

тельное число совпадений между Нагорной проповедью и «Трактатом» приводит Сирени к выводу о том, что традиция «двух путей» Матфею не была известна. Кроме того, по его мнению, крайне сомнительно предположение о том, что Дидахе и Евангелие от Матфея были составлены в одной и той же общине и в одно и то же время.

Дж. Клоппенборг рассматривает речения Иисуса Христа в «евангельском» разделе Дидахе (1. 3b–2. 1), считающемся позднейшим добавлением к «Трактату о двух путях». Клоппенборг анализирует возможные варианты объяснения связи этого раздела с Евангелием от Матфея (независимое использование т. н. источника двойной традиции, обозначаемого с помощью аббревиатуры Q; прямая или косвенная зависимость от канонических Евангелий; общая традиция речений Иисуса; обратная зависимость Матфея от Дидахе). По мнению Клоппенборга, Дидахе 1. 4 свидетельствует о знакомстве автора Дидахе с редакторской правкой Q, сделанной евангелистом Лукой, что позволяет датировать всю вставку серединой II в. Однако прочий «евангельский» материал Дидахе (8. 2; 9. 5b; 15. 3 – 4; 16) может основываться на досиноптической традиции.

П. Томсон касается заповедей о посте и молитве в Дидахе 8 и Мф 6. Использующийся в обоих памятниках термин «лицемеры», вероятно, говорит о размежевании с раввинистическим иудаизмом. Сходство текста молитвы «Отче наш» может свидетельствовать в пользу принадлежности обоих памятников одной общине.

В статье Г. Роувхорста анализируются евхаристические молитвы Дидахе 9–10. Основной акцент делается на соотношении этих молитв с установительными словами Тайной Вечери. По мнению Роувхорста, в этом разделе сходство между Дидахе и Евангелием от Матфея минимально.

А. Тюилье рассматривает служение апостолов, пророков и учителей в Дидахе 11–13 и в Евангелии от Матфея, отталкиваясь от гипотезы существования арамейского оригинала этого Евангелия. Упадок этих харизматических служений совпал с распространением греческой версии Евангелия.

Х. ван де Сандт сопоставляет Дидахе 15. 3, Мф 18. 15–17 и 1QS 5. 23b–6. 1b (все отрывки так или иначе связаны с отношением к согрешающему брату), отмечая преемственность традиции.

Й. Ферхейден обращается к эсхатологическим разделам Дидахе 16 и Мф 24–25. Основным критерием определения зависимости служит наличие редакторского материала. Согласно Ферхейдену, последний раздел Дидахе содержит признаки зависимости от текста Евангелия от Матфея.

Наконец, в работе Д. Дрэпера Дидахе рассматривается во всей полноте. По его мнению, Дидахе и Евангелие от Матфея отражают различные стадии развития одной общины, практику которой нельзя противопоставлять иудаизму в целом, но которая представляет одно из течений внутри межзаветного иудаизма.

Из всего сборника наибольший резонанс вызвала статья Милавеча, не только перевернувшая представления о связи Дидахе с Евангелием от Матфея, но и разрушившая один из столпов науки XX в. — гипотезу о компилятивном характере Дидахе. В полемику с Милавечем, опубликовавшим после работы в этом сборнике еще ряд статей и книгу о Дидахе, вступил такой крупный британский ученый, как К. Таккет (см.: *Tuckett C. M. The Didache and the Synoptics Once More: A Response to Aaron Milavec // Journal of Early Christian Studies. 2005. Vol. 13. N. 4. P. 509–518*).

Теория обратной зависимости (Евангелия от Матфея от Дидахе) получила развитие в работах А. Гэрроу и М. Дель Верме, которые вышли почти одновременно с публикацией сборника, а потому не получили в нем должной оценки (*Garrow A. J. P. The Gospel of Matthew's Dependence on the Didache. L.; N. Y., 2004; Del Verme M. Didache and Judaism: Jewish Roots of an Ancient Christian-Jewish Work. N. Y.; L., 2004*).

