

**Nienhuis D. R. Not by Paul Alone: The Formation of the Catholic Epistle Collection and the Christian Canon. Waco (Texas), 2007. XVIII, 257 p. (Нинхёйс Д. Р. Не только Павлом: Формирование сборника Соборных Посланий и христианский канон [Священного Писания]. Вако (Техас), 2007. XVIII, 257 с.)**

Соборные Послания всегда занимали особое место как в церковной экзегезе, так и в дискуссиях библейских критиков. Для церковной традиции они всегда служили четким и недвусмысленным свидетельством истинной апостольской веры, но при этом оставались «в тени» Посланий ап. Павла, вокруг правильного понимания которых велись споры. В научной же библеистике Соборные Послания изучались прежде всего как свидетельства раннехристианского «не-Павлова» богословия, а также в связи с вопросом об аутентичности и авторстве новозаветных текстов.

Дэвид Нинхёйс, автор рецензируемой монографии, попытался доказать, опираясь на методы критической библеистики, что характер рецепции у раннехристианских авторов этих Посланий как, с одной стороны, максимально каноничных, а с другой, уравнивающих кажущиеся «крайности» Павлова богословия, сформировался не исторически, а отражает истинную цель их написания и включения в канон Нового Завета.

В западной библеистике интерес к «не-Павлову» христианству в последние десятилетия заметно возрос, что связано с дальнейшим развитием модели «многообразного» раннего христианства, выстроенной еще в период между мировыми войнами<sup>1</sup> в противовес традиционной церковной модели, противопоставлявшей изначально единство апостольской Церкви всему спектру позже возникших ересей. В послевоенный период появилось множество исследований на эту тему по обе стороны Атлантики<sup>2</sup>. Сейчас стало общим местом в библеистике говорить о разных течениях внутри раннего христианства, отличающихся друг от друга как по практике церковной жизни, так и по вероучению. При этом следы подобных течений, по мнению сторонников такого подхода, сохранились не только в апокрифической литературе, но и в самих книгах Нового Завета. Если в церковной науке противопоставлялись лишь христиане из евреев и христиане из язычников, а в новой тюрбингенской школе XIX в. — «петринизм» и «паулинизм», то теперь число противостоящих или сосуществующих групп резко возросло: помимо последователей того или иного апостола (Петра, Иакова, Иоанна, Фомы, Матфея, Павла) стали выделять «общину Q<sup>3</sup>», «неэсхатологических» христиан-«киников», «общину Дидахе», разнообразные иудеохристианские группы, синагогальных крипто-христиан, «бинитаристов» (сторонников догмата двуединого Бога) и т. д. Ереси же II–III вв. стали рассматриваться как осколки или несколько видоизмененные продолжения этих некогда «православных» (т. е. имеющих, согласно этой

<sup>1</sup> Прежде всего, в работе Вальтера Бауэра: *Bauer W. Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum. Tübingen, 1934.*

<sup>2</sup> Своего рода подведением итогов стала работа Дж. Данна, переведенная в т. ч. и на русский язык: *Данн Дж. Единство и многообразие в Новом Завете. М., 1997.*

<sup>3</sup> Т. н. Евангелие Q (от нем. Quelle — источник) — текст, послуживший, как считают многие современные библеисты, вторым, наряду с Евангелием от Марка, источником для Матфея и Луки, который они использовали независимо друг от друга. — *Ред.*

модели, «равные права» с канонической Церковью на проповедь своего варианта благой вести от имени Иисуса Христа) течений апостольской эпохи. Естественно, при таком подходе «ранняя кафоличность» (или «прото-ортодоксия») оценивалась исключительно как негативное явление. В целом вся модель очень хорошо согласовывалась с господствующей на западе либеральной идеологией, в которой плюрализм мнений и точек зрения считается абсолютной ценностью, а догматизм и признание истинности только одной веры — пережитками прошлого, признаками несвободы и подавления личности.

Тем не менее постепенно начала набирать силу иная тенденция. Стали раздаваться призывы быть более осторожными при реконструировании общин, стоящих за тем или иным текстом<sup>4</sup>. Одним из серьезных пределов бесконечному умножению «разновидностей» христианства стали новые исследования в области внутренней критики новозаветных текстов.

На первый взгляд, рецензируемую книгу следовало бы считать вкладом в разработку описанной модели «многообразного» раннего христианства. Однако выводы, к которым приходит автор, дают импульс к ее преодолению. Правда, достигается это ценой отказа от аутентичности целого ряда новозаветных Посланий и передатированием их II веком.

