

ВВЕДЕНИЕ В ИСАГОГИКУ ЧЕТВЕРОЕВАНГЕЛИЯ

Лекции, прочитанные в Свято-Тихоновском богословском институте осенью 1992 года

ПИСАНИЕ И ПРЕДАНИЕ. КАНОН НОВОГО ЗАВЕТА. РУКОПИСНАЯ ТРАДИЦИЯ

Изучение Евангелия мы начнем с исагогики — вспомогательных сведений, относящихся к новозаветной истории и текстологии. Сегодня мы поговорим о том, какое место занимает Священное Писание Нового Завета в христианской Церкви, о формировании новозаветного канона в I—V веках, об особенностях передачи текста Нового Завета в рукописной традиции.

Священное Писание в христианской Церкви. Библейская критика

Божественное Откровение разделяется весьма условно на два основных источника: Священное Писание и Священное Предание. Писание — это книги Ветхого и Нового Заветов. Предание — это весь многовековой опыт Церкви, как ветхозаветной, так и новозаветной, включающий в себя учение пророков и апостолов, деяния и догматические определения Вселенских и Поместных Соборов, творения Отцов Церкви, жития святых, литургические тексты и т. д. В центре христианского предания стоит Христос — его личность и учение.

Говоря о двух источниках Божественного Откровения, мы должны помнить, что Священное Предание первично, а Писание вторично, ибо Писание родилось из Предания. Сам Иисус Христос не оставил нам письменных документов. Нет и, по всей видимости, не было никакого литературного памятника, написанного рукой Иисуса Христа. Но после Его смерти, воскресения и вознесения осталась община учеников, созданная Им как Церковь Божия: эта община с первых же дней своего существования стала жить полнокровной жизнью. Центром жизни этой общины стали Евхаристия, общая молитва, совместное изучение Ветхого Завета, проповедь апостолов о жизни и учении Иисуса Христа. На протяжении нескольких десятилетий христианская община не имела новозаветного Писания. Евангелия и послания апостолов появились значительно позже, чем община учеников Христа стала Церковью. Поэтому мы и говорим, что христианское Священное Писание выросло из Предания. Православное отношение к Священному Писанию, как видим, коренным образом отличается от протестантского, ставящего на первое место Писание и умаляющего значение Предания.

В Православной Церкви Священное Писание считается *богодухновенным* (этим термином апостол Павел называл писания пророков, а Ориген распространил его на весь Новый Завет, в особенности на четыре Евангелия). Какой смысл вкладываем мы в понятие «богодухновенности»? Оно указывает на то, что авторы той или иной книги Священного Писания создавали свой текст при помощи благодати Духа Божия, под непосредственным воздействием Святого Духа. Это, однако, не означает, что Святой Дух диктовал им каждое слово. В действии Святого Духа нет никакого насилия над разумом, сердцем и волей человека; напротив, Святой Дух помогает человеку мобилизовать свои собственные внутренние ресурсы на осмысление ключевых истин христианского Откровения, уразуметь смысл учения Иисуса Христа. Творческий процесс, результатом которого становится создание той или иной части Священного Писания, можно представить как синергию, совместное действие, сотрудничество человека и Бога: человек описывает некие события или излагает различные аспекты учения, а Бог помогает ему уразуметь и адекватно выразить их. Евангелисты, как и библейские пророки, не имеют ничего общего с античными оракулами, которые, произнося свои пророчества, находились в состоянии исступления и подчас вообще не сознавая, что говорят. Книги

Священного Писания были написаны людьми, находившимися в трезвой памяти, и на каждой из книг лежит отпечаток творческой индивидуальности автора (потому мы вправе говорить, например, о литературном стиле того или иного евангелиста, об особенностях его восприятия). И вместе с тем эти книги имеют особую значимость, они священны и богодухновенны, ибо написаны людьми, находившимися в благодати Святого Духа.

В Католической Церкви в эпоху после Тридентского Собора (1545—1563) получил распространение взгляд на Библию как на книгу, богодухновенную от начала и до конца — вплоть до каждого слова, каждой буквы и каждого знака препинания. В соответствии с этим взглядом неприкосновенными считались тексты Нового Завета — греческий, известный под названием *Textus receptus*, и латинский, известный под названием *Вульгата*. То, что мы сейчас называем *библейской критикой*, — исследование текстов, изучение и сличение рукописей, текстологический анализ отдельных книг Библии, — находилось фактически под запретом. Более того, мирянам запрещалось читать Библию: ее можно было только слушать в церкви во время богослужения.

Протестантское богословие впало в другую крайность: в протестантской традиции Библию стали воспринимать как собрание книг, написанных обычными людьми в разное время и по разным поводам. Провозгласив принцип *sola Scriptura* («только Писание») и отвергнув церковное Предание, протестанты вместе с тем утратили понимание Писания как единого и цельного источника Божественного Откровения, ибо только изнутри Предания возможен такой взгляд на Писание, при котором оно воспринимается как богодухновенное. Уже Лютер подвергал сомнению подлинность Послания Иакова (которое он уничижительно называл «соломенным»), потому что отдельные его положения, — например, учение о том, что «вера без дел мертва», — противоречили лютеранскому пониманию спасения. В дальнейшем протестанты начали подвергать сомнению подлинность и значимость многих других книг Священного Писания. Критический подход достиг своего апогея в XIX веке. В XX-м среди библеистов протестантской ориентации началось медленное возвращение к более традиционному взгляду на Священное Писание.

Следует отметить, что до конца XIX века библейская критика сосредотачивалась преимущественно в руках западных ученых, принадлежавших к протестантской традиции, и протестантское понимание наложило отпечаток на всю библейскую науку того времени. Когда мы имеем дело с критическими изданиями Библии, а также с различными текстологическими и богословскими комментариями XIX и начала XX веков (в том числе и с такими памятниками, как «Толковая Библия» под редакцией А. Лопухина), мы видим, что в них отражен господствовавший в то время в протестантской среде критический дух.

Сказанное вовсе не означает, что библейская критика всегда была и должна оставаться уделом либеральной протестантской науки. Совсем напротив, данные библейской критики необходимо учитывать и православным ученым. Но должен быть *критический подход* к самой библейской критике: нужно уметь выбирать в безбрежном и неисчерпаемом море научных гипотез те, которые имеют реальную научную значимость, и отвергать все то, что таковой значимости не имеет. И кроме того, данные библейской критики должны уравниваться подлинно церковным подходом, позволяющим отделить главное от второстепенного, первичное и существенное от вторичного и наносного, истинное от ложного. Как говорил А. В. Карташев: «В неизбежно предстоящем Русской Церкви... миссионерском походе по обширному лицу родной земли нельзя обойтись одними устарелыми средствами из арсенала нашей научно-богословской отсталости. Чтобы бить врага на всех его кажущихся передовыми и научными позициях, нужно самим владеть оружием новейшей научной техники. Но для этого нужно ее сначала творчески воспринять, усвоить и преобразить в лоне церковного богословия и церковной истины». Иными словами, мы не должны отвергать библейскую критику; напротив, ее необходимо творчески усваивать. Однако надо помнить о том, что главным авторитетом для нас остается мнение Церкви, выраженное в ее Священном Предании. Все остальные мнения могут быть авторитетны до тех пор, пока они не оказываются в противоречии с Преданием Церкви.

Как складывался *канон* Священного Писания Нового Завета? Известно, что священные книги Нового Завета создавались не одновременно. Предположительно, самые ранние сочинения появились в конце 50-х годов I века. Одной из наиболее ранних по времени новозаветных книг ученые считают «Апокалипсис». Самым ранним из Евангелий сегодня принято считать Евангелие от Марка на основании того, что оно короче других и почти полностью включено в другие синоптические Евангелия — от Матфея и от Луки. Евангелие от Иоанна считают самым поздним из четырех Евангелий. Впрочем, гипотез относительно времени происхождения отдельных новозаветных книг так много, что их невозможно свести воедино.

Не все книги признавались равно богодухновенными в течение первых трех веков христианской истории. До нас дошел древний список священных книг Нового Завета, называемый «Мураториевым канон» (по имени итальянского ученого Муратори, который его впервые опубликовал): в этом списке, датированном II веком, содержится перечень священных книг Нового Завета: там упомянуты четыре Евангелия и все остальное, что сегодня входит в состав Нового Завета, за исключением Послания Иакова, Второго Послания Петра и Послания к Евреям. Святой Ириней Лионский (II в.) включает в новозаветный канон все, кроме Второго Послания Петра и Послания Иуды. Тертуллиан (III в.), перечисляя книги Священного Писания Нового Завета, называет все, кроме Послания Иакова, Второго Послания Петра и Послания к Евреям (которое он приписывает не Павлу, а Варнаве). Ориген (III в.) знаком со всеми книгами, включенными ныне в новозаветный канон, однако указывает на существовавшие в его время расхождения во взглядах относительно подлинности отдельных книг Нового Завета, в частности, Второго Послания Петра, Второго и Третьего Послания Иоанна, Послания Иуды, Послания Иакова и Послания к Евреям.

В IV веке также наблюдаются разногласия как относительно состава Нового Завета, так и относительно порядка содержащихся в нем книг. Так, Евсевий Кесарийский (церковный историк начала IV века) разделяет книги Нового Завета на три категории: принимаемые всей Церковью, прорекаемые (то есть спорные) и подложные. К числу прорекаемых Евсевий относит Послание Иакова, Послание Иуды, Второе Послание Петра, Второе и Третье Послания Иоанна. К подложным он относит апокрифические «Деяния Павла». Святитель Афанасий Александрийский в своем 39-м праздничном послании (367) перечисляет канонические книги в следующем порядке: Мф., Мр., Лк., Ин., Деян., Иак., 1 и 2 Пет., 1, 2 и 3 Ин., Иуд., Рим., 1 и 2 Кор., Гал. Еф., Фил., Кол., 1 и 2 Фес., Евр., 1 и 2 Тим., Тит., Филим., Откр. А святитель Григорий Богослов в одном из своих стихотворений дает следующий список канонических книг:

Матфей действительно написал для евреев чудесные книги Христовы,
и Марк для Италии,
Лука — для Греции,
Иоанн, великий проповедник, всем, восходящим к небесам.
Затем Деяния мудрых апостолов,
и четырнадцать посланий Павла,
и семь соборных, из которых одно Иакова,
два Петра, три снова Иоанна,
и седьмое Иуды. Теперь у вас есть все.

Если появляется что-то сверх этого, то это не из числа подлинных [книг].

Как видим, у Григория Богослова не упоминается Апокалипсис, и порядок апостольских посланий отличается от приведенного Афанасием. Младший современник Григория, Амфилохий Иконийский (ум. после 394 г.), включает в свой список четыре Евангелия, Деяния, послания Павла, соборные послания и Апокалипсис. При этом, однако, он упоминает о том, что некоторые считают Послание к Евреям подложным; иные утверждают, что из соборных посланий следует принимать только три — Иакова, 1-е Петра и 1-е Иоанна. Об Апокалипсисе Амфилохий говорит, что «некоторые его принимают, но большинство считают подложным».

Формирование новозаветного канона в Восточной Церкви завершилось лишь к V веку. Первым восточно-христианским собором, который установил канон Нового Завета в его нынешнем составе,

считается Гиппонский (в Северной Африке) собор 393 года. Деяния этого собора утрачены, однако они отражены в деяниях Карфагенского собора 397 года. 47-е правило Карфагенского собора устанавливает следующий список канонических книг: «Евангелия, четыре книги; Деяния апостолов, одна книга; послания Павла, тринадцать; его же к Евреям, одно послание; Петра — два; Иоанна, апостола, — три; Иакова одно; Иуды одно; Апокалипсис Иоанна».

