре Евангелий возник в связи с попытками составить описание «жизни Иисуса». Д. Ф. Штраус настаивал на том, что Е. не являются биографическими повествованиями в совр. понимании этого выражения, но содержат немало мифов, которые Штраус пытался классифицировать (*Strauss.* 1835-1836). Ф. Овербек рассматривал Евангелия, с одной стороны, как образец *Urliteratur* (нем.- «пра-литература»; в посл. в нем. библеистике этот термин был вытеснен термином *Kleinliteratur* - малая литература), а с др.- как единственный оригинальный жанр, к-рый привнесло раннее христианство в мировую лит-ру. Он также отмечал существование множества форм евангельской проповеди, элементы к-рых сохранились в Евангелиях (*Overbeck.* 1882).

В. Вреде видел в Евангелиях произведения не литераторов или историков, а прежде всего богословов, считая их образцами нарративного богословия, к-рые следует относить к оригинальному жанру «высокой» лит-ры (*Wrede.* 1901). Однако большинство исследователей полагали, что Е. принадлежат скорее к «народной литературе» (*Volksliteratur*). Такая позиция нашла отражение в работе К. Ф. Г. Хайнрици (*Heinrici.* 1908), к-рый особенно подчеркивал миссионерскую направленность Е., а трудности определения их жанра объяснял синкретизмом эллинистических и «позднеиудейских» (по терминологии 1-й пол. XX в.) традиций. Тезис о «народной» книге развивал и П. Вендланд (*Wendland.* 1912), сравнивавший Евангелия с греч. «низовой» лит-рой - рассказами об Эзопе, 7 мудрецах и анонимными жизнеописаниями Гомера. По его мнению, только повествование о Страстях передает действительную последовательность событий, а все остальное в Евангелиях - собрание разрозненных материалов. К т. зр. Вендланда присоединился Х. Грессман (*Gressmann.* 1918), рассматривавший Евангелия в контексте арам. «народной» литературы (в частности, он сравнивал Евангелия с романом об Ахикаре). Большое влияние на изучение евангельских жанров и развитие метода анализа форм (*Formgeschichte*) оказала работа К. Шмидта, считавшего Евангелия самобытным видом раннехрист. лит-ры, к-рый надо воспринимать скорее как культовые легенды, чем как лит-ру (*Schmidt.* 1923). Его поддержал Р. Бультман (*Bultmann.* 1967. S. 396), по его мнению, Е. нельзя считать биографиями, т. к. в них повествуется лишь о кратком периоде Его общественного служения, а не о жизни в целом. Евангелия отличает от греко-рим. биографий их культовый и мифологический характер.

На протяжении XX в. изучение жанра Евангелий было тесно связано с решением синоптической проблемы. В частности, опираясь на гипотезу приоритета Евангелия

от Марка, исследователи стремились выделить наиболее «чистые» в жанровом отношении произведения. Напр., Дж. Робинсон считал таковыми Евангелие от Марка и Евангелие от Иоанна (Robinson. 1970; подобной т. зр. придерживался Х. Кёстер - Koester. 1968), тогда как В. Марксен признавал истинным в том же отношении только Евангелие от Марка (Marxsen. 1956).

### **Евангелия как записанная проповедь (керигма)**

В нем. библеистике XX в. господствовала теория о том, что Е. являются не чем иным, как записанной апостольской проповедью. М. Дибелиус, чья работа сыграла решающую роль в распространении этой теории, исходил из того, что сохранение преданий в ранней Церкви было вызвано миссионерскими задачами. Е. представлялись ему продуктом развития и записи устного предания. Главными факторами развития, согласно Дибелиусу, были раннехрист. эсхатология (в частности, ожидание скорого Второго пришествия), распространение христианства (что создавало необходимость в записанной проповеди), керигма о смерти и воскресении Спасителя (именно Крест открывает начало эсхатологическим событиям; чудеса и притчи Христовы, хотя и сохраняются в памяти, но постепенно теряют значение на фоне эсхатологии) (Dibelius. 1919). Жанр Евангелий, по его мнению, невозможно определить, потому что в них сплелись неск. форм раннехрист. предания (притчи, рассказы о чудесах и проч.), к-рые прежде существовали как самостоятельные единицы.

Однако дальнейшее изучение лит. форм в Евангелиях показало, что в евангельском повествовании присутствуют элементы лит. редактирования, а повествование о Страстях не определяет полностью содержание Евангелий. (Güttgemanns. 1970). Главная трудность заключалась в том, что метод анализа форм не давал ответа на вопрос, почему евангелисты организовали и структурировали свои повествования именно т. о., а не как-то иначе. Тем не менее из совр. исследователей развернутую керигму в Евангелиях видят Р. Гюлих и П. Штульмахер (Guelich. 1983; Stuhlmacher. 1990).

### **Гипотеза литургического происхождения Евангелий**

основана на допущении, что в I в. по Р. Х. в иудаизме уже имелся строго определенный годовой цикл праздничных и субботних чтений Пятикнижия и Пророков (нек-рые настаивали на существовании 3-летнего Лекционария). Ряд ученых предположили, что евангельские повествования тематически организованы и структурированы в соответствии с этими чтениями (или евр. литургическим годом) и представляют собой некий комментарий на них (Carrington. 1952; Guilding. 1960; Goulder. 1974; Idem. 1978). Однако дополнительное изучение истории синагогальных чтений показало, что они формировались уже в христ. эпоху, а в I в. никакой системы еще не было (Perrot. 1990; критика всей теории литургического происхождения - Morris. 1964).

### **Евангелие как литературное произведение**

В англо-амер. библеистике XX в. наибольшим влиянием пользовалась теория Ч. Додда, еще в 30-х гг. утверждавшего, что жанр Евангелий создан евангелистом Марком, к-рому подражали др. евангелисты (Dodd. 1936). По мнению Додда, евангелист Марк написал комментарий к апостольской проповеди и оформил ее как лит. произведение.

По сути большинство совр. зап. научно-критических исследований строится на том, что евангелисты, сознательно или нет, составляли свои повествования по образцу греко-рим. или евр. лит. произведений. При этом все признают, что найти полное соответствие Евангелий к.-л. из известных античных произведений нельзя, можно лишь попытаться определить «литературную нишу» Евангелий.

### Еврейский литературный контекст

Огромное влияние книг ВЗ на евангельские повествования не подлежит сомнению. Однако при решении вопроса о лит. жанре Евангелий исследователей интересуют прежде всего те ветхозаветные тексты, в к-рых идет речь об отдельных личностях, поскольку в центре внимания евангелистов находятся Личность и земное служение Иисуса Христа. Общей особенностью ветхозаветных и новозаветных повествований является то, что рассказы о конкретных людях всегда вплетены в общую канву истории израильского народа. Именно по этой причине в ВЗ жанр биографии как таковой отсутствует.

Тем не менее К. Бальцер предложил выделять в составе ветхозаветных книг «идеальные биографии», имеющие аналоги в егип. и месопотамской лит-ре (Baltzer. 1975). В отличие от греко-рим. биографических сочинений, в которых изображались индивидуальные отличительные черты героя, в «идеальных биографиях» главный акцент делается на соответствии героя известному образу (царя, пророка), причем его описание почти полностью составлено из «общих мест» (избрание Богом, славные деяния, обеспечение мира для народа, восстановление культовой чистоты и т. п.). По мнению Д. Люрмана, Евангелие от Марка можно отнести к жанру «биографии праведника», ключом к пониманию которой являются ветхозаветные образы «страдающего праведника» (Lührmann. 1977). Однако подобная типизация наблюдается и в греко-рим. биографиях, в которых чаще всего описываются философы или общественные деятели, обладающие стереотипным набором добродетелей или пороков. Кроме того, Е. очевидным образом выходит за рамки «идеальной биографии», сообщая множество исторических подробностей о земном служении Иисуса Христа.



Поцелуй Иуды. Миниатюра из Евангелия. Ок. 1059 г. (Ath. Dionys. 587m. Fol. 104v)

Изучению типологических соответствий между Евангелиями и ветхозаветными повествованиями о пророках посвящены многочисленные работы. Нек-рые параллели с евангельской историей усматриваются исследователями, напр., в

истории прор. Моисея - повествование о чудесном спасении младенца, ряд чудес, заключение Завета с Богом и т. д.; в истории прор. Илии - рассказ о вознесении; в истории прор. Елисея - рассказ о странствиях и совершении чудес (в частности, исцеление прокаженного, умножение хлебов, воскрешение сына сонамитянки). Однако ни одно из этих повествований не объясняет всех особенностей евангельских текстов. Расхождений между Евангелиями и повествованиями о ветхозаветных пророках так много, что использование данной теории имеет смысл лишь в рамках типологической экзегезы.

В эллинистическую и рим. эпоху в иудейской среде начинают появляться лит. произведения, подобные греко-рим. биографиям («Жизнь Моисея» Филона Александрийского, анонимные «Жития пророков», отдельные главы «Иудейских древностей» Иосифа Флавия и проч.). Однако в отношении Евангелий речь может идти лишь об общих тенденциях и лит. моделях, но не о подражании или зависимости (т. е. эти произведения важны в качестве доказательства известности жанра биографии на Востоке).

Впосл. в раввинистической традиции жанр биографии так и не прижился. Большинство историй о раввинах представляют собой отрывочные сведения об их высказываниях и деяниях, к-рые никогда не были сведены в единое последовательное повествование (Neusner. 1984).

Ряд ученых (Wright. 1967; Drury. 1976) относили Евангелия к раввинистическому жанру мидраша (от евр. *dāraś* - искать, исследовать, испытывать), толкований на текст ВЗ, объясняющих отдельные стихи Библии с опорой на устное предание. М. Гоулдер считал, что Евангелие от Марка является гомилетическим мидрашом на ВЗ (наподобие Мидраш Рабба), а Евангелие от Матфея - мидрашом на Евангелие от Марка (так же как, напр., кн. Юбилеев «переписывает» кн. Бытие) (Goulder. 1974). Однако даже если принять гипотезу приоритета Евангелия от Марка, такое утверждение проблематично, поскольку мидраш подразумевает существование канонического текста, которому в процессе толкования воздается должное почтение, тогда как между текстами Евангелий от Матфея и от Марка столько различий, что речь должна идти скорее о редакторской правке с целью улучшить текст или заменить один текст другим. Кроме того, классический мидраш подразумевает использование строго установленных приемов и правил толкования, чего не наблюдается ни в одном из Евангелий. Наконец, степень оригинальности предполагаемых данной теорией толкований, сделанных Матфеем, значительно отличается от раввинистической традиции. Мн. ученые использовали термин «мидраш» не в отношении Евангелий в целом, а лишь применительно к отдельным их элементам (напр., Р. Браун считал мидрашом повествования о Рождестве - Brown. 1977). Ф. Александер предложил проводить различие между формой мидраша и методом мидрашистской экзегезы (напр., араб. таргумы по форме представляют собой переводы Свящ. Писания, но по примененному в них методу толкования могут быть отнесены к мидрашу). По его мнению, в новозаветной библеистике термин «мидраш» стал использоваться слишком широко, как синоним евр. экзегетической традиции. Нек-рые перикопы (напр.: Мф 7. 11; Лк 10. 25-37) близки к мидрашистским толкованиям, но с т. зр.

формы и целей толкования Евангелий достаточно далеко отстоят от раввинистических мидрашей (Alexander. 1984). В целом с т. зр. общей экзегетической направленности Евангелий (типологического, мессианского толкования) и отношения евангелистов к текстам ВЗ Евангелия гораздо ближе к межзаветной литературе.

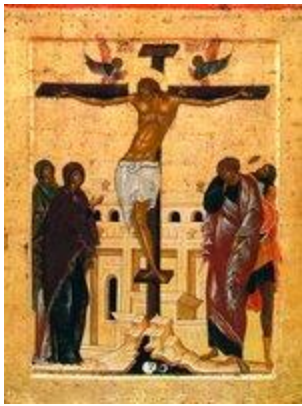
Рассмотрение Евангелия от Марка в контексте межзаветной литературы привело некоторых исследователей к выводу об апокалиптическом характере этого Е. (Marxsen. 1956; Perrin. 1974; Kelber. 1974; Kee. 1977). По мнению Х. К. Ки, близость Евангелия от Марка к апокалиптике проявляется в «эсхатологической» экзегезе Свящ. Писания (указание на реализацию Божественного плана спасения, подтверждение истинности пророчеств чудесами и знамениями, признание необходимости Страданий Мессии). Однако в Евангелии нет мн. формальных признаков жанра апокалипсиса (видений, вознесений в иной мир, к-рые определяли бы все повествование, и т. д.). Хотя отдельные элементы жанра присутствуют в евангельских повествованиях (напр., т. н. малый апокалипсис в Мф 24 и Мк 13), общая композиция и содержание Евангелия свидетельствуют о разрыве с апокалиптикой.

Известны попытки провести параллели между Евангелиями и Пасхальной агадой (Bowman. 1965). Но надуманность этой теории становится очевидной еще на уровне вопроса об источниках, поскольку доказано, что агада сформировалась уже в христ. эпоху, гораздо позже, чем жанр Евангелий (Leonhard C. Die älteste Haggada // AfLW. 2003. Jg. 45. S. 201-231).

В последние годы появилось неск. работ, в к-рых жанр Евангелий определяется как «народная новелла» (Vines. 2002). Повествования евангелистов по формальным критериям сравниваются с дополнениями к Книге прор. Даниила (Сусанна, Вил и дракон), Книгой Товита, романом об Иосифе и Асенефе. По структуре наиболее близка к Евангелиям «Повесть об Ахикаре», имевшая хождение на араб. языке по крайней мере с V в. до Р. Х. В этом произведении, подобно Евангелиям, сочетаются нарратив и изречения в стиле литературы премудрости. Однако наличие в Евангелиях элементов «народной новеллы» говорит скорее об аудитории, на к-рую они изначально были ориентированы, чем об исторической достоверности и вымысленности.

### **Греко-римский литературный контекст**

Мн. ученые рассматривают Е. как образцы античной историографии (Aune. 1987). В первую очередь это относится к Евангелию от Луки (в основном ввиду его связи с Деяниями св. апостолов), в прологе которого евангельский рассказ называется διήγησις (Лк 1. 1), а сам евангелист говорит о стремлении описать все происшедшее по порядку (ср.: Лк 1. 3).



### Распятие. Икона. Ок. 1497 г. (КБМЗ)

Античные историки видели свою задачу в отыскании и объяснении причин происходящих событий (*Polyb. Hist. III 32; XII 25b; Cicero. De orat. II 15; Dionys. Halicarn. Antiq. V 56. 1*). При этом события должны были быть достойными описания, а повествование - полезным для читателя и увлекательным, что предполагало использование риторических приемов и конструкций (*Idem. Ep. ad Pompeium*). Одним из достоинств исторического повествования считалось последовательное описание событий. Составлению сочинения обязательно должен был предшествовать сбор материала (устные свидетельства очевидцев ценились выше письменных источников); в целом должны были использоваться разные источники (*Lucian. Hist.; Plin. Jun. Ep. III 5. 10-15*). Рассказ евангелиста Луки отличается от сочинений греко-рим. историков тем, что его повествование является одновременно и исповеданием веры; при этом фигура автора в тексте практически отсутствует (прямая авторская речь не звучит). Л. Александер, исследовав пролог к Евангелию от Луки, пришла к выводу, что своей краткостью он больше напоминает вступления к античным произведениям естественнонаучного характера («профессионально ориентированным», по медицине, математике и т. п.), чем к историческим (*Alexander. 1993*). Однако это не свидетельствует против достоверности повествования ап. Луки, а говорит, скорее, о том, что оно адресовано более массовому читателю.

По мнению Г. Стерлинга, Евангелие от Луки написано в жанре «апологетической истории» и может быть сопоставлено с трудами эллинистических историков - Бероса, Манефона, Иосифа Флавия (*Sterling. 1992*). Главная цель этого сочинения - показать достоинство и древность христ. традиции и представить историю Церкви как продолжение истории Израиля. Рим. властям такой подход должен был продемонстрировать безопасность христианства как социального движения, а иудеям - преемственность ВЗ и НЗ. Сравнение Евангелия с «Жизнеописанием Демонакта» Лукиана показывает высокую степень историчности евангельского повествования (*Cancik. Bios. 1984*). Богословское осмысление истории, непрерывное указание на роль Бога и исполнение Божественного замысла в истории роднят евангельские повествования с ближневост. историографией.

Однако существенным аргументом против отнесения Евангелий к жанру историографии служит то, что в центре внимания евангелистов - люди и события, с т. зр. античных авторов, не подходящие для написания истории. В греко-рим. мире

историей считалась только политическая история - описание жизни полководцев, политиков и правителей, войн и событий гос. масштаба. Все остальное могло включаться в повествование только в виде экскурсов.

Большинство совр. исследователей считают, что наиболее близкими к Е. по форме и содержанию являются греко-рим. биографические сочинения. Единого жанра «биографии» в античности не существовало (само слово появляется только в V в. по Р. Х.; обычно использовались названия βίος и vita - жизнь, жизнеописание). Античные авторы проводили различие между «биографией» и «историей» (*Polyb. Hist. X 21. 8; Cicero. Ad fam. V 12. 3; Lucian. Hist. 7; Corn. Nep. Vitae. 16. Pelopid. 1. 1*). «Биографии» было присуще уделять больше внимания характеру героя. Поэтому из его деяний описывались лишь те, к-рые раскрывали его характер. Напротив, в историческом повествовании разного рода мелкие подробности жизни считались недостойными упоминания.

Биографии не только были развлекательным жанром, но иногда имели политическую направленность. Самый известный пример - «Катон» Цицерона, в опровержение которого Юлий Цезарь написал «Анти-Катона», а потом к заочной полемике со своими вариантами жизнеописания Марка Порция Катона Младшего присоединились Брут, Авл Гирций, имп. Август Октавиан, Тразея Пет; при этом Плутарх, писавший позже других, сумел в своем «Катоне Младшем» избежать всякой идеологии.

Для сравнения с евангельскими повествованиями чаще всего используются биографии «святых мудрецов» («Воспоминания о Сократе» Ксенофонта, «Жизнь Аполлония Тианского» Филострата, «Жизнь Плотина» Порфирия, «Жизнь Пифагора» Ямвлиха; 3 последних, как более поздние произведения, могли быть написаны под влиянием Евангелий), биографии политических деятелей («Жизнь двенадцати цезарей» Светония, «Сравнительные жизнеописания» Плутарха, «Агрикола» Тацита и др.), а также «Беседы Эпиктета» Арриана и «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов» Диогена Лаэртского (максимально полный перечень греко-рим. биографических сочинений в хронологическом порядке см.: *Berger. 1984. S. 1232-1236*).

Основополагающей работой по сравнению греко-рим. биографий с Евангелиями считается статья К. Вотау (*Votaw. 1915*), к-рый, изучив античные источники, предложил проводить различие между биографиями «народной» (состоящей из описания памятных дел, совершенных человеком, отдельных случаев из его жизни и его изречений, и при этом не имеющей четкой хронологической схемы изложения) и «исторической» (максимально полно и последовательно описывающей жизнь человека). Однако доминирование в тот период метода анализа форм приостановило изучение жанра биографий.



Снятие с креста. Резная икона. 1-я пол. XVI в. (ГММК)

Новый всплеск интереса к этой теме был связан с работами Ч. Толберта (Talbert. 1977), теория к-рого в свою очередь многим обязана повороту в библеистике, происшедшему в результате развития метода анализа редакций и тех подходов к решению синоптической проблемы, к-рыми занимались Х. Кёстер и Дж. М. Робинсон (анализ траекторий развития раннехрист. предания). Острые критики Толберта было направлено на позицию сторонников метода анализа форм, преимущественно против Бультмана и его тезисов об отличиях Евангелий от греко-рим. биографий, заключающихся в мифологическом, культовом и эсхатологическом характере Евангелий. Толберт продемонстрировал, что греко-рим. биографии правителей и философов в ряде случаев (напр., жизнеописания Ромула, Юлия Цезаря, Пифагора, Эмпедокла) связаны с мифологией (что выражается в генеалогиях, к-рые возводятся к языческим богам или героям Троянской войны, в знамениях, к-рыми была наполнена их жизнь, предсказаниях об их посмертной участи и т. п.). Менее убедительно выглядят попытки Толберта доказать культовый характер греко-рим. биографий (скорее речь идет о культовом почитании самих героев биографий - Пифагора, Эпикура, рим. императоров, а не их жизнеописаний). Что касается эсхатологического характера Евангелий, то здесь Толберт, обращаясь к критике евангельских текстов, пытался показать его проблематичность, поскольку к греко-рим. биографиям он явно не подходит. В итоге он пришел к выводу, что все 4 Е. являются биографиями, но принадлежащими к разным типам. Евангелие от Марка представляет собой тип биографии, близкой к жизнеописаниям героев, к-рые стали бессмертными, и написанных для того, чтобы создать их истинный образ для почитателей. К этому типу близко Евангелие от Матфея, цель к-рого - защитить истинный образ Учителя. Евангелие от Луки Толберт рассматривал в тесной связи с Деяниями св. апостолов и считал примером историко-биографического повествования об Учителе и Его последователях (по типу жизнеописаний знаменитых философов Диогена Лаэртского), созданным для утверждения преемственности. Евангелие от Иоанна он воспринимал как творческую христ. адаптацию жанра биографии (главное отличие этого Е.- использование мифа о нисхождении и восхождении Искупителя). Д. Ауни, в целом разделяющий характеристику жанра Евангелий как греко-рим. биографий, слабой стороной теории Толберта считал ее неполноту, вызванную критической (анти-бультмановской) направленностью, и

недостаточную аргументированность ряда положений (напр., выделение типа повествования об Учителе и последователях) (Aune. 1987).