Подводя итог, следует заметить, что сборник адресован в первую очередь специалистам по Новому Завету и межзаветному иудаизму и свидетельствует об одном важном изменении — окончательном перемещении Дидахе из сферы интересов патрологов в новозаветную библеистику. Очевидно, поиск ответов на поставленные в настоящем сборнике вопросы может помочь в решении более глобальной проблемы — проблемы происхождения синоптической традиции.

А. А. Ткаченко

Herms R. An Apocalypse for the Church and for the World. The Narrative Function of Universal Language in the Book of Revelation. B.; N. Y.: de Gruyter, 2006 (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und de Kunde der älteren Kirche; 143). XV + 299 p.

Рецензируемая книга является публикацией диссертации, защищенной в Дарэмском университете в 2005 году. Ее автор Роналд Хермс в настоящее время является профессором Северо-Западного университета (North-West University) в Кёрклэнде (Kirkland; США, штат

Вашингтон). Посвящено данное исследование рассмотрению проблемы толкования тех мест Откровения Иоанна Богослова (далее Откр), в которых подчеркивается всемирный масштаб описываемых в нем свершений. При этом наибольшее внимание автора сосредоточено на вопросе о том, содержит ли Апокалипсис указания на грядущее обращение ко Христу и спасение населяющих мир народов. Дать ответ на этот вопрос совсем не просто, ведь для Откр характерно определенное напряжение между двумя полюсами: с одной стороны, подчеркивается, что даже членам христианских общин угрожает возможность отпадения, а на внецерковный мир обрушиваются многочисленные кары, с другой же стороны, в Новом Иерусалиме отмечается присутствие «царей земных» и «спасенных народов» (Откр 21. 24; здесь, впрочем, следует отметить, что слово «спасенные» в рукописной традиции засвидетельствовано слабо, критические издания из основного текста его исключают, и Р. Хермс в своем богословском анализе с этим чтением не считается — это очень важно для понимания выводов данного исследования).

Работа состоит из пяти глав, за которыми следуют список литературы и указатели. Первая глава имеет вводный характер. В ней описывается исследуемая проблема, очерчивается круг источников, которые будут рассмотрены, указывается цель исследования, дается обзор истории интерпретации Апокалипсиса применительно к исследуемому вопросу и высказываются отдельные методологические соображения. Во второй главе автор подвергает пристальному рассмотрению в отношении грядущей судьбы язычников ряд памятников иудейской литературы периода Второго Храма (Кумранские памятники — им посвящен особый экскурс, книга Товита, Притчи и Апокалипсис животных в книге Еноха, 3 (4) книги Ездры), на фоне которых, по его мнению, должна осуществляться методологически убедительная оценка богословия Апокалипсиса. Он приходит к следующим выводам: проблема грядущей судьбы язычников для авторов рассмотренных памятников является периферийной, единый взгляд на эту проблему у них отсутствует; в рамках каждого памятника можно усмотреть некое изменение авторского взгляда, что обозначается исследователем как «нарративное развитие»; в основном «обитатели земли» и «цари земли» (Хермс особо отмечает кристаллизацию в рассмотренных памятниках этих характерных для Апокалипсиса идиом) представлены как враждебная по отношению к Богу и Его народу сила. Доминирующей идеей даже в тех случаях, когда язычники показываются признающими верховенство и всемогущество Бога Израилева, является оправдание (vindication) Израиля. В третьей главе