Впрочем, нельзя утверждать, что к V веку данный канон утвердился повсеместно. В некоторых рукописях Нового Завета, датируемых V веком, состав писаний несколько отличается от приведенного. Так например, знаменитый «Синайский кодекс» (V в.), найденный в середине XIX века немецким библеистом Тишендорфом в монастыре святой Екатерины на Синае [1], включает в себя все тексты Нового Завета, Послание Варнавы и частично «Пастырь» Ерма. Другой знаменитый кодекс, относящийся к концу IV или началу V века, — *Александрийский* [2], — содержит весь Новый Завет, Первое Послание Климента Римского часть так называемого Второго Послания Климента.

Таким образом, можно говорить о том, что формирование новозаветного канона было весьма длительным процессом, продолжавшимся в течение более трех столетий. При этом именно соответствие тех или иных книг Преданию Церкви становилось главным критерием, по которому они отбирались в канон. Это служит еще одним подтверждением того, что Писание не может рассматриваться в отрыве от Предания, так как само оно сформировалось внутри Предания [3].

Наряду с каноническими текстами в древней Церкви существовало множество сочинений, получивших название *апокрифов* (от греч. *apokryo* — «скрывать»): к их числу относятся, например, Евангелия Фомы, Филиппа, Петра, Никодима, Протоевангелие Иакова. Следует отметить, что среди апокрифических писаний, пользовавшихся широким распространением в первые века христианства, были памятники очень разные как по происхождению, так и по содержанию. Их судьба в христианской Церкви также была разной. Некоторые апокрифические Евангелия, в частности, те, что имели гностическое и еретическое происхождение, были осуждены Церковью и изъяты из употребления. В то же время, те апокрифы, чье содержание не противоречило церковному учению, хотя и не вошли в новозаветный канон, сохранились в церковном предании в опосредованной форме: многие их идеи вошли в богослужебные тексты, а также в агиографическую литературу. К числу апокрифов, оказавших влияние на развитие христианского богослужения, принадлежат, в частности, «Протоевангелие Иакова», повествующее о рождении, детстве и юности Пресвятой Девы Марии, и «Евангелие Никодима», повествующее о последних часах земной жизни, о смерти и о воскресении Спасителя: оба памятника свободны от гностических и иных чуждых христианству идей, сотканы из библейского материала и в то же время как бы восполняют те лакуны, которые имеются в Новом Завете. В числе апокрифов, повлиявших на христианскую агиографию, можно назвать такие памятники, как «Деяния Фомы», «Учение Ада апостола», «История Иоханнана апостола» и прочие апокрифические деяния апостолов, сохранившиеся на греческом, сирийском и других древних языках.

Из апокрифической литературы авторитетными могут считаться только те памятники, которые в прямой или опосредованной форме рецептированы церковным сознанием, в частности, нашедшие отражение в богослужении или в агиографической литературе. Те же апокрифы, которые были отвергнуты церковным сознанием, никакого авторитета для православного верующего не имеют.

Текст Нового Завета в рукописной традиции

Все древние рукописи имели форму либо *свитков*, либо *кодексов*. В эпоху Ветхого Завета у иудеев существовали только свитки — длинные листы папируса (до 7—10 м), которые сворачивали в рулон и накручивали на специальный ролик или на два ролика: текст читался по мере разворачивания рулона. Впоследствии появились кодексы — книги, состоящие из отдельных сшитых между собою листов. В иудейской традиции употреблялись исключительно свитки, причем не только в дохристианскую эпоху, но и во времена Христа [4], а также и позднее, вплоть до наших дней. Кодексы же были заимствованы христианской Церковью из античного мира — книги в форме кодексов существовали в Греции и Риме. Из дошедших до нас пяти с половиной тысяч рукописей

кодексы существовали в Греции и Риме. Из дошедших до нас пяти с половиной тысяч рукописей Нового Завета лишь около сотни являются свитками, все остальные — кодексами. В III—IV веках свитки были фактически полностью вытеснены кодексами.

Постепенное вытеснение свитков кодексами может быть объяснено причинами практического характера — кодексы удобнее в обращении, лучше сохраняются, меньше портятся. Однако есть в этом и некая богословская значимость. Свитки оказались в числе других атрибутов ветхозаветной религии, считавшихся в иудейской традиции священными и неприкосновенными, но отвергнутых христианами. Впрочем, произошло это не сразу. Первые Евангелия, надо полагать, были написаны именно на свитках. Заметим, что евангелисты на древних иконах иногда изображались со свитками, а не с кодексами в руках; в византийскую эпоху, однако, евангелистов стали изображать с кодексами. Библейские пророки, напротив, и в византийской иконографии всегда изображаются со свитками. Что же касается Иисуса Христа, то на всех известных нам иконах, где Он изображен держащим Евангелие, в Его руках всегда находится кодекс, а не свиток. Таким образом, свиток символизирует Ветхий Завет, а кодекс — Новый.

При изготовлении книг в древности употреблялись два материала — папирус и пергамент. Как правило, свитки делали из папируса, кодексы из пергамента. Папирус производился из растения семейства осоковых (оно и дало название этому писчему материалу); пергамент же, обладающий большей прочностью, представлял собой особым образом обработанную кожу животных.

Среди дошедших до нас кодексов Нового Завета некоторую часть составляют так называемые *палимпсесты* — пергаментные рукописи, в которых первоначальный текст соскабливали или смывали и на его месте писали другой. К числу таковых относится, например, знаменитый Ефремов кодекс (V в.), содержащий сирийский перевод Евангелия: в нем поверх первоначального греческого текста был написан сирийский. При помощи инфракрасных лучей ученым удается в некоторых случаях восстанавливать первоначальный текст.

Все дошедшие до нас рукописи Нового Завета, написанные на греческом языке, по типу письма разделяются на *унциальные* и *минускульные*. Унциальный шрифт состоит только из прописных букв (он получил свое название от унции — мелкой монеты, размеру которой приблизительно соответствовали буквы), минускульный — только из строчных. Все древние рукописи Нового Завета — унциальные; начиная с IX века преобладают минускульные рукописи.

При письме обоих типов, будь то унциал или минускул, не употреблялись многие вспомогательные приемы организации текста, которые характерны для современной эпохи. Так, не было отличия между прописными и строчными буквами: буквы были или все прописными (в унциале), или все строчными (в минускуле). Отсутствовало деление текста на абзацы. Более того, текст писался без промежутков между словами. Древняя рукопись — это сплошная вязь букв, либо крупных, либо мелких. Правил переноса не существовало. Почти полностью отсутствовала пунктуация. Многие священные имена и некоторые наиболее употребительные слова писались сокращенно. Все это затрудняло понимание текста и становилось причиной многочисленных различий в толковании отдельных мест Священного Писания.

Появление и распространение минускульных рукописей ученые связывают с постепенным развитием в византийской традиции культуры чтения про себя. Следует отметить, что в древности, — как в христианской, так и в античной и ветхозаветной, — читать про себя было не принято: книги читали только вслух. Даже находясь наедине с собой, человек читал устами, а не глазами. Вспомним рассказ из Деяний апостольских о евнухе царицы эфиопской: он ехал на колеснице в одиночестве и читал книгу пророка Исаии; проходивший мимо апостол услышал чтение, остановил колесницу и вступил с евнухом в диалог. Можно вспомнить также рассказ из «Исповеди» блаженного Августина (IV—V в.) о том, как он впервые увидел святого Амвросия Медиоланского: тот сидел и читал книгу про себя; сам этот факт вызвал крайнее удивление Августина. А блаженный Иероним (IV в.) в одном из писем жалуется на то, что он не может читать книги из-за того, что у него болит горло.

Вообще книжная культура древности коренным образом отличалась от той, что привычна нам. В древности имело место благоговейное, трепетное отношение к письменному слову. Сегодня, беря в руки газеты, мы просматриваем их, пробегая глазами тысячи, десятки тысяч слов, нередко даже не вникая в их смысл. Слово в нашу эпоху крайне обесценено. Во времена же, когда создавалось Священное Писание, слово стояло еще дороже. Не только потому, что писчий материал был

священное Писание, слово стало очень дорогим. Не только потому, что писчий материал был дорогим и работа писцов трудоемкой. Было вообще не принято писать вздор, писать не по существу, писать только для того, чтобы высказаться. Если человек садился за стол и брал в руки стило, предполагалось, что он напишет что-либо весомое, значимое. Потому и отношение к книге было иным; потому книги не читали про себя, а только вслух — неспешно, вдумчиво, благоговейно.

Священное Писание было неотъемлемой частью раннехристианского богослужения. Для литургического употребления создавались специальные списки Евангелия — так называемые *Евангелия-апракосы*, или *лекционарии*: в них текст размещался не в обычной последовательности, а в той, в которой он читался за богослужением.

Литургическое употребление рукописей Ветхого и Нового Заветов стало причиной появления в них различных вспомогательных знаков, облегчающих чтение вслух. Эти знаки — *невмы* — ставились в тексте над строкой и указывали, с какой интонацией нужно прочитать определенное слово или фразу. Впоследствии при помощи неvm стали записывать мелодии богослужебных песнопений: так развилась в Византии невменная нотация, унаследованная и Русью (на Руси она получила название крюковой). Особенность невменной нотации заключается в том, что она не дает возможность воспроизвести незнакомое песнопение, так как неvm (крюки) не указывают на абсолютную высоту звуков, а лишь приблизительно очерчивают контур мелодии: они лишь напоминают певцу о мелодии, которая ему заранее известна. Невменная нотация, таким образом, дополняет устную традицию, но не может ее заменить.

Многие рукописи Нового Завета содержат *миниатюры* — иллюстрации, облегчающие понимание текста. По миниатюрам можно судить, как понимали тот или иной священный текст в эпоху, когда создавалась конкретная рукопись.

Довольно рано сплошной текст Евангелий начали делить на тематические отрывки. Впервые такое деление осуществил сирийский писатель II века Татиан. Он составил из четырех Евангелий одно — *Диатессарон* (букв. «по четырем»). Татианов Диатессарон был широко распространен в Сирийской Церкви: в IV веке на него написал толкование преподобный Ефрем Сирийский. Однако в византийской традиции Диатессарон не получил распространения. Более того, некоторые византийские церковные деятели всячески боролись с распространением Диатессарона: святой Епифаний Кипрский, в частности, систематически разыскивал рукописи этого произведения и сжигал их.

Более долговечным оказался труд александрийского диакона III века Аммония, который, не сводя четыре Евангелия в одно, разделил евангельский текст на так называемые *перикопы* — отрывки разной длины (самые короткие перикопы включали лишь одну фразу) [5].

Современное деление евангельского текста на главы восходит к архиепископу Кентерберийскому Стефану Лангтону (XIII в.). Что же касается деления глав на стихи, то оно было впервые осуществлено парижским книгоиздателем Роберо Стефано в 1551 году. Эту традицию заимствовали и русские издания Нового Завета. В славянских же рукописях текст был разделен на «зачала», необходимые для литургического употребления.

Лишь в XIX веке в изданиях Библии появились ссылки на так называемые *параллельные места*: они печатаются почти во всех современных изданиях Нового и Ветхого Заветов на полях. Параллельные места помогают нам сравнивать изложение одного и того же события в разных Евангелиях, находить первоисточники ветхозаветных цитат в Новом Завете и т. п. В III—VI веках в этом, по-видимому, потребности не было, так как Библию знали гораздо лучше, чем теперь. Читая творения Святых Отцов, мы не можем не поразиться тому, с какой виртуозностью оперировали они библейскими текстами, приводя параллели из самых разных частей Библии. А ведь они пользовались рукописями, в которых не было ссылок на параллельные места. Но для современного читателя параллельные места оказываются большим подспорьем.

Говоря о судьбе Евангелий, нельзя обойти молчанием вопрос о так называемой *коррупции* (порче), которой первоначальный текст подвергался в течение столетий в рукописной традиции.