По мнению А. Диле, главное различие между Евангелиями и греко-рим. сочинениями заключается не в форме, а в богословских предпосылках (Diehle. 1983). Евангелия повествуют о Сыне Божиим, а не о простом человеке, поэтому аудитория, цели написания (для обретения или укрепления веры читающих и слушающих, а не для развлечения) и последующее использование Евангелий и биографий различны.

П. Шалер предположил, что Е. относится к жанру «хвалебной» биографии (вроде «Эвагора» Исократы и «Агесилая» Ксенофонта), к-рая представляет собой разновидность энкомия или панегирика (Shuler. 1982; его поддержал К. Бергер: Berger. 1984). Обычно такие биографии строятся по схеме: проимий, происхождение (народ, страна, город), род, предки, обстоятельства рождения, внешние характеристики, воспитание, деяния, о душе (мужество, ум), о теле (красота, сила), о судьбе (знатность, богатство, друзья), сравнение с современниками (σύγκρισις), эпилог. По мнению Шалера, под эту модель больше всего подходит Евангелие от Матфея, на что указывает наличие в нем родословия, наименования Иосифа «праведным» (δίκαιος) (Мф 1. 19), рассказа о чудесном Рождении с точным указанием места, времени и обстоятельств, истории о спасении от гонителя, сравнения с современниками (прежде всего с Иоанном Предтечей); в первых 4 главах Иисус Христос последовательно представлен как Сын Давидов, Царь и Спаситель, Сын Божий, далее подробно описываются Его деяния как Мессии; даже позорная в глазах современников смерть на кресте сопровождается чудесными явлениями и предстает как триумф Распятого; явления воскресшего Христа и Его поручение апостолам указывают на величайшую славу. Однако авторы энкомиев обычно говорили о себе и целях написания своего труда во вступлении (тогда как в Евангелии авторское начало сокрыто). Кроме того, в центре евангельского повествования находится не только Личность Иисуса Христа, но и Его проповедь и свидетельства об исполнении замысла Божия.

Х. Канцик заметил, что Е. могли по-разному прочитываться в греко-рим. и в иудейском мирах - как биография и как пророческая книга (Cancik. Die Gattung. 1984; Idem. Bios. 1984). Д. Дормайер рассматривал Е. как «идеальные биографии», близкие по типу к античным жизнеописаниям философов (Dormeyer. 1999. S. 4-11). Р. Барридж, подводя итог предыдущих десятилетий исследований, заключил, что Е. не просто содержат элементы биографического жанра, но представляют собой греч. жизнеописания (βίοι) в прямом смысле слова (Burridge. 2004), косвенным подтверждением чего служит отсутствие жанра биографии в раввинистической литературе.

Тем не менее к греко-рим. биографиям близки только Евангелия от Матфея и от Луки, к-рые содержат ряд топосов жанра (напр., у евангелиста Луки имеются пролог (Лк 1. 1-4), повествование о Рождестве, к-рое сопровождается чудесами - явлениями ангелов (Лк 2. 9-14), пророчествами Захарии и Симеона и др., отмечается место Рождества (Лк 2. 1 слл.), приводится генеалогия (Лк 3. 23 слл.), упоминается случай с Отроком Иисусом в Иерусалимском храме (Лк 2. 41-51), и т. п.). Евангелие от Марка не укладывается в рамки жанра: в нем нет пролога, генеалогии, повествования о Рождестве, нет акцента на прославлении и т. п. (правда, напр., Плутарх не

рассказывает о рождении и юности Камилла). В Евангелии от Иоанна, наоборот, определяющая композицию тема нисхождения/восхождения Сына Человеческого (Ин 3. 13-14 и др.), и особенно пролог, выходят за рамки жанра биографии.



Положение во гроб. Плащаница. Москва, мастерская Матрены Годуновой (?). 70–80-е гг. XVI в. (ГММК)

В 20-30-х гг. XX в. в школе истории религий возникла теория, согласно к-рой Е. относятся к такой разновидности греко-рим. биографии, как «ареталогия» (греч. повествования о доблести, добродетели) - повествование не о простых людях, а о богах или героях, в посл. обожествленных (Bieler. 1935-1936; Hadas, Smith. 1965). К ареталогиям относятся и гимны в честь Исида (иногда от 1-го лица), Сераписа, Аполлона и др., и «Жизнь Аполлония Тианского» Флавия Филострата, «Жизнь Пифагора» Ямвлиха, «Прокл» Марина и др. (перечень см.: Berger. 1984. S. 1219-1220). В 60-70-х гг. вокруг этой теории развернулась острая дискуссия (преимущественно между М. Смитом и Ки). Смит указывал на то, что герои ареталогий почитались одновременно и как мудрецы, и как чудотворцы. При этом он отмечал, что ни одно из Е. не следует жанру ареталогии в полной мере; можно лишь проследить использование евангелистами отдельных его элементов в повествованиях о Крещении, Преображении и чудесах. Е., по мнению Смита, представляют собой «иудаизированные» ареталогии (Smith. 1971). Основным аргумент противников отнесения Евангелий к жанру ареталогии - связь рассказов о чудесах в межзаветной и раввинистической традициях не с эллинистическими образцами, а с ветхозаветными прообразами (Holladay. 1977). Более того, Д. Тиде и Ки поставили под сомнение само существование в античности жанра ареталогии (Tiede. 1972; Kee. 1977).

Ряд исследователей пытались сравнивать Е. с образцами античного романа, такими как «Херей и Каллироя» Харитона (I-II вв.), «Эфесские рассказы» Ксенофонта Эфесского (II в.), «Левкиппа и Клитифонт» Ахилла Татия (кон. II в.), «Дафнис и Хлоя» Лонга (II-III вв.), «Эфиопика» Гелиодора (III в.) и др. Среди наиболее характерных признаков жанра античного романа - популярный, а не ученый характер повествования, наличие драматических моментов и сюжетных поворотов, связанных с заговорами, заключением под стражу, штормом и т. п., использование сарказма и иронии. М. Райзер отметил стилистическую близость Евангелий к роману об Александре (Reiser. 1984). Но, судя по замечанию Плутарха, различие между биографией и романом заключалось не в формальных признаках, а в содержании.

Др. популярное в совр. литературе направление - сопоставление Е. с античными эпическими произведениями, прежде всего «Илиадой» и «Одиссеей» Гомера, «Энеидой» Вергилия и «Фарсалией» Лукана (McDonald. 2000; Bonz. 2000). По

мнению сторонников теории зависимости Евангелий от античной эпики, в Евангелиях прослеживается «единство действия» (все описываемые события связаны с крестной смертью Спасителя), что нехарактерно для исторических повествований. Еще Аристотель отмечал, что сюжет эпического произведения складывается «вокруг одного цельного и законченного действия, имеющего начало, середину и конец» (*Arist. Poet.* 23. 1459a 19-20), тогда как в исторических повествованиях описывается некий период и все происходившие тогда события, многие из к-рых могут быть не связаны друг с другом (*Ibid.* 23. 1459a 23-24). В эпических произведениях все описываемые события логичны и в конечном счете объяснимы (напр., через ссылку на вмешательство богов), а в исторических повествованиях они часто предстают необъяснимыми (иногда историки ссылаются на судьбу или удачу). Хотя приводимые сторонниками теории зависимости примеры зависимости Евангелий от произведений Гомера были отвергнуты др. учеными (см.: *Mitchell.* 2003), предполагаемое влияние эпоса на стиль евангелистов вполне объяснимо, учитывая то значение, какое имели произведения Гомера в греко-рим. культуре (на их изучении строилось образование, они считались образцами поэзии, языка и стиля).

Наконец, в научной лит-ре встречаются гипотезы о связи Евангелий с греч. трагедией. Известно, что под влиянием эллинистической культуры на Ближ. Востоке появились театры. Поэтому евангелисты и читатели Евангелий могли быть хорошо знакомы с жанром трагедии. Напр., в Евангелии от Марка присутствуют такие описанные Аристотелем элементы трагедии, как пролог (Мк 1. 1-13), завязка (Мк 1. 14-8. 26), узнавание (Мк 8. 27-30), развязка (Мк 8. 31-15. 37) и эпилог (Мк 16. 1-8) (ср.: *Arist. Poet.* 7. 1450b 26-34; 10. 1452a 14-18; 12. 1452b 14-17). Г. Билезикян интерпретировал Евангелие от Марка как драму о неизбежности (*Bilezikian.* 1977). С греч. трагедией Евангелия объединяет и наличие фабулы, связанной с конфликтом, а также участие в событиях толпы (*Inch.* 1997; *Smith.* 1995). Повествования о Страстях и явлениях воскресшего Господа сторонниками данной теории объясняются тем, что трагедия должна была вызывать сострадание и страх у зрителей (ср.: Мк 16. 8). Тем не менее все перечисленные признаки свойственны не только греч. трагедии. Главным же аргументом против этой и предыдущей теорий является прозаический (за нек-рыми исключениями) характер Евангелий, тогда как все трагедии и эпические произведения составлены в стихотворной форме и определенным размером (гекзаметром и проч.).

### **Отдельные литературные формы в составе Евангелий**

Начиная с Г. Гункеля, элементы евангельского повествования в целом принято называть «литературными формами». Однако сторонники метода анализа форм использовали термины «форма» и «жанр» (*Gattung*) как взаимозаменяемые - и по отношению к Евангелиям в целом, и, напр., для притчей в их составе (см.: *Koch.* 1964). Дибелиус выделял в составе Евангелий парадигмы (притчи-повествования, к-рые часто заканчиваются комментирующим их изречением), новеллы (рассказы о чудесах), изречения, не связанные с повествованиями, легендарные повествования (имеют историческое зерно), мифы. Близкую к этому классификацию форм предложил Бультман: апофтегмы (созданы в раннехрист. общинах), рассказы о чудесах (не содержат учительного материала и появились в результате «драматизации» оригинальных изречений Иисуса Христа), легенды (созданы по

аналогии с рассказами о чудотворцах), мифы (неисторические элементы в повествованиях), изречения (среди них - слова премудрости, речения от 1-го лица, пророческие и апокалиптические высказывания, слова закона, заповеди и притчи).



Явление ангела женам-мироносицам. Резная икона. Кон. XVI — нач. XVII в. Ростов (ГММК)

Однако все подобные классификации весьма условны, поскольку в их основании лежат установки, внешние по отношению к евангельскому тексту (напр., гипотезы о роли раннехрист. общин в создании Евангелий, о принципах передачи и сохранения устного предания, оценка чудес как таковых и т. п.). Поэтому в совр. библеистике наблюдается тенденция отталкиваться не от историко-критических реконструкций, а от тех классификаций лит. форм, к-рые предлагались античными авторами.

Наибольшее внимание уделяется изучению логий Иисуса Христа. По содержанию среди них выделяются заповеди (напр., Нагорная проповедь), пророческие и эсхатологические высказывания (Мф 24. 6; Мк 1. 15), толкования закона (Мк 3. 4; 7. 15) и проч. С т. зр. формы подчеркиваются прежде всего простые изречения (γνῶμη). Такие гномические высказывания известны в античной традиции в инфинитивной (часто представляют собой «неписанные законы»), императивной и индикативной формах (2 последние формы обычно авторизованы и могут быть элементами более развернутых повествований). Гномические высказывания, наиболее приближающиеся по форме к евангельским, встречаются среди «Изречений Секста», в сохранившихся отрывках из «Гипотетики» Филона Александрийского. Напр., слова «берешь, чего не клал» в Лк 19. 21, близкие к расхожему греч. выражению, известному и в евр. среде (см.: *Diog. Laert.* 1. 57; *Plat. Leg.* 11. 913c; Филон в: *Euseb. Praep. Evang.* VIII 7. 6; *Ios. Flav. Contr. Ap.* 2. 27; ср. прямо противоположное утверждение во Втор 22. 1-3). Из гномических высказываний выделяют прямые повеления (Мф 8. 22b), запреты (Мф 7. 6a), призывы подражать (Ин 13. 34), условные конструкции (Мф 5. 46), наставления с объяснением (Лк 16. 9-11; Мф 7. 12) и др. (подробную классификацию с античными параллелями см.: *Berger.* 1984. S. 1059-1066).

К более развернутым высказываниям относятся хрии. В греко-рим. лит-ре это приписываемые конкретному лицу и считающиеся мудрыми или полезными для

жизни афористические изречения без повествовательного контекста или рассказы о некоем деянии, как правило, не связанном с чудесами. Из античных философов к жанру хрий чаще других обращались киники. Хрии также использовались для обучения риторам. Квинтилиан классифицировал хрии по вводным фразам: 1) «он сказал» или «он обыкновенно говорил»; 2) «его спросили»; 3) «когда кто-либо что-либо сделал или сказал, он...» (*Quint. Inst. orat.* I 9. 4).

Учитывая одно из толкований свидетельства Папия Иерапольского о том, что ап. Петр передал учение Господа в форме хрий (*Euseb. Hist. eccl.* III 39. 15), исследователи попытались сравнить речения Иисуса Христа с греко-рим. хриями (*Kürzinger. 1977; Fischel. 1968; Mack, Robbins. 1989*). Выяснилось, что в канонических Евангелиях 1-й из выделяемых Квинтилианом типов хрий почти не встречается (при этом подобных речений Господних весьма много в апокрифическом Евангелии Фомы; это обстоятельство привело нек-рых исследователей к предположению, что в этом апокрифе сохранились древнейшие варианты логий). Хрий 2-го и 3-го типа в Евангелиях довольно много (напр.: Мф 18. 1-3; Мк 12. 41-44). Ряд хрий не содержит вводных формул; обычно это изречения, подводящие итог сказанному (напр.: Мф 6. 34; 22. 14); возможно, что до записи Евангелий они могли передаваться отдельно. Во 2-м типе хрий выделяются ответы на требующие дать определение чему-либо вопросы (Лк 10. 29), ответы на вопросы о наилучшем или самом важном (Мк 12. 28), ответы на критические замечания (Мк 2. 16, 18, 24) и др. (см.: *Berger. 1984. S. 1096-1103*).

Наиболее изученная лит. форма в Евангелиях - это притчи, короткие метафорические рассказы. Греч. слово *παραβολή* многозначно и относится в источниках как к пословицам и поговоркам, так и к пророческим речениям, анекдотам (в античном смысле этого слова), небольшим рассказам. Начиная с эпохи ранней Церкви притчи в Евангелиях понимались прежде всего как аллегории, повествующие о духовной реальности (напр., толкование Мф 20. 1-16 в: *Iren. Adv. haer.* IV 36. 7; Лк 15. 11-32 в: *Tertull. De pudic.* 9).

Среди притчей выделяют те, к-рые основаны на примерах (*παράδειγμα*) (об играющих детях в Мф 11. 16; ср.: *Epict. Diss.* IV 7. 22; о враче и больном в Мк 2. 17; ср.: *Epict. Diss.* II 14. 21). Нек-рые притчи содержат примеры от противного («никто не...»), риторические вопросы (со словами «кто-либо», «может ли...» и др.) (Лк 9. 62; 11. 5; 6. 39; ср.: *Epict. Diss.* I 24. 3-5; 27. 15-21; *Test. Iob.* 37. 6), примеры из мира животных (Мф 10. 16; ср.: *Plat. Resp.* 2. 375a-376c) или природных явлений (Мф 24. 27; ср.: *Epict. Diss.* II 18. 29-32). Однако нигде в Евангелиях не встречаются басни (*αἶνος*), явным признаком которых служит использование специфического аллегорического языка (наиболее известны «Басни Эзопа» с их образами животных).

Собственно нарративные притчи, хотя и имеются в греко-рим. традиции (см.: *Arist. Rhet.* 2. 20; самая известная «притча» - аллегория пещеры у Платона (*Plat. Resp.* 7. 514-517), но как в этом, так и в др. случаях античные философы и риторы использовали притчи лишь в качестве одного из аргументов при доказательстве того или иного положения), преимущественно встречаются в раввинистической лит-ре (Талмуде и мидрашах). Их прототипы в небольшом количестве присутствуют в ветхозаветных книгах (Суд 9. 7-15; 2 Цар 12. 1-4; 4 Цар 14. 9; Ис 5. 1-6; Иез 17. 3-10; нек-рые исследователи рассматривают как притчу всю Книгу прор. Ионы).

Раввинистических притчей известно более 1,5 тыс. Однако примерно 325 могут быть датированы таннаитским периодом (I - нач. III в., т. е. временем до фиксации Мишны) и всего 3, возможно, составлены до времени земного служения Иисуса Христа, поскольку приписываются Гиллелю (McArthur, Johnston. 1990). Мн. ранние притчи анонимны, другие же основаны на личном авторитете того или иного раввина. Большинство исследователей согласны, что притчи раввинов по форме и содержанию представляют собой примитивное учение по сравнению с притчами Христовыми (обзор мнений см.: Thoma. 1982). Однако как лит. форма эти притчи стабильны на протяжении неск. веков, поэтому могут привлекаться для сравнения с евангельскими. Иудейские притчи всегда начинаются с вводной формулы (ср.: Мф 11. 16). В них могут использоваться риторические вопросы (ср.: Лк 11. 5, 11), а аргументация строится по принципу «от меньшего к большему» («если... то тем более») (ср.: Лк 11. 13). Героями притчей обычно выступают «некий человек», «царь» и др. (ср.: Мф 18. 23; Лк 16. 1). Часто встречаются образы умного и глупца (ср.: Мф 7. 24-27; Лк 6. 47-49). Символично-аллегорический ряд довольно прост: под царем имеется в виду Бог (из ранних раввинистических притчей 161 использует этот образ); Израиль изображается как сын, дочь, жена или раб; Моисей предстает в образе слуги, учителя или друга; пир обозначает грядущий век и т. д.

Ряд евангельских притчей имеет близкие параллели с раввинистическими (ср., напр., притчу о потерянной драхме в Лк 15. 8-10 и Мидраш Рабба на Песн 1. 1, 9; притчу о блудном сыне в Лк 15. 11-32 и Мидраш Рабба на Втор 2. 24; притчу о виноградарях в Мк 12. 1-9 и Мидраш Рабба на Еккл 5. 10; притчи о брачном пире и о 10 девах в Мф 22. 1-14 и 25. 1-13 и Вавилонский Талмуд. Шаббат 153а; см.: Flusser. 1981), но зачастую с прямо противоположными выводами (ср., напр. притчу о работниках в Мф 20. 1-16 и Сифра на Лев 26. 9). Раввинистические притчи однозначны и содержат более подробные толкования; почти всегда они связаны с конкретным стихом из Свящ. Писания. В отличие от Евангелий в Талмуде и мидрашах часто встречаются басни (Вавилонский Талмуд. Берахот 61b; использование образов животных как аллегорий имеет место уже в 1 Енох 37-71). Ряд притчей довольно краткие (Мишна Авот. 2. 15; ср.: Лк 10. 2). По сравнению с раввинистическими притчи Христовы адресные, часто содержат парадоксы, неожиданный финал, переворачивающий представления слушателей о Боге и об отношениях между людьми. Богословское содержание - самая главная отличительная черта евангельских притчей (прежде всего обилие притчей, посвященных Царству Небесному, что нехарактерно для раввинистической традиции).

Особую категорию среди логий Иисуса Христа составляют речи от 1-го лица («Я есмь»), к-рых больше всего в Евангелии от Иоанна и к-рые не имеют аналогов ни в греко-рим., ни в раввинистической традициях. Параллели с ними можно найти лишь в словах, произносимых Богом в ВЗ (напр.: Исх 3. 14; 8. 22).

Др. характерная евангельская лит. форма - «длинные» речи. Среди них встречаются как «чистые» монологи (Ин 5. 19-47), так и монологи, обрамленные диалогом (Ин 15. 1 - 16. 15; 16. 16-30), драматические диалоги (Ин 4. 7-27), полемические диалоги (Ин 7. 14-24). Иногда речи начинаются как диалоги, но затем развиваются в монологи (Ин 3. 1-21, 26-36; 13. 31-14. 31). «Длинные» речи представлены в основном в Евангелии

от Иоанна (в Евангелии от Луки, где прямая речь составляет 68% текста, «длинные» речи почти отсутствуют). Впосл. эта форма получила развитие в апокрифических Евангелиях.

В составе повествования о Страстях в Евангелиях присутствует диалог с правителем (напр.: Ин 18. 33-38) - лит. форма, известная как в греко-рим. (Диоген и Александр Македонский - *Diog. Laert.* 6. 38), так и в раввинистической традиции (Йоханнан бен Заккай и имп. Веспасиан - Вавилонский Талмуд. Гиттин. 56b).

(О молитвах и гимнах в Евангелиях см. статьи [Библейские песни](#), [«Величит душа Моя Господа»](#), песни прав. [Захарии](#) и прав. [Симеона](#), [«Отче наш»](#).)