Основу книги составила диссертация Нинхёйса, защищенная им в 2004 г. в Абердинском университете (Шотландия). Главной задачей автора было изучить процесс формирования группы Соборных Посланий в составе новозаветного канона. Хотя никаких новых внешних данных в последнее время не появлялось, Нинхёйсу удалось по-новому оценить уже хорошо изученные источники, отказавшись от целого ряда стереотипов.

Ставший уже традиционным в западной библеистике подход — считать каждое из Соборных Посланий (Иакова, 1–2 Петра, 1–3 Иоанна, Иуды) отражением одного из течений в раннем христианстве и, соответственно, утверждать их независимое хождение в разных общинах вплоть до IV в. — мешал предшественникам Нинхёйса рассматривать Соборные Послания как единую группу, собранную не для иллюстрации единства и многообразия течений апостольской эпохи, а для каких-то иных, важных с вероучительной точки зрения, целей. Несомненно, на независимое друг от друга рассмотрение этих Посланий повлияли и давние споры об их достоверности, тянущиеся с эпохи Реформации, когда Мартин Лютер поставил под сомнение подлинность Послания Иакова (в древней Церкви также высказывались сомнения относительно подлинности некоторых Посланий, но в IV в. споры прекратились).

В итоге в современной литературе возникли искусственно созданные контексты для Соборных Посланий: Послание Иакова рассматривалось, с одной стороны, на фоне Павловых Посланий (как альтернатива им), с другой — в группе текстов «иудеохристианского» происхождения; Петровы Послания сопоставлялись с Павловыми, но не с другими Соборными Посланиями; Иоанновы Послания попадали в Иоаннов корпус и считались приложением к Евангелию от Иоанна и Откровению; Послание же Иуды обычно сопоставлялось со 2-м Посланием Петра как его источник или, наоборот, производное от него.

<sup>4</sup> Например, у того же Данна: *Dunn J. D. G. Jesus Remembered*. Grand Rapids (MI), 2003. (Christianity in the Making; 1).

Нинхёйс начинает свое исследование с попытки найти внутренний стержень Соборных Посланий, выявить принцип, по которому именно эти Послания были сохранены Церковью и собраны вместе. Прежде всего он рассматривает последовательность Посланий в каноне, принимая гипотезу Д. Люрманна<sup>5</sup> о том, что Послания Иакова, Петра и Иоанна следуют в таком порядке друг за другом не из-за своей длины (хотя в древности часто систематизировали собрания текстов по количеству стихов), а по порядку упоминания этих апостолов в Гал. 2, 9. Кроме того, Нинхёйс обращает внимание на то, что Соборные Послания начинаются и завершаются Посланиями, написанными от имени сродников Христа по плоти — «Иакова, раба Бога и Господа Иисуса Христа» и «Иуды, раба Иисуса Христа, брата Иакова». Он также привлекает гипотезу Р. Уолла о том, что Деяния святых апостолов, помещаемые в списках канонических книг и в рукописях обычно между Евангелиями и Посланиями, служат ориентиром для правильного прочтения Соборных Посланий и оценки их значимости для всей Церкви<sup>6</sup>. Наконец, число Посланий (7) является несомненно символическим, указывающим на полноту, завершенность и единство. Таким образом, получается, что Соборные Послания — это искусная рукотворная композиция, а не случайный набор текстов.

Далее Нинхёйс обращается к анализу их наименования — «Соборные». Хотя уже у Леонтия Византийского встречается мнение, что это название было дано им потому, что они были адресованы не конкретной общине (как Павловы), а всем христианам<sup>7</sup>, изначально это определение указывало на их «каноничность» или «православность». Действительно, универсальными с формальной точки зрения можно считать только 2-е Послание Петра и Послание Иуды, тогда как Послание Иакова адресовано 12 коленам в рассеянии, 1-е Послание Петра — церкви в Вавилоне, 2-е и 3-е Послания Иоанна — конкретным лицам, а 1-е Послание Иоанна вообще оставлено без адресата (хотя блж. Августин приводит его с указанием адресата — «к парфянам», в которых иногда видят не указание на христиан, живших за пределами Римской империи, а искаженное греческое слово «девственники», т. е. аскеты). По мнению Нинхёйса, в общем заглавии получила отражение основная цель собирания этих Посланий — утверждение христианского канона Писания. Здесь Нинхёйс приближается к тем идеям, которые несколько лет назад были высказаны Д. Тробишем, полагавшим, что уже в сер. II в. отдельные части Нового Завета имели хождение в виде канонических сборников<sup>8</sup>. Однако, если Тробиш считал, что собирание Соборных Посланий произошло в Риме с целью гармонизации «Павлова» и «не-Павлова» богословия и что Петровы Послания явились основой первоначального сборника, то Нинхёйс сделал акцент на Послании Иакова как «кананообразующем».