Многочисленные ошибки появлялись в рукописях по вине переписчиков: некоторые из них впоследствии исправлялись другими переписчиками, другие оставались без исправлений и постепенно начинали восприниматься как неотъемлемая часть текста. Как уже упоминалось, в

настоящее время науке известно не менее пяти с половиной тысяч рукописей Нового Завета (часть из них погибла во время Второй мировой войны, однако при издании критического текста они были учтены), однако число рукописей постоянно растет, так как ежегодно при раскопках археологи находят все новые манускрипты. При сличении рукописей нередко выясняется, что различия касаются не только отдельных слов и предложений, но и целых фрагментов, которые присутствуют в одних рукописях, но отсутствуют в других. Так например, вторая половина 16-й главы Евангелия от Марка отсутствует в большинстве наиболее авторитетных древних кодексов (на этом основании современная библистика отвергает подлинность концовки этого Евангелия).

Ошибки в рукописях могли быть как случайными, так и намеренными. К первым относят так называемые ошибки глаза, ошибки памяти и ошибки суждения. Ошибки глаза появлялись из-за несовершенства письма, неудобства чтения сплошного текста, в котором многие слова сокращались, некоторые могли быть неудачно перенесены или стерты, отдельные слова визуально оказывались похожими на другие; иногда текст был настолько мелким, что переписчик не мог его как следует разглядеть. Ошибки памяти возникали, в частности, в результате того, что, взглянув на фразу, переписчик не вполне точно ее запомнил, а скопировав, не сличал с оригиналом. Ошибки суждения — это когда при спорном чтении из двух вариантов выбирается худший: так, если перед глазами переписчика два кодекса, из которых один содержит правильное чтение, а другой неправильное, он может выбрать второе, поскольку по каким-то причинам именно оно представляется ему верным.

К намеренной порче текста следует отнести, в частности, те искажения, которые предпринимались еретиками для оправдания своих ересей. Так например, Маркион, гностический автор II века, при переписке Евангелия от Луки сознательно изменял или исключал из текста те места, которые не соответствовали его учению. Однако нужно отметить, что тексты, испорченные еретиками, Церковь быстро распознавала и изымала из употребления.

Более сложным представляется вопрос о намеренной порче текста, связанной с лингвистической или риторической коррекцией: переписчику казалось, что текст недостаточно грамотно составлен, или он полагал, что в текст вкралась ошибка, и на свой страх и риск изменял фразу, слово или букву.

Наконец, укажем на ту разновидность намеренной порчи текста, которую современная наука называет *гармонической коррективкой* — когда текст одного Евангелия исправлялся так, чтобы он более соответствовал тексту другого Евангелия. В качестве примера можно привести изложение молитвы «Отче наш» в Евангелиях от Матфея и от Луки. В *Textus receptus* это почти идентичный текст, тогда как в критическом издании Нового Завета под редакцией Нестле — Аланда (середина XX века) приведены два разных текста: молитва «Отче наш» у Луки намного короче, чем у Матфея. Если исходить из того, что *textus receptus* отражает развитие, которое евангельский текст претерпел в течение многих столетий, а критическое издание восстанавливает текст, максимально приближенный к первоначальному, то становится очевидным, что в оригинальной версии Евангелия от Луки молитва «Отче наш» была дана в сильно сокращенном виде, однако последующие переписчики дополняли ее за счет Евангелия от Матфея: в результате различия стерлись, и текст получился почти одинаковым [6].

ПЕРВОНАЧАЛЬНЫЙ ЯЗЫК ЕВАНГЕЛИЙ. ПЕРЕВОДЫ И ИЗДАНИЯ НОВОГО ЗАВЕТА

Продолжая изучение новозаветной исагогики, мы будем сегодня говорить о языке, на котором было написано Евангелие, а также о различных переводах Нового Завета и изданиях его греческого текста.

Греческий оригинал Нового Завета

Существуют самые разнообразные гипотезы о первоначальном языке Евангелий. Так, в XIX веке некоторые ученые полагали, что оригинальным языком Евангелий мог быть еврейский, точнее арамейский, — тот, на котором говорили Спаситель и апостолы, и лишь впоследствии Евангелие было переведено на греческий язык. Однако текстологических данных, подтверждающих эту гипотезу, нет: все дошедшие до нас рукописи Нового Завета написаны по-гречески или содержат

переводы с греческого.

В Предании Древней Церкви существовали свидетельства об арамейском оригинале Евангелия от Матфея. Главное из них принадлежит Папию Иерапольскому, ученику Иоанна Богослова, одному из мужей апостольских II века. Это свидетельство, впрочем, сохранилось лишь в записи церковного историка IV века Евсевия Кесарийского. Согласно Евсевию, Папий утверждал, что первоначально Евангелие от Матфея было написано на еврейском языке и что за основу его были взяты так называемые «слова Иисуса» (*logia Iesou*) — отдельные изречения Спасителя, которые Матфей обработал и истолковал. Но поскольку еврейский оригинал Евангелия от Матфея не сохранился даже во фрагментах и текстологические подтверждения слов Папия отсутствуют, можно говорить о греческом языке как оригинальном для всего Нового Завета.

Греческий язык имеет долгую историю. В ней различают несколько периодов. В ранний период каждая область Греции говорила на своем диалекте — ионическом, аттическом, дорическом и эолическом. В более поздний период на основании этих диалектов постепенно сложился греческий литературный язык. Доаттический литературный язык — так называемый гомеровский диалект — образовался на основе ионического и эолического диалектов. В эпоху расцвета греческой литературы, культуры и философии основным литературным языком стал аттический диалект: на нем говорили и писали Лисий, Сократ, Платон, Аристотель. Постепенно аттический диалект претерпел ряд изменений в сторону упрощения. Так, еще до появления греческого перевода Библии из аттического диалекта исчезает двойственное число, остаются только единственное и множественное. В эпоху завоеваний Александра Македонского, когда Римская империя значительно расширилась и культурные связи между областями стали более тесными, на основе аттического наречия сложился язык, который принято называть *koine* («койне») — так называемый «общий» язык. На языке койне около 270 года до Р. Х. появился перевод Ветхого Завета, называемый Переводом семидесяти толковников, или *Септуагинтой* (по преданию, этот перевод был сделан семьюдесятью переводчиками, которые работали изолированно, но создали абсолютно идентичный текст).

В I—II вв. нашей эры греческий язык был широко известен во всех пределах Римской империи, в том числе в тех областях, где говорили на латыни или на арамейском. Греческий язык был языком культуры даже в самом Риме: такие известные западные христианские авторы II века, как Климент Римский и Иринея Лионский, писали не на латыни, а на греческом языке; Игнатий Богоносец обращался на греческом к христианам Рима. По-видимому, и апостолы, и Сам Христос знали греческий язык, однако говорили на арамейском.

Литературный и разговорный варианты греческого «койне» значительно отличались между собой. Книги Нового Завета создавались на языке, близком к языку Септуагинты, однако отмечены влиянием греческой разговорной речи. Исключительно сильно и влияние арамейского языка на текст Евангелий. По сути, ни об одной книге Нового Завета нельзя сказать, что она написана на *чисто* греческом литературном языке: даже самые выдающиеся в литературном отношении части Нового Завета, такие как Евангелие от Луки или Послание Иакова, пестрят арамеизмами.

В процессе создания священных книг Нового Завета имела место уникальная языковая ситуация: практически все, кто писал и о ком писали, были евреями, сами же книги создавались на греческом языке. В этом нельзя не видеть промыслительного действия Божия. Как известно, евреи в эпоху Ветхого Завета жили в обстановке закрытости, замкнутости, добровольной изоляции. Во времена Христа они продолжали, ощущая собственную богоизбранность, ограждать себя от общения с представителями других наций. Такое отношение было не чуждо и апостолам. Однако Христос учил их иному отношению к не-евреям: вокруг него были не только евреи, но и самаряне, хананеи, эллины, римляне. В день Пятидесятницы, считающийся началом исторического бытия христианской Церкви, на апостолов сошел Святой Дух, и они заговорили на разных языках. Произошла великая перемена в их культурной ориентации, унаследованной от Ветхого Завета; началось бытие Вселенской Церкви, уходящей корнями в еврейскую традицию, но ветвями своими покрывающей весь мир. Евангелие было предназначено к распространению по всей земле, и та языковая и культурная замкнутость, которая была характерна для евреев в эпоху Ветхого Завета, сама собой исчезла с возникновением Церкви Христовой. Не случайно, поэтому, что все книги Священного

Писания Нового Завета (за исключением, может быть, Евангелия от Матфея) писались на том языке, на котором они должны были распространиться по всему миру.

Переводы Нового Завета

Уже во II веке Новый Завет начали переводить с греческого на другие языки. Первый из сирийских переводов Нового Завета, так называемый древнесирийский, был сделан, вероятно, в конце II века. К этому же времени, по-видимому, относится и сирийский перевод Татианова Диатессарона. К V веку появился новый перевод Нового Завета, получивший название *Пешитты* (букв. «простой»): этот перевод содержит 22 книги Нового Завета; в него не вошли 2 Пет., 2 и 3 Ин., Иуд., Откр. Пешитта стала канонической версией сирийского Нового Завета, своего рода сирийской Вульгатой.

Предположительно в третьей четверти II века появился и первый латинский перевод четырех Евангелий, называемый древнелатинским. В III веке имелось уже несколько латинских переводов отдельных книг Нового Завета. В конце IV века блаженный Иероним, по поручению папы Дамасия, сделал новый латинский перевод Четвероевангелия. Далее последовали переводы остальных частей Нового Завета. Иероним сделал также перевод Ветхого Завета, для чего отправился в Иерусалим, где провел многие годы, изучая древнееврейский язык. Представитель латинской культуры, он в совершенстве владел и греческим языком. Для своего перевода он пользовался, в частности, *гекзаплами* Оригена (Ориген, взяв все имевшиеся тогда переводы Ветхого Завета, расположил их параллельно столбцами, а так как столбцов было шесть, весь труд получил название *Гекзаплы*). Латинская версия перевода блаженного Иеронима была впоследствии канонизирована Римской Церковью и получила название *Вульгаты* (от лат. *vulgo* – «делать всеобщим, общедоступным»).

Начиная с III века книги Нового Завета переводились на коптский (III—IV вв.), готский (сер. IV в.), грузинский (1-я пол. IV в.), армянский (IV или V в.), эфиопский (между IV и VII вв.) и другие языки.

Славянский перевод Нового Завета был сделан во второй половине IX века святыми равноапостольными Кириллом и Мефодием. Братья-просветители фактически создали славянский литературный язык, так как на славянском еще не было литературной традиции. При переводе Кирилл и Мефодий старались с максимальной точности воспроизвести греческий оригинал, вплоть до особенностей синтаксиса. Некоторые греческие слова в славянском переводе были даны в транслитерации — такие, например, как «епендит» (транслитерация греческого слова *ependitis*, означающего «пояс»); «есмирнисмено» (транслитерация греческого причастия *esmyrnismenon*, буквально означающего «сделанное из смирны»). Не вполне понятно, с какой целью эти слова были оставлены без перевода: возможно, они были известны тогда в славянской среде, либо переводчики просто не нашли удачного славянского эквивалента.

Читая сегодня Евангелие по-славянски (отмечу в скобках, что нынешний славянский текст заметно отличается от кирилло-мефодиевской версии, многократно в течение столетий подвергавшейся различным редакциям), мы нередко думаем, что малопонятность отдельных мест обусловлена общей малодоступностью для нас славянского языка. Многие полагают, что когда-то славянский перевод был понятен всем, но позже — с развитием русского разговорного языка — утратил это качество. На самом деле, однако, язык славянского перевода Библии изначально отличался от разговорного языка. Очевидно, переводчики ставили перед собой задачу не столько создать понятный, общедоступный текст, сколько с максимальной точностью воспроизвести греческий оригинал. Не случайно в более поздние эпохи предпринимались другие попытки славянского перевода: одна из них связана с именем святителя Алексия Московского (отредактированный им текст, впрочем, не получил широкого распространения).