Среди повествований выделяются прологи - краткие в Евангелиях от Матфея и от Марка (Мф 1. 1, 17 (созвучен Быт 2. 4; 5. 1 [LXX]) и Мк 1. 1), развернутые в Евангелиях от Луки (Лк 1. 1-4 больше всего напоминает вступления к произведениям греко-рим. авторов) и от Иоанна (Ин 1. 1-14; об истоках, о лит. форме и содержании до сих пор нет единого мнения).

Генеалогические списки, характерные для всех древних культур, присутствуют в Мф 1. 1-17 и Лк 3. 23-38. Обычно подобные перечни преследовали неск. целей: установление личности, легализацию статуса, объяснение характера. Восходящие генеалогии (как в Евангелии от Луки) встречаются в Езд 7. 1-5; Тов 1. 1; *Ios. Flav. Antiq.* I 3. 2; II 9. 6. Нисходящие генеалогии (как в Евангелии от Матфея) характерны для ветхозаветных книг и встречаются в греко-рим. лит-ре (*Plut. Vitae. Pyrrh.* 1; *Lycurg.* 1. 1).

В этих же Е. присутствуют развернутые повествования о Рождестве и детстве Спасителя. Их лит. прообразы находят как в ВЗ (где неоднократно упоминаются лица (Исаак, Иосиф, Самсон, Самуил), рожденные женщинами, прежде бесплодными, но получившими благословение Божие; в НЗ так был рожден Иоанн Предтеча, но Рождество Спасителя оказывается еще более чудесным - от Пресв. Девы), так и в греко-рим. лит-ре (прежде всего в биографиях).

Значительное место в евангельских повествованиях занимают рассказы о совместных трапезах Господа. Застольные беседы в качестве лит. формы широко использовались именно в греко-рим. лит-ре («Пир» Ксенофонта, «Пир» и др. сократические диалоги Платона, «Сатирикон» Петрония, «Пир 7 мудрецов» и «Застольные беседы» Плутарха, «Пир софистов» Афиней и др.). В раввинистической лит-ре, несмотря на значимость трапез для фарисеев, подобных повествований нет.



Вознесение Господне. Миниатюра из Евангелия. Ок. 1059 г. (Ath. Dionys. 587m. Fol. 31r)

Повествования о чудесах, об исцелениях и изгнаниях нечистых духов, наоборот, встречаются и в греко-рим. (Аполлоний Тианский, свидетельства, связанные с культом Асклепия, чудеса императоров, в частности Веспасиана) и в евр. традициях (помимо ветхозаветных пророков и царей - Моисея, Илии, Елисея, Соломона - в межзаветной традиции известны раввины-чудотворцы - Ханина бен Доса, Хони ха-Меагель). Лит. описания этих чудес часто включают такие элементы, как насмешки над чудотворцем прежде совершения чуда, указание на предыдущие безуспешные попытки исцеления, описание обстоятельств исцеления и самого процесса или события исцеления (через прикосновения, с помощью слюны, словом), подтверждения истинности исцеления и рассказ о впечатлении, которое оно произвело на окружающих, иногда отмечается мгновенность свершившегося чуда (Theissen. 1974).

В синоптической традиции чудеса рассматриваются как «проявления силы» и тесно связаны с проповедью Царства Божия. Необходимым условием чуда является вера тех, кто его просят или ожидают. Помимо Самого Иисуса чудеса совершают Его ученики. Больше всего места описание чудес занимают в Евангелии от Марка (по разным подсчетам 16-18, есть краткие сообщения о них - Мк 1. 32-34, 39; 3. 10-12; 6. 5, 54-56). Особенностью повествования Марка является связь между чудесами и «мессианской тайной» (Мк 1. 44; 5. 43; 7. 36; 8. 26). В Евангелии от Матфея чаще подчеркивается, что чудеса являются исполнением ветхозаветных пророчеств (напр.: Ис 53. 4 в Мф 8. 17) и согласны с законом (см.: Втор 13. 1-5), а также то, что они совершаются ради всех (Мф 4. 23-24; 8. 16; 12. 15; 14. 35; 15. 37). Евангелист Лука особо выделяет роль молитвы перед совершением чуда (Лк 5. 16; 9. 29; ср.: 3. 21). То, что чудеса творятся Богом, проявляется и в хвале, к-рую воздают Ему свидетели и участники чуда (Лк 5. 25; 7. 16; 9. 43; 13. 13; 17. 15, 18; 18. 43; 19. 37). Чудеса являются знаком осуществления замысла Божия о спасении (Лк 5. 26; 7. 16; ср.: 4. 21). В Евангелии от Иоанна чудеса представлены прежде всего как «знамения». Подробно описывается всего 7 чудес (только 3 имеют параллели в синоптической традиции). В отличие от синоптиков Иоанн, за исключением Ин 12. 31-32, не сообщает об изгнании Иисусом Христом нечистых духов. Следствием совершения чуда обычно является пробуждение веры у тех, кто его видели или испытали (ср.: Ин 20. 30-31).

Центральное место в Евангелиях занимают повествования о Страстях, воскресении и вознесении Иисуса Христа. Хотя описания предзнаменований смерти, предсмертных слов, самой кончины, оплакивания героя и т. д. регулярно встречаются в греко-рим. лит-ре (наиболее значимой для античной культуры и чаще других пересказываемой была смерть Сократа), евангельским рассказам в их каноническом виде трудно найти прямые параллели. Предлагались такие модели, как «смерть праведника» (ср. апокрифическое «Мученичество Исаии»), «мученичество за веру» (ср.: 2 Макк 6-7; т. н. Acta Alexandrinorum), «уход знаменитых мужей» (exitus illustrium virorum), «кончина философа» и др. Однако, как и в случае с др. лит. формами, евангельские

повествования отличаются исторический реализм и богословская насыщенность, несвойственные совр. их составлению произведениям.

### **Уникальность канонических Евангелий с точки зрения жанра**

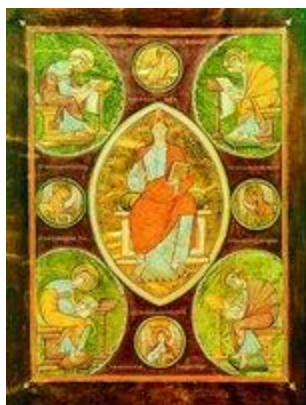
Е. несомненно представляют собой первый итог передачи раннехрист. предания. Хотя в них находят множество параллелей с античными произведениями, они не укладываются в рамки ни одного из известных лит. жанров. Несмотря на значимость для традиц. культур подражания предшественникам, законы риторики все-таки не подавляли античных авторов, а являлись вспомогательным инструментом, что и предопределяло подвижность жанровых границ. Главное отличие Евангелий от всех известных античных произведений кроется в не имеющем аналогов событии воскресения Христова. Цель, к-рую преследовали евангелисты, - пробуждение у читателей веры в сочетании с новыми этическими установками - также нехарактерна для античности. Жанр Евангелий невозможно свести к отдельным лит. формам. То обстоятельство, что канонические Евангелия породили целую череду подражаний в виде апокрифов, указывает на рождение принципиально нового, ранее неизвестного жанра лит-ры, хотя и на основе ряда уже известных форм.

### **Происхождение и источники Евангелий**

Происхождение Е. как лит. текстов - одна из сложнейших научных проблем, до сих пор не получившая однозначного и принимаемого всеми исследователями решения. Хотя церковная традиция изначально давала четкий ответ на нее, называя имена евангелистов, место, причины и (менее уверенно) дату написания каждого из 4 Е., начиная с XVIII в. одна за другой стали появляться альтернативные теории, основанные на применении к Евангелиям методов исторической и лит. критики. Основой исследований служит отмечавшаяся еще св. отцами близость по крайней мере 3 из 4 евангельских повествований (от Матфея, от Марка и от Луки), получивших в научно-критической библеистике благодаря обилию общих мест и сходного порядка изложения событий наименование «синоптические» (от σύνοψις - общий обзор, взгляд). Впервые термин встречается в работе Г. Зигеля (Георгий Сигелий) «Synopsis historiae Iesu Christi, quemadmodum eam S. Matthaeus, Marcus, Lucas descripsere» (1583), однако его широкое распространение связано с переиздававшимся неск. раз Синописисом И. Я. Грисбаха (Synopsis Evangeliorum Matthaei, Marci et Lucae. Halae, 1776, 17972, 18093, 18224). Решающую роль в утверждении именно этого термина сыграли, по-видимому, работы К. Лахмана. Со 2-й пол. XIX в. термин стал использоваться всеми учеными-библеистами.

Сходство 3 первых Е. выражается как в вербальных совпадениях (напр.: Мф 19. 13-15/Мк 10. 13-16/Лк 18. 15-17 (о детях); Мф 22. 23-33/Мк 12. 18-27/Лк 20. 27-40 (о воскресении и левиратном браке); Мф 24. 4-8/Мк 13. 5-8/Лк 21. 8-11 (о лжехристах)), так и в последовательности повествования (напр.: Мф 12. 46-13. 58; Мк 3. 31-6. 6а; Лк 8. 19-56). Более того, у евангелистов встречаются необычные формы передачи ветхозаветных цитат (Мф 3. 3; Мк 1. 2; Лк 3. 4), отличающиеся от версии LXX и др. греч. переводов, и совпадения в «авторских» ремарках (Мф 24. 15; Мк 13. 14 («читающий да понимает»); Мф 9. 6; Мк 2. 10 («говорит расслабленному»); ср.: Лк 5.

24). Все это свидетельствует о прямой или опосредствованной форме лит. зависимости.



Христос во славе в окружении евангелистов и их символов. Миниатюра из Евангелия из Сент-Шапель. 967–983 гг. (Paris. lat. 8851. Fol. 1v)

Научно-критические теории происхождения Евангелий развивались преимущественно в конфликте с учением Церкви, европ. ученые воспринимали позицию св. отцов как одну из гипотез в ряду др. возможных. В действительности же святоотеческая экзегеза покоилась на совсем иных основаниях, чем научно-критические подходы. Помимо отличия герменевтических установок никто из древних христ. писателей и св. отцов (за исключением блж. Августина) не рассматривал проблему происхождения Евангелий в свете лит. зависимости одного Е. от другого: даже указывая, что одно из Евангелий было написано раньше других, св. отцы отмечали лишь хронологическую последовательность, не делая выводов о влиянии или зависимости (притом что их апологетические усилия были направлены на объяснение различий между каноническими Евангелиями). Свт. Феофилакт Болгарский замечал: «Конечно, довольно было и одного, но чтоб истина обнаружилась яснее, дозволено написать четверем. Ибо когда видишь, что эти четверо не сходились и не сидели в одном месте, а находились в разных местах, и между тем написали об одном и том же так, как бы то было сказано одними устами, то как не подивись истине Евангелий и не скажешь, что евангелисты говорили по внушению Св. Духа! Не говори мне, что они не во всем согласны. Ибо посмотри, в чем они не согласны. Сказал ли кто-нибудь из них, что Христос родился, а другой: «не родился»? Или сказал ли кто из них, что Христос воскрес, а другой: «не воскрес»? Нет, нет! В необходимом и важнейшем они согласны. А если они в главном не разногласят, то чему дивиться, что они по-видимому разногласят в неважном; ибо из того, что они не во всем согласны, наиболее видна их истинность. Иначе о них подумали бы, что они писали, сошедшись вместе или сговорившись друг с другом. Теперь же кажется, что они не согласны, потому что то, что один из них опустил, написал другой» (*Theoph. Bulg. In Matth. Praef.*). Т. о., святоотеческие творения не дают решения синоптической проблемы в том виде, как она была сформулирована в Новое время.

Изучение происхождения евангельских текстов осложняется отсутствием внешних свидетельств, близких к ним по времени написания (свидетельства церковного

Предания и папирусные фрагменты текстов Евангелий относятся уже ко II-III вв.), а также целым рядом катаклизмов, к-рые пережила ранняя Церковь (Иудейская война 66-73 гг., гонения при Нероне и Домициане (см. ст. Гонения на христиан в Римской империи)). Исчезновению раннехрист. памятников, к-рые могли бы пролить свет на истоки евангельской традиции, вероятно, способствовали распространение и изменение этнического состава церковных общин (если древнейшие евангельские повествования изначально были написаны не только на греч., но и на др. языках (евр., араб.), то доминирование в Церкви грекоговорящих христиан из язычников могло сделать дальнейшее сохранение текстов на этих языках излишним). Вместе с тем именно широкое распространение христианства, численный рост общин, необходимость в единообразной и непротиворечивой проповеди, а также постепенный уход из жизни первого поколения христиан (ближайших учеников Христовых) могли послужить толчком к собиранию и записи сохранявшихся устно преданий о земном служении и словах Иисуса Христа.

Если судить по единодушному свидетельству евангелистов и церковного Предания, Сам Господь Иисус всегда учил устно (ср.: Мф 7. 29; 13. 34, 54; 21. 23; Мк 1. 21-22; 4. 2; 6. 6; 14. 49; Лк 4. 15, 31; 13. 10, 26; 19. 47; 20. 1; 21. 37; Ин 8. 2; 18. 20; Деян 1. 1; ср.: *Aug. De cons. evang.* I 7. 11-12), а следов., никаких письменных наставлений не оставил (вполне обычная для древнего мира ситуация - мн. известные греч. философы ничего не писали). Его ближайшие ученики (12 апостолов) в основном происходили из галилейских рыбаков и скорее стремились заучивать Его слова, чем записывать их для памяти, тем более что Сам Христос не давал прямых повелений письменно фиксировать Его учение.

Поскольку наибольшим доверием в античном мире пользовались именно устные свидетельства очевидцев, считавшиеся одним из основных исторических источников, естественно предположить, что желавшие составить письменные повествования об Иисусе Христе должны были опираться в первую очередь на рассказы кого-то из апостолов (ср.: Лк 1. 2, где говорится об использовании свидетельств очевидцев, не всех, но «служителей Слова»; об этом же говорит мч. Иустин, называя Е. «вспоминаниями апостолов» - *Iust. Martyr. I Apol.* 66. 3 и др.).

Церковная традиция никогда не рассматривала даже вероятности существования письменных текстов об Иисусе Христе, которые могли бы послужить источником синоптических Евангелий, ввиду Богооткровенного характера последних. Св. отцам также была чужда идея последующего редактирования текста Евангелий, пусть даже самими евангелистами. Напр., по мысли сщмч. Ириния Лионского, «раз Бог все сотворил стройно и согласно, то надлежало и Евангелиям иметь вид благоустроенный и складный» (*Iren. Adv. haer.* III 11. 9).

Уникальность ситуации заключается в том, что в античной лит-ре нет аналогов подобной близости или текстологической зависимости повествований друг от друга (напр., сочинения о Сократе, написанные разными авторами, объединяет только главное действующее лицо; ср., однако, пролог к «Походу Александра» Флавия Арриана: «Я передаю, как вполне достоверные, те сведения об Александре, сыне Филиппа, которые одинаково сообщают и Птолемей, сын Лага, и Аристовул, сын Аристовула. В тех случаях, когда они между собой несогласны, я выбирал то, что мне казалось более достоверным и заслуживающим упоминания» - *Arrian. Anab. Prol.*).

## Церковная традиция

Первым и наиболее важным свидетельством происхождения Евангелий является пролог в Евангелии от Луки (Лк 1. 1-4), в к-ром утверждается, что ко времени написания этого Е. многие уже начали составлять свои повествования (διήγησιν). Судя по тому, что евангелист использовал глагол ἐπιχειρέω, обладающий негативными коннотациями (это отмечалось уже Оригеном - *Orig. Hom. in Luc. Prol.*), возможно, он имел в виду не др. канонические Евангелия, а некие апокрифические тексты.

В 1-й пол. II в. Папий Иерапольский (согласно сщмч. Иринею Лионскому, ученик св. Иоанна Богослова и сотоварищ сщмч. Поликарпа Смирнского - *Iren. Adv. haer. V 33. 4*; однако Евсевий отрицает это, приводя слова самого Папия о том, что он слушал не апостолов, а пресвитеров, их знавших, - *Euseb. Hist. eccl. III 39. 1-3*) записал известные ему данные о происхождении Евангелий (фрагменты его сочинения сохранились в «Церковной истории» Евсевия Кесарийского). Начиная с XIX в. в библеистике было распространено мнение, что под логиями Папий имел в виду некую изначальную форму передачи учения Иисуса Христа - устные или письменные собрания Его слов, изречений, притчей. Возможно, подобное собрание легло в основу апокрифического «Евангелия Фомы». Однако в классическом греч. языке λόγια обычно назывались оракулы (напр., Аполлона в Дельфах; ср.: Деян 7. 38 о Моисее; Рим 3. 1-2). Делать вывод о жанре и характере евангельского текста, известного Папию, лишь на основании одного слова не представляется возможным, тем более что в раннехрист. текстах в качестве технического термина чаще используется слово λόγοι (1 Фес 4. 15; Деян 20. 35; *Clem. Rom. Ep. I ad Cor. 13. 1, 3*; Откр 22. 6; *Didache. 1. 2-3a*).



Символы четырех евангелистов. Миниатюра из Келлского Евангелия. Кон. VIII — нач. IX в. (Тринити-колледж. Дублин. MS 58. Fol. 129v)

Поскольку Иераполь был тесно связан с Эфесом, Папий, вероятно, должен был прежде всего читать Евангелие от Иоанна. Однако его он нигде прямо не упоминает. В сохранившихся фрагментах речь идет о Евангелии от Марка (достаточно подробно) и Евангелии от Матфея (на 2-м месте и кратко). Сведения о них сообщил Папию «пресвитер Иоанн» (к-рого, по мнению Евсевия, следует отличать от евангелиста Иоанна - *Euseb. Hist. eccl. III 39. 5-6*). Согласно этому «пресвитеру», Марк, бывший переводчиком ап. Петра, написал с его слов Евангелие, стремясь зафиксировать все, что говорил ап. Петр, и не исказить его слов, но при этом не располагал изречения

Господни по порядку (Ibid. III 39. 15; выражение *πρὸς τὰς χρείας* двусмысленно и может быть понято либо как указание на то, что ап. Петр говорил лишь то, что требовали обстоятельства, либо как свидетельство того, что ап. Петр передавал учение Господа в виде хрий, коротких рассказов, а не в виде хронологически упорядоченного повествования). О Евангелии от Матфея Папий говорит, что Матфей «составил логи́и на еврейском языке (др. перевод - «в еврейском стиле», «на еврейский манер», но он хуже согласуется с окончанием фразы Папия.- *Авт.*), и каждый переводил (толковал.- *Авт.*) их, как мог» (Ibid. III 39. 16). О смысле этой фразы исследователи спорят до сих пор: имел ли в виду Папий, что существовало Евангелие от Матфея на евр. или араб. языке (или по крайней мере собрание логий Иисуса Христа, сделанное ап. Матфеем), к-рое потом переводилось на разные языки (в таком случае встает вопрос о характере ныне известного канонического Евангелия от Матфея на греч. языке), или, поскольку следов евр. Евангелия от Матфея не сохранилось (возможно, последним, кто его видел, был блж. Иероним), он отмечал лишь обилие евр. слов и внимание к закону Моисея в этом Е. (некоторые ученые предполагают, что Папий либо ошибся, либо имел в виду какое-то иное Евангелие от Матфея - но это позиция меньшинства).

В следующем поколении христиан, вероятно, из-за обилия новых ересей, проблема согласования Евангелий приобрела исключительно важное значение. Уже в творениях мч. Иустина наблюдается использование гармонизованных евангельских текстов (в основу всегда кладется Евангелие от Матфея, к-рое дополняется Евангелиями от Марка и от Луки). Татиан, составивший Диатессарон, согласовал не только синоптические Евангелия, но и Евангелие от Иоанна, к-рое до него не цитировали ни сщмч. Поликарп, ни сщмч. Игнатий, ни автор 2-го Послания, приписываемого сщмч. Клименту Римскому, ни мч. Иустин (хотя к тому времени оно уже точно было написано, о чем свидетельствует , 52, найденный в Египте и датированный нач. II в.), а Гай, еп. Римский, отказывался признавать его. Позже Епифаний Кипрский отмечал, что алоги, не принимавшие Евангелие от Иоанна и его Апокалипсис, обосновывали свою позицию расхождениями между Евангелием от Иоанна и синоптическими Евангелиями (*Eph. Adv. haer.* 51. 17. 11-18. 1).

Еретик Маркион «решил» синоптическую проблему иначе, оставив лишь одно отредактированное им Евангелие от Луки и исключив 3 других на основании этнической принадлежности евангелистов и характера их повествований. Возможно, распространение ереси Маркиона и уклонение в ересь Татиана заставили Церковь оберегать 4 отдельных текста Евангелий, отказавшись от создания гармонизованного повествования, несмотря на нападки со стороны языческих критиков христианства (Цельса, Порфирия) (см. ст. [Гармонизация евангельская](#)).