2-я глава книги посвящена истории возникновения сборника Соборных Посланий. Как показывает Нинхёйс, если 1-е Послание Петра, 1-е и 2-е (а возможно, и 3-е) Послания Иоанна и Послание Иуды были хорошо известны уже в кон. II

<sup>5</sup> *Luhrman D.* Gal 2. 9 und die katholischen Briefe // *Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft.* Bd. 72. 1981. S. 65–87.

<sup>6</sup> *Wall R. W.* A Unifying Theology of the Catholic Epistles: A Canonical Approach // *The Catholic Epistles and the Tradition* / Ed. J. Schlosser. Leuven, 2004. P. 43–71. (*Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium*; 176).

<sup>7</sup> *Scholia.* 2. 4 // PG. 86a. Col. 1203.

<sup>8</sup> *Trobisch D.* The First Edition of the New Testament. Oxf., 2000.

в., то Послание Иакова и 2-е Послание Петра не упоминаются вплоть до Оригена, а все собрание как единое целое отмечается только у Евсевия Кесарийского. Нинхёйс вводит строгие критерии идентификации цитат из Соборных Посланий в раннехристианской и святоотеческой традиции, признавая только прямые цитаты или ссылки и отмечая разного рода аллюзии (в том числе богословские и терминологические). Он последовательно рассматривает сочинения христианских писателей, начиная со сщмч. Иринея Лионского (возвращаясь потом к более ранним авторам) и до Евсевия, по общей схеме: список канонических текстов с точки зрения того или иного писателя, его знакомство с Посланием Иакова, образы Петра, Иакова и Иоанна в его творениях.

Далее Нинхёйс обращается к проблемам текстологии и анализирует свидетельства папирусов. Выясняется, что свидетельств крайне мало: фрагменты Послания Иакова в P20, P23, P100 (все примерно III в. из Египта), 1-е и 2-е Послания Петра и Послание Иуды в P72 (где они помещаются отдельно друг от друга среди апокрифов и произведений христианских писателей), амулет со стихом из Послания Иуды (P78) и несколько стихов 1-го Послания Иоанна в P9. Впервые (если не считать унциалов IV–V вв.) все семь Посланий встречаются только в Апостоле VII в. (P74). К важным ранним свидетельствам текста относятся также коптский перевод части 1-го Послания Петра в кодексе Crosby-Schøyen 193 (видимо, литургический сборник IV в., хотя ряд исследователей<sup>9</sup> предлагают датировать III в.) и латинский перевод 3-го Послания Иоанна в Кодексе Безы (нач. V в.). Автор отмечает также, что даже после установления канона Нового Завета на Востоке многие святые отцы (особенно антиохийцы) продолжали толковать только три главных Соборных Послания — Иакова, 1-е Петра и 1-е Иоанна (например, свт. Иоанн Златоуст), на Западе же лишь под прямым влиянием александрийской традиции 2-е Послание Петра и Послание Иакова стали считаться подлинными и богодухновенными (начиная со свт. Илария Пиктавийского).

В 3-й главе работы рассматриваются различные предания об Иакове, брате Господнем. Автор отмечает отсутствие прямых цитат из его Послания вплоть до Оригена, а также пристальное внимание к его образу со стороны гностических и иудеохристианских сект. При этом Нинхёйс отмечает, что Послание Иакова не согласуется ни с одной из традиций об Иакове, возникших во II веке (в его Послании нет ни малейшего намека на необходимость соблюдения обрядовой стороны Закона Моисеева, речь идет только о нравственных заповедях [в Иак. 1, 25 даже говорится о «законе свободы»], хотя традиция II века представляет его как ревнителя Закона в целом). В то же время он находит указание на личность Иакова в Иак. 5, 1–6, где говорится о смерти «праведника». По мнению Нинхёйса, здесь имеется в виду его прозвище, принятое в ортодоксальной традиции II в. — «Иаков Праведный».

В 4-й главе доказывается псевдоэпиграфичность Послания Иакова. Нинхёйс последовательно сравнивает Послание Иакова с 1-м Посланием Петра и Посланием к Римлянам и приходит к выводу о зависимости Послания Иакова от них (например: тема радости во время искушений в Иак. 1, 2–4 и 1 Петр. 1, 6–9 (ср.: Рим. 5, 3–4); цитирование Ис. 40 в Иак. 1, 10–11 и 1 Петр. 1, 23–24;

<sup>9</sup> *Bethge H.-G.* Der Text des ersten Petrusbriefe im Crosby-Schøyen-Codex (MS 193 Schøyen Collection) // *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche.* Bd. 84. 1993. S. 255–267.