В конце XVIII века в России заговорили о необходимости русского перевода. С созданием в России Библейского общества возможность русского перевода стала реальной. В 1816 году вопрос о русском переводе был официально поставлен в Русской Церкви, и на перевод было дано высочайшее разрешение. Руководство переводом было поручено ректору Санкт-Петербургской духовной академии архимандриту Филарету (Дроздову), впоследствии митрополиту Московскому. Общий

контроль над переводом осуществлял не Святейший Синод, а Комиссия духовных училищ. Святейший Синод уклонился от этой обязанности – и, как оказалось, не зря. Первый русский перевод Евангелий был опубликован в 1819 году, всего Нового Завета — в 1822-м. Началась работа по переводу книг Ветхого Завета, но неожиданно дело прервалось: Филарета и все Библейское общество обвинили в масонстве, якобинстве и революционных стремлениях. Библейское общество было запрещено, а вслед за тем были изъяты и сожжены уже отпечатанные в типографии русские переводы. Переводческая деятельность была приостановлена почти на полвека.

Филарет, митрополит Московский, одним из первых поставил вопрос о переводе Библии на современный русский язык и в течение многих лет напоминал высшим светским и церковным кругам о необходимости продолжения работы над переводом. Но у него было немало противников, таких, как, например, архимандрит Фотий Спасский — церковный авантюрист, под видом благочестия прилагавший немало усилий, чтобы окончательно похоронить идею русского перевода Библии. В письмах, адресованных государю императору Николаю Павловичу, он настаивал на том, что книги Священного Писания не должны звучать на «вульгарном» языке, тогда как есть священный для русского человека славянский язык. В одном из писем он даже пересказывал видение, якобы бывшее ему во сне: некая жена держала в руках русский перевод Нового Завета и, указывая на него, говорила, что эта книга революционная и якобинская. Другим яростным противником русского перевода был адмирал Шишков, стоявший во главе Духовного ведомства. Его тезисы сводились примерно к следующему: чтение Библии бесполезно, потому что оно может вызвать соблазн и ненужные мысли; достаточно того, что Библия читается в церкви. К тому же, говорил он, если во всех домах появится Библия, малые дети могут ее порвать и испортить, а это уже бесчинство; одним словом, лучше, чтобы Библии на руках ни у кого не было.

Такие настроения были господствующими в церковной среде в течение всей николаевской эпохи. Лишь после вступления в 1856 году на российский престол государя императора Александра II Освободителя, когда в России начали осуществляться важные политические реформы и подул свежий ветер перемен, вновь был поставлен вопрос о необходимости русского перевода Библии. Не без влияния святителя Филарета Московского, к тому времени глубокого старца, вопрос был на этот раз решен положительно, и работа возобновилась — теперь уже под руководством Святейшего Синода. *Синодальный перевод* Нового Завета, увидевший свет в 1860 году, был плодом совместной работы видных ученых — профессоров духовных академий. За основу переводчики взяли *Textus receptus*, общепринятый в Церквях греческого Востока. Синодальный перевод до сего дня остается наиболее читаемым и публикуемым из всех русских переводов Библии [7].

Дело перевода Нового Завета на русский язык продолжалось и после публикации Синодального перевода. Уже в конце XIX века в Лондоне был сделан новый русский перевод: он был опубликован за границей, но в России запрещен. Попытки перевода предпринимали не только церковные деятели, но и литераторы, например, В. А. Жуковский. Весьма высоким по литературным качествам следует признать перевод обер-прокурора Святейшего Синода К. П. Победоносцева, попытавшегося максимально приблизить русский текст к славянскому.

Особо следует сказать о сочинении Л. Н. Толстого под названием «Перевод и согласование четырех Евангелий». Великий писатель владел многими языками, но греческого не знал. Главной целью, которую он перед собой поставил, было, как он сам об этом писал, сделать перевод, как можно более далекий от Синодального и как можно более противоречащий учению Церкви. При переводе Толстой выбрасывал из Евангелий все, что не соответствовало его восприятию христианства как нравственного учения, полностью вмещающегося в рамки человеческого рассудка: в результате за бортом оказались рассказы о чудесах Христовых (ибо в чудеса Толстой не верил), о рождении Иисуса Христа от Девы, о Воскресении Христовом. Иоанн Креститель под пером Толстого превращается в «Ивана Купалу», крещение в «купание», а термин «фарисеи» он передает при помощи русского слова «православные» (такова была его ненависть к Православию). То, что вышло из-под пера Толстого, было кощунственной подделкой — своего рода пародией на Евангелие. Однако, поскольку сочинение Толстого было названо «переводом», у тех, кто не знал греческого языка, могла создаться иллюзия, что речь действительно идет о переводе. Как известно, Л. Н. Толстой был отлучен от Церкви не столько за то, что не верил во Христа как Бога и Спасителя

(таких в те годы было немало), сколько за то, что выдавал свое учение за учение Христа: Церковь пошла на этот шаг для того, чтобы всем стало ясно, что религиозная проповедь Толстого не имеет ничего общего с православным христианством. И «перевод» Евангелия, сделанный им, не имеет ничего общего с самим Евангелием.

В 50-х годах XX столетия появился новый перевод, сделанный под руководством епископа Кассиана (Безобразова), одного из выдающихся русских библеистов. За основу, на этот раз, был взят не *Textus receptus*, а критический текст, восстановленный Э. Нестле и К. Аландом в XIX—XX столетиях на основе рукописной традиции. Епископ Кассиан, вслед за Победоносцевым, стремился приблизить свой перевод к славянскому тексту. Этот перевод, который отличается целым рядом достоинств, тем не менее не получил широкого хождения.

В 1990-х годах появилось сразу несколько переводов Нового Завета. Так, в журнале «Литературная учеба» был напечатан перевод киевского священника Леонида Лутковского: этот перевод содержит многочисленные ошибки и неточности, и не может быть рекомендован в качестве надежного. Появился также перевод Евангелия под названием «Благая весть», изданный неким совместным русско-американским предприятием, — неудачная попытка пересказать Евангелие, используя разговорный русский язык (в качестве прототипа был взят американский пересказ Нового Завета под названием Good News).

В конце 1990-х годов начали выходить в свет переводы В. Н. Кузнецовой, по степени удаленности от греческого оригинала и от церковной традиции соперничающие разве что с «переводом» Л. Н. Толстого. В основу труда Кузнецовой был положен изначально ложный принцип — стремление подстроиться к языку, на котором якобы говорит современный российский обыватель (в так называемых «Письмах апостола Павла» в переводе Кузнецовой мы встречаем такие выражения, как «дурак», «побахвалиться», «затея», «помешался», «нахваливаться», «ловкач», «поживиться», «брюхо», «проститутка», «не мастер говорить», «прибрал к рукам», «меня довели»). Под пером Кузнецовой происходит сознательная и последовательная десакрализация священного текста, который переводится на площадный, базарный, кухонный язык. Но не всякий обыватель говорит на таком языке, каким решила воспользоваться Кузнецова. А если и говорит, то от священных текстов будет ожидать чего-то более возвышенного. И от перевода будет ожидать либо точности, либо художественности, при отсутствии же и того и другого окажется сильно разочарован.

В 2000 году выходящий в Москве научно-богословский и церковно-общественный журнал «Церковь и время» начал публиковать переводы Евангелий, сделанные выдающимся российским филологом С. С. Аверинцевым: уже напечатаны переводы Евангелий от Луки и от Марка, готовится к печати перевод Евангелия от Матфея. Переводы С. С. Аверинцева, обладающие несомненными литературными достоинствами, еще ждут своей церковной оценки.

Говоря о переводах Библии на европейские языки, следует отметить классический английский перевод — так называемый *Перевод короля Иакова* (King James Version), на протяжении нескольких столетий остававшийся каноническим текстом Библии для Англиканской Церкви. Его исправленная версия получила название *образцового перевода* (Standard Version). Этот «Образцовый перевод» неоднократно подвергался изменениям. Существуют Revised Standard Version («Исправленный образцовый перевод»), New Revised Standard Version («Новый исправленный образцовый перевод») и т. д. В Америке пользуются популярностью American Bible, New American Standard Bible и др.

Первый немецкий перевод Нового Завета был сделан Мартином Лютером. Этот перевод долгое время оставался каноническим текстом для немецких лютеран: практически все последующие немецкие переводы были лишь редакциями перевода Лютера. Из французских переводов Нового Завета наибольшей известностью пользуется перевод Луи Сегона (Louis Segond): канонического или общепринятого французского перевода не имеется.

В XX веке на Западе стало появляться все больше так называемых «функциональных» переводов — ориентированных на ту или иную читательскую аудиторию. Существуют, например, переводы, созданные в русле феминистского богословия: в них используется так называемый «инклюзивный язык», т.е. о Боге говорится в женском роде. Православные и на Западе и на Востоке решительно выступают против инклюзивного языка: это, в частности, является одним из пунктов, по которым православные критикуют инославных внутри экуменического движения.

Издания греческого текста Нового Завета

До XVI века Новый Завет существовала только в рукописях. Первое печатное издание — так называемая «Комплютенская полиглотта» — появилось в 1514 году: в нем были напечатаны параллельными столбцами греческий и латинский тексты Нового Завета. Затем появилось пять изданий Эразма Роттердамского в Базеле (1516—1535). В 1624 греческий текст был напечатан братьями Эльзевирами. В одном из последующих изданий братья сообщили читателю, что публикуемый ими текст — самый лучший, самый авторитетный из всех: они назвали его *textus ab omnibus receptus* — буквально «текст, всеми принятый», то есть получивший всеобщее признание. С их легкой руки этот текст действительно стал считаться самым авторитетным и печатался под названием *Textus receptus*.

Однако в XIX веке все большее внимание стали обращать на древние рукописи Нового Завета, в которых содержались многочисленные разночтения с *textus receptus*. В середине XIX века немецкий библеист К. Тишендорф издал несколько таких рукописей, среди которых наиболее знаменитым был *Синайский кодекс* V века, найденный им в библиотеке монастыря святой Екатерины на Синае (это один из древнейших и наиболее авторитетных кодексов). Постепенно количество известных науке рукописей возрастало, и в конце XIX века стали появляться критические издания, в которых греческий текст Нового Завета, восстановленный на основе рукописной традиции, печатался с подстрочными примечаниями, в которых указывались разночтения. Эти первые издания связаны с именем немецкого библеиста Э. Нестле. В XX веке к работе по изданию критического текста Нового Завета подключился К. Аланд, и критические издания стали выходить под именем Нестле—Аланда. Таких изданий до сего дня появилось уже около тридцати.

ОСОБЕННОСТИ СИНОПТИЧЕСКИХ ЕВАНГЕЛИЙ

Перейдем к следующей части исагогики — сравнительному анализу четырех Евангелий. Как я уже говорил, первые три Евангелия — от Матфея, Марка и Луки — называются «синоптическими», потому что содержат сходный тематический материал. Сегодня мы остановимся на некоторых наиболее характерных чертах каждого из синоптических Евангелий. Разговор же о Евангелии от Иоанна мы оставим до следующей лекции.

Евангелие от Марка

Евангелие от Марка — самое короткое из четырех Евангелий — наиболее лаконично и динамично по стилю повествования. Марку не свойственны вводные предложения: чаще всего новый сюжет вводится союзом «и», что характерно для еврейской литературной традиции (особенностью языка Ветхого Завета является то, что почти всякая фраза в нем начинается с союза «и»). Нередко новый сюжет вводится словосочетанием *kai palin* — «и тотчас», по-славянски «и абие». Это «абие» у Марка не несет хронологическую нагрузку: нередко с него начинается описание события, которое произошло намного позже, чем то, о котором говорилось в предыдущем сюжете.