У сщмч. Ириния Лионского порядок написания Евангелий определяется уже однозначно: «Матфей издал у евреев на их собственном языке писание Евангелия, в то время как Петр и Павел в Риме благовествовали и основали Церковь. После их отшествия Марк, ученик и переводчик Петра, предал нам письменно то, что было проповедано Петром. И Лука, спутник Павла, изложил в книге проповеданное им Евангелие. Потом Иоанн, ученик Господа, возлежавший на Его груди, также издал Евангелие во время пребывания своего в Ефесе Азийском» (см.: *Iren. Adv. haer.* III 1. 1; ср.: *Euseb. Hist. eccl.* V 8. 2-4). Очевидно, сщмч. Ириней стремился доказать

аутентичность канонических Евангелий на основании прямого (Евангелия от Матфея и от Иоанна) или косвенного (Евангелия от Марка и от Луки) апостольского авторитета (в противовес еретическим писаниям, его не имевшим).

Климент Александрийский, по свидетельству Евсевия, опираясь на слова «древних пресвитеров о порядке Евангелий», утверждал, что «первыми написаны Евангелия, где есть родословные» (*Euseb. Hist. eccl. VI 14. 5*). Евангелие от Марка, следов., появилось 3-м. Однако нек-рые исследователи на основании синтаксиса считают, что фраза о Евангелии от Марка является вставкой и что Евангелия с родословиями противопоставляются лишь Евангелию от Иоанна. Климент говорит далее: «Иоанн, последний, видя, что те Евангелия возвещают земные дела Христа, написал, побуждаемый учениками и вдохновленный Духом, Евангелие духовное» (ар. *Euseb. Hist. eccl. VI 14. 7*). Евсевий приводит рассказ Климента о составлении Евангелия от Марка дважды: «Петр, будучи в Риме и проповедуя Христово учение, излагал, исполнившись Духа, то, что содержится в Евангелии. Слушавшие - а их было много - убедили Марка, как давнего Петрова спутника, помнившего все, что тот говорил, записать его слова. Марк так и сделал и вручил это Евангелие просившим. Петр, узнав об этом, не запретил Марку, но и не поощрил его» (*Ibid. 14. 5-7*; в *Euseb. Hist. eccl. II 15. 1-2* отличается лишь финал: «Как рассказывают, апостол [Петр], узнав по откровению Духа то, что свершилось, возрадовался людскому рвению и разрешил читать это Е. в Церквах. Климент приводит эту историю в 6-й книге своих «Очерков» (‘Υπομνήσεις). Согласно с ним и свидетельство Иерапольского епископа Папия»). Патриарх Фотий, последний, кто читал это сочинение Климента, отмечал, что оно наполнено баснями и заблуждениями (*Phot. Bibl. Cod. 109. P. 89a*). Однако подобный рассказ о происхождении Евангелия от Марка приводится и в сохранившемся на лат. языке в катенах под именем Климента толковании на 1 Петр 5. 13 (*PG. 9. Col. 732*). В любом случае в последующей церковной традиции (за исключением сомнительного места у Седулия Скота (IX в.)) Евангелие от Марка всегда называется 2-м.

Особая роль в истории решения синоптической проблемы принадлежит Оригену. Хотя у него приводится та же схема, что и у сщмч. Ириней (см. пролог к толкованию на Евангелие от Матфея в: *Euseb. Hist. eccl. VI 25. 3-6*), историческая последовательность написания Евангелий в его экзегезе не имеет значения, поскольку 4 Е. написаны одним Духом Божиим через 4 находящихся в разных местах человек. Кажущиеся противоречия между ними являются лишь указаниями на необходимость применения аллегорического метода интерпретации (*Orig. In Ioan. 10. 2-4*). При этом Ориген отмечал существующие рукописные варианты чтений для каждого Е. (о множестве расхождений в рукописях Евангелий - *Idem. In Matth. 15. 14*) и использовал рукописную традицию при решении синоптической проблемы (напр., он объявляет стих Мф 19. 19b интерполяцией на том основании, что этой заповеди нет в параллельных местах Евангелий от Марка и от Луки (см.: Мк 10. 19; Лк 18. 20); аналогичный пример для Лк 23. 43 см. в: *Orig. In Ioan. 32. 19*).

О написании Евангелий Матфеем, Марком, Лукой и Иоанном как о несомненном факте говорит Тертуллиан (*Tertull. Adv. Marcion. 4. 2*). Как и Ориген, расхождениям евангелистов в деталях он противопоставляет их согласие в основах веры.

В антимаркионитских прологах (II-IV вв.), к-рые сохранились частично на лат., частично на греч. языках, подтверждается, что Матфей написал Евангелие первым в

Иудее, а Марк был переводчиком ап. Петра и написал в Италии «краткое» Е., к-рое было одобрено Петром для чтения в Церкви. Лука же, спутник ап. Павла, писал после Матфея и Марка в Ахайе со слов др. апостолов, поскольку сам Господа не видел. Ап. Иоанн, один из 12 апостолов, составил Евангелие последним в М. Азии по просьбе пресвитеров, после того как написал Откровение. При этом отмечается, что Иоанн диктовал, а записывал Папий Иерапольский. Аналогичные данные, за исключением последней информации, приводятся в лат. монархианских прологах (IV-V вв.).

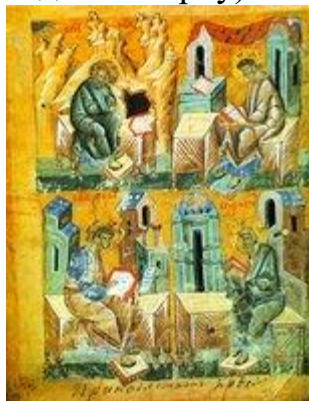


Таблица канонов. Лист из Евангелия. XI в. (РНБ. Греч. № 67. Л. 20)

Вкладом в решение синоптической проблемы стали таблицы (каноны) параллельных мест Евангелий, составленные Евсевием Кесарийским. Собранные же Евсевием сведения о происхождении Евангелий благодаря популярности его «Церковной истории» в посл. получили широкое распространение. Блж. Иероним нередко почти дословно воспроизводит эти данные. В частности, он повторяет информацию о евр. оригинале Евангелия от Матфея, говоря, что оно было написано «еврейскими буквами и словами» (*Hieron. De vir. illustr.* 3; т. е. точно не на араб. языке, поскольку блж. Иероним знал евр. язык), однако блж. Иероним признается, что ему неизвестно, кто перевел Евангелие от Матфея на греч. язык (позже появляется предание, о достоверности к-рого сложно судить, что это был евангелист Иоанн (*Theoph. Bulg. In Matth. Praef.*); возможно, оно возникло на основании свидетельства свт. Епифания Кипрского о том, что у евреев Тивериады хранилось Евангелие от Иоанна, переведенное с греч. на евр. язык). Блж. Иероним также приводит сведения о том, что Пантен, организовавший огласительное уч-ще в Александрии, принес туда из Индии Евангелие от Матфея на евр. языке, к-рое проповедовал ап. Варфоломей (*Hieron. De vir. illustr.* 36; ср: *Euseb. Hist. eccl.* V 10. 3). Кроме Александрии это Е. хранилось, по словам блж. Иеронима, в Кесарии Палестинской: «Само еврейское Евангелие и доселе находится в Кесарийской библиотеке, которую весьма тщательно собрал мученик Памфил» (*Hieron. De vir. illustr.* 3). Блж. Иероним свидетельствует, что лично «имел возможность списать это Евангелие у назореев, которые в сирийском городе Верии пользуются этой книгой». Главным отличием евр. Евангелия от Матфея от известного ныне канонического Евангелия от Матфея блж. Иероним считал цитирование книг ВЗ по евр. подлиннику, а не по Септуагинте.

Свт. Епифаний Кипрский в согласии с др. отцами Церкви также говорит, что Матфей первым написал Евангелие «еврейскими буквами», а Марк (спутник ап. Петра) был вторым и написал Евангелие в Риме (*Eph. Adv. haer.* 51. 5-6). Правда, в др. месте он отождествляет евр. Евангелие от Матфея с апокрифическим «Евангелием евреев» (*Ibid.* 30. 3).

Главным святоотеческим трудом, в котором синоптическая проблема рассматривается систематически, является творение блж. Августина «О согласии евангелистов». Блж. Августин, вероятно, опираясь на каноны Евсевия, сформулировал теорию последовательной зависимости евангелистов друг от друга: Матфей писал первым, его труд сократил Марк (*Aug. De cons. evang.* I 2. 4; 3. 6; III 4. 11), затем писал Лука, а последним - Иоанн. Нек-рые исследователи считают, что в ходе изучения темы блж. Августин изменил свою т. зр. и пришел к выводу, что Марк в определенной мере использовал и Евангелие от Луки (ср.: *Aug. De cons. evang.* IV 10. 11; *Peabody.* 1983). Однако блж. Августин скорее говорит о символических взаимоотношениях евангелистов, апеллируя к их образам в Откр 4. 7 (Матфей, изобразивший Христа как Царя, представлен там первым в виде льва, Лука, уделивший наибольшее внимание первосвященническому служению Христа, - вторым как телец, Марк - третьим под видом человека, а Иоанн - четвертым и уподоблен орлу).



Евангелисты. Миниатюра из Евангелия. XIV в. (ГИМ. Чуд. 2. Л. 1 об.)

Решая проблему сходства и различия между Евангелиями, блж. Августин разделил все видимые противоречия на 2 рода: расхождения в порядке изложения событий и расхождения в описании одних и тех же событий. Для объяснения 1-го рода расхождений он сформулировал 6 принципов: 1) все евангелисты знали истинный порядок событий евангельской истории, хотя и излагали его по-разному; 2) иногда они описывают события не в порядке их совершения, а так, как они их запомнили (это доказывается, напр., тем, что в Лк 4. 23 о событиях в Капернауме говорится, как об уже имевших место, хотя повествование о них начинается лишь в Лк 4. 31 - *Aug. De cons. evang.* II 42. 90); 3) последовательное изложение одного события за другим не всегда говорит о том, что такова была их историческая последовательность, если только не даны хронологические указания (*Ibid.* II 41. 88); 4) иногда евангелисты заимствуют порядок событий из др. Евангелий; 5) в иных случаях евангелисты пропускают во избежание повторов то, что уже написали другие (*Ibid.* II 5. 16); 6)

закончив же свой труд, евангелисты ничего не исправляли, поскольку писали по действию Св. Духа (Ibid. III 13. 48). На основе этих принципов блж. Августин выстраивает принципы решения противоречий: 1) расхождения в последовательности изложения созданы Св. Духом, значит, на них нужно обращать внимание (Ibid. II 21. 58); 2) там, где два евангелиста согласуются в порядке изложения событий против третьего, следует видеть действительную последовательность событий; 3) если в цепи событий, изложенных хронологически в одном Е., обнаруживается отступление, его можно включить в общий ход событий, согласовав с др. Евангелием; 4) подобные события, описанные в разных Е., иногда могут оказаться разными, происходившими в разное время (Нагорная проповедь и проповедь «на ровном месте»; чудеса насыщения неск. тысяч человек; очищение храма у синоптиков и Иоанна; помазание накануне Страстей; обнаружение пустого гроба); 5) если исторический порядок событий установить невозможно (напр., время распятия в Мк 15. 25 отличается от времени распятия в Ин 19. 14), необходимо принять это как данность. Для изучения различий в описании одного и того же события блж. Августин предлагает 4 основополагающих принципа: 1) иногда различия вызваны рукописной традицией; 2) нек-рые расхождения скорее кажущиеся, чем реальные, напр. расхождение в случае с ослицей и осленком (Мф 21. 2-7; Мк 11. 2-7; Лк 19. 30-35), можно объяснить тем, что Матфей писал по-еврейски и использовал евр. способ выражения (Aug. De cons. evang. II 66. 127-128); 3) различия в словах не имеют значения, когда они передают одну и ту же идею (Ibid. II 14. 31); 4) за изменением в описании может скрываться стремление подчеркнуть духовный смысл события (поскольку Сам Господь соединял букв. и образные выражения, не указывая, как Он говорит в каждом случае, то и евангелисты могли поступать так же). У блж. Августина, т. о., представлен подход к решению синоптической проблемы, к-рого придерживаются большинство церковных экзегетов до наст. времени, а именно, поскольку 4 Е. рассматриваются как часть единого евангельского метанарратива, составляющего основу христ. веры (ср.: Dungan. 1999. Р. 4), то все расхождения между ними (как частности, не влияющие на картину в целом) могут быть согласованы с опорой на единую священную историю.

В «Хронике» Исидора Севильского (VII в.) отмечается, что Евангелие от Матфея написано в Иудее в период правления имп. Калигулы (37-41), а Евангелие от Марка - при имп. Клавдии (41-54) в Александрии (Евфимий Зигабен также указывает на Египет как место происхождения Евангелия от Марка), Евангелие от Иоанна - при имп. Нерве (96-98), когда евангелист вернулся из ссылки в Эфес (Isid. Hisp. Chron. 68, 69, 74).

В визант. традиции датировки неск. разнятся. Согласно Феофилакту Болгарскому, Евангелие от Матфея написано в 8-й год от вознесения Господня (т. е. в 39 г. по Р. Х.; эта датировка встречается у блж. Иеронима в лат. переводе «Хроники» Евсевия - PL. 27. Col. 578), Евангелие от Марка - в 10-й год (в 41 г. по Р. Х.), Евангелие от Луки - в 15-й год (в 46 г. по Р. Х.), Евангелие от Иоанна - в 32-й год (в 63 г. по Р. Х.) (Theoph. Bulg. In Matth. Praef.). Свт. Епифаний Кипрский говорит, что Иоанн написал Евангелие в 90-летнем возрасте (Epiaph. Adv. haer. 51. 12), т. е. ближе к кон. I в. В «Пасхальной хронике» (нач. VII в.) под 1-м годом Веспасиана (70 г. по Р. Х.) отмечается: «Иоанн Богослов, прибыв в Эфес, прожил там 9 лет, в своем изгнании на

о. Патмос - 15 лет и, вернувшись вновь в Эфес и написав Евангелие, находился там до своего успения еще 26 лет» (Chron. Pasch. P. 246). Следов., Евангелие он писал в Эфесе между 94 и 119 гг. Евфимий Зигабен также свидетельствует, что Евангелие от Иоанна было написано спустя много лет после разрушения Иерусалима (*Euth. Zigab. In Ioan. Praef.*). Судя по «Пасхальной хронике», в древней Церкви существовали расхождения и относительно датировки Евангелия от Матфея. Под 6-м годом Клавдия (46 г. по Р. Х.) в ней говорится: «Матфей первым там в Иерусалиме пишет Евангелие, как говорит Златоуст. Я же думаю... [лакуна]» (Chron. Pasch. P. 233). Никифор Каллист отмечает, что Евангелие от Матфея было написано в 15-й год после Вознесения, а Евангелия от Марка и от Луки - спустя много времени после этого по повелению апостолов Петра и Павла; ап. Иоанн же записал Евангелие через 36 лет после Вознесения (*Niceph. Callist. Hist. eccl. 2. 45*).

Т. о., в эпоху древней Церкви Евангелие от Матфея действительно было наиболее известным, широко почитаемым и принимаемым всеми с древнейших времен, тогда как Евангелие от Марка, хотя и признавалось каноническим, привлекало к себе меньше внимания, о чем свидетельствует отсутствие древних комментариев на него (единственное толкование - катены Виктора Антиохийского, составленные в VI в. на основании толкований свт. Иоанна Златоуста на Евангелие от Матфея).

### **Библейская критика о происхождении синоптических Евангелий**

Важное значение для начала критических исследований синоптической проблемы на Западе имели отказ от опоры на лат. текст Евангелий и переход к изучению греч. текста, вызванные публикацией греч. НЗ Эразмом Роттердамским (1516). Однако первые обоснованные гипотезы стали появляться лишь во 2-й пол. XVIII в. Переломным моментом стало издание Грисбахом евангельского синопсиса в приложении к НЗ (1774). В предисловии к нему, а потом и в отдельной 2-томной работе (*Griesbach. 1789-1790*) Грисбах выступил против «августиновской» идеи о том, что Марк сократил Евангелие от Матфея, и стремился доказать, что Марк использовал Евангелия от Матфея и от Луки как источники. Его теория была созвучна той, что еще в 1764 г. выдвинул англ. ученый Г. Оуэн: Матфей писал первым, чтобы убедить евреев, что Иисус Христос является Мессией, вторым Евангелие составил Лука на основе Евангелия от Матфея для использования в общинах ап. Павла, а Марк опирался на Евангелия от Матфея и от Луки.

Грисбах спорил с гёттингенским ученым И. Б. Коппе (*Korpe. 1782*), который отрицал прямую лит. зависимость Евангелий, утверждая, что в них использованы более ранние греч. и евр. повествования, и Г. Х. Шторром из Тюбингена (*Storr. 1786*), который доказывал тезис о том, что Евангелие от Марка было общим источником для Матфея и Луки. Идею об утерянном общем письменном источнике канонических Евангелий впервые высказал еще в 1689 г. Р. Симон. Впосл. ее подхватил Г. Э. Лессинг (*Lessing. 1784*, посмертная публикация), предположивший, что этим источником было Е. на евр. языке. Ученик Грисбаха И. Г. Эйхгорн соединил теорию Коппе и Лессинга, предложив, как ему казалось, универсальное объяснение расхождений между каноническими Евангелиями - независимое использование евангелистами утерянных евр. источников (*Eichhorn. 1793/1794*).

И. Г. Гердер выдвинул теорию устного протоисточника для Евангелий от Марка (прото-Марк передавался на араб. языке) и от Матфея (протоисточник в посл. стал частью апокрифического «Евангелия назореев» (см. «Назореев Евангелие»)), к-рые записали его независимо друг от друга (*Herder*. 1796; *Idem*. 1797). Позже эту теорию развивал И. К. Л. Гизелер (*Gieseler*. 1818).

В 1801 г. Г. Марш опубликовал статью, доказывающую, что в основе синоптической традиции лежат 3 евр. документа: «Алеф1» («прото-Матфей», материал Евангелий от Матфея и от Марка, к-рого нет у Луки), «Алеф2» («прото-Лука», материал Евангелий от Марка и от Луки, к-рого нет у Матфея) и «Бет» (материал Евангелий от Матфея и от Луки, к-рого нет у Марка) (*Marsh*. 18022). Марш вплотную подошел к теории 2 источников, но не признавал приоритета Евангелия от Марка.

В 1832 г. Ф. Э. Д. Шлейермахер высказал предположение, что логики, составленные, согласно Папию, Матфеем на евр. языке, представляли собой не полноценное Е., а лишь изречения Иисуса Христа (*Schleiermacher*. 1832). Однако он считал, что ни Марк, ни Лука этот сборник изречений не использовали. К. Лахман, сторонник «фрагментарной» гипотезы, показал, что Евангелие от Марка стоит ближе к предполагаемому евр. оригиналу, чем др. Евангелия (*Lachmann*. 1835).



Евангелист Матфей подносит текст Евангелия Христу. Миниатюра из Четвероевангелия Исаака Асана. 1346 г. (Sinait. gr. 152. Fol. 16v)

Э. Целлер, придерживавшийся теории Грисбаха, разработал новую методику анализа синоптических Евангелий (1843). Он составил список слов, которые имеются у любых 2 евангелистов, а затем проверил наличие каждого слова в параллельных местах и вне их у каждого из евангелистов: тот евангелист, у которого слово встречается только в перикопах, имеющих параллели, вторичен (*Zeller*. 1843). Целлер выделил ок. 78 таких слов и фраз, которые доказывают приоритет Евангелия от Матфея, и только 31 в пользу приоритета Евангелия от Марка. Однако мн. примеры в посл. были оспорены критиками, поскольку Целлер часто принимал решение в пользу Евангелия от Матфея на основании перевеса в 1-2 слова против Евангелия от Марка. Кроме того, он не учел возможности более широкого использования одним из евангелистов тех слов, которые тот встречал у своего предшественника. В целом методика Целлера хотя и позволяет установить лит. зависимость, не может указать направление этой зависимости. Она могла бы быть более эффективной, если бы сравнение проводилось лишь по редакторским слоям в каждом из Е.

Ученик Эйхгорна Г. Г. А. Эвальд предложил теорию 9 источников Евангелий: 1) прото-Евангелие (диако. Филиппа на араб. языке); 2) логи (Матфея); 3) основанный на них прото-Марк; 4) некая кн. «возвышенной истории» (с повествованиями об искушении Христа и проч.); 5) Евангелие от Матфея, основанное на первых 4 источниках; 6-9) Евангелие от Луки, в котором помимо 4 источников Матфея использованы еще 3 источника, неизвестные евангелистам Матфею и Марку (см.: *Ewald*.1848),- которая сразу же была отвергнута современниками из-за сложности. Однако в теории Эвальда содержалось важное для теории 2 источников положение: евангелист Лука использовал все источники, кроме Евангелия от Матфея.

И. Теория 2 источников. Основателем теории считается К. Г. Вейссе, к-рый показал, что Матфей и Лука независимо использовали Евангелие от Марка и соединили его с источником логи (Weisse. 1838). Но Вейссе не знал, куда отнести повествования о проповеди Иоанна Крестителя и об искушении Христа, поэтому позже стал использовать в своих построениях гипотезу прото-Марка.