рождение словом в Иак. 1, 18 и 1 Петр. 1, 23; тема веры и лицепрятия в Иак. 2, 1, 9 и Рим. 2, 11; о слушателях и исполнителях Закона в Иак. 1, 22 и Рим. 2, 13; о заповедях «не прелюбодействуй» и «не убивай» в Иак. 2, 8–11 и Рим. 13, 8–10 (ср.: Гал. 5, 3, 13); об осуждении другого в Иак. 4, 12 и Рим. 14, 4; Авраам, оправдание и праведность в Иак. 2, 21, 23 и Рим. 4, 1–3). Некоторая связь прослеживается и с 1-м Посланием Иоанна (ср.: Иак. 2, 14–17 и 1 Ин. 3, 16–18; а также целиком главы Иак. 5 и 1 Ин. 5). Самое же заметное место — Иак. 3, 13–4, 10, которое, по мнению Нинхёйса, составлено из 1 Петр. 2, 11–12; Рим. 7, 23; 1 Ин. 2, 15–16; Рим. 8, 7; 1 Петр. 5, 5–9.

В свете такой зависимости становится понятно, что вызывавшее наибольшие споры место Иак. 2, 24, где говорится об оправдании делами, не противостоит Гал. 2, 16 и Рим. 3, 28, но уравнивает их, продолжая мысль Гал. 5, 6.

Таким образом, автор монографии приходит к выводу, что формирование сборника Соборных Посланий происходит в середине или 2-й пол. II в. и связано с появлением и распространением ереси Маркиона, отрицавшего богодуховенность Ветхого Завета и перетолковывавшего Павловы Послания на свой лад. По мнению Нинхёйса, новый сборник призван был стать ортодоксальным противовесом тем идеям, заложенным в Павловых Посланиях, которые получили еретическую интерпретацию и развитие у Маркиона. Послание Иакова, написанное позже других Соборных Посланий, составило ядро этого сборника.

Позитивный итог работы Нинхёйса заключается в том, что ему удалось наглядно продемонстрировать единство богословских и этических положений Соборных и Павловых Посланий, отсутствие противоречий внутри новозаветной традиции. К подобным же выводам (вероятно, независимо от Нинхёйса) недавно пришли и другие ученые<sup>10</sup>. Тем не менее поздняя датировка не может быть принята только на основании позднего времени появления цитат из Послания Иакова и его зависимости от 1-го Послания Петра и Послания Римлянам. Автор Послания Иакова мог познакомиться с этими текстами и в I веке. В самом же Послании Иакова есть ряд архаичных деталей, которые могли появиться только в I веке. Например, упоминание «пресвитеров Церкви» в Иак. 5, 14. Такое словоупотребление встречается во всей раннехристианской литературе еще только в Деян. 20, 17. Поскольку в Послании Иакова не нашли отражения характерные черты образа Иакова из Деяний, то можно заключить, что это выражение появилось в Послании независимо от Деяний. На «церковность» пресвитеров имело смысл указывать только в ту эпоху, когда это слово еще не превратилось в фиксированное название степени служения, но могло обозначать и просто «старцев», в т. ч. иудейских, которые, судя по источникам, иногда занимались врачеванием. По этой причине автору Послания Иакова было важно подчеркнуть, что речь идет о христианских «старцах». При этом вполне возможно, что собрание Соборных Посланий и их включение в канон произошло в связи с появлением ереси Маркиона.

Подводя итоги, следует отметить, что работа Нинхёйса очень информативна и весьма оригинальна, хотя и сложна для восприятия теми, кто не имеет специального богословского или исторического образования. Его выводы заставляют задуматься о том, а было ли раннее христианство таким уж разнообразным, как его

<sup>10</sup> См.: *Mitchell M. The Letter of James as a Document of Paulinism? A Study in Reception-History // Reading James with New Eyes: Methodological Reassessments of the Letter of James / Ed. R. L. Webb, J. S. Kloppenborg. L., 2007.*

---

представляют себе многие ученые. Учитывая зависимость Соборных Посланий от Павловых, можно сказать, что «Павлово» христианство после Апостольского Собора — это и есть собственно христианство, учение, разделяемое большинством Церкви уже в I веке, тогда как все прочие течения развивались вне границ Церкви и в полемике с ней.

*А. А. Ткаченко*