Греческий язык Евангелия от Марка, как и язык других Евангелий, содержит *арамеизмы*. В этом Евангелии Христос называет своих учеников Иакова и Иоанна арамейским словом «Воанергес», то есть «сынами громовыми» (3:17). Слова Христа, обращенные к двенадцатилетней девочке, — «девица, встань», — приведены тоже по-арамейски: «талифа куми» (5:41). Арамейские слова сопровождаются переводом. Так например, в 7-й главе (ст. 11) рядом со словом «корван» дается пояснение: «то есть дар Богу». Пояснение показывает, что Евангелие писалось для людей, которым слово «корван» было незнакомо. В той же главе (ст. 34) приведено арамейское слово «эффафа» (отверзись), а в 14-й главе (ст. 36) мы встречаем выражение «Авва Отче!»

Для чего евангелист вставляет в греческий текст еврейские слова? Скорее всего, не только для большей живости повествования. Возможно, он был очевидцем каких-то из описываемых событий, и происшедшее ярко запечатлелось в его памяти. Он помнил голос Христа. Его слова, само их

оригинальное звучание, и хотел сохранить их именно в том виде, в каком они были произнесены Спасителем. Для нас эти детали драгоценны: мы слышим голос Христа, говорящего на Своем языке. В этом смысле драгоценны также некоторые грамматические и синтаксические неправильности, которые встречаются у Марка и в которых мы как бы слышим голос живого Иисуса. Например: «И призвав двенадцать, начал посылать их по два... и заповедал им ничего не брать в дорогу... и не носить двух одежд» (6:7—9). В греческом оригинале здесь сказано «и не носите двух одежд», то есть налицо синтаксическое нарушение: «не брать» и «и не носите». Неожиданно появившееся повелительное наклонение заставляет предположить, что евангелист, описывая разговор Христа с учениками, настолько живо вспомнил Его голос, что, передав другие Его слова в форме косвенной речи, закончил фразу прямой речью.

Помимо арамеизмов, у Марка встречаются *латинизмы*. На этом основании некоторые ученые предполагают, что Евангелие писалось для жителей Рима (отмечу, что в I веке разговорным языком Рима был латинский, но письменным — греческий). Это возможно, поскольку латинскими терминами евангелист иногда объясняет термины арамейские. Примеры латинизмов: «кодрант» (12:42), «претор» (15:16).

Построение фразы у Марка родственно стилистике народного арамейского языка. У него нередко можно встретить тавтологию, например, «надпись была написана», чего не позволил бы себе ни один грамотный греческий автор, или типично семитские обороты, когда повторением подчеркивается высказанная мысль, например: «Пошли нас в свиней, чтобы нам войти в них» (5:12); «Дьявол не может устоять, но пришел конец его» (3:26).

Особенностью языка Евангелия от Марка является употребление уменьшительных слов, вообще не свойственное высокому стилю и литературному греческому языку: так, в 8-й главе (ст. 7) Марк говорит о «рыбках».

Марк не употребляет аорист, то есть совершенное прошедшее время («сказал», «сделал»), и предпочитает настоящее историческое время («идет», «говорит»). Это придает повествованию дополнительный динамизм.

Иногда у Марка встречаются смысловые пояснения, которые стоят как бы не на месте. Например, в 5-й главе, говоря об исцелении двенадцатилетней девочки, уже после того, как сюжет изложен и сказано, что она встала, евангелист добавляет: «ибо была лет двенадцати». Слово «ибо», конечно, не относится к возрасту девочки: она встала не потому, что была лет двенадцати, а потому что ее исцелил Христос.

Будучи адресовано христианам Рима, которым иудейское предание едва ли было хорошо знакомо, Евангелие от Марка не содержит большого количества ссылок на пророков. Вообще тема взаимоотношения между Ветхим и Новым Заветами, которая с такой полнотой раскрыта Матфеем, у Марка лишь затрагивается, ибо он обращается к людям, для которых эта тема не была столь актуальной и животрепещущей.

По преданию, Марк был учеником Петра и пересказал то, что услышал от него. Это предание восходит к Папию Иерапольскому и сохранено Евсевием Кесарийским (IV век). Однако есть веские основания полагать, что и сам Марк был очевидцем многих событий из жизни Христа. В частности, у Марка есть эпизод, который отсутствует у остальных евангелистов: он упоминает о том, что, когда воины арестовали Христа, с ним находится юноша, завернутый в покрывало по нагому телу; когда его схватили, юноша «оставив покрывало, нагой убежал от них» (14:51—52). Имя юноши здесь не названо, однако многие исследователи предполагают, что им был сам Марк, говоривший о себе в третьем лице. Такой прием в Новом Завете используется часто. Например, евангелист Иоанн называет себя «одним из учеников», «которого любил Иисус» (Ин. 13:23), а апостол Павел, имея в виду самого себя, говорит: «Знаю человека во Христе, который... был восхищен до третьего неба...» (2 Кор. 12:2).

В восточной традиции евангелист Марк считается основателем Александрийской Церкви и первым ее епископом (хотя очевидно, что термин «епископ» может в данном случае быть употреблен лишь весьма условно). В Коптской Церкви до сих пор совершается литургия, авторство которой приписывается апостолу Марку.

Евангелие от Матфея

Евангелие от Матфея часто называют «Евангелием Церкви». Здесь мы погружаемся в мир образов и пророчеств, свойственных еврейскому народу, — тому народу, который был носителем богооткровенного знания о едином Боге и который на протяжении столетий ожидал спасения через Мессию-Искупителя, тому Израилю, который был единственной Церковью до того, как Христос основал Свою Церковь. Предание об арамейском оригинале Евангелия от Матфея, конечно, не случайно, потому что именно этому Евангелию наиболее свойственно «иудейское звучание» (чтобы не сказать «колорит»), именно в нем приведено наибольшее количество ветхозаветных пророчеств. Уже 1-я глава Евангелия от Матфея демонстрирует желание евангелиста подтвердить всякое событие, связанное с рождением Иисуса, соответствующим пророчеством из Ветхого Завета.

Кроме того (и я думаю, это может быть одной из причин, по которой Евангелие от Матфея в каноне поставлено первым из четырех), это Евангелие начинается с того, чем заканчивается Ветхий Завет. Напомню: последняя каноническая книга Ветхого Завета — Книга пророка Малахии — завершается пророчеством об Иоанне Крестителе. С рождества Христова и проповеди Иоанна Крестителя начинается свое повествование Матфей.

Тот факт, что Евангелие от Матфея было адресовано иудеям, подтверждается многочисленными его характерными особенностями. Так например, Матфей называет Иерусалим «святым городом» (4:5). Лука, наверно, пояснил бы о каком городе идет речь, для Матфея же и его читателей ясно, что святой город — это Иерусалим, потому что для евреев другого «святого города» во вселенной не было, так же как не было другого храма кроме храма Иерусалимского. Еще один пример — выражение «геенна огненная», употребляемое Матфеем (23:33). «Геенной» назывался ров, расположенный на окраине Иерусалима, где сжигали мусор и куда сбрасывали нечистоты, место грязное и зловонное, к которому люди старались не приближаться. Называя ад этим словом, Матфей дает своим читателям гораздо более зримый и конкретный образ, чем если бы он использовал греческое слово *hades* («ад» — от *haides*, «айд»), которое для еврейского уха не было наполнено таким конкретным содержанием, как слово «геенна». Другие примеры арамеизмов: «Кто скажет брату своему “рака” — повинен геенне огненной» (5:22); «Не можете служить Богу и маммоне» (6:24). Как мы помним, арамеизмы встречаются и у Марка, однако Марк их комментирует, а Матфей оставляет без перевода, так как, очевидно, его читателям, в отличие от читателей Марка, значение этих слов было хорошо известно.

У Матфея нет той быстроты и динамичности повествования, которая характерна для Марка. Новые тематические разделы совсем не обязательно начинаются у него союзом «и», встречаются и другие вводные слова. Однако, как и Марк, Матфей не дает точных хронологических связей между различными сюжетами. Например, в 1-й и 2-й главах глава он рассказывает о рождении и детстве Иисуса Христа, и в 3-й говорит: «В те дни приходит Иоанн Креститель и проповедует», — то есть начинает повествование о событиях, происходивших около 30 лет спустя после описанных в главах 1-й и 2-й.

Матфею в большей степени, чем другим евангелистам, свойственна любовь к священным для евреев числам 3 и 7. Приводя родословную Иисуса, он делит ее на три части по 14 поколений в каждой. Матфей говорит о насыщении семи тысяч человек семью хлебами, продолжая тему, начатую в рассказе о насыщении пяти тысяч (для сравнения скажем, что в Евангелии от Луки рассказ о семи тысячах отсутствует). Матфей говорит о семи бесах, вселившихся в человека. В главе 23-й Христос семь раз произносит «горе вам», обращаясь к книжникам и фарисеям. На вопрос Петра, сколько раз нужно прощать, до семи ли раз, говорит ему: «До седмижды семидесяти» (18:21 — 22). Число 3 также присутствует у Матфея. Он повествует о трех искушения Христа в пустыне. Три растения — мята, анис и тмин, десятину с которых дают фарисеи, — противопоставляются суду, милости и вере, которые, как говорит Христос, им не следует оставлять (23:23). Трижды Иисус молится в Гефсимании, трех учеников берет с собой на Фавор и т. д.

В Евангелии от Матфея присутствуют параллелизмы, свойственные семитским языкам. Например: «сберегший душу свою потеряет ее; а потерявший душу свою ради Меня сбережет ее» (10:39). Параллелизм в особенности свойствен еврейской поэзии: так, в Псалтири каждый стих

(10:33). Параллелизм в особенностях своей еврейской поэзии: так, в Псалтири каждый стих псалма состоит из двух частей, параллельных одна другой. Другим приемом, характерным для еврейской поэзии, является использование той или иной фразы в качестве рефрена. У Матфея этот прием тоже встречается: многократно повторяются такие формулы, как, например, «по плодам их узнаете их» (7:20), «там будет плач и скрежет зубов» (8:12).

Вот еще один пример, подтверждающий, что Евангелие от Матфея было адресовано именно еврейской аудитории: «Молитесь, чтобы не случилось бегство ваше зимою или в субботу» (24:20). Упоминание о субботе имело значимость только для евреев, для которых бегство в субботу означало нарушение заповеди субботнего покоя и потому было двойной катастрофой.

Характерной темой Евангелия от Матфея является тема Царства Небесного. Хотя и в других Евангелиях говорится о Царстве Небесном, именно для Матфея она является наиболее значимой, поскольку она была одной из центральных в Ветхом Завете. Он видит служение Христа прежде всего как служение царское, как исполнение тех ожиданий, которым наполнены ветхозаветные пророчества.

Слова Христа Матфей нередко приводит большими периодами. Пример тому — Нагорная проповедь. Она же дана у Луки, однако в гораздо более сжатом виде. У Марка же даны лишь отдельные ее фрагменты.

Евангелие от Луки

Евангелие от Луки, как и «Деяния апостолов», написанные тем же автором, отличаются от других книг Нового Завета высоким качеством литературного греческого языка. Если в писаниях апостола Павла, как об этом писал еще апостол Петр, есть «нечто неудобовразумительное, что невежды и неутвержденные, к собственной своей гибели превращают» (1 Пет. 3:16), то у Луки никаких невразумительных синтаксических и грамматических конструкций нет: его язык отличается изяществом, плавностью и точностью. В Евангелии от Луки встречаются такие редкие грамматические формы, которые свойственны только литературному греческому языку и не встречаются у других евангелистов. Лука — единственный из евангелистов, постоянно использующий в повествовании вспомогательные частицы *de* и *te*: эти частицы являются принадлежностью греческого литературного языка и придают повествованию несколько приподнятый характер.