Г. Ю. Гольцман признал непрямую зависимость канонических Евангелий друг от друга (*Holtzmann*. 1863). В основе синоптической традиции, по его мнению, лежало 2 источника - «Альфа» (близкий к каноническому Евангелию от Марка) и «Лямбда» (источник логи). В 70-х гг. XIX в. теория 2 источников стала доминирующей в герм. библеистике (ее разделяли помимо Гольцмана Б. Вейс в Берлине и К. Х. фон Вайцекер в Тюбингене).

Теория прото-Марка была вскоре опровергнута самим Гольцманом, а также швейцар. ученым П. Вернле (*Wernle*. 1899) и англ. Дж. Хокинсом (*Hawkins*. 1899). Однако Хокинс насчитал примерно 20 «малых согласований» Евангелий от Матфея и от Луки против Евангелия от Марка, которые невозможно объяснить без привлечения гипотезы прото-Марка.

После работ Вернле и Хокинса аббревиатура Q (от *Quelle* - источник), впервые использованная в 1880 г. в диссертации ученика Гольцмана Э. Симонса для отличия реконструкции Гольцмана (для которой сохранялось обозначение «Лямбда») от большей по объему реконструкции Б. Вейса (просто Q), а затем воспринятая И. Вейсом (*Weiss*. 1890), стала общепринятой как в англо-, так и в германоязычной библеистике.

Важным шагом в развитии гипотезы Q стала публикация Б. Гренфеллом и А. Хантом в 1897 г. под заглавием «Логии Иисуса» оксиринхского папируса (P. Оху 1), к-рый позже был признан частью «Евангелия Фомы». Хотя прямая связь этих текстов с каноническими Евангелиями была отвергнута, источник Q для мн. ученых перестал быть просто гипотезой, все больше обретая черты реального памятника. Когда в 1904 г. были опубликованы др. части того же папируса (P. Оху 654 и 655), заглавие «Логии» было изменено на «Слова». Под таким названием А. фон *Гарнак* опубликовал свою реконструкцию Q (*Harnack*. 1907). Гарнак считал, что именно в Q сохранился древнейший и аутентичный вариант христ. учения.

По мнению Ю. Веллгаузена, источник Q был документом на араб. языке, к-рый Матфей и Лука получили уже переведенным на греч. язык (*Wellhausen*. 1905).

В Англии, где долгое время господствовала гипотеза устного предания Б. Ф. Уэсткотта, нем. теория 2 источников получила распространение как «гипотеза 4 источников» (*Burkitt*. 1907). Итог многолетним трудам подвела работа Б. Х. Стритера

(Streeter. 1924), в к-рой утверждался приоритет Марка и существование Q. Правда, Стритер считал, что особый материал Евангелий от Матфея и от Луки также заимствован из письменных источников - это превращало гипотезу 2 источников в гипотезу 4 источников.

В германоязычной библеистике доминирование теории 2 источников стало несомненным после работ Р. Бультмана, принявшего ее как аксиому и категорически отрицавшего существование прото-Марка. По его мнению, только Марк имел доступ к каким-то иным формам предания (рассказам о чудесах и проч.), тогда как Матфей и Лука писали, опираясь на Евангелие от Марка и Q.

В католич. Церкви теория приоритета Евангелия от Марка, завоевавшая к кон. XIX в. немало сторонников, была расценена как богохульство (Апостольское послание папы Льва XIII «Vigilantiae», 1902). Критические исследования в этой области католич. ученым были запрещены вплоть до энциклики «Divino Afflante Spiritu» (1943).

Теория 2 источников составила основу зап. библеистики 2-й пол. XX в. Все критические издания НЗ, выходившие в этот период, ориентировались именно на нее, а вводные курсы по НЗ представляли победу теории как закономерный итог истории синоптической проблемы. При этом было сделано неск. важных уточнений. Оригинальный язык источника Q исследован М. Блэком, который пришел к выводу, что Q имеет арам. происхождение и что часть разногласий между Евангелиями от Матфея и от Луки объясняется неправильными переводами с арам. языка (Black. 1967). При этом он отмечал, что Q окончательно сформировался в грекоязычной среде, поскольку содержит признаки «непереводного» греческого языка.



Заставка к Евангелию от Матфея. XI в. (РНБ. Греч. № 801. Л. 3)

В. Тейлор привел аргументы в пользу того, что Евангелие от Луки в большей мере, чем Евангелие от Матфея, сохранило порядок изложения Q (Taylor. 1953). Х. Тёдт первым представил Q как продукт общины, керигму к-рой он отражает (Tödt. 1959). Центральное место в этой керигме занимали сами слова и изречения Иисуса, а не Страсти Христовы. Особую роль учения о Премудрости в Q подчеркивал в своей диссертации У. Вилькенс, который относил и сам источник к жанру лит-ры премудрости (Wilckens. 1959). Его поддержал Дж. Робинсон (Robinson. 1964), работа

к-рого сыграла ключевую роль в установлении жанра Q, поскольку прежде мн. ученые сомневались в его существовании ввиду неопределенности жанра. Последний докторант Бультмана, Х. Кёстер, попытался точнее определить место Q в истории раннего христианства и сопоставил его с открытым в 1945 г. в Наг-Хаммади гностическим «Евангелием Фомы» (Koester. 1965). Присутствие в Q девтерономического богословия продемонстрировал О. Штек (Steck. 1967). Его идеи развил Д. Люрманн, применивший к Q метод анализа редакций (Lührmann. 1969), но при этом утверждавший, что это единый документ. Нек-рый итог подвела работа З. Шульца, признававшего существование «общины Q» и подчеркивавшего отсутствие в Q керигмы о смерти и воскресении Иисуса Христа (Schulz. 1972).

В этот же период теорию 2 источников стали разрабатывать католич. ученые А. Полаг и П. Хоффман (Polag. 1977; Hoffmann. 1982). Хоффман, изначально отрицавший существование редакторских слоев в Q, вполсл. стал разделять теорию Люрмана о том, что апокалиптические речения в Q вторичны и появились в результате кризиса после Иудейской войны 66-70 гг.

Попытки отдельных ученых реконструировать источник Q привели к организации Семинара по Q при Об-ве библейской лит-ры (1985-1989), затем получившего статус Международного проекта Q (IQP), деятельность к-рого завершилась критическим изданием Q (The Critical Edition of Q. 2000). Путь к реконструкции оригинального текста Q (а не только его содержания) на основании Евангелий от Матфея и от Луки открыл тезис Дж. Клоппенборга о том, что различия в вербальной передаче логий в Евангелиях от Матфея и от Луки не следует списывать на счет неверных переводов с араб. языка, а надо считать редакторской правкой евангелистами документа, написанного на греч. языке, хотя и в арамеоязычной среде (Kloppenborg. 1987). Участники проекта приняли в качестве рабочей модели представление о Q как о плохо сохранившемся папирусе, текст к-рого можно реконструировать по отдельным буквам. В помощь IQP в 1995 г. в Бамберге была основана база данных, в к-рой собираются все материалы, связанные с Q (прежде всего высказывания известных ученых, начиная с работы Вейссе (1838), за последние 170 лет относительно того или иного фрагмента или аспекта Q). Обработанная информация издается в серии «Documenta Q».

Итогом изучения Q в XX в. можно считать признание того, что Q - это не собрание логий, а Евангелие с продуманной композицией, включающее помимо хрий повествования (напр., об искушении Христа: Мф 4. 1-11; Лк 4. 1-13). В наст. время основные дискуссии между сторонниками теории 2 источников разворачиваются относительно редакторских слоев в Q. Напр., Клоппенбург выделил в источнике Q 2 основных слоя: 1) «девтерономистский» (ориентированный на богословские идеи Второзакония), обращенный к Израилю («род сей»), к-рый должен покаяться, включает хрии и повествования о чудесах, по сути тоже являющиеся хриями; основная тема в этом слое - Божий суд и Второе пришествие; 2) «сапиенциальный», обращенный к членам общины (к-рые иногда уподобляются нераскаившемуся Израилю), включает риторические вопросы, заповеди блаженства, притчи; основные темы - бедность, ученичество, ненасилие, реже - суд. При этом сапиенциальный слой оказывается более древним, а девтерономистский - редакторским. С Клоппенборгом согласны Дж. М. Робинсон, Б. Мэк и др., против - Дж. Эллисон, К. Такетт.

II. Альтернативы теории 2 источников. В XX в. появлялись работы, авторы к-рых стремились опровергнуть ставшую общепринятой теорию. Так, англикан. еп. Кристофер Батлер указывал на то, что близкое сходство между Евангелиями от Матфея и от Луки, с одной стороны, и Евангелия от Марка - с другой, доказывает не то, что Евангелие от Марка было источником Евангелий от Матфея и от Луки, а лишь то, что они находятся в некой связи друг с другом (*Butler. 1951*). Сам Батлер был сторонником «августиновской» теории, хотя его работа использовалась в посл. сторонниками гипотезы Грисбаха.

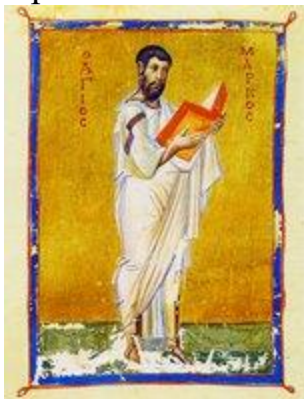
Возрождению теории Грисбаха, забытой еще в XIX в., способствовала работа У. Фармера, отметившего, что в распространении теории 2 источников немаловажную роль сыграли «экстранаучные» факторы (*Farmer. 1964*), а именно стремление опровергнуть теорию Грисбаха как литературно-критическую основу работ Д. Ф. Штрауса и Ф. К. Баура. В кон. 70-х гг. XX в. споры о происхождении Евангелий вспыхнули с новой силой. В 1977 г. к выводам о «ненаучности» теории 2 источников пришел Х. Х. Штольдт, собравший высказывания ученых XIX в., в к-рых теория Грисбаха осмеивалась и опровергалась с помощью риторики, а не на основе научных фактов (*Stoldt. 1977*).

Чтобы избавить теорию Грисбаха от накопившихся негативных коннотаций, для нее было придумано новое название - «теория 2 Евангелий». Группа ученых (А. Мак-Никол, Фармер, Пибоди, Данган и др.) провела анализ Евангелия от Луки и пришла к выводу, что окончательный текст был отредактирован на основе Евангелия от Матфея (*Beyond the Q Impasse. 1996*).

Против гипотезы Q выступили О. Фаррер (*Farrer. 1951; Idem. 1955*) и его ученик М. Гоулдер (*Goulder. 1989*), доказывавшие на основании т. н. малых согласований Евангелий от Матфея и от Луки против Евангелия от Марка, что Лука знал Евангелие от Матфея, а раз так, то необходимость в гипотетическом источнике Q отпадает (чуть раньше к подобным выводам пришли Дж. Роупс и М. Энслин: *Ropes. 1934; Enslin. 1938*). Отрицая существование к.-л. письменных источников синоптической традиции, кроме канонических Евангелий, они признавали приоритет Евангелия от Марка (нек-рые исследователи указывают на работу Э. Ламмиса (*Lummis. 1915*), к-рый задолго до Фаррера пришел практически к тем же выводам, но только используя гипотезу прото-Марка).

Во франц. библеистике 2-й пол. XX в. доминировали различные варианты теории множественных редакций. В ее основе лежит тезис о том, что евангелисты были исключительно писцами-компиляторами, не вносившими никаких изменений в свои источники. Все расхождения между Евангелиями являются следствиями предшествующего бытования источников евангельской традиции во множестве редакций. Напр., Л. Вагане развивал гипотезу прото-Матфея (*Vaganay. 1954*). М. Э. Буамар усложнил ситуацию, введя помимо прото-Матфея еще и прото-Марка и неск. редакций Евангелия от Луки. Он считал, что евангелист Лука использовал прото-Матфея, а последний редактор Евангелия от Луки добавил сведения из прото-Марка. Одним из основных критериев принадлежности материала тому или иному евангелисту в теории Буамара является авторский стиль каждого из них. В частности, с опорой на Деяния св. апостолов Буамар выделяет «луканизмы», присутствие к-рых

в материале, обычно относимом к Q, является, по его мнению, аргументом против теории 2 источников (Boismard. 1990).



Евангелист Марк. Миниатюра из Евангелия. X в. (Ath. Iver. 247m. Fol. 79v)

Гипотеза иерусалимской школы, или гипотеза приоритета Евангелия от Луки, была предложена У. Локтоном (Lockton. 1922; *Idem.* 1926; *Idem.* 1927). Он считал, что Евангелие от Луки было написано первым, его использовал Марк, а Матфей использовал Евангелие от Марка и Евангелие от Луки. В 1963 г. к тем же выводам независимо от него пришел Р. Линдси (Lindsey. 1969), к-рый, занимаясь переводом Евангелия от Марка на евр. язык, выяснил, что евр. идиом гораздо больше в Евангелии от Луки, чем в Евангелиях от Матфея и от Марка. После ряда доработок его теория приобрела следующий вид: Матфей и Лука независимо друг от друга, а возможно и Марк, использовали некую «антологию речений» Иисуса Христа, переведенную на греческий с евр. языка; кроме того, Лука был знаком с «биографией» Спасителя (прото-нарратив), переведенной с евр. на греч. язык. Эту гипотезу поддержали Д. Флуссер (впосл. он склонился к теории прото-Матфея) и его ученики в Иерусалимском ун-те, что стало причиной соответствующего наименования этой гипотезы. Слабость гипотезы, с т. зр. критиков, заключается не только в том, что вводятся новые гипотетические источники, но и в том, что Лука обильно цитирует Септуагинту, соответственно идиомы происходят не из написанного им текста, а из перевода Свящ. Писания с евр. на греч. язык.

Гипотеза устного предания представляет наиболее серьезную альтернативу теориям лит. зависимости Евангелий. В XX в. возрождение этой гипотезы было связано с именем востоковеда Х. С. Ньюберга (Nyberg. 1935), изучавшего Книгу прор. Осии и вместе с тем сделавшего ряд наблюдений относительно евангельской традиции. Но наибольшую известность получили работы Х. Ризенфельда (Riesenfeld. 1959) и Б. Герхардссона (Gerhardsson. 1961), к-рые утверждали, что в Евангелиях присутствует лексика, связанная с мнемотехникой, характерной для раввинистической традиции, к-рая облегчает запоминание слов учителя. Следов., синоптическая традиция приобрела фиксированные формы до появления письменных Е. Однако привлечение данных Талмуда без соответствующих оговорок является анахронизмом, поскольку невозможно доказать, что такая техника существовала во времена земного служения Господа. Кроме того, Ризенфельд и Герхардссон, по сути, не решали синоптическую проблему, а лишь исследовали дописьменные формы евангельской традиции.

Происхождение сходства и различия канонических Евангелий этот вариант теории устного предания не объясняет.

В. Келбер, опираясь на данные фольклористики и социальной антропологии, продвинулся неск. дальше. Он обратил внимание на обилие в евангельском повествовании таких лит. приемов, как аллитерация, паронимия, аппозиции, контрасты и антитезы, тавтологический параллелизм и др., облегчающие запоминание со слуха (Kelber. 1983). Выводы Келбера основаны на изучении Евангелия от Марка, поскольку он признавал его приоритет в рамках теории 2 источников (материал Q он считал исключительно устным). Его позиция во многом двусмысленна: Марк записал устное предание, но при этом прервал его передачу, заменив письменным текстом, к-рый не просто сохраняет традицию, но корректирует и дополняет ее. Т. о., выйти за пределы гипотезы 2 источников Келберу не удалось.



Евангелист Марк (Л. 70 об.). Заставка к Евангелию от Марка (Л. 71). 10-е гг. (?) XV в. (ГИМ. Усп. 2-п)

Самой радикальной из научно обоснованных попыток решить синоптическую проблему без Q стала работа Э. Линнеман (Linnemann. 1992), к-рая, используя статистический анализ и, по сути, ту методику, к-рую разработал еще Целлер, отрицает лит. зависимость синоптиков друг от друга. По ее мнению, процент различий между Е. на лексическом и композиционном уровне столь велик, что Q можно считать фантазией (лишь в 14 перикопах из 65 (1/10 всего материала Q) близость используемой Матфеем и Лукой лексики приближается к 100%).

Схожую позицию занимает Дж. Уэнэм, выступающий за «августиновское» решение (Матфей писал первым, его текст использовал Марк, Евангелие от Марка в свою очередь послужило источником для Евангелия от Луки), но с дополнением его гипотезой устных источников (Wenham. 1992).

Дж. Данн, принимая теорию 2 источников, критикует «Проект Q» и отвергает все попытки выявить лит. слои в Q (Dunn. 2003). Позиция Данна такова: можно говорить лишь о материале Q, сохраненном синоптиками, но не о полноценном Е. или лит. тексте того же типа. Значительное количество расхождений между синоптиками он предпочитает объяснять различиями в устной передаче традиции. Q, по его мнению, если это все-таки был письменный текст, создавался не для того, чтобы заменить живое устное предание, а для того, чтобы его дополнить и сохранить. При этом Данн категорически отрицает существование некой «общины Q» в строгом смысле слова. Каждая христ. община, вероятнее всего, имела в своем распоряжении неск. документов разных жанров. Примером может служить община кумранитов, к-рые

кроме своей особой лит-ры читали и переписывали общие для межзаветного иудаизма книги. При сравнении использования Матфеем и Лукой Q с использованием ими Евангелия от Марка можно сделать вывод, что Матфей и Лука использовали большую часть Q, но насколько большую - сказать невозможно. Если попытаться реконструировать Евангелие от Марка из цитат Евангелий от Матфея и от Луки, получится не так много. Кроме того, синоптики вряд ли стали бы использовать христологически несовместимые с учением Церкви источники, сколь древними они не были бы. «Община Q», даже если она была, не могла существовать в полной изоляции от др. христ. общин, если только она не имела статуса еретической. А источниками еретиков или сектантов ни один церковный писатель пользоваться бы не стал.

Т. о., к кон. XX в. в научной библеистике при обилии маргинальных теорий сформировалось 3 основных варианта решения синоптической проблемы - гипотеза 2 Евангелий, гипотеза 2 источников (в последнее время чаще именуемая гипотезой 2 документов, чтобы подчеркнуть письменный характер источников евангельской традиции) и гипотеза Фаррера-Гоулдера. Гипотезы устного предания и гипотезы неск. источников носят скорее уточняющий характер (их сторонники обычно придерживаются либо традиционного решения («августиновского»), либо одной из 2 указанных гипотез).

### Гипотеза 2 Евангелий

(или гипотеза Грисбаха-Фармера) заключается в том, что евангелист Матфей писал первым, его текст был использован Лукой, а Марк соединил Евангелия от Матфея и от Луки (напр.: Мф 8. 16 («когда же настал вечер»); Лк 4. 40 («при захождении же солнца»); Мк 1. 32 («при наступлении же вечера, когда заходило солнце») - аналогичных примеров ок. 17). Поскольку в прологе Евангелия от Луки говорится о том, что это Е. не было первым, и поскольку Лука явно ориентировался на проповедь язычникам, то, учитывая, что церковное Предание однозначно выступает в пользу приоритета Евангелия от Матфея и что Евангелие от Матфея содержит гебраизмы, можно сделать вывод, что Лука использовал Евангелие от Матфея. Принимая во внимание свидетельство Климента Александрийского, Евангелие от Марка следует считать 3-м, соединившим в себе тексты Евангелий от Матфея и от Луки. Гипотеза 2 Евангелий дает более простое объяснение тому факту, что 2 Е. иногда согласуются против 3-го: Евангелия от Матфея и от Марка согласуются против Евангелия от Луки, когда Евангелие от Луки отходит от текста Евангелия от Матфея, а Евангелие от Марка следует за Евангелием от Матфея; Евангелия от Марка и от Луки согласуются против Евангелия от Матфея, когда Евангелие от Луки отходит от текста Евангелия от Матфея, а Евангелие от Марка следует за Евангелием от Луки, а не за Евангелием от Матфея; Евангелия от Матфея и от Луки согласуются против Евангелия от Марка, когда Евангелие от Луки следует за Евангелиями от Матфея и от Марка, а Евангелие от Марка отходит от обоих текстов.

В числе признаков использования Марком Евангелия от Матфея указывают на Мк 1. 32а, где вместо характерного для Марка καὶ стоит δέ (ср.: Мф 14. 15, 23; 26. 20; 27. 57). Однако Мк 1. 29-34 можно рассматривать как единую перикопу, так что δέ

указывает не на начало новой темы, а на развитие предыдущей мысли (в Мк 1. 30 также стоит δέ). Др. аргументом служит использование глагола ἀναχωρέω в Мк 3. 7 (больше он в Евангелии от Марка не употребляется, тогда как в Евангелии от Матфея встречается 9 раз).

Против теории говорит то, что евангельская традиция всегда имела тенденцию к росту, а не к сокращению (это проявилось, в частности, в возникновении множества апокрифических Евангелий, стремившихся дополнить канонические повествования). Если сторонники Грисбаха считают Евангелие от Марка сокращением Евангелий от Матфея и от Луки, то расширенные чтения в Евангелии от Марка выглядят странно. Кроме того, евангелист Марк вряд ли мог опустить такие ключевые перикопы Евангелий от Матфея и от Луки, как заповеди блаженства, Молитва Господня, повествование об искушении Христа в пустыне. Использование Лукой Евангелия от Матфея также сомнительно (в нек-рых случаях варианты Евангелия от Луки выглядят более древними; необъяснимо то, что изречения Господа помещаются в иные контексты; труднообъяснимы отличия в повествованиях о Рождестве, Тайной вечере, воскресении Христовом).