Р. Хермс рассматривает вводные вопросы изучения Апокалипсиса, а именно вопросы жанра, структуры и нарративного развития Откр. Особое место в этой главе занимает критика взгляда на исследуемую проблему одного из крупнейших современных исследователей Апокалипсиса Р. Бокхема, отстаивающего точку зрения, согласно которой обращение язычников является центральной темой Откр¹. Наряду с прочими недостатками отмечается некоторая внутренняя противоречивость позиции Бокхема, который, рассматривая проблему обращения язычников, несколько иначе структурировал Апокалипсис, нежели в специально им же посвященной композиции Откр. статье². Четвертая глава содержит тщательный анализ текста Апокалипсиса. Особое внимание здесь уделено употреблению в Откр тех слов и выражений, которые являются наиболее важными с точки зрения темы исследования: ἔθνος (народ, племя), λαός (народ), ἄνθρωπος (человек), οἱ λοιποὶ (прочие), οἱ κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς (живущие на земле), οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς (цари земные). Отдельные экскурсы посвящены встречающейся в Апокалипсисе семь раз «четверичной формуле» (5. 9; 7. 9; 10. 11; 11. 9; 13. 7; 14. 6; 17. 15), а также двум ветхозаветным текстам (Пс 2 и Ис 60), аллюзии на которые в Откр имеют особое интерпретационное значение применительно к исследуемой теме. В пятой главе представлены выводы исследования. Они оказываются противоположными по сравнению с вышеуказанной работой Бокхема и, в целом, «неутешительными» для «народов». Народ Божий для Тайнозрителя, безусловно, состоит из искупленных «из всякого колена и языка, и народа и племени» (Откр 5. 9), однако перспектива грядущего обращения ко Христу язычников в Апокалипсисе, по Хермсу, отсутствует. Те места Откр, которые можно было бы истолковывать в благоприятствующем такой перспективе смысле (например, 1. 7; 11. 13; 21. 24) следует понимать как указание на эсхатологическое оправдание (vindication) страдавшего от «живущих на земле» народа Божия. В одних случаях (1. 7; 11. 13) акцентируется позднее и вынужденное признание «живущими на земле» своей неправоты, в других (21. 24 с учетом отмеченного в начале рецензии текстологического нюанса; ср. также 1. 5 как аллюзию на Пс 88. 28, 37–38) — признание ими могущества и верховенства истинного Бога и Его народа в духе того, что Хермс именует «Соломоновыми традициями» (Solomonic traditions;

¹ Bauckham R. The Conversion of the Nations // The Climax of Prophecy. Studies on the Book of Revelation. Edinburgh, 1993. P. 238–337.

² Bauckham R. Structure and Composition // The Climax of Prophecy. Studies on the Book of Revelation. Edinburgh, 1993. P. 1–37.

сп. взаимоотношения царя Соломона с Тирским царем Хирамом и царицей Савской, которые, благословив Господа, не стали тем не менее израильтянами). В любом случае, судьба народов здесь не оценивается в категориях спасения. «Здесь приведены аргументы в пользу того, что универсальный язык не обязательно предполагает всеобщее спасение; скорее, он указывает на оправдание общины верных и дает обоснование их настоящих обстоятельств в свете будущей перемены» (Here it is argued that universal language does not necessarily presuppose universal salvation; rather, it serves to vindicate the faithful community, and validate their present circumstances in light of a future reversal) — такую резюмирующую мысль мы читаем в самом конце книги (p. 260).

Насколько верен такой вывод? Если его оценивать в рамках той перспективы, которая изначально задана самим автором, то с ним трудно не согласиться. Исследование Хермса внутренне непротиворечиво и в этой своей непротиворечивости убедительно. Однако сама авторская перспектива как таковая вызывает большие вопросы. Весьма спорным представляется то, что в качестве парадигматической исходной точки в исследовании принимаются иудейские писания периода Второго Храма. Это весьма странно уже с чисто историко-хронологической точки зрения, ведь этим памятникам предшествует многовековая ветхозаветная традиция, которая содержит исключительно важный с точки зрения исследуемой темы материал. Хотя бы поэтому обзор предшествовавшей Апокалипсису богословской письменности логичнее было бы начать с древнейших пластов Ветхого Завета. Далее, в чисто жанровом отношении Откр в той же степени может быть отнесено к пророческой литературе, что и к апокалиптической, и с книгами пророков Иезекииля или Исаяи Апокалипсис связан не меньшим количеством родственных черт, нежели с енохической традицией. Вопрос о жанровой природе Откр совсем непрост, и он очень интенсивно обсуждается в науке последние тридцать лет³. Хермс как будто бы в курсе соответствующих дебатов, однако очень быстро — на двух с половиной страницах (50–52) — безоговорочно решает вопрос в том духе, что Откр написано в современном для него жанре «апокалипсиса» и, соответственно должно оцениваться на фоне апокалиптики, как будто сама эта апокалиптика совершенно