Исследователи предполагают, что греческий язык был для Луки родным; не исключено, что Лука был греком по происхождению. Из посланий апостола Павла и основанном на них предании Церкви мы узнаем, что Лука был врачом: Павел называет его «Лука, врач возлюбленный» (Кол. 4:14). Эта информация подтверждается внутренними данными Евангелия от Луки. Так например, если мы сравним те параллельные места евангелистов-синоптиков, где речь идет о болезнях, мы увидим, что Лука часто употребляет более точный и корректный в медицинском отношении термин, чем Марк или Матфей. Например, у обоих евангелистов сказано, что теща Петра лежала в горячке, а у Луки — в «сильной горячке» (в те времена действительно различали горячку обычную, — то, что мы называем «повышенной температурой», — и горячку сильную, то есть лихорадку, сопровождавшуюся потерей сознания). Упомянув об игле, Матфей и Марк называют ее термином «рафис», указывающим на иглу швейную, а Лука предпочитает пользоваться термином «иглони», означающим иглу хирургическую.

Как известно, Лука был учеником апостола Павла. Когда Павел находился в Риме под арестом, почти все ученики его покинули, за исключением Луки, который продолжал оставаться с ним. Близость Луки к Павлу дала повод считать Евангелие от Луки также и Евангелием от Павла — не в том смысле, что Павел его написал, но в том смысле, что богословие Павла оказало существенное влияние на Луку. Впрочем, не следует забывать о том, что Павел не был очевидцем событий, рассказанных в Евангелии от Луки, тогда как Лука мог знать Иисуса Христа при жизни.

Евангелие от Луки — это единственное Евангелие, которое начинается с классического греческого *пролога*-вступления: «Как уже многие начали составлять повествования о совершенно известных между нами событиях... то рассудилось и мне, по тщательном исследовании всего

начала, по порядку описать тебе, достопочтенный Феобил...» (1:1—5) Существовало немало трактатов, в том числе философских и медицинских, которые начинались подобным образом. В частности, трактат Диоскорида Педакция (I в.) о видах врачебного искусства начинается со слов: «Как уже многие и древние, и современные начали составлять повествование о врачебных средствах, то рассудилось и мне, о достопочтенный Арий, по тщательному исследованию предмета...» и т. д.

В отличие от других евангелистов, которым свойственно частое использование параллелизмов и повторов, Лука не склонен к повторениям, что выдает не-семитский характер мышления. Рассказав о насыщении пяти тысяч человек пятью хлебами (9:10—17), он не упоминает о насыщении четырех тысяч семью хлебами: очевидно, он не считает нужным рассказывать о втором чуде в силу того, что оно имеет тот же формат и дает тот же урок, что и первое. Лука нередко дает такие уточнения, которые свидетельствует о том, что он ориентировался на читателя, мало знакомого с географией Палестины: так, он уточняет, что Капернаум — «город Галилейский» (4:31), чего не стал бы делать Матфей, потому что всякий иудей знал, где находится Капернаум. Галилейское море Лука называет Геннисаретским озером (5:1) — так, как его называли не иудеи, а «внешние».

Одной из характерных особенностей Евангелия от Луки является то, что *центром всего повествования в нем является Иерусалим* и все земное служение Христа представлено не как странствование из города в город, но как целеустремленное шествие по направлению к Иерусалиму как конечной точке пути. Евангелие от Луки начинается в Иерусалиме (1:5) и завершается в также Иерусалиме. Лука игнорирует названия тех городов и сел, которые не связаны напрямую с Иерусалимом. Так, в главе 9-й (ст. 53) евангелист сообщает, что Иисус восхотел идти в Иерусалим и послал вперед вестников. Затем говорится, что на пути в Иерусалим, в одном самарянском селении Его не приняли, «потому что Он имел вид путешествующего в Иерусалим»: название селения не упоминается, а цель путешествия — Иерусалим — упоминается. Затем говорится о том, что Иисус приходит в Вифанию — название селения приведено, так как оно находится в предместьях Иерусалима (10:38). Далее, проходя «по городам и селениям, направляя путь в Иерусалим» (13: 22), Иисус говорит: «А впрочем мне должно ходить сегодня, завтра и в последующий день, потому что не бывает, чтобы пророк погиб вне Иерусалима. Иерусалим! Иерусалим! избивающий пророков и камнями побивающий посланных к тебе!» (13:33-34). На пути к Вечному городу Иисус обращается к ученикам: «Вот, мы восходим в Иерусалим, и совершится все написанное чрез пророков о Сыне Человеческом» (18:31). Затем, пересказывая притчу Христа о десяти минах, Лука подчеркивает: «ибо Он был близ Иерусалима, и они думали, что скоро должно открыться Царствие Божие» (19:11). Далее еще одна характерная ремарка евангелиста: «Сказав это, Он пошел далее, восходя в Иерусалим» (19:28). Чуть ниже Лука говорит о том, что Иисус «приблизился к спуску с горы Елеонской...» (19:37): по мере приближения к Иерусалиму географические детали становятся все более точными. Стоя на спуске с горы, Иисус заплакал об Иерусалиме: Лука — единственный из евангелистов, кто упоминает об этом событии, показывающем, какое значение Иерусалим имел для Иисуса. Наконец, Иисус входит в храм Иерусалимский (19:45), после чего и начинаются последние события Его земной жизни.

Еще одна особенность Евангелия от Луки: оно пронизано *атмосферой хвалы, благодарения и прославления Бога*. Начинается оно рассказами о благовещении Девы Марии и рождении Иоанна Предтечи (об этих событиях другие евангелисты не упоминают). Из описания явствует, что и Захария, и Елисавета, и Пресвятая Дева Мария живут в атмосфере хвалы Богу и молитвенного благодарения. Так, благодарность Девы Марии, выражена в песни: «Величит душа моя Господа...» (1:46-55): эта песнь, присутствующая только у евангелиста Луки, вошла в православное богослужение. В той же главе (ст. 68—79) содержится благодарственная хвалебная песнь Захарии, также вошедшая в православное богослужение. Говоря о рождении Иисуса Христа, Лука приводит хвалебную песнь ангелов: «Слава в вышних Богу, и на земле мир, в человеках благоволение» (2:14), а затем повествует о том, как пастухи, узнав о рождении Иисуса, возвратились, «славя и хваля Бога» (2:20). Рассказывая о сретении Младенца Иисуса в храме, Лука приводит благодарственную песнь Симеона: «Ныне отпускаешь раба Твоего, Владыко» (2:29). Далее можно отметить прославление Бога расслабленным после исцеления (5:25); прославление Бога народом после воскрешения Иисусом сына наинской вдовы (7:16); прославление Бога согбенной женщиной после исцеления (13:12); прославление Бога слепыми после исцеления (17:15); прославление Бога прокаженным после исцеления (17:18); прославление Бога прокаженным после исцеления (17:19); прославление Бога прокаженным после исцеления (17:20); прославление Бога прокаженным после исцеления (17:21); прославление Бога прокаженным после исцеления (17:22); прославление Бога прокаженным после исцеления (17:23); прославление Бога прокаженным после исцеления (17:24); прославление Бога прокаженным после исцеления (17:25); прославление Бога прокаженным после исцеления (17:26); прославление Бога прокаженным после исцеления (17:27); прославление Бога прокаженным после исцеления (17:28); прославление Бога прокаженным после исцеления (17:29); прославление Бога прокаженным после исцеления (17:30); прославление Бога прокаженным после исцеления (17:31); прославление Бога прокаженным после исцеления (17:32); прославление Бога прокаженным после исцеления (17:33); прославление Бога прокаженным после исцеления (17:34); прославление Бога прокаженным после исцеления (17:35); прославление Бога прокаженным после исцеления (17:36); прославление Бога прокаженным после исцеления (17:37); прославление Бога прокаженным после исцеления (17:38); прославление Бога прокаженным после исцеления (17:39); прославление Бога прокаженным после исцеления (17:40); прославление Бога прокаженным после исцеления (17:41); прославление Бога прокаженным после исцеления (17:42); прославление Бога прокаженным после исцеления (17:43); прославление Бога прокаженным после исцеления (17:44); прославление Бога прокаженным после исцеления (17:45); прославление Бога прокаженным после исцеления (17:46); прославление Бога прокаженным после исцеления (17:47); прославление Бога прокаженным после исцеления (17:48); прославление Бога прокаженным после исцеления (17:49); прославление Бога прокаженным после исцеления (17:50); прославление Бога прокаженным после исцеления (17:51); прославление Бога прокаженным после исцеления (17:52); прославление Бога прокаженным после исцеления (17:53); прославление Бога прокаженным после исцеления (17:54); прославление Бога прокаженным после исцеления (17:55); прославление Бога прокаженным после исцеления (17:56); прославление Бога прокаженным после исцеления (17:57); прославление Бога прокаженным после исцеления (17:58); прославление Бога прокаженным после исцеления (17:59); прославление Бога прокаженным после исцеления (17:60); прославление Бога прокаженным после исцеления (17:61); прославление Бога прокаженным после исцеления (17:62); прославление Бога прокаженным после исцеления (17:63); прославление Бога прокаженным после исцеления (17:64); прославление Бога прокаженным после исцеления (17:65); прославление Бога прокаженным после исцеления (17:66); прославление Бога прокаженным после исцеления (17:67); прославление Бога прокаженным после исцеления (17:68); прославление Бога прокаженным после исцеления (17:69); прославление Бога прокаженным после исцеления (17:70); прославление Бога прокаженным после исцеления (17:71); прославление Бога прокаженным после исцеления (17:72); прославление Бога прокаженным после исцеления (17:73); прославление Бога прокаженным после исцеления (17:74); прославление Бога прокаженным после исцеления (17:75); прославление Бога прокаженным после исцеления (17:76); прославление Бога прокаженным после исцеления (17:77); прославление Бога прокаженным после исцеления (17:78); прославление Бога прокаженным после исцеления (17:79); прославление Бога прокаженным после исцеления (17:80); прославление Бога прокаженным после исцеления (17:81); прославление Бога прокаженным после исцеления (17:82); прославление Бога прокаженным после исцеления (17:83); прославление Бога прокаженным после исцеления (17:84); прославление Бога прокаженным после исцеления (17:85); прославление Бога прокаженным после исцеления (17:86); прославление Бога прокаженным после исцеления (17:87); прославление Бога прокаженным после исцеления (17:88); прославление Бога прокаженным после исцеления (17:89); прославление Бога прокаженным после исцеления (17:90); прославление Бога прокаженным после исцеления (17:91); прославление Бога прокаженным после исцеления (17:92); прославление Бога прокаженным после исцеления (17:93); прославление Бога прокаженным после исцеления (17:94); прославление Бога прокаженным после исцеления (17:95); прославление Бога прокаженным после исцеления (17:96); прославление Бога прокаженным после исцеления (17:97); прославление Бога прокаженным после исцеления (17:98); прославление Бога прокаженным после исцеления (17:99); прославление Бога прокаженным после исцеления (17:100).

(13:13); исцеление десяти прокаженных и благодарных и благодарных и благодарных (17:15) — случаи, особенно отмеченный Лукой; прославление Бога слепым после исцеления (18:43); радостное прославление Бога учениками при входе в Иерусалим (19:37); прославление Бога сотником, который был свидетелем смерти Иисуса на кресте Бога (23:47); прославление Бога учениками при вознесении Спасителя (24:53).

Следует также отметить особую *атмосферу радости*, которой пронизано это Евангелие от Луки: говорится о радости при рождении Иоанна Предтечи (1:14); в момент Благовещения (1:28); при посещении Божией Матерью Елисаветы (1:41); при явлении ангела пастухам (2:10). Лука рассказывает, как ученики Христа, вернувшись с проповеди, «с радостью» говорили Ему о том, что им повинуются духи (10:17); Иисус же в ответ сказал: «Однако ж тому не радуйтесь, что духи вам повинуются, но радуйтесь тому, что имена ваши написаны на небесах» (10:20). «В тот час возрадовался духом Иисус», — отмечает евангелист (10:21). Все эти детали отсутствуют у других евангелистов. Отметим также упоминания о радости народа при виде чудес, совершенных Иисусом (13:17); о радости, с которой Закхей готов был принять в свой дом Спасителя (19:6); о радости учеников, которые, встретив Иисуса на пути в Эммаус после Его воскресения, узнали Его в преломлении хлеба и говорили: «Не горело ли в нас сердце наше, когда Он говорил нам на дороге?» (24:32).