### Гипотеза 2 документов

(или гипотеза Гольцмана-Стритера) признает приоритет Евангелия от Марка, к-рое независимо использовали Матфей и Лука. Помимо Евангелия от Марка в их распоряжении был утерянный ныне источник Q. Аргументы в пользу этой гипотезы многообразны, основаны исключительно на сравнительном анализе текстов и не подразумевают обращение к церковному Преданию.

В пользу приоритета Евангелия от Марка косвенно говорит то, что это самое короткое из всех канонических Евангелий (Евангелие от Марка - 661 стих; Евангелие от Матфея - 1068 стихов; Евангелие от Луки - 1149 стихов). 90% материала Евангелия от Марка присутствует в Евангелии от Матфея и более 50% - в Евангелии от Луки, при этом букв. совпадений - ок. 51% между Евангелиями от Марка и от Матфея и ок. 53% между Евангелиями от Марка и от Луки. Считается, что легче доказать, что нек-рый материал (повествование о Рождестве, Нагорная проповедь) добавлен Матфеем или Лукой, чем объяснить его пропуск в Евангелии от Марка.

В Евангелии от Марка больше просторечных выражений (напр., ἐφύλαξάμην в Мк 10. 20 (лит. вариант Мф 19. 20 - ἐφύλαξα); κράβαττον в Мк 2. 4), имеются грамматические трудности (εἶδον в Мк 16. 5), присутствуют арамеизмы (Мк 3. 17; 5. 41; 7. 11, 34; 14. 36; 15. 22, 34). Поэтому легче объяснить исправление просторечного языка Евангелия от Марка Матфеем и Лукой, чем намеренное искажение Марком более лит. греч. языка Евангелий от Луки и от Матфея (это относится как к лексике, так и к синтаксису).

Вербальные совпадения Евангелий от Матфея и от Луки против Евангелия от Марка редки, а совпадения между Евангелиями от Матфея и от Луки в последовательности изложения против Евангелия от Марка практически отсутствуют. В повествовании Евангелия от Матфея присутствуют уточнения и пояснения, к-рых нет в Евангелиях

от Марка и от Луки (Мф 12. 23; 15. 22; 21. 9, 15 («Сын Давидов»); Мф 1. 22; 2. 15; 4. 14; 8. 17; 12. 17; 13. 14, 35; 21. 4; 27. 9 («да сбудется реченное»)). Легче объяснить их вставку в Евангелии от Матфея, чем исчезновение в Евангелиях от Марка и от Луки.

В Евангелии от Марка присутствуют «трудные» с богословской т. зр. чтения, к-рые могут показаться недостойными Христа или ограничивающими Его власть (Мк 1. 10: схождение Св. Духа в (εἰς) Иисуса; Мк 6. 5-6; 7. 32-37; 8. 22-26; 10. 18). Отсутствие ряда таких перикоп в Евангелиях от Матфея и от Луки легче объяснить тем, что евангелисты решили их пропустить из-за необычности совершенных Иисусом Христом исцелений (Мк 7. 32-37; 8. 22-26) и для защиты христиан от обвинений в занятиях магией, к-рые выдвигались иудеями. То, что по крайней мере Лука знал эти тексты Марка, доказывается аллюзиями на них в Лк 9. 10 (о Вифсаиде; ср.: Мф 11. 21), Лк 11. 16 (о знамении), Лк 11. 38 (об умовении рук) (Лука опускает также Мк 4. 26-34, а Матфей - Мк 4. 26-29).

В качестве примера использования Матфеем Евангелия от Марка приводится Мф 14. 1, 9 в сравнении с Мк 6. 26. Евангелист Марк всегда говорит об Ироде как о «царе» (Мк 6. 22, 25-27), тогда как евангелист Матфей в большинстве случаев исправляет его титул на «тетрарх» (так же у Иосифа Флавия), но в Мф 14. 9 Ирод называется «царем», как в Мк 6. 26. Замечание в Мф 12. 46 о том, что, когда Христос говорил к народу, «Мать и братья Его стояли вне дома» (пар. Мк 3. 31), становится более понятным, если учесть, что в Мк 3. 20 говорится о том, что Он вошел в дом (в Мф 12. 15 сообщается лишь о том, что Он вышел из синагоги со множеством народа, а в Мф 13. 1 - о том, что Он вышел из дома).

Использование Лукой Евангелия от Марка, по мнению сторонников теории, заметно в притче о сеятеле (Мк 4. 1-20; Лк 8. 4-15). В ее толковании Лука сохраняет те слова, к-рые есть у Марка: Марк говорит, что семя упало на камень и засохло, потому что не имело корня (Мк 4. 5-6, 16-17; ср.: Лк 8. 13), тогда как в Лк 8. 6 причиной засыхания называется отсутствие влаги. В Мк 2. 6 говорится, что книжники и фарисеи «помышляли в сердцах», а в пар. Лк 5. 21 - что они рассуждают вслух, хотя далее упоминается об их помышлениях (Лк 5. 22; ср.: Мк 2. 8).

«Дублиеты», или удвоения, в Евангелии от Марка объясняются не тем, что евангелист соединяет цитаты из Евангелий от Матфея и от Луки (напр., Мк 1. 32 и Мф 8. 16/Лк 4. 40), а его стилем (Neiryneck. 1972). В Евангелиях от Матфея и от Луки эти «избыточные» элементы обычно сокращаются.

С т. зр. сторонников гипотезы, доказательств в пользу существования Q также немало. По сути Q - это ок. 230 речений, к-рые присутствуют в Евангелиях от Матфея и от Луки, но отсутствуют в Евангелии от Марка (напр.: Мф 6. 24/Лк 16. 13; Мф 7. 7-11/Лк 11. 9-13; Мф 11. 25-27/Лк 10. 21-22 и др.). Хотя нек-рые исследователи полагают, что это лишь цикл устной традиции, большинство сторонников теории 2 источников уверены, что речь идет о письменном документе.

В общесиноптической традиции Евангелий от Матфея и от Луки присутствует дополнительный материал, которого нет в Евангелии от Марка (напр., среди этих

«основных» согласований Евангелий от Матфея и от Луки против Евангелия от Марка - Мф 13. 31-32/Лк 13. 18-19 и Мк 4. 30-32 (притча о горчичном зерне); кроме того, у Матфея и Луки далее следует притча о закваске (Мф 13. 33; Лк 13. 20-21), которой нет у Марка).

Свидетельством того, что Евангелия от Матфея и от Луки не использовали друг друга, является отсутствие в Евангелии от Луки дополнений евангелиста Матфея к тройной (общесиноптической) традиции (напр.: Мф 8. 17; 12. 5-7; 13. 14-15). Лука никогда не использует те улучшения стиля Евангелия от Марка, которые есть в Евангелии от Матфея (за исключением пропусков).



Евангелист Лука и олицетворение Премудрости Божией. Клеймо царских врат. 2-я пол. XV в. (ЦМиАР)

Материал Q помещается Лукой в иной контекст, чем у Матфея (у Матфея - это 5 блоков, каждый из которых завершается фразой «и когда Иисус окончил слова сии» (Мф 7. 28; 11. 1; 13. 53; 19. 1; 26. 1), а у Луки - 2 блока (Лк 6. 20-8. 3; 9. 51-18. 14)). В качестве аргумента в пользу Q сторонники теории приводят различия в передаче Нагорной проповеди («блаженны нищие» в Лк 6. 20 и «блаженны нищие духом» в Мф 5. 3; «блаженны алчущие» в Лк 6. 21 и «блаженны алчущие и жаждущие правды» в Мф 5. 6) и Молитвы Господней («Отче» в Лк 11. 2 (по греч. тексту) и «Отче наш, сущий на небесах» в Мф 6. 9). Сторонники Q полагают, что легче доказать независимость Евангелий от Матфея и от Луки, чем сокращение или дополнение одним из них этих ключевых для христиан текстов (наличие «длинных» речей у Луки (Лк 12. 1-13. 9; 15. 1-17. 10) косвенно говорит о том, что он не мог сократить Нагорную проповедь). Кроме того, в Евангелии от Луки нет признаков знакомства с особым материалом Евангелия от Матфея (Мф 2. 1-12 (поклонение волхвов), Мф 2. 13-23 (бегство в Египет), Мф 27. 62-66 (стража у гроба), Мф 28. 11-15 (рассказ стражи и слух об украденном теле), Мф 28. 9-10, 16-20 (явления Воскресшего)).

Письменный характер Q в теории 2 источников доказывается вербальными совпадениями (напр., в Мф 6. 24 и Лк 16. 13 совпадают 27 из 28 слов; в Мф 7. 7-8 и Лк 11. 9-10 - полное совпадение). Если бы Q был устным источником, Матфей и Лука согласовали бы его материал с материалом Евангелия от Марка и избегали бы

дублетов (ср.: Мк 4. 25/Мф 13. 12/Лк 8. 18 и Мф 25. 29/Лк 19. 26; Мк 8. 34-35/Мф 16. 24-25/Лк 9. 23-24 и Мф 10. 38-39/Лк 14. 27; 17. 33).

При реконструкции Q ученые обычно придерживаются последовательности изложения Луки (напр., обозначение Q 7. 22 - это Лк 7. 22 и пар. к этой перикопе в Евангелии от Матфея). Однако есть ряд перикоп, где порядок Q сохранен евангелистом Матфеем (напр.: Q 17. 33). Кроме того, вероятно, есть перикопы Q, которые сохранились только в Евангелии от Матфея или только в Евангелии от Луки, но единства в решении этого вопроса среди исследователей нет (напр.: Мф 10. 5b, 23; 11. 28-30; Лк 4. 16-30; 15. 8-10; 17. 20-37).

То, что текст Q был написан на греч. языке, проявляется в Q 11. 20 и 12. 42, где используется частица ὅρα (ее сохранили как Лука, так и Матфей), а также в употреблении конструкций с абсолютным родительным падежом в Q 7. 24 и 11. 14.

Главной проблемой для сторонников гипотезы Q являются «малые согласования» Евангелий от Матфея и от Луки между собой против Евангелия от Марка (напр., в тройной традиции в Евангелиях от Матфея и от Луки есть вопрос: «кто ударил Тебя?» - Мф 26. 68/Лк 22. 64 против Мк 14. 65). Ф. Нейринк привел неск. возможных объяснений: случайные совпадения, частичное совпадение традиций Евангелия от Марка и Q, влияние устной традиции, феномен усталости переписчика, повреждение или гармонизация текста на уровне рукописной традиции (Neirynck. 1974). Однако, по мнению Г. Штреккера (Strecker. 1993) и Э. Эннулата (Ennulat. 1994), «малые согласования» могут быть следом несохранившейся версии Евангелия от Марка (прото-Марк), которую использовали евангелисты Матфей и Лука.

К теории прото-Марка склоняется и Кёстер (Koester. 1990). Он попытался включить в теорию 2 источников в качестве источника найденное М. Смитом «Тайное евангелие Марка», которое многие исследователи считают подделкой. По его мнению, существование протоисточника канонического Евангелия от Марка доказывается общими для Евангелий от Матфея и от Луки пропусками (напр.: Мк 2. 27; 4. 26-29; 10. 21, 23, 39b; 12. 29, 32-34; 14. 51-52), сохранением оригинального текста в Евангелиях от Матфея и от Луки (напр., предлог μετά в Мк 8. 31 против беспредложной конструкции в Мф 16. 21 и Лк 9. 22; слово «тайна» в ед. ч. в Мк 4. 11 против «тайны» в Мф 13. 11 и Лк 8. 10), присутствием в каноническом Евангелии от Марка специфической терминологии, которой нет в Евангелиях от Матфея и от Луки («Евангелие» в абсолютном значении, «учение» в Мк 1. 27 и др.). Возможно, именно по причине 2 редакций Евангелия от Марка Луке не был известен весь раздел Мк 6. 45-8. 26 (о Вифсаиде).

Т. о., к сильным сторонам гипотезы 2 источников относятся разноплановая аргументация, к-рая ведется по неск. линиям, сведение гипотетических источников к минимуму, признание оригинальности Евангелия от Марка (что объясняет его сохранение в ранней Церкви и канонизацию наряду с Евангелием от Матфея, хотя почти весь материал Евангелия от Марка в нем присутствует).

Против Q говорит то, что этот текст гипотетический, к-рый никто никогда не видел и о к-ром никто из древних авторов не сообщает (напр., о существовании памятника «Дидахе», к-рый считался утерянным, все-таки было известно в традиции древней Церкви; в то же время «Трактат о 2 путях» неизвестен отдельно и реконструируется на основе Послания Варнавы, «Дидахе» и *Doctrina apostolorum*). Э. Сандерс отмечает, что мн. сторонники теории Q в действительности признают существование большого числа источников - прото-Марка или различных редакций Q (Sanders. 1989), что подрывает основы гипотезы, претендующей на простоту.

### Гипотеза Фаррера-Гоулдера



#### Заставка к Евангелию от Луки. Нач. XV в. (ГИМ. Дон. № 1. Л. 123)

по мысли ее сторонников, призвана предложить более простое решение синоптической проблемы, чем гипотеза 2 документов: Марк писал первым, Матфей свободно отредактировал его текст для иудеохрист. общины, почти не добавляя сведений из др. источников (по мнению Гоулдера, он расположил материал в соответствии с лекционарием), Лука же использовал как Евангелие от Марка, так и Евангелие от Матфея. Отправной точкой этой гипотезы является тезис о том, что приоритет Евангелия от Марка вовсе не подразумевает непременно существование источника Q. Сторонники гипотезы в доказательство того, что Лука знал не только Евангелие от Марка, но и его редакторскую правку Матфеем, указывают на такие места: Мф 3. 11-12/Мк 1. 7-8/Лк 3. 16-17 (Матфей и Лука говорят о том, что Христос будет крестить не только Духом Св., как у Марка, но «Духом Святым и огнем», и добавляют слова: «Лопата Его в руке Его...»), а также Мф 4. 1-11/Мк 1. 12-13/Лк 4. 1-13 (искушение в пустыне) и Мф 13. 31-32/Мк 4. 30-32/Лк 13. 18-19 (притча о горчичном зерне). Противники гипотезы рассматривают эти места как свидетельства существования в Евангелии от Марка и в Q совпадающих перикоп. Против гипотезы знакомства Луки с Евангелием от Матфея говорит последовательность в расположении материала двойной традиции: у евангелиста Матфея - в составе 5 тематических блоков, у евангелиста Луки материал расположен последовательно. Однако Фаррер и Гоулдер указывают на Лк 1. 3, где говорится о том, что последовательное изложение было авторским замыслом Луки. Заметная простота ряда перикоп Евангелия от Луки (напр., Молитвы Господней) по сравнению с параллелями в Евангелии от Матфея объясняется, по их мнению, использованием Лукой устной

традиции (подобно тому как он дополняет или изменяет материал Евангелия от Марка в повествовании о Тайной вечере). Наконец, согласно Гоулдеру и его последователям, самым веским аргументом против Q является существование согласований между Евангелиями от Матфея и от Луки не только в двойной, но и в тройной традиции (Мф 13. 11 и Лк 8. 10 против Мк 4. 11; Мф 9. 20 и Лк 8. 44 против Мк 5. 27; Мф 22. 34-40 и Лк 10. 25-28 против Мк 12. 12-34 и др.), особенно же - в повествованиях о Страстях и Воскресении, в основе которых, по мнению совр. сторонников приоритета Марка, лежит только Евангелие от Марка, отредактированное др. евангелистами (Мф 26. 67-68 и Лк 22. 63-64 против Мк 14. 65; Мф 26. 75 и Лк 22. 62 против Мк 14. 72; Мф 28. 1 и Лк 23. 54 против Мк 16. 1). В качестве контраргумента обычно говорят либо об использовании Матфеем и Лукой прото-Марка, либо о повреждении в рукописной традиции Евангелия от Марка. Наиболее спорным в теории является тезис о присутствии в «малых согласованиях» признаков стиля Матфея. Даже сторонник Гоулдера М. Гудакр указывает примеры «луканизмов» среди «малых согласований» (Goodacre. 1996. Р. 42-88), что снижает значимость «аргументов от стиля».

### **Синоптическая проблема в православной научной библеистике XIX-XXI вв.**

Дореволюционные правосл. библеисты в основном лишь воспроизводили сведения из церковного Предания о происхождении Евангелий, иногда пытаясь переформулировать позицию св. отцов в терминах совр. им научно-критической библеистики. Напр., А. В. Иванов в «Руководстве к изучению Писания Нового Завета» (1886) замечал: «Держась... Предания, мы должны будем признать, что как Марк не сокращал только Матфея, но самостоятельно излагал то же, что есть у Матфея и частью у Луки; так и Лука не пользовался только текстом Матфея и Марка... а равно все три Евангелиста не пользовались каким-нибудь первоначальным письменным источником, потому что о таком первоевангелии никто из древних учителей Церкви никогда не упоминал - и если бы оно было, то потеря его была бы необъяснима. И потому правильнее предположить, что все три (а впоследствии и четвертый) Евангелиста излагали жизнь и учение Иисуса Христа так, как они сами видели и слышали или как узнали от непосредственных очевидцев и служителей Слова, то есть все пользовались устным Первоевангелием» (Иванов. 2002. С. 26). К теории устного протоевангелия склонялись А. Бухарев, еп. Михаил (Лузин), Н. Троицкий, прот. Михаил Фивейский. М. Д. Муретов разделял теорию лит. зависимости, принимая «августиновское» решение (Муретов. 1881).

Н. Н. Глубоковский последовательно критиковал позицию Гердера и Гизелера об устном первоевангелии, а также теории Эйхгорна, Марша, Шлейермахера и Эвальда о письменном первоевангелии и др. источниках синоптической традиции (Глубоковский. 2006 и др. изд.). По его мнению, «наши первые Евангелия следует изучать только из них самих, что мыслимо только в том случае, если они взаимно пользовались друг другом» (Он же. 2006. С. 187; он называет теорию лит. зависимости «единственно плодотворной»). Наиболее научной ему представлялась теория приоритета Евангелия от Марка (Гольцмана и др.). Он резко критиковал Грисбаха, основываясь на работе Б. Вайса. Однако в результате пришел к традиц.

решению: Матфей писал первым, Евангелие от Матфея использовал Марк, а Лука знал тексты обоих.

Трагические события XX в. (революции, войны и репрессии) прервали формирование научной школы в России. Дальнейшее изучение синоптической проблемы в рамках правосл. библеистики было связано с деятельностью в эмиграции еп. Кассиана (Безобразова). В работе «Христос и первое христианское поколение» (П., 1950), касаясь вопроса об отношениях евангелистов-синоптиков, он высказал мнение, что Матфей и Марк прямо не зависят друг от друга с лит. т. зр., тогда как Лука пользовался текстами обоих (*Кассиан (Безобразов)*. 2001. С. 391, 402). В соч. «Церковное предание и новозаветная наука» (1937) еп. Кассиан обосновывал такое решение синоптической проблемы тем, что ап. Матфей как непосредственный свидетель евангельских событий не мог использовать труд ученика апостолов Марка. При этом он называет работу Стритера «блестящей», а его теорию 4 источников - «сильно аргументированной» (Там же. С. 471). В лекциях по НЗ еп. Кассиана содержатся более подробные замечания о синоптической проблеме. На основании примеров букв. совпадения греч. текстов Евангелий и вариантов Молитвы Господней и установительных слов Евхаристии он критикует гипотезу устного предания (*Кассиан (Безобразов)*. 2003. С. 17). Отдавая должное работе Стритера (Там же. С. 19), еп. Кассиан приводит ряд аргументов в пользу существования прото-Марка (Мк 4. 26-29; 7. 32-37; 8. 22-26; 12. 32-34; 14. 51-52 являются, по его мнению, свидетельствами редактирования прото-Марка, использованного Матфеем и Лукой без этих дополнений). Однако дальше он критикует эту гипотезу, указывая на примеры исправления Матфеем и Лукой текста Евангелия от Марка (Мф 14. 1 и Лк 9. 7 в сравнении с Мк 6. 14). Развернутый анализ гипотезы 2 источников еп. Кассиан дает в приложении к лекциям «Историческое решение синоптической проблемы» (*Кассиан (Безобразов)*. 2004. С. 249-278). В качестве альтернативы он предлагает гипотезу общего источника для Евангелий от Матфея и от Марка, к-рый называет прото-Марком. Евангелисты Матфей и Марк пользовались им и редактировали его независимо друг от друга, причем Матфей добавил к нему свой особый материал, а Марк - 4 перикопы, к-рых нет в Евангелиях от Матфея и от Луки. Евангелие от Луки, по его мнению, построено на основе Евангелий от Матфея и от Марка с добавлением особого материала.

Во 2-й пол. XX в. ряд правосл. экзегетов приняли гипотезу 2 источников, воспроизводя аргументы зап. авторов (*Мень*. 1968. Прил.: Кем и когда были написаны Евангелия; *Он же*. 2002. Т. 3. С. 117-121; *Сорокин*. 2006). Самым последовательным защитником этой гипотезы в ее совр. варианте является правосл. греч. ученый П. Василиадис (*Vassiliadis*. 1977; *Idem*. 1978).