³ Кстати, в науке представлен и такой взгляд, согласно которому Апокалипсис в первую очередь или даже почти исключительно продолжает именно ветхозаветную пророческую традицию. В качестве ярчайшего примера см.: *Mazzaferrri F. D. The genre of the Book of Revelation from a source-critical perspective.* В.; N. Y.: de Gruyter, 1989.

автономна по отношению к предшествующей традиции. Но главное даже не в этом. Самый серьезный вопрос, который мы вправе поставить перед Р. Хермсом, таков: каким статусом в глазах Тайнозрителя и малоазийских христиан — адресатов его книги — обладали межзаветные иудейские писания? Был ли он сопоставим со статусом ветхозаветных книг? Представленная, скажем, в любом пласте книги Еноха богословская перспектива определяла ли сознание христиан кон. I в. в той же мере, что и перспектива книги пророка Исаяи? Ясного ответа на этот вопрос в книге мы не находим. И ведь в четвертой главе своего труда автору все равно приходится анализировать такие тексты, как Пс 2; 88; Ис 60 и ряд других, но все это делается уже «задним числом» и совсем не так подробно, как в случае книги Товита или 3 (4) книги Ездры. Таким образом, ветхозаветной традиции в рецензируемом исследовании не отведено, на наш взгляд, подобающего ей места.

Другим существенным недостатком книги Р. Хермса является полное игнорирование автором христианского контекста последней книги Нового Завета. Читая данный труд, можно придти к выводу, что никакого Нового Завета, никакой христианской письменности, никакого христианского богословия, никакого христианского взгляда на судьбы мира к моменту написания Апокалипсиса вообще не существует. Откр обращено к христианам запада Малой Азии. Христианство здесь распространялось в первую очередь усилиями апостола Павла, его сподвижников и учеников. По крайней мере, две из семи Церквей Откр — Эфесскую и Лаодикийскую — мы имеем все основания считать Павловыми. Спрашивается: христиане этих Церквей могли быть незнакомы с богословием ап. Павла? Могли они какое бы то ни было богословие — и в частности по вопросу о судьбе язычников — воспринимать вне Павлова контекста? Или может быть Апокалипсис представляет собой сознательную полемику с ап. Павлом? Представленная в этих вопросах проблематика не рассмотрена в рецензируемом труде даже мельком. Смысл и значение Откр как христианской книги ввиду этого остаются нераскрытыми в достаточной мере.

Впрочем, авторская перспектива представляется как минимум небесспорной и в том случае, если мы не выходим за рамки самого Апокалипсиса. Заострение внимания именно на грядущем обращении язычников (это относится и к Р. Бокхему) оправдано только в том случае, если Откр воспринимается как книга, содержащая сценарий будущего развития исторических событий, а ее эсхатология, соответственно, мыслится как чисто футуристическая. Между тем, если

воспринимать эсхатологию Апокалипсиса как в значительной мере уже реализованную, — а этой точки зрения придерживается значительная часть серьезных исследователей Откр, — то проблема сразу теряет остроту. Агнец уже «искупил нас Богу из всякого колена и языка, и народа и племени», и, стало быть, обращение язычников принципиально уже совершилось, а сколько их и когда обратится «в будущем» — это вопрос непринципиальный, и уместность его постановки в связи с Апокалипсисом представляется сомнительной. Авторская постановка проблемы и ее решение были бы гораздо более убедительными, если бы в книге отдельно была бы рассмотрена эсхатология Апокалипсиса и было бы выяснено, что в контексте Откр означают такие понятия, как «время», «будущее», «история».