Исследователи обращают внимание также на *атмосферу молитвы*, присутствующую в Евангелии от Луки. Конечно, у всех евангелистов говорится о молитве, но только у Луки отмечено, например, что Иисус молится после крещения (3:21), что Он молится в течение всей ночи перед избранием двенадцати апостолов (6:12).

Евангелие от Луки обращено к Церкви по всей вселенной, а не только к иудеям. Именно поэтому Лука нередко опускает те места, имеющиеся в других Евангелиях, которые напрямую связаны с иудейской традицией: он, например, не упоминает о втором пришествии Илии перед пришествием Иисуса. Если лейтмотивом Нагорной проповеди у Матфея является противопоставление Нового Завета Ветхому («Вы слышали, что сказано древним... А Я говорю вам...»), то у Луки в параллельном тексте это противопоставление практически исчезает. Лука опускает имеющуюся у Матфея заповедь Иисуса: «Не ходите на путь к язычникам» (Мф. 10:15). Напротив, об Иисусе говорится как о свете к просвещению язычников (песнь Симеона — Лк. 2:32), а о Евангелии — что оно должно быть проповедано «во всех народах» (14:47). Часто у Луки (как, впрочем, и у других евангелистов), в пример приводятся лица, не принадлежавшие к еврейскому народу: упомянем притчу о милосердном самарянине (10:15), рассказ об исцелении десяти прокаженных, где единственным благодарным оказался тоже самарянин (17:11), похвалу Иисуса сотнику, который был римлянином и о котором Иисус сказал: «И в Израиле не нашел Я такой веры» (7:9).

Исследователи отмечают, что в Евангелии от Луки *женщинам отведено гораздо больше места, чем в других Евангелиях*. Это относится прежде всего к Божией Матери, о Которой мы узнаем главным образом из этого Евангелия. У Луки мы читаем также о Елисавете, о наинской вдове, о жене-грешнице, о женах-мироносицах и т. д. Это тем более удивительно, что в эпоху Нового Завета, не говоря уже о Ветхом, отношение к женщине было совсем иным, чем к мужчине — женщин как бы вовсе не принимали в расчет. Не случайно, при перечислении тех, кого Господь насытил хлебами, в Евангелии от Матфея говорится: «Евших было около пяти тысяч, кроме женщин и детей» (Мф. 14:21). У Луки в соответствующем месте (9:14) эта ремарка отсутствует.

«Синоптический феномен»

Необходимо теперь сказать о так называемом *синоптическом феномене*. Термин «синоптики» означает, в переводе с греческого, «совместно смотрящие». Ученые, говоря о синоптическом феномене, различают *тройственное предание* и *двойственное предание*. *Тройственное предание* — это те тексты, которые являются общими для всех трех евангелистов. Оно включает в себя около половины стихов Евангелия от Марка, более трети Евангелия от Матфея и около трети Евангелия от Луки (конечно, эти подсчеты весьма приблизительны). *Двойственное предание* — это тексты, которые имеются у двух евангелистов из трех, например, у Матфея и Марка, или у Луки и Марка.

Двойственное предание составляет большую половину объема каждого из Евангелий. При этом, Евангелие от Марка почти полностью вошло в два других синоптических Евангелия. Тот материал, который имеется только у Марка и отсутствует у двух других евангелистов, составляет всего около 50 стихов.

Говоря о труде синоптиков, нужно помнить, что события из жизни Иисуса и Его слова записывались ими по памяти, поэтому не следует ожидать от евангелистов буквального их описания и воспроизведения. Как уже говорилось, существенно отличается, например, текст Нагорной проповеди в Евангелии от Матфея (гл. 5—7) от аналогичного текста в Евангелии от Луки (гл. 6). В Евангелии от Матфея Нагорная проповедь начинается словами: «Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное». У Луки несколько иначе: «Блаженны нищие духом, ибо ваше есть Царствие Божие». В некоторых списках Луки еще короче: «Блаженны нищие, ибо ваше есть Царствие Божие». Заповеди Блаженства у Луки примерно вдвое короче, чем у Матфея. Молитва «Отче наш» у Луки также намного короче. В критическом тексте Евангелия от Луки (по изданию Нестле — Аланда) эта молитва звучит так: «Отче, да святится имя Твое, да придет Царствие Твое, хлеб наш насущный дай нам каждый день и остави нам грехи наши, как и мы оставляем всякому должнику нашему, и не введи нас во искушение». В течение веков, в результате гармонической корректировки текста молитва «Отче наш» у Луки приобрела почти тот же вид, что она имеет у Матфея, то есть те фразы, которых там не доставало, были вставлены из Евангелия от Матфея. Но изначально, очевидно, разница была весьма существенной.

Во многих других местах изречения Христа даются одним евангелистом более подробно, чем другим. Например, у Матфея (5:15) Иисус говорит: «Зажегши свечу, не ставят ее под сосудом, но на подсвечнике, и светит всем в доме». Параллельный текст у Луки (8:16) звучит так: «Никто, зажегши свечу, не покрывает ее сосудом, или не ставит под кровать, а ставит на подсвечник, чтобы входящие видели свет». В данном случае Лука как бы уточняет Матфея. Можно сравнить и другие параллельные тексты, например, Мф. 25:15 и Лк. 19:13: у Матфея говорится о десяти талантах, у Луки — о десяти минах.

Некоторые детали параллельных текстов в синоптических Евангелиях не согласуются между собой. В частности, в Евангелии от Матфея (10:10) Иисус говорит ученикам, чтобы они не брали ничего с собой в дорогу; в соответствующем месте у Марка (6:8) Он говорит, чтобы они не брали ничего, кроме посоха.

В то же время между евангелистами-синоптиками во многих случаях наблюдается полное текстуальное сходство, что заставляет думать либо о наличии у них общего литературного источника, либо о заимствовании ими текстов друг у друга. К примеру, если сравнить рассказы о призвании двух учеников у Матфея (4:18) и у Марка (1:16), то легко заметить, что фраза «ибо они были рыболовы» присутствует в обоих Евангелиях: один автор, следовательно, должен был заимствовать текст у другого, либо оба должны были опираться на общий источник. Есть места, где у всех трех евангелистов имеется одна и та же синтаксическая ошибка, т.е. во всех трех случаях построение фразы не соответствует правилам греческого языка например: «Но чтобы вы знали, что Сын Человеческий имеет власть на земле прощать грехи, — тогда говорит расслабленному...» (Мф. 9:6; Мк. 2:10; Лк. 5:24). Тожественны тексты проповеди Иоанна Крестителя у Матфея и Луки.

Тожественными бывают даже так называемые *hapax legomena* — слова или выражения, которые в Новом Завете или даже во всей Библии употребляются лишь один раз, в одном конкретном месте. К таковым относится, например, фраза: «И смеялись над Ним» (Мф. 9:24; ср. Мк. 5:40 и Лк. 8:53).

Цитаты из Ветхого Завета нередко подвергаются одинаковым изменениям у всех трех евангелистов. Например, пророчество Малахии об Иоанне Предтече в оригинале звучит так: «Вот, Я посылаю Ангела Моего, и он приготовит путь предо Мною» (Мал. 3:1). Если же сравнить тот же текст у евангелистов-синоптиков, то у всех трех мы прочтем: «Я посылаю Ангела Моего пред лицом Твоим, который приготовит путь Твой пред Тобою» (Мф. 11:10; Мр. 1:2; Лк. 7:27). Подобных параллельных мест немало.

Таким образом, мы видим, что, с одной стороны, в текстах синоптических Евангелий имеет место определенная несогласованность, происходящая от того, что евангелисты писали по памяти и не воспроизводили события с абсолютной точностью и реалистичностью. С другой стороны, между

синоптиками существует значительное сходство, в том числе и текстуальное, свидетельствующее о том, что между тремя евангелистами существовала литературная зависимость.

Единого мнения относительно характера этой зависимости среди ученых нет. В период до появления и развития библейской критики считалось, что первым было написано Евангелие от Матфея на арамейском языке (это утверждает, как уже говорилось, церковное предание). Но уже в XIX веке все большее число ученых стало склоняться к тому, что Евангелие от Марка появилось на свет первым, а Матфей и Лука опирались на него. В середине XX века, особенно после публикации работ известного немецкого ученого в области библейской критики Р. К. Бультмана, это мнение стало наиболее распространенным.

Для объяснения литературной взаимозависимости евангелистов была выдвинута также так называемая *теория двух источников*, согласно которой общим литературным источником для Матфея и Луки было Евангелие от Марка и «Слова Иисуса» (*logia Iesou*), упоминаемые Папием Иерапольским. Что именно представляли из себя эти «Слова Иисуса», остается загадкой. Существуют, например, некоторые апокрифические Евангелия (такие как Евангелие от Фомы), написанные в форме изречений Иисуса, каждое из которых начинается формулой-рефреном «Иисус сказал». Однако по содержанию эти изречения значительно отличаются от тех, что вошли в канонические Евангелия.

В качестве гипотетического источника упоминаются также «аграфы» — незаписанные слова и чудеса Иисуса, косвенное упоминание о которых содержится в Евангелии от Иоанна: «Многое и другое сотворил Иисус; но если бы писать о том подробно, то, думаю, и самому миру не вместить бы написанных книг» (21:25).

ОСОБЕННОСТИ ЕВАНГЕЛИЯ ОТ ИОАННА

Иоанн — любимый ученик Иисуса, особенно близкий к Нему. На Тайной Вечере он возлежал на груди Учителя. Ему и его брату Иакову Господь изменил имя, назвав их Воанергес — «сынами грома». Вместе с Петром и Иаковом Иоанн присутствовал на горе в момент преобразования Иисуса, в числе других учеников он находился и в Гефсимании во время молитвы Иисуса о чаше. Иоанн — ученик, стоявший «при кресте Иисуса»; ему Иисус поручил Свою Матерь, сказав: «Се, Матерь твоя», а Матери сказал: «Се, сын Твой» (Ин. 19:26-27).

По преданию Древней Церкви, Иоанн намного пережил других учеников. В отличие от большинства апостолов, которые почти все закончили жизнь мучениками, Иоанн дожил до глубокой старости. Последние годы жизни он провел в Ефесе.

Евангелие от Иоанна существенным образом отличается от трех синоптических Евангелий. В отличие от трех других Евангелий, у Иоанна повествование построено не по хронологическому принципу, и он не стремится к последовательному описанию событий. Евангелие от Иоанна адресовано читателю, уже знакомому с общей канвой земной жизни Спасителя по другим Евангелиям. По сути, Евангелие от Иоанна представляет собой богословский трактат, где события из жизни Иисуса упоминаются лишь для того, чтобы подчеркнуть тот или иной аспект Его служения, Его миссии. Так например, мысль о том, что учение Иисуса есть «вода живая», иллюстрируется при помощи рассказа о встрече Иисуса с самарянкой (гл. 4), — рассказа, который отсутствует у других евангелистов: в нем даны образы воды, колодца, усталого Путника, Которому нечем зачерпнуть воды и Который просит у самарянки пить. Точно так же мысль о том, что Иисус есть «свет миру» иллюстрируется при помощи рассказа об исцелении слепого при Силоамской купели (гл. 9): тот, кто живет без Бога, слеп, а кто верует в Бога, тот становится зрячим, ибо вера во Христа дает человеку прозрение — таков основной смысл данного рассказа. Повествование о насыщении пяти тысяч пятью хлебами (гл. 6) приводится для того, чтобы подвести к словам Иисуса «Я есмь хлеб жизни». Если других евангелистов привлекает само чудо насыщения народа пятью хлебами, то Иоанн обращает внимание на богословскую значимость этого события: чудо трактуется им как прообраз Евхаристии — таинства, в котором Господь прелагает хлеб в Свое Тело. Наконец, рассказ о воскрешении Лазаря (гл. 11), отсутствующий у других евангелистов, является прелюдией к рассказу о воскресении Христовом и иллюстрацией слов Христа «Я есмь воскресение и жизнь». Мы видим,

что все четвертое Евангелие построено по одному принципу: каждой богословской посылке соответствует некий сюжет, который имеет значимость постольку, поскольку он эту мысль иллюстрирует. Именно поэтому Иоанн останавливает свое внимание на деталях, ускользнувших от взора других евангелистов, в то же время оставляя без внимания многие события и слова Спасителя, которые не входят в сферу его богословского интереса.