Оригинальное решение синоптической проблемы, позволяющее до нек-рой степени подтвердить древнее церковное Предание с помощью методов историко-филологической критики канонических Евангелий, было предложено прот. Леонидом Грилихесом. Свои положения, обоснованные многочисленными примерами, он сформулировал в работе «Археология текста: Сравнительный анализ Евангелий от Матфея и Марка в свете семитской реконструкции» (М., 1999) и в ряде последующих статей. Проведя детальный сравнительный анализ Евангелий от Матфея и от Марка, он пришел к выводу, что в основе греч. Евангелия от Матфея

лежит источник, переведенный с евр. языка, тогда как Евангелие от Марка представляет собой арамеоязычную проповедь ап. Петра, переведенную в посл. на греч. язык Марком - учеником и переводчиком ап. Петра. Уже то, что в качестве исходного языка не рассматривается один семит. язык, но учитываются оба языка (евр. и арам.), употреблявшиеся в Палестине в I в., придает этой работе принципиальную новизну. В отличие от неоднократно предпринимавшихся в зап. библеистике попыток реконструировать семит. источники канонических Евангелий работа прот. Л. Грилихеса носит системный характер: в ней анализируются не только лексические особенности Евангелий, но и грамматические конструкции, техника перевода, историко-ситуативный контекст появления евангельских текстов. Гипотеза основана на признании более широкого употребления евр. языка в качестве разговорного в I в. по Р. Х., чем прежде считалось в науке (в святоотеческой традиции еще Евсевий Кесарийский полагал, что апостолы говорили по-сирийски (τῆς Συρίων οὐ πλέον ἐλαίοντες φωνῆς), т. е. по-арамейски - *Euseb. Demonstr. III 4. 44*). Аргументом в пользу вторичности арам. Евангелия от Марка по сравнению с евр. Евангелием от Матфея может служить профанный статус арам. языка в иудейской среде в тот период. Однако наиболее весомыми представляются аргументы, основанные на анализе разных аспектов языка Евангелий, - использование артиклей, вводных слов, вопросительных местоимений, предлогов с глаголами в значении «говорить», глагольных форм и конструкций (напр., «εἰς τό с инфинитивом» и «ἐν τῷ с инфинитивом и местоимением в винительном падеже» в Евангелии от Матфея; «ἵνα с глаголом в сослагательном наклонении» и «глагол «быть» с причастием», передающие длительность действия в Евангелии от Марка, к-рые отражают соответствующие евр. и арам. оригиналы; всего в «Археологии текста» рассматривается более 70 примеров грамматических расхождений), поскольку их употребление в меньшей степени зависит от сознательного выбора писавшего. Кроме того, в Евангелии от Марка в ряде параллельных мест с Евангелием от Матфея выявлены пояснения, которые имело смысл делать только для христиан из язычников (Мк 7. 26 (ср.: Мф 15. 22); Мк 6. 18 (ср.: Мф 14. 4); Мк 7. 1-5 (ср.: Мф 15. 1-2); Мк 1. 44 (ср.: Мф 8. 4); Мк 14. 12 (ср.: Мф 26. 17); Мк 15. 42 (ср.: Мф 25. 57); Мк 8. 13-14 (ср.: Мф 16. 5); Мк 4. 38 (ср.: Мф 8. 24); Мк 7. 13 (ср.: Мф 15. 6); Мк 12. 26 (ср.: Мф 22. 31); Мк 15. 24 (ср.: Мф 27. 35); Мк 13. 3 (ср.: Мф 24. 3); Мк 15. 21 (ср.: Мф 27. 32); Мк 13. 19-20 (ср.: Мф 24. 21-22); Мк 2. 7 (ср.: Мф 9. 3)), что, видимо, свидетельствует о более позднем происхождении Евангелия от Марка, поскольку христ. проповедь изначально была ориентирована на христиан из евреев (что и отражено в Евангелии от Матфея). Об этом же говорит и меньший интерес к полемике с фарисеями и саддукеями в Евангелии от Марка, поскольку на определенном этапе она потеряла актуальность. С т. зр. стиля, техники перевода и редакторской работы Евангелие от Марка также выглядит вторичным и по ряду признаков близким к таргумам (прежде всего по общей направленности на обогащение текста дополнительными подробностями и толкованиями). Т. о., теория прот. Л. Грилихеса совмещает церковное Предание и теорию множественных редакций: признается 2 редакции Евангелия от Матфея (евр. протоисточник, объем к-рого не превышал Евангелие от Марка, и перевод на греч. язык, к-рый был дополнен др. источниками, связанными так или иначе с мотивом исполнения пророчеств; возможно, греч. текст Евангелия от

Матфея на последнем этапе был отредактирован и гармонизован с др. синоптическими Евангелиями) и греч. редакция Евангелия от Марка, за к-рой стоит арамеоязычная проповедь. К слабым сторонам гипотезы относится то, что часть выводов (напр., об объеме евр. текста Евангелия от Матфея) основана на гипотетических допущениях и аргументах, внешних по отношению к тексту, что снижает их убедительность (во всяком случае позиция блж. Августина о том, что Марк просто сократил Евангелие от Матфея (иных же редакций не было), пока сохраняет силу). Наконец, для окончательного решения синоптической проблемы с т. зр. данной гипотезы необходимо рассмотрение также Евангелия от Луки.

#### **Датировка синоптических Евангелий**



Евангелист Иоанн с Прохором. Миниатюра из Евангелия. Ок. 1059 г. (Ath. Dionys. 588m. Fol. 225v)

В библейской критике ввиду доминирования одной из теорий решения синоптической проблемы было достигнуто определенное согласие относительно датировки Евангелия от Марка и зависящих от него, по этой теории, Евангелий от Матфея и от Луки. Ученые этого направления спорят лишь о том, было ли Евангелие от Марка написано до начала 1-й Иудейской войны (до 66) или сразу после разрушения храма (70). В пользу 1-го предположения свидетельствует церковное Предание, связывающее происхождение Евангелия от Марка с проповедью ап. Петра в Риме (начиная с 42-45), по нек-рым сведениям - с его мученической кончиной (64-67), а также анализ пророчества в Мк 13. 14, где говорится о бегстве в горы: такое предписание вряд ли бы имело смысл, если бы было включено в текст Евангелия во время осады Иерусалима или после окончания войны (местность, в которой находилась Пелла, куда, по преданию, бежали христиане из Иерусалима, вряд ли можно назвать горной). В доказательство 2-го предположения обычно приводят слова из Мк 13. 14 о «мерзости запустения», к-рые якобы указывают на разрушение храма, и слова о начале голода в Мк 13. 8. Однако предположение о поздней датировке основано на отрицании возможности пророческого предсказания событий и соответственно на оценке указанных слов как составленных уже после события.

В случае принятия др. теории решения синоптической проблемы датировка корректируется в ту или иную сторону. Относительно времени происхождения 2 др.

синоптических Евангелий гораздо меньше ясности. Для датировки Евангелия от Матфея помимо сравнения с Евангелием от Марка значение имеют определение времени появления «Дидахе» и оценка содержащихся в этом памятнике выражений, близких к языку Евангелия от Матфея. В зависимости от ответа на вопрос о приоритете Евангелия от Матфея, оно датируется либо 50-60-ми гг., либо 70-80-ми гг. И та и др. датировки гипотетичны и не могут опровергнуть церковное Предание.

Для определения даты написания Евангелия от Луки необходимо принимать во внимание еще больше факторов: его связь с др. Евангелиями, Деяниями св. апостолов, Посланиями ап. Павла и сочинениями Иосифа Флавия. В самом тексте есть лишь предсказание об окружении Иерусалима войсками, к-рое может указывать на его осаду римлянами.

### **Место написания и адресаты**

Большинство ученых признают, что географические указания, содержащиеся в самих Е., отражают не место написания текстов, а реалии повествования. Кроме гебраизмов Евангелия от Матфея и латинизмов Евангелия от Марка, к-рые можно интерпретировать по-разному, никаких иных указаний на место написания в текстах Евангелий нет. В решении вопроса ученые могут опираться лишь на данные церковного Предания. Местом составления Евангелия от Матфея чаще всего называют Иерусалим или Сирию, Евангелия от Марка - Рим или Александрию (некоторые ученые рассматривают возможность его появления в Галилее или Сирии), Евангелия от Луки - Антиохию или какой-то из городов Греции.

Изначальную читательскую аудиторию Евангелий определить довольно трудно ввиду универсальности христ. проповеди. Для Евангелия от Матфея - это скорее всего христиане из евреев, для Евангелий от Марка и от Луки - из язычников.

### **Происхождение Евангелия от Иоанна**

В церковном Предании начиная со 2-й пол. II в. Евангелие от Иоанна характеризуется как «духовное» и считается важным дополнением к синоптическим Евангелиям (*Euseb. Hist. eccl. VI 14. 7*). Мн. святые отцы отмечали знакомство евангелиста Иоанна с 3 первыми Е. Наиболее емко святоотеческое учение выражено Евфимием Зигабеном: «Когда Иоанн получил от некоторых верующих Евангелия других евангелистов и увидел, что все они говорили по преимуществу о вочеловечении Спасителя и пропускали учение о Его Божестве, то он одобрил и позволил эти Евангелия и засвидетельствовал их истину и достоверность. Затем, по внушению Самого Иисуса Христа, он приступил к своему Евангелию; в нем он рассказывает нечто из того, что уже было рассказано другими, чтобы не подумали, что его Евангелие не имеет связи с Евангелиями других, но особенное внимание он обращает на то, что пропущено ими, и больше всего на богословское учение о Спасителе, как наиболее необходимое, ввиду появления ересей. Другие евангелисты пропустили это вследствие несовершенства слушателей, т. к. еще не утвердилась проповедь, а Иоанн приводит и это учение, т. к. вера уже возрастала и верующие становились понятливее,

присоединив и другие главы, опущенные предыдущими евангелистами» (*Euth. Zigab. In Ioan. Praef.*).



Евангелист Иоанн (Л. 48 об.). Заставка к Евангелию от Иоанна (Л. 49). Нач. XV в. (ГИМ. Усп. 4-б)

В критической библеистике существует неск. главных теорий происхождения Евангелия от Иоанна. Согласно 1-й теории, в основе Евангелия от Иоанна (включая речи и диалоги) лежит устное предание (*Dodd. 1963; Lindars. 1971; Carson. 1991; Thatcher. 2000*). Соответственно сходства и различия с синоптическими Евангелиями объясняются разными вариантами передачи этого предания (*Dauer. 1984*). Возможно, в Евангелии от Иоанна использован особый композиционный прием организации устных рассказов, известный по др. памятникам античной лит-ры, - т. н. кольцевая композиция (ср.: *Beck. 1971*).

Появление 2-й теории связано с развитием методов литературно-критического анализа. Она подразумевает существование некоего письменного источника, которым пользовался писавший Евангелие от Иоанна (в этом случае он скорее всего не был очевидцем описываемых событий). Среди множества гипотез наибольшее признание получила гипотеза о том, что в основе Евангелия от Иоанна лежит «Евангелие знамений», которое не сохранилось в качестве отдельного памятника, но, вероятно, содержало рассказы о чудесах и знамениях, совершенных Иисусом Христом (некоторые исследователи считают, что оно включало и повествование о Страстях). Хотя термин «Книга знамений» был введен для Ин 2-12 Ч. Доддом (сторонником 1-й теории), к гипотетическому письменному источнику его применил Бультман (*Bultmann. 1941*). Реконструировать оригинальный текст этого памятника попытался Р. Фортна (*Fortna. 1970; Idem. 1988*). В отличие от Бульмана, который предполагал использование в Евангелии от Иоанна еще какого-то гностического текста, содержащего откровения, Фортна отверг существование иных источников помимо «Евангелия знамений» и считал, что речи и диалоги написаны самим редактором Евангелия от Иоанна. Хотя теория письменного источника обрела множество сторонников (*Nicol. 1972; Temple. 1975; Becker. 1979-1981; Heekeren. 1984; Wahlde. 1989*), и та и др. ее версии подверглись серьезной критике (*Marguerat. 1990; Neirynck. 1991; Schnelle. 1992; Wilckens. 1998; ср.: Belle. 1994*). Во 2-й пол. 90-х гг. реконструкция Фортны получила поддержку в результате применения методов компьютерной обработки (*Felton, Thatcher. 2001*). Были проведены скрупулезные стилометрические исследования (частоты употребления тех или иных форм глагола, предлогов, синтаксических конструкций и

т. п.), к-рые подтвердили наличие в Евангелиях по крайней мере 3 стилистически отличных друг от друга групп текстов (то, что называется «Евангелие знамений», некий «иной нарратив» и «длинные речи»). В любом случае даже противники теории «Евангелия знамений» допускают существование небольшого письменного источника повествований о чудесах (напр., для Ин 2. 1-11; 4. 46-54) (*Barrett*. 1978. Р. 245-246; *Beasley-Murray*. 1987. Р. 34, 67, 71; *Schnelle*. 1992. Р. 84).

Теория, наиболее популярная в XX в., основана на признании неск. последовательных редакций Евангелия от Иоанна. Среди ее сторонников были такие авторитетные ученые, как Р. Браун, Р. Шнаккенбург, Дж. Л. Мартин (*Brown*. 1966; *Idem*. 1979; *Schnackenburg*. 1965-1984; *Martyn*. 1968;

ср.: *Culpepper*. 1983; *Painter*. 1993). По этой теории, Евангелие от Иоанна является продуктом общины, к к-рой принадлежал или к-рую основал ап. Иоанн. Особенности Евангелия от Иоанна (в богословии, на лит. уровне и т. д.) связаны с тем, что в нем отражены те внутренние и внешние конфликты, с к-рыми сталкивалась община (отлучение от синагоги, появление ересей гностиков, докетов и др.). Для сторонников теории множественных редакций одним из ключевых аргументов в построениях является содержание Ин 21. Смерть ап. Петра, намек на к-рую содержится в этой главе (Ин 21. 18), обычно рассматривается как событие, ранее к-рого невозможно датировать написание Евангелия от Иоанна.

До сер. 70-х гг. XX в. большинство исследователей отрицали использование евангелистом Иоанном текстов 3 др. евангелистов (наиболее аргументированно - *Gardner-Smith*. 1938). Однако в 1975 г. Нейринк выступил с докладом, в котором показал, что в Евангелии от Иоанна встречаются стихи, к-рые не просто содержат материал синоптиков, но имеют явные признаки редакторского стиля одного из них (в частности, упоминание лежащих во гробе пелен в Лк 24. 12, чего нет у др. синоптиков, использовано в рассказе Ин 20. 3-10 - *Neirynck*. 1977). Хотя сам Нейринк отстаивал знание Иоанном всех 3 синоптических Евангелий, его последователи склонялись к мысли об использовании в Евангелии от Иоанна только Евангелий от Марка и от Луки (*Kümmel*. 1983; *Brodie*. 1993; *Anderson*. 1996; *Bauckham*. 1998). Тексты говорят в пользу обеих версий, поскольку время от времени Евангелие от Иоанна согласуется с одним из синоптических Евангелий против 2 других.

Общий для всех 4 евангелистов материал сосредоточен в повествовании о Страстях (наиболее показательны - пророчество о троекратном отречении ап. Петра, пение петуха при его исполнении, ответ Христа на вопрос Пилата, надпись на Кресте, обнаружение пустой гробницы и проч.). С Евангелиями от Матфея и от Марка Евангелие от Иоанна объединяют рассказы о хождении по водам, об обличении предателя, о поругании Христа и др. Больше всего параллелей в Евангелии от Иоанна с Евангелием от Луки (вопрос к Иоанну Предтече, не он ли Христос, упоминание того, как ап. Петр отсек правое ухо рабу, упоминание первосвященника Анны, слова Пилата о невиновности Христа, пелены во гробе, при явлении после воскресения Христос показывает ученикам руки и ноги, явления происходят в Иерусалиме, а не в Галилее и проч.).

Основные отличия Евангелия от Иоанна от синоптических Евангелий - рассказ о браке в Кане Галилейской, беседы с Никодимом и самарянкой, рассказ о воскрешении

Лазаря и др. При этом у евангелиста Иоанна (кроме Ин 1. 14) не говорится о Рождестве Спасителя, об искушении в пустыне, о 12 апостолах (только малые списки учеников: Ин 1. 35-51; 21. 2), отсутствуют экзорцизмы, рассказы о Преображении, об установлении Евхаристии и др. Самые заметные отличия - продолжительность общественного служения (у синоптиков - 1 год, тогда как у Иоанна упоминаются 3 Пасхи - Ин 2. 13; 6. 4; 11. 55) и неск. посещений Иерусалима (Ин 2. 13; 5. 1; 7. 10). Очищение храма происходит в начале служения (Ин 2. 13 слл.), а не при выходе на Страсти. Служение начинается не после ареста Предтечи, а раньше (Ин 3. 22-24). Неск. противоречиво выглядят свидетельства евангелистов о времени крестной смерти. В целом в Евангелии от Иоанна меньше рассказов о чудесах, больше речей, акцент делается на проповеди не Царства, а вечной жизни. Больше внимания уделяется служению Иисуса Христа в Иудее, чем в Галилее.

Ряд исследователей развивали теорию, основанную на признании приоритета Евангелия от Иоанна и соответственно возможной обратной зависимости синоптических Евангелий от него. Впервые она была сформулирована Дж. Робинсоном в 1957 г., но долгое время оставалась незамеченной (Robinson. 1985; Hengel. 1989; Shellard. 1995; Berger. 1997; Für und Wider. 2002). Среди аргументов в пользу ранней даты написания - отсутствие в Евангелии от Иоанна указаний на разрушение Иерусалима римлянами (ср.: Ин 2. 19). Хотя противники этой теории приводят иное объяснение: с момента разрушения храма прошло столько времени, что подробности исторического события перестали быть актуальными. Используются также доказательства, основанные на сравнении Евангелия от Иоанна с синоптическими Евангелиями (напр., доказывалось, что указание в Лк 7. 38, 44 о том, что грешница отирала ноги Иисуса Христа своими волосами, заимствовано из Ин 11. 2 и 12. 3, а не наоборот).

#### **Евангелие как исторический источник**

Вопрос об исторической достоверности Е. включает такие вопросы, как достоверность евангельской традиции в целом, историчность основных событий земного служения Иисуса Христа, достоверность отдельных Е., возможность использования Е. в качестве исторического источника.

Канонические Евангелия несомненно представляют собой оригинальные исторические источники, содержащие сведения, относящиеся к описываемому в них историческому периоду. Однако отличительной особенностью канонических Евангелий, к-рую необходимо учитывать при оценке достоверности сообщаемых в них сведений, является то, что они представляют информацию через призму религ. мировоззрения и используют для ее передачи особый язык (выработанный в библейской и межзаветной традициях). Кроме того, подобно др. историческим источникам, Е. подчиняются лит. нормам, принятым в эпоху их написания, что требует использования определенных приемов при их интерпретации.

Признанная в науке невозможность без опоры на церковное Предание установить, кем был написан евангельский текст, не может считаться достаточным основанием для сомнений в исторической достоверности сообщаемых в них сведений. Проблема

исторической достоверности должна быть также отделена от проблемы расхождения между 4 евангелистами, поскольку значительная часть видимых противоречий может быть снята при применении определенных экзегетических приемов. Мн. проблемы в интерпретации Е. связаны с проблемой перевода и бытования предания на стыке ближневост. и эллинистической культур (напр., отбор материала евангелистом Лукой, работавшим в традициях греко-рим. историописания, отличается от подхода евангелиста Матфея, следовавшего в большей мере евр. традиции).

В ряде случаев евангельская традиция содержит уникальную историческую информацию, к-рая не может быть опровергнута лишь на том основании, что ее невозможно проверить по др. источникам: относительно небольшое число нехрист. источников (многие из к-рых сохранились гораздо хуже канонических Евангелий), описывающих события I в., не позволяет делать выбор в пользу версии событий, приведенных в них.

К внешним свидетельствам исторической достоверности канонических Евангелий относятся прежде всего древность и степень сохранности традиции. Корпус новозаветных рукописей превышает в неск. раз рукописную традицию любого произведения античного автора, превосходя ее не только количественно (сохр. ок. 5,3 тыс. греч. рукописей, ок. 10 тыс. лат. и ок. 9,3 тыс. др. ранних переводов), но и по степени близости ко времени написания оригинала: самый яркий пример - папирус , 52, датируемый ок. 125 г., к-рый содержит фрагменты Евангелия от Иоанна, написанного, по мнению большинства исследователей, в кон. I в. по Р. Х. (для сравнения: рукописей «Илиады» Гомера - 643, древнейшие относятся к I-II вв. по Р. Х.). При этом, несмотря на наличие множества разночтений, следует отметить, что подавляющее большинство вариантных чтений не имеет отношения к проблеме исторической достоверности, затрагивая в крайнем случае лишь богословскую составляющую текста.