Можно было бы закончить рецензию указанием на то, что отмеченные в ней методологические изъяны интересной книги Р. Хермса заставляют отнестись к ее конечному выводу с большой осторожностью. Но, как уже было отмечено, спорными в ней представляются не столько выводы, сколько обоснованность постановки проблемы и тот историко-богословский контекст, в котором автор пытается эту проблему разрешить.

А. С. Небольсин

La personne et le christianisme ancien / B. Meunier, éd. P.: Cerf, 2006. 360 p.

В наши дни в богословской среде заметно обострился интерес к философской проблеме личности. Одной из предпосылок разработки этой проблематики стало плодотворное развитие персоналистской философии среди американских, немецких, русских и французских мыслителей первой половины XX в. Богословским приложением идей персонализма усердно занимался уже В. Н. Лосский, а за ним и целый ряд богословов второй половины века¹. Однако возникает вполне закономерный вопрос — в какой мере адаптация терминов, понятий и концепций философии персонализма приемлема в отношении патристической традиции? Не являются ли настойчивые

¹ См., например: *Лосский В. Н.* Богословское понятие человеческой личности // *Лосский В. Н.* Богословие и боговидение. М.: Изд-во Свято-Владимирского Братства, 2000; *Яннарас Х.* Личность и эрос // *Яннарас Х.* Избранное: Личность и эрос. М.: РОССПЭН, 2005; *Иоанн (Зизиулас), митр.* Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006.

утверждения о появлении личностной антропологии в древнехристианской среде навязыванием исследователями историческому материалу собственных философских предпочтений?²

Инициатор сборника и одновременно автор большего числа отдельных исследований Бернар Мёнье, ныне являющийся директором института «Христианские источники» и одноименной серии, исходит из того обстоятельства, что философы-персоналисты XX в. вышли из христианских кругов. К сожалению, он не уточняет, какую именно интерпретацию или версию персонализма принимает за основную. Поэтому читателю, чтобы сверить главные выводы исследования, прежде всего придется самостоятельно сформулировать для себя некоторые постулаты персонализма: 1) личность не есть индивид; 2) она реализуется как таковая лишь в ситуации общения с другими, причем наиболее полно круг общения личности может быть представлен в двух измерениях: общении с Богом и общении с людьми, почему человек определяется, с одной стороны, как существо религиозное (*homo religiosus*), с другой — как существо гражданское (*ζῷον πολιτικόν*). Таким образом, личности, чтобы состояться как таковой, необходимо конституировать саму себя в трех направлениях — в направлении интериоризации, экстериоризации и трансценденции.

Б. Мёнье придерживается двух предположений: 1) языческая античность не осмысляла индивидуальное человеческое бытие само по себе, будучи занято проблемой универсального; 2) проблема индивидуального появилась в поле зрения античного христианства в ходе догматических, сначала тринитарных, а затем и христологических споров. Исходя из этого исследовательская задача формулируется следующим образом: поскольку понятие «личность» продолжает оставаться заметным фактом современных философских и социологических концепций, необходимо показать, достаточно ли обосновано авторство этого понятия приписывается древнему христианству. Авторы рецензируемого сборника, коими являются по большей части сотрудники Католического института Лиона, а также Института и серии «Христианские источники» (*Institute et collection Sources chrétiennes*), учитывают основную научную литературу по данному вопросу³.

² См., например, такое декларативное высказывание: «Христианство с первых своих шагов решительно выдвигает на первый план понятие личности» (*Мунье Э.* Персонализм // *Мунье Э.* Манифест персонализма. М.: Республика, 1999. С. 464).

³ *Richard M.* L'introduction du mot «hypostase» dans la théologie de l'incarnation. I. Le IV^e siècle. II. Le V^e siècle // *Richard M.* Opera minora. Leuven-Turnout, 1977. T. 2. № 42; *Cormier P.* Généalogie de Personne. P.: Criterion, 1994; *Bély M.-É., Valette J.-R.* Personne, personage et transcendance aux XII et XIII siècles. Lyon: Press universitaire de Lyon, 1999;