Как писал Климент Александрийский, Евангелие от Иоанна дополняет синоптические Евангелия, которые отразили человеческую сторону служения Иисуса — Его чудеса и речения, но не раскрыли с достаточной полнотой сторону божественную. Действительно, уже самые первые слова этого Евангелия убеждают в том, что учение об Иисусе Христе как Боге воплотившемся будет основной его темой. «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было в начале у Бога» (Ин. 1:1-2): эти слова задают тон всему Евангелию. Мысль о Божестве Христа ни в одном из Евангелий не выражена с такой четкостью, как у Иоанна.

Автор четвертого Евангелия подчеркивает универсальный характер проповеди и всего служения Христа. Иисус — Спаситель не только народа израильского, но и всего мира. Согласно Иоанну, Иисус — «Свет истинный, Который просвещает *всякого человека, приходящего в мир*» (1:9); Иисус принимает смерть для того, чтобы весь мир был спасен (3:18); у Иисуса есть и «другие овцы», которые «не сего двора», т.е. не из народа израильского, и которых Ему надлежит привести к Себе, дабы было одно стадо — спасенное человечество, и один Пастырь — Христос (10:16).

Иоанн много говорит об истине. Слово «истина» ни в одном из Евангелий не употребляется так часто, как у Иоанна: у него оно повторяется около пятидесяти раз. Уже в начале Евангелия он говорит о том, что «закон дан чрез Моисея, благодать же и истина произошли чрез Иисуса Христа» (1:17). Иоанн постоянно подчеркивает истинность слов Иисуса. Более 20 раз встречается в Евангелии выражение «Истинно, истинно говорю вам» — «Аминь, аминь глаголю вам». Но в своем понимании истины Иоанн идет дальше. На извечный вопрос философии, рационализма и скепсиса, вопрос, который был задан Пилатом: «Что есть истина?», — Иоанн Богослов отвечает словами Самого Иисуса: «Я есмь путь и истина и жизнь» (14:6). Истина не есть «что-то» — отвлеченное, неконкретное, бесформенное, Истина есть «Кто-то», и этот Кто-то есть Сам воплотившийся Бог.

Одна из основных тем Иоанна — «Бог есть свет и нет в Нем никакой тьмы». Противопоставление тьмы света — один из постоянно повторяющихся мотивов четвертого Евангелия (см., например, Ин. 1:5; 3:19).

Еще одна центральная тема у Иоанна, не раскрытая никем из других евангелистов в такой полноте, — это тема любви. Существует предание, что Иоанн Богослов в старости, когда уже не мог произносить длинные поучения, постоянно повторял: «Дети, любите друг друга». Это очень характерно для его облика: не случайно Церковь называет его «апостолом любви». Конечно, о любви говорится во всех Евангелиях. Синоптики приводят слова Иисуса о том, что самое главное в законе: «Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, всею душею твоею, всем разумением твоим... Возлюби ближнего твоего, как самого себя». Но все это — цитаты из Ветхого Завета; подлинную новизну учения Христа о любви раскрывает именно Иоанн. Именно в его Евангелии Иисус говорит: «Заповедь новую даю вам, да любите друг друга». Новизна этой заповеди в том, что человек призван любить ближнего не просто естественной человеческой любовью, но любовью Христовой, жертвенной. «Как я возлюбил вас, так и вы любите друг друга», — говорит Христос (13:34). А в первом послании Иоанн прямо говорит: «Бог есть любовь» (4:8). И «истина», и «любовь», и «свет» — все это имена Самого Бога, имена воплотившегося Слова. Все Евангелие от Иоанна можно воспринять как развернутое толкование различных имен Божиих.

В Евангелии от Иоанна нет ни одной притчи. Это связано с особым характером богословского мышления Иоанна: в каждом реальном событии он видит притчу, образ, символ, и потому не нуждается в притчах для раскрытия богословского учения Христа. Для него, как кажется, гораздо важнее увидеть в символический смысл в реальных событиях жизни Христа, чем пересказать Его притчи, уже приведенные другими Евангелистами. Так например, рассказ о встрече Христа с самарянкой разворачивается в многоплановое повествование, в котором, безусловно, присутствует «приточный» элемент.

Синоптики, как правило, оставляли за кадром те слова и речи Иисуса Христа, которые имели ярко

выраженный богословский характер; полемика Христа с иудеями представлена у синоптиков недостаточно полно. Основная канва синоптических Евангелий — рассказ о жизни Христа и воспроизведение Его нравственных увещаний, преимущественно в форме притч; собственно Его богословскому учению не уделяется столько внимания, сколько оно бы заслуживало. Иоанн восполняет этот пробел. Его Евангелие по большей части состоит из бесед Иисуса; в нем много диалогов с евреями, носящих полемический характер. Только у Иоанна приводится беседа Христа с учениками на Тайной Вечере. Иоанн делает особый акцент на уникальности, беспрецедентности проповеди Христа, отмечая реакцию слушателей на Его слова: «Никогда человек не говорил так, как Этот Человек» (7:46).

В Евангелии от Иоанна заметна некоторая недосказанность. Часто речи Иисуса вызывают у собеседника или слушателя некоторое недоумение или вопрос. Вопрос задается, Иисус отвечает на него, но Его ответ порождает новый вопрос. Или Он не отвечает на вопрос прямо. Например, в беседе с Никодимом Иисус говорит, что человеку надо родиться свыше. Это как бы тезис, с которого все начинается, но Никодим спрашивает: «Как может человек родиться, будучи стар? неужели может он в другой раз войти в утробу матери своей и родиться?» Вопрос, в общем-то, естественный, но Христос не отвечает прямо, Он говорит: «Если кто не родиться от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие» (3: 4-5). Ответ, однако, остается загадкой для Никодима. Во всем повествовании чувствуется некоторая недосказанность, но в свете учения Церкви становится ясно: Иисус говорит о таинстве Крещения. Еще пример. Апостолы Филипп и Андрей говорят Иисусу, что пришли какие-то эллины и хотят его увидеть. Иисус же отвечает, что его проповедь должна прозвучать на весь мир — «Пришел час прославиться Сыну Человеческому» (12: 23), но об эллинах больше ничего не говорится, и увидели они Иисуса или нет, остается неизвестным. Апостолу Иоанну прежде всего важна мысль, какая-то богословская идея, а все подробности из жизни Иисуса он приводит лишь для того, чтобы эту мысль проиллюстрировать.

Как у других евангелистов, у Иоанна встречаются арамеизмы и латинизмы. Особенностью его синтаксиса является то, что у него чаще всего сказуемое стоит перед подлежащим.

В последние несколько десятилетий много внимания уделяется так называемым хиазмам у ветхозаветных и новозаветных авторов. У Евангелиста Иоанна хиастические структуры ясно различимы. Под хиазмами понимают такие смысловые и фразеологические структуры, в которых утверждения расположены с большей или меньшей симметричностью по принципу a-b-a, a-b-c-b-a и т.д., причем одно утверждение в таком случае неизбежно воспринимается как центральное. Например: а) В начале было Слово, б) и Слово было у Бога, а) и Слово Было Бог. Другой пример: а) Оно было в начале у Бога, б) Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть, с) В Нем была жизнь, и жизнь была Свет человеков, б) И Свет во тьме светит, а) и тьма не объяла его.

Хиазмы можно усмотреть и в более крупных структурах: отдельных зачалах, главах и даже в целом Евангелии. При всей условности, произвольности и подчас искусственности подобного членения Евангелия, это членение все же в некоторой степени помогает понять ход мысли Евангелистов. Как правило, они мыслили циклично, т.е. их мысль вращалась вокруг той или иной богословской посылки и постоянно к ней возвращалась. Это во всяком случае характерно для Иоанна Богослова.

Иоанн — автор трех посланий и Апокалипсиса. Корпус писаний Иоанна имеет исключительное значение. Иоанн как бы завершает не только Новый Завет, но и всю Библию своими писаниями — Апокалипсисом — книгой, которая заключает Священное Писание, но и своим Евангелием. Можно провести такие параллели. Библия начинается словами: «В начале сотворил Бог небо и землю». Под словом «начало» здесь имеется в виду сотворение мира. Автор книги Бытия не может заглянуть за грань сотворения мира, он не говорит о том, что было до этого события. Евангелист Иоанн начинает свое Евангелие аналогичным оборотом: «В начале было Слово», — и в этом, конечно, очевидна связь с началом Библии. Но Иоанн далее говорит: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог», — то есть, он говорит о том, что было еще до начала творения, о Боге в Самом Себе, о том, что Слово Божие — вторая ипостась Святой Троицы — всегда существовало у Бога, и именно Слово Божие сотворило весь мир. Евангелист Иоанн с самых первых слов рисует такую

перспективу, которой не дает ни один из библейских авторов. В последних главах Апокалипсиса говорится о всеобщем обновлении созданного Богом мира: «И увидел я новое небо и новую землю, ибо прежнее небо и прежняя земля миновали, и моря уже нет. И я, Иоанн, увидел святой город Иерусалим, новый, сходящий с неба, приготовленный как невеста, украшенная для мужа» (21: 1-2). И далее идет описание небесного Иерусалима и нового неба. Иоанн как бы заглядывает за грань сотворения мира, говоря о том, что было «в начале», и за грань конца мира, говоря о том, что будет после конца мира. Его богословие – это поистине синтез всей Библии. Именно Иоанн открывает такие необозримые бездны в Ветхом и Новом Заветах, которые недоступны ни одному из других авторов. Поэтому его называют тайнозрителем: он тот, кому было открыто тайное, то, что от других было скрыто, и в этом значение писаний Иоанна.

[1] Как утверждал Тишендорф, он обнаружил этот кодекс в корзине для мусора; синайские монахи, напротив, говорили, что в подобных корзинах они держат все свои книги. Как бы там ни было, Тишендорф купил у монахов кодекс и затем подарил государю императору Александру II. Долгое время этот бесценный кодекс хранился в Публичной библиотеке в Санкт-Петербурге, но в конце 20-х годов был продан Англии советскими властями за 100 тысяч фунтов. Сейчас он хранится в Британском музее в Лондоне.

[2] Кодекс также находится в Британском музее.

[3] Подробнее о формировании новозаветного канона см. в: *Мецгер Б.* Канон Нового Завета. М., 1998.

[4] В русском синодальном переводе Евангелия от Луки говорится, что Христос вошел в синагогу и, «раскрыв книгу», нашел место из пророка Исайи. Русский глагол «раскрыть» наводит на мысль о том, что Иисус раскрыл кодекс; славянский же перевод — «разгнув» («развернув») — в данном случае более точен: он указывает на то, что Иисус развернул свиток.

[5] С перикопами Аммония можно познакомиться по изданиям Нового Завета, осуществленным Московской патриархией в 1960-х годах.

[6] Подробнее о тексте Нового Завета в рукописной традиции см. в: *Мецгер Б.* Текстология Нового Завета. М., 1996.

[7] Подробнее об истории русского перевода Нового Завета см. в: *Чистович И. А.* История перевода Библии на русский язык. СПб., 1899 [репринт: Москва, 1997].



ВСЯ БИБЛИЯ І ПОИСКІ ГЛАВНАЯ СТРАНИЦА І ОБРАТНАЯ СВЯЗЬ

Межконфессиональное информационно-аналитическое Обозрение "Orthodoxia"
Powered by "Interpressfact". © "Interpressfact" 2003