Одним из главных аргументов в пользу достоверности канонических Евангелий может служить соответствие евангельских повествований историческому контексту I в. по Р. Х. (как на уровне реалий, что подтверждается археологически (напр., находка купальни Вифезда подтвердила достоверность ее описания евангелистом Иоанном), так и на уровне идей и проблем, актуальных для жителей Палестины эпохи до разрушения Иерусалимского храма (70), подтверждение чему находят в нехристианских источниках, межзаветной лит-ре, кумранских рукописях и т. д.).

Хотя большинство внешних свидетельств о происхождении христианства относится к кон. I-II в., в пользу достоверности основных элементов евангельского повествования говорит то, что никто из ранних противников Церкви (в первую очередь иудеи) не отрицал самого факта земной жизни Иисуса Христа, Его служения (совершение чудес, пророчества, проповедь) и даже Его воскресения (в ранней раввинистической традиции осуждались Его деяния и проповедь, с т. зр. иудеев «сбивавшие Израиль с пути» и бросавшие тень на веру в Единого Бога). Первые попытки отрицания фактов, вероятно, засвидетельствованы (и сразу же опровергнуты) в 2 Ин 7, сомнения же относительно евангельских рассказов

появляются лишь в кон. II-III в. и в основном исходят из среды, мало знакомой с обстоятельствами жизни и событиями в Палестине в I в.

Важным фактором в оценке достоверности евангельских повествований является преемственность, непрерывность раннехрист. церковной традиции: живое предание о Христе и Его учениках прочно сохранялось не в одной, а в ряде довольно отдаленных друг от друга областей Римской империи, что делало его неуязвимым в случае гонений и нарушения преемственности в какой-то одной из них. Первые христиане были не только способны сохранить Евангелия, но и заинтересованы в наилучшем сохранении и передаче предания, в т. ч. письменных текстов.

К внутренним критериям относятся указания евангелистов, к-рые неоднократно утверждают правдивость повествования и опираются на свидетельства очевидцев (Лк 1. 3-4; Ин 19. 35; 21. 24-25; ср.: 1 Ин 1. 1-5; 2 Петр 1. 16-19). Е. написаны для того, чтобы их читатели и слушатели обрели веру в то, что в них описывается (Ин 20. 31). Хотя все 4 евангелиста приводят непривычные для обыденного сознания факты, в реальность к-рых сразу трудно поверить, недостоверность (с т. зр. критиков) этих фактов входит в противоречие с целями и задачами евангелистов. Массовое мученичество за веру - одно из главных подтверждений евангельской достоверности. Краткий символ веры в 1 Кор 15. 13-19, основанный на евангельских фактах, был сформулирован спустя всего неск. лет после описываемых в Евангелиях событий (возможно, к 35), т. е. в течение срока, слишком малого для формирования легенды.

### **Достоверность синоптических Евангелий**

При установлении степени исторической достоверности синоптиков большое значение имеют внешние свидетельства о происхождении этих Е. Хотя критически настроенные ученые часто отвергают достоверность сведений, сообщаемых Папием Иерапольским, тем не менее то, что Папий жил не более чем на полвека позднее времени написания Евангелий, заставляет со вниманием относиться к его данным. Эти внешние свидетельства нельзя рассматривать в отрыве от внутренних, поэтому важны выявленные в самих текстах Евангелий подтверждения церковному Преданию об их составлении.

В отношении Евангелия от Матфея основным спорным вопросом являются евр. происхождение евангелиста и ориентированность этого Е. на христиан из евреев. Среди ученых есть те, кто полностью принимают церковное Предание (Gundry. 1982; Грилихес. 1999), те, кто считают евангелиста грекоговорящим христианином из евреев (Weiss. 1898; Bornkamm. 1964; Kümmel. 1976), и те, кто настаивают на том, что он был христианином из язычников (Frankemölle. 1974; Meier. 1976). Хотя в наст. время большинство ученых считают Евангелие от Матфея изначально написанным на греч. языке, на протяжении XIX-XX вв. не раз делались попытки на основе риторико-филологического анализа доказать, что языком оригинала является еврейский (переводным это Е. считали Цан, Дебраннер, Карминьяк, см. также: Kennedy. 1984). К наиболее обсуждаемым относится, напр., объяснение употребления слова φυλακτήριον (оберег; в синодальном переводе - хранилище) в Мф

23. 5. Здесь явно имеется в виду *ṭōlārōt*, неоднократно упоминаемые в евр. тексте ВЗ (Исх 13. 16; Втор 6. 8-9; 11. 18 и др.). В LXX это слово чаще всего переводится как ὁσάλευτος (всегда в ед. ч.), в арамейских таргумах - *ṭāpīllīn*. К. Кларк доказывал, что, используя слово φυλακτήριον, евангелист выдает свое неевр. происхождение, уподобляя тфиллин языческим амулетам (Clark. 1947. P. 165-172). Однако такое же словоупотребление встречается у блж. Иеронима (Hieron. In Matth. 23. 6 // PL. 26. Col. 168) и свт. Иоанна Златоуста (Ioan. Chrysost. In Matth. 72. 2), знакомых с евр. традицией и знавших, чем отличаются тфиллин от амулетов. Более того, в евр. традиции, начиная с межзаветной эпохи, прослеживается отношение к тфиллин как к амулетам, к-рые защищают от злых духов, сглаза, приносят удачу и т. п. (Рут Рабба 4. 1; Таргум на Песнь Песней 8. 3; Вавилонский Талмуд. Трактат Менахот 43b; Иерусалимский Талмуд. Трактат Шаббат 6. 2. 8b; Трактат Эрувин 10. 11. 26c).

Признаками евр. происхождения текста Евангелия от Матфея считаются высказывания против язычников (Мф 5. 47; 6. 7), особый акцент на «бегстве в субботу» (Мф 24. 20), возможное наличие гематрии (Мф 1. 1-17) (см. раздел о числовой символике букв в ст. [Алфавит](#)). Часто исследователи говорят о том, что писавший Евангелие от Матфея не имел правильного представления о религ. течениях в иудаизме, считал учение фарисеев схожим с саддукейским (Мф 16. 5-12), а воскресение мертвых - частной проблемой, а не основой саддукейского учения (Мф 22. 23). Однако даже отсутствие конкретных деталей (топографических, культовых, политических и т. п.) может свидетельствовать лишь о том, что Матфей, составляя Е. в Иерусалиме для евреев, не имел необходимости называть общеизвестные или сохраняемые традицией Иерусалимской общины детали (напр.: «...и прибыл в Свой город» (Мф 9. 1), в параллельном месте в Евангелии от Марка - «...пришел Он в Капернаум» (Мк 2. 1). Подробнее см.: *Грилихес*. 1999). Т. о., даже сравнительно меньшее число деталей в Евангелии от Матфея, чем в Евангелии от Марка, может говорить в пользу аутентичности Евангелия от Матфея.

Цитата Зах 9. 9 в Мф 21. 5 близка к евр. тексту ВЗ, а не к LXX. Хотя слова в Евангелии от Матфея о 2 животных, на к-рых Христос въезжал в Иерусалим, часто расцениваются как непонимание евангелистом семит. конструкций, однако подобные удвоения (по сравнению с Евангелиями от Марка и от Луки) встречаются у него также в Мф 8. 28-32 и 21. 1-9. Факт, что из большого количества ветхозаветных цитат в полной мере с евр. текстом согласуются лишь нек-рые, но часто используемые (Мф 19. 18-19; 22. 24, 37; 26. 30 и др.), говорит о том, что, даже если евангелист Матфей не пользовался евр. текстом, он его знал и мог читать. В Мф 1. 21 и 2. 23 присутствует игра слов, понятная только знающим евр. язык. Семитский фон проявляется в выражении «с того часа» (или «в тот час») (Мф 9. 22; 15. 28; 17. 18), в употреблении выражения «Царство Небесное» и слова «учитель» в качестве титула в синагогах (Мф 23. 7). В исследовании прот. Л. Грилихеса на многочисленных примерах показывается, что мн. особенности греч. языка Евангелия от Матфея получают удовлетворительные объяснения, если принять то, что дошедший до нас греч. текст является переводом с евр. протографа.

Тем не менее Р. Бокем привел на первый взгляд веские основания, что написавшего Евангелие от Матфея не могли звать Матфеем. В Евангелии от Матфея и в Евангелии

от Марка приводятся 2 похожих рассказа о призвании сборщика пошлин, к-рые традиционно считаются историями об обращении ап. Матфея. В Мф 9. 9 этот мытарь именуется Матфеем, а в Мк 2. 14 - Левием Алфеевым. С т. зр. ономастики человек в ту эпоху не мог иметь имя, состоящее из 2 самых распространенных имен (одно из них обязательно должно было быть родовым именем (в данном случае - Алфеев), прозвищем (как у Симона - Петр) или звучать необычно, т. е. быть редким). Как считает Бокем, имя Матфей появилось здесь по созвучию с греч. словом «ученик» (μαθητής). Но его рассуждения имеют серьезный недостаток: они основаны на предположении, что именно Матфей использовал Евангелие от Марка, а не наоборот.

В отношении Евангелия от Марка важным вопросом является его связь с проповедью ап. Петра. По сравнению с др. синоптическими Евангелиями в Евангелии от Марка ап. Петр упоминается очень часто, а в Мк 16. 7 даже особо выделяется из всех учеников. Характерно также, что предание о явлении воскресшего Господа, известное ап. Павлу (1 Кор 15. 5) и евангелисту Луке (Лк 24. 34), приводится только евангелистом Марком (Мк 16. 7, 12).

Ч. Тернер обратил внимание на то, что повествование в Евангелии от Марка построено так, что рассказ как будто ведется от лица кого-то из учеников (*Turner. P. 225-240*). Это проявляется прежде всего в описаниях перемещения учеников со Христом по Галилее и Иудее: обычно говорится: «они пришли/вышли», а сразу после этого - «и Он вышел/пошел», «к Нему приводят», «Он сказал» и т. п. (напр.: Мк 5. 1-2; 8. 22; 11. 12; 14. 32). Согласно гипотезе Тернера, поскольку др. синоптики избегают такого словоупотребления, оно объясняется тем, что Марк во всех этих случаях передает рассказ ап. Петра, к-рый говорил об учениках и о себе «мы». Более всего это заметно в Мк 1. 29 (изначально фраза могла звучать так: «Мы (Симон и Андрей) пришли в наш дом с Иаковом и Иоанном»).

Хронологическая близость повествования Евангелия от Марка к описываемым в нем событиям косвенным образом подтверждается обилием анонимных персонажей. По мнению Г. Тайсена, их безымянность вызвана опасностью подвергнуться гонениям (*Theissen. P. 184-189*). Однако в Евангелии от Иоанна, более позднем по времени написания, эти лица уже названы (напр., женщина, помазавшая Христа в Ин 12. 3, названа Марией; судя по Ин 18. 10, отсекавший рабу Малху ухо был ап. Петр).

Вопрос об исторической достоверности Евангелия от Луки более комплексный и включает рассмотрение таких вопросов, как связь этого Е. с Деяниями св. апостолов и жанровое своеобразие этих двух текстов. В совр. библеистике (прежде всего англо-амер.) стало общим местом признание, что Евангелие от Луки и Деяния св. апостолов были написаны одним человеком (*Tannehil. 1986, 1990; The Unity of Luke-Acts. 1999*). Т. о., исследователи признают, что Лука лично общался с апостолами, видевшими Господа (*Thornton. 1991*). Кроме того, слова о том, что Мария сохраняла «в сердце Своем» (Лк 2. 19, 51), воспринимаются как указание на то, что в данных местах евангелист ссылается на воспоминания Божией Матери.

Исследования жанра Евангелия от Луки 2-й пол. XX - нач. XXI в. говорят о близости его к античной историографии. Евангелист Лука не просто передавал предания, но

стремился собрать достоверные сведения (Unnik. 1973. Р. 6-15; Howard Marshall. 1984; Marguerat. 2002).

Даже если рассматривать Евангелие от Луки с т. зр. теории 2 источников, Лука по сравнению с Матфеем в меньшей степени перерабатывает материал Марка. Также и материал гипотетического источника Q у Луки сохраняется, по мнению сторонников этой гипотезы, в основном в том же порядке, что и в утерянном оригинале (совр. реконструкции Q всегда следуют порядку Евангелия от Луки). Это говорит о том, что Лука бережно относился к своим источникам (несмотря на то что античная историография не знала принципа обязательного дословного цитирования и допускала внесение историком в исходный текст любых изменений, прежде всего стилистического характера).

### **Достоверность традиции Евангелия от Иоанна**

Вопрос об исторической достоверности Евангелия от Иоанна тесно связан с проблемой, кем оно было написано. Хотя имя евангелиста нигде в тексте прямо не называется (а надписание в рукописях появляется не сразу), в ряде мест (Ин 1. 14; 13. 23-25; 18. 15-16; 19. 26-27, 35; 20. 2, 8; 21. 7, 20-24) экзегеты усматривают нек-рые намеки на то, кто им мог быть. Основываясь на самом тексте Е., можно сказать, что «ученик, которого любил Иисус», был очень близок ко Христу, входил в число 12, но при этом «был знаком первосвященнику», Сам Господь поручил ему заботиться о Своей Матери, после крестной смерти и воскресения Спасителя он сопровождал ап. Петра. В раннехрист. и святоотеческой традиции, начиная со сщмч. Иринея Лионского, «возлюбленный ученик» отождествляется с ап. Иоанном Зеведеевым (см. *Иоанн Богослов*), о житии и кончине к-рого сообщаются дополнительные сведения. Однако Папий Иерапольский, по свидетельству Евсевия Кесарийского (Euseb. Hist. eccl. III 39. 3-7), упоминает отдельно от апостолов некоего «старца (пресвитера) Иоанна». Поскольку такое же самоназвание встречается в надписании 2-го и 3-го Посланий Иоанна, в научной лит-ре неоднократно делались попытки примирить свидетельства церковного Предания с критическим анализом текста.

В наст. время известно более 20 решений вопроса о евангелисте, о личности «возлюбленного ученика» (попытки решения вопросов о личности старца (пресвитера) Иоанна, его отношении к ап. Иоанну и всему Иоаннову корпусу приводят к еще большим трудностям, и хотя они делаются в научных реконструкциях истории происхождения Евангелия от Иоанна (напр., в работах Брауна), но скорее запутывают, чем проясняют вопрос о евангелисте и потому в совр. работах чаще выносятся за скобки). Наибольшей популярностью пользуются 2 теории - традиц. т. зр. (что это ап. Иоанн, сын Зеведея) и гипотеза, основанная на литературно-критическом анализе (что это художественный образ идеального ученика или фигура, подобная Учителю праведности в кумран. текстах, необходимая для придания авторитетности тексту Е.; см., напр.: Roloff. 1968/1969; Bauckham. 1995). К числу экстравагантных версий относятся предположения, что этот неназываемый ученик - Мария Магдалина или ап. Фома (в последнем случае помимо множества др. аргументов важным является то, что только стоявший у Креста «любимый ученик» или те, кто участвовали в снятии с Креста и в погребении, могли знать о ранах, к-рые были на теле Иисуса Христа; об этих ранах говорит именно ап. Фома в Ин 20. 25, 27

(Charlesworth. 1995); однако из Ин 20. 8 следует, что «любимый ученик» уверовал раньше, когда увидел пустой гроб; кроме того, стоявший у Креста мог поведать об увиденном др. ученикам еще до явлений Господа). Видимо, личность «любимого ученика» была настолько хорошо известна первым читателям Евангелия от Иоанна, что уточнять его имя не требовалось (напр., имя Матери Иисуса Христа в Евангелии от Иоанна также нигде не называется, хотя сомнений в том, что Ее имя Мария, никогда ни у кого не возникало).

Сформулированные в работе Уэсткотта доказательства о том, что евангелист - ап. Иоанн (автор был евреем, жителем Палестины, очевидцем событий, апостолом, Иоанном, сыном Зеведея - Westcott. 1908), до сих пор не были последовательно опровергнуты, и первые 2 пункта в наст. время разделяются большинством исследователей (находка древнейшего папируса с текстом Евангелия от Иоанна - , 52 (ок. 125) - лишила основания гипотезы позднего происхождения этого Е., а открытие рукописей Мёртвого м. разрушило теории эллинистического происхождения Е., построенные на анализе его богословского содержания).

Текст Евангелия от Иоанна действительно свидетельствует о знании писавшим его ряда евр. обычаев и законов (обряд очищения в Ин 2. 6; обряды праздника Кушцей в Ин 7. 37 и 8. 12; законы о субботе в Ин 5. 10; 7. 21-23; 9. 14 и др.), о знании евр. истории (напр., о сроках строительства храма в Ин 2. 20; о вражде с самарянами в Ин 4. 9; об отношении к евреям диаспоры в Ин 7. 35; имена первосвященников в Ин 11. 49; 18. 13 и др.), нек-рых топонимов Палестины и Иерусалима (купальня у Овечьих ворот, при которой было 5 крытых ходов (Ин 5. 2), купальня Силоам (Ин 9. 11) и каменный помост возле претории (Ин 19. 13), обнаруженные археологами в XX в.; в Евангелии от Иоанна в отличие от синоптических упоминаются такие детали, как место проповеди Иоанна Крестителя (Ин 1. 28; 3. 23); иное название Галилейского м.-Тивериадское оз. (Ин 6. 1; 21. 1); колодец Иакова у самарянского г. Сихарь близ Сихема (Ин 4. 5); г. Ефраим рядом с пустыней (Ин 11. 54) и др.).

В Евангелии от Иоанна по именам упоминаются не названные прямо у синоптиков лица, имена к-рых сохранять в предании было не принципиально важно (напр., имена апостолов Филиппа и Андрея в повествовании о насыщении множества народа (Ин 6. 7-8); Марии, сестры Лазаря, помазавшей миром ноги Спасителя (Ин 12. 3); раба Малха, к-рому Петр отсек ухо (Ин 18. 10), и др.). Также упоминается ряд богословски немотивированных деталей, о к-рых мог знать только очевидец (6 каменных «водоносов» (микв) в Кане Галилейской (Ин 2. 6); расстояние, к-рое проплыли ученики по морю (Ин 6. 19); количество пойманной рыбы (Ин 21. 11; в данном случае мн. экзегеты видят символический смысл); знаки, к-рые подавал ап. Петр (Ин 13. 24); количество смирны и алоэ, к-рые принес Никодим (Ин 19. 39)).

Большинство аргументов за или против того, что повествование опирается на личные свидетельства очевидца, основывается на решении вопроса о том, кем был «любимый ученик», на анализе расхождений между Евангелием от Иоанна и синоптическими Евангелиями, а также на сравнении Евангелия от Иоанна с Посланиями и Откровением, заглавия к-рых содержат имя Иоанна, т. е. на внешних свидетельствах. Но исходя из того, что большинство историко-биографических произведений

античности опиралось именно на свидетельства очевидцев, можно с большой долей вероятности предполагать, что и в основании Евангелия от Иоанна также лежат свидетельства очевидца, поскольку в жанровом отношении (при всех различиях) Евангелие от Иоанна принадлежит к той же категории текстов, что и синоптические Евангелия.

Основанием отождествления «свидетеля-очевидца» с апостолом служит тот факт, что любое описание Тайной вечери, в которой, согласно 4 Е., участвовали не все ученики Христовы, а лишь 12 избранных Им Самим для заключения Нового Завета, могло иметь своим источником только апостольское свидетельство.

Если опираться исключительно на новозаветные тексты, всем указанным критериям и образу «любимого ученика» соответствует лишь ап. Иоанн Зеведеев (его брат Иаков принял мученическую кончину в 44; об Иоанне как спутнике ап. Петра сообщается также в Лк 5. 10; 22. 8; Деян 3. 1, 11; 4. 13; 8. 14; ср.: Гал 2. 9; хотя о его знакомстве с религ. элитой в синоптических Евангелиях не говорится, однако, судя по упоминанию в Мк 1. 20 наемных работников его отца Зеведея, его семья занимала более высокое социальное положение, чем простые рыбаки, и вполне могла иметь связи в кругах, близких к первосвященнику).

Тем не менее ученые часто сомневаются в том, что ап. Иоанн мог говорить о себе как о «любимом» ученике, ввиду нескромности такого самовосхваления (*Strachan. 1925*), а потому склоняются к той или иной теории редакторской правки. Чаще всего в качестве позднего добавления к тексту рассматривается 21-я гл. (содержащая ключевые места для отождествления евангелиста с ап. Иоанном), а также все оценочные и уточняющие комментарии. Нек-рые видят решение данной проблемы в гипотезе существования «Иоанновой школы», т. е. редакторов (возможно, ближайших учеников самого ап. Иоанна), к-рые работали над созданием текста Евангелия от Иоанна (*Culpepper. 1975*). Однако среди сторонников таких подходов нет единства. Источники, объем и цели редакторской правки определяются учеными по-разному. Стилметрические же исследования говорят в пользу единства «авторских» ремарок и 21-й гл. с остальным текстом Евангелия от Иоанна (*Ткаченко. 2006*).

Драматичность повествования и богословски ориентированное объяснение большинства описываемых событий не противоречат принципам античной (прежде всего евр.) историографии, а потому не могут считаться аргументами против достоверности Евангелия от Иоанна (*Hemer.1989; Sterling. 1992*). (Подробнее см. в ст. [Иоанн Богослов.](